

AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FOLKLOR İNSTİTUTU

CƏLAL BƏYDİLİ
(MƏMMƏDOV)

İSTİQBAL
XALQ ƏDƏBİYYATININDIR...
(seçmə yazılar)

BAKİ – 2015

Elmi redaktor: Muxtar KAZIMOĞLU (İMANOV)
AMEA-nın müxbir üzvü

Cəlal Bəydili (Məmmədov). İstiqbal xalq ədəbiyyatınıdır...
(seçmə yazılar). Bakı, 2015, 312 səh.

folklorinstitutu.com

B 4603000000 Qrifli nəşr
N-098-2015

© Folklor İnstitutu, 2015.

“Atalar həqiqətşünas kimsələrdür. Sözləri həp vaqidür. Qaliba atalar şol kimsələrə derlər ki, sözləri ənbiya və övliya sözlərinə bənzəyə; əksər anların sözləri zərb-i məsəl ola”.

Besim ATALAY

* * *

“Efes filosofunun ölməz fikrinə ən canlı şahid
“el ədəbiyyatı” (ağız ədəbiyyatı) bir nümunə
təşkil edib qalır. Burada həyatın özündə olduğu kimi,
hər şey axır, hər şey dəyişir və daima yeniləşməkdədir”.

Hənəfi ZEYNALLI

* * *

“İstiqbal xalq ədəbiyyatlarıdır”.

Cəmil MERİÇ

ƏNƏNƏYƏ EHTİRAMLA...

(Ön söz yerinə)

Tükənməz irfan aləmi olaraq ənənə insanlığın yüzillərdən bəri qoruyub saxladığı ən qədim, ən dərin həqiqətlərə şəhadət verən bir xəzinədir. Bütün hikmət, əlbət ki, ondan nəşət edibdir. Şərq islam dünyasının böyük mütəfəkkiri Seyyid Hüseyn Nasr üçün ənənə “müqəddəs, əzəli və əbədi həqiqətin, түкənməz hikmət”in ifadəsidir.

“Ənənə”yə ayrı-ayrı lüğətlərdə “rəvayət yoluyla nəsil-dən-nəslə keçən adət, əxlaq qaydaları, zövqlər” və ya sadəcə “uzaq keçmişə malik törələr” şəklində verilən geniş yayılmış məlum izahın səmavi mənşəli “əzəli hikmət”lə, “ilahi qaynaqlı müqəddəs həqiqətlərin məcmuyu” anlamındaki “ənənə”ylə bağlılığı yoxdur.

“Ənənə”nin bu şəkildəcə davamlı qarışdırılaraq “adət” kimi açıqlanmasında XX əsrin böyük intellektuallarından Rene Ge-non müasir dünyada hökm sürən intellektual böhranın açıq işar-tısını görürdü: “Dövrümüzün qabarıq özəlliklərindən biri kimi hər şeyin öz mahiyyətindən sapdırılması və pozulması hadisəsi hələ bütün dəyərlərin alt-üst edilməsi deyildirsə də, həmin son-luğun fəqət müqəddəm şərtlərinin hazırlanmasıdır. Bunun belə olduğunu bəlkə ən yaxşı şəkildə göstərən hal dilin pozulması, bəzi sözlərin gerçək anlamlarından uzaqlaşdırılaraq yanlış işlə-dilməsidir. Beləcə, sözlər bəzən hətta ifadə elədikləri mənalara zidd anlamlarda işlədilməyə başlanmışdır. Bu baxımdan “ənənə” sözü bizimçün yaxşı nümunədir.

...Bayağılaşdırılaraq “adət” və ya “alışqanlıq” mənalarında götürülərək ənənə hər dürlü dərinlikdən və mənəvi anlamdan ta-mamən məhrum nəsnələrlə qarışdırıla bilər. Halbuki mahiyyətində ancaq fövqəlbəşəri qata aid nələrisə ehtiva elədiyi təqdirdə gerçək ənənə vardır. Sırf bəşəriyə aid heç nə rəsmən “ənənəvi” deyə səciyyələndirilə bilməz... Gerçəkdən elə vaxtlar da olur ki, ənənə düşmanı nəsnələrə “ənənə” deyəcək qədər irəli gedirlər.

Bu şəkildəcə, “humanist ənənə”dən və s. söz edilir. Halbuki “humanizm” bilavasitə fəvqəlbəşər olanın inkarından başqa heç nə deyil...”.

R.Genon “adət”lə “ənənə” məfhumlarının qarışdırılmasında ənənə əleyhinə əhvalı, qısacası, ənənə əleyhdarlığını sezməşdi: “Biz ənənəylə adətin qarışdırılması kimi müasir insanlar üçün az qala vərdiş şəklini almış qəribə halı artıq dəfələrlə ifşa etmişik; həqiqətən dövrümüzün insanları gerçəkdə bəzən bütünlüklə yaxın keçmişdə uydurulmuş və bir sıra hallarda da tamamən əhəmiyyətsiz olub sadəcə “adət” adı verilə biləcək qəbildən ən dəyişik nəsnələri həvəslə “ənənə” adlandırırlar: kim istəsə səthi məzmunu malik hansı isə bayramı təsis edə bilir və üstündən bir neçə il ötməyi kifayət edir ki, onu başlasınlar “ənənəvi” adlandıрмаğa. Dildən belə sui-istifadə halı, yəqin, zəmanəmizin insanların, sözün həqiqi mənasında, ənənəylə bağlı hər şeyə cahilcə yanaşmağının nəticəsidir...

Ən əvvəl qəti surətdə anlamaq lazımdır ki, ənənə silsiləsinə aid nə varsa “fəvqəlbəşəri” başlanğıcın varlığını tələb edir; adət isə, əksinə, həm degenerasiya olduğuyçün, həm də öz mənşəyinə görə büsbütün bəşəriylə bağlıdır. Həqiqətən bu iki halı bir-birindən fərqləndirmək gərəkdir: birinci halda söhbət o nəsnələrdən gedir ki, nə zamansa dərin məna və bəzən hətta mərasimi səciyyə daşıyıb, fəqət bütöv ənənə dünyasıyla içəridən bağlılığı üzülünəcə, sözün etimoloji anlamında “mövhumat”a çevrilərək həmin səciyyəsinə də itirmişdir; kimsə artıq onların mənasını anlamağa qabil deyil, onlar hətta asanlıqla təhrifə uğrayaraq fərdin yaxud kütlənin fantaziyasından törəmə yad ünsürlərlə qarışa bilir; bu, əsasən kökləri tam müəyyənlik qazanmayan adətlərlə bağlılıqda baş verir; belə bir hal isə, ən azı onu söyləmək olar ki, ənənənin ruhunun itirildiyinin sübutudur...”.

İnsanları dünyanı getdikcə daha böyük ölçüdə dəyişməklərlə öyünən, məsumluqdan işıq ili qədər uzaqlaşmış çağımızın əlamətləriylə bağlı, böyük R.Genon deyirdi ki, “ənənəvi düşüncəylə modern düşüncə arasında gerçəkdə heç bir uyğunluq ola

bilməz; modern düşüncə əslində ənənəvi düşüncəni meydana gətirən nə varsa hamısının inkarından başqa heç nə deyil...

Modern zehniyyət təzadlarla, ziddiyyətlərlə doludur. Hər fürsətdə əski insanların düşüncələrini ələ salmaqdan geri durmazlar. Halbuki onlar əskilərin düşüncələrindən bircə kəlmə belə anlamazlar... O çağlarda insanlar dünyaya bugünkü gözlə baxmırdılar... Bəlkə əski çağ insanları bugünkülərin artıq görə bilmədiklərini görür, bilirdilər... Modernlər keçmiş çağların və qeyb olmuş mədəniyyətlərin qalıntılarını qazıntılar apararaq gün işığına çıxarmaqçün canla-başla çalışmaqdadırlar. Kaş ki o əski mədəniyyətlərin gerçək anlamını qavraya biləydilər, fəqət onları anlaya biləcək gücləri yoxdur.

Modern dünyanı gerçəkdən bu şəkliylə “meydana gətirən” də məhz ənənə düşmanı “şeytani” fəaliyyətlərdir... Modern dünyaya ənənəvi həqiqətin tam inkarından başqa heç nə deyildir. Hətta ənənə düşüncəsi elə həddəcən yox edilib ki, onu yenidən özünə qaytarmağı ürəkdən istəyənlər hansı yönə üz tutacaqlarını belə bilmirlər... Bir ənənə nə qədər itkiyə uğradılıb unudulursa, o qədər də uydurma “yeni”lərcün əlverişli olacaqdır; bu, gün kimi aydındır, çünki hər kəs istədiyini yaxşıdıracaq ona...”.

Nasr ənənənin zəmanəmizdəki gününü belə təsvir edir: “Dişləri sökülmiş, əhliləşdirilmiş və zərərsiz hala gətirilmiş bir ənənə aksesuar olaraq modern həyatın bir küncündə sakit-sakit dayana bilər; ancaq bu qədəri icazə verilib ona.”

Mədəniyyətsizə ta əzəldən bəri varlığı əslində “şanlı və uzaq keçmişli” həmin mübarək ənənədən yoxsulmuşdur. Nə ki böyük mədəniyyətlər var, hamısı onun işığında yol gedibdir. Ənənə ən əski çağlardan mədəniyyətin qəlbinin hər bir dərin guşəsinə girmişdi. “Bütün şəkilləriylə mədəni dünyanın özü ümumən ənənədən gəlir” [E.Husserl].

Cəmiyyətləri ayrı-ayrı çağların böhranlarından çıxararaq gələcəyə qanadlandıran da, insanlığın irfanına yeni üfüqlər açan və idrakına minillər boyunca yön verən ulu qüvvət də məhz ənənəydi. Onun yaşayan bir canlı kimi daim yenilənən “təbiətində

kristallara xas qanunauyğunluğu xatırladan əsrarəngiz bir vəhdət və sirli nizam vardır”.

Ulusların öz varlıqlarını qoruya bilmələri üçün hər zaman möhtac olduqları tək bir qüvvət ənənəydi. Heç hansı ulus bu günlərə dünənindən qopub ayrılmaq surətiylə gəlib çıxıb bilməzdi. Tarix boyu hər bir ulusu “həm güclü, həm bəxtiyar edərək dərin imanla yaşatmış olan” ənənə nəsillər arasında ruhani-mənəvi birliyi və davamlılığı qoruyub saxlayan mədəniyyətin ta özüdür ki var.

Əcdad daim əzəli və əbədi həqiqətləri ehtiva etmiş ənənənin saçıdığı işığın aydınlığında yol gedib, varlıq aləminin bütün gözəlliklərini onunla yaşayıbdı. Ənənə ilə yaşamaq – əcdad ruhları ilə dolu bir aləmdə var olmağın özüdür. Gerçəkdən, “ənənənin iziylə gedincə görürsən ki, gəzib dolaşdığın yerlər əcdadının varlığıyla dolub daşan bir aləmdir”.

Keçmişlə bağlantı qurmağın yolu olan ənənə əsla “çoxdan ölmüş bir keçmişdən bəhs etməz”di. Onda ən əski çağlardan üzübəri var olanları yenidən var etmək gücü vardır... “Dil sayəsində insanlar əsrlər öncə yaşamış olan əcdadın səsini duya bildikləri kimi” ənənə sayəsində də əcdad ruhunun gerçək gücünü hiss edə bilmişlər. Həqiqətən, ənənə mədəniyyəti yaşadan qüvvətdir. Heykəltəraşlıq bir daş yığımı üçün nədirsə, ənənə də bir ulus üçün odur...

Mübarək ənənə sarsılmaz gücü sayəsində nəsillər arasındakı əlaqəni möhkəm qoruyub saxlayır, “zamanın bağları”nın qırılmağına imkan vermirdi. Bəşər övladının bu günəcən varlığını davam etdirməsi o deməkdir ki, ənənə Yer üzündə öz gücünü-qüvvətini hələ qoruya bilibdir. İnsanlıq məhz onun bəxş elədiyi sevgi və şəfqət sayəsində həyatda qalmaq bacarmışdır.

Ənənə ilkin dünya nizamının ayrılmaz parçasıdır. Həmin nizamın pozulmağı yaradılışın əsaslarının sarsılmağı demək olardı. Ənənənin məntiqi ilə yaşayan cəmiyyətin həyatına ilahidən gələn nizam hakim idi... “Ol zamanlar”ın insanları da ənənənin təbiətini qəlb təmizliyi ilə doğru anlardılar.

Ənənə insanlığa ən əski zamanlarda verilmiş və bir insanın bütün həyatı boyunca sahib ola biləcəyindən də qat-qat üstün bilgilərin məcmuyu idi. Təhriflərə məruz qalmadığı müddətcə həmin bilgilər mənsub olduğu ulusa özlüyündə onun inancitək həyat gücü verirdi. Müasir həyatın təməlində dayanan böyük icadlar və kəşflər məhz qədim ənənəvi cəmiyyətlərin əsəridir.

Ənənə çağının insanı dininin ulu əcdadların ənənəsinə söykəndiyinə dərin bir imanla inanırdı. Millətləri ictimai varlıqlar olaraq bir imana tapındırmağın yolu ənənədən keçibdir. Mənəvi-ruhani həyatın tükənməz mənbəyi kimi o, hər zaman milli-dini kimliyin də ifadəçisinə çevrilmiş, milli şüuru daim oyaq saxlamışdır. Çünki “sağlam, mətin və oyanıq məfkurəli bir milliyət vücudu” məhz ənənəyə sidq ilə sığınmağın sayəsində var olubdur.

Harada ənənəyə bağlılıq güclü olubsa, orada milliyyətçilik düşüncəsi heç qabarıq şəkil almayıb və ya almasına əslində ehtiyac da qalmayıbdı. Vaxtilə İ.Qəfəsoğlu yazırdı ki, “əsasən ənənəyə çox bağlı çevrələrdə milliyyətçilik düşüncəsinin ya heç olmamağı və ya sönlük olmağı sosiologiyanın hökmlərindən biridir”.

Tarixinin ən çətin məqamlarında və taleyinin dönüş anlarında bütün ulusların hər zamankı ən böyük istinadgahı iman qalası tək dayanan da ənənəydi. Əslində zamana qarşı savaşımağa əsla yer verməyən tərtəmiz dünyasıyla sonsuz bir aləm yaratmış ənənə əzəldən bəri milli varlığın ta özüydü. Odur ki, ənənənin dərkə bəlli ölçüdə millətin də anlanılması deməkdir. “Milli olan hər zaman ənənəvidir” [N.Berdyayev].

Cəmiyyətlərin ruhi-mənəvi həyatı başlanğıcdan ta bu yana büsbütün ənənə üzərində bərqərar olubdur. Bütün ulusları hər zaman öz mənəvi ruhu ilə adına ənənə deyilən o müəzzəm qüvvət yaşatmışdır. Millətlər vücudlarında açılan yaraları ancaq ənənənin verdiyi sağlam mənəvi güc sayəsində sarmışlar.

“Ənənənin tərifində”ndə: “uzun dövr ərzində gerçək ənənə anlayışımızdakı davamlı nöqsan və çatışmazlıq bizə əski siviliza-

siyaların həqiqi təbiətini anlamaq imkanı verməyibdi” – söylərkən, A. de Benua, heç şübhəsiz, haqlıdır... Ənənənin əsil təbiətinin həyatın maddi yönünə önəm verilməklə dərki, başqa sözlə, mənəviyyata bağlı məsələlərin həyatın maddi yönləri əsas alınmaqla anlanılması mümkün deyil. Çağdaş materialist sivilizasiyaya mənsub insan yalnız indi-indi ara-sıra fərqiyyətə varmaqdadır ki, həyatın mənəvi yönü nəinki ən azı maddi yönü qədər, hətə bəlkə ondan qat-qat üstün, daha artıq dərəcədə önəmlidir. Modern cəmiyyətlər mənəvi olanı günlük həyatlarından sildikləri üçün özlərini uğursuzluğa məhkum elədilər; həmin uğursuzluqlar seriyası hətə davam etməkdədir. O – ənənə çağının insanıydı ki, ən sıxıntılı günündə belə mənəviyyatından maddiyyata heç nə qurban etmədi. Əsrimizin insanı bu yöndən də ənənə çağının köksü iman dolu insanıyla əks qütbədə dayanır.

2014

ETNİK-MƏDƏNİ ƏNƏNƏNİN SİSTEMLİLİYİ

Hər etnik-mədəni ənənə özlüyündə bir sistem təşkil edir. Ayrılıqda götürülmüş hər hansı etnosun ürf-adətləri, ənənəsi, inam və etiqadları bəlli bir üsluba və yalnız bu etnosda rast gəlinə bilən əlamətlərə görə seçilir ki, bunlar da bütövlükdə həmin etnosun mədəni ənənəsinin – etnik-mədəni sistemin özlüyündə dayanır. Əslində işarələr sisteminin məcmusu olan bütün mədəniyyətlər məhz özlərinə xas üslublarını yaradırlar və elə bu üslubları ilə də digərlərindən seçilib dərhal tanınırlar. Ona görə “yad mədəniyyət dünyasını duyub anlamaq üçün bütöv bir ömür gərək” [K.Kastaneda].

Bu günədək bilinən mədəniyyətlərdən hələ elə birinə rast gəlinməyibdir ki, özündə sadəcə şəkilsiz, nizamsız, biri-biriylə əlaqəsi olmayan mətnlər yığınını təcəssüm etdirsən. Dinamik və mürəkkəb sistem olan mədəniyyət arxaik olduqca bu mədəniyyətin yaratdığı həmin mətnlər arasındakı bağlılıqda isə məhz funksional əlamətlər daha çox rol oynayır ki, onlar da bəlli şəkildə biri digəriylə əlaqəli olub, yaxın bağlılıq içərisindədir. Belə ki, mədəni ənənənin hər bir sahəsi bir-biriylə bağlılıqdadır, bir-birini doğrurur və biri digərini “yaşadır”. Bu mənada hər hansı mədəniyyət sistemlidir və hər ənənə özlüyündə bir mətndir ki, sənət tarixçiləri də həmin mədəni ənənələrin üslub tərzləri arxasında gizlin qalan ruhu təhlil etməyə çalışırlar.

Hər nə qədər vahid bir sistem anlayışı işlənib hazırlanmasa belə [24, s.170], yenə də aydındır ki, sistemlilik dünyanın mahiyyəti kimi hər addımda özünü göstərir. Sistem parçalardan yaranmış yox, parçalarda yaşayan və parçaları yaşadan, yalnız və yalnız bu mənada parçaların yaratdığı bir bütündür. O həm də elə bir bütündür ki, öz aralarında bu parçalardan hər biri digərinə ilkin dərən köklərdən gələn üzvi bağlılıqdadır. Yəni bir-biriylə əlaqəsiz parçalardan “fikirsiz toplanmış olanların quruluşu da olmur və belə toplu sistem ola bilməz” [3, s.10]. Struktur bağlı olduğu sistemin başlıca özəlliklərini saxlayan əlaqələr məcmusudur.

Məhz etnik-mədəni ənənənin də elementləri arasında simmetriyalı münasibətlərdir ki, bütöv orqanizm kimi doğulan və yaşayan etnik-mədəni sistemin struktur əsasını təşkil edir. Bu baxımdan etnosun mədəniyyətinin “energetik qaynaqları” qıraqda deyil, o mədəniyyətin elə öz içərisində olmalıdır [16; 25]. “Energetik qaynağı” beləcə, öz içərisində olan bir sistemin özlündə dayanaraq onun özünəcə oxşarlığını təmin edən struktur elementləri arasındakı bağlılıq güclü olduqca ondakı bütövlük və kənar təsirlərə göstərilən reaksiya da bir o dərəcədə qüvvətli olur. Hər bir milli mədəni ənənənin öz daxili qanunauyğunluqları isə etnik-mədəni sistemin elementləri arasında ən ümumi və invariant bağlılığın ifadəsidir.

Sistem nəzəriyyəçiləri bir bütöv kimi sistemin təbiətini araşdırmaq üçün onun ayrı-ayrı elementlərinin öyrənilməsi yolu ilə deyil, bu elementlər arasındakı bağlılıqların üzə çıxarılması yolu ilə gedilməsinin doğru olduğunu qeyd edirlər [10, s.28]. Yəni bütöv olanın ayrı-ayrı elementləri yalnız içəridən və mənaca da bağlılıqda olmalıdır. Əks halda həmin tamın hissələri bir-biriylə münasibətdə olsalar belə, bu, onlara bütövlük verməyəcək və nəticədə yenə həmin hissələr vəhdət təşkil etməyəcəkdir [9]. Elementləri tamlığı olan sistemə çevirən də qarşılıqlı bağlılıqlarıdır ki, onların xarakteri son nəticədə yenə sistemin öz təbiətindən gəlir. Sistemin təbiəti isə ona tamlıq verən daxili quruluşuyla bağlı hadisədir. Çünki quruluş elementlərdəki imkanların gerçəkləşməsinin ta özüdür.

Mədəniyyət canlı orqanizm kimidir. Onu ayaqda saxlayan ayrı-ayrı parçaları deyil, bu sistemin təşkil olunduğu elementlər arasında bağlılığı təmin edən kompleks şəbəkədir. Əgər bu sistem parçalanarsa, sistemə xas xüsusiyyətlər də ortadan qalxar. İstənilən sistemdə ayrı-ayrı hissələrin fərqləndirilməsi mümkündür, bununla belə bütöv olan öz təbiəti etibarilə həmişə onu təşkil edən parçaların ümumundan fərqlənəcəkdir.

Mədəniyyətin diqqət yetirilməsi gərək olan digər bir aspekti onun dinamik xarakteridir. Bu isə sistemlərin ümumi nəzəriyyə-

sində və yeni fizikadakı adıyla, butstrep modeldə [12] olduğu kimi, etnik-mədəni ənənədə dinamik təbiətli bağlılıqların məhz özünüqurma prinsipinə uyğun nəzərdən keçirilməsini mümkün edir.

Əsasında mifologiyanın və dinin dayandığı əski və (eləcə də canlı sistem olan) ənənəvi mədəniyyətlərdəki qarışıq kütlə təsəvvürlərinin qaynağı – hər hansı topluluğa məxsus individin öz varlığında deyil, topluluğun ictimai münasibətlərlə bir-birinə bağlanan fərdləri arasındadır [19, s.10]. Arxaik mifoloji dünyaduyumlu cəmiyyətlərdə yaşayışı təmin edən vasitələr əsasən fərdlərarası münasibətlər üzərində qurulmuşdur. Şəxsiyyətlərəarası kommunikasiya buna görə başlıca özəlliyi kollektivçilik olan və qarışıq kütlə düşüncəsinə dayanan xalq mədəniyyətinin də əsası sayıla bilər. Bütün təcrübə burada şifahi yolla, göz yaddaşı vasitəsilə v.b. ötürülürdü. Bu isə eyni informasiya dili üzərində qurulan həmin münasibətlər şəbəkəsini özü-özünü təşkil və tənzim edən vahid sistemə çevirir ki, ənənə ilə nizamlanan həmin sistemdə də hər bir davranış tərzisi sistemin elementi kimi digər davranış tərziləri ilə qarşılıqlı təsirdədir [21]. Nəticə etibarilə şifahi mədəniyyətdə individin fəaliyyətinin hər hansı şəkli yüksək dərəcədə reflektiv olmuşdur ki, həmin reflektivliyə də səbəb yenə sistem kimi etnik-mədəni ənənənin daxilindəki tamlığın özüdür. Həmin sistemə bütövlük verən də budur.

Bütün halqaları bir-birinə bağlı olub biri digərini doğuran və yaşadan etnik-mədəni ənənənin hər hansı kənar təsirlərə cavabı onun bütövlüyündən gəlir. Çünki sistemin başlıca xassəsi məhz kənar təsirlərə cavabıdır [3, s.10]. Özü-özünü spontan şəkildə yenidən qurmağa qadir olmayan bir etnos müxtəlif kataklizmlər sonu məhv olur. Təbiətin qaydalarını doğru-düzgün əks etdirən bir sistem struktur, funksional baxımdan özünü içəridən yalnız yenidən qura bilməklə ona kənardan göstərilən təsirə bir bütün halında müqavimət göstərmək üçün özündə güc tapır. Düşüncə və davranış eyniliklərində bir-birinə bağlananları birləşdirən bağlardan hər hansı birinin qopmasına qarşı olan ənənənin ya-

şatmaq gücünü və istəyini göstərən belə cavab reaksiyası say-sızdır. Bir tipik nümunə kimi atalar sözləri və məsəllərdən ibarət “Oğuznamə”də rast gəlinən: “Yad fəriştədən biliş Albız yegdür” [4, s.197] misalını və b. göstərmək olar.

Hər mədəniyyət tipi, əsasında özünün ənənələr sistemi dayanan özünə xas dünyasını yaradır. Ənənəvi mədəniyyətin ülviiyyət dərəcəsinə müqəddəs dəyərlərindən çağdaş dünyanın birdəfəlik qopub ayrıldığını söyləyən Y.Evolaya görə, “ənənə məzmununa görə insan üçün yalnız inisiyasiya yoluyla anlaşıla bilən fəvqəlbəşər səviyyədəki bilgiləri özündə təcəssüm etdirir... Formanın deyil, məzmunun vacib olduğu elə ənənəvi dəyərlər ki, varlığın sakral əsasının heç kim tərəfindən şübhə altına alınmadığı bir zamanda yaradılmışdı [23, s.282]. Novasiyaların ənənəvi mədəniyyətə girməsinin onun inkişafına güclü təsiri ola bilər. Lakin bu inkişaf daha çox o halda baş verir ki, həmin yeni elementlər güclü sinkretizmi ilə səciyyələnən xalq mədəniyyətinin də öz təbiətinə uyğun olsun. Məsələn, hər hansı dil yad bir dildən ilk növbədə özünün fonetik, qrammatik quruluşunu pozmayan, qəlibinə uyğun sözlər alır.

Eyni qanunauyğunluq eləcə də mifopoetik ənənədə özünü göstərir. Bu yolla etnik-mədəni ənənədə yeni element həmin ənənənin təbiətinə uyğun olduğu təqdirdə onunla üzvi vəhdət təşkil edir. Bu baxımdan mədəniyyət özünün dünya mənzərəsini həmçinin ifadəsini bəlli yasaqlar sistemində tapan yaddaşa görə qurur [22], yəni nələrisə öz içərisinə buraxır, nələrsə yox deyir. Az vaxtda çox sayda yeni element daxil olan zaman etnik-mədəni ənənənin tarazlığı təhlükə altında qala bilər. Çünki sistemin bir elementindəki dəyişiklik o deməkdir ki, bütünlükdə o sistemin struktur özəlliyində də dəyişiklik baş vermişdir. Ona görə də sistemin öz ilkin köklərlə bağlılığını qoruya bilməsi üçün ona həm də dəyişkən ola bilmək – mütəhərriklik kimi bir özəllik xas olmalıdır. Şübhəsiz, dəyişkənlik gücü ifrat həddə çatırsa, bu, sistemi içəridən dağılmağa da gətirə bilər. Ənənənin isə özəlliyi köhnəlməyənin əski çağdan yeni zamana adlamasıdır; yəni ənə-

nə heç bir halda kirəcləşmə demək deyil və yalnız dəyişkənliklə stabilliyin mütəhərriklik deyilən şəkildə tam vəhdətidir ki, sistemin dinamik inkişafını təmin edir.

Bütün bunlarla yanaşı, mədəni ənənə invariantlarının hər hansı dəyişikliyi zamanı, etnosun həyatının bütün transformasiyalarında belə ənənəvi cəmiyyətdəki dəyişikliklərin xarakteri başlı-başına deyil və bu dəyişmələr yenə ənənənin öz içərisindən gəlir. Canlı ənənə fərdi olanla kollektiv olan arasındakı hər cür ziddiyyəti ortadan qaldıran hədsiz spontan mənəvi gücüylə həm də şəxsiyyətin tamam-kamal mövcudluğunu təmin etməyin yeganə formasıdır [14]. Bəlkə bu mənada N.S.Trubetskoy hələ 1927-ci ildə şəxsiyyət anlayışının mədəniyyətin araşdırılmasında olduqca vacibliyi fikrini vurğulayır və yazırdı ki, şəxsiyyət yalnız ayrılıqda götürülən bir insan deyil, həm də xalqdır [18].

Ənənə haqda bir vaxtlar onun mumiyalanmış meyd bənzəri olduğuna dair fikir də elmdə dərin kök salmışdı. Lakin stabilliyi və eyni zamanda mütəhərrikliyi ilə seçilən ənənənin təbiətinin dərinədən araşdırılması nəticəsində sübuta yetirilmişdir ki, onun öyrənilməsi işi ilk öncə özünü-təşkilətmənin köklü prinsiplərinə uyğun olmalıdır [17]. Çünki ənənə sonsuz yeni şəkillər yaradan təbiət kimi daim spontan yaradıcılıq içərisində olan, özü özünü törədib də quran və tənzim edən, proses halında bir hadisədir. Gerçəkdən də ənənəvi mədəniyyətin bir başlıca cizgisi təbiətlə harmoniyaya, uyum içində olmağa intuitiv can atmağıdır. Məhz özü-özünü qura bilib özünü-cə tənzimləməsi həmin prosesin başlı-başına olmadığına bir sübutudur və hadisə kimi də ənənənin təbiətin öz qanunlarına uyğunluğunu, canlılığını göstərir.

Bu baxımdan türk etnik-mədəni ənənəsinin araşdırılması da onun özü-özünü tənzimləyən bir sistem olduğu qənaəti doğurmuşdur. Bununla bağlı öncə qeyd etməyə dəyər ki, təbii, canlı sistemlərin keçdiyi yola yaxın bir yol keçmiş olan türk cəmiyyətinin tarixini, məsələn, Avropa millətlərinin tarixi kimi və ya müsəlmanlığın qəbulundan əvvəlki və sonrakı dövrlər, eləcə də digər bu kimi adlar altında dövrəşdirmək özünü doğrultmur.

Çünkü bu tarixi başqa millətlərin tarixlərindən fərqləndirən çox sayda özəlliklərindən biri həmin etnosun tarixinin coğrafi baxımdan yaygınlığıdır ki, bu da hətta “türklərin tarixi kökləri kimi yurdları da bəlli deyildir” [7, s.16] və s. şəklində büsbütün yanlış iddialara yol açmışdır.

Halbuki türk yurdlarının belə bir yaygınlığını əslində türk etnosunun öz tarixini təbii yaşama şəklilə izah etmək doğru olardı [5, s.348]. Bu qədər geniş və rəngarəng landşafta yayılmağı türk cəmiyyətinin, şübhəsiz, günlük həyatıyla yanaşı, dini-mifoloji dünyaduyumuna da təsirsiz qalmamışdır. Çünki etnosun yerləşmiş olduğu landşaft da özlüyündə etnik sistemin bir parçasıdır. Etnosların bir-birindən fərqlənməsinə nə irq, nə dil, nə din, nə də savadlılıq deyil, yalnız davranış stereotipinə görə müəyyənləşdiyi, bunun isə insanın (demək ki, həm də etnosun) landşafta fəal uyğunlaşmasının yüksək şəkildən ibarət olduğu gerçəyi artıq sübuta yetirilmişdir [11, c.7]. Millətlərin müqəddəratında böyük rol oynayan tarixlə bərabər coğrafiyanın da təsirinin danılmaz olduğu düşünülərsə, yaşadığı torpaqların belə coğrafi rəngarəngliyi və yaygınlığı da türk milli mədəniyyətinə əsla təsirsiz ötürməmişdir. Bununla yanaşı, türk ulusları yazılmamış qanunları olan törələrini və yaşayış tərzlərindəki sadəliyi hər bir halda qoruyub saxlamış, məhz həmin sadəliyin verdiyi çeviklik və qıvrıqlıq sayəsində mürəkkəb sıxlığa malik ağırlaşmış, ləngləmiş başqa mədəniyyət dünyalarına qarşı asanca dayana bilmişlər [2, s.63]. Bunu cəmiyyətdə müəyyən mənada, fizikadakı ifadə ilə demək mümkünsə, “fluktuasiyalar”ın kifayət qədər azadlığı, dəyişikliklərə hazırolma imkanlarının çoxluğu təmin etmiş, bu isə öz növbəsində türk cəmiyyəti və milli mədəniyyətinin vahid orqanizm kimi daha böyük ölçüdə dinamikliyi və eyni zamanda stabilliyi ilə şərtlənmişdir.

Hətta bütün tarixi boyunca dağınmış kimi bir təəssürat oyadacaq qədər geniş coğrafi məkanda “öz milli varlığının böyüklüyünə sonsuz inam” duyaraq yayılan türk etnosu ayrı-ayrı dirlərlə, dini inanış sistemləri ilə təmasda olmuşdur. Bu mənada

fikir dolambaclarından uzaq olub aydınlıq sevən ənənəvi türk düşüncəsinə¹ buddizm, manixəizm, xristianlıq və ya islamın hansı ölçüdə təsir göstərdiyini söyləmək çətindir. Lakin bu təsir nə dərəcədə olursa olsun, türk dini-mifoloji düşüncə sisteminin təməlinə əsla onu sarsıdacaq dərəcədə toxuna bilməmişdir. Ona görə ki, türk etnik mədəni ənənəsi öz təbii həliylə yaşayan bir sistem kimi olduqca stabil və mühafizəkar deyiləcək qədər dayanıqlıdır.

Bütün böyük mədəniyyətlər öz dünyaduyumu, yaşama tərzinə görə özünəxas üslubunu yaradır və həmin üslublarıyla da dərhal seçilib tanınırlar [6, s.165]. Bu mənada qədim türklər də öz mədəniyyətləri, öz üslubları ilə tanınıb seçilmişlər. Bir etnik-mədəni sistem kimi isə bu mədəniyyətdə folklor hər zaman aparıcı yerə sahib olubdur. Bu üzdən türk folklorunu öyrənmək hər an canlı ənənə ilə qarşı-qarşıya olmaq deməkdir. Daim yaradıcılıq içərisində olduğundan yenidən yeniyə axıb hər an dəyişən və dəyişə-dəyişə də özünü qoruyan, bununla belə hər dəfəsində təzələnen təbiət hadisəsində olduğu kimi folklor mədəniyyəti də bir canlı sistem kimidir. Belə yaşarı sistemlərə isə, K.Lorensin sözləri ilə deyilsə, əksliklərdən birinin digərini qarşılıqlı inkarı üzərində qurulu təfəkkür forması tətbiq oluna bilməz [8].

Sistemin öz təbiətindən gələn bir özəllikdir ki, inkişafı boyu iki əks tendensiyanı özündə birləşdirir. Bu meyillərdən biri daim yeni nəyinsə yaranmasına can atır, o biri isə dəyişik şəkildə olsa belə, köhnədən onda olana qayıtmağa çalışır. Lakin canlı varlıq təbiətin imkan verdiyi bəlli həddəcən azad davrana biləcəyi kimi

¹ Türk təfəkkür tərzindəki bu aydınlıqla türk dillərində, o cümlədən Azərbaycan dilində olan heca quruluşlarının yaratdığı simmetrik sistem arasında dərin bağlılıq var. Belə ki, heca modellərinin çoxluğu dildə simmetriyalı sistem yaranmasına ancaq mane olur. Ümumtürk dillərinin mikroyeksiyası sayılan Azərbaycan dilində cəmi 7 heca modeli var ki, onun da 6-sı ümumtürk mahiyyətlidir. Heca modellərinin sayının belə azlığı bu dilin arxitektónikasında hecalanmanın ritmik-melodik bölgülərini elə nizama salmışdır ki, hecalanmadakı qanunauyğunluq və heca düzümləri simmetriya şəkli almışdır [1, s.47-48].

ona da zamanın hər hansı sürəti, ritmi və dinamikası qarşısında dayanıqlıq verən elə hər an yaradıcılıq içərisində olmağı, həmin proses boyunca özü özünü qurub təşkil və tənzim eləyə bilməyidir. Özlüyündə içəridən bir nizam qaynağı olan bu yaradıcılıq prosesi mövcudluğunun başlıca şərti kimi həm də folklor mədəniyyətinin öz daxili qanunauyğunluğudur. Bu üzdən canlı ənənəyə, yaşayan bir sistemə onu anlamaq üçün donuq mexanistik baxış çərçivəsində yanaşılması mümkün deyil. Yoxsa hər hansı bir fakt ümumi hadisənin, prosesin əvəzi olaraq qavranıla bilər və deməli, hissə haqqında təsəvvür bütöv haqqında olan təsəvvürün yerini tutur ki, yaradıcılıq prosesində olan bir hadisəyə də belə bir baxış əsla özünü doğrultmur. Elmin bütün olanı tikə-parça eləməkdə görünməmiş zirvələr fəth etmiş çağdaş Qərb sivilizasiyasındakı şəkliylə çox sayda “izm”lərindəki parçalayıcı ruhundan gələn belə yanaşma tərzindəki hadisələrin mahiyyətini görməyə, onu kompleks halında öyrənməyə və köklü qavramağa imkan vermir. Çünki onda dünyanı daim yenilənən halıyla bir bütöv olaraq görən, az qala mistik təbiətli deyiləcək həmin birləşdirici ruh yoxdur. Hər nəsnənin hər an dəyişildiyi təbiətin özündə isə birləşdirici ruh qərar tutubdur və burada hər şey, gerçəkdən də “cəzbə bağlıdır”. Etnik mədəni ənənəyə bir bütövlük və tamlıq verən həmin ruh eləcə də hər bir milli mifologiyadakı dəyişik ruhlar, mistik varlıqlar, insan-təbiət münasibətləri, mifik görüşlər və rituallar arasında köklərdən gələn bağlılıq şəklində özünü göstərir. Beləliklə, hər hansı halda bəlli ənənə çərçivəsində bütün mifoloji, folklor mətnləri də tək və vahid bir dünyanın təsvirini verir [15, s.77].

Etnik-mədəni ənənə təbiət aləmində olduğu kimi canlı varlığa bənzər şəkildə öz-özünü qurur, tənzim edir. Çünki hərəkətilik dinamik səciyyəli etnik sistemin öz canında var. Təkamül canlı-cansız nə varsa bütün səviyyələrdə hamısının mahiyyətinə işləyibdir. Mürəkkəb strukturların təkamülü proseslərində isə keçmiş yox olmur. Əlbəttə, strukturun elementləri bir-biriylə nə qədər zəif bağlılıqdadırsa, həmin struktur da bir o qədər tez

dağılır. Fizikada çoxdan bilinir ki, sistemin özünü necə aparması təkcə ona göstərilən təsirin dərəcəsindən yox, eləcə də daha əvvəlki vaxtlarda cərəyan edən proseslərin xarakterindən asılı olur. Sistemin keçmişini onun gələcəyini birbaşa müəyyən etmir, lakin ona təsirsiz də qalmır. Eləcə sistemin keçmişini onun indisinə də təsir edir və mürəkkəb strukturlar da həmin “yaddaş” vasitəsilə birləşir, bir bütün şəklində bağlanır [13].

Hər bir canlı orqanizm öz individual inkişafı boyunca ən uzaq əcdadların təkamülü yolunu ən qısa bir şəkildə keçdiyi və özündə yaşatdığı kimi təbiətdə də beləcə olub keçənlər yadda saxlanılır, yaddaşdan yaddaşa ötürülür. Yaddaş yadda saxlanılan və həm də yadda saxlayanıdır. Etnik-mədəni ənənə də məhz belə geniş bir anlamda yaşayan və yaşadan yaddaşdır. Onun hər anı intəhasız hərəkətdəymiş kimi yaradıcılıq impulsları ilə müşayiət olunur. Hadisələrin burada bəlli qanunauyğunluqlar üzrə cərəyan etməyi də təməldəki bağlılıqdan gələn özəllikdir. Həmin bağlılıqdır ki, struktur elementlərdən birinin mövcudluğundan ötrü digərlərinin də varlığını şərtləndirir. Çünki sistem üçün qanunauyğunluq təşkil edən nə varsa, sistemin tərkib hissələri üçün də bir aksiomdur. Təsadüflərdən fərqli olaraq, etnik-mədəni ənənənin struktur elementləri üçün bu sistem daxilindəki qanunauyğunluq təkrarlanan haldır ki, sistemin gözəlliyi də ilk baxışda görünməyən qatdakı həmin qanunauyğunluqlarda üzə çıxır.

Dini-mifoloji ənənədə bu mənada hər hansı bir hadisənin mahiyyətini doğru-düzgün anlama bilmək üçün onu bütünlüklə dinamik səciyyəli etnik-mədəni sistem çərçivəsinə çıxarmaq və öz təbii tarixi axarında araşdırmaq, bunun üçün isə arxaik mədəni ənənələri öyrənən etnoqrafiya, dinşünaslıq, milli musiqi mədəniyyəti, folklorşünaslıq və digər sahələr arasında ənənəvi elmdən qalma maneələri dəf eləmək gərəkdir [20]. Çünki mifoloji düşüncə etnik-mədəni həyatın bütün qatlarına təsir göstərir. Etnoqrafik gerçəkliklərin, dini-mənəvi dəyərlərin elmi yozumu da mifologiyadan qıraqda mümkün deyil. Etnik-mədəni ənənə

isə onun folklor kimi arxaik mərhələdə ictimai və dini qurumlarla, inanışlar və mərasimlərlə sıx bağlılığı olan sinkretik təbiətli hər bir hadisəsinin kompleks şəklində araşdırılmasını tələb edir. Bununla yanaşı, dünya və yaradılış haqqında əski türk düşüncə sistemi də tam bərpa olunmadan ənənəvi türk mədəniyyətinin ayrılıqda götürülmüş hər hansı faktının simvolikasını açmaq mümkün deyil. Bu baxımdan etnik-mədəni həyatın bütün qatlarına təsir göstərən mifoloji düşüncə sisteminin – mifologiyanın ayrıca və hətta müstəsna bir yeri var. Mifoloji sistem özlüyündə etnik-mədəni ənənənin özülünü, onun tarixi inkişafının başlıca meylini təşkil edir. Milli mifologiya etnik-mədəni sistemin öz ifadəsini tapdığı elə bir dildir ki, etnoqrafik gerçəkliklərin, dini-mənəvi dəyərlərin ondan qıraqda doğru-düzgün yozumu mümkün deyil.

ƏDƏBİYYAT:

1. Cəlilov F. **Azərbaycan dilinin morfonologiyası**. B., 1988.
2. Mehdi N. **Çətin və dolaşq durumların kulturolojisi** (Qərb və Şərq mədəniyyətlərində virtual örtüyün “kosmoqoniyası”). B., 2001.
3. Məmmədov X. v. b. **Naxışların yaddaşı**. B., 1981.
4. **Oğuznamə** // nəşrə hazırlayan: S.Əlizadə, B., 1987.
5. Kafesoğlu İ. **Türk tarixində çağlar meselesi** // Türk kultürü, yıl XXII, sayı: 254.
6. Kaplan M. **Nesillerin ruhu**. İstanbul, 1991.
7. Olguner F. **B.Güvençin türk kimliği** // “Bilge” dergisi, Ankara, 1995, Yaz/5.
8. Баранцев Р. **Структурная методология синтеза** // <http://www.trinitas.ru/rus/doc/0019/doi/0019003.htm>
9. Бахтин М. **Искусство и ответственность** // <http://www.antropolog.ru/doc/library/baxtin/isskiotv>.
10. Бертуланфи Л. **Общая теория систем: Критический обзор** // Исследования по общей теории систем. М., 1969.
11. Гумилев Л. **Тысячелетие вокруг Каспия**. Баку, 1990.
12. Капра Ф. **Системный взгляд на жизнь** // <http://www>.

humans.ru/humans/39721.

13. Князева Е., Курдюмов С. **Жизнь неживого с точки зрения синергетики** / [http:// utc.uni-dubna.ru/~mazn/ students/ site2/ideal_1.htm](http://utc.uni-dubna.ru/~mazn/students/site2/ideal_1.htm)

14. Корнев С. **Традиция, постмодерн и вечное возвращение** // [http:// kitezh. onego. ru/ traditio.html](http://kitezh.onego.ru/traditio.html).

15. Левинтон Г. **Замечания к проблеме “литература и фольклор”** // ТЗС, VII, Тарту, 1975, с. 76-87.

16. Лурье Св. **Утопанная тропа сквозь темный лес (Введение в теорию традиционного сознания)** / [http://svlourie. narod.ru/ metamorphoses/tradition.htm](http://svlourie.narod.ru/metamorphoses/tradition.htm)

17. Лурье С. **Культурная антропология в России и на Западе: концептуальные различия** / [http://svlourie. narod. ru/ articles /anthropolology.htm](http://svlourie.narod.ru/articles/anthropolology.htm).

18. Никитина С. **Устная народная культура и языковое сознание** / [http://philologos. narod. ru/nikitina/Part_02.htm](http://philologos.narod.ru/nikitina/Part_02.htm)

19. Новик Е. **Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур.** М., 1984.

20. Новик Е. **Фольклор–обряд–верования: опыт структурно-семиотического изучения текстов устной культуры** / [http://www. ruthenia.ru/ folklore/novik2.htm](http://www.ruthenia.ru/folklore/novik2.htm)

21. Новик Е. **Архаич. верования в свете межличностной коммуникации** / [http://www. ruthenia. ru/folklore /novik6.htm](http://www.ruthenia.ru/folklore/novik6.htm)

22. **Словарь терминологии тартуско-московской семиотич. школы** / [http://diction. chat.ru/ukazat.html](http://diction.chat.ru/ukazat.html)

23. Эвола Ю. **Оседлать тигра** (пер. с итальян. В.Ванюшкиной), СПб.: “Владимир Даль”, 2005.

24. **Эволюция понятия системы** // ж. “Вопр. философии”, 1998, №7.

25. **Этнопсихология как наука об этнической самоорганизации. Основные понятия** / [http://ethnopsyhology. narod. ru/basicideas.htm](http://ethnopsyhology.narod.ru/basicideas.htm).

2007

TÜRK TANRIÇILIĞI HAQDA (etnoloji etüd)

Din fenomenindən danışarkən dinlər tarixinin ən tanınmış biliciləri onu insan varlığının ayrılmaz parçası saymış, mədəniyyətləri anlamağın yolunun dinləri anlamaqdan keçdiyini vurğulamışlar. Etnik-mədəni birliyə mənsub insanların davranış və düşüncə birliyinə də həmişə məhz ulusun öz yaddaşından süzülüb gələn enerji dolu (energetik) milli, arxetipik dini-mifoloji anlayışlar təpər veribdir.

Din araşdırıcılarının qənaətinə görə, dini düşüncə və anlayışları hansısa bəlli bir dövrlə, tarixin müəyyən çağıyla məhdudlaşdırmaq mümkün deyil [7, s.324]. “Dinəqədərki dövr” anlayışı bu mənada elmi baxımdan düzgün səslənmir. Çünki dinin olmadığı bir çağdan bəhs etmək cəhdlərinin hələlik heç bir nəticəsi yoxdur və yəqin, indən belə də olmayacaqdır. Bəşər mədəniyyətinin inkişafı tarixində elə bir nöqtə tapmaq mümkün deyil ki, din düşüncəsi həmin nöqtədən başlayır və hansı bir nöqtədə isə onun sonu gəlir. Tarixin bütün inkişaf dövrlərində mifoloji elementlər dini düşüncənin ayrılmaz özəlliyini təşkil etmişdir. Çünki mif hələ əzəli yaranış çağından potensial din olaraq meydana çıxıbdır [24, s.402].

Hələ tarix meydanına çıxdığı zaman cəmiyyət “böyük bir əxlaq sərmayəsinə sahib” idi və bu əxlaq sərmayəsində dinin müstəsna yeri vardı. Dini inanış, ayin və mərasimlər isə mədəniyyətin əsla ikinci dərəcəli əlamətini deyil, onun məhz nüvəsini təşkil edən elementlər sırasında dayanmışdır.

Araşdırıcılar qədim türklərin öz dinlərinə ayrıca bir ad vermədiklərini yazır, bunu türk cəmiyyətində dinin xüsusi ictimai quruma çevrilə bilməməsi ilə izah etməyə çalışırlar. Həqiqətdə, ənənəvi türk cəmiyyəti din ilə iç-içə bir həyat yaşadığından dinin ayrıca ictimai qurum, sosial təsisat şəkli almağına da heç hansı gərəklər qalmamışdı. Din özlüyündə mifoloji dünyaduyumu ilə yaşayan bu cəmiyyətin gündəlik həyatının ayrılmaz bir parçasıydı. Buna görə də əski türk cəmiyyətindən danışılan zaman

hansısa şovinst bir duyğu ilə bu cəmiyyətdə yaşayanların bir elə də dindar ruhlu olmadıqlarını, heç bir dinə iman gətirmədiklərini və heç nəyə ibadət etmədiklərini, üstəlik etiqadlarının əxlaqi yönü olmadığını iddia etmək büsbütün yanlışdır.

Ənənəvi türk cəmiyyətində xristianlıq və ya lamaizmdəkindən fərqli olaraq təsvirə tapınmayıb, müqəddəs bilinən gizlin təbiət qüvvələrinə iman gətirmişlər. Bu, təbiətlə ahəng içində bir həyat yaşayan türk cəmiyyətinin də nizam qaynağıydı. Göytürk çağının dini inanışları özlüyündə yüksək bir din anlayışı üzərində dayanırdı. Qədim türk cəmiyyətində məhz xaqan Tanrı adına keçirilən mərasimin, tanrıçılıq kultunun icraçısıydı. Ənənəvi türk cəmiyyətində dini dünyagörüşünün yerini anlamaq baxımından bu cəhətin də müstəsna əhəmiyyəti var. Türk mifoloji sistemi, tanrıçılıq anlayışından da görüldüyü kimi, türk din düşüncəsi sistemindən ayrılmazdır.

Yakutların xristianlığaqədərki inanışlarının öyrənilməsi məsələsindən bəhs edərkən (1918) V.İonov deyirdi: “Unutmamalıyıq ki, yazılı düzülü olmayan istənilən dini sistem birinin yaşamağa davam edib gəlişdiyi, digərinin yeni-yeni əmələ gəldiyi, üçüncü birinin isə artıq ölgünləşdiyi, aralıqsız inkişaf edən canlı vücutdur və mövcudluğunun hər hansı anının istənilən sadə təsviri bu vücutun həyatını və onun ayrı-ayrı nahiyyələrini əsla anlatmayan yalnız eninə kəsiyi ola bilər”. Türk tanrıçılığının da yazılı, düzülü kanonları yox idi.

Tanrıçılıq əski türklərin dini-mifoloji görüşlərinin ifadəsi olub türk mifologiyası zəminində təşəkkül tapan, türk mifoloji düşüncəsinin əsasında dayanan inanc sistemidir [2, s.41]. Qədim və müasir türk xalq inanclarının özülünü təşkil edən, daha dərin kökləri kosmoqonik miflərdə əksini tapan [18] bu inanc sisteminin başlıca özəlliyi kainatın bir bütöv olaraq qavranılmasıdır. Burada ən ulu varlıq olan Tanrı müqəddəs bilinir və bütün hallarda göylə bağlanır.

Türk mifoloji sistemi çərçivəsində meydana çıxan inanc sistemi kimi tanrıçılıqda Ulu Yaradanla birbaşa təmasda olan han-

sısa bir varlıqdan əsla söz açılmaz. Əski çağlardan bəri mövcud olan bu din ənənəsi monoteist inanc sistemi kimi orta əsr qaynaqları ilə də təsdiqlənir.

Bir çoxları tanrıçılığın hətta ilkin dualist dünyagörüşündən təkamül etdiyini söyləyirlər. Böyük bir sivilisasiyanın dini dünyagörüşünün təməl sütunu bəzən də, beləcə, büsbütün fərqli etnokonfessional ənənələrlə qarışdırılır. Bəzi araşdırıcılardan ötrü şaman mifologiyası da tanrıçılıq mənəvi irsinin bir parçasıdır.

Bir sıra araşdırmalarda Tanrı anlayışının mahiyyətinə ümumən aydınlıq gətirməyən “Tenqri allahı yalnız türk xalqlarının mənəvi mülkiyyəti deyil... Tenqri Şərfin ən qədim mifoloji obrazları sırasındadır”, “Şərq üçün Tenqrinin sadəcə ilahilər arasında yerləşdirilməsi deyil, həm də ilahilərin məcburi iyerarxiyası səciyyəvi idi” – qəbilindən bəlli məzmun və mənə ifadə etməyən mühakimələrə yer verilərək, “tanrıçılıqda ilahilərin iyerarxiyası, ruhanilər, vaizlər, ən mühümü isə, təsbit olunmuş şifahi kanonlar var idi...” [5, s.100-101] şəklində türk tanrıçılığının mahiyyətinə kölgə salan, izahını qələzləşdirən bir sürü fikirlər də irəli sürülmüşdür. Eyni zamanda ən ulu varlıq olan Tanrıdan başqa hamı ruhların da tanrı sayılmasıyla tanrıçılığa çoxallahlıq tipində din görünüşü belə verilmiş, ədəbiyyatlarda bir türk tanrılar panteonu yaradılmış, “o qədər də zəngin olmayan türk mifoloji panteonu”ndan danışılmışdır.

XVIII əsrdə, etnoqrafik araşdırmaların yeni-yeni meydana gəldiyi ilk çağlarda tədqiqatçılara elə gəlirdi ki, bütün milli mifologiyalar qədim yunan və ya roma mifologiyasına oxşamalıdır, çünki mifologiya deyərkən özləri üçün onları meyar qəbul etmişdilər. Antik dünya modelinə meyillənən klassisizm dövründə belə düşünürdülər ki, hər bir xalqın mifoloji sistemində Zevsə, Heraya, Poseydonə, Aidə və b. yunan ilahlarına bənzər varlıqlar olmalıdır. Onların nəzərində belə varlıqların olmadığı bir mədəniyyət alayarımcıq sayılırdı [26]. Görünür, eyni düşüncə mexanizminin işə düşməyinin nəticəsidir ki, bir çoxları türklər üçün də bənzər bir tanrılar panteonu “yaratmışlar”. S.Klyaştorni

Orxon abidələrində tanrıları təsnif etmək imkanı verən əlamətlərə birbaşa işarə vurulmadığını qeyd edirsə də, az sonra yenə “əski türk panteonunun ulu ilahı Tanrıdır” deyir, hətta ilahi Tenqri-Umayın cütlüyü haqda mifə işarə vurulduğunu belə “sezir” [25, s.124-133]. Halbuki bütün hallarda həmin ruhlar bu və ya digər dərəcədə Tanrı qatına nisbətdə daha aşağı səviyyədə idilər.

Türk Tanrısı “təkdir və şəriki yoxdur”. Ənənəvi türk mədəniyyətindən danışarkən bu mədəniyyətin təbiətinə zidd gələn “yer allahı”, “göy allahı”, “Tanrı oğlu”, “su tanrısı (və ya ilahəsi)”, dağ tanrısı”, “torpağın rəbbi” və b. kimi ifadələr özünü doğrultmur. Ənənəvi türk mədəniyyətinin öz təbiətindən gəlməyən və din düşüncəsini doğru-düzgün əks etdirmək gücü olmayan həmin ifadələrlə bilərək və ya bilməyərəkdən türk dininə çoxallahlı bir təkallahlılıq donu geydirilir. Əski Orxon yazılarının sirrini açan V.Tomsen də türklərin çoxtanrılı olduğuna inanmış, digər qonşu ölkələrdən, məsələn, Monqolustandakı şamanizmdən qalma inanclarda əsasən əski türklərin çoxtanrılı şamanizminin izlərini görmüşdür [16, s.173].

“Qədim türk panteonu və Azərbaycan mifologiyasında panteonçuluğun davamı” deyərək “başqa xalqlardakı qədər idarəedicilik funksiyasına malik allahlarla zəngin olmayan qədim türk panteonu”ndan, “göyün əski türk təsəvvüründə allahlar məcmuyu kimi dərk olunmağından”, “baş allah Tenqrinin (Göy Tanrının) ətrafında idarəçilik funksiyaları yerinə yetirən allahlar sisteminin yoxluğu”ndan bəhs edənlər isə həmin “türk panteonu”nda dünya mif modelinin təhrif edildiyini söyləyir, “Altay mifologiyasında qədim yunan, zərdüş və ya lap elə yəhudi panteonunda gördüyü allahlararası çəkişmə və vuruşmaları burada görmədiyini” üçün onu passiv panteon adlandırır və fikirlərinə belə “aydınlıq” gətirirlər ki, “allahların aktiv həyatını və mübarizəsini təsvir edən nağıl və miflərə burada təsadüf olunmur. Allahlar arasında xeyrin təntənəsi uğrunda mübarizə gözə çarpmır. Ona görə də türk panteonu “ölü və passiv panteondur”. Bu panteonda irəliyə doğru inkişafı göstərən, eləcə də şərin qarşısını alan motivlər yoxdur” [13, s.26-30].

Halbuki yanlış olaraq bir çox tanrıdan bəhs edib “allahlar” adını verdikləri həmin gözəgörünməz qüvvələr heç də yunanların və ya romalıların dinində təsvir olunduğu kimi, panteon təşkil eləyərək vahid ümumi bir sistemdə birləşmir¹. “Qədim türk panteonu” ifadəsi hər cür şərtiliyi ilə bərabər yenə də heç bir halda ənənəvi türk cəmiyyətində etnik mədəniyyətin ayrılmaz parçası olan din anlayışını səciyyələndirmir, əksinə, ona bütpərəstlik tipində çoxtanrılı bir din görünüşü verir, dini-mifoloji sistemin bir-birinə bağlanmayan, biri digəri ilə ziddiyyət təşkil edən inanclar toplusu kimi səciyyələndirilməsinə yol açır².

Türk dini-mifoloji düşüncəsinin mahiyyətində olub onun strukturunu müəyyən edən tanrıçılıq “yazılıb-düzülüb göydən enən Tanrı elmi” – kanonik mətnli göydən enmə kitabı, eləcə də peyğəmbəri olmayan bir dindir. Əlbəttə, heç hansı dini sistem özlüyündə tək bir Tanrıya etiqaddan ibarət də deyil. Bu baxımdan türk dini-mifoloji dünyagörüşündə ən ulu varlıqdan başqa – O-ndan aşağı qatda bilinən, lakin O-nun varlığına, qüdrətinə heç bir halda kölgə salmayan digər müqəddəs varlıqlar – əyələr (ruhlar), övliyalar və b. da daima yer alıbdir.

Sonralar şamanizm yayıldığı zamanlarda tanrıçılıq dini-mifoloji sistemi ilə bağlı bir sıra mərasimlər məhz həmin səviyyələrdə şamanizm mərasimlərinə transformasiya olunmuşdur ki, bu da türk təfəkküründə gedən proseslərlə əlaqələndir. Yakutlarda tanrıçılığın bir izini yaşadan Tanqara Kayra xanla, məsələn, şamanın bir elə bağlılığı yoxdur. Sibirin türk xalqlarının keçirdikləri bəzi mərasimlərə şamanların buraxılmaması isə hə-

¹ Məsələn, təkə guya çuvaş mifologiyasında (!), V.Maqnitskiyə görə, göy, yer və yeraltı aləmlərdə qərar tutmuş 200-dən artıq allah (!?) və onlara bağlı müxtəlif dərəcəli ruhlar var... V.Şmidtin fikrinə görə, “məhz Uca Varlığın çoxsaylı ilah və demonlarla dəyişilməyidir şərrin mənbəyi...”

² Müqayisə üçün deyək ki, tanınmış alim V.Propp indiyəcən yeganə alimdir, bütpərəst allahlardan ibarət slavyan panteonunun mümkünlüyü fikrini həmişə və özü də birmənalı olaraq rədd edibdir [bax: С.Б. Адоньева <http://www.folk.ru/Person/propp.php>]

min ritualların yenə şamanizmlə deyil, məhz tanrıçılıqla bağlı olduğunun bir sübutudur.

Ümumiyyətlə, türk dini inanış sistemindən danışılan zaman ən müxtəlif yozumlara yer verilmişdir. Bunlardan biri də Erliklə Bay Ülgeni qarşılaşdırmaqla əski türk dini sisteminə bəzən dualist bir din xarakteri verilməsi, bəzən də xristian monoteizmi tətbiq edilməsi şəklində özünü göstərmişdir. Tanrıçılığın bir yana qoyulub türklərin əski dinlərinə dualizm donu geyindirilməsi türk din tarixinə kölgə salır.

İslamı qəbul edən türklərin müsəlmanlığa qədərki dini inanışlarından büt-pərəstlik deyə bəhs olunması da bu kimi yanlışlıqlardandır. Əslində isə türklərin cəmiyyət həyatındakı nizamının özü “dünya nizamının bağlı olduğu Tanrı” inanışından gəlirdi. Əski türklər Tanrının hər şeyə qadir güc olduğuna inanırdılar. Başlanğıcını yerlə göyün bir bütövlük təşkil etdiyi din düşüncəsindən alan Tanrı inanışı – tanrıçılıq idi ki, ənənəvi türk cəmiyyətindəki din anlayışını təməlində maddiyyat dayanan əski yunan və eləcə də öz qidasını möcüzəyə inanmaqdan alan digər dini düşüncə sistemlərindən ayırırdı.

Türk xalqlarının dini-mifoloji inanışlarının geniş təsvirini verən araşdırmaların meydana çıxmasını indilik çətinləşdirən bir səbəb də əski türk dini ilə bağlı başlıca mənbələrin əldə edilməsindəki çətinlikdən qaynaqlanır. Həmin bilgilər qonşu xalqlardan olanların yazdıqları salnamələrdən, xronikalardan öyrənilə bilər. Lakin onlar da çox vaxt milli ya dini təəssübkeşlik duyğusuyla yazıldığından mübahisələrə yol açır.

Türk dini dünyagörüşü ən müxtəlif təsirlərə məruz qaldığından bu sistemlə bağlı terminoloji aparat da lazımınca qoruna bilməmiş, zaman-zaman alınmalara üz tutulmuşdur. Hətta tanrıçılığın ibadət üsulları haqda sistemlilik göstərən aydın bir bilgiyə rast gəlinmir. Bu üzdən bütöv bir dini-mifoloji sistemi, din düşüncəsini də yalnız “Tenqri”, “Yer sub”, “Iduk”, “Umay”, “Kut” və s. kimi anlayışlarla ifadə etmək çətinidir [7, s.20]. Nəticədə Tanrının, Umayın təsviri olduğu və b. şəkildə iddialar

ortaya çıxır. Altay və yakut şamanizmini isə əski türk dini sistemiylə eyniləşdirmək ən azı ona görə doğru olmazdı ki, türk xalqları heç zaman bu şəkildə dini birlik içərisində yaşamayıblar. Halbuki tanrıçılıq bir kult olaraq bütün türk boyları və soyları arasında universal səciyyə daşımışdır.

Tanrıçılığı daha çox “fəlsəfi, ezoterik aspekt”dən araşdıran bir digər müəllifə görə isə, “şaman mifologiyası ... Mərkəzi Asiya şamanizmiylə tanrıçılığın dərin dünyagörüşü bağlılığıdır” [18]. Şamanizm, əlbət ki, türk dini düşüncə sisteminə yabançı bir hadisə deyildir. Lakin türk dini düşüncəsi çoxölçülü bir sistem kimidir və şamanizm də həmin ölçülərdən mütləq biridir. Mani dininə gəldikdə, savaşağı, qan tökməyi qətiyyətlə rədd etdiyindən bu dini düşüncə döyüşkən və axınçı ruhlu köçəri türkün həyat tərzini və fəlsəfəsinə uyğun gəlməyən bir sistem kimi onun milli mədəni inkişafı yolunda sadəcə bir mərhələdir [7, s.136-137].

Qədim türklərin öz dinlərinə ad verməmələri onun hətta “toyonizm”, “şamanizm”, “qara inanış” və b. taxma adlarla adlandırılmasına yol açmışdır. Əski türk dininə dair araşdırmalarda hətta xalqın Tanrıya, yüksək təbəqənin səcdəyə tapındıqları fikrinə də rast gəlinir ki, etnik-mədəni sistemin təbiətini anlamaq baxımından belə bir mülahizə qəbul oluna bilməz.

Dinlə iç-içə yaşayan əski türklərin inanış sistemi bəzi tədqiqatlarda monqol təsiriylə yenidən canlandırılmış olan bir şamanizm şəkli kimi də qiymətləndirilmişdir. Bir çox müəlliflər hətta əski türklərdə tək və ulu Tanrı inancının açıq-aydın olub-olmadığının bilinmədiyini söyləmişlər [15, s.9]. Ümumən, əski türk dini ilə bağlı, mifologiyaları da əlaqələndirən bir çox problem vardır. Əski türk dininə şamanizm deyilə bilməzsə, o zaman bu dini necə adlandırmaq olar? Bir din, əlbəttə, özünə məxsus anlayışlarla deyil, başqa dinin terminoloji aparatı ilə izah edildiyi zaman həmin dinin anlayışları qəlibinə salınmış olur və bununla da anlaşılmaz şəkil alır. Türk dini inanış sisteminin mahiyyəti başqa dini sistemlərə məxsus anlayışlarla açıla bilməz.

Türk tanrıçılığı tək Tanrı inancı – Göy Tanrı anlayışı ətrafında təşəkkül tapmış özünəməxsus monoteistik bir dindir. Tanrı türklərdə mənəvi gücün tək bir qaynağıdır. Bu inanış sisteminə görə Göy Tanrının təsviri və heykəli olmadığından eləcə onların qorunması məqsədilə, məsələn, göytürklər çağına aid hansısa bir tapınağın varlığından bəhs etmək də doğru deyil [10, s.310]. Altay şamanizmində belə göyün qatlarının şəkli çəkilirdisə də, istənilən halda təsvirə sığmadığı üçün Tanrının rəsmi olduğuna dair hansısa dəlil-sübuta rast gəlinmir.

Ənənəvi türk cəmiyyətində din düşüncəsi həqiqətən bir sistem kimi Göy Tanrı adı ətrafında təşəkkül tapmışdır. Buna görə əski türk dini bəzən də Göy Tanrı dini adlandırılır. Belə ki, burada göy və Tanrı adları biri-birini tamamlayırdı. Göyün ənginliyi və sonsuzluğu anlamında göyə bənzəri olan Göy Tanrının nə rəsmi çəkər, nə də heykəlini düzəldərdilər. Adındakı “göy” tərkibi isə heç də sadəcə göyün rəngini deyil, onun müqəddəsliyini, ucalığını anladan səma rənginə bürünməyi, sonsuzluğu və dərinliyi, Tanrının göylərlə bağlılığını, ululuğu, ucalığı və əzəmətini bildirmişdir. “Göy Tanrı” – Uca Tanrı, Ulu Tanrı deməkdi. Ulu Ağ Ana adındakı “Ağ” tərkibi rəngi yox, məhz ulu varlığın müqəddəsliyini, ucalığını ifadə etdiyi kimi “Göy Tanrı” (Kök Tenqri) məfhumundakı “göy” də eyni mənəni daşımışdır. Üstəlik, “göy” sözü sadəcə gözlə görünən göyün rəngi demək deyildi. Onun yeri rənglərin ən gözəli kimi xəyallarda və qəlbərdə idi. Çünki hər cür gözəllik və müqəddəslik də onda qərar tutmuşdu (Tanrı elçisi mübarək üzvlü Boz Qurda da ilahi mənşəli olduğunu bildirmək üçün bu üzdən “kökbörü” deyilmişdi).

Türk tanrıçılığı türk dini inanış sistemi kimi əsla çoxtanrılı bir tək tanrıçılıq da deyildi. Əski türk dinindən danışan zaman dünyanın ilahi varlıq tərəfindən yaradılması ideyasının “Altay xalqları arasında yalnız monqol çağında” təsdiqini tapmağa başladığını söyləyən müəlliflər türk düşüncəsini bütövlüklə monqol düşüncəsinə uyğunlaşdırmağa çalışmaqda yanaşı, bu dini-mifoloji düşüncə tipini həm də geniş bir panteona malik paqanizm

kimi səciyyələndirmişlər [8, s.18-19, 121]. Lakin bu söz əslində ilk xristianların yunan və roma dinləri haqqında işlətdikləri bir ifadə idi və yalnız həmin xarakterli yunan və roma dinlərindən danışılan vaxt işlədilə bilərdi. Halbuki əski türk dini nə yunan, nə də roma dini səciyyəsi daşıyan bir din deyildir [7, s.60].

Buddizmin təsiri altında qalan manixeist sistemdən gəlmə Ot tenqri, su tanrı, işıq tanrı anlayışlarına əlavə olaraq yol tanrısı [30, s.217-218], ildırım tanrısı yaxud bənzər ifadə və anlayışlarla türk dininə əslində çoxtanrılı bir din, politeizmlə iç-içə girmiş, bütprəstlik tipində bir monoteizm [6; 7, s.23] və b.k. görünüşü verilir. Bir inanış sistemi olaraq tanrıçılıqdakı dağ, ağac və su üçlüyünü də heç bir şəkildə xristian monoteizmi qəliblərinə sığdırmaq mümkün deyil. Eləcə “Tenqer” (Göy) və “Etugen” (Yer), yaxud “Tanrı” ilə “Umay” anlayışlarına sistemyaradıcı rol ayırmaqla tanrıçılığa duallıq donu geyindirmək də doğru olmazdı [19, s.269-273; 30, s.215]. Tarixən bir çox türk xaqanının başqa dinlərə tapına bilmələri isə qara camaatın etiqad etdiyi həqiqi türk tanrıçılığının mahiyyətini dəyişə bilməzdi. Odur ki, türk dini-mifoloji sisteminə müxtəlif kənar təsirlər nəticəsində formalaşmış eklektik inanclar toplusu kimi qiymət vermək doğru deyil. Türk tanrılar panteonu deyilməsi tanrıçılıqla ziddiyyət təşkil edir [1, s.9-10].

Tanrıçılıq ilahi qanunlarıyla aləmləri nizama salan Yaradan Ulu Tanrıya ruhu təmiz duyğularıyla dolu bir cəmiyyətin dini inanış sistemidir. Özünəməxsus inanc və davranış qəlibləri olan, təbiətlə barışıq içindəki türk tanrıçılığının başlıca mahiyyəti doğum, ölüm, zəncirvari, silsiləli ölüb-dirilmələr və b. şəkildə öz ifadəsini tapan əbədi həyat düşüncəsidir. Bu inanc sistemi təbiətin mənəvi əhəmiyyətinin anlanılması baxımından müstəsna əhəmiyyətə malikdir.

Türk dini-mifoloji düşüncə sisteminin öyrənilməsini nə qədər çətinləşdirir çətinləşdirsin, milli mədəniyyət tarixinin araşdırılması sübuta yetirir ki, hər hansı ayrı yeni dini anlayışı qəbul edən zamanlarda da türk düşüncəsi özündə olanı itirməmiş, ən çətin hallarda onu öz təbiətinə uyğunlaşdırma bilmişdir. Türklərin

müsəlman olmalarını guya ancaq tək Tanrıya inanmalarının asanlaşdırdığı fikrinə gəlincə, burada müsəlman olmayan türk xalqlarının inanclarının hansı məntiqlə izah edilə biləcəyi sualı özlüyündən meydana çıxır.

Tanrıçılıq dini inanışının kökləri gerçəkdə türklərin cəmiyyət həyatındakı əski nizamına bağlıdır. Tanrıçılıqda üstün cəhət həm də ondan ibarət idi ki, insanla Tanrı arasında hansı isə vəsitəçi, bir sözlə, peyğəmbərlik ya ruhani institutu yox idi (Bu baxımdan “qul ilə Tanrı arasına girmək olmaz” şəklindəki məşhur türk atalar sözü, eləcə də “Dədə Qorqud kitabı”nda Dəli Domrulun: “Ya pəs can verən, can alan Allah-təalamıdır?” sözlərinə: “yumuş oğlanı” Əzrayılın “Bəli, oldur” – sözlərinin ardından Domrulun da: “Ya pəs sən nə eyləməklüqdasan, sən aradan çıqqıl, mən Allah-təala ilə xəbərleşim” – sözləri səciyyəvidir).

Şamanizm yayıldığı dövrlərdə də türk dünyagörüşündə tanrıçılıq inanışları onunla paralel şəkildə yaşamış, türk dini dünyagörüşü və təfəkküründə ayrıca yer tutmuşdur. Bu təfəkkürün praktik tərəfini şamanizm təşkil etmiş, amma ideoloji cəbhəsində yenə tanrıçılıq dayanmışdır. Həmin tapınışlar bir sıra şaman ayin və mərasimlərində ciddi transformasiyaya uğramışsa da, bir çox tanrıçılıq mərasimləri yenə əski, arxaik icra şəkillərini qorumuşdur (Xakaslarla bağlı əsərində (1905) D.Lappo yazır ki, onlar “Xuday – tək Allah kultu və inancını şaman kultundan kəskin fərqləndirirlər. Qam-şaman Xudaya qurban gətirilməsi mərasimində iştirak belə edə bilməz. Xakaslar özləri təsdiq eləyirdilər ki, ulu Tanrıya, Xudaya xidmətlə qamlıq eləməyi heç vaxt qarışdırmazlar; hamısı da bir ağızdan deyir ki, qurbangətirmənin şamanlıqla heç hansı bağlılığı yoxdur, bu – onların əski inancıdır [21]).

Antropomorfizm hər nə qədər təfəkkürümüzün dərinliklərinə işləmişsə belə, qeyd edilməlidir ki, kainatı bir bütün şəklində qavrayan türklərin tanrıçı dünyagörüşündə Tanrı heç hansı antropomorfik özəllik daşmayıbdır. Tanrıçılığın özü də tarixin bəlli bir çağıyla sərhədləndirilməsi mümkün olmayan dini düşüncə sistemidir. Burada dünya nizamı türk Tanrısına bağlıydı.

Dolaşılıq sevməyən, mücərrədçilikdən uzaq tanrıçılıq kimi açıq-aydın türk din düşüncə sistemi, əsasında maddiyyat dayanan qədim yunan və eləcə də öz qidasını möcüzəyə inanmaqdan alan sami düşüncə sistemlərindən açıqca seçilir, ayrılır. Bu din-də əsas anlayış Tanrıdır. Bu anlayışda isə assur, babil, yunan və roma tanrılarında olan iyeroqamiya yoxdur [7, s.23].

Tanrı cəmiyyətin nizamı pozulduğu zaman bu nizamı qorusunlar deyə xaqanlara yardım göstərmişdir. Görünür, bir sıra tədqiqatçılar yalnız bu cəhətə diqqət yetirdiklərindən hesab etmişlər ki, hərbi aristokratiya tanrıçılıqda dövlət hakimiyyəti və hərbi qüvvənin başlıca qaynağını və etibarlı dayağını gördüyü üçün bu dini sistem fəal şəkildə qorunmuş, nəticədə tanrıçılıq orta əsrlərin monqol və türk cəmiyyətlərində hakim din olmuşdur [18].

Avrasiyanın tən ortasındakı köçbə sivilizasiyasının mənəvi-ruhani, mədəni əsasında dayanan bütöv bir dini dünyagörüşü sistemi kimi tanrıçılıq heç bir zaman başqa dinlərə, inanış sistemlərinə qarşı aqressivlik göstərməməklə yanaşı, öz mahiyyətini də heç vaxt dəyişməyibdir. Digər dinlərdəki ilahi varlıqları alıb sistemli olaraq öz içərisində əritmək və demonik güclər sırasına qatmaq hesabına alınmalarla demonologiyanın zənginləşdirilməsi kimi bir əhəmiyyətə də tanrıçılıqda rast gəlinmir.

Tanrı türk din düşüncəsi tarixi boyunca bilinən və prototürklərin etnik-mədəni tarixinin ən alt qatında belə var olan əski anlayışdır. Türk xalqlarının ən qədim mifoloji fonduna aid olunan və dini-mifoloji sistemin mərkəzində dayanıb mənəvi-ruhani gücün tək bir qaynağını bildirən bu anlayış göy ruhu Uca Varlıq haqqında animistik təsəvvürlərlə əlaqələndirilir. Tanrıçılıqda kainatın ilk səbəbi, yəni yaradıcısı olaraq bilinən Tanrı türk cəmiyyətinin mənəvi gücünün də tək qaynağıdır. Tanrı səmavi bir allah anlayışı olub, bütün türklərə xas milli din sisteminin özəyini təşkil etmişdir [2, s.41]. Bu anlayışa görə Tanrı yaradılmamışdır və bütün aləm “anadan toğmayan, atadan olmayan”, “ucalardan uca əziz” Tanrının (yurdu) sayılmışdır. Mifoloji motivləri daha çox qoruyub saxlayan arxaik türk dastanlarında da tanrıçılıq görüşlə-

rinin izləri yaşayır (Araşdırıcıların doğru qənaətinə, oğuznamələrdə haqqında danışılan və tutulmuş, türk etnoqonik miflərinin aparıcı obrazı Oğuz xanın islamı qəbul elədiyi şəkildə göstərilən təkallahlığın özü də gerçək islam demək deyildir və burada monoteist sistem kimi nəzərdə tutulan əslində türk tanrıçılığıdır).

Türk dininin nə əski yunan, nə roma səciyyəsi daşımaması türk Tanrı anlayışından da aydın görünməkdədir. Əslində heç zaman “özləri yaradılmış olan və heç nə yarada bilməyən büt-lər”ə yaxın bir mənə ifadə etməyən bu anlayışın tək Tanrı məzmununu ifadə etməkdən çıxıb “tanrılar” şəkildə ilahi varlıqlar kateqoriyasını bildirməsi də sonrakı dövrlərdə baş vermişdir. Lakin bir çox ilahi varlığın “tanrılar” adı ilə ortaya çıxmağı, gizlin təbiət güclərinə – hamı (qoruyucu) ruhlara “tenqri” deyilməyi, türk xalqlarının əski inanış sistemini araşdıran müəlliflərə görə, heç də çoxtanrılı bir sistemə keçiddən deyil, semantik genişlənmədən gəlir və daha aşağı səviyyəli ilahi varlıqlara aid olunaraq türk tanrıçılığının heç də həqiqi mahiyyətinə kölgə salaraq onunla ziddiyyət təşkil edəcək bir şəkil almır, bir sözlə, “heç zaman bu şəkildəki çoxtanrıçılıq nə təkətanrıçılığı, nə də göyün üstünlüyünü unutturur [14, s.102].

Türk mifologiyasına dair hələlik son dövr araşdırmaları genezisinə görə “Tanrı” anlayışının göylə yerin birliyi şəkildə təsəvvür edilən ilahi nizam və bu nizamı yaradıb yaşadan ulu qüvvətlə bağlı olduğu qənaətinə gətirmişdir. “Tanrı” sözündə türk kosmoqonik mifiylə bağlı, dünyanın sudan yaranması və ya yerin ilkin sudan bir quru parçasının ayrılmasıyla yaranması, sonra isə yerlə göyün ayrılaraq kainatı meydana gətirməsi şəkildəki kosmik nizam öz ifadəsini tapmışdır [2, s.41-42]. Bu ifadə tərzində isə mifşünaslığa, mifin poetikasına dair ən mötəbər əsərlərdə [27, s.207] əksini tapan kosmoqonik konsepsiya – mifoloji düşüncənin xüsusiyyətləri və dünyanın kosmoloji modeli ilə yaxın bağlılıq görünür.

Qədim türkcədə “Tenqri” şəkildə olub, “gözlə görünən göy” və “Allah” mənaları ifadə edən bu məfhum ilkin ilahi başlanğıcı

bildirir. Göy kultu ilə bağlı mərasimin şamansız keçirildiyini qeyd edən İ.V.Steblevaya görə, ən ali ilah – göy əski türk mətnlərində gözlə görünməz və insanın gündəlik həyatı ilə bağlı hadisələrdə iştirakı olmayan bir varlıq kimi səciyyələnir [30, s.214]. Aləmdə hər şey O-nunla bağlıdır və O-nun ayrılmaz parçasıdır. Bu, əlbəttə ki, bir panteizm də deyildir. Görünən aləmin suları, dağları, ağacları özlərinin simvolik özəlliklərinin və deməli, Tanrının funksiyalarının ifadəçiləridir. Dünyanın kosmoloji modeli ilə çox sıx bağlanan “Tanrı” anlayışının hərfən həm də “göy, səma” anlamı bildirməsinə əsaslanan bir çox müəlliflər onun “Göy Tanrı” demək olduğu mülahizəsini ortaya atmışlar. Eyni zamanda türklərin Allaha deyil, səmanın özünə inandıqları iddiası da absurddur.

Əski türk düşüncəsində “ucalardan uca” Tanrının ululuğunu anladan bir çox vəsfləri vardı. Tanrını rəmzləndirən belə anlayışlardan biri olaraq “Uqan” diqqəti çəkir. Araşdırıcılara görə, “qadir, müqtədir” anlamlı “Uğ” kökündən gələn bu ada XI əsr abidəsi “Qutadqu biliq”də təsadüf olunur: “Oğan bir Allahdır, o hamıdan əvvəldir” – deyilir. M.Kaşqarlı “Divanü lüqatit-türk”də “hər şeyə qadir, güclü, qüdrətli” mənalarında “Uğan Tenqri” ifadəsini işlədir ki, bu da türk Tanrı anlayışının öz ölçüləri olduğunu bildirməklə yanaşı, “Oğan”ı ulu varlıq olaraq yalnız güclülük, hər şeyə qadir qüvvət baxımından vəsf edib səciyyələndirir.

“Uğan” adı Xarəzminin “Məhəbbətnamə”sində (XIII–XIV əsrlər) də eyni anlamda işlədilmişdir. Həmçinin XIV əsr müəllifi İbn Mühənnə türklərdə “Uğan”ın “Allah” mənası daşdığını yazır. Çox sayda digər sonrakı qaynaqlarda bu sözün qarşılığı “Allah” olaraq verilmişdir. V.Radlovun qeydinə görə, “Oğan” uyğur və cığatay sözüdür. O da digər bir sıra tədqiqatçılar kimi sözü “Allah” deyər tərcümə etmişdir. Z.Göyalp isə bir vaxtlar Altay türklərinin dini sistemindən danışan zaman ayrıca “Uqan” adında tanrıdan bəhs etmişdi. Lakin sonrakı dövrün tədqiqatları, o cümlədən Altay türklərinin dini sisteminə dair araşdırmaları bu fikrin doğru olmadığını – “altayların tanrılar panteonunda “Uqan” deyilən bir tanrının təsbit olunmadığı gerçəyini ortaya çıxardı [9, s.171].

Bir sıra faktlar “Bayat” və ya “Ülgen” qədər “Uğan”ı da bir Tanrı adı saymağın yanlış olduğunu, onun yalnız Tanrının bir vəsfi kimi işləndiyini söyləməyə əsas verir. M.Kaşqarlının xatırlanan qeydi “Uğan”ın məhz “qadir, güclü, qüdrətli” anlamları olduğunu, bu vəsflərin isə Qadir Tanrını səciyyələndirdiyini göstərir.

“Divanü lüqatit-türk”də “Bayat” sözünün Oğuz boylarından birinin adı olduğu və onun arğu dilində “Ulu Tanrının adı” mənası verdiyi qeyd edilir. Y.Balasaqunlu isə “Kutadğu biliq”də Tanrı, İdi, Uqan və ara-sıra da ərəbin “Rəbb” sözləri ilə yanaşı, “Bayat tanrı” ifadəsini də işlədir. “Bayat” əskidən çox sayda digər türk xalqları ilə yanaşı, Azərbaycan türklərinin də tapınıb iman gətirdikləri Ulu Tanrının “Kayrakan”, “Uqan”, “İzi” və b. kimi əski vəsflərindəndir. Adın semantikasını onun mifoloji simbolikasının məhz Tanrı vəsflərindən biri olduğunu göstərir.

Altay türklərinin Tenqri-Kayrağan dedikləri varlıq da ulu Tanrıdır və buradakı “Kayrağan//Kayrakan” sözü “qorumaq, saxlamaq, himayə etmək” mənasında olub türk dillərində geniş yayılmış “kayramak” felindən yaranmışdır ki, həmin vəsf müsəlmanlığın qəbulundan sonra da Yaradan Allah-a aid olunmuşdur. Yaradılış dastanında “Tanrı Karaxan” deyilən və yer üzünün yaradıcısı sayılan Tanrı Ülgenlə eyniləşdirilən ilkin yaradılış çağındakı dini-mifoloji varlığın da əslində “Tenqri Kayrakan”ın özü olduğu düşünülə bilər.

Altay türklərinin “Tenqeri-Kayrağan”ının adındakı “kayrağan” sözü ilə də Yaradan Tanrının bir atributu – vəsfi olaraq Onun qoruyucu gücünə, hifzedici qüdrətinə işarə edilməkdədir. Şamanist dünyagörüşü ilə yaşayan Altay türklərinin mifoloji təfəkküründə Kaarqan (Kaqr-qan) deyilən bir varlıq yer almaqdadır. On yeddi yolun ayrıcında yaşayır və Ülgenlə Erlik arasında vasitəçi olan da odur. Tanrının müjdəçisi olan Kayrakan – Kayra xan adı Tuba türklərinin dualarında: “Tanrımın yaxını!.. Gök börü ərənim Kayraxan!.. Boz Qurdum!..” – deyilir. Araşdırıcılara görə isə, yakutlarda Göy Tanrının izi olan Tanqara Kayrakan ilə şamanın arasında bir elə də əlaqə yoxdur [10, s.309].

Qazaxlar arasında Kayırxan baksı deyilən və sonsuzluğa çarə edən şamanın “Kayrakan” adı da diqqəti çəkir. Çünki Al baxşı və b. adlar kimi “Kayrakan” adını da baxşının daşması şamanların ruh adlarını daşımaları kontekstində özünü sistem daxilində göstərir. Bununla yanaşı, qazaxlarda Novruz bayramı ilə bağlı mahnı mətnlərində Kayrakan deyilən bir ruhun adının çəkilməsi də mənalıdır. Yeri gəlmişkən, Erlik özü Altay şaman dualarında “Kayra xan” adı ilə anılır [10, s.20]. Hami ruh, övliya Umay ananın Sibir şaman dualarındakı bir digər adı isə “İmay içe xayraxan”dır [20, s.97].

Qədim tuvalılar ən böyük yaradıcı, ən ulu qüvvət olaraq bilinən göyə tapınır, onun ululuğunu “xayırxan” deyərək vəsf edirdilər. Xakasların ənənəvi görüşlərindəki “kayrakan” anlayışı bütün ruhların – göy ruhlarının adlarına qoşulan bir epitet idi. Bu mənada Kayrakan ruhların, ulu müqəddəs varlıqların vəsfi olub onlara verilən adlar və ya bu adların təyinlərindən idi. Bu, islamda Qadir Allahın “Rəhman”, “Rəhim”, “Xaliq” vəsflərinə uyğun gəlir, bir digər fikrə görə isə “təala” anlayışına yaxın bir mənə ifadə edir.

Tonyukuk yazısında millilik vəsfi də olan bir “Türk Tanrısı” anlayışı var. Mənşə etibarilə türk yaradılış miflərinə bağlanan bu teonimin əski türklərdəki adına “Kök menqi Tenqir” (əbədi Göy Tanrı) şəklində də rast gəlinir. Göytürk yazılarında “tenqri teq Tenqri” sözləri “göyə bənzər Tanrı” inanişinin ifadəsi olaraq yozulur. Yenisey yazılarında isə “tenqri el” deyilmişdir ki, buradakı “tenqri” Ulu Tanrının bir vəsfi olan “əbədi” anlamına uyğun gəlir.

“Tenqri xan” adı onun qərb türklərində ən ulu varlıq olaraq bilindiğini göstərir. Xəzərlər ən böyük ilahlarına Tenqri xan deyirdilər. Lakin bunun heç də, bir çox araşdırmalardan da göründüyü kimi, tanrılar panteonunda hakim mövqə tutmaq kimi bir anlayışla bağlılığı yoxdur.

İbn Fədlana görə, hər hansı bir zorakılığa və incikliyə qarşı oğuzlar başlarını göyə qaldırır: “Bir Tənqri” – deyirdilər. Sonrakı dövrlərin yazılı qaynaqlarında da hər zaman ilk öncə “Uluq Tənqri”nin – Ulu Tanrının adı anıldıqdan sonra sözə başlanılır.

mışdır. M.Kaşqarlı “Təngri” sözünü təbii olaraq “Ulu Tanrı” kimi mənalandırır və müsəlman olmayan türklərin din xadiminin Tanrıya (Təngri’yə) tapınsa da, onun bu işindən ulu Tanrının (Təngri’nin) məmnun olmadığını anladan bir sav örnək gətirdikdən sonra yazırdı ki, “Başı batmış kafirlər göyə “Təngri” deyirlər. Bu adamlar yüksək bir dağ, böyük bir ağac kimi nə gör-sələr adına “Təngri” deyərlər. Bu üzdən də belə bu kimi nəsnələrə səcdə edərlər. Bunlar bilikli adamlara “Təngriğen” deyirlər. Bunların azğınlıqlarından Tanrıya sığınarıq” [4, s.377].

Heç bir zaman şəxsləndirilməyən görklü türk Tanrısının yalnız özünə bənzəri vardı. Göytürk yazılarında “Tənqri teq Tənqri”dən anlaşılan da budur. Tanrının görünüşü, şəkli, biçimi olduğu haqda əski türklərin dini düşüncələrindən qalma heç hansı bir iz yoxdur. Çünki türk Tanrısı başlanğıcdan mənəvi bir ruh anlamı qazanmışdı. “Dədə Qorqud kitabı”nda da məhz həmin inanın izi olaraq: “Yucalardan yucasan! // Kimsə bilməz necəsən! // Görklü Tanğri!” – deyilir [11, s.81, 83]. Tanrının yeri göylərdədir. Hər zaman tək Tanrıya inanmış türklər bu üzdən göyə də “tənqri” (və ya “tenri”) deyirdilər. “Kök tənqri” mavi göydü. Maddi bir varlıq olan göy və “yeri, göyü yaradan Tanrı” haqda buna görə də bəzən eyni deyim işlədilirdi. Əski türklərin nə zaman yaradıcı Tanrı, nə zamansa “mavi göy” demək istədiklərini anlamaq bu üzdən araşdırıcılar üçün müəyyən çətinliklər də törətmişdir.

And içilən zaman əski türklərdə göyə də, yerə də and içilirdi. Bu yeri, bu göyü yaradan olaraq isə tək Tanrı düşünülürdü. Tək Tanrıya inanıldığı üçün inanc və düşüncədə də birlik vardı. Göytürk yazılarının sirrini açılması da “Tanrı” (Tənqri) sözünün oxunması ilə mümkün olmuşdur; bu, elə bəlkə Tanrı inayətidir. Türk mifoloji düşüncəsində sonsuzluq və ölümsüzlük yalnız Tanrıya yaraşdırılırdı. Bu düşüncəyə görə O-nda yaradılmışlara xas olan doğmaq-doğulmaq kimi bir özəllik də yoxdur; Tanrı nə doğmuş, nə doğulmuşdur. Türk Tanrısı yaradılış etibarilə, məsələn, bir hind mifologiyasındakı Brahmaya da bu baxımdan əsla bənzədilə bilməz. Əski türk mətnlərindən gö-

ründüyü kimi, Tanrı gözlə görünməzdir və insanların günlük həyatının adi məsələlərinə də heç bir halda qarışacağı yoxdur. Adına “Qadir Tanrı”, “Ulu Tanrı” və s. də deyilən Tanrıya türk din düşüncəsində ancaq sevgi var. Tanrıçılıqda Ulu Yaradana üsyan eləməkdən əsər-əlamət belə yoxdur.

Bəzi tədqiqatlarda Üç Kurbustan, Yol tenqri, Od ana və Yersu ruhlarının Tanrı övladları olduğu fikrinə gəlincə, bu, türk dini-mifoloji sisteminin ölçülərinə uymur və ona görə də nə mifoloji yozuma gəlir, nə də ki hər hansı etnoqrafik faktlarla təsdiqini tapır. “Kün Tenqri”, “Ay Tenqri”, “Kün-Ay Tenqri” tipində deyimlərə isə yalnız Mani dinini qəbul eləyən uyğurlarda rast gəlinir [7, s.123-127] ki, həmin ifadələrin ənənəvi türk dini-mifoloji düşüncəsində aydın yeri, yozumu yoxdur. Türklərin günəş, ay, ulduz, ildırım və b. ilə bağlı inancları isə, əlbəttə Tanrı kultu ilə əlaqəlidir. Bəlkə bu səbəbdən də bir çox müəlliflər Tanrı kultunun başlanğıcda bir təbiət kultu olduğu qənaətindədirlər [28].

“Tanrı Allah demək deyildir” – kimi zaman-zaman ortaya atılmış iddiaların isə heç bir elmi əsası yox, üstəlik türklük elminə də büsbütün yabançıdır. Müsəlmanlığı qəbul eləyən türklər əski Tanrı adını və O-nun vəsflərini yeni dinlərinin Tanrısı mənasında da çəkinmədən işlədirdilər. Təngri//Tenqri (Tanğrı // Tanrı // Tarı) sözünü Qurani-Kərim tərcüməçisi olan bütün türk-müsəlman alimləri haqlı olaraq Allah anlayışının qarşılığı kimi qəbul etmişlər. Allah və Təngri anlayışlarının, “cümlə ələmləri yaradan Allah-Təngri görklü” kimi yan-yana gələ bildiyi “Dədə Qorqud kitabı”nda Quran bu üzdən Tanrı elmi adlandırılır: “Yazılıb-düzilib gögdən endi Təngri elmi Quran görklü” [11, s.81, 83] – deyilir. Türk Tanrı anlayışının və ümumiyyətlə, tanrıçılıqla bağlı miflərin bərpası zamanı, bir sıra tədqiqlərdə təsadüf edildiyi kimi, az qala “Riqveda” mətnlərindən istifadə olunmasına gəldikdə, bu, sadəcə, elmin məntiqindən kənardır.

Qədim türk cəmiyyəti Tanrı–insan–təbiət bağlılıqlarının ahəngdar gerçəkləşdiyi ənənəvi bir cəmiyyət idi və təbiətlə bərabər dua edənlərin bu cəmiyyətində başçının özü əbədi güc-qüdrət

qaynağı Tanrının adına keçirilən mərasimin icraçısıydı. Əski türklərin dini məhz Ulu Yaradan Tanrı fikrindən doğmuşdu. Son dövrlərə qədər də Altay-Sayanda kütləvi qurban mərasimləri yalnız Tanrı adına keçirilirdi. Yaradılışın nizamını davamlı qoruyub saxlayan türk Tanrısı özlərini yüksəltmək üçün deyil, məhz türk millətini yüksəltsinlər deyə xaqanlara “kut” (qut) göndərirdi.

Əski türk təfəkküründəki Tanrı anlayışı bir qədər yanlışlıqla bəzi araşdırmalarda “cəzanı axirətə saxlamayan və ən kiçik bir xətəyə də göz yummayan ilahi varlıq” olaraq səciyyələndirilir. P.Karpini tatarların tək Tanrını görünən və görünməyən hər şeyin yaratıcısı olaraq qəbul etdiklərini, O-nun dünyaya cəzadan çox bəxtiyarlıq bəxş etdiyinə inandıqlarını hələ çox əvvəllər yazırdı. Həqiqətən, türk Tanrısı insana düşüncə və davranışlarında müəyyən sərbəstlik, bəlli səddəcən iradə azadlığı verirdi. Burada davranış tərzini insanın özünə bağlı idi. Onun bütün davranışının qiymətinə Tanrı özü verəcəkdi.

İran mifologiyasında göyün öz sahibi və yaratıcısı, yerin də öz sahibi və yaratıcısı olduğu, üstəlik ikisi arasında bitib tükənməyən bir dava getdiyi halda türk dini-mifoloji düşüncəsində Tanrı yerin, göyün tək bir yaratıcısı idi. Əski təktanrıçı türkləri nəzərdə tutaraq VI əsrdə Menandr yazırdı ki, hər nə qədər torpağa, suya və oda sayğı, ehtiram göstərsələr belə, yenə də kainatın yaratıcısı olan tək Tanrıya inanırlar. Bizans tarixçisi Feofilakt da deyir ki, türklər yerlərin, göylərin həqiqi sahibi olan tək bir Tanrıya inanır, O-na tapınır, O-nun üçün qurban kəsirlər.

Dinin qaynağı ilə bağlı ən mühüm fikirlərdən biri budur ki, ən əski belə bir qaynaq məhz tək Tanrı (“bir Tanrı”) etiqadındır. Ən böyük səmavi ruh kimi türk Tanrısının göyün ən üst qatında qərar tutmuş insan şəklində təsəvvür edildiyinə, hətta çadırı olduğuna dair iddialar yalnız kənar sistemlərin təsiri ilə gəldiyindən adda-budda olub, etnik-mədəni sistemin faktları ilə təsdiqlənmişdir. Tanrıçılığın eramızın I minilliyinin ortalarından etibarən türk təfəkküründə artıq xüsusi sistemi olan din səviyyəsinə yüksəldiyini yazan müəllifin isə yanlış fikrinə görə, “Tanrı anlayış-

ideyası tanrıçılıq dininin əsası kimi formalaşana, yaxud mükəmməlləşənə qədər xeyli dərəcədə konkret, hətta antropomorf səciyyə daşımışdır. Həmin dövrdə türklər Tanrını hər şeyə qadir qəhrəman, yenilməz bir igid saymışlar... Doğum ilahəsi olan Umay isə Tanrının xanımı imiş” [12, s.15-16]. Burada yenə varlığın dərkində antropomorfizmə meyillik göz önündədir.

Əski türkün “Tanrı” anlayışı allahlarını ürəkləriylə deyil, gözləriylə idrak eyləyən yunanlıların və ya dini inanışlarının təməlini qorxu və təhdid təşkil edən bir sıra digər xalqların “Tanrı, Allah” anlayışlarından fərqlənirdi. Heç bir antropomorfik özəllik daşımayan bu anlayışın öz ölçüləri vardı. Bu baxımdan Əbülqazi Bahadır xanın “Türk şəcərəsi” (“Şəcərəyi-türki”) əsərindəki səhnə olduqca səciyyəvidir: Çingiz xan Buxaraya xəbər göndərir ki, onun yanına bir elmlı-bilikli adam göndərsinlər, ondan soruşacağı bir çox şeylər var. Buxara camaatı da Qazi Əşrəf adlı birisini yanına da bir vəiz qoşub xanın yanına yollayır. Xan soruşur ki, sizlər necə (bilmək olar) müsəlmansınız. Onlar deyirlər ki, biz müsəlmanlar Xudanın bəndələriyik. Xuda birdir və bənzəri yoxdur. Çingiz xan deyir: “Mən də Tanrını bir bilirəm”. Onlar: “Peyğəmbər Tanrının elçisidir. Tanrı-taala buyruqlarını yetirmək üçün onu göndəribdir” – deyirlər. Çingiz xan bu sözləri də qəbul edir. Axırda onlar deyəndə ki: “Xudanın Məkkə adlı yeri var, əgər qüvvəmiz yetərsə oraya gedərik”, Çingiz xan artıq bu sözləri qəbul eləmir və deyir: “Bütün aləm Xudanın yurduudur. Bir yer ayırıb oraya getmək nədir?” [3, p.139].

Türk Tanrısı həm maddi olaraq “göy”, həm də “göy tanrısı” kimi konkret və mücərrəd anlayışların sintezidir və “Tanrı” sözü də dünyanın sudan yaranması nəticəsində meydana çıxan kosmik nizamı əks etdirir. Beləcə, “Tanrı” göy və göydəki ilahi varlıq ilə deyil, yer və göyün birliyi olaraq təsəvvür edilən ilahi nizam, eləcə də bu nizamı yaradan və yaşadan yaradıcı güclə bağlıdır [1, s.8].

Qaynaqlardan, məsələn, Əbu Duləfin “Səyahətnamə”sindən də (X əsrin II yarısı) Oğuzlarda bütənin olduğu deyil, olmadığı anlaşılır. Yəni əski türklərdə bütələr, ilahələr yox, tək bir Tanrı var-

dır. Əmin əl-Razi xəzərlərdən bəhs elədiyi zaman: “...fəqət göyün tanrısı digər tanrılardan daha böyükdür” – deyir. Buradakı “digər tanrılar” anlayışının ölçüləri, əlbəttə, fərqli olub, daha çox əyə//yiyə olaraq bilinən hami-ruhlara, övliyalara uyğun gəlir.

Göytürk yazılarında Tanrı əzəli, əbədi olan qüdrət, hər şeyin yaratıcısı olan bir qüvvətdi və cismani mənada göy deyildi. Qədim türklərdə hər şeyin yaratıcısı olan bir Tanrı inancı olduqca qüvvətli idi. Onlar Günəşə və Aya deyil, onları yaradan Tanrıya səcdə edirdilər. Sonralar bir baxşı duasında: “İlk öncə göyü yaradan Tanrım! Ondan sonra yeri yaradan Tanrım!..” – deyəcəkdə.

Türklərdə göyün ruhu sayılan, göyü və yeri yaradan ulu bir qüvvət bilinən Tanrının adına böyük və ya kiçik olsun, heç vaxt tapınaq və b. k. də ucaldılmamışdır. Çünki bütün bu yerlərin, göylərin əslində hər zaman inananların könlündə qərar tutan Tanrının (buyruğu altda) olduğuna inanılmışdır. Qurd, ağac, işıq, dağ... isə olsa olsa O-nunla Adəm övladı arasında ancaq ilahi körpü yaradacaq rəmzi görüntülər idi.

Qədim Azərbaycanda xristianlığı yaymaq məqsədilə yazılmış “Alban tarixi”ndə hunların Tenqrixan adında tapınaqları olduğundan, eləcə də onların həmin adda azman və bədheybət bir bütünün olmasından söz açılır. Türk dini düşüncəsində etnik-mədəni dəyərlər sistemində yeri nəzərə alınmadığından və adındakı “xan” komponentinin yanlışlıqla Tenqrixanın antropomorfizminin təzahürü sayıldığı tədqiqatlarda onun sonradan tanrıya çevrilmiş əski hun başçılarından biri olub-olmadığı sualı meydana çıxmışdır [22, s.50]. Buradakı “xan” anlayışını, əlbəttə, türklərdə bir deyil, çox sayda “tanrı”lar və üstəlik də onların “iyerarxik sistemi” olmadığı halda Tanrının “iyerarxik tanrılar sistemindəki hakim mövqeyi” şəklində izah etmək doğru olmazdı.

XII əsr müəlliflərindən Suriyalı Mixailin verdiyi bilgiyə görə, türklər V–VII yüzillərdən “bir göy Tanrısı”na inanırdılar və “...bu gün belə onlardan məlumatsız birindən soruşsalar, cavabında deyər ki, Qan Tanqri”. “Qan” onların dilində “göyün rəngi, göyün göylüyü” deməkdir, “Tanqri” isə “Allah, Tanrı”dır. Suriyalı Mi-

xailin “Qan Tanqri” haqda verdiyi bu məlumat “Alvan tarixi”ndə “Tanqri xan”la bağlı verilən bilgilərlə tam uyğunluq təşkil edir. Lakin burada adındakı “xan” komponentini dünyəvi anlamda “xan, xaqan” kimi yozaraq, buna əsasən də xəzərlərin “Tanqri-xan” dedikləri ulu, ilahi varlığa antropomorf cizgilər vermiş olduqları kimi bir iddiaya haqq qazandırmaq da yanlışdır. Bir başqa səhv fikir bundan ibarətdir ki, guya ilk türk xaqanlarından biri bu adı daşımışdır və həmin xaqanın adı ona görə də sonradan Tanrı adı ilə assosiasiya doğura bilibdir. Halbuki Altay şamanizminin özündə belə göyün qatlarının şəkli çəkildiyi halda heç vaxt Tanrının təsviri verilə bilmirdi. Xəzər türklərində Tanrı xanın, bənzəri olmayacaq qədər nəhəng varlıq kimi təsəvvür olunması əslində “Göy Tanrısının kosmik miqyaslarını, onun göyə bərabər olduğu” düşüncəsini əks etdirməkdəydi.

Mifoloji “Tanrı xan” türk etnik-mədəni ənənəsinin qanunauyğunluqları baxımından həqiqətdə kainatın struktur-semantik bütövlüyünü göstərən bir anlayışdır. “Xan” məfhumunun “Tanrı” adıyla bu şəkildə yanaşı işlədilməsindən isə kainatın birliyi, bütövlüyü və ululuğu anlaşılmış olur ki, bu da əslində türk tanrılığının sistem kimi özülündə dayanan şərtlərdəndir.

Əski türk düşüncəsində və dini inanış sistemində Tanrının bir simvolu kimi göyə tapınma böyük bir yer tuturdu. Hələ Ç.Vəlixanov səma kultu ənənəsinin türk-monqol “şamanizm”ində mühüm mövqeyi olduğunu söyləyirdi. Yeri gəlmişkən, tuvalardakı inama görə də göy – insan oğlunun ulu əcdadıdır və yer üzündə bitki, heyvan, canlı adına nə varsa hamısının əsli-kökü, başlanğıcı guya göylərdə imiş.

Türk mifoloji düşüncəsində göy universal nizamın arxetipi kimi sadəcə təbiətin, kosmosun bir parçası deyildi. Burada göy və bütövlükdə sonsuz göylə eyniləşdirilən Tanrı adları bir-birini tamamlayırdı. İnanılmışdır ki, insana qut göndərən – can bəxş edən də göydür. Göyün iradəsi ən üstün sayılmışdır. Əkinçiliklə məşğul olan xalqların gözü yerdə idisə, atlı-köçəbə türklərin nəzərləri göyə dikili və düşüncələri göylərdəydi. Özlərinə və

göylərə həmin sevgilərindəndir ki, türklər dağlarda, düzənlərdə azad yaşamağı üstün tutardılar. Qəlbindəki azadlıq duyğusu yaşayış tərzilə şərtlənən qədim türkün düşüncəsini məşğul edən də yalnız göylərin dərinliyi, yalnız sonsuz mavilik idi. Həmin düşüncəyə görə bu sonsuz mavi göy qübbəsinin, onun üzərində dolaşan günəşin, Ayın və ulduzların bir yiyəsi vardı. Hər nə var hamısını O yaratmışdır. Göyün hər şeyi gördüyünə, bildiyinə iman gətirilmiş, Göy Tanrısı dünyanın sahibi bilinmiş, insan cəmiyyətində olanların hamısının göylərin iradəsiylə baş verdiyinə inanılmışdır. Bir sıra xalqlar öz mifik əcdadlarını, əsillərini-köklərini göylərlə bağladıqları kimi türklər də əcdadlarının səma mənşəli olduğuna inanmışlar. Tanrını elə çox sevmişlər ki, daşların üzərinə oyduqları könül sözlərində belə hər iki-üç sətirdən bir O-nun adını təkrarlamışlar.

Əski türk təsəvvürlərində göyün maddi olaraq qavranılması ilə onun mənəvi güc-qüvvət qaynağı olması şəklində təcəssümü arasında bir elə fərqlilik yox idi, yəni göy maddi olduğu qədər də dini-ruhani mahiyyətliyi. Göyün rəngi müqəddəs sayılmışdır. Təsədüfi deyil ki, türk mifoloji sistemində göyün rəngini daşıyan obrazlar səmavi mənşəli və sakral varlıqlardı. İdrakın yetə bilməyəcəyi intəhasız yüksəklikdə olması onu “Göy Tanrı” (kök Tenqri) şəklində türk Tanrısının da vəsfinə çevirmişdir. İlk əcdad, mədəni qəhrəman Boz Qurda da “Gök börü” deyilmişdir. Müsəlman olmayan türklərdə isə Xızırın bənzəri sayılan müqəddəs varlıq “göy saqqallı ixtiyar qoca” idi. Türk millətinin yaratdığı, milli vicdanlı bir dövlətin “Göy Türk” adı isə dövlətin ən uca və güclü çağının bir yadigarıdır. Göytürklərdə xaqanlıq “kut”unun “Tenqri tək” göydən gəldiyinə inanılırdı (Göytürk çağında Tanrı ilə xaqan arasında, xaqanın Tanrı buyruqlarına uymasıyla əlaqəli olaraq Tanrı ilə ulus arasında sürəkli bir bağın varlığına inanılmışdır [17, s.115]). L.Potapov yazır ki, qədim türklərdə göyə yalvarış mərasiminə kimin başçılıq etdiyinə dair əldə dəqiq bilgi yoxdur... Güman etmək olar ki, əsas mərasimə xaqan başçılıq etməmişdir [29, s.274].

Tək Tanrıya inanıldığı üçün qədim türk inanc və düşüncəsində birlik vardı və bu düşüncədə yer, göy və insan üçlüyü vəhdətdə götürülürdü. Dini mərasimlərini də üzü gündoğana, günəşin hərəkəti yönündə icra edən qədim türklərin kainat haqda düşüncələrinin əsasını da bu bütünləşdirici ruh təşkil edirdi. Əski türklərə görə, başlanğıcda göylə yer bölünməz bir bütövlük təşkil etmişdir. Mif mətnlərində göyün qabaqlar yerə yaxın olduğunun söylənməsi göylə yerin bir bütövlük içərisində olduğu düşüncəsinin ifadəsidir. Bu düşüncəyə görə göylə yer heç özləri də ayrılıqda yaradıcı deyildilər.

Göytürklər xaqanlarını çox zaman “Tenqridə bolmuş”, yəni “göydə olmuş” kimi göstərirdilər. Əski türklərə görə Günəşin, Ayın və ulduzların dolaşdığı ayrı göy qatları vardı. Lakin bir ayrıca göy qatı vardı ki, Uca Tanrının o qatda qərar tutduğu düşünülürdü. Bu mənada “Tenqriteq Tenqri”nin “göyə bənzər göy” kimi izahı qaranlıqdır. Bəzi müəlliflər (B.Ögel və b.) onu “Uca Tanrı” anlamında qəbul edir.

Göy kultunun erkən çağlarda əski Yer Ana kultu ilə bağlılığını sübuta yetirən çoxlu sayda mifoloji və etnoqrafik qeydlər var. Göy kultu sonrakı çağlarda da türk xalqlarının inanc sistemində mühüm yer tutmuşdur. “Tanrı” və “göy” məfhumlarının eyni sözlə ifadəsi bu mənada göy kultunun türk inanc sisteminə əhəmiyyətli yerini aydın səciyyələndirir. Tanrı sakral təbiətli göylə bağlıdır, yəni yüksəkdir və uludur. Lakin təbii ki, göy də sadəcə Tanrının özü deyə qəbul edilməmiş, yalnız göyü deyil, bütün kainatı əhatə etmişdir.

Türk düşüncəsində Tanrı (“Tənqri”) anlayışı “ulu ağac” və “ulu dağ” (“tənqri taq”) kimi məfhumları da özündə ehtiva edirdi. Türklərdə Tanrı dağı müqəddəs sayılırdı, çünki ulu dağlar Tanrının ilahi vəsflərini daşıyır, buna görə də həmin adla anılırdı. “Tanrı” adı Azərbaycanadakı “Cingirdağ” (Tanrı dağı) adında qorunmuşdur. “Tənqri kaqan”, “tənqri elim” kimi ifadələr isə anlayış olaraq “Tanrı”nın məhz ululuğunu vəsfləndirir. Kainat bir bütün olaraq Tanrı kimi düşünülüyündən türk mifoloji tə-

fəkküründə ulu dağlar, ağaclar da hər biri özlüyündə Tanrını vəsfləndirən ilahi dəyər daşımışdır. Sakral məzmun daşıyan “tenq(e)ri” (tanrı) anlayışının Orxon türk yazılı abidələrində “sonsuz göy”ü bildirməyin yanı sıra, “yüksək dağ” və “böyük ağac” anlayışlarını da özündə ehtiva etməsi bu fikri bir daha təsdiq edir. Məsələn, Sayan dağları tuva türklərinin dilində “Xan tenqır”dır. Tyan-Şanın Qırğızıstanla sərhəddəki ən yüksək zirvələrindən biri “Xan-Tenqri” adını daşıyır və ya yenə Qazaxıstanda Çingis dağlarının mərkəzi hissəsi “Xançingis” adı ilə bilinir. Dərbənd yaxınlığında isə yerli camaatın Tenqrixan adını verdiyi toxunulmaz, müqəddəs bir ağac vardı.

Türk dini-mifoloji sistemində Uca Varlığın rəmzlərindən olan ulu ağacın Tanrını vəsfləndirməsi baxımından Azərbaycandakı Tanrıaltı pirinin adı da mənalıdır. Burada, əlbəttə, ağacın özü deyil, onun maddi ifadəçisi olduğu anlam görklü Tanrını rəmzləndirir. İnsanların bir-birinə münasibətləri, həmçinin cəmiyyətlə təbiət arasındakı bağlılıqlar türklərin ənənəvi dünya-görüşündə bir ayrı yeri olan bu universalıyanın yardımı ilə təsvirini tapmışdır.

Mifoloji çağ türk düşüncəsində müqəddəs, “övliya ağac” Tanrıya qovuşmağın yoluydu. İnanışa görə ulu dağlar kimi müqəddəs ağacların başları gözlə görünə bilməyəcək qədər göylərə doğru yüksəlir və göydə olduğu sanılan işıq dolu cənnət aləminə yetişir. Həmin mediativ təbiətli övliya ağaclar zaman keçdikcə Tanrının gözlə görünə bilən rəmzinə çevrilmişdir. Beləliklə, “övliya ulu ağac” türk düşüncəsində Tanrının ilahi vəsflərinin maddi dünyadakı simvolu halına gəlmiş, bir sözlə, O-nu rəmzləndirmişdir. Türk xalqlarının ənənəvi dünya görüşlərində ağac insanların biri-biriylə, təbiətin cəmiyyətlə bağlılığının bir rəmzi ifadəsiydi (Xakaslarda yaşlılar qayın ağacının yerin dərinlərinə işləmiş köklərində yeraltı dünyasındakı əcdadlar aləmi ilə bağlayan gücün ifadəsini görürdülər).

Türk xalqlarında ulu ağacların övliya adları ilə anılması da geniş yayılıbdır. Hər halda Tanrının birliyini rəmzləndirdiyi

üçün xüsusən də yalnız ağaclar mifik inanışlarda mühüm yer tutmuşdur. “Övliya ağac” mifologiyaya dair ədəbiyyatlarda mifopoetik dünya modelinin ən geniş yayılmış simvollarından olan “dünya ağacı”, “şaman ağacı”, “bay-terek”... adlarıyla bilinir. Ulu ağacların övliya adı ilə anılması türk kosmologiyasında kosmik ağac simvolundan qalan əski inanışların yadigarıdır. Dünyanın tən ortasında yüksələn həmin ağacın kökləri yer altına, qol-budaqları isə Dünya dağının zirvəsinə uzanırdı ki, beləcə, həmin müqəddəs ağac kainatın hər üç qatını, hər üç kosmik zonanı – göy, yer və yeraltı dünyaları bir-birinə bağlayırdı. Ayın və mərasimlərinin başlıca ünsürü olan qayın ağacına şamanlar öz ilahilərində “bay qayın” deyirdilər. Qayın ağacı Tanrı ilə bəndəsi arasında ilahi bir körpü kimi düşünülürdü. Şorlarda dağ və su ruhlarının şərəfinə birgə ayin də qayın ağacı altda keçirilirdi. M.Kaşqarlının “Bay yığaç”ı yer adı olaraq qeydə almasından başlamış, Qazaxıstanda yer adlarındakı “Aulie aqaş” (Övliya ağac, müqəddəs ağac) bütün hallarda ağacın türk mədəniyyətindəki simvolikasına işarə edərək onun müqəddəslik vəsfini bildirməklə əslində bir-birini tamamlayır. Ağacla bağlı bu adlar maddi aləmin həmin obyektlərinin dini-mifoloji anlamda simvolik özəlliklərinin ifadəsidir.

Qazax baxşılarının təsəvvürlərinə görə dünyanın hər üç qatını – göylər aləmini, aralıq dünyanı və yeraltı aləmi birləşdirən müqəddəs ağac – Bay-Terek Dünya ağacını rəmzləndirir. Baxşıların yaradılış haqda təsəvvürlərinə əsasən, dünyanın tən ortasında əzəldən yaranmış Göy Təpə ucalır. Bay-terek (Bay Dirək) isə həmin Göy Təpənin zirvəsində boy atır. Bu Bay-terekin dörd budağı göy qübbəsinin bütün qatlarını yarıb keçir. Göyün qatlarını saxlayan da Bay Dirəyin budaqlarıdır. Onun kökü Yerın bütün qatlarından keçib suların dərinliklərinə qədər işləyir... [23, s.40-44]. Bu mənada Bay-Terek eyni zamanda aralıqsız ölüb dirilmələr şəklində əbədi var olmanı – kainatdakı dövriyyəni simvolizə edir.

Tanrını vəsfləndirən mübarək üzlü övliya ağacların türk mifologiyasının qanunauyğunluqları baxımından bir sıra özəllik-

ləri vardı. Tək və bənzərsiz olması, ölümsüzlüyü rəmzləndirməsi, sığınılacaq yer olması və b. kimi həmin vəsflər də başlıca olaraq Ulu Göy Tanrının daşdığı vəsflərdir. Bu üzdən yalnız ağac müqəddəs bilinmiş, onu kəsmək günah sayılmışdır. Beləcə, “Tanrı dağı” kimi “övluya ağac” da türk mifoloji düşüncə dünyasında Tanrını simvolizə edir.

ƏDƏBİYYAT:

1. Acalov A. **Mifologiya** // Azər. MEA Əd-t İnst. Elmi Arxiv (əlyazma), 1999, inv. №68.
2. **Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi**. 6 cildə, I c., B., 2004.
3. Desmaisons Petr I. **Histoire des mongols et des tatares par Aboul-Ghazi Behadour khan**. Amsterdam: Philo Press, 1970.
4. **Divanu luga-it-türk tercümesi**. Çeviren: Besim Atalay, c.I. Ankara, 1992.
5. **Dünya dinləri. Ensiklopedik məlumat kitabı** (Müəllif kollektivi). B., 2003.
6. Günay Ü., Güngör H. **Türk din tarixi**. İstanbul, 1998.
7. Güngör H. **Türk bodun bilimi araştırmaları**. Kayseri, 1998.
8. Hilmi Ziya. **Türk tefekkürü tarixi**. İstanbul, 1933.
9. İnan A. **Eski türk dini tarixi**. İstanbul, 1976.
10. Kafesoğlu İ. **Türk milli kültürü**. İstanbul, 1998.
11. **Kitabi-Dədə Qorqud** / tərt.: S.Əlizadə, F.Zeynalov. B., 1988.
12. **Qədim türk ədəbiyyatı**. B., 2004.
13. **Folklorşünaslıq məsələləri**. V buraxılış. B., 2002.
14. Ru J.-P. **Türklərin və moğolların eski dini** / çev. A.Kazancıgil. İstanbul, 1994.
15. Tanyu H. **İslamlıktan önce türklərdə tek Tanrı inancı**. Ankara, 1986.
16. Thomsen V. **Orhon ve Yenisey yazıtlarının çözümlü. İlk bildiri. Çözümlü Orhon yazıtları** / çev. V.Köken. Ankara, 1993.
17. Yıldırım D. **Köktürk çağında Tanrı mı tanrılar mı vardı?** // Türk Bitiği. Ankara, 1998, s.112-123.

18. Абаев Н., Фельдман В., Хертек Л. **“Тенгрианство” и “Акчаян” как духовно-культурная основа кочевнической цивилизации** тюрко-монголь. народов Саяно-Алтая и Центр. Азии // http://gasu.asu.ru/izdgagu/soc_proc/2002/sp2.shtml
19. **Алтай и Центральная Азия: культурно-историческая преемственность.** Горно-Алтайск, 1999.
20. Бутанаев В. **Культ богини Умай у хакасов** / Этнография народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1984, с.93-105.
21. Бутанаев В. **Кыргызское государство и древние религии Центр. Азии** // http://siteistok.host.net/kg/CC/vol_3/31-10_butanaev.htm.
22. Ворошил Г., Асланов В. **Исследования по истории азербайджан. языка дописьм. периода.** Баку, 1986.
23. Ибраев Б. **Космогонические представления наших предков** // ж. “Декоративное искусство СССР”, 1980, №8, с.40-45.
24. Кассирер Э. **Эссе о человеке** / Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения (Антология). т.2, М., 1998, с.380-424.
25. Кляшторный С. **Мифологические сюжеты в др.-тюрк. памятниках** // Тюркологический сборник-1977, М., 1981, с.117-137.
26. Левкиевская Е. **Механизмы создания мифологических фантомов** // <http://www.ruthenia.ru/folklore/levkievskaya3.htm>
27. Мелетинский Е. **Поэтика мифа.** М., 1976.
28. Осмонова Н. **Тенгрианство как культ, религия и идеология кочевников Центральной Азии** // http://siteistok.host.net/kg/CC/vol_2/22_Osmonova.htm
29. Потапов Л. **Алтайский шаманизм.** Л., 1991.
30. Стеблева И. **К реконструкции древнетюрк. религ.-мифол. системы** / в кн.: Тюркологический сборник–1971. М., 1972, с.213-226.

2007

ƏSKİ TÜRK LƏRDƏ GİZLİ TƏBİƏT QÜVVƏLƏRİNƏ İNANMA (İZİ//İYE İNANCI)

Əski türklərin dini inanışlarının əsasını Göy-Tanrı inanışı, əcdad (atalar) kultu ilə yanaşı, bir də gizli təbiət qüvvələrinə inam təşkil edirdi [17, s.302]. Qədim türklər təbiətdə belə gizli qüvvələrin olduğuna inanırdılar. Onlar kainatı ruhlarla dolu bir aləm sayırdılar. VI yüzil tarixçisi Menandr türklərdən bəhs edən zaman yazırdı ki, onlar hər nə qədər torpağa, suya və oda sayğı göstərsələr belə, yenə də kainatın yaradıcısı olan tək Tanrıya inanırdılar. Bu baxımdan əski türk dini inanışlarından danışılarkən nəzərə alınmalıdır ki, təbiətdə mistik bilinən bir sıra güclərə müqəddəslik vəsfi verilməsi və sayğı göstərilməsi ilə onlara tapınılması arasında çox fərq var. Odur ki, bu anlayışların sərhədləndirilməsi türk dini inanışlarından bəhs olunduğu zaman xüsusilə vacibdir.

Əski türk inancları sistemində gizli təbiət qüvvələrinə inanın da yeri tam olaraq müəyyənləşmədiyindən qədim türklərin bir o qədər dindar ruhlı olmadıqları, heç bir dinə iman gətirməyib, heç nəyə ibadət etmədikləri, üstəlik etiqaqlarının əxlaqi yönü olmadığı və b. kimi iddiaların meydana çıxması mümkün olmuşdur. Halbuki əski türk cəmiyyəti qaynağını dindən alan əxlaqi dəyərlərə yüksək qiymət verirdi. Buna görə də belə bir cəmiyyətdə dinin və mədəniyyətin yalnız və yalnız ahəngdarlığından danışmaq lazım gəlir. Bu ahəngdarlığın kökləri təbiətin, varlığın özündən gəlirdi ki, onun da əsasında kainatı bir bütöv şəkildə qavramaq kimi ənənəvi düşüncə dayanırdı [4, s.119-120]. Beləcə, yüksək əxlaqi pozulmaz törə və ənənəyə bağlı olan bu cəmiyyətin, mədəniyyətin dini-mifoloji dünyagörüşü inanışlarla əlaqəli və iç-içəydi. Bu dünyagörüşü sistemində isə təbii obyektlərin birer təcəssümü olan və *İzi//İye* (*yiyə//əyə*) adı daşıyan hami (qoruyucu) ruhların ayrı yeri vardır. Olduqları yerin sahibi sayılan həmin mifoloji varlıqların təbiəti, eləcə də bu varlıqlarla bağlı inanışların Volqaboyu və Sibirin türk xalqlarının

mifoloji təfəkküründəki yeri nisbətən daha geniş biçimdə araşdırılmışdır [32, s.22, 600; 33, s.247, 471, 474, 538, 540].

İzi//İyə anlayışı Türk din düşüncəsi tarixi boyunca bilinən ən qədim anlayışlardandır. Daha əvvəlki çağlarda Göy-Tanrı (tanrıçılıq) dini ilə yaxından bağlı olan bu anlayış türk ləhcələrində çox geniş yayılmışdır. Haqqında V.Banq, M.Rasanen, M.Kastren, K.Menges [31, s.101-109], H.Tanyu [23, s.41-43], N.Yeqorov, E.Nəcip [34, s.407-410] və bir çox başqa elm adamlarının qiymətli fikirlər söyləyərək, bütün dəyişik şəkilləriylə inkişafını ardıcıl izlədikləri həmin anlayışın həm də daha çox mifoloji yöndə keçirdiyi semantik şaxələnmə üzərində dayanmaq lazım gəlir. O semantik şaxələnmə ki, həm sistem daxilində getmiş, həm də sözün ayrı-ayrı variantlarını törətmişdir.

Qədim türk yazılı abidələrində *idi* şəklində “sahib” mənasında rast gəlinən bu söz çağdaş türk ləhcələrindən xakascada *ezi*, tuva türkcəsində *ie*, altaylarda *ee*, qırğız-qazax və noqay türkcələrində *ie*, saqayca *i*, qaraqalpaqçada *iye*, başqird türkcəsində *eye*, tatarca *iya*, Azərbaycan türkcəsində *iyə*, türkməncədə *ee*, özbək türkcəsində *eqa*, uyuğurca *eqə*, qazax dialektlərində *iqe*, koybal türkcəsində *ize*, əski osmanlıcada *is*, *issi*, özbək ağızlarında *iyqa*, *ikə*, saxa türkcəsində *iççi* şəkillərində işlənir. Əski *es* şəkilliylə qumıq dilində də qorunmuşdur. Sözün *ezi//ege* şəkillərinə Altay dialektlərində, *eçe* şəklinə türk ağızlarında, *əzi* şəklinə tatar dialektlərində rast gəlinir. “Əski türkcə sözlük”də *izi//iye* sözünün *idi* və *ige* variantları göstərilir: *ay yer kök idisi* və *ya yer suv igesi* [26, s.79]. Araşdırıcılar etrusk yazılarında *iesi* şəklində oxuduqları sözü də “yiyəsi” deyərək mənalandırırlar. Bir fikrə görə, monqol dilində qarşılığı *ada* olub, “acıqlı ruh” mənası bildirən əsəti *asar* sözünün də qədim türkcədəki qarşılığını *əzi* (*izi*, *issi*) təşkil etmiş və “Tanrı” mənası daşımışdır [21, s.86]. *İzi//İssi* anlayışına qumıqçada *yeye*, özbək ağızlarında *yiqa* və Azərbaycan türkcəsində isə həm də *iyə* şəklində rast gəlinir. Burada sözün başlanğıcındakı *y-* səsinin protetik, yəni səs artımıyla bağlı hadisə olduğunu ehtimal edirlər [42, s.231-233].

Maraqlıdır ki, başlanğıcdakı *y*-şəkliylə həmin sözə abidələrdə rast gəlinmir.

Yazılı qaynaqlardan “Kutadqu biliq”də bu söz *İdi* şəklində “Tanrı” mənasında işlənmişdir. Kaşqarlı “Divan...”ında *İzi* həm “sahib, əfəndi”, həm də “Tanrı” kimi mənalandırmışdır. “Atabətül-həqayıq”də *İzi*-nin “sahib, yiyə” və “Tanrı” mənaları verilir. Əbu-Həyyanın da “Kitab...”ında *İzi*-nin “Tanrı” mənası var [10, s.14]. O, həmçinin bu sözdəki *z* səsinin türkcə üçün səciyyəvi olmadığını, səsin ancaq bulqarcada olduğunu yazır. “Lüqati-Çağatayi və türki Osmani”də isə *izi* sözü “Tanrı”, ayrıca *idi* isə “sahib, yiyə” mənalarıyla qeyd edilir. “Məhəbbətnamə”də və Seyfi Sarayidə *izi* şəkli yoxdur, ancaq birincidə *idi* sözü “yiyə, sahib”, həmçinin də “Tanrı” mənalarında qeydə alınmışdır. “Bə-dai-əl-lüqat”da *eqa*, “Nəchül-fəradis”də *izi*, *eya* və *eqa* sözləri “sahib, yiyə; Tanrı” mənalarında işlənmişdir.

“Ət-töhfətüz-zəkiyyə”də (XIV əsr) *egi*, *idi*, *iye* kimi rast gəlinən bu söz “Altun-Yaruq” abidəsində *iya* şəklində işlənir. “Kəliləyi-Dimni”də *idi//izi* ilə eyni kökdən olan *is* (sahib, yiyə, malik) şəklində, moğol sözlüyü “Müqəddimətül-ədəb”də isə (“sahib” mənasında) *i* şəklindədir. Əski özbək və tatar türkcələrində *igi*, *izi* sözünə hətta 1917-ci ilə qədərki dini (didaktik) ədəbiyyatlarda *İdzi ta'la* (İzi Taala) şəklində belə rast gəlinir. Bu isə, məsələn, “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı Allah-Tanrı, Yaradan Allah, Qadir Tanrı, Tanrı-taala, Haqq-taala və ya Allah-taala qəlibinin eynidir. Əli “Qisseyi-Yusif”də *izi* (*idzi*, *izzı*) sözünü həm “sahib, yiyə”, həm də “Allah” mənasında işlədir. Qütübün “Xosrov və Şirin”ində isə “*İzi* atı birlə başla sözünni” (İzi – Yaradanın adı ilə başla sözünnü) deyilir [34, s.408-409]. Quran-Kərimin türkcə əski tərcümələrində “Rəbbüna” sözü də “Ey İzimiz” şəklində tərcümə edilmişdir [16, s.167]. XII-XIII yüzilə aid Türküstan “Təfsir”ində *idi* və *izi* şəkilləriylə “sahib, yiyə” və “Tanrı” mənalarında işlənən bu söz “sahib, malik” mənalarında da “Kitabi-Dədə Qorqud”un dilində *iyə* (“Qanturalı cəmal və kemal *iyəsi* yigit idi” [D-180]) və *is* (“Zira Dədə Qorqud vilayət *issi* idi” [19, s.56]) şəkillərində

keçir. “İbn Kəbir tarixi”ndə (XVI əsr) isə *issi* və *eye* sinonim kimi işlədilməkdədir. “Yusif və Züleyxa” əsərində, Ə.İnanın fikrincə, əski türkcədəki “zəl” səsi ancaq *İdzi//İzi* sözündə qorunmuşdur ki, bu da *İzi*-nin Tanrı adı olmağına görədir.

Göründüyü kimi, bir neçə qaynaq istisna olmaqla, bütün hallarda *idi//izi//iye* (həmçinin *i'e, ie, ige*) sözünün “sahib”, “malik” mənasının yanı sıra onun “Tanrı”, mənası bildirdiyi də göstərilir. Təkcə “Lüqati-Cağatay və türki Osmani”də ayrıca olaraq *izi* “Tanrı”, *idi* sözü də “sahib, ziyə, malik” kimi mənalandırılır.

Sözlüklərdə (V.Radlovun “Türk ləhcələri sözlüyü sınağı”nda və s.) *iyə, izi, idi, iqə, ee* sözlərinin “sahib, ziyə” məzmunuyla yanaşı, onun məcazi “pəri, ruh” mənası bildirdiyi də göstərilir. K.Mengesə görə ən qədim *İdi* şəklilə bu söz “Tanrı” deməkdir [31, s.103]. Əlbəttə, sakral olanlar profan mahiyyətlilərdən daha əvvələ aiddir. Lakin burada *idi//izi*-nin “Tanrı” məzmunu onun semantik baxımdan keçirdiyi genişlənmə ilə gəlmişdir. Ən sona qədər qorunan isə yenə ilkin semantikadır.

Fikrimizcə, *izi//iyə* anlayışının ilkin mənası qoruyucu ruhlarla bağlı olmuşdur. Lakin həmçinin Göytürk yazılarında “Yer-suv” adıyla ifadə edilən varlıqların da həmin qoruyucu ruhlarla bağlandığını söyləmək olarmı? Göytürk tarixinə dair sonrakı dövr araşdırmaları belə bir qənaətə gətirmişdir ki, nə qədər yozulur yozulsun, “Tenqri, Umay, ıduk yir-sub...”dakı *yir-sub*'un “yer-su ruhları” olmağı ilə bağlı heç hansı izə rast gəlmək mümkün deyildir [13, s.98].

“İduk yir sub”un “müqəddəs yer su ruhları” demək olmadığı bir də ondan anlaşılır ki, “yir sub” deyimi xaricində yer (*yir*) sözü bütün hallarda “torpaq” mənası bildirmiş və buradakı “ıduk” sözü ölkənin, vətənin, torpağın, doğma yerin qutlu, müqəddəs olduğunu göstərmişdir. Məsələn, “ıduk-yer” deyimi İnal Satıq adına dikilən abidədə işlənir; “Öz yerim, ıduk yerim”. Göytürk yazılarında “Tenqri-el” və “Tenqri-yir” deyilişlərinə də rast gəlinir. Lakin Altayda, Türkünstanda şamanların dua edərkən üz tutduqları “*yer-su*” kultuyla yanaşı, turalım, qırğızlarda həm də “sa-

hab” (*ee, eesi*) kultunun varlığı bu sualın birbaşa cavabını çətinləşdirir [37, s.283].

İzi//iye//iyə anlayışının ehtiva elədiyi “Tanrı” mənasına gəldikdə, bu anlamı onun “yiyəlik, sahiblik” məzmunundan törəmədir. “İzi” əski türk dinində Göy-Tanrının bir vəsfidir. Bir Ülgen, Kayrakan və ya Bayat məfhumu Tanrı anlayışını nə dərəcədə səciyyələndirirsə, “İzi” anlayışı da “Tanrı”nı həmin ölçüdə səciyyələndirməkdədir. Bir “Uqan Tenqri” [8, s.77] ifadəsindəki Uqan və Tenqri anlayışları arasında hansı nisbət varsa, “İzi” və “Tanrı” anlayışları arasında da həmin nisbət mövcuddur. Bu baxımdan XII əsr türk alimlərindən olan Fəxrəddin Mübarəkşahın “Şəcərəyi-ənsab” adlı əsərindəki qeyd ayrıca maraqlıdır. Mübarəkşahın qeydinin mahiyyəti ondan ibarətdir ki, türklər arasında yaşayan Tanrı adlarının, qarşılığı olaraq ərəb və fars dillərindəki Allah adlarından bir sıra mənə fərqləri vardır. Mübarəkşaha görə, türklər arasında yaşayan Tanrı adlarının ərəb və fars dillərindəki qarşılığı aşağıdakı kimidir:

Tenqri – Allah Ulu Tenqri – Xudavənd İdi – Xudavənd

“Türklərin başlanğıcda öz dillərində yaşayan Allah adlarına sadıq qaldıqlarını ifadə edəcək bir xüsusiyyət daşıyan” bu qeyd bir daha sübuta yetirir ki, türk dilindəki “*İdi*” adının ölçüləri ilə ərəbcə və ya farscadakı Allah adlarının ölçüləri arasında mənə fərqləri vardır [5, s.235]. Bənzər şəkildə “Qisseyi-Rəbğuzi”dəki “Oğan/Uğan”ın bir qayda olaraq “Allah” deyə mənalandırılmasına baxmayaraq, onun “nə isə tanrıdan az da olsa fərqlənən “Allah” anlayışı ifadə etdiyinə dair fikir də özlüyündə diqqəti çəkir [22, s.152]. Yeri gəlmişkən, *İzi//iyə* anlayışı bir qədim “*ee*” şəkilli buryat şaman panteonunda bütün yaradılmışların yarananı olan, hətta Eseqe Malaanın yaradıcısı sayılan və *Ee Xayrxan* deyilən ən ulu varlığın adında belə qorunmuşdur [27, s.3]. “Kutadqu-biliq”dəki “Apa yazdı ersə Bayat qınadı” nümunəsində “Bayat” məfhumu Tanrı məzmunu daşıyır. Yaxud Qütbün “Xosrov və Şirin”ində işlənən “*İdi* dərğahı” ifadəsindəki *İdi//İzi* də Yaradana məxsus sahiblik, yiyəlik anlayışını bildirir. Çünki

Tanrı ən yüksək ilahi varlıq olaraq ən böyük qoruyucudur, hifz edəndir; bələlardan uzaq tutur və ancaq sayğı ilə anılmasını istər.

“İzi” anlayışının Saxa türkcəsində *ece* şəkli də var ki, Tanrıya ehtiramla üz tutulmasını – Yaradana xıtab olduğunu bildirir və bu baxımdan da “*İdi* dərgahi” və ya “*İzi-taala*” ilə eyni semantik bölgədə dayanır. Gözdən keçirilən abidələrdə də *İzi* tam olaraq “Tanrı”nı deyil, O-nun sahibliyini, Yerin-göyün yiyəsi olduğunu bildirir ki, davamlı olaraq da bu sözün “sahib, malik və ya yiyə” məzmunundan sonra işlədilir. “Qırğızca-rusca lüğət”də qırğızcadakı “*ee*” sözü qarşısında “Tanrı” mənasından daha əvvəl “sahib” izahı verilmişdir. Təsadüfi deyil ki, “Divanü lüqati-t türk”də də “*İdzi*” (*İdhi*) sözünün “sahib, əfəndi” mənasını qeyd etdikdən sonra Kaşqarlı yazır ki, “Tanrıya da “*İzi*” deyilir” [8, s.87]. Burada diqqəti çəkən – Tanrıya “*İzi*” deyilməsindən daha çox, məhz “Tanrıya da” “*İzi*” deyilməsidir. Yəni Tanrı başqa vəsflərlə yanaşı “*İzi*” vəsfiylə də anıla bilir, bu isə “*İzi*” anlayışının ilkin semantikasına hər yöndən uyğun gəlir.

Əski türklərin təbiətdə varlığına inandıqları gizli qüvvətlər də elə *idi//izi//iyə*lər adıyla bilinən qoruyucu ruhlar idilər. Həmin *iyə//iyə* anlayışdır ki, bir çox hallarda Tanrı adının sinonimi kimi onunla az qala eyni ölçüdə “tanrılar, ruhlar” mənasında işlədilibdir. Bəzən türklərin çox sayda tanrılara, ruhlara inandıqları iddia edilmişdir. Halbuki burada “tanrılar” deyilən də elə haqqında danışılan qoruyucu ruhlardır. Məsələn, Umay da, Al da əslində bir qoruyucu ruh, yəni yiyə (*iyə*)dir, daha uydurma təbirlə deyildiyi kimi, bir tanrı və ya tanrıça, “ikinci dərəcəli ilahə” [38, s.215] deyildir. Çünki “tanrıça” deyilirsə, sadəcə olaraq tək Tanrı etiqaadından danışmağa da heç gərək qalmır.

Türk etnik-mədəni sistemində “*izi//iyə*” bir mifoloji varlıq kimi zaman-zaman mələk (fəriştə), övliya və b. adlarla qarşıya çıxır. Məsələn, Azərbaycan türklərinin inanışına görə, əyə mələkdə; gözə görsənməz... “Manas” dastanında: “Umay ene perişte...” (Bir mələk Umay ana) – deyilir. Şor türkləri isə Umay adlı bu qoruyucu ruha *May-ezi* adı veriblər ki, buradakı “*ezi*” sadəcə

izi//əyə-nin eynidir. Qazaxıstanın günbatar bölgələrində isə: “...May əulie” – Umay-övlia deyilmişdir [39, s.46]. Yanlışlıqla ilahlar, allahlar və ya tanrı(ça)lar adı verilən həmin gözəgörünməz qüvvələr isə heç də yunanların və yaxud romalıların dinində olduğu kimi bir panteon təşkil edərək vahid ümumi sistemdə birləşmir. Öz ölçüləri olan “*izi//iyə*” yerinə tanrılar, allahlar və b. ifadələr işlədilməsi türk mədəniyyətinin ayrılmaz parçası olan din düşüncəsini düzgün səciyyələndirmir, əksinə, “ona büt-pərəstlik tipində çoxtanrılı bir din görünüşü verir”. “Ay tenqri”, “Gün tenqri” ifadələrinə gəldikdə isə, bunun da uyğurların Mani dinini qəbul etməyi ilə bağlı olduğu bilinməkdədir [14, s.105]. Bu mənada *izi-iyə* olaraq bilinən varlıqlara su ilahəsi, yer allahı, dağ tanrısı və b. deyilməsi türk mədəniyyətinin öz təbiətindən gəlir. Bunların yerinə ənənədə su əyəsi, yer issi, dağ iyəsi, yolun (Uğur adında) öz yiyəsi və s. var. Bütün bu fikirlər kontekstində artıq G.Ergisin qədim yakutlarda “iççi” haqda təsəvvürlərin insanların şüurunda animizmin yayılması və mülkiyyətçilik görüşlərinin meydana gəlməsiylə bağlı gümanına da yer qalmır [41, s.115].

Ənənəvi dini-mifoloji təsəvvürlərdə (məsələn, noqay demologiyasında) bu qədər geniş yayılmasından və ümumən derivat çoxluğundan da anlaşıldığı kimi, hələ pratürk çağından bu yana əziz, toxunulmaz və müqəddəs (sakral) olanla bağlı ilkin semantikasını bu və ya digər ölçüdə yaşadan, sistemli semantik şaxələnmə keçirərək başlanğıcdakı mifoloji məzmununu qoruyan, müqəddəsliyini itirmiş (profan) olanla əlaqəli mənaları daha sonralar ortaya çıxan və bu gün də türk mifoloji düşüncəsində yaşayaraq əski *idi** ilə genetik yaxınlığı və silsiləvi bağlılığı saxlayan, *yer iyəsi, suq eezi, ot iyase* və b. adlarla ifadə olunan həmin mifoloji varlıqlar özlüyündə bəlli təbii obyektləri təcəssüm etdirirdi.

Başlanğıcda tanrıçılıqla bağlı olan, sonradan isə şamanizm görüşləriylə qarışmış Göy-Tanrı diniylə əlaqəli olaraq *iyə//issi* anlayışı sadəcə dilçilik yozumlarıyla deyil, həmçinin Türk din düşüncəsi işığında və etnoqrafik materiallar əsasında bütün genişliyi ilə araşdırıla bilər. Bu mənada “iyələrin varlığının qədim türk

tanrıçılıq və şamanizm inamları ilə birbaşa bağlılığı” haqda fikir gerçəklikdir [20, s.42]. Məsələn, şamanizmlə bağlılığı baxımından aşağıdakı faktlara diqqət yetirmək olar: Türk şamanizmində həm qam (şaman) ruhunun tərbiyəçisi, həm də qamın ruh yoldaşı olaraq bilinən mifoloji (demonik) varlıq *iyə-kul* adını daşıyır. Saxa türklərində qamın o biri dünyada yaşayan ruhuna verilən *iyə-kul* adında isə *iyə* anlayışı şamanizm termini kimi qorunub qalmışdır (“İyə” sözünün şamanizmlə bağlı məzmunu çuvaş türkcəsində “sağalmaz azara tutulan adam; cinli, dəli-divanə” mənalan bildirən *iyele* (əyəli) sözündə də qorunmuşdur və s.).

Təbiətin öz içərisindən gələn bu hami ruh obrazlarını X.Koroğlu Sibirin və Mərkəzi Asiyanın türk xalqlarının eposları üçün kanonik obrazlar sayır, əski mifoloji təsəvvürlərdən gələn bu varlıqlarda şamanın təcəssümünü görürdü [30, s.296]. Lakin müqayisəli ümumi türk dini tarixi yazılmadığından və Göy-Tanrı dini sistemli şəkildə tam olaraq araşdırılmadığından *iyə//yiyə* anlayışıyla ifadə olunan mifoloji varlıqların təbiəti haqqında da dəqiq elmi təsəvvür yoxdur. Məsələn, türkmənlərdə müsəlmanlığın təsiri altında *iyə//iyələrə*, bu tanrıçı (hami) ruhlara guya münasibətin dəyişilməsi ilə həmin mifoloji varlıqların acıqlı, şər ruhlara çevrilməsi və ya çuvaşlarda “cin, şeytan” anlamı bildirən *eye* misali *iyələr*in daha çox cinlərlə eyniləşdirilərək həm də ziyansız olmağına dair fikirlər mövcuddur. Lakin elmi ədəbiyyatlarda həmçinin yakut uluslarından bəzilərinin nəzərində hami ruh deyə bilinən “iççi”lərin xeyirsevər “*ayı*” ruhlardan daha çox “abaahı” deyilən şər ruhlara yaxın olduğu faktı da qeydə alınmışdır [41, s.116]. Əldə olan dil faktlarına və etnoqrafik materiallara sistemli yanaşılmadığı mı araşdırmalarda yanlış nəticələrə gətirə bilər?!

Hər halda burada mifoloji varlığın semantik keçid edərək müsbətdən mənfiyə doğru işarə dəyişdirməsindən, həmçinin əski təsəvvürlərin get-gedə unudulmağa üz tutaraq aydınlığını itirməsindən başlamış mifoloji varlıqların əskidən özündə olanları yeni biçimlərdə yaradaraq üzə çıxaran, hər an yenilənmə halında olan ənənənin daxilindəki evolyusiyanı, eləcə də mədəniyyətin bütün

digər mövcudluq şəkillərini nəzərə almaq lazım gəlir. Buna görə də *izi//iyə* anlayışına sadəcə dilçilik materialları ilə deyil, həmçinin kompleks olaraq etnoqrafik bilgiler işığında aydınlıq gətirilə bilər.

Əski türklər, bəlli olduğu kimi, kainatın birər ruhlarla dolu aləm olduğuna inanırdılar. Azərbaycan türklərinin dilindəki “Yer yiyəsiz olmaz” və b.k. deyimlərdə bu inancın izləri yaşayır. Təbiətdə olan bu gizli qüvvətlər, inanişə görə, dünyanın üzərində dolaşardılar. Torpaqlar üzərində “hakim-sahiblər” və ya “hakim ruhlər” da olaraq adlandırılan bu varlıqlar gözlə görünməzdilər. Əski türklərin həmin ruhlər haqda çox aydın təsəvvürləri vardı. Bu ruhlərdən yaxşılıq gətirəni də olardı, ziyanlıq verəni də. “Yeg”lər (və ya “bizdən yeylər”) deyilən xtonik varlıqların insanlara ancaq zərər verdiyi düşünölmüşdür. Adına *iyə//issi*, eyni zamanda “sahab”, “sahib”, bəzən də “kimsənə” deyilən həmi ruhlərinə xeyir-bərəkət gətirdiyinə inanılır, yuxulara belə girən bu varlıqların, sahibi olduqları yerlərdə yaşadıqlarına etiqad olunurdu. Ord. prof. M.Fuad Köprölünün yazdığı kimi, “türklər əsas etibarilə Tanrını və ikinci dərəcəli ilahlar demək olan *idi*’ləri qorxunc görmüdürlər; çünki bunlardan heç bir yamanlıq gələ bilməzdi” [18, s.61].

Azərbaycan mifoloji mətnlərində rast gəlinən *iyə//əy*lərin ziyankar deyil, xeyirxah təbiətli olduqları mətnlərdən də anlaşılır: “Gözümünən nə görürüksə, hamısının əyəsi var. Bı əyələr bizə görənəmiz. Bizdən yeylər də görünmür. Əncax əyələrinən bizdən yeylərin arasında fərq var. Bizdən yeylər heş bir şeyin sahabı deyil. Əncax əyələr nəyin əyəsidisə, onun da sahabıdı, özü də onda yaşayır.

Məsələtün, bəğ əyəsi bəğın sahabıdı, bəğdə də yaşayır. Ta suda, yaxud, dəğdə bəğ əyəsi olmaz. Onnarın da öz əyələri var. Əncax bizdən yeylər hər yerdə yaşayıllar. İllah da qərənnix yerərdə, xərəbə yerrərdə, ağaş altında, su başında yaşayıllar.

Bizdən yeylər həmişə insanın malını oğurruyur, qazanın, pal-tarın, düyüsün, yağın aparır, pilov bişirip yeyir, paltarını yeyip oynuyur. Ta bir söznən, bizdən yeylər həmişə insana zərəli verir...

Əncax əyələr çox xeyirxahdı. Əyər onnarın yanına gələndə səlam versən, gedəndə “salamat qal” desən, bir şeylərin götürəndə icazə istəsən, səndən xoşu gələcəh, həmişə sənə köməh eliyəcək, məsələtün, dedihlərimi eləsən, əv əyəsi əvivi abad eliyəcək, həmmişə evində şadlıx olacax. Yol əyəsi yolunu uğurlu eliyəcək, bağ əyəsi məhsulunu bol eliyəcək, səni varrandıracax. Qalannarı da bınnar kimi.

Əvin, həyətin, bağın, suyun, yolun, dəğın – hər şeyin əyəsi var. Gərəh binnara səlam verəsən. Timsalı, gəlmisən bəğə. Gərəh deyəsən: “Səlam, a bəğ əyəsi, gəlmişəm suvaram, ağaşdarıvın dibin belliyəm”.

Gedəndə də deyirsən ki, salamət qal, a bəğ əyəsi, mən getdim, genə gələciyəm.

...Binnarı ucadan da deyə bilərsən, ürəyində də deyə bilərsən. Bəğ əyəsi hammısın eşidəcəx.

Bı əyələrin içində hammısınnan üsdünü su əyəsidı. Səhər-səhər ki tezdən gedirsən suyun üstünə, gərəh su əyəsinə səlam verəsən. Heş vaxdı suya tüzürmək, suya çirkab atmax olmaz. Yoxsa su əyəsin küsdürərsən, sənə zəfər toxuyar...” [2, s.50; 3, s.51-52].¹ Göründüyü kimi, əski türk düşüncəsində “idi”nin var olan ilkin mifoloji semantikasını burada da qorunmuşdur. Lakin heç bir halda ilah demək olmayan iyələr arasında hər hansı iyerarxik bağlılıq da yoxdur; hər birisi sahibi olduğu yerdə yaşayır, yəni nəyi ifadə edirsə, özü də odur.

Özlüyündə çox qənaətkar olan bu varlıqlar heç də xeyirxah və ya bədxah olmaqla, məsələn, “qara iyə” və “ağ iyə” deyə bir

¹ Türk xalqlarının demonoloji görüşlərində əyələrdən ən üstünü su əyəsi ilə bağlı çox sayda inam və etiqad qorunmuşdur. Şorlarda su əyəsi bütün əyələrdən ən üstünü, ən güclüsü sayılmışdır. Antropomorf cizgili obraz olaraq düşünülən su əyəsi hündür boylu, uzun-uzun saçları, iri döşləri və yekə də qarnı olan bir qadın cildində təsəvvür edilirdi. Qızılların inancına görə isə su (eləcə də dağ) əyələri “şaman azarı”na tutdurardı. Beləliklə, türklərin əski mifoloji təsəvvüründə su kultunun ayrı bir yeri olmuşdur. Su əyəsi haqda rəngarəng və zəngin təsəvvürlər də bu kultun nə dərəcədə geniş yayılmış olduğunu bir daha göstərir.

çox araşdırmalarda göstəridiyi kimi, iki bölüyə ayrılırmır. Sadəcə, onlara qarşı sayğı ilə davranıldığı zaman, yaradılışları etibarilə xeyirxah olduqlarından xeyir gətirir, sayğısızlıq gördükləri zamanlarda da ziyanlıq verirlər. Buna görə də onları acıqlandırmaq, incidib küsdürmək olmaz. Çünki müqəddəs, əziz və mübarək üzlü (sakral) olanla bağlıdırlar. Bu semantik tutumu *İzi//iyə* anlayışının “Tanrı” sözüylə eyni şəkildə mənalandırılaraq onun sinonimi kimi çıxış etməsinə şərait yaratmış, derivatlar əmələ gətirməsini təmin etmişdir.

Eesi//isi//izzi olaraq təbir edilən bu varlıqların mənşəyi ilə bağlı bir Altay-Sayan mifində deyilir ki, Erlik göylərdən endirildiyi zaman ardınca orada onun qulluğunda dayananlar da yerə səpələnmişlər. Suyu düşən su əyəsi, dağa düşən dağ əyəsi və s. olmuşdur. L.P.Potapov haqlı olaraq eezilərin mənşəyinin bu cür izahını hami ruhların çoxlu sayda olması faktından xalq düşüncəsinin yan keçməməsi və onu özünəməxsus tərzdə yozması ilə bağlamışdır [36, s.106-107].

Qırğız türklərinin inanışlarına görə, ruhlar nəsnələrin yaradılmağında qətiyyənlə iştirak etmirdilər. Onlar ancaq dünya-aləm nizama düşəndən, yəni dünyanın yaradılması aktından sonra var olduqlarını göstərməyə başladılar. İnanışa görə, insan xeyirxah ruhlara, əyələrə qulluq etməklə xeyir tapır. Odur ki, həmin qoruyucu ruhlara daha çox diqqət yetirilir və s. Bütün bunlar göstərir ki, türk din düşüncəsində *izi//issi//iyə* adıyla bilinən bu mifoloji varlıqların yeri müstəsna dır.

Dilçilik yozmaları da bu anlayışı bütünlüklə bir sistem olan türk din düşüncəsinə bağlamaqdadır. Nəzəri baxımdan isə “hansı sözün ki semantik şaxələnməsi çoxdur, onun dildəki funksiyası da genişdir. Əgər semantik şaxələnmə ilə bərabər allomorfaların da çoxluğu müşahidə olunursa, bu onun ən qədim sözlərdən olduğuna sübutdur” [6, s.66]. *İzi//iyə//əyə* anlayışının da türk ləhcələrində çoxlu sayda allomorfu vardır və əslində dərin semantik şaxələnmə də keçirmişdir. Bu mənada L.Budaqovun *İzi* (Tanrı) anlayışını fars dilinin *izəd* sözüylə qarşılaşdırması və

“göndərmək, yollamaq” anlamında (iz)*-mək felinə aparıb çıxarması yanlışdır [34, s.409]. Çuvaşçada qohumluq bildirən terminlərin etimologiyasına dair araşdırmanın müəllifi N.Yeqorovun da tuva türkcəsindəki *ie*, saxa türkcəsindəki *iyə* və b. şəkillərinin böyük ehtimalla hind-ari dillərinə gedib çıxdığına dair fikri əsaslandırılmamış qalır [29, s.31].

İzi//İyə anlayışının kök türkcədən bu yana keçirdiyi şaxələnmədə bir “ana” semantikasi da var. “Türk dillərinin etimoloji sözlüyü”ndə tuva və saxa türkcələrindəki *iyə* ilə xakas və baraba türkcələrindəki *ine* sözlərinin eyni mənşəli ola biləcəyinə dair qənaət yer alır [42, s.280]. R.Axmetyanov da *eye*, *iyə*, *əyə* anlayışının əski türkcədəki *eqe* ilə bağlı ola biləcəyinin mümkünlüyü fikrini irəli sürür [25, s.28]. Bizə belə gəlir ki, *izi//iyə* anlayışının “ana” semantik şaxələnməsi türk dini-mifoloji düşüncəsinin də qanunauyğun faktıdır. Fikrimizcə, bu anlayışın *eze*, *eye* və *eje*, *eçe* şəkilləri də bir kökdən gəlir. Türk ləhcələrində anlayışın *içe*, *eçi*, *iççi*, *edze* və s. şəkilləri var ki, “ata” məfumu ilə bağlıdır. Lakin əskidəki həmin “ata” anlayışı bu gün düşünüldüyü tərzdən olan kateqoriyalarla üst-üstə düşür. Orxun abidələrində “əcdad”, “atalar” mənası bildirən “Eçü-apa” deyimi var: “Yer yarandıqda ikisi arasında insan oğlu yarandı, insan oğlu üzərində Eçüm-apam”. Göründüyü kimi, *izi//iyə* anlayışının atalar, yəni əcdad kultuyla bağlı məzmunu var. Volqa bulqarlarının dilində də *ece* “ata” mənası ifadə edir. Saxa türkcəsində ruhların adlarına qoşulan *iççite* həmin sözün eynidir. Maraqlıdır ki, xakaslar Umaya *Imay-içe*, Şor türkləri də *May-içe* deyirlər. A.Gölpinarlı isə “Vilayətnamə”də keçən terminlər içərisində “içe” tərzində yazılmış olan sözü “Oğuz dilincə” övliya deyə açıqlayır [12, s.143]. Buradan *izi//iççi//içe* anlayışıyla təməlinin şamanizm çağlarında atıldığı ehtimalı sürülən övliya (vəli) kultu arasındakı bağlılıq önə çıxmış olur.

İzi//iyə kultu öz kökünü təbiətdən alır. Tanrıçılıq dünyagörüşünün ayrılmaz parçası olan və şamanizm elementlərini yaşadan pir-ocaq inanişi də təbiətdən gəlir. Bu mənada özlüyündə birər

müqəddəs yer olan pir-ocaqlar, şıxlar və s.-lə eyni dərəcədə müqəddəslik, sakrallıq daşıyıcısı olan *izi//iyə* kultu arasındakı bağlılığın üzə çıxarılması da türk din düşüncəsi, etnoqrafiyası, bütünlükdə türk etnologiyası qarşısında dayanan vacib məsələlərdəndir. Yəni pir-ocaq kultu ilə övliya inancı və təbiət qüvvələrinə inanmağın ifadəsi olan *izi//iyə//yiyə* kultu kimi inanc sistemi arasında aydın sezilən bir bağlılıq vardır.

Türk tanrıçılığı şamanizmlə qarışmazdan əski türk inanc sistemindəki atalar – əcdad kultu övliya (vəli) kultunun hazırlanmasında mühüm rol oynamışdır. Bunu “izi” anlayışının “əcdad” semantikasi da göstərir. Bu anlamıyla sözün *eçi, eçiq, eçiqe* şəkillərində moğol dillərinə Altay dil ittifaqı çağında keçdiyini düşünmək olar. “Ət-töhfə...”də “həkim, təbib” kimi mənalandırılan *iče-gi* sözünün isə bu kökdən olub-olmadığını söyləmək çətindir. Lakin övliyaların başlıca funksiyalarından birinin də azarlılara şəfa vermək olduğu düşünülərsə, belə bir bağlılıqdan danışıla bilər.

İzi//iye anlayışında qadın-ana xəttiylə olan anlamın üstünlük təşkil etməsinin isə öz səbəbləri var. Bunu heç də keçmişin dərinliklərinə aid edərək qadın kultuyla bağlamaq doğru olmazdı. Yenə həmin qoruyucu ruhların xarakteristikasında kişi cinsiylə bağlı elementlərin matriarxatdan patriarxata keçid dövrüylə əlaqələndirilməsi yanlışdır¹. Potensial olaraq başlanğıcdakı bütünlüyü təmsil etdiklərindən həmin varlıqlarda həm kişi və həm də qadın başlanğıcları var. Məsələn, şaman bir varlıq olaraq artım, bolluq anlayışıyla bağlandığından onda hər iki başlanğıc var; mərasim zamanı qadın geyimi geyməsi və s. bunu göstərir. Qadın-ana artımla bağlı olduğu üçün bir çox ənənələrdə bu işarə

¹ Ümumiyyətlə, etnoqrafiyaya dair araşdırmalar erkən ibtidai cəmiyyətdə cinslərin qeyri-bərabər statusundan danışmaq imkanı vermir. Həqiqətən “klassik ibtidai cəmiyyətdə cinslərin qeyri-bərabərliyi məlum deyil; elə sonralar da heç vaxt qadınlar hakimiyyətdə olmayıblar. Bundan əlavə türk xalqlarının da etnoqrafik, folklor, tarixi, arxeoloji materialları burada matriarxat adlı bir şeyin nə vaxtsa mövcudluğuna cüzi bir işarə də vurmur. Eyni sözləri terminin məzmunu və taleyi barədə də demək olar” [1, s.7; 28, s.621-627].

üstünlük təşkil edir, bununla belə həmin dəyər heç bir halda mütləq üstünlüyə çevrilmirdi. Məsələn, Erlikə “ada” (ata) deyilir. Lakin buradakı “ata” anlayışı başlanğıcda, ilkin çağda artım məzmunu da daşıyır. Təsadüfi deyil ki, həmin Erlik tuba-kijilərin təsəvvüründə həm də qadın görünüşündə iri, uzun döşləri olan varlıq kimi təsəvvür edilir. Və ya Xızır da bir “ata”dır. Süleyman Bakırqani “Xızır-İlyas atam var” deyir. Xalq şairlərinin rüyalarına girən varlıqlardan biri – Saçlı Dərviş adında övliya da bir qadındır. Bu qadının isə rəvayət edilənlərin sonunda Xızır olduğu söylənilir. Bu və digər faktlar *izi//iyə* anlayışında qadın-ana və kişi xəttiylə bağlı məzmunun varlığını göstərir. Bunun bir sübutu da, məsələn, eyni bir etnik-mədəni sistem daxilində Humay adındakı mifoloji varlığın bir ənənədə *Imay-içə*, başqa ənənədə *May-ezi*, bir digər ənənədə *May-ene* adlandırılmasıdır. Və ya xakaslarda odun sahibi həm *Ot-ine*, həm də *Ot-içə* adını daşıyır. Eyni bir varlığa həm *içə//iççə*, həm *ezi*, həm *ene* deyilir ki, bu həmin anlayışların eyni bir simvolikanı ifadə etdiyini, eyni semantik yük daşdığını göstərir. Başqırd türk ağızlarında *iney* kimi işlənən sözün hətta *əsə*, *əsəy* şəkilləri var. Maraqlıdır ki, *izi//iyə* sözünün bir allomorfu olan *eci* Türkiyədə Aydın ələvilərinin dilində ananın anasına – nənəyə, ulu anaya deyilir [9, s.60]. V.Radlovun yazıya aldığı “Yaradılış dastanı”nda ulu Həvvə ana “Eçi” adını daşıyır. Çaqataycada da *ece* “ana” mənası ifadə edirdi.

Əski uyğur türkcəsində *ige*, *idi* “bəy”, “sahib”, “Tanrı” anlamlarıyla bilinən bu sözün qadın–ana ilə bağlı məzmunu, fikrimizcə, Türkiyə türkcəsində “balaca uşaqları qorxutmaq üçün uydurulmuş xəyali varlıq” kimi izah edilən, əslində mifoloji düşüncədə bolluq və artımı rəmzləndirən Umay ananın mifoloji simvolikası və adıyla bağlı “Umacı” sözündə də var. Qənaətimizcə, *Umacı* sözü “Umay içə//Imay içə”nin fonetik baxımdan dəyişikliyə uğramış şəklidir (Anlayışın daşdığı ilkin mifoloji mənanın çox sonralar unudulub ortadan çıxma bildiyini də qeyd etmək lazımdır. Burada isə mifoloji simvolikası baxımından Umacı ilə

Umay ana arasında bağlılıq, ən dərin qatlarda olsa belə, qorunmuşdur).

İzi//iye profan mahiyyətli məzmun bildirdiyi kimi müqəddəs və mübarək üzlü olanla bağlı məzmununu da qoruyub saxlamış və türk dini-mifoloji terminolojisinə daxil olmuşdur. Əgər “bəy” sözünün də sakral və “müqəddəs” olanla bağlı mənə daşdığını düşünsək, A.Fon Qabenin “idi, ige, iye...” sözlərini niyə “bəy” kimi izah etməsi anlaşılmış olar [11, s.274]. Çünki “bəy” sözünün ilkin semantikasında sakralla bağlı məzmun vardır.

Türk ləhcələrindəki bütün şəkillərlə “İzi/iye” anlayışının izahına gəldikdə, bu sözün ilkin şəklini *edi* kimi götürür, onun fonetik evolyusiyasını *edi>iyi>iü>i* şəklində izləyirlər [42, s.238]. Bir başqa fikrə görə, sözün əski şəkli “es”dir və hətta “is” şəklinin yenidən parçalanıb *is-i* şəklinə düşməyin nəticəsi olduğu tərzində bir yozum vardır. Üçüncü bir fikrə görə, *idi//izzi//izi* sözü *z>s* dəyişməsiylə *idi>izi>isi* şəklində bir inkişaf keçirmiş, *d>z>y* inkişafından sonra “iyi” şəkli ortaya çıxmış, sonra da *ys>ss* bənzəşməsiylə *iyisi>iyisi>issi* şəklinə düşmüşdür [23, s.41-42]. Saxa türkcəsindəki *iççi* şəklini isə V.Banq *ii, idi, i-si>iizi* vasitəsilə *idi-yə* aparıb çıxarırdı. Bununla yanaşı, bir sıra tədqiqatlarda sözün kökündəki *-gz-* (və *ya -z-g-*) -*y-q-* samit şəkilləri arasındakı münasibətlər məsələsinin çətin və mürəkkəb olduğu göstərilir. E.Nəcip isə “*iyə*” sözünün təbii olaraq “*eqa*” kökünə bağlandığını söyləyir, “bu söz Orxon-Yenisey yazılarında *idi-yə* gedib çıxırmı” deyər sual edir [36, s.109].

Fikrimizcə, *idi, izi, iyə* və *ya iççi...* şəkillərini bu cür fonetik əvəzlənmə, səs dəyişməsi və *ya* birbaşa səs keçidi kimi izah etmək yanlış olardı. Doğrudur, türk dillərində *d>z>y*, həmçinin *d>z>s* mümkün səs dəyişmələridir. Mövcud araşdırmalara da əsaslansaq ki, *y* səsi *izi* anlayışının müxtəlif sıralarında derivatlarıyla dialektik bağı əks etdirir, o zaman sözün ən qədim dialekt fərqlərini qoruyub saxladığını söyləmək olar. Yəni *idi, izi, iye, ige* sözlərindən hansının əvvəl, hansının sonra olduğundan deyil, sözün müxtəlif derivatlarının ən əski dialekt fərqlərini

özündə əks etdirdiyindən danışmaq mümkündür. Prof. F.Ağasıoğlu qaynağını qədim səs yuvalarından alan və səs quruluşunun ümumi inkişaf tendensiyalarına uyğun gələn dialekt fərqlərindən danışarkən pratürk dövründəki dialektlərin sonralar daxili dialektlərə, şivələrə ayrıldığını və müxtəlif zamanlarda dəfələrlə bir-birinə qarışdığını söyləyir. Müəllifə görə, pratürk dövründəki dialektlərdən digərlərinə nisbətən *d//y* dialekt fərqi sonralar yaranıbdir. Pratürkün son mərhələsində *d* samitinin (*dy*) şəklində *d'* allofonu olubdur ki, sonrakı inkişafda dialekt fərqləri artan dövrdə *d'//d//y* refleksini, daha sonra da *t//z//c//j//ç* reflekslərini ortaya çıxarmışdır. Bu paradıqma söz ortası mövqedə *d'//d//z//y//g//t* paralelliyi şəklində özünü göstərir [7, s.124-126].

Bu fikir həmçinin *idi//izi//iyə//iççi* paralellərinin meydana çıxma səbəbinə ən doğru biçimdə aydınlıq gətirir ki, bununla da “sözün kökündə samit şəkilləri arasında çətin və mürəkkəb olduğu sanılan” münasibətlər öz həllini tapır. Yəni pratürkdə varlığı onun ayrı-ayrı türkcələrdə dəyişik şəkillərinin ortaya çıxmasını da şərtləndirmişdir. Ən əski *idi* (*idzi//izzi*) şəkilləylə hər halda başlanğıcda Tanrı anlamı bildirməyən bu söz Tanrıya məxsus qoruyucu, hamı vəsfini sonradan qazanmışdır.

Nəticə olaraq qısaca söyləmək gərəksə, “*yiye*; Tanrı; mələk; ata, ana; əcdad” anlamları yönündə keçirdiyi semantik şaxələnmə və bu mənə şaxələnmələri ilə bərabər çoxlu sayda allomorfalarının varlığı *izi//iyə//yiye//əyə* anlayışının ən əski türk sözlərindən biri və həm də mifoloji çağ türk düşüncəsinin məhsulu olduğunu açıq-aydın sübuta yetirir. Bu mənada hər mədəniyyətin özündə olduğu qədər türk mədəniyyətinin də sırf milli özünəməxsusluğunu ifadə eləyən elə rəmzi kodlarından ki, tanınmış rus alimi S.M.Şirokoqorovun “psixomental” adı verdiyi komplekslə bağlı belə istilah və anlayışların mütləq dəqiq tərcüməsi əksərən qeyri-mümkündür [40].

Başqa mədəniyyətlərdə tam qarşılığı tapılmayan (mədəniyyətşünaslıqda ara-sıra adına “lakun” deyilir) və bir dildən başqa

dilə eynilə çevrilə bilməyən həmin tip anlayışlar ona görə də çox zaman alındığı dildə necə varsa eləcə saxlanılır¹.

Təbii obyektlərə verilən adlar dini-mifoloji mahiyyət daşıyaraq bu yerlərin özü ilə bağlı olduğundan, mifik düşüncədə dağ, çay, göl adları belə mifopoetik düşüncəli türkün gözündə yalnız coğrafi ad deyil, həm də o yerin sahibi olan ruhun adı olaraq düşünülürdü [24, s.15; 15, s.85]. Məsələn, Alvız – dağın adıdır. Dağ əyəsinin də adı Alvızdır. Çünki dağ ruhu Alvız özü də onda – əyəsi olduğu dağda yaşayır... Yəni təbii obyektin adı semantik baxımdan nəyi ifadə edirsə, onun da daşıyıcısı olur, yaxud hami ruh – əyə nəyin əyəsidirsə onda da yaşayır. Canlı və insana da bənzər olduqları düşünülən həmin varlıqların bu üzdən yalvarışlara, dualara cavab verə bildiklərinə inanılmışdır.

Beləliklə, *İzi//İye* (*əyə//iyə*) adları ilə bilinən mifoloji varlıqların təbiətinin həmçinin etnoqrafik və dilçilik faktları əsasında araşdırılması gizlin təbiət qüvvələrinə inamışın türk dini-mifoloji dünyagörüşünün (“psixomental kompleks”lə bağlı) əsaslarından biri olduğu gerçəyini bir daha sübuta yetirmək imkanı verir.

ƏDƏBİYYAT:

1. Acalov A. **Azərbaycan folklorşünaslığının bəzi epistemoloji problemləri** // *Azərbaycan folklorşünaslığı problemləri*. B., 1989, s.3-12.
2. **Azərbaycan folkloru antologiyası**. Naxçıvan folkloru // tərt. ed.: T.Fərzəliyev, M.Qasımlı. B., 1994.
3. **Azərbaycan mifoloji mətnləri**. B., 1988.
4. **Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər**, XI kitab. B., 2002.
5. Banarlı N. **Resimli türk edebiyatı tarixi** (destanlar devrindən zamanımıza kadar). İstanbul, 1987, I c.
6. Cəlilov F. **Azərbaycan dilinin morfonologiyasından öçerklər**. B., 1985.

¹ Bir mədəni kompleksin terminlərindən digər mədəni kompleksin yozumunda istifadənin isə sonuncunu anlamağa heç də həmişə kömək etmədiyi gerçəyi mədəniyyətlərin öyrənilməsi baxımından etnologiyada artıq aksiomdur [301].

7. Cəlilov F. **Azərbaycan dilinin morfonologiyası**. B., 1988.
8. **Divanu lughat-it-turk tercümesi**. Çeviren: Besim Atalay, c.I. Ankara, 1992.
9. Eröz M. **Yörükler**. İstanbul, 1991.
10. Əbu Həyyan əl-Əndəlusi. **Kitab əl-idrak li-lisan əl-ətrak** (Türk dillərini dərketmə kitabı) // Ərəbc. tərc.: Z.Bünyadov, B., 1992.
11. Gaben A.fon. **Eski türkçenin grameri** // çeviren: M.Akalın. Ankara, 1988.
12. Gölpınarlı A. **Vilayetname**. İstanbul, 1958.
13. Gömeç S. **Gök türk tarihi**. Ankara, 1997.
14. Güngör H. **Türk bodun bilimi araştırmaları**. Kayseri, 1998.
15. İnan A. **Eski türk dini tarihi**. İstanbul, 1976, 256 s.
16. İnan A. **Makaleler ve incelemeler**, c.II. Ankara, 1991.
17. Kafesoğlu İ. **Türk milli kültürü**. İstanbul, 1998.
18. Köprülü M.F. **Edebiyat araştırmaları**, c.I. İstanbul, 1989.
19. **Kitabi-Dədə Qorqud** // tərt. ed.: S.Əlizadə, F.Zeynalov. B., 1988.
20. Qırçaq M. **Söz aləminə səyahət**. B., 2002.
21. Qurban R. **Azəri, Atropaten, Azərbaycan sözləri haqqında** // Azər. EA Xəbərləri, Ədəb., inc. və dil seriyası, 1968, №3, s.82-91.
22. Seyidov M. **“Uğur” sözü haqqında bəzi qeydlər** // Azər. SSR EA Xəbərləri, İct. elm. ser., 1962, №4, s.147-159.
23. Tanyu H. **İslamlıktan önce türklərdə tek Tanrı inancı**. Ankara, 1986.
24. Анохин А. **Материалы по шаманству у алтайцев, собр. во вр. путеш. по Алтаю** // СМАЭ АН СССР, т. IV, вып. 2, Л., 1924.
25. Ахметьянов Р. **Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья**. М., 1981.
26. **Древнетюркский словарь** // ред. Щербак А.М., Насилов Д.М./, Л., 1969.
27. Дугаров Д. **Исторические корни белого шаманства на материале обрядового фольклора бурят**. М., 1991.
28. Думанов Х., Першиц А. **Матриархат: новый взгляд на старую проблему** // Вестник Росс. АН, т.70, №7, 2000, с.621-627.

29. Егоров Н. **Опыт этимологизации чувашских терминов родства и свойства**. II. Отец (Родитель) // Исследования по этимологии чувашского языка. Чебоксары, 1981.

30. Короглы Х. **Мифы, легенды и предания народов Сибири** // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. Горно-Алтайск, 1986, с.83-101.

31. Менгес К. **Тюркское *idi* “господин”, некоторые его рефлексy в тюркских языках и параллели в других языковых семьях** // сб. “Turcologica”, Л., 1976.

32. **Мифы народов мира: Энциклопедия**, в 2-х томах, т.1 // Гл. ред. С.Токарев, М., 1980.

33. **Мифы народов мира: Энциклопедия**, в 2-х томах, т.2 // Гл. ред. С.Токарев, М., 1982.

34. Наджип Э. **Историко-сравнительный словарь тюркских языков XIV века** на материале “Хосрау и Ширин” Кутба, в 4-х кн., М., 1979, кн.1.

35. Наджип Э. **Исследования по истории тюркских языков XI-XIV вв.**, М., 1989.

36. Потапов Л. **Мифы Алтае-саянских народов как исторический источник** // Вопросы археологии и этнографии Горного Алтая, Горно-Алтайск, 1983, с.96-110.

37. Потапов Л. **Алтайский шаманизм**. Л., 1991.

38. Стеблева И. **К реконструкции древнетюрк. религ.-мифол. системы** // В кн.: Тюркологический сборник-1971. М., 1972, с.213-226.

39. Толеубаев А. **Реликты доисламских верований в семейной обрядн. казахов (XIX –нач. XX вв.)**. Алма-Ата, 1991.

40. Широкогоров С. **Трудности исследования психоменталь. комплекса** // <http://iohs.wl.dvgu.ru/shir/conf.php?id=1#pril>

41. Эргис Г. **Очерки по якутскому фольклору**. М., 1974.

42. **Этимологический словарь тюркских языков**. М., 1974

BİR DAHA ŞAMAN DÜNYASINDAN...

Ümumi cizgiləriylə şamanizm hadisəsi mediasiyaya söykənən, inanışlardan ibarət dini və müalicə yönlü praktik fəaliyyət növüdür. Təbiətə sayğı dolu dünyagörüşü kimi onun başlıca özəlliklərindən biri aləmdə nə varsa hamısını canlı gözündə görməkdir. Bir şamanın söylədiyi: “Var olan hər şey canlıdır” – sözləri bu dini dünyagörüşünün mühüm yönünü çox aydın səciyyələndirir.

Təbiətin və aqlın sirlərini özündə gizlədən “şamanizm” anlayışı bütövlükdə nəyi təcəssüm etdirir? Bu suala hər kəsin asanlıqla qəbul edə biləcəyi hazır cavab tapmaq çətindir. Çox sayda mövcud ədəbiyyatda şamanizm nədir sualına ən müxtəlif cavablar verilir. Bu gün şamanizm haqda yazılanlar bütöv bir kitabxana təşkil edə biləcək ölçüdədir. Şamanizmi psixologiya ilə biologiyanın sərhədində dayanan hadisə olaraq öyrənən S.M.Şirokoqorovun ona şaman düşüncəsinin, təhtəşüurunun və soyun kollektiv psixikasının qarşılıqlı təsir sistemi kimi baxması bu fikirlərdə müasir psixologiya və psixoterapiyadakı transpersonal istiqamətin ilkin təzahürlərini görmək imkanı verir [13, s.114]. Yeri gəlmişkən, S.Şirokoqorov belə hesab edirdi ki, şamanizmin zahiri yönələrini qabardaraq onunla psixozlar arasında bağlılıq qurmaları Avropa etnoqraflarının əslində özlərindən ötrü yabançı mədəniyyətlərə reaksiyalarının təzahürüdür [13, s.112]. Şamanların uzun zaman Maarifçilik qaynaqlı ruhla bir qayda olaraq guya ancaq xalqın sadələvhüüyündən sui-istifadə eləyən şarlatan, yalançı, cadugər, fırldaqçı və sehirbaz sayılmaqları da bu silsiləyəndir.

V.Xaritonova şamanizmin nəzəri aspektlərinə dair tədqiqatında qeyd edir ki, şamanizmi din dərəcəsinə yüksəltmək cəhdi şamanın başlıca funksiyalarını və özünəməxsusluqlarını unudaraq, onun araşdırılmasında çox məsələləri dolaşığa salmışdır... Lakin diqqət yetirən olmamışdır ki, şamanların həmişə və hər yerdə başlıca fəaliyyəti təbiblik, baxıcılıq və qeybdən xəbərvermə olmuşdur, onun kahinlik funksiyası (əgər bu da bəlli tarixi

mərhələdə o xalqın mədəniyyətinə xas cəhət idisə) sonrakı hadisədir [14, s.100].

Bəzi tədqiqatçılara görə, şamanizm bir din deyil, görünməz ruhlar aləmiylə bağlılığı qorumaqdan ibarət ekstaz halı və ya terapevtik metodlar məcmusudur. Bu günəcən elmi şəkildə araşdırılması ilə ən çox antropoloqların məşğul olduğu şamanizmin psixoloji yönlərdən öyrənilməsinin gərəkliliyi fikri də vurğulanmaqdadır. Son vaxtlar isə şamanizmlə bağlı ədəbiyyatlarda şüurun dəyişik halları kimi bir anlayışa daha çox üz tutulur, ondan ümumiyyətlə, transpersonal səviyyədə antropoloji fenomen, bəşər tarixində ilk yaradıcılıq fəaliyyəti deyə bəhs olunur, qayaüstü rəsmlərdə məhz qədim şamanların təsvir olunduğu iddiası ortaya atılır, beləcə, bəzən əsil mahiyyətindən getdikcə uzaqlaşdırılaraq ondan bütün dünya xalqlarına məxsus, ənənələrdə konkret təzahürü olmayan bir dünyagörüşü, universal, ümumbəşəri və ən nəhayət, az qala bütövlükdə mücərrəd hadisə kimi danışılır. Görünür, bir də bunların təsiri ilə bir çox ənənələrin şaman praktikasında yüz il öncə yer alan atributlar deyil, şamanizmlə əlaqəsi olmayan atributlardan istifadə olunmaqdadır.

Artıq hər zamankından daha çox dəbdə olan şamanizm hadisəsi hər hansı etnik özünəməxsusluğunu, etnoqrafik cizgilərini itirmiş kimidir. Şamanların istifadə elədikləri metodları öyrənməklə kimsə hələ şaman ola bilməyib. Bununla birgə etnoqrafiya və xalq təbabətinə dair bilgilər qovuşuğunda yazılan, mənəvi axtarışın ideal modeli kimi şamanizmin praktikasını müasir insandan ötrü cəlbedici hala gətirən elmi-kütləvi nəşrlər mövcuddur (K.Kastaneda, M.Harner və b.-nin əsərləri həmin silsilədəndir). 1990-cı illərdən fəlsəfi anlaşımlar qazandırılmaqla şamanizm Sibirdə yenidən dirçəldilir. Bir neoşamanizm hadisəsindən belə bəhs olunmaqdadır.

Şamanizmi araşdıranların çoxu problemi özünün baxış bucağı altında öyrənənlərdir. D.Şröder bəlkə bu üzdən yarıcıddı, yarızarafat ayrıca elm sahəsi olaraq “şamanologiya”dan danışır [11, s.6] ki, bu “yanaşmanın” özündə də həqiqət payı yox de-

yildir. Yəni problem o qədər qarışıq salınıb ki, hətta bir müasir din araşdırıcısı haqlı sual edir: “Görən, doğrudan da, şamanizm deyilən bir hadisə varmı, yoxsa ki o, sadəcə bir məfhumdur?”. Bu mənada dünyagörüşü kimi şamanizmin mahiyyəti, kökləri ilə bağlı fikirlər əksər halda fərziyyə olmaqdan irəli gedə bilmir.

Araşdırıcıların doğru olaraq qeyd etdikləri kimi, əski şamanların yaşantıları əslində şamanizmin kosmologiyasını ardıcıl və məntiqli şəkildə əks elətdirir. Yəni şamanizmdəki mistika yaxud mistisizmə meyil heç də xəstə şüurun və aldanışların məhsulu deyil. Buna görə də şizofreniya, epilepsiya, psixoz, isteriya və b. psixopatoloji hallar heç hansı halda şamanizmlə bir sırada tutula bilməz. M.Eliadenin məlum əsəri şamanizmin bu tərzdə sırf patoloji aspektdən yozumuna etirazın ifadəsi olaraq meydana çıxmışdır¹.

İndilik müəyyən edilmişdir ki, şüurun dəyişik halından yararlanan ilk ənənə elə şamanizm olmuşdur. Şamanizm həm də psixoterapiyanın ilkin şəklidir. Lakin bunların da şamanizm haqqında son və qərarlaşmış fikir olduğuna güman azdır.

Özlüyündə təbiətə qarşı çox diqqətcillik göstərən, onun mənəvi anlamına önəm verən şamanizmdən bu gün bir kompleks olaraq universal hadisə kimi çox danışılır. Psixopatoloji yöndən, özü də olduqca geniş planda araşdırılması isə əslində yarardan çox zərər verərək şamanizmin öyrənilməsi problemi üstünə problem gətirmişdir. Burada, əlbəttə, din düşüncəsinə şübhəçi münasibət bəsləyən psixooanalizin də günahı yox deyildir. Şamanizmin termin kimi məna ölçüləri dəqiqləşdirilmədiyi halda onun yerli-yersiz işlədilməsi bu anlayış altında nəyin başa düşülməsində də qarışıqlığa yol açıbdir.

¹ Maraqlıdır; Parisdə 1951-ci ildə çıxan və şamanizmə dair indiyə qədər yazılanlar içərisində ən ümumiləşdirici məzmunlu bu kitab haqda Eliade “Gündəlik”də yazacaqdı ki, həmin əsərini şairlərə, dramaturq və rəssamlara ünvanlamışdır, özü də şübhə eləmir ki, onlar bu əsərdən şərqşünaslara və din tarixçilərinə nisbətən daha çox faydalanacaqlar. Eliadenin tədqiqatı həmin vaxt mübahisələrin mövzusu idi. Amma 1964-də ingiliscəyə çevrilib əvvəl ABŞ-da, sonra isə bütün dünyada yayılaraq müəllifinə uğur gətirəndən sonra əsəri artıq ciddi təkzib və tənqid edən də olmadı.

Şamanizm probleminin ilk araşdırıcılarından bir çoxu onu ayrıca dini sistem olaraq səciyyələndirmiş, türk xalqlarının mə-nəvi həyatında böyük yer tutan bir hadisə kimi onu hətta Ural-Altay (Turan) dini adlandırmışlar. XX yüzillikdə şamanizm, eləcə də tipoloji və funksional baxımdan ona yaxın olan fenomenlər Cənub-Şərqi Asiyada, Şimali və Cənubi Amerikada, Avstraliya və Okeaniyada da üzə çıxarıldı. Ancaq əldə yetəcək qədər qaynaq olmadığından, türk dininin qarşılaşdırılmalı tarixi yazılmadığından və bu tarixə dair simvolların təsvirini verəcək araşdırma aparılmadığından qədim türklərin dini inanışlar sistemindən danışılarkən vaxtaşırı totemizm, şamanizm və türk dini, mifologiyası və etnoqrafiyası ilə bağlı araşdırmalarda artıq kifayət qədər geniş yayılan başqa “izm”lərdən söz açılmışdır ki, bu iddiaların da öz kökləri vardı. Belə ki, XIX yüzillikdə Avropada materializmin sürətlə yayılmasının ardından hər bir din hadisəsini animizm və fetişizm, totemizm və şamanizm adları altında izah etməyə çalışmışdılar (Uzun müddətdən bəridir ki, din tarixində cisimsiz ruhlara inam kimi animizmin varlığı inkar olunur. Son dövrlər fetişizmdən də dinin ayrıca forması kimi, demək olar, heç danışılmaz. Çünki fetişizm, magiya və animizm elementləri keçdiyi bütün tarixi mərhələlər boyu dini müşayiət etmişdir).

Qədim türk din tarixinə dair əsərlərə hazır qəlib şəklində köçürülməklə şamanizm də əski türk dini – tanrıçılığın yerinə keçirilmiş, bu inanc sisteminin əsasları şamanizmlə eyniləşdirilmişdir.

“Din” dedikdə nəyin nəzərdə tutulduğu belə anlaşılmayan bir sıra “araşdırmalar”da şamanizmə “din” adını verilir, türk dini düşüncə sisteminin alt qatında – əsasında “şamanizm” adlı dinin varlığından danışılmışdır. Buna V.Radlov və b. müəlliflərin şamanizmlə bağlı verdikləri bilgilər də birbaşa, ya dolaylı olsun, yol açmışdır. Həmin bilgilərdə isə şamanizmin məhz XIX əsrdəki şəkli öz əksini tapırdı. Q.V.Ksenofontov hələ 1920-ci illərdə “Ural-Altay şamanizmində divanəlik kultu” əsərində yazırdı ki, müasir yakut şamanlığı xalqın dini etiqadı deyil və özlüyündə xalq təbabətinin qədim mövhumi üsullarının təsvirini verir”.

Türk mədəniyyətinin öz ölçüləri olduğunu qətiyyənlə hesaba almadıqlarından tarixçilərin, sosioloqların türk dini-mifoloji görüşlərində şamanizmin yeri ilə bağlı yol verdikləri yanlışlıqlar getdikcə daha dərin kök salmışdır.

Şaman dünyagörüşü tipinə görə müxtəlif dini sistemlərlə bir arada yaşamağa qabildir. Elə bu, şamanizmin ayrılıqda bir din olmadığını sübutudur [14, s.100]. Lakin ayrı-ayrı tədqiqatlarda şamanizm ilkin mənasında anlaşılır, üstəlik din düşüncəsi tarixin bəlli bir çağı ilə sərhədləndirilir. Bu isə din düşüncəsi fenomeni üçün yolverilməzdir. Bir çox araşdırmalarda isə “şamanlıq” adı ilə olsa-olsa Altay və Yakut şamanizmi anlaşılır ki, onun da bütövlükdə qədim türk inanışları deyər qəbul edilib əski türk dini sistemi ilə eyniləşdirilməsi doğru deyil. Uzun zamandan bəri dini birlik içərisində yaşamayan türk topluluqlarından birində ya bir neçəsində mövcud olan və özü də digər dini sistemlərin təsirlərinə məruz qalan inancları tarixin türk adıyla tanıyıb bildiyi digər türk topluluqlarının da hər birinin və bütönlükdə hamısının arxaik inanışları kimi təqdim etmək yanlış yoldur. “Türk milli mədəniyyəti”nin müəllifi İ.Qəfəsoğlu da vaxtilə şamanizmi, ümumən, türk inanış sistemi saymır, onu “türklərin öz düşüncələrinin məhsulu olmayıb ayrı-ayrı dinlərdən gələn təsirlərin bir-birinə qarışmasından meydana çıxmış təsəvvürlər sistemi” adlandırır. Həqiqətən, mənşədə nə olur olsun, şamanizm funksional-semantik özəlliyi etibarilə türk dini sistemi olan tanrıçılıqdan fərqli bir hadisədir. Türk din tarixinə dair araşdırmalarda qeyd olunduğu kimi, ənənəvi türk dini düşüncə sistemi Göy-Tanrı adı çəvrəsində təşəkkül tapmış orijinal sistemdir [2, s.126]. Yəni bu din sistemi Göy-Tanrı anlayışı üzərində qurulmuşdur.

Aralarında dərinlərdən gələn bağlılıq olması üzündən dünyagörüşü sistemləri kimi tanrıçılıqla şamanizmin sərhədlərini bəzən dəqiqliyi ilə müəyyən etmək mümkün olmasa da, bu anlayışları eyniləşdirməyin də doğru olmayan nəticələrə gətirəcəyi qaçılmazdır. Çünki gerçəkdə türk mentalitetinin əsasında şamanizm dayanmır. Ənənəvi bir cəmiyyətdə iki fərqli etnokonfes-

sional ənənə, ayrı köklərdən gələn iki dini-mifoloji inanc sistemi açıqca yan-yana yaşaya bilməzdi. Şamanizm türk xalq sufiliyinə ciddi şəkildə təsir göstərə bilmişdirsə də, türk tanrıcılığına o, sonradan qarışaraq bu din sisteminin praktik yönünü təşkil etmiş, bu yolla türk mədəniyyətinin az qala bütün qatlarına təsir göstərmişdir. Yeri gəlmişkən, etnoqrafik materialların verdiyi belə bir bilgi də diqqəti çəkir ki, bir çox türk topluluqlarında tanrıcılıqla bağlı keçirilən mərasimlərə şamanlar buraxılmırdılar; şaman mədəniyyətiylə yaşayan cəmiyyətlərdə adətən belə təsəvvür vardı ki, yuxarı dünyanın ilahi varlıqlarına, hami ruhlara şaman yox, topluluğun daha çox sayılıb-seçilən nümayəndəsi və ya başçısı üz tutmalıdır [14, s.105]. Bu isə şamanların Tanrı ilə, əlbəttə, heç hansı təmas yaratmadıqlarını göstərir. Eynilə sufi (dərviş)lər də islam rituallarının iştirakçısı ola bilmirdilər.

Beləliklə, şamanizm yalnız əsil və həqiqi mahiyyəti dərk olunduğu zaman çoxölçülü sistem kimi səciyələndirilən türk dini düşüncə sisteminin parametrlərindən biri təsirini bağışlayır. Yəni nə qədər türk dini ilə iç-içə olsa belə, yenə də o, həmin sistemin ölçülərindən biri kimi qalmaqda, sistem olan türk dini-mifoloji dünyagörüşü çərçivəsində yarım sistem təşkil etməkdədir.

Bundan başqa şamanizmə din adı verilən zaman unudulur ki, əgər din və ya gerçək mifoloji-dini sistem olsaydı, onun öz ideoloji-nəzəri bazası olmalıydı, kəskin sərhədləri bilinməliydə, başqa dinlərlə bu qədər qarışmamalıydı və rast gəlinəndi bütün yerlərdə eyni, yaxud bir-birinə yaxın dünya mənzərəsi cızmalıydı. Halbuki köklü problemlərindən heç hansı birində tam və hər kəsin qəbul edə biləcəyi görüş birliyi olmayan bu anlayış haqqında onun gerçək varlığını belə şübhə altına alacaq qədər aydınlıqdan uzaq, tutqun və hətta qaranlıq təsəvvürlər var.

Bununla yanaşı, nə qədər problemləli olsa da, hətta parapsixoloqları çəkən bu özünəməxsus universal, dinamik dünyagörüşü sisteminin, bütün dağınıqlığı ilə belə ümumi qanunauyğunluqları üzə çıxarıla bilməsə də, onun bir din olmadığı sübuta yetirilmiş sayılır. İlk olaraq harada meydana çıxdığı doğru-dürüst bilinmə-

yən və bilinməsi də çətin olan şamanizmin optimal modelini yaratmaq sarıdan isə alimlər ümitsizdirlər. Bir yerdə çoxallahlılığın erkən şəkli kimi səciyyələndirilən şamanizm başqa yerdə “psixozanalizin qədim şəkli” kimi tərif edilir [11, s.18], üçüncü bir halda “ən əski ekstaz texnikası” olaraq gözdən keçirilir.

Şamanizm hər hansı dinlə bir yerdə yaşamağa ona görə alışa bilir ki, özü sistemi olan ayrıca bir din deyil və dini düşüncə tarixində də heç bir ayrıca mərhələ təşkil etmir. İndi etnoqrafiya, dinlər tarixi, eləcə də psixologiyanın qovuşağında, bəzən fəlsəfi aspektdən öyrənilən şamanizm hadisəsinə dair sistemli geniş bilgi sahibi olmağın çətinliyi də bir gerçəkdir. Bu gün Avropada, Amerikada... o, neoşamanizm şəkilləriylə dirçəldilir və dəbdədir; əsasən ticari maraqlar güddüyü üçün yaradılış və insanla bağlı şamanizmdəki başlıca ənənəvi görüşlər əksərən bir kənara qoyulur¹. Şaman praktikasının ancaq zahiri yönlərini qabardan bu “yeni şamanizm” fenomeninin şüurun dəyişik hallarıyla əlaqələndirilməsi onun ənənəvi metodlarla araşdırılmasını isə az qala qeyri-mümkün edir.

Türk din düşüncəsini araşdırmaq üçün belə qarmaqarışq sistemdən hərəkət etməyin nə kimi nəticələrə gətirə biləcəyini təxmin etməksə bir elə çətin deyil. Özlüyündə sistemli din ifadə etməyən bir anlayış dini düşüncə sisteminin əsası olaraq götürülə bilməz. Şamanizmdə gözəgörünməz ruhlar dünyasıyla insan oğulları arasında əlaqə quran, əslində onların görünən dünyada təmsilçisi olan güc şamandır. Kiminə görə ruhları hökmü altında, kiminə görə də ruhların hökmü altında olan şamanların nəzərində bütün aləm yaxşı və yaman ruhlarla doludur. Həmin gözəgörünməz ruhlarla əlaqə yaratmaq qüdrəti isə, inama görə yalnız şamanlardadır. Şamanların istifadə etdikləri metodları sadəcə öyrənməklə isə hələ kimsə şaman ola bilməmişdir. Şaman olmaq bir tale işidir və ondan kimsə qaça bilməz. Şaman olacaq kəsi

¹ Amerika yerli dinləri təmsilçilərinin eyni zamanda qarşı çıxdıqları neoşamanizm, bəzilərinə görə, həm də hazırkı ekoloji böhranın nəticəsidir.

təbiət özü seçir və bu, ilahidən bir vergidir ki, şaman olacaq kəsin psixoloji və ruhi-mənəvi aləmindəki ciddi dəyişikliklərlə bağlıdır. Əski ənənədə də şaman mistik təcrübə qazanırdı. Şamanın şaman olaraq qurulmasında isə mifoloji Ulu Ana və onun çox sayda atributları əsas idi.

Göylərin və hamı ruhların qoruduğu şamanlar təbiətlə danışıb anlaşımağı, ruhani varlıqlarla təmas qurmağı, göylərdə yaşayan varlıqlarla ünsiyyət saxlamağı və bu yolla şərir ruhların insanlara zərər toxundurmalarının qarşısını almağı bacaran insanlardı. Bu mənada həmin varlıqlar cəmiyyətlə fəvqəltəbii ruhlar aləmi arasında bir vasitəçi, mediatorlardı. Şamanlar daşdıqları funksiyalarına görə xalq həkimlərinə daha çox yaxın idilər. Maraqlıdır ki, şamanın türklərdəki əski adlarından “qam” və “baxşı” sözlərinin də bir anlamı lüğətlərdə “təbib, həkim” olaraq göstərilir; məsələn, Əbu Həyyanın kitabında “qam”ın qarşılığı kimi “həkim” verilir [1, s.46]. Süleyman Əfəndi də “Çağatay lüğəti”ndə “qam” sözünü “həkim, təbib” deyər izah edir [3, s.67]. Farsca anonim “Hüdüd-əl aləm” əsərində təbib deyilənlərin türk qamları olduğunu F.Minorski də, L.Potapov da təsdiq edirlər [10, s.134]. Bu gün belə şamanlara verilən adlarda onların təbibliklə bağlılıqları qorunmaqdadır. Türküstan şamanlarına verilən adlar sırasında həmçinin “tavup” (təbib) adının olması bu mənada diqqəti çəkir.

Təbiətin ulu qüvvətlərində, başlıca olaraq Yerdə, mifoloji düşüncəyə görə, kişi və qadın başlanğıcları birləşmiş kimiydi. Bu baxımdan əcdad ruhlarından da qüvvət və ilham alan şaman obrazı olduqca səciyyəvidir. Şaman bir fiqur kimi başlanğıcda bolluq, artım ideyasının daşıyıcısı olan Ulu Ananı simvolizə etmişdir. Şaman praktikası da daha çox topluluğun başı üstünə bərəkət yağmasını təmin etməyə yönəlmişdir. Təsadüfi deyil ki, şamanların bir çoxu ayinlərin icrası zamanı qadın geyimi geyinməklə şaman kompleksinin qadın təbiətiylə bağlılığı fikrini nəzərə çarpdırırdılar. Tuva xalq inanışlarına görə, tuva şamanlarının ulu əcdadı da bir qadın şamandır. V.Basilovun yazdığına

əsasən, XIX əsrin sonlarında Amu-dəryanının aşağı axarlarındakı mövhumatçılar əyinlərinə qadın paltarları geyinmiş şamanları daşa tutardılar.

Ümumiyyətlə, bir sıra əski cəmiyyətlərdə həm başçı, həm gələcəkdən xəbər verən, həm kahin və həm də təbib olan şamanların ayrıca yeri var idi. Göylər aləmiylə təmas yaratdığına inanılan xaqanların şaman funksiyalarına hələ 1960-cı illərdə M.Mori diqqəti yönəltmişdi [8, s.136]. V.Zahidoğlunun araşdırmalarına əsasən, “Dədə Qorqud kitabı”nın qəhrəmanı, Oğuz elinin xanı Salur Qazanın şəxsiyyətinin arxa planını şamanlara məxsus təsir gücünə və ruhlarla təmas qurmaq qabiliyyətinə malik olması təşkil edir” [4, s.36].

Şamanizmin tanınmış araşdırıcılarından olan A.Lommel deyir ki, şaman əksərən əcdadlarla daim qoruyub saxladığı təması nəticəsində aldığı fəvqəladə güclü mənəvi enerjiyə sahib şəxsiyyətdir... O sadəcə ovun uğurlu keçməyini təmin eləyən bir ovsunçu deyil, həm də yaradıcı şairdir ki, mənsub olduğu boyun, soyun mənəvi həyatını formalaşdırır [12, s.166]. Bu mənada şaman daha çox xəyalpərəst, şair təbiətli və söz xəzinəsi bol olan, obrazlı təfəkkür sahibi insandı. Məsələn, xalqın danışqda işlətdiyi sözlərin sayı dörd min keçmədiyi halda bir yakut şamanının söz xəzinəsi on iki min sözə çatırdı.

Şamanlar, inama görə, dəli-cinli olan adamları acıqlı ruhların cəngindən qurtarır, sağalmaz bilinən xəstəliklərə əlac edir, hətta ölənləri dirildə bilir, korlara görmək qüdrəti bəxş eləyirdilər. İlk çağların şamanı heç də ruhu xəstə, epileptik birisi deyil, ilk öncə ruhunu “yetişdirib özü-özünü yaxşılaşdırmağı bacaran” bir insandır¹. İndi belə şamanların guya “xüsusən şimal xalqları arasında yayılmış əsəb xəstəlikləri ilə çox sıx bağlı” ruhi

¹ Yeri gəlmişkən, epilepsiyadan əzab çəkən F.Dostoyevski də özünün ürəkkeçmədən əvvəlki halını sözlə ifadə oluna bilməyəcək bir cüşa gəlmə, böyük həzz kimi təsvir edir. Guya ani olaraq ona ilahi vergi verilir, bütün aləmin sirri aşkar olurdu. Şamanların bu baxımdan da sırasaldı epileptik elan olunması zahiri davranış oxşarlığının doğurduğu bir aldanışdır.

xəstə və ya dəli olduqlarını qəbul edənlərlə yanaşı, böyük çoxluq artıq şamanizmə daha çox bir mədəniyyət hadisəsi kimi yanaşmaqdadır. Hallüsinasiyanın təbiətinin anlaşılması da şamana artıq ruhi xəstə deyil, ona insanların psixoloji sferasının sabitləşdiricisi [12, s.166] gözüylə baxmaq imkanı vermişdir.

Əski topluluqlarda şaman kompleksinin özündə təcəssüm etdirdikləri sonrakı çağlarda mistisizm və mistik yaşantılar adıyla bilinmişdir. Etnik-mədəni ənənədə bəzən hətta müdrik, övliya gözüylə baxılan mistik şamanın transsedent yaşantıları, təəssüf ki, psixiatriyada uzun illər şizofreniya, patoloji geriləmə halı kimi dəyərləndirilmiş, dəli-divanəlik deyə qiymətləndirilmişdir [7, s.3-20]. Halbuki psixiatriyanın nəzərində isterika və ya psixotik hal kimi görünənlər mədəniyyət daşıyıcılarının gözündə yüzillər boyunca yaşarı ənənənin gücüylə ritualın ayrılmaz bir parçası olub müqəddəslik məzmunu daşıya bilmişdir.

Uzun bir dövr ərzində şüurun adı halı sırasına daxil edilə bilməyən nə varsa, elə o andan patoloji hallar sırasına aid olunmuşdur. Həmin hallardakı ki, potensial mistik ənənə olan şaman mədəniyyətlərində norma sayılırdı. Bunun isə uzun bir tarixçəsi var. Məsələn ondadır ki, şüurun dəyişik halı adlanan və özlüyündə unikal olan bir hadisə heç hansı şəkildə psixopatologiya ilə qarışdırılmamalıdır. Şamana vergi verildiyi an onun yaşadıkları heç də dəli-divanəlik deyildir. Canlı ənənədə bu mədəniyyət hadisələrindən hər birinin öz mənası var. Ənənənin özündə ruhi xəstəliklərlə vergi verilərkən şamanın keçirdiyi böhranlı hallar gözəl fərqləndirə bilir. Bu zaman şamanın yaşantıları bir divanəlik kimi görünürsə belə, əslində tam ruhani mahiyyətlidir.

Şamanların cəmiyyətin sağlamlığı qaygısını çəkdiyinə dair təsəvvür ənənəvi inamlar arasında da özünə yer etmişdir. Saqayların inamına görə, insanlara bədbəxtlik gətirən ruhlarla Tanrı şamanlar vasitəsilə mübarizə aparır.

Tanrıya verilən kütləvi qurban mərasimlərinə isə şamanlar yaxın buraxılmırdılar. Çünki ruhlar aləmi ilə bağlı şaman eləcə xtonik aləmin gücləri ilə də əlaqələndirilirdi. Məsələn, yakut-

larda ən güclü şamanların hamisi “qara” (xara) epiteti daşıyan acıqlı ruhlar başçısıydı. Bu mənada “ritual pəklığı” pozulmasının deyə demonik güclərlə bağlanan şamanların tanrıçılıq mərasimlərində iştirakı yasaq idi. Həmin mərasimlərdə şaman olsa olsa yalnız seyirçi ola bilərdi. Altayların mənəvi mədəniyyəti ilə bağlı danışarkən şamanların fəaliyyət dairəsinin ancaq xəstələri sağaltmaq və falçılıq eləməklə məhdudlaşan şamanlar haqda Y.Yamayeva qeyd edir ki, mövsüm mərasimləri onlarsız icra olunardı [15, s.14]. Şüurun dəyişik halları ilə işləməyi bacaran şamanların mərasimlərdə nə cür davranacaqları irəlicədən bəlli olmadığından kanonları pozacaqları mümkün idi ki, buna da yol verilə bilməzdi.

Şaman ayin və mərasimləri, ümumilikdə türk dini-mifoloji dünyagörüşünün praktik yönüdür. Əski türk şamanizmi bu baxımdan olduqca qədim kökləri olan bir sistemdir. Yakutlarla altaylılar, doğrudan da, uzun zamanlardan bəri şaman inanişi sistemiylə yaşamışlar. Lakin onlarda dünyanın və insanın yaradılması ilə əlaqəli rəvayətlərin də böyük qismi qədim türklərin milli düşüncələrini əks etdirməyib, ayrı-ayrı dinlərin təsiriylə meydana çıxmış təsəvvürlər hörgüsüdür. Beləcə, ən müxtəlif hind, iran, yunan yəhudi əfsanələrinin təsirinə məruz qalmış altay, yakut şamanlığında gerçək təsəvvürləri, yəni şaman türkün düşüncəsini tapıb üzə çıxarmaq artıq qeyri-mümkün şəkil almışdır.

Bir neçə kəlmə ilə şamanizmdə mərkəzi anlayış olan “şaman azarı”na da münasibət bildirmək lazım gəlir. “Şaman azarı”nın, ümumən, psixi pozuqluq, ruhi xəstəlik hadisəsi olduğuna dair geniş yayılmış fikri ilk dəfə tamamilə şübhə altına alan rus alimi S.M.Şirokoqorov olmuşdur. O, şamanın ruhən və cismən sağlam olduğu fikrini irəli sürmüşdü; Şirokoqorovun rəyinə görə, şamanın funksiyaları o dərəcədə mürəkkəbdir ki, bunun öhdəsindən azarlı biri gələ bilməzdi [5, s.166-167]. XX əsrin 30-cu illərində şamanizmə münasibət nəzərə alınarsa, şamanın ruhi baxımdan tamamilən sağlam adam olduğunu söyləməyin nə qədər böyük cəsarət tələb etdiyi düşünmək heç də çətin deyil [13, s.112]. Son-

ralar Qərb müəlliflərindən də bir çoxu şamanların xəstə olduqlarına dair təsəvvürün yanlışlığını və yarımçıq bilgilərə əsaslandığını, bir sözlə, əsassız olduğunu söyləmişlər. “Şaman azarı” özünün aydın və parlaq təsvirini isə ilk əvvəl V.Ksenofontovun, A.Popovun, daha sonra isə N.Direnkova, N.Alekseyev və N.Basilovun [6, s.106-142] əsərlərində tapmışdır.

Ard-arda gələn psixosomatik ağır-əziyyətlərdən ibarət ənənəvi “şaman azarı” bu azara tutulan kəsin – ruhların seçdikləri namizədin şaman olması yolunda ən ağırlı mərhələdir. Bu zaman ruhlar onu bir an olsun rahat qoymurlar. Həmin halı yaşayan gələcək şamana elə gəlir ki, gerçəkdə olmayan, irreal varlıqlarla təmasda olur, onları görür; həmin varlıqlar onu kəsir, doğram-doğram edirlər və s. Gerçəkdə deyil, simvollarda mövcud olan həmin aləmlə təmas duyğusu şamanın varlığında son dərəcə dərin iz buraxır. Çünki bu vaxt gözünə görünənləri o, büsbütün gerçəklik kimi qavramışdır. Psixoloqların təcrübə metodlarla gəldikləri nəticə bundan ibarətdir ki, şamanlar ruhi sağlamlıqlarına görə mənsub olduqları topluluğun digər üzvlərindən bəzən qat-qat yuxarıda dayanırlar. “Şaman azarı” deyilən hadisə də, əgər söylənən şəkliylə var isə də, keçicidir, lakin keçilməli, ruhi-mənəvi böhran kimi aşılmalı olan elə bir mərhələdir ki, ancaq bundan sonra “şamanın mənən-ruhən yenidən qurulması” gəlir. İndi artıq o, adi ölümlülərdən deyil, o biri dünyaların sirlərinə aşınadır və ruhlar dünyasıyla da təmasda olan biridir.

Bütövlükdə “şaman azarı” ilə bağlı bütün etnoqrafik bilgilər onun inisiyasiya mərasimi ilə sıx bağlılıqda olduğunu göstərir. Bədənin cismani əzablardan keçməsiylə bir arada ruhun dünya kirindən arıdılması şamanları və bütün zamanların peyğəmbərlərini birləşdirir.

Şamanizmin ritual praktikası ilə bağlı şaman mifologiyası etnosun mifoloji düşüncəsinə bağlı olub, daha çox arxaik və klassik folklor ənənələrində əksini tapıbdır. Şamanist görüş və təsəvvürlərin ibtidai mifologiya ilə dərinə bağlı olması V.Y.Proppun və K.Levi-Strosun araşdırmaları ilə sübuta yeti-

rilmiş sayılır. Türk xalqlarının folklor mədəniyyətinin bir mühüm parçası da şamanlar haqda mif, əfsanə və rəvayətlərdir. Bəzi araşdırıcıların hətta tanrıçılıq irsinin bir parçası saydıqları şaman mifologiyası ilə bağlı həmin mətnlər, Y.Novikə görə, davamlı şəkildə arxaizmləri qoruyub saxlayır, buna görə də tarixi mənbə kimi istifadə oluna bilər [9, s.83].

Şamanın dünyagörüşü elə onun özünün mənsub olduğu doğma xalqının da dünyagörüşüydü. Mifoloji sistemin qorunub yaşadılması da bəlli ölçüdə onun adı ilə bağlıdır. Şaman mifologiyasında başlıca fiqur təbiəti metaforik olaraq canlı varlıq kimi qavrayan şamanın özüdür. Ənənəvi mifoloji təsəvvürlərdən gələn, şamanın bilgi qaynağı olan və yalnız onun bilib anlayacağı dildə danışan bu ruhlar bəzən uçar quş donunda və b. olurdular. Şamanlar özlərinin hamı ruhlarıyla da güclüydülər. Lakin hamı ruhları daha güclü olanlara şamanlar zərər toxundura bilmirdilər. Şaman öz inancı ilə də güclü idi. Məsələn, pravoslavlığı qəbul etmiş bir xakas şamanı ruhlarla ünsiyyəti pravoslavlıqla bir araya sığdırmadığı üçün qamlıq etməzdən əvvəl mütəlq boynundakı xaçı çıxarıb bir kənara qoyurdu.

Özünün də ruh kimi gözə görünmədən havada uçub dolaşa bildiyinə inanılan şamanların dünya haqda təsəvvürləri aydın mistik-dini və mifoloji səciyyə daşıyır. Dünyanın rəmzlərə bürünmüş təsvirini verən şaman kosmologiyası üçün kainatın üç qatlı dünyadan: yer, yerüstü və yeraltı dünyalardan ibarət olması səciyyəvidir. Həmin dünyaların da hər biri özlüyündə bir neçə qatdan və ya təbəqədən ibarətdir. Bu dünyaları birləşdirsə Dünya Ağacıdır. Göy qatı – yerüstü dünya başda Ulu Tanrı olmaqla xeyirxah ruhlarla doludur. Yeraltı dünyasında adamlara zərər verən acıqlı ruhlar məskən salıbdır. Yerüstü dünya isə insanlarla yanaşı, bir də çox sayda əyələrlə – ruhlarla doludur. Şamanın ruhlar aləminə səyahəti arxaik mədəniyyətlər üçün də artıq universal hadisə sayılmaqdadır.

Qamlıq mərasimini bəzən hipnoz seansının bir şəkli saysalar da, bu fikir şaman mifologiyası ilə bağlı gerçəkləri əks etdirmir.

Şamanlar özlərinin görücülük gücləri sayəsində “ruh” deyiləcək qədər incə materiyanın varlığını təsdiq edirlər ki, görünən bu maddi dünyadan fərqli həmin rəmzlər dünyası – ruhlar aləmi adı ölümlülərdən ötrü bir sirdir. Təsadüfi deyil ki, onlar adətən cəmiyyətdən qıraqda yaşardılar. Bunun həm rəmzi, həm də hərfi anlamı vardı. Yaşlı bir yakut şamanı hamı tərəfindən unudulub tənhalığa məhkum imiş kimi əldən-ayaqdan uzaq bir yerdə tək-cənə ömür sürürdü. Elə cəmiyyət də bəzən özü sanki şamanları özündən təcrid eləyir, çünki onları özünün “normal” üzvləri olaraq görmürdü.

Ümumiyyətlə, şamanların incə materiyalı ruhlar aləmində dolaşmalarının təsviri ilə şüurun özünəməxsus dəyişik hallarındakı mənzərə bir çox baxımdan uyğunluq təşkil edir. Əslində şaman praktikasının əsasında sərbəst improvizasiya dayanmışdır. Şaman əfsanələrinin araşdırılması tədqiqatçıları bu qənaətə gətirdi ki, eyni bir süjet həm mif, həm rəvayət, həm də mifoloji rəvayət kimi qarşıya çıxıb bilər [9, s.269]. Ümumən, şaman əfsanələrinin süjetləri folklorun motiv fondunun əhəmiyyətli qatını təşkil edir, epik arxaikadakı bir çox mifoloji personajlar isə şaman keyfiyyəti daşıyır.

ƏDƏBİYYAT:

1. Əbu Həyyan əl-Əndəlusi. **Kitab əl-idrak li-lisan əl-ətrak** (Türk dillərini dərkətmə kitabı) / Ərəbc. tərc.: Z.Bünyadov. B., 1992.
2. Günay Ü., Güngör H. **Türk din tarixi**. İstanbul, 1998.
3. Köprülü M.F. **Edebiyat araşdırmaları**, c.I. İstanbul, 1989.
4. Zahidoğlu V. **Ulu dastanımızın etnoqrafik yaddaşı** // “Folklor və etnoqrafiya” jurn. B., 2004, №3, s.32-43.
5. Алексеев Н.А. **Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири**. Новосибирск, 1992.
6. Басилов В.Н. **Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана**. М., 1992.
7. Гроф Ст. **Духовный кризис. Статьи и исследования** / пер. с англ., М., 1995.

8. Кляшторный С. **Мифологические сюжеты в древнетюрк. памятниках** // Тюркологический сборник–1977, М., 1981, с.117-137.
9. Новик Е. **Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур.** М., 1984.
10. Потапов Л.П. **Алтайский шаманизм.** Л., 1991.
11. Ревуненкова Е. **Народы Малайзии и Западной Индонезии** (некоторые аспекты духовной культуры). М., 1980.
12. Ревуненкова Е. **Миф–обряд–религия.** Некоторые аспекты проблемы на материале народов Индонезии. М., 1992.
13. Ревуненкова Е., Решетов А. **Сергей Михайлович Широкогоров** // ж. “Этногр. обозрение”, 2003, №3, с.100-119.
14. Харитоновна В. **Шаманы и шаманисты:** некоторые теоретич. аспекты изучения шаманизма и иных трад. веров. и практик // ж. “Этнографическое обозрение”, 2004, №2, с.99-119.
15. Ямаева Е. **Духовная культура алтайцев** (Миф. Эпос. Ритуал). Автореф. дис. на соиск. учен. степ. докт. ист. наук. СПб., 2002.

2005

* * *

BİR BAXŞININ SÖYLƏDİKLƏRİ: “Dünyanın tən ortasında əzəldən yaranmış Göy Təpə ucalır. Göy Təpənin zirvəsində isə Bay Dirək boy atır. Həmən Bay Dirəyin dörd budağı göy qübbəsinin bütün qatlarını yarıb keçir. Göyün qatlarını saxlayan Bay Dirəyin budaqlarıdır. Bay Dirəyin kökü Yerin bütün qatlarını yarıb keçərək dərin sulara qədər işləyir...

...Bəyim, nahaqdan günaha batanlar göy göyərçinə dönüb Dəryanın ortasındakı adaya uçurlar. Orada qüllənin başında otuz il qadın cildində yaşayıb övladı olmayan sonsuz qadınlara övlad bəxş edərlər.

...Axsaq qız qırx qızdan yeganə diri qalanıdır. O, yeraltı ölümlər səltənətindən şamanların “ölü desəm, ölü deyil, diri desəm, diri deyil” və “yeraltı sular səltənətinin yiyəsi” dedikləri Qorqudun ölməz nəğmələrini insanlara yetirir...

Adam ölməmişdən qırx gün qabaq ruh göyərçin donunda bədəni tərk eləyir və uçub Bay Dirəyin yanına gedir. Bay Dirəyin tökülən və

yenidən boy atan yarpaqlarında adamların adları yazılıbdı. Ruh da öz yarpağını tapıb onun üstünə qonar. Can isə ...mərhumun ölümündən yalnız qırx gün sonra evi tərk edir...

...Bay Dirəyin gövdəsi boyunca canlar yerə enib qadınların bətinə girər, yeni həyat doğururlar. Beləcə də heyvanlarda, ya bitkilərdə... Hər nəsnənin özünün çevrəsi var...

...Qoç sümüyü, ya da qoç buynuzu olan yerlərdə yaman ruhlar dolaşmaz; qoç yer üzündə insandan əvvəl yaranan, özü də ən təmiz heyvandır. Həyat gücünün, uğurun, xoşbəxtliyin daşıyıcısıdır o...

...Bu dördguşəli Yeri hər yandan Dərya suları yuyur. Həmin dörd cəhətin nişanı isə dörd qüllədir. Ancaq bəzən də deyirlər ki, qüllələrin yerinə dörd böyük ağac boy atır... Və Dünyanın sonu – Axır Zaman gəlib çatanda bütün dağlar uçulub dağılacaq, bütün dərələr, təpələr hamarlanıb torpaq bərabəri olacaq. Yer üzünü alov bürüyəcək və üfüqdə süzən bu dörd qüllə qiyamətdən kim xilas olubsa, onların gözüne görünəcək...

...Yerin künc-bucaqlarındakı həmin dörd qüllə yeddi qatlı Göyün dayağıdır. Bu yeddi göy qatında qoltuqları altdan qurşaq bağlamış adamlar yaşayırlar. Yerin altındakı yeddi qatda yaşayanlar isə bəldən aşağı qurşaq bağlayırlar. Bütün kürreyi-ərz ulu Göy Öküzün buynuzları üstündə dayanır. Göy Öküz özü də Çada daşının üstündə durub.

...Danışardılar ki, babam ha yanda isə Sarı Arx deyilən bir yer var, həmişə o yerə gedər, oradakı Ata Övliya Ağaca dua eləyib səcdə qıllarmış. Ata Övliya Ağacı yapma təpənin zirvəsində hələ iki yüz il bundan qabaq naymanlardan olan bir baxşı basdırıbmış. Deyirlər, indi o ağac quruyubdu.

...Dünya bir bütövdür... Onda nə sükunətdə olan var, nə əbədiyyən qalan... Hərəkətsiz bir tək ölümlər, bir də qara torpaqdı. Qalan hər nə var, hərəkət halındadır, başlanğıcından ta sonacan və yenidən başlanğıca... Hər nə varsa – təbiət, adamlar, qalan canlılar, nəsnələr, – hamısının hər yöndən Dünyaya bənzəri var...

(“Декоративное искусство СССР” j., 1980 №8)

MİF MƏDƏNİYYƏT KONTEKSTİNDƏ

“Bəlkə bir gün anlarıq ki, istər mifoloji, istərsə də elmi təfəkkürü çalışdıran məntiq eynidir və insan həmişə eyni ölçüdə “yaxşı” düşünübüdür”.

Klod Levi-Stros

“Mif” məfhumuna Şərq dillərindən ərəbcədə “həqiqətə uyğun olmayan, əsilsiz və boş sözlər” mənasındaki “əsətir” kəlməsi uyğun gəlir. Bu kəlmə də Qurani-Kərimdə “ibtidai cəmiyyətlər” və ya “qədim xalqlar” mənası bildirən “əvvəlin” sözüylə birlikdə “əsətirül-əvvəlin” şəklində dəfələrcə işlənibdir.

Əski mədəniyyətlərə gəlincə, mif gerçəkliyin rəmzi-obrazi şəkilində yeganə doğru bilinən izahıydı. Dərin mənalarla yüklü olduğuna görədir ki, o, bütün qədim çağlar boyu mədəniyyətlərə yol göstərmişdir. Onda “mədəniyyətin zamandankənar əbədi dipdiri mahiyyəti” qorunur.

Dünyanın mifoloji dərki öz mahiyyətinə görə rəasional deyil, emosional-hissi səciyyəyə daşıyır və özündə əski çağ insanının bütün varlıq aləmi ilə üzvi bağlı olduğu düşüncəsini yaşadır. Kulturoloji baxımdan bəşər mədəniyyətinin nailiyyəti sayılan mif bu mənada həm antropoloji fenomen olub, sonrakı çağların fəlsəfi-antropoloji görüşlərinə də güclü təsir etmişdir.

P.Feyerabend deyirdi: “Yaddan çıxarmaq olmaz ki, neçə-neçə kəşflər, ixtiralar üçün biz miflərə borcluyuq”. Qadamer isə “Mif və zəka”da (1954) mifləri unikal mədəni dəyərlər kimi nəzərdən keçirərək xüsusi vurğulayırdı ki, elmi və mifoloji dünyaya mənəzəsi bir-birinə zidd olmayıb, mahiyyətcə biri digərini tamamlayır: “Miflərə din adamlarının yalanı və ya nənələrin hekayətləri deyib rişxənd eləmək yox, onlarda müdriklik dolu keçmişin səsinə, sədasını duymaq gərəkdir”. Bir məşhur yapon alimi də belə demişdi ki, fizika ilə məşğul olmaq üçün yunan miflərini oxumaq lazımdır. Yunan miflərini, yəni ümumən mifləri...

Araşdırıcıların doğru qənaətinə görə, mifin mahiyyətini üslub, təhkiyə şəkli və ya sintaksis deyil, danışılan hadisə təşkil edir. Bunun nəticəsidir ki, hətta ən pis tərcümədə belə onun mənə-məzmun dəyərində xələl gəlmir. Texnologiyadan doğan qorxuları durmadan artan çağdaş insanın düşüncə tərzindən bir çox göstəricilərinə görə fərqlənərək təbiət qanunlarına əməl etməyin, təbiəti prinsip səviyyəsində yamsılamağın və ondan öyrənməyin öndə olduğu mifoloji çağ düşüncəsi etnik-mədəni ənənəni təşkil edən mürəkkəb bir yarım sistem kimidir.

Etnik-mədəni ənənə çərçivəsində insan davranışının bütün mühüm paradıqlarını yaradan mif mədəniyyətin özü deyilsə belə, onun fundamental əsasıdır. Ən əski cəmiyyətlərdə hakim mədəniyyət forması mifdir; etnosu içəridən bağlayan simvollar da onda qərar tutubdur. Ona görə də mifsiz bir mədəniyyət olduğunu düşünmək onu hər hansı anlamdan məhrum etmək deməkdir. Zaman-zaman hətta din düşüncəsinin belə mifdən törəndiyinə dair fikirlər səslənmişdir.

Dünya, yaradılış və s. haqda ibtidai təsəvvürlərin ayrılmaz parçası olan mif düşüncədə dünyanı xaosdan kosmosa çevirib, onu bir bütün şəklində qavramaq imkanı verir. Çünki o, gerçəkdə də dünya, yaradılış haqda bəlli metaforik təsəvvürlər sistemidir və bu mənada mifin işi yaradılışdır. Mifoloji təsəvvürlərin zəngin simvolikası, ənənəvi rəmzlər dünyası əski sivilizasiyaları indikilərdən fərqləndirən başlıca əlamət idi.

Mənəvi-ruhani olanın belə maddi qavrandığı mif bir janr hadisəsi də deyil, idrak prosesinin ta özüdür, lakin o, həm də məcazi təfəkkür tərzini olub əski düşüncəyə təpər vermişdir. İlkin çağ insanının yaradılış, gerçək aləm və təbiət hadisələrini necə qavraması məhz həmin prosesin dərkiylə mümkün olur. Bir başlıca qaynağı da ritual olan mif dünyada baş verənləri izah edir. İzah etmək birbaşa funksiyası olmasa da, gerçəkliyi intuitiv dərk, mistik qavrayış tərzini kimi ən mühüm cizgisi emosionallıq, obrazlılıq olan bu fenomen dünyanı dərk etməyin əski bir formasıdır. Dünya və yaradılışın təbiətinin mifik-rəmzi duyumu

sonu gəlinmiş nəticələrdən bir çoxunun elmi olduğu gerçəyi sonrakı dövrlərin araşdırmaları ilə də öz təsdiqini tapmışdır. Miflik çağın intuitiv idrak sahibi olan insanı yaradılışın sirlərini elmin uğurları ilə lovğalanan bir rasionalistə nisbətən daha dərin duyur və bilirdi. Arxaik mif mətnlərindən bəlli olan mifoloji görüşlər çağdaş elmi-nəzəri konsepsiyalarla bu üzdən də bir sıra hallarda açıq-açıqına səsləşməkdədir.

Mifin müqayisəli-tarixi şəkildə öyrənilməsi, ayrı-ayrı dünya xalqlarında ən müxtəlif görüntülərinə baxmayaraq, başlıca mif süjet və motivlərinin bir-birini təkrarladığı faktını, yəni mif yaradıcılığında xalqların bir-birilərindən xəbərsiz eyni yollarla gəlib, eyni (bənzər və yaxın) simvollarla işlədiyi gerçəyini üzə çıxardığı kimi “dünya dinləri”nin elmi şəkildə araşdırılması onların da miflərlə “dolu” olduğu gerçəyini ortaya qoymuşdur. Əskilərə getdikcə – “ilkin çağında yığcam, lapidar və azstrukturlu” olan (A.F.Losev) mif inancla, etiqadla iç-içə yoğrulubdur. Onun yaradılışda qorxu hadisəsi ilə bir bağlılığı yoxdur. Frezerin “mərasimləri izah edən ibtidai elm” dediyi mif tarixi hadisələrin əksi olmaqdan da çox uzaqdır. İbtidai mədəniyyətin vacib komponenti olan mif, bir vaxtlar ehtimal edildiyi kimi, hər halda sözlərin ilkin anlamlarını itirmələrindən yaranmayıbdır.

Personajları fəvqəltəbii varlıqlar olan mif alleqoriya və ya bir məcaz da deyil. Hər zaman mütləq gerçəklik kimi özlüyündə bir “enerji olan və ona görə də içindən aramsız düşüncələri sayrırdıran” mif həm diaxronik (keçmiş haqda hekayətlər), həm də sinxronik (indiyə və gələcəyə münasibət) olmaqla, hər iki aspekti özündə ehtiva edir. Beləcə, mifin yardımını sayəsində keçmişlə indi və gələcək arasında bağlılıq qurulmuş olur ki, bu da nəsillərin öz aralarındakı mənəvi bağlılığını təmin edir.

Ən əski çağların ilkin miflərinə gəlincə isə, təbii olaraq yazıya alına bilmədiyindən onların arxaik şəklinin bərpası da mümkün deyildir. Bir çoxlarının haqlı olaraq “metaforik mənə”, yəni məcazilik gördükləri mifləri, etnoqrafların verdikləri bilgilərə əsasən, öz inkişafının ilkin çağını yaşayan cəmiyyətlərdə

daha çox hərfi mənada qavrayırdılar. Bilginin başlanğıc bir şəkli kimi o, cəmiyyət həyatı və təbiət hadisələri haqqında sinkretik təsəvvürdür. Yəni mif danışılan bir tarixçə deyil, yaşanılan bir gerçəklikdir. Mifdə bəşər mədəniyyətinin ən erkən şəkli kimi ilkin bilgilər, dini inanışlar öz əksini tapıbdır. Y.Meletinski bir dəfə yazmışdı: “Miflər haqda bizə doğru-dürüst bəlli olan bir tək odur ki, adamlar onlara inanırdılar”.

Mifdəki “idrak” anlayışı ənənəvi mənada başa düşülən bilgi qazanmaq deyil, bir dünya duyumudur. Mif süjetlərində eləcə insanın özü-özünü dərkənin müxtəlif aspektləri də ifadəsini tapır. Miflərin yuxularla dərinlərdən gələn bir bağlılığı da var.

İbtidai və arxaik cəmiyyətlər üçün varlığı dərk anlamında hər şey demək olan mif zamanın başlanğıcındakı mütləq tarix, insan davranışlarının örnəyi olaraq qəbul edilirdi. XVIII əsrin dilində isə artıq gerçəklik çərçivəsindən çıxan nə vardısa adına “mif” deyildi. Ümumən XVIII əsr maarifçiliyi dövründə mifin əvvəlki sakral məzmunundan büsbütün qoparılmığı prosesi son həddə çatdı. Sırf rasionalizmə köklənmiş maarifçilər mifi geriliyin, cəhəlin və mövhumatın simvolu saymaqda, ona həqarətlə yanaşmaqdaydılar. Həmin münasibətin ümumiləşmiş ifadəsi beləydi ki, zərif hissələrə malik mədəni insanı özündən uzaqlaşdıran mif dünyasının obrazları olsa olsa ibtidai şüur səviyyəsindəki vəhşi adamların diqqətini cəlb edə bilər. Maarifçi dünyaduyumu daşıyıcıları mifdə xalq düşüncə tərzinin “barbar” təzahürünün mənasız, cəfəng və biçimsiz dedikləri bir digər formasını görürdülər.

Əsrin sonları və XIX əsrin əvvəlləri üçün mif yenidən dəyər qazanaraq dövrün romantiklərinin gözündə əski çağların insanının ali müdrikliyinin ifadəsinə çevrilmişdi. Onu əbədi-bədii fikrin ana bətni bilənlər vardı...

Beləliklə, Baxofenin mifdə “xalqın həyatındakı hadisələrin dini etiqadlar işığındakı təsviri”ni görməsindən ta psixoanalitik məktəb nümayəndələrinin mifin mahiyyətində şüurun dəyişik halını görmələrinə qədər, eləcə də ondan sonrakı vaxtlarda miflə bağlı ən müxtəlif görüşlər mövcuddur. Həmin çoxsaylı və müx-

təlif görüşlərdən biri də budur ki, mif təhtəşüurla gələn uydurmadır, təsəvvürdür və ya obrazdır, söz və rəvayətdir; o, dini inanışla bağlı bir hadisə deyil və s.

Eyni zamanda, son dərəcə müxtəlif görüşlərin olmağına və mif nəzəriyyəsinin zəngin tarixinə baxmayaraq, ümumun mifin nə olduğu haqda bu və ya digər düzəlişlə də olsa qəbul edə biləcəyi ortaq fikir – mif anlayışı haqda tam aydın təsəvvür yoxdur. Əslində miflə bağlı nə qədər dərin bilgiler əldə olunmuşdursa, bir o qədər də qarışıq məsələlər meydana çıxmışdır ki, onlar da bəlli zamanadək mübahisə doğurmayanların özünü belə şübhə altında qoymuşdur. Təsədüfi deyil ki, K.Levi-Stros yazırdı: “Mif” anlayışı düşüncəmizin, keyfimiz istədiyi kimi istifadə etdiyimiz bir kateqoriyasıdır”.

Mifdə həqiqətən də hər addımbaşı formal məntiqin qanunları pozulur, çünki mifoloji düşüncənin öz daxili məntiqi var. Mifşünaslığın ölçülərindən kənar və yanlış dərk olunması üzündən həm uydurma kimi baxılan, həm bir janr kimi yanaşılan, həmçinin də psixoloji fenomen kimi qəbul edilən mif əslində isə öz-özünü yaradan və özünü təşkil (tənzim) edən sistem kimi canlı təbiətdəki genetik yaddaş mexanizmini yada salır.

Kosmoqoniya və kosmologiyanın bir-biriylə üst-üstə düşdü-yü miflər, mifoloji təsəvvürlər yaradılışın bütün məzmununu özündə ehtiva edərək bütöv halında “mifoloji dünya mənzərəsi”nin əsasında dayanır. Həmin mənzərə isə mifoloji mətnlər, qədim yazılı ədəbi-mədəni abidələr, sənət yadigarları əsasında bərpa oluna bilər. Bu mətnlər içərisində mifoloji rəvayətlər, sınımalar, yasaqlar, əfsanələr və s. özlüyündə miflə qarışıq olan janrlardır. Lakin mif süjetləri qətiyyən dağınıq deyil, bəlli bir mövzu ətrafında birləşən informasiya yüklü mətnlər silsiləsidir. Dünya xalqlarında olan mif mətnləri tipologiyasına görə eyni olub; kosmoqonik (kosmoloji) miflər, etnoqonik (genealoji) miflər və təqvim mifləri adı altında təsnif olunur. Araşdırmalar səciyyə etibarilə bu bölgünün inanc, tapınış və mərasimləri əks etdirən bütün mif mətnlərini əhatə etdiyini göstərir.

Bir janr hadisəsi olmayan mifin verbal mətn kimi özünün bir çox başlıca funksiyası var. Məsələn, odun əldə edilməsi və ya özündə ilkin xaosu təcəssüm etdirən əjdaha və ya divlərlə mifoloji qəhrəmanın mübarizəsi və b. süjetlər “universal” səciyyəlidir, yəni hər hansı etnik-mədəni sistemin öz faktı, milli özünəməxsusluğun ifadəsi deyil və bu baxımdan milli mədəni sistemin araşdırılmasında bir o qədər mühüm əhəmiyyət kəsb etməyə bilər. Bununla yanaşı hər bir ənənin özündə onun bir sistem kimi bütövlüyünü, başqalarından fərqliliyini təmin edən mifik personajları və s. mövcuddur. Arxetip strukturların ifadəsi olan mifin başlıca mövzusu xaosun dəf olunması, kosmosun bərpası, dünyanın nizama düşməsi, yaradılışın sahmana salınmasıdır. Onda olan nə varsa keçmişdədir və mifin də funksiyası bütün bunları izah etməkdir. Bu mənada ilkin yaradılış çağından danışan mif etioloji məzmun daşıyır; o, dünyanın, zamanın yaranmasını, daşqını, kainatın sonunu, eləcə də insan soyunun necə meydana gəlməsini, ölümü, bütövlükdə mədəni sayılan nə varsa hamısını izah edir.

Mistik baxımdan miflərə mütləq gerçəkliyin sözlərlə ifadə olunma şəkli kimi baxılır. Həqiqətən miflə dil arasında bir əlaqə var və bu bağlılıq özünü metaforik təfəkkürdə göstərir. Məhz metaforadır ki, miflə dil arasındakı bağlılığı təmin edir və bəlkə bu üzdən də metaforanın mənşəyi gah dilin yaranışı, gah da mifoloji təxəyyüllə əlaqələndirilibdir. Şelling mifologiyanı dildə cəmlənən görürdü. Bir vaxtlar problem dilin mifdən əvvəl yarandığı şəkildə qoyulur və belə anlaşılırdı ki, mif özü də dilin məhsuludur. Başlanğıcda gerçəkdən mif də, dil də ayrılmaz bir bağlılıqda olubdur.

Arxaik ənənələrdən ötrü mifin gerçək gücü var; onun gerçəkliyinə inam mifoloji personajların həqiqətən var olduğu düşüncəsində də özünü göstərir. K.Levi-Strosa görə, mif eyni dərəcədə keçmiş, indini və gələcəyi izah edir. Yəni mif özünün bütün variantları ilə bir arada götürüldükdə mövcud sayılır. Transformasiyaları bir növ mifin materiyasının saxlanması

prinsiplərini qoruyur. Buna uyğun olaraq hər zaman istənilən mifdən bir başqa mif yarana bilər. Hər xalq özünün mifoloji dünyaduyumunu dəyişik yollarla yaşatmaqdadır. Lakin bəzən elə olur ki, bu prosesin gedişi zamanı ilkin formulun bütövlüyü pozulur, bununla belə onun fərqləndirici əlamətlərini bilmək olur.

Mif – bir mənada da ilahinin adı ölümlülərin üzünə yasaq “qeyb aləmi” ilə bağlı “sözləri”dir ki, şamanlar, kahinlər, peyğəmbərlər və ya digər araçılar vasitəsilə insanlara çatdırılır. Sonra isə nəsillərdən-nəsillərə sakral bilgilərin xüsusi qoruyucuları olan elə həmin şaman, yaxud kahinlər tərəfindən də ötürülür. Mif mətnlərində qorunan mifoloji informasiyaların – bilgilərin ötürücüləri isə təsviri sənət nümunələri, memarlıq abidələri, pir, ocaq kimi təbii obyektlər, rəmzlər və s. ola bilər. Onda informasiyanın realizə dərəcəsi də çoxplanlıdır. Həmin bilgilər mədəniyyətdə mövcud mətnlərin müxtəliflik dərəcəsindən asılıdır və ənənənin ən müxtəlif səviyyələrində ötürülə bilər. Ənənəvi cəmiyyətlərdə belə mətnlər dini-magik folklor örnəkləri, epik nağıl mətnləri, paremioloji strukturlar və b. mətnlərdir.

Daha sonrakı çağların mədəniyyətlərində isə həmin bilgilər – dini məzmunlu olanlardan başlamış ta elmi məzmun daşıyanlara qədər – olduqca dəyişik tipli mətnlərdə qorunur. Folklor, eləcə də digər ədəbi mətnlərdə mifoloji bilgi bəzən dolayısı ilə qoruna bilər, yəni həmin informasiya mətnin üz qatında olmur. Poetik dilin semantikasını bu baxımdan mifoloji simvolika ilə olduqca yüklənmiş görünür. Beləliklə, ilk dövrlərdə fərdin və topluluğun dünya, yaradılış haqqında bütöv bilgi ehtiyacını ödəyən miflərə folklorun qaynağı – sonrakı dövrlərin nağılcılıq ənənəsində, söyləyicilik mədəniyyətində yer alacaq motiv və süjetlərin cəbbəxanasını kimi baxmaq olar.

Araşdırmaları ilkin mifoloji düşüncə ilə bağlı təsəvvürləri xeyli dərinləşdirən M.Eliadeye görə, mifin ənənəvi anlamda başlıca funksiyası insan davranışının qəliblərini – “model-obraz”larını formalaşdırmaqdır. Miflərdə mütləq gerçəkliyin sözlərlə uğurlu ifadəsini görənlər də vardır.

Mif ümumən insanların davranış qaydalarını, stereotipləri müəyyən edir, həmçinin ictimai dəyərlər sisteminin şərtləndirici amili kimi şəxsiyyətə təbiətdən, cəmiyyətdən və elə onun öz fərdiyyətindən gələn böhranlı anları yüngül keçirə bilməsində kömək olur. Öz-özünü yaradan və ya özü-özünü quran şifahi ənənənin təbiətinin araşdırılması ilə o da sübuta yetirilir ki, miflərin dili rəmzləndirmə potensialı baxımından son dərəcə güclüdür. Başlanğıcda isə onun məzmununda alleqoriyadan, mücərrəd anlayışlardan əsər-əlamət də yox idi.

Psixanalitik mədəniyyətşünaslıq nümayəndələrinin araşdırmaları göstərir ki, artıq inkişaf etmiş cəmiyyətlərdə mədəniyyətin hakim forması olmaqdan qalan mif istənilən halda yenə də tamamən yox olmur, insan şüurunun şüuraltı strukturlarında arxetiplər şəklində yaşamaqda davam edir. Bu isə dünyanın mifoloji dərkinin insan psixikası və bəşər mədəniyyətinin ayrılmaz parçası olduğundan gəlir. Miflər, bu mənada təkcə yazısız ənənələrin uzaq keçmişdən bu günlərə qalan adı bir mirası, quru yadigarı deyil. O, mənəvi həyatın sadəcə bir parçası da olmayıb, bütövlükdə mədəniyyətin canına, qanına hopmuşdur.

ƏDƏBİYYAT:

1. **Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi**, 6 cildə, I c., /“Mifologiya” bölməsi/. B., 2004.
2. Гадамер Г. **Актуальность прекрасного**. М., 1991.
3. Леви-Строс К. **Как умирают мифы** // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. – М., 1985.
4. Лотман Ю., Успенский Б. **Миф—имя—культура** // Лотман Ю.М. Избранные статьи в трех томах. - Т.I. Статьи по семиотике и топологии культуры . – Таллин, 1992.
5. Мелетинский Е. **Поэтика мифа**. М., 1976.
6. Фрейденберг О. **Миф и литература древности**. М., 1978.

2005

MİFOLOJİ ULU ANA KOMPLEKSİNİN TƏDQIQI TƏCRÜBƏSİNDƏN

Etnik-mədəni birlikləri içəridən bağlayan mifoloji strukturlar mövcuddur. Əsasında mifologiyanın dayandığı ritual-mərasim qaynaqlı arxaik folklorun janr sistemini də şərtləndirən həmin strukturlardır ki, sonrakı dövrlərin əski miflərdən azad mədəniyyətlərində bədii ədəbiyyat nümunələrinə qədər mifik adlar, motiv və süjetlər olaraq səpələnib, ayrı-ayrı görünüşlərdə alt strukturlar kimi yaşamaqda davam edir [3, s.237].

İlkin imkanları özündə cəmləşdirən mifoloji struktur bütün dəyişilmələrinə baxmayaraq, qorunan invariant strukturdur. Genезisinə görə mifoloji komplekslə bağlanan obrazların transformasiyaları həmin imkanlardan keçir. Bu mənada mifoloji kompleksin evolyusiyası ondakı ilkin imkanların bu və ya başqa şəkildə gerçəkləşməsidir ki, onun da evolyusiyası yaradılışın özü kimi mahiyyətdə bir yaradıcılıq prosesidir.

Öz-özünü təşkil və tənzimləmə yaradıcılıq içərisində olan təbii proseslərin atributudur. Mifoloji strukturlar da onlara yaxın şəkildə daimi yaradıcılıq içərisindədir. Onun dayanıqlığını təmin edən isə dəyişməzliyi deyil, məhz yeni-yeni şəkillər yaradan, lakin ilkin əsası qoruyan quruluşudur. Simvollar yerinə də keçə bilən bu strukturlar canlı orqanizm kimi sistem olaraq məhz ulu dil çağında doğulan və tam işləkliyi də həmin çağla sərhədlənən mifologiyanın özülündə dayanır. Hər bir elementinin varlığı digərlərinin də varlığını tələb edən bu strukturların mümkün şəkillərinin intəhasız görünməsinə baxmayaraq, həmin variasiyaların dəyişə bilmələrinin də bəlli bir həddi var [6, s.45]. Necə ki, Lordun formula ideyasında olduğu kimi, ozanlar minlərlə misranın, qatar-qatar şerin özündən çox onların formulasını yadda saxlayır, dastan oxuyandasa həmən formulaları yalnız konkret dil materialları ilə doldururlar, elə də mifoloji strukturlar mədəni ənənə boyu qəlib olaraq qalır.

Mif özü mifik düşüncənin əsasında dayanan ilkin elementlər, insan şüuru üçün xarakterik sxemlər əsasında törəyir. Əlbəttə, sonrakı dövrlərdə həmin strukturların üzərinə yeni mənim-sənilməmiş strukturlar da laylanır. Bu strukturların rekonstruksiyası əski miflər haqda müəyyən təsəvvürlər əldə olunmasına yardım edir, çünki onlar ilkin örnək, əzəli formuldur, başqa sözlə, tarixi dəyişmələrdən qıraqda qalan sxemlərdir.

Mifoloji reminissensiyaları araşdırmağın işə elmi olaraq əsaslandırılmış öz yolu vardır. Ənənə daşıyıcıları bəzən onların mifik anlamının fərqlində də olmur, amma həmin reminissensiyalar mifoloji semantika ilə yüklüdür. V.Nalimovun ümumi qənaətinə görə, kollektiv şüur halının dəyişməsi mədəniyyətin simasını dəyişdirir [9, s.23]. Bununla yanaşı, qarışıq kütlə şüurunun özü olan kollektiv təsəvvürlər mədəni-tarixi şəraitin təsiri ilə nisbi dəyişikliyə uğraya bilər, lakin mədəni ənənənin komponenti olaraq mifoloji strukturlar müəyyən nisbətdə belə olsa, öz varlığını qoruyub saxlamağı bacarır.

Əski türklərin ilkin dünyaduyumunu təşkil edən mifoloji mətnlər yazılı şəkildə bu zamanadək gəlib çatmasa da, arxaik miflərin strukturu rekonstruksiya yolu ilə bərpa edilib üzə çıxarıla bilər. Çünki arxaik mifoloji strukturlar sonrakı zamanlarda nə qədər dəyişikliyə məruz qalsa belə, mətnlər korpusunda adlar, detallar və s. şəkildə özlərində bəlli informasiya daşıyaraq yaşamaqda davam edir.

Sinergetikadakı anlayışa görə quruluş, struktur özü özlüyündə bir prosesdir; yəni struktur prosesin özünü müəyyən edir. Etnik-mədəni ənənənin gücü, dayanıqlığı və dağılmazlığı da təkamülün öz daxilindən gələn, yəni prosesin özünü müəyyən edən struktur kimi bu qanunauyğunluqdadır. Mifoloji strukturlar sayəsində sistem olaraq etnik-mədəni ənənə özü özünü beləcə təşkil və tənzim edir.

Sistemlərin özlərini necə aparmalarının araşdırılması göstərir ki, dünyanı bir bütövə çevirən düzümlə düzümsüzlüyün birgəliyi varlığın fundamental səciyyəsidir, ona görə də bütün pro-

ses boyu nizamsızlıqla yanaşı, eyni zamanda nizam yaradılmaqdadır. Kosmosun özü-özünü bu təşkili prosesində dünya-aləm bir an ara vermədən təzələnir.

Parçalarda bütünün mahiyyətini anlamaq çətindir. Parçalardan sanki bütövlük yaradan nizamıyla dünya tam bir vəhdət halındadır. Bu zaman kosmosa (nizama) aparan təkamül yollarının seçilməsində uzlaşdırıcı rolu xaos oynayır. Bütövlük, tamlıq var olan mövcudatın öz mahiyyətidir. Bütövdə görünə bilən həqiqətin mahiyyəti parçalarda görünmür, çünki mahiyyətə həqiqət özü də bir bütündür ki, var olanların hamısı kökdə bağlılıqları o bir olandan gəlir. Təkamülün son məqsədi elə nəsnelərin ilkin təbiətinə xas həmin bütünlüyə can atıb ona yetməkdir.

Çağdaş elmi bilgilərə əsasən, təbiətdəki sahmanın özü, dünyaya nizamu bəlli ölçüdə təsadüflərdən doğur və elə təsadüflərin özü də hər an bununçün gərəkli şərtləri meydana gətirir. Bəzi təsadüfi uyğunluq və ya uzlaşmalar yeni formalar meydana gətirə bilir. Lakin onlar da invariant strukturdan gəlib ilkin kompleksin imkanında ola biləcək mümkünlərdir.

Kompleks təkamül keçirdikcə arxaik strukturunu bütünlüklə qoruya bilmir, invariantdakı imkanlarını transformasiyaya uğradığı obrazlarda bir-bir, iki-iki... gerçəkləşdirir. İlkin kompleks dağılıb parçalansa belə, sonradan ayrılacaq tərkib hissələrinin əlamətləri onda toplanmış olduğu kimi bu tərkib hissələri təkamülün bəlli qanunları üzrə həmin kompleksin də əlamətlərini özündə yaşadır. Yəni folklor-mifoloji ənənə bioloji təkamülə bənzər biçimdə ilkin informasiyanın tam olmayaraq ötürülməsidir. Beləcə, özlüyündə bir proses olan və gec-tez, nə zaman olsa gerçəkləşəcək strukturların sonu görünmürmüş kimi intəhasız təsiri bağışlayan, əslində isə mövcudluğunun şərti olan variasiyaları labirinti yaranır ki, həmin labirintdə də ilkin imkanlar özü-özünü təşkil eləyən sistemdə üzə çıxır, təbiət qanunlarının əsla ziddinə olmayaraq, hörümçək toru kimi münasibətlər şəbəkəsi yaradır. Çünki bir bütövdən ayrılan parçalar olduğundan transformasiyalar qarşılıqlı bağlılıqdadır. Transformların toplusu

isə son nəticədə invariant strukturu üzə çıxarmaq imkanı verir [6, s.73-74].

Üst-üstə transformlar vahid ənənə çərçivəsində invariantdan bəlkə daha zəngin görünə bilər, lakin ayrılıqda həmin transformlardan heç biri onunla bir bərabərdə ola bilmir. Ən müxtəlif transformasiyalarında da əsas mifdə onun özülünü müəyyən edən başlıca elementlərdən heç olmazsa biri (və ya bir neçəsi) qorunub qalır ki, məhz həmin elementlərə görə invariant strukturu bərpa etmək mümkün olur [6, s.74]. Bu mənada təkamül sadəcə yeni nəyinsə meydana gəlməyi deyildir. İlk imkanlar özündəki bütün əlamətləri realizə edə-edə invariant strukturla bağlılığı qoruyur, çünki həmin bağlılıq pozulmazdır. Bu zaman baş verənlərdə təsadüfi heç nə yer almır, təsadüf kimi görünənlərin öz içərisində qanunauyğun bağlılıq var. Burada təsadüfi deyilən də sona qədər və ya ümumən dərk olunmamış qanunauyğunluqdur.

İlkin kompleksdəki imkanlar daha çox təkamül prosesinin bəlli qanunlar üzrə hərəkəti üçün bir yoldur. Daha doğrusu, proqramlaşdırılan müəyyən mənada prosesin son nəticəsi yox, istiqamətidir. Bu prosesi anlamağın ən düzgün yolu isə onu bütün təşəkkülü halında görməkdən ibarətdir.

İlkin canlı varlıqların genomunda onların bütün təkamülü və inkişafı xırdalıqlarına qədər yazılmış kimidir. Bu baxımdan mifoloji kompleksin transformasiyaları özlüyündə tam bir proses təsiri bağışlayır. Təkamülü bütünlüklə təbiətə xas keyfiyyətlə spontan cərəyan edən bu kompleksin transformasiya olunub variasiyaya uğramasında da təkamülün öz içərisindən gələn bir qanunauyğunluq var. Yəni variativliyin özü belə ənənənin nəzarətində baş verir [14, c.142]. Etnik-mədəni sistemin gücü və dayanıqlığı da həmin qanunauyğunluqdadır.

Türk mifologiyasında bir çox arxaik strukturlu obrazlar var ki, öz mifoloji simvolikasına görə bunlardan ən zəngini Ulu Ana, Ulu Ağ Ana, İlahə Ana (bəzən də Yer Ana) adı verilən kompleksdir. Bolluq-bərəkət hamisi, torpaq yiyəsi olub təbiət

başlanğıcının özünü təmsil edən Ulu Ananın etnoqrafiyada qorunub qalan ən arxaik nümunəsi Qarı nənə (küp qarısı, küpəgirən qarı) obrazı sayılır [11, s.179]. Dünyanın sonu (və ya esxatologiya) anlayışı da kosmoqonik təsəvvürlərlə əlaqələndiyi üçün Ana Yer haqda təsəvvürlərlə bağlanır.

Bir neçə dəfə transformasiyaya uğrayan mifoloji Ulu Ana kompleksi diferensiasiyaya getdikcə müstəqil funksiya daşıyan obrazlar meydana çıxmış, hər biri də ayrılıqda fəaliyyət statusu almışdır. Həmin əsətiəri varlıqlar və hami ruh obrazları ilkin strukturda bağlı olduqları Ulu Ana obrazının atributlarından birini və ya bir neçəsini daşımaqdadır. İnvariant strukturda isə bir kökə – kompleksə bağlandıqlarından həmin kompleksdən qopub ayrılan elementlər müxtəlif funksiya yerinə yetirə bildikləri kimi o strukturun müxtəlif görünən elementləri də zaman-zaman biri digərinin yerinə keçib onunla struktur-semantik baxımdan və mifoloji simvolika etibarilə yaxın, bəzən də eyni funksiya icra edə bilir. Bu mənada Ulu Ana (Ulu Ağ Ana) bir “əzəli formul” kimi ondan qopub ayrılan obrazların bənzərliyi əsasında dayanaraq funksional baxımdan o varlıqları bir-birinə yaxınlaşdırır, bəzən də eyni funksiya daşıyıcısına çevirir.

Ulu Ana bir çox mifoloji sistemlərdə mənə potensialı geniş olan, lakin bütün dəyişilmələrinə baxmayaraq, qorunan invariant strukturudur. İnvariant model kimi mifologiyalarda daha çox yerlə, xtonik təbiətli varlıq kimi qadın başlanğıcı ilə eyniləşdirilən Ulu Ananın funksiyaları başlanğıcdan bəri bir sıra mifoloji varlıqlar arasında paylanmışdır. Bu funksiyalarsa biri-biriylə bağlılıqdadır və kompleksin semantik törəmələri olan obrazlar arasında az qala bütünlüklə qorunub qalmışdır. Həmin obrazlardan heç biri özündə Ulu Ananın başlıca mifoloji simvolikalarını ayrılıqda bütünlüklə təmsil edə bilmir. Lakin semantik törəmə olan o obrazların hər birinin struktur-funksional özəllikləri digərlərinin də özəlliklərinə bağlıdır və bunlar toplu halında Ulu Ana kompleksinin strukturunu müəyyən edir.

Türk mifoloji dünya modelində Ulu Ananın yeri yaradıcı, bolluq-bərəkət hamisi olmaq kimi funksiyalarla səciyyələnir ki, bunun da bir neçə aspekti var. Əbədi yaşayış, həyatın dövrəviliyi ideyasını əks etdirən mifoloji təsəvvürlər sistemində Ulu ilahə Anaya həyatverici gücün, ölümsüzlüyün ən ali ifadəsi olaraq baxılmışdır. Yaşlanmaq nədir bilməyən Ulu Ana obrazında ambivalent təbiətli ritual-mifoloji varlıq kimi həm nizamlayıcı kosmik başlanğıc, həm də dağıdıcı xaos başlanğıcı bir aradadır.

Dünyada hərəkətsiz və dəyişməz qalan heç nə olmadığı kimi ziddiyyətlər özləri də biri-birinə keçə bilir. Bu mənada İlahə Anadan qopan mifoloji varlıqların bir-birinə əks yönlü transformasiyaları təbiidir. Eyni varlıqdır ki, bir yandan övlad bəxş edir, ya uşaqların himayəçisi kimi çıxış edə bilir, o bir yandan isə onları oğurlayıb yeyə bilir [10, s.118]. Yəni keçirdiyi “demonlaşma” prosesinin son mərhələsində obraz folklorda və xalq inanclarında cadugər qarıya, adamcıl qurda çevrilir və s.; bir çox zahiri cizgiləri də onun prototipik “ana”lıq funksiyasına işarə edərək bu tipli personajların daimi əlaməti olaraq qalır. Həmin ilahə-anadır ki, sonsuzlara həm oğul-uşaq verir, həm də bunun qarşısında əngəl olur; hər şeyə qadir Humay həm yeni övlad dünyaya gəlməsinin səbəbidir, həm də ölüm gətirir və ya Al ruhu bir zamanlar boylu qadınları himayə edirkən, onunla tamən eyni funksional strukturlu olan Hal nənəsi haqda deyilir ki, o, əvvəl öz uşağını yeyibdir. Bu baxımdan eyni bir Ulu Ana kompleksindən qopan Al ruhu, Umay və b. kimi personajların həm həyatverici başlanğıc olması, həm ölüm gətirə bilməsi mənə potensialı geniş invariant modeldə hər iki başlanğıcın bir arada olması ilə bağlıdır. Bu isə Ulu Ana kompleksinin transformasiyası olan obrazların xtonizmini də şərtləndirmişdir.

Diriliyin ilkin stixiyasını simvolizə edən Ulu Ana əski düşüncədə bütün yer-suların sahibi kimi ilkin substansiya olan su

stixiyası ilə əlaqəlidir¹, yer üzündə hər nə varsa, hamısına, bir sözlə, bütün təbiətə, varlığa həyat-can, nəfəs verən də odur. Türk mifologiyasının bu olduqca əski personajı, məsələn, Altay epusunda su və dağ əyələrinin böyüyüdür. Güman edilir ki, həmin dağ və su əyələri təbiətin yaradıcı gücünü əks etdirərək, hər şeyi bilən Yer Ana obrazının konkret təzahür şəkilləridir [13, s.40].

Dünyanın yaradılması aktında iştirak edən mifoloji Ulu Ananın bir başlıca zahiri atributu onun iri, sallaq döşlü olmasıdır. Ən əski çağlardan qalma qaya təsvirlərində Ulu Ana bolluq, məhsuldarlıq, artım düşüncəsinin ifadəçisi olaraq iri, sallaq döşlü qadın kimi rəsm edilir ki, bu da mifoloji düşüncə ilə yaşayan qədim insanın nəzərində Ulu Ananın metaforik bir obraz deyil, canlı varlıq olaraq düşünüldüyünü göstərir. Arxeoloji qazıntılar zamanı üzə çıxarılan qadın heykəllərinin iri döşlülüyü onların

¹ Mifoloji dünya modelində xaosu bildirən, eləcə də yaradılış aktında iştirak edən strukturyaradıcı su mifologemi Ulu Ananı təmsil etmişdir. Su ölüm motiviyə yanaşı doğum, artım və həmin semantik cərgələnmə içərisində yer alan ölümsüzlük mifologemini də özündə birləşdirir. Yaradılışın başlıca ünsürü kimi su ən müxtəlif mifoloji sistemlərdə ilk başlanğıcla bağlıdır və ilkin xaosu səciyyələndirir. İl təhvil olanda bir anlığa dayanıb dəyişməsi inancı suyun ilkin xaosu özündə təcəssüm etdirməsindən gəlir. İçənləri ölməzliyə qovuşdurduğuna inanılan əfsanəvi Dirilik suyu ilkin xaosu bildirən qaranlıq aləmdə, zülmətdə göstərilir. Bu mənada yaradılış mifində İlkin Suyun izlərini Dirilik suyu simvolunda tapmaq olur; əski düşüncə onu xaosun bir stixiyası kimi təsəvvür etmiş, yəni xaosu Su simvolunda vermişdir [3, s.239-240]. Bir sıra mifoloji sistemlərdə dünyanın yaradılışı birbaşa su ilə bağlanılır. “Həq didarını görmüş” müqəddəs su mifoloji düşüncədə ana bətninin bir analoqu, kainatın ilkin yaradıcı başlanğıcında dayanan universal obrazdır; digər yandan kosmik kataklizmlər və ölüm də onunla əlaqəlidir. Dünya daşqını haqda miflər bir də bu əski düşüncədən doğmuşdur.

Su ilkin yaradılışın və təbiətdəki bütün mürəkkəb strukturların əsasında dayanır. Həqiqətən suyun quruluşu elədir ki, təkamül baxımından və təbiətdəki mürəkkəb, o cümlədən bioloji strukturların konfigurasiyalı quruluşu üçün özül təşkil edir. Bu, günümüzdə də elmi yolla gəlinən bir nəticədir ki, yaradılışın ilkin əsasında suyun dayandığına dair əski ideyanı yenidən canlandırır [7]. Aydın olur ki, canlı aləmin hətta bütün ən mürəkkəb strukturları da hansısa ən ümumi bir əsas üzərində quruludur.

məhz artım və bolluq-bərəkət düşüncəsiylə bağlandığını göstərir. Kişi şamanların mərasim icra edən zaman nə üçün qadın geyimi geymələri də onların yaradılışın gücünü öz varlığında daşıyaraq artımın, bolluğun və həyatın dövrəviliyi ideyasının daşıyıcısı sayılan Ulu Ana obrazının təcəssümü olmalarından gəlir. Yakutlarda tanrıçılıq mərasiminin aparıcısı (alqış bilən) ağsaqqal başına qadın papağı qoyardı. Ümumiyyətlə, bir çox şamanların qadın geyimləri geymələri, ruhlarla bağlılıq yaratmaq imkanı verən öz şaman təbiətlərinin sanki qadın yönünün daha güclü olduğunu göstərmək üçün paltarlarında qadın döşü təsvir etmələri də etnoqrafik ədəbiyyatdan bəllidir. Tuva xalq inanışlarına görə, şamanların ulu əcdadı bir qadın şamandır ki, bu da Ulu Ana obrazının şaman mifologiyasındakı yadigarıdır.

Yeri gəlmişkən, şamanı ruhların mənəvi oğlu olaraq şaman edən, ona qamlıq gücü verən Ulu Ananın atributlarını şaman folklorunda albıs obrazı daşıyır. “Yallı” rəqs adının türk xalq inanışlarında iri, sallaq döşlərini çiyinləri ardına atmış qadın kimi təsəvvür olunan mifoloji Al//Hal, Al qarısının (Albastı) adıyla əlaqələndirilməsi bu baxımdan maraqlı doğurur. Qobustan qaya rəsmləri arasında təsadüf edilən gec dövr “Yallı” səhnəsinin təsvirindən yuxarıda bütün bədəni döydürmə şəkillərlə örtülü iri döşlü qadın təsvirləri də artım, ölümsüzlük və məhsuldarlıq rəmzi olan ilahi qüvvəyə – ana əcdadına, başqa sözlə, Ulu Anaya tapınışın izi kimi qəbul edilir [1, s.91].

Mifoloji Ulu Ananın başlıca əlamətlərindən biri də seksual gücünün aqressivlik deyiləcək qədər artıqlığı ilə seçilməsidir. Seksual-erotik aktivlik atributiv bir motiv kimi demonik obrazlar, Ulu Ana kompleksindən qopma xtonik qadın obrazları (və ya hamı ruhlar) üçün də xarakterikdir. Məsələn, yakutlarda şamanın baş hamı-ruhu şəhvətpərəstdir və şəhvani duyğular hamisi sayılır ki, bu cəhət yenə də varlığın artım gücünün simvolu olan mifoloji Ulu Ana kompleksindən gəlir [2]. Ulu Ananın belə bir özəlliyi isə tipoloji səciyyəli olub, dünya xalqlarının mifoloji sistemlərində geniş ölçüdə bilinməkdədir.

Ulu Ananın bir başqa özəlliyi görücü, bilici olmağıdır ki, bu funksiyası da baxşılardan yuxularına gələn ağ saçlı görücü qarı obrazında qorunmuşdur. Təsadüfi deyil ki, doğum zamanı qadınlara hamilik eləyən varlıqlardan biri də çal saçlı qarıdır. Olonxolara görə, qəhrəmanlara ən ağıllı, ən müdrik məsləhətləri də məhz Yer ruhu verir, keçmişini bildiyi qəhrəmanların başlarına nə gələcəyindən belə onları xəbərdar edir, bələlərdən qurtulmağın yollarını göstərir. Çünki o, hər şeyi bilir, görür; hər nə varsa ona əyandır [4, s.11].

Ulu Ananın başlıca mifoloji funksiyası mərasim hamisi olmasıdır. Həmin funksiya sonralar əsasən də ilkin şaman obrazına variasiya olunubdur ki, sehirlə nağıllarda bu, qəhrəmanın Qarı nənənin tərbiyəsindən keçməyi, onun himayəsilə yeni statusa daxil ola bilməyi şəklinə düşübdür. İnisiasiyadan keçmə – ölüb yenilənmiş halda doğulma da arxaik strukturlu və mənə yaddaşı zəngin mifoloji Ulu Ananın səltənətində özü də məhz onun hamiliyi ilə olur [2].

Ulu Ana kompleksinin bir transformu olub adına Yaradılış əfsanəsində rast gəlinən ulu varlıq (mələk və ya qoruyucu ruh) – yer-göy yaradılmazdan öncə xəyalı süzülərək göyləri dolaşdığı söylənən Ağ Ana həyatı başlanğıcı olan nə varsa hamısına ruh verərək yaşayışın dövrəviliyi ideyasını daşıyan obraz kimi düşünülüşdür. O, təbiətin başlıca yaradıcı gücünü özündə toplayaraq müəyyən mənada şüuraltı əzəli sirri də rəmzləndirən bir obrazdır. İşıqdan bir qadın xəyalı olan (varlığı işıqdan yoğrulan) Ağ Ana, Altay türklərinin inancına görə, ilahi Ülgenə yaratmaq qüdrəti və ilhamı vermişdi. Dünya Ağacının içərisindən çıxan və “tuluq kimi” iri döşündən süd verərək Ağ oğlanı yenilməz bahadır edən qadın obrazı da ilkin mifoloji kompleks olan Ulu Ana obrazından gəlir və özündə kainatın ölüb-dirilmələr silsiləsindən ibarət artım, dövrəvilik ideyasını təcəssüm etdirir.

Saqayların xeyirxah ruh Umay Anaya verdikləri “Uluq ax ine” [5, s.93], yəni Ulu Ağ Ana adı da yaradılış mifinə görə Tanrıya yaratmaq ilhamı verən Ağ Ana obrazına genezisdəki yaxın-

lıği baxımından diqqəti çəkir. Ad özlüyündə Umay obrazının Ulu Ana kompleksinə bağlılığı və bu mifoloji kompleksin transformasiyaya uğramış bir şəkli olduğunun da göstəricisidir. Yəni “Ulu Ağ Ana” xeyirxah Umay ilahəsinə verilən bir ad kimi qopub gəlmiş mifoloji kompleksin adınadək çox əski inamışın izlərini yaşatmaqdadır.

Qazax “Goroğlu”sunda da qəhrəman Goroğlunun anası Ağ-Ana adını daşıyır. Goroğlunun göy oğlu (və ya mədəni qəhrəman) olduğu düşünülərsə, buradakı Ağ Ana obrazının ən əski Ulu (Yer) Ana və ya onun dəyişik şəkli kimi Ulu Ağ Ananın adının bir modifikasiyası olduğu qənaətinə gəlinə bilər. Adındakı “Ağ” komponenti isə bu varlığın müqəddəs bilindiyinə işarə edir, mifoloji obrazın mübarək üzlü və müqəddəs olanla bağlılığını rəmzləndirir. Altay şaman mətnlərində və b. bu söz “mübarək üzlü, müqəddəs” mənasında da tərcümə olunur. Teleutlarda həmin müqəddəs ana obrazı Ağ Anadır (“Ak Ene”) ki, həm də “ene-yayaçı” (yaradan ana) adını daşımışdır.

Kosmologiyadakı fərziyyələrdən biri budur ki, yer sanki nəfəs almırmış kimi gah genişləyir, gah sıxılır; elə bil ürəyi var – döyünür. Həqiqətdə yer özlüyündə canlıdır və elə bir sistemdir ki, onun bütün parçaları biri-biriylə bağlıdır. Yer yaradılışın, varlığın tükənməz mənbəyi və onun bütün formalarının özü kimi bir bütövdür. Ən başlıcası, əski mifoloji ənənələrdə yer, kosmologiyadakı şəkliylə, canlı olaraq düşünülürdür. Yer in canlı olduğuna dair bu təsəvvür türk xalqlarında geniş biçimdə qorunmuşdur. Qaqauzların təbiət aləminə baxışlarından bəhs edərkən V.Moşkov onlarda yerin canlı varlıq kimi təsəvvür olduğunu da vurğulayırdı [8, s.259-260].

Yer Ana kultu özünün bütün variasiyalarında qadın-ana başlanğıcını, həyati güc-qüdrət rəmzini qoruyub saxlayır. Yakut qəhrəmanlıq dastanlarında – olonxolarda dəyişik adlar daşıyan və gələcək qəhrəmanları döşünün südüylə bəsləyib yedirən də odur. Özü də sağ döşündən iki, sol döşündən bir kərə – cəmi üçcə dəfə əmməyə imkan verir ki, bunun sayəsində qəhrəmanın

qollarına güc-qüvvət gəlir [4, s.7]. Yer ilahəsini təmsil eləyən hər hansı təsvirin olmadığına söyləndiyinə baxmayaraq, mətnlərdən də görüldüyü kimi, o həmçinin qocaman ağcaqayın gövdəsində yaşayan ağbirçək qarı görkəmində təsəvvür edilmişdir.

Bütövlükdə yakut (saxa) olonxolarındakı Yer ruhu obrazı gizli təbiət qüvvələrinə əski inamın ifadəsidir. “Altay Buuçay” dastanının qəhrəmanı Altay Buuçay Ulu (Yer) Ananın övladıdır [12]. Yakut dastanlarına görə gələcəyin yenilməz igidlərinin bir çoxu uşaq vaxtı o dərəcədə çəlimsiz, zəif və eybəcər olurlar ki, hətta ata-anaları onlardan imtina edirlər. Lakin yeri qazıyıb həməən uşaqları orada – torpağın içində basdırandan sonra Yer Anadan canlarına şirə çəkən bu uşaqlar görünməmiş güc-qüvvət toplayıb yaraşlıq, gözəl və əfsanəvi bahadirlər olurlar. Beləcə, Yer Ana həm də bir hamı ruhdur.

Anadoluda dəli olanların quyuya salınmasının da mifoloji görüşlərdən gələn öz yozumu var. Quyuya salınmaq yerdə basdırılmağın eyniydi. Yerə basdırılan xəstə, inama görə, bu dəfə artıq Ulu Ananın övladı kimi torpağın bətnindən onun sapsağlam övladı kimi yenidən doğulacaqdı. Ulu (Yer) Ana ilə bağlı əski təsəvvürlərin digər qalıntısı da bəzi yerlərdə yeni doğulmuş zəif və halsız uşağın aparılıb köhnə qəbrə qoyulması, orada bir gecə saxlandıqdan sonra uşağın hala gələcəyinə olan inamdır.

Mifoloji Ulu Ana obrazının transformları kimi Umay, Ötügen, Hal anası, Qarı, Xuu İney və b. obrazlarla bağlı müqayisə xarakterli ilkin müşahidələr onların struktur-semantik xüsusiyyətlər baxımından aralarında çox sayda paralellər aparılmasını mümkün edir.

ƏDƏBİYYAT:

1. **Azərbaycan tarixi.** 7 cilddə, I c. B., 1998.
2. Əsgərov Ə. **Azərbaycan sehirlə nağıllarında qəhrəman** (namizəd. diss.). B., 1992.

3. Mehdiyev N. **Orta əsrlər Azərbaycan mədəniyyətinin bədii tekstlərində mifoloji strukturlar** // Azərbaycan filologiyası məsələləri. B., 1983, s.236-246.

4. Алексеев Н. **Миф о духе-хозяйке земли в якутском героическом эпосе** // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1980, s.7-12.

5. Бутанаев В. **Культ богини Умай у хакасов** // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984, с.93-105.

6. Иванов В., Топоров В. **Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах** // Типологические исследования по фольклору: [Сб. статей памяти В.Я.Проппа]. М., 1975, с.44-76.

7. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. **Жизнь неживого с точки зрения синергетики** // <http://utc.uni-dubna.ru/~mazn/students/site2/ideal1.htm>

8. Мошков В. **Гагаузы Бендерского уезда**. Этногр. очерки и материалы. Кишинев, 2004.

9. Налимов В. **Размышления на философские темы** // ж. "Вопросы философии", 1994, №10, с.19-25.

10. Неклюдов С. **Героический эпос монгольских народов**. Устные и литературные традиции. М., 1984.

11. Рабинович Е. **Богиня-Мать** // Мифы народов мира. Энциклопедия, М., 1991, т.1, с.178-180.

12. Суразаков С. **Героическое сказание о богатыре Алтай-Буучае**. Горно-Алтайск, 1961.

13. **Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество**. (Львова Э., Октябрьская И., Сагалаев А., Усманова М.). Новосибирск, 1989.

14. Чистов К.В. **Народные традиции и фольклор**. Очерки теории. Л., 1986.

2007

MİFOLOJİ OBRAZ: GENEZİS VƏ FUNKSIYA

Hər etnik-mədəni ənənənin dünya haqqında öz sisteminə uyğun mifopoetik düşüncə modeli, öz dünya mənzərəsi var ki, heç də tam olmayan bütün variantlarıyla bu dünya modeli yenə bir bütövlük nümayiş etdirir. Həmin dünya mənzərəsinin bütövlüyünü səciyyələndirən başlıca cəhətlərdən biri buradakı mifoloji obrazlar aləmi arasında vəhdətdir. Hər bir ənənənin də sistem kimi bütövlüyünü, başqalarından fərqliliyini təmin edən mifik personajlar silsiləsi mövcuddur.

“Mifoloji obraz” anlayışı hər bir milli mifoloji (demonoloji) sistemin ən vacib elementlərindən biridir. Ona görə də mifoloji gerçəklik faktı kimi əsatiri obrazların struktur-genetik izahı və yozumu xüsusi mental strukturların spesifikasının nəzərə alınmasını zəruri edir. K.Yunqun qənaətinə, bütün mifoloji obrazlar insanın ruhunun daxili yaşantılarına uyğun gəlir və onlardan doğur. O.Freydenberqə görə isə, mifoloji təfəkkür mifoloji obrazlara söykənir [26, s.19].

Mifoloji obrazlar metaforanın şəxsləndirilmiş, canlandırılmış konfiqurasiyasını təcəssüm etdirir [16, s.13]. Mifoloji obrazın yaranması, bəlli bir çağla, daha doğrusu, ibtidai dövrlə sərhədlənir. Yalnız mifin təşəkkülünün müəyyən mərhələsində mifoloji obrazlar və motivlər bir-biriylə qovuşub hörülü şəbəkə təşkil edir. Həqiqətən, Axill kitab çapı dövründə yarana bilmədiyi kimi mifoloji obraz da ibtidai dövr xaricində hansısa çağda meydana gələ bilməz [26, s.26].

Mifoloji mətndə gerçəkliyi məcazi anlama tərzinə yer yoxdur. Etnik-mədəni ənənə daşıyıcıları ədəbi əsər mətnini təbii olaraq fantaziya, bədii təxəyyül məhsulu kimi qəbul etdikləri halda mifoloji mətnlər uydurma yox, gerçəkliyin özü olaraq düşünülmüşdür. Bu mənada personajları əsasən fəvqəltəbii varlıqlar olan mif “metafora və simvoldan onunla fərqlənir ki, metaforanın və simvolun istifadə etdiyi obrazlar burada bütünlüklə hərfi mənada, daha doğrusu, tam real və maddi olaraq qavranılır” [12,

s.444]. Mifoloji varlıqlar əski çağ dünya duyumu və dərkinin yeganə vasitəsi olub, aləmin ruhlarla dolu olduğuna dair görüş və təsəvvürlərlə bağlılıqda doğulmuşdur. Lakin bu varlıqların funksional-semantik simvolikasının anlaşılması üçün onların indiki halının və etnik-mədəni sistemi yaşadan bir ənənədən alınmış hansısa hazırkı şəklinin araşdırılması kafi deyildir. Bundan ötrü obrazın həmin şəklə düşmək üçün hansı təşəkkül proseslərindən keçdiyinin bilinməsi də gərəklidir.

Rəvayətlərdə personajların təşəkkülü və təkamülü ilə bağlı araşdırmasında N.Kriniçnaya qeyd edir ki, bizə digər folklor hadisələriylə yanaşı, mifoloji obrazın müasir folklor ənənəsində belə hər hansı əhəmiyyətli transformasiyaya məruz qalmadan arxaik halının qorunub saxlandığı faktları da bəllidir [8, s.18]. Mifologiyaya dair son illərin yazılarında isə artıq mifoloji personajın müxtəlif mikroareallardakı variativliyindən, zaman keçdikcə uğraya bildiyi dəyişikliklərdən söhbət aparılır [11]. Bu, artıq xalq mədəniyyətindəki obrazların bədii əsərlərdəki obrazlardan açıq-açığına fərqləndirilməli olduğu deməkdir. Mifoloji personajlarla bədii yaradıcılıq prosesi nəticəsi olan incəsənət əsərlərindəki obrazlar arasında fərqlər mövcuddur. Mifoloji personaj insanın təbiətlə iç-içə olduğu düşüncəsinə söykənən, ətraf aləmdəki hadisə və nəsnələrini antropomorflaşdıran mifoloji təfəkkürün məhsuludur [27, s.11]. Ümumən, mifoloji obraz və süjet ədəbiyyata nə zamanlarsa mövcud olmuş mifoloji ənənələrdən birbaşa gəlməklə yanaşı, həm də dolayısıyla – folklor janrlarının geniş spektrindən keçərək daxil olur [19, s.72].

Qeyd etmək gərəkdir ki, arxaik mədəniyyətlər üçün şifahi mətnlərdə söylənənlərin sadəcə gerçəkliyinə inam xarakterik deyil, onlardakı “obraz-anlayış”ların özləri belə ənənə daşıyıcılarının nəzərində gözlə görünən və maddi olaraq qavrana bilir. Həmin obrazlar əsla fantastik olmayıb, müəyyən mənada “obyektiv reallıq”dan ayrılmazdır [20; 24, s.48]. P.Florenskinin söylədiyinə diqqət yetirək: “Qulyabanılar və su pəriləri qoy olmasın, onlar ki bilinir, qavranır, qəbul edilirlər”.

Gəlinən bir mühüm qənaət bundan ibarətdir ki, həqiqətən bəlli arealda yayılmış mifoloji obraz zaman keçdikcə təkamül edən və müəyyən dəyişikliklərə məruz qala bilən variantlarının məcmusudur. Bu mənada xalq mifologiyası mütəhərrik sistemdir və o, ənənəvi mədəniyyətin hər hansı digər yarım sistemindən daha çox təkamülə yaxud öz içərisindən dəyişməyə meyillidir [11]. Dilçilik elminin morfonologiya bölməsindən məlumdur ki, hər bir dil üçün səslərin yalnız o dilə xas mümkün sıralanması, yəni hansı fonemlərin hansı mövqələrdə işlənməsi, həmin mövqələrdəki mümkün fonem düzümü, eyni zamanda mümkün olmayan sıralanma qaydaları mövcuddur. Fundamental “Azərbaycan dilinin morfonologiyası” əsərində prof. F.Cəlilovun yazdığı kimi, bu, dilin milli xüsusiyyətlərindən olan fonotaktika qaydalarıdır. Həmin qaydalar ki, dilin arxitektonikasında da güclü tənzimləyici funksiya daşıyır. Azərbaycan dilinin fonotaktikasına görə, sözlərin mövqedə iki sait, iki samit işlənmir, sözlərin və sözlərin mövqedə iki sait yanaşı gəlməsi, sözlərin mövqedə yanaşı işlənməsi samitlərdən biri, adətən, sonor olur və s. [2, s.45-47].

Bu fikrin mifoloji personajlara, onların daşıyıcısı ola bildikləri funksiyaların hansı qanunauyğunluqlar daxilində baş verməsinin araşdırılmasına tətbiqi, şübhə yoxdur ki, uğurlu nəticələrə gətirib çıxara bilər. Yəni ənənəvi mədəniyyətdə mifoloji varlığın bəlli mifoloji motiv və funksiyaların daşıyıcısına çevrilməsinin özü belə əslində adi məntiqlə bəzən sona qədər anlaşıla bilməyən qanunauyğunluqlar daxilində baş verir. Eləcə, eyni elementlərin yeni quruluşda və yeni mühitdə görüşməsindən necə ki yeni keyfiyyətli xassələr alınır, elementin quruluşu və quruluşun da elementə görə müəyyən sərbəstliyinin olması nəticəsində quruluş-element uyğunluğu bir-birini qarşılıqlı şərtləndirmə bağlılığı ilə necə bağlanırsa və nəticə etibarilə quruluşun elementi və elementin də quruluşu müəyyən etdiyi bu bağlılıq bir-birini formalaşdırmaqdan daha çox mümkün arasında özünə uyğununu seçirsə [3, s.12], fikrimizcə, mifoloji obrazla həmin obrazın daşdığı funksiyalar arasında münasibətlərdə də bənzər əlaqə özünü göstərir.

Böyük alim V.Propp yazırdı ki, nağılın öyrənilməsi çox baxımdan təbiətdə üzvi birləşmələrin öyrənilməsi ilə qarşılaşdırıla bilər [21, s.153]. Bu mənada mifoloji obrazların evolyusiyası da təbiətdə baş verənlərlə müəyyən bənzərlik təşkil edir. Bu, özlüyündə ənənə içərisində yaradıcılığın əsil təzahür formasıdır. Bir mütəfəkkirin: “elmdə biz nəyinsə *nə üçün və nədən ötrü* deyil, yalnız *necə* baş verdiyini bilə bilərik” [15, s.510] – sözlərindən istifadə ilə söyləmək olar ki, mifoloji varlıqların da təşəkkülü və təkamülünün nə üçün və nədən ötrü məhz bu şəkildə baş verdiyini yox, yalnız *necə* baş verdiyini izləmək mümkündür.

Mifoloji obrazlar müəyyən mənada simvollarıdır. Belə bir fikir çox yayılmışdır ki, guya qədim insan maddi olaraq dərk etdiyi bəlli hadisəni düzgün anlamamaq nəticəsində onun əsatri surətini yaradıbdır. Əlbəttə, mifologiyanın fantastik obrazlarında ətraf aləmin gerçək cizgiləri geniş əksini tapmışdır [14, s.170]. Əslində hər hansı fəvqəltəbii əsatri surətin əsasında təbii və ya maddi qavranılan hansısa varlıq dayanır. Gerçəkdən mövcud olduqlarına inanılan varlıqlar ənənədə öz ölçüləri ilə seçilir və ənənə daşıyıcıları da onları həmin cəhətlərinə görə, təbiidir ki, bir nağıl personajından fərqləndirirlər. Məsələnin arxaik təfəkkürə nəzərən mahiyyəti ondan ibarətdir ki, “ideya və obrazın mahiyyətdəki eyniyyətinə əsaslanan mifoloji fantaziya”nın doğurduğu “mifoloji obrazlar metafora və ya alleqoriya olmayıb, sözün hərfi mənasında maddi olaraq dərk edilirlər” [1, s.13].

Keçdiyi təkamül xətti boyu mifoloji personaj bəlli bir nöqtəyə gəlincə onun hansı yolla “gedəcəyi” artıq ənənənin təbiətindən gələn qüvvətlə mifoloji obrazın özü və daşdığı funksiyası ilə, üstəlik mənə potensialına uyğun müəyyən edilir. Mifoloji personajın təməlində varlığı bir bütöv olaraq görən mifoloji təfəkkür dayanır. S.Tokarevə görə, mifoloji personajın birinci başlıca əlaməti onda xariqüladə, fəvqəltəbii özəlliklərin olması, ikincisi də ona inamın olmağıdır [25, s.15]. Mifoloji varlığı ayırd edən əlamətlərdən biri onun nə dərəcədə maddi qavranmağı, gerçək təsəvvür oluna bilməyidir. Yeri gəlmişkən, mifolo-

ji obraz funksiyasını mifoloji strukturda gerçəkləşdirir, yəni funksiya strukturda yaşayır. Eyni bir funksiya müxtəlif strukturların yardımıyla gerçəkləşə bilər. Özünü strukturda realizə etməklə funksiya ona məna qazandırır.

Mifoloji varlıqlar semantik-struktur baxımından və simvolika etibarilə müxtəlif səbəblərdən zaman ərzində dəyişikliyə uğrayır. Yəni onun simvolikasının özü belə passiv deyil, dəyişikliyə uğraya bilər. Burada təsadüf deyə qavranıla bilən elementlər ola bilər ki, onlar canlı təbiətdə olduğu qədər elə mifoloji varlıqların da bir sıra funksiyalarla yüklənməsi prosesində əhəmiyyətli rol oynayır. Bu kimi səbəblərdəndir ki, onun indiki cizgiləriylə yüzillər bundan əvvəl ənənədəki şəklinin eyni olduğunu düşünmək çətindir. Bununla yanaşı, görkəmli rus alimi S.Neklyudovun qeyd etdiyi kimi, mifoloji prototip folklor janrlarının dərin semantikasına hopur. Qədim obraz başqa estetik dəyərlər axarına düşsə də, qalıq şəklində ilkin surətini qoruyub saxlayır [17, s.182-183].

Mifoloji varlığın adına gəldikdə, onu həmçinin personajın öz təbiəti müəyyən edə bilər; yəni personajın görünüşünün təsviri yerinə keçə bilən adı semantik baxımdan son dərəcə əhəmiyyətli ola bilər. Bir sıra mifoloji təsəvvürlər mifoloji varlıqların adları ətrafında formalaşa bilmişdir. Hətta bəzi tədqiqatçılara görə, “mif” anlayışı elə mifoloji ad, mifoloji obraz və mifoloji süjetdən də ibarətdir. Bu mənada ən əski və ilkin mifoloji struktur elə addır; mif özündə hər şeydən əvvəl mifoloji obrazı təcəssüm etdirir ki, mif də, mifoloji süjetlər də başlanğıcda mifoloji adın mündəricəsindədir [7, s.92-94]. Teonimlərdə isə mifoloji obraz, Losevin sözləriylə deyilsə, elə bil adlandırılanın mahiyyətinin enerjiyası olan adın səslənişiyə konkretlik qazandır, maddi şəkil alır [13, s.231].

Dəyişik adlar altında olsa belə, funksional baxımdan eyni olan mifoloji personajlar eyni bir funksiyanı da yerinə yetirir. Eynitipli mətnlərdə müxtəlif obrazlar biri-birini asanca əvəz edir ki, bu da onların içəridən genetik, ya da struktur-funksional bağlılıqda olmalarından gəlir. Belə bir özəlliyi isə eyni mətn tiplə-

rindəki vahid personaj sistemini də üzə çıxarmağa, mifoloji simvolika və semantikanı bərpa etməyə imkan verir. Tədqiqatlar göstərir ki, eyni bir etnik-mədəni sistemdə funksional keyfiyyətlərinə görə tək bir mifoloji personaja bəzən bir neçə ad uyğun gələ bilər.

Eyni zamanda, bir kərə yaranan obrazın özü də çoxsaylı yeni konfigurasiyalarda yayılmağa meyillidir. Təbiət aləmindəki hadisələrin bir-biriylə sanki hörülüş şəbəkə yaratmaq özəlliyi var ki, bənzər cəhəti mifoloji varlıqların etnik-mədəni ənənə çərçivəsindəki evolyusiyasında da izləmək mümkündür. Sibirin türk xalqlarından cənublu altaylıların ənənəvi dini görüşlərinə görə, Qara quş yuxarı dünyada yaşayan Ülgenin oğludur. Kumandirlərdə də Kırqıs xan deyilən ruh var və Ülgenin oğulları sırasında göstərilir. Şorlarda isə eyni adlı Qara quş da, Kırqıs xan da – hər ikisi Erlikin oğulları olaraq bilinmişdir [5, s.217] və s.

Bütün bunlar stabilliyi ilə yanaşı, mədəni ənənənin həm də nə dərəcədə mütəhərrik təbiətli və hər an içəridən özü özünü təzələyən bir hadisə olduğunu açıq göstərir. Bu həm də o deməkdir ki, bir mifoloji varlığın (o cümlədən mifoloji funksiyanın) mövcudluğu digərinin də mövcudluğu üçün bir səbəb rolunu oynayır, eləcə də onun bəlli semantik, struktur özəllik daşmasını şərtləndirir. Bunlar, əlbəttə, spontan şəkildə baş verir. Beləcə, mifoloji obrazların təkamülü eyni zamanda onların özünütəşkil dinamikasının ayrılmaz cəhətidir. Bu mənada türk mifoloji obrazlarından hər birinin varlığı müəyyən mənada digərlərinə də bağlıdır; birinin varlığı digərinin də mövcudluğunu bəlli ölçüdə şərtləndirir.

Görkəmli rus alimi S.Neklyudov monqol mifoloji sistemindən bəhs edən məqaləsində belə bir fikri vurğulayır ki, mifoloji sistemin öyrənilməsi zamanı “əsəl monqol mənşəli olan” ilə “alınma”nı heç də kəskin şəkildə qarşı-qarşıya qoymağa gərək yoxdur. Birincisi, belə yanaşmada, mümkündür ki, yanlışlıqlara yol verilsin. İkincisi, insanın dünyanı anlaması və izah etməsi baxımından alınma mifoloji motiv köklü motivdən az əhəmiyyətli olmaya bilər. Nəhayət, üçüncüsü, motiv, süjet və ya obraz ümumən ənənədə ona yer olduğu halda alına bilər, o halda ki

həmin ənənədən ötrü o gərəklidir və bu ənənənin də zamanı çatmış sorgularına cavab verir [19, s.70].

Mifoloji varlığın xarakteri isə irəlicədən nəticəsinin söylənməsi çətin evolyusiya prosesiylə yanaşı, folklor janrından da asılıdır. Nağılda rast gəlinən “hal-cin” obrazı ilə mifoloji rəvayətdəki “hal” obrazı arasında fərq mövcuddur. Çünki mifoloji varlıqlarla bağlı hər hansı janrın öz personaj sistemi var. Eyni bir mifoloji varlığın müxtəlif janrlarda variasiya olunması onların fərqli şəkillərinin meydana çıxmasına səbəb olur.

Mifoloji motiv özlüyündə personajlar kompleksi ilə bağlıdır. Eyni mifoloji varlıq haqqında söyləyicilərin verdiyi bilgilərə gəldikdə, həmin bilgilər rəsonal məntiq baxımından zaman-zaman ziddiyyətli də ola bilər. Bu qənaətə gəlmək olar ki, funksiya və motivlər mifoloji sistemin minimal vahidləridir və “personaj məkanında” sərbəst dolşa bilirlər [6]. Folklor motivlərinin aspektlərini araşdırarkən S.Neklyudov yazır ki, motiv fondunun elementi nə qədər qədimdirsə, bir o qədər geniş semantik təbəqəyə və böyük potensiallı semantik bağlılıqlara malikdir [18, s.227]. Bu, “motiv fondunun təşkilinə bilvasitə daxil olan mifoloji obrazın” da məna potensialı geniş olduqca onun mənşəcə əskilərdən gəldiyi və arxaiik strukturlu olduğu qənaətini hasil etmək imkanı verir.

Demonoloji sistemlərlə bağlı mifoloji varlıqların simvolikalərinin araşdırılması zamanı bir çətinlik bundan ibarətdir ki, eyni varlıq etnik-mədəni sistemi yaşadan ənənələrdə ayrı-ayrı adlarla, bəzən isə tərsinə – ayrı-ayrı personajlar eyni və yaxud ümumi bir adla adlandırıla bilər [6]. Bu isə adla anlayış arasında münasibətlər baxımından bir çox problemlərin həlli zərurətini meydana çıxararaq, etnik-mədəni ənənədə qarşılıqlı əlaqələnen mifoloji obrazların biri-birindən təcrid olunmuş şəkildə araşdırılmasının qeyri-mümkünlüyünə işarə edir, həmçinin belə bir gerçəyi sübuta yetirir ki, mifoloji obrazların mövcudluğunu doğrudan da onların funksiyaları şərtləndirir.

Mifoloji personajın xarakteri eyni zamanda folklor janrından asılıdır. Ağız ədəbiyyatının mifoloji təsəvvürlərlə bağlanan hər

bir janrının öz personajlar dünyası mövcuddur [27, s.13]. Müəyyən folklor obrazları var ki, artıq inam və etiqadın predmeti olmaqdan çıxmış, fəvqəltəbii özəlliklərə sahib olmaq keyfiyyətlərini itirmişdir. Həmin əlamətlərdən məhrum qalmalarıyla bu obrazlar folklor əsərlərində qərar tutaraq indən belə artıq nağıl, mərasim və oyunların personajı kimi mövcudluqlarını davam etdirirlər. Belə olan halda bu obrazların mifoloji funksiyalarının bərpası mümkün görünür. Həmin funksiyalarsa zaman-zaman ifadəsini obrazın adının semantikasında da tapa bilir [27, s.14].

Mifologiyadan gələn obrazların funksional-semantik strukturu və simvolikasının araşdırılması türk dinşünaslığı, etnoqrafiyası və folklorşünaslığının bir sıra problemlərinin öyrənilməsinə də aydınlıq gətirə bilər. Bu zaman ümumtürk mifoloji dünya modelinin bir bütöv olaraq bərpası üçün sistemin mifoloji personajlar səviyyəsində təsviri deyil, mifoloji ənənənin ilkin qatını təşkil edən funksiyalar səviyyəsində araşdırılması qaçılmaz gerçəklikdir. Nağıllarda, V.Proppun fundamental araşdırmalarından da görüldüyü kimi, funksiyaların daimiliyi qorunub saxlanır ki, bu da funksiya çevrəsində qruplaşan elementləri sistemə salmaq imkanı verir. Transformasiyanın qanunlarına yalnız atributiv elementlər yox, həm də funksiyalar məruz qalır [22, s.97-98].

Türk mifologiyasında çox sayda mifoloji varlıq, ilah və ruh obrazları yer alır, lakin onların hamısıyla bağlı geniş məlumat yoxdur. Üstəlik həmin obrazlarla bağlı bilgilər də ayrı-ayrı türk xalqları arasında dəyişməkdədir [4, s.123]. Yəni türk etnik-mədəni sistemini yaşadan ənənələr necə dəyişik landşaftlara yayılmış və bu da öz növbəsində təbii şəraitlə bağlı onların dünya-görüşündə hansısa lokal fərqliliklər doğurmuşsa, türk mifoloji obrazları da etnik-mədəni sistem çərçivəsində bir bütövlük içərisində sanki həmin müxtəlifliyi nümayiş etdirir. Beləcə, yaygın coğrafi ərazidə yaşayan türk etnosunun əski düşüncə dünyası və mifoloji obrazlar aləmi etnosun, qoynunda yaşadığı landşaftın özü qədər rəngarəng və zəngindir.

Din elmlərinə dair əsərlərdə qəza-qədərlə bağlı göstərilir ki, qədər yoxluqdakı imkanların sırayla və qəza ilə uyğunluq içərisində mövcudluq halına keçməsidir. Bu, müəyyən mənada mifoloji varlığın da evolyusiyasını yada salır. Belə ki, mifoloji obrazların da təkamülü bəlli ölçüdə obrazın funksionallığı və semantikasını baxımından mənə potensialındakı ilkin imkanların sırayla və uyğunluq içərisində var ola bilmə şəklidir.

Mifoloji varlıqlarla bağlanan motivlərin tarixdən bəlli şəxslərin adları ilə əlaqələndirilməsinə gəldikdə isə bu, türk mədəniyyətində (və eləcə də bir sıra digər mədəni ənənələrdə) rast gəlinən yeganə və təsadüfi sayıla biləcək bir hadisə deyildir. Arxaik formalar qırağa sıxışdırıldığı vaxt bu əski strukturlar folklor ənənəsi və xalq inanışları qismində varlığını sürdürür. Mifoloji motivlər, arxetipik süjetlər folklorda ayrı-ayrı simvol, metafora, epitet kimi qoruna bilir. “Mifin poetikası”nda Y.Meletinski qeyd edir ki, gerçəkdə baş vermiş hər hansı tarixi hadisə necəliyindən asılı olmayaraq mifoloji strukturların hazır qəliblərinə sığdırılır” [14, s.177]. Nəticədə həmin tarixi personajlara elə xüsusiyyətlər və funksiyalar isnad olunur ki, onları folklor-mifoloji baxımdan əhəmiyyətli və mənalı etsin [9, s.332-333]. Folklor təfəkkürünün qanunauyğunluğu baxımından həqiqətən qədim dövrlərin hadisələri ilə çox sonrakı əsrlərin hadisələri qarışıq bir əlvanlıq meydana gətirə bilir. Məsələn, V.Radlovun XIX əsr qazax baxşılarında topladığı dualardandır: “Hey övliyalar övliyası Çingiz xan!..”.

Bu mənada qeyd olunmalıdır ki, real tarixi faktların mifoloji motiv və obrazın strukturuna yerləşməsi də ən əvvəl bəlli bir həddəcən mümkün formalarla məhdudlaşır [8, s.13].

Türk mifologiyasının araşdırılması pratürk mifoloji sisteminin bərpası istiqaməti ilə sıx bağlıdır ki, bu baxımdan ayrı-ayrı mifoloji obrazların struktur semantikasının tədqiqi də istisna təşkil etmir. XX əsrin xüsusən 30-cu illərində sovet folklorşünaslıq elmində xalq ənənələrinin öyrənilməsinə qoyulan yasaqlar türk xalqlarının da ənənəvi mədəniyyətinin, türk mifoloji sisteminin, o cümlədən Azərbaycan folklorunun mifoloji məzmunununun araşdırılmasına öz

mənfi təsirini göstərmiş, bu isə təbii olaraq türk mifologiyasının köklü problemlərinin metodoloji bazasının hazırlanması işini xeyli ləngitmişdir. Başlıcası, mifologiyanın, mifoloji sistemin və personajlarının təbiətinin araşdırılması ilə bağlı bir sıra nəzəri problemlər işlənib hazırlanmamışdır. Digər mifoloji sistemlərlə, o cümlədən slavyan mifologiyası ilə bağlı aparılan tədqiqatların hazırkı mərhələsi isə mifoloji obrazların araşdırılmasında yeni yanaşma tərzini də ön plana çıxarır. Mifin, süjetin və mifoloji obrazların təbiətiylə əlaqəli araşdırmaların indiki səviyyəsi mifoloji sistemlərin başlıca vahidlərini yenidən nəzərdən keçirmək zərurəti doğurur.

Türk mifoloji sistemi də ilk mərhələdə, əvvəllər başqa sistemlərlə bağlı araşdırmalarda da olduğu kimi, bu və ya digər personajın adı ətrafında cərəyan edən, kamil quruluşlu süjetə malik hadisələrin nəqlindən ibarət miflər sistemi olaraq düşünülmüşdür. Belə olduğu təqdirdə türk mifologiyasına baxış klassik (yunan və ya roma) mifologiyasından, az qala, heç nə ilə fərqləndirilməmişdir. Halbuki tipoloji baxımdan digər mifoloji sistemlərlə müəyyən fərqlilik göstərdiyinə baxmayaraq, türk mifologiyasının da klassik mifologiyanın qəlibləri çərçivəsinə sığdırılması, şübhəsiz, etnik-mədəni dəyərlər düzümünün düzgün müəyyən olunmasına maneçilik törətmiş və bu üzdən də gəlinən bir sıra nəticələr yanlış olmuşdur.

Daha sonrakı dövrlərdə ümumən araşdırıcılar mifologiyanın miflər sistemi kimi tədqiq olunmasından daha çox mifoloji personajların öyrənilməsinə üstünlük verməyə başlamışlar. Bu mərhələdən etibarən mifoloji sistemin əsas vahidi olaraq mifoloji personajlar götürülmüş və mifologiya artıq mifoloji personajlar sistemi kimi qavranılmışdır. Belə bir nəticəyə gəlinməsində, əlbəttə, müəyyən qanunauyğunluq vardı. Yəni, mifoloji personaj həqiqətdə də xalqın dünyaduyumu və təsəvvürlərində mifoloji olanların bütünüünün təəcəssümü formasıdır. Bu gün yenə davam etməkdə olan həmin yanaşma tərzini özlüyündə gərəkliliyini sübuta yetirmişdir.

Lakin mifoloji ənənə elə bir hadisədir ki, onun təkamülü prosesini ulu dil çağından bu yana hələ də davam etməkdədir. Ona

görə də mifologiyanın yalnız mifoloji obrazlardan ibarət sistem kimi öyrənilməsi müəyyən mərhələdən sonra həlli çətin bir çox məsələlərlə qarşı-qarşıya gətirmişdir. Belə ki, bu zaman mifoloji personajın adının özündə nəyi təcəssüm etdirməsinə, personajın funksiyası və onun dildə hansı ifadə formalarının olduğu məsələsinə aydınlıq gətirilməmişdir ki, bunlarsız da mifoloji varlığın və ya personajın tərifı hər hansı mənadan məhrum qalır [10]. Mifoloji sistemin heç də bütün elementləri ənənə daşıyıcılarının təsvirində öz əksini tapmır. Bununla yanaşı, sistemdə mifoloji dəyər daşıyan elementlərin ifadə şəkillərinin rəngarəngliyi ayrı-ayrı mifoloji obrazların deqradasiyası deyil, mifoloji sistemin təbii halı kimi qəbul olunmalıdır. Çünki bu təsvir özlüyündə dünyanı təsnifat yoluyla dərk etmənin özünəməxsusluqlarının qanunauyğun əksindən ibarətdir.

Ənənəvi slavyan mədəniyyəti, o cümlədən ümumslavyan mifoloji sistemi ilə bağlı araşdırmalardan da görüldüyü kimi, mifoloji sistemin tədqiqində daha dərin qatlara enilməsinin zəruriliyi bütün aydınlığı ilə özünü göstərməkdədir. Bu isə mifoloji sistemdə əsas vahid kimi diqqəti öz üzərinə çəkən mifoloji funksiyalardan ibarət həmin qatdır. Həqiqətən mifoloji personajın funksiyası onun mifoloji sistemdə təşəkkülü və varlığı baxımından aparıcı rol oynayır [10].

Mifoloji varlığın funksiyası deyərkən ənənədə daim onun adı ilə bağlanan bəlli bir funksiya düşünülmüşdür. Lakin belə yanaşma funksiya məfhumuna aydınlıq gətirilməsinə mane olur. Axır nəticə etibarilə mifoloji funksiyaların araşdırılması hansı mifoloji elementlərin ümumtürk, hansının ayrı-ayrı areallarla bağlı, hansının isə lokal xarakterli olduğunu üzə çıxarmaq imkanı yaratmalıdır ki, bunlarsız mifoloji dünya modeli səviyyəsində türk mifologiyasının bərpası mümkün deyil.

Ümumtürk mifoloji sisteminin bütövlüyü özünü mifoloji personajlar səviyyəsində təzahür etdirmir. Bu sistemin gerçək tam mənzərəsi mifoloji funksiyalar səviyyəsində üzə çıxarıla bilər. Bunlar həmin funksiyalardır ki, mifologiyanın ilkin qatını təşkil

edir, mifoloji sistemin bütün digər elementlərindən daha əvvəl təşəkkül tapmışdır və özündə onun ən dayanıqlı qatını təcəssüm etdirir. Belə yanaşma mifoloji sistemi həm də mifoloji funksiyalar sistemi olaraq səciyyələndirmək imkanı verir. Bu zaman, əlbəttə, mifoloji obraz həm də çox sayda funksiya və əlamətin daşıyıcısı kimi dərk olunur. Mifoloji personajlara bu səviyyədən yanaşma onu donuq deyil, olduqca mütəhərrik və dinamik bir sistem kimi görmək imkanı yaradır. Beləcə, mifoloji sistem mifoloji personajların sadəcə yığınınından ibarət deyil, biri-biriylə münasibət etibarilə müxtəlif ölçülü əlaqələrə malik, bəlli dairədə bütövlük içərisində bağlaşan mifoloji funksiyaların məcmuyudur [10].

ƏDƏBİYYAT:

1. **Azərbaycan mifoloji mətnləri** (tərt., ön söz və şərh. müəl.: A.Acalov). B., 1988.
2. Cəlilov F. **Azərbaycan dilinin morfonologiyası**. B., 1988.
3. Məmmədov X... **Naxışların yaddaşı**. B., 1981.
4. Çoruhlu Y. **Türk mitolojisinin ana hatları**. İstanbul, 2002.
5. Алексеев Н. **Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири**. Новосибирск, 1992.
6. Виноградова Л. **Славянская народная демонология** // <http://www.ruthenia.ru/folklore/vinogradova1.htm>
7. Ковалева И. **Миф: повествование, образ и имя** // “Литературное обозрение”, 1995, №3, с.92-94.
8. Криничная Н. **Персонажи преданий: становление и эволюция образа**. Л., 1988.
9. Левинтон Г. **Предания и мифы** // Мифы народов мира. Энциклопедия, т.2. М., 1982, с.332-333.
10. Левкиевская Е. **Мифологический персонаж: соотношение имени и функции** // <http://www.ruthenia.ru/folklore/levkievskaya2.htm>
11. Левкиевская Е.Е. **Механизмы создания мифологических фантомов** // <http://www.ruthenia.ru/folklore/levkievskaya3.htm>
12. Лосев А. **Знак. Символ. Миф**. М., 1982.

13. Лосев А. **Миф – развернутое магическое имя** // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994. с.218-232.
14. Мелетинский Е.М. **Поэтика мифа**. М., 1976.
15. **Мир философии**: Книга для чтения. т.2 (Человек. Общество. Культура). М.: Политиздат, 1991.
16. **Мифы народов мира**: Энциклопедия, в 2-х томах, т.1// Гл. ред. С.Токарев, М., 1980.
17. Неклюдов С. **Статические и динамические начала в пространственно-временной организации повествовательного фольклора** // Типологические исследования по фольклору: Сб. статей памяти В.Я.Проппа. М., 1975, с.182-190.
18. Неклюдов С. **О некоторых аспектах исследования фольклорных мотивов** // Фольклор и этнография: У этногр. истоков фольклор. сюжетов и образов. Л.: Наука, 1984, с.221-229.
19. Неклюдов С. **Монгольская мифология: религиозные и повествовательные традиции** // Мифология и литературы Востока. М., 1995, с.67-77.
20. Неклюдов С. **Звучащее слово в фольклоре** // <http://ruthenia.ru/folklore/neckludov13.htm>
21. Пропп В. **Фольклор и действительность**. Избранные статьи. М., 1976.
22. Пропп В. **Морфология сказки**. Л.: “Academia”, 1928.
23. Путилов Б. **Эпический мир и эпический язык** // История, культура, этнография и фольклор славянских народов// IX Международный съезд славистов. М., 1983.
24. Ревуненкова Е. **Народы Малайзии и Западной Индонезии** (некоторые аспекты духовной культуры). М., 1980.
25. Токарев С. **Религиозные верования восточно-славянских народов XIX – начала XX века**. М., 1957.
26. Фрейденберг О. **Миф и литература древности**. М., 1978.
27. Черепанова О. **Мифологическая лексика русского Севера**. Л., 1983.

2004, 2007

MİFOLOJİ ULU ANADAN UMay ÖVLIYAYA

Türk mifologiyasında zəngin simvolikası ilə seçilən arxaik strukturlu obrazlardan biri Ulu Ana, Ulu Ağ Ana, bəzən də İlahə Ana (və ya Yer Ana) adıyla bilinən mifoloji kompleksdir. Ulu Ana, ümumən, bir çox mifoloji sistemlərdə mənə potensialı geniş olan, lakin bütün dəyişilmələrinə baxmayaraq, qorunan invariant strukturdur. Onun funksiyaları başlanğıcdan bəri bir sıra mifoloji varlıqlar arasında paylanmışdır ki, həmin funksiyalar da biri-biriylə bağlılıqdadır və kompleksin semantik törəmələri olan obrazlar arasında az qala bütünlüklə qorunub qalmışdır.

Türk mifologiyasında Ulu (Yer) Ana kompleksinin təzahürlərindən biri əski çağlarda dövlət səviyyəsində tapınılan Ötüken kultudur. Qədim türklərin dini inanışlarından danışılan Çin qaynaqlarında Ötüken qurd başlı varlıq olaraq xatırlanır. Lot-Falk Ötükeni Umayla qarşılaşdırırdı [13, s.134]. Qədim türklər dağı yurdun, ölkənin qoruyucusu sayır, tapındıqları dağı da sakral bilinən bir adla – “Ötüken” adlandırırdılar. Dağın belə bir özəlliyi Altay türkləri arasında qorunmuşdur. Araşdırıcıların qeydinə görə, altaylar tapındıqları dağa yaşadıkları yerin-yurdun hamisi gözüylə baxırdılar.

“Ötüken”in kult məzmunu daşdığına isə yakut şamanlarının dilində, ən çox da dədə-baba qaydası ilə yaşamağın qatı tərəfdarı olan yaşlıların danışığındakı olduqca əski “Ütügen üreydin, Sax saraydin” deyimində rast gəlinir [14, s.151]. Buradakı “Ütügen” (Ötüken) “Sax” ilə birgə yakutlarda ən ulu ilahi qüvvələrin – ən böyük ruhların adlarını bildirmişdir. Təsadüfi deyil ki, bu deyimə XX əsrin ilk onillərincən yakutlar arasında yalnız köhnəlik tərəfdarı, mühafizəkar adamların dilində rast gəlmək mümkün idi [14, s.245-246]. Bundan başqa yakutlar dini şeirlərdə, ümumiyyətlə, yer anlayışını “Ütügen” sözü ilə ifadə etmişlər. Yakutcada “ütüqen” həm də demonik abaası ruhların yaşadıkları yeri, yeraltı aləmi, cəhənnəmi bildirmişdir. Bir qisim tədqiqatçıların fikrincə, bu ad monqolca “yer ilahəsi” deməkdir. B.Vladi-

mirsov əski türk “Ötüken yıış”ı ilə bağlı qeyd edir ki, monqollar yeri və yerin hamı-ruhunu “Ötüken” adlandırır və ona tapınırdılar [11, s.133-136]. Çingiz xan zamanında da yer ilahəsini çox əziz tutardılar. “Monqolların gizli tarixi”ndə Çingiz xan: “Göyün və yerin köməyi ilə qüvvətim artdı. Qadir Tanrının təqdiri ilə ad aldım. Anamız Ötügen bizə yol göstərdi və bizlər bura gəldik” – deyir.

Protomonqollarda “Utügen” Yer ilahəsi Ulu Ananın adını bildirmişdir. Monqol-buryat alimi D.Banzarovun verdiyi bilgiyə görə, “Ötügen” və ya “Etügen” monqollarda bir yer tanrısı, daha doğrusu, yer ruhudur ki, başlıca keyfiyyəti də bolluq, artımdır [9, s.66-67, 266-267; 16, s.303-304]. Bütövlükdə, monqolcada yer ilahəsi Etügen adı ilə bağlanan və sonrakı ənənədə Erge-nekon olaraq keçən Ötüken türk, monqol xalqlarının ana yurdunu bildirmişdir. Buryatlarda da Ötüken bir kult olaraq yer ilahəsiylə əlaqələndirilir, yer tanrısı (ruhu) hesab olunurdu. Ənənəvi inanışlarına sadıq tibetlilər isə ulu əcdad kimi Odequn adlı dağa tapınırdılar.

Orman ruhu da əslində mifoloji Ulu Ananın atributlarını daşımıdır. Yakut dili dialektlərində meşə ruhunun “Utuqen xaan” adlanmasının özü bu mənada təsadüfi deyil. Ulu Ana kompleksinin daşıyıcısı olan varlıqlardan biri kimi sonralar şamanlar da Ötükenin adından gələn adla bilinmişlər. Bu mənada yakutlarda qadın şamana verilən “uduqan” adı da şamanın Ulu Yer Ananı rəmzləndirdiyini göstərir.

Bir çoxlarının tanrıçılıqda sistemyaradıcı anlayış kimi yeri olduğuna işarə etdikləri Ötükenin əski türk mifoloji dünya modelindəki bir ekvivalenti – bənzəri də Umay olmuşdur. Ulu Ana kompleksinin atributunu daşıyan türk mifoloji obrazlarından biri bu baxımdan Umay//Humay anadır. Umay artım ideyası ilə bağlı bir ruh, daha doğrusu, övliyadır. Umay anaya ənənəvi olaraq “ilahə” deyilibdir. Bu obraz türk xalqlarının dini-mifoloji inanclarında, bəzən relikt şəklinə qorunsa da, əhəmiyyətli yer tutan bir kultun adını bildirir. Onun, uydurma ifadəylə deyildiyi

kimi, “tanrıça” sayılması, ilahə adlandırılması etnik-mədəni sistemin ölçüləri baxımından yalnız şərti mənada qəbul edilə bilər. Etnik mədəniyyətin özündə “əyə” olaraq qəbul olunan bu varlıq (şorlarda Umay ruhuna bu üzdən də “Umay eezi” deyilir) həqiqətən də mifoloji simvolikasına, daşdığı funksiyasına uyğun bir adla “ana//ene”, “içe” (əyə), bəzən isə hətta sadəcə olaraq “övlia”, fəriştə (mələk) adlandırılır. “Manas” dastanında “Umay ene perişte” deyilir ki, buradakı “perişte” (fəriştə) sözü Umayın türk etnik-mədəni sistemindəki yerini bir hamı ruh və ya övlia, eləcə də fəriştə, mələk obrazı olmaq baxımından daha düzgün səciyyələndirir. L.Potapova görə, əski türklərdə Umay bütün türk xalqına hamilik eləmişdir [15, s.291]. Prof. D.Yıldırım bu münasibətlə düzgün qeyd edir ki, Göytürk çağı türklərdə təktanlılıq, yoxsa çoxtanlılıq inanış sistemi olduğuna dair mübahisələrə yol açan ünsürlərdən biri də Umaydır. Umayın funksiyasının Tanrı tərəfindən yaradılmışlara verilən “qut”la bütün bu canlıların övladlarını qorumaq olduğu anlaşılır. Buna görə də belə olan halda Umayın, uydurma ifadəylə deyildiyi kimi, tanrıçalıq deyilən bir rolu yoxdur. Yaratmaq qüdrəti Umaya aid deyil. Umayda yalnız qoruyucu, hamı funksiyası var ki, onun bütün gücü-qüvvəsi də bu funksiyasıyla məhdudlaşır [7, s.120].

M.Kaşqarı yazırdı ki, “umay” ... bu savda işlənilir: “Umaya tapınsa oğul bolur” – biri ona tapınacaq olursa, övladı olar. Qadınlar cifti xeyrə yozardılar”. Sav Umay ananın övlad bəxş etmək mənasında yaratmaq qüdrəti olduğuna dair əski inamı açıqca qorumuşdur. Ə.İnana görə, Mahmud Kaşqarlı kimi bir islam alimi, əlbəttə, “Umay bir ilahədir” – deyə bilməzdi [2, s.397]. Humayın mifoloji Ulu Ana ilə bağlılığını göstərməsi baxımından onun artım funksiyasının daşıyıcısı olduğunu əks etdirən bir inam ondan ibarətdir ki, məsələn, kumandinlərdə doğuş çətin keçən zaman şaman Umayı: “Umay-ene, quş-ene” (Humay ana, quş ana) deyə çağırırdı.

Orxon abidələrində adı çəkilən Umay//Humay ilahəsinin türk etnik-mədəni sisteminin faktı olub-olmadığı məsələsi türk

mədəniyyəti araşdırıcılarının diqqət mərkəzində olmuşdur. Tədqiqatlarda bəzən Umayın moğol mənşəli ruh olduğuna dair fikirlərə də rast gəlinir. Bir çox araşdırıcıların, o cümlədən B.Ögelin fikrincə isə, Umay ana kultu yalnız türklərə aid bir inanış olubdur.

Umay ana, Sibirin və Orta Asiyanın türk xalqlarının arxeoloji və etnoqrafik materiallardan da aydın olduğu kimi, antropomorfik görünüşlü, həm bəyaz (və ya qızılı) saçlı və ağ donda, həm quş cildində, həm də bu iki varlığın vəhdətində, yəni qanadlı qadın, mələk görünüşündə təsəvvür olunmuşdur [17]. Güney Xakasiyada qeydə alınmış mətnə deyilir ki, insanlar Ülgen ata ilə Umay (Imay) anadan dünyaya gəlmişlər [18, s.88]. Yakutlarda uşaqların hamı ruhu olaraq bilinən, uşağa “kut” verən və yenicə doğan qadının yardımına gələn, adının mənası da “yaradıcı, yaradan (qadın)” demək olan “Ayıısı”, bir fikrə görə, Umayaya verilən adlardan biridir.

Şəmsəddin Sami lüğətində “Uma” haqda: “Kiçik yaşlıları qorxutmaq üçün cahilanə icad olunmuş qorxunc bir şəxsimövhum...” – deyilir. “Uşaq umusu” deyilən bənzər bir məxluq vardı ki, analar uşaqlarını çox zaman onunla qorxudardılar [4, s.61]. Yakutlarda “Oqu ımıta” deyilən bir ilah adı qeydə alınmışdır ki, hərfi mənası “uşaq ımısı” deməkdir. Həmin “uşaq ımısı”nın bir quş kimi uşağın başı üzərində ötdüyünə, bununla da o uşaqdan törəyəcək kəslərin ayağı ruzulu, xeyir-bərəkətli olacağını xəbər verdiyinə inanılmışdır [2, s.399].

Xakaslar simvolu ox-yay bildikləri ulu Umay ananı körpəni ətə, qana gətirən ağ quş kimi təsəvvür elərdilər. Teleutlara görə isə gümüşü saçlı bir gənc, gözəl qadın olan Umay ana göy qurşağı boyunca yerə enər, əlindəki yayla uşaqları onların sağlamlığına və həyatına təhlükə yaradacaq acıqlı ruhlardan qoruyardı [18, s.89]. Belə bir təsəvvür Sayan-Altay türkləri üçün səciyyəvidir. Umay-enenin, insanı bütün həyatı boyunca hifz elədiyinə inanan kumandinlərin gözündə isə o, bir quş qanadlı ana idi. Kumandinlərin etiqadına görə, uşağın ana bətninə düşüb

doğulmağından başlamış ta sonrakı bütün həyatı boyu Umay-ene (Ubay-ene)nin kölgəsi onun üstündən əskik olmazdı [18, s.88]. Tyan-Şan qırğızlarına görə göylərdə yuva salan bu quş, ümumiyyətlə, Avrasiya xalqlarının mifoloji sistemlərində yer üzü ilə yeraltı dünyalar arasında bir mediator (araçı) idi. Yeri göylər olan və davamlı buludlar arasında dolaşan bu əfsanəvi Umay mifoloji varlıq kimi yaradıcı başlanğıcı bildirən “qut” anlayışı ilə də yaxından bağlı olmuşdur. Şorlarda da həmçinin körpə uşağın canı “umay” adını daşıyırdı.

“Xeyirxah ruh” Umayın Altay türklərində, o cümlədən kaçin, teleut və şorlarda əlində oxu-yayı olan oyuncaq, ya oyuncaqlı beşik və yaxud da ox-yay, həmçinin sadəcə yay görkəmində antropomorfik təsviri [12, s.134-139] qıpçaq boylarındakı D’ayıkın və yakutlardakı Ayıusıtın təsvirləri ilə üst-üstə düşür. Xakaslarda dərdlərinə əlac etsin deyə sonsuz qadınların üz tutduqları “iney tas” adlanan daş heykəllər də, bəzi tədqiqatçılara görə, özlüyündə artım ilahəsi Umayın təsviridir [10, s.98]. Təzə azad olmuş qadınların qoruyucusu, hamisi sayılan “Umay-qambər” adında mələk də Ural tatarlarının ənənəvi təsəvvürlərində yaşamaqda olan Umay kultunun dəyişik ifadəsidir [8, s.43-44]. Bütün bunlar tədqiqatçılara Umay kultunun doğum və inisiyasiya mərasimlərinin tərkib hissələrindən biri olduğunu güman etmək imkanı vermişdir [20, s.156-158].

Başqırdların inancına görə Humay ən qədim əcdad və qoruyucu ruhdur. Umay kultu Orta Asiyada da geniş yayılmışdır. Qırğızların təsəvvüründə Umay həm də bütün qadın sənətlərinin piri, bütün qadın əl işlərinin hamisi sayılırdı. Ona görə də dərzi qadınlar bir işə başlamazdan əvvəl: “Mənim əlim deyil, Umay ananın əlidir” – deyərdilər [12, s.137; 19, s.286].

Mifoloji Umay Ananın funksiyasını etnik-mədəni ənənə çərçivəsində (Azərbaycan, Şərqi Anadolu və Quzey İraqın ayrı-ayrı bölgələrində) həmçinin zahirdə müsəlmançılıq etiqadına uyğun şəkliylə Fatma nənə obrazı yerinə yetirir [12, s.139]. “Fatma nənə” adı, tədqiqatçılara görə, Məhəmməd peyğəmbərin qızı Fati-

mənin adı ilə əlaqədar meydana çıxmışdır. Mifoloji düşüncənin məntiqi daxilində Umay ana obrazı ilə onun arasında kontaminasiya baş verərək İslam ənənəsində əsatri dona bürünmüşdür. Tarixdən bilinən Fatimənin həyatı hadisələrlə zəngin olmayıb, ancaq müsəlman rəvayətlərində onun “övlialığı”, kərəmətindən danışılır. Dini-mifoloji təsəvvürlərə görə, Fatma ana – dünyanın anasıdır. Azərbaycanın bir sıra kəndlərində qadın meydini yuyan ayrıca qadınlar olurdu ki, onların da ölü yumaq üçün işlətdikləri lif “Fatma ananın saçı” adlanırdı. Azərbaycan türklərinin də dilində: “Mənim əlim deyil, Fatma ananın əlidir” – deymi vardı ki, bir ovsun yerinə işlənmişdir. “Fatma ananın əli”nin insanları acıqlı ruhlardan qoruduğuna, bələlərdən hiفز etdiyinə inanılmışdır. Xalq inamınca suya murdarlıq düşəndə: “İrax Fatma suyunnan” – deyirlər. Azərbaycanlıların mifik inanclarında Fatma qarı belində oxu-yayı olan bir varlıq şəklində düşünülmüşdür ki, bu da Umay ana ilə Fatma qarı obrazlarını funksional, struktur baxımından daha yaxın edir. Anadolunun bəzi yerlərində Fatma Ana cənnətdə bir əlində ayna təsəvvür olunur.

Azərbaycanın bir sıra bölgələrində isə Humay qayası və onunla bağlı inanclar Umay ana kultunun açıq ifadəsi kimi son dövrlərə qədər yaşamaqda davam edirdi. İnanca görə guya uşağı olmayan bir qadın başını bu qayaya qoyub yatsa uşağa qalardı. Ziyarət yeri olan Humay qayasının altında deşik bir daş var ki, uşağın sümüyü bərkisin ya tez yerisin deyə o deşikdən keçirərmişlər [1, s.44]. Uşağa qalmayan qadınlar övladları olsun deyə, azarlı uşaqları olanlar da övladlarının xəstəliklərdən, azarbezardan hiفز olunmaları üçün köhnə pirlərə nəzir-niyaz edər-dilər. Bir vaxtlar Azərbaycanın Qubatlı rayonunun Qaracallı kəndindəki “Umay kahası” belə müqəddəs yerlərdən biri olmuşdur [6, s.18]. Umay obrazının, təsadüfi deyil ki, qazaxlarda da qaya üstündə qabardılmış təsvirlərinə rast gəlinir.

Bir ilahə (hami ruh) və övliya olan Umay ananın adının əski türkcədə (uyğur yazılı abidələrində) “ana bətni” anlamı obrazın

mifoloji simvolikasına tam uyğun gəlir. Həmin anlama uyğun qadın-ana başlanğıcı ilə bağlılıq monqolcada “mağara” mənasında olan “exın umay” tərkibində də qorunubdur. Mifoloji təfəkkürdə isə mağaralar, kahalar Yer Ananın bətni kimi düşünülmüşdür. Umay kultunun uşağın dünyaya gəlişiyə bağlılığın əsasında Ulu Yer Ana başlanğıcına da bağlı olmasının ifadəsi, məsələn, belə bir etnoqrafik detalda da qorunubdur ki, Tanrı dağları qırğızlarının dilində məhsulun bol olduğunu və maldavaran artımlı olmağını bildirən zaman: “Umay Ananın döşündən süd gəlir” – deyirdilər [18, s.88].

Dövlət (və ya şahlıq) quşunun da bir adı Umay//Humay və ya “Hüma quşu”dur. Osmanlı tarix istilahlarından olan “Hümayun” da, şübhəsiz, Hüma quşu haqda əski mifik görüşlərlə bağlıdır [3, s.366]. Əmir Teymurun bir titulu “Hümayun” idi ki, bu söz də mənşə etibarilə yenə hakimiyyətin – Tanrı kutunun göydən gəldiyi inancının ifadəsinə çevrilmiş “Hüma”dan gəlir.

Türklərin ortaq inanclarından olmaqla yanaşı, monqol xalqları arasında da yayılmış olan övliya (mələk, qoruyucu ruh) Umay obrazının yaradıcı başlanğıc və həyatverici qüvvətlə bağlandığı qədər həmçinin “can alıcı, ölüm mələyi” və b. kimi guya ziddiyyətli ikili məna alması isə heç də əski “dini” görüşlərlə mübarizə aparən yeni dini ehkamın təsiri nəticəsi” olaraq yozula bilməz. (Türk kosmoqoniyasında yerlə göyün başlanğıcda bir bütövlük içərisində olduğu düşüncəsi hakimdir. Sonralar, təsəvvürlərə görə, göylə yer bir-birindən aralandıqdan sonra kosmoqoniya çağının varlıqları etnik-mədəni sistemin bir ənənəsində yerlə, digər bir ənənəsində göylə də bağlanan dini-mifoloji varlıqlar, gizlin qüvvətlər arasında qərar tutmuş, lakin heç hansı halda donmuş qalmayaraq ənənə çərçivəsində təbiətin özünə bənzəri varmış kimi hər an yenilənmə, dəyişmə (evolyusiya) içərisində olmuşdur. Elə donuqluğu yox, sanki “civlələnərək” hər dəfə məhz yeni “quruluşda” özünü göstərən varlığı onun yaşarılığını təmin etmiş, rəng-rəng mifoloji simvolikası da mövcudluğunu şərtləndirmişdir. Ona görə də eyni bir mifoloji və ya

demonik varlıq həm xaos gücləri ilə, həm də kosmos yaradan qüvvətlərlə bağlana bilər; eyni bir varlıq həm ölüm gətirən, həm həyat verən ruha çevrilir və s. Çünki burada heç xaosun özü tam olaraq kosmos yaradan qüvvələrə qarşı dayanmır, əksinə, sanki böhrandan çıxarılmış kimi kosmosun bərpası, ya da nizam yaradılması üçün bir keçid mərhələsi və ya anı təşkil edir).

Bütün bunlarla yanaşı, Qıpçaq xristian mətnlərindən “Kodex kumanikus”da (XIV yüzil) “Umay” sözü əslində mifoloji simvolikasına uyğun olaraq “Yer ilahəsi” deyə açıqlanmışdır [5, s.51]. Yəni yer ruhu olması Ulu Ana obrazının bir səciyyəsidir, ona görə də “Umay”ın “yer ilahəsi” şəklindəki izahının bir sıra tədqiqatlarda yanlış açıqlama hesab olunmasının özü bir yanlışlıqdır. Həqiqətən Ulu Ana yer ruhu sayılmışdır. Umay obrazı həmin mifoloji kompleksin transformasiyaya uğramış olan şəkillərindəndir və “yer ilahəsi, yer ruhu” sayılması onun arxaik cizgili olduğunu göstərir. Yeri gəlmişkən, prof. H.Tanyu Umayla bağlı apardığı geniş araşdırma sonu onun qoruyucu ruh, yəni mələk olduğu qənaətinə gəlmişdir [5, s.196]. Umay Ananın yer ruhu olaraq bilinən Ulu Ana ilə bağlılığının bir aydın izi isə ona bir sıra türk xalqlarında “Ulu Ax İne”, yəni “Ulu Ağ Ana” deyilməsi faktında da açıqca qorunub qalmışdır.

ƏDƏBİYYAT:

1. **Bu yurd bayquşa qalmaz**// folklor nümunələri. B., 1995.
2. İnan A. **Makaleler ve incelemeler**. Ankara, 1987.
3. **Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü**, c.I. İst., 1993.
4. Önder A.R. **Yağmur duasından ana tanrıçaya** // Türk folklor araştırmaları, 1988, №2.
5. Tanyu H. **İslamlıktan önce türklere tek Tanrı inancı**. Ankara, 1986.
6. Təhmasib M.H. **Əfsanəvi quşlar** // Məqalələr. B., 2005, s.7-19.
7. Yıldırım D. **Köktürk çağında Tanrı mı tanrılar mı vardı?** // Türk Bitiği, Ankara 1998, s.112-123.
8. Ахметьянов Р.Г. **Общая лексика духовной культуры**

народов Среднего Поволжья. М., 1981.

9. Банзаров Д. **Черная вера или шаманство у монголов** // Сочинения (1846-1850 гг.), М., 1955, с.46-101.

10. Бутанаев В.Я. **Культ богини Умай у хакасов** // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984.

11. Владимирцов Б.Я. **По поводу древнетюркского *Otuken yis*** // Докл. АН СССР, 1929 “В”, № 7. Л., 1929, с.133-136.

12. Дыренкова Н.П. **Умай в культе турецких племен** // Культура и письменность Востока, кн. III, Баку, 1928, с.134-139.

13. Кляшторный С.Г. **Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках** // Тюркологический сборник-1977, М., 1981, с.117-137.

14. Ксенофонтов Г.В. **Шаманизм. Избранные труды** (Публикации 1928-1929 гг.). Якутск: “Север-Юг”, 1992.

15. Потапов Л.П. **Алтайский шаманизм.** Л., 1991.

16. **Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера**// Отв. ред. И.Вдовин. Л., 1976.

17. Скобелев С.Г. **Иконография и принадлежности образа богини Умай у древних и совр. тюрков** // <http://www.kyrgyz.ru/?page=272>

18. Скобелев С.Г. **Понятие “кут” и его принадлежности у тюрков Сибири и Средней Азии** // ж. “Этногр. обозр.”, 1997, №6, с.84-92.

19. Сулайманов Э. **Некоторые имена пиров-покровителей ремесел и домашних промыслов у киргизов** // Ономастика Средней Азии. Фрунзе, 1980, с.282-287.

20. Янборисов В. **Умай – в верованиях народов Сибири, Средней Азии и Казахстана** // Древний и Средневековый Восток. М., 1987, с.153-164.

2006

HAL ANASI OBRAZININ MİFOLOJİ SEMANTİKASINDAN

Türk xalqlarının ortaq inanclarından olub demonoloji görüşlərdə geniş yer alan xtonik təbiətli Hal anası (Al arvadı) obrazı mifoloji Ulu Ana kompleksinin çox sayda atributlarını daşıyır. Əski inam və görüşlərin öyrənilməsi baxımından müstəsna dəyər daşıyan bu arxaik strukturlu mifoloji personajla bağlı türk folkloru və etnoqrafiyasına dair araşdırmalarda, həmçinin türkooloji dilçilikdə zəngin materiallar (o cümlədən Ə.Divayev, Ə.İnan, M.Seyidov, F.Cəlilov, B.Abdulla, A.Acalov və M.Qıpçaq, V.Basilov, Q.Klimov, D.Edelman, R.Axmetyanov, V.Sergeyev və.b.-nin tədqiqatları) mövcuddur.

Hal anası Azərbaycan türk inanışlarında da olduqca geniş yayılmış mifoloji varlıqlardandır. Ayrı-ayrı türk xalqlarında Al, Albastı, Albıs, Almas və b. adlar altında da bilinən Hal anasının “Albastı” adının “cadugər qarı, küpəgirən qarı” anlamı özlüyündə dolaylı olaraq obrazın dərin qatlarda Ulu Ana kompleksindən qopub ayrıldığına, onun funksional-struktur özəlliklərini daşdığına işarə edir. Sonrakı çağların Al dədə inanışı da Hal anası ilə bağlı əski mifoloji inamlar üzərində təşəkkül tapmış, yəni mifoloji Böyük (Ulu) Anadan ayrılma H(al) inamı Al dədə şəklinə düşmüşdür. Azərbaycan əfsanələrində Al dədə vətənin qoruyucusudur [3, s.138-145].

Ümumiyyətlə, mifoloji Ulu Ana türk epik ənənəsində zaman-zaman dağ ruhu obrazına transformasiya oluna bilmişdir. Albıs obrazı da həmin dağ ruhunun atributlarını daşıyır. Yaqutun yazdığına görə, Qaf dağına qədimlərdə “Əlbürz” deyilirdi. Bu ad, şübhəsiz, dağ ruhu olaraq bilinən “Albıs” adının, Albıız//Alvız//Yalvuz fonetik variantlarından birinin təhrifə uğramış olan şəkli sayılmalıdır. Azərbaycan türk folklorundakı dağ ana obrazı da, təsadüfi deyil ki, Alvız adını daşıyır [4, s.33].

Türk etnik-mədəni ənənəsi çərçivəsinə yayılmış bu mifik Hal anası, Albastı və ya Almas obrazında hamı əcdad ruh ciz-

giləri də özünü göstərir. Altay folklor materiallarına əsasən, tö-löslərin əcdadı Almış olmuşdur. Teleutlarda isə o bir meşə ruhu sayılmışdır. Təsadüfi deyil ki, orman (meşə) ruhu da mifoloji Ulu Ananın atributlarını daşıyıcısıdır.

“Oğuznamə”nin “Yad fəriştədən biliş albız yegdür” məsə-lindəki *albız* sözü də əski türk mifologiyası ilə bağlı olub, “al arvadı, albasdı, şər ruh” mənasında işlənibdir. N.Aşmarin lüğə-tində bu mifoloji (demonik) varlığın adı “alpas, alpasta, alpastı” kimi qeydə alınmışdır [15, c.69].

Adına həmçinin Hal nənəsi, Çay nənəsi, Alarvadı və s. də deyilən Hal anası dağınıq saçlı, caydaqlı, hər biri bir quzu başı boyda olan döşləri dizlərinəcən sallanan (buna görə də az qala yerlə sürünən sağ döşünü sol çiyinə, sol döşünü də sağ çiyinə atıb gəzən) bir demondur. Bu cürə təsəvvür olunması isə onun məhz artım ideyasından gəldiyini göstərir. Gözəgörünməz oldu-ğuna inanılan bu xtonik demon xalq demonoloji təsəvvürlərinə yerin altında yaşayan cinlərin anasıdır [2, s.47].

Albastı mifoloji semantikasına görə yeraltı, ölümlər dünyası-nın təmsilçisidir və eyni zamanda sular səltənəti ilə bağlıdır. Əs-ki bulqarlarda, bir sıra qaynaqlara, O cümlədən “Şan qızı das-tanı”na əsasən, yeraltı dünya ruhu – sahibi “Alp-Albastı” adını daşıyırdı. Bir sıra mətnlərdə adına “cin Albastı” şəklində də rast gəlinir. Altaylıların etiqadınca da Albastı o bədxah ruhlardandır ki, yeraltı dünyası ilə bağlı olub Erlikin xidmətində dayanır. V.Radlov “Türk ləhcələrinin sözlüyü sınağı”nda “Almış” şəkliylə qeydə aldığı bu sözün bir anlamının “Erlikin xidmətində da-yananlar, acıqlı ruhlar”, digər bir anlamının isə “rəvayətə görə, nə zamanlarsa Altayda yaşayan və bədənləri tüklə örtülü adam-lar” olduğunu qeydə almışdır [14, s.440]. Teleutların ənənəvi təsəvvürlərinə görə, Erlikin xidmətində dayanan və *almıs* adı daşıyan acıqlı ruhlar vardı ki, bu ruhlar da genezisdə Albastı ob-razı ilə bağlıdır. Ulu Ana obrazının atributlarını daşıyan Al/Hal obrazına bağlı Almış – mifoloji inamlar aləmindən gələn bu

varlıq Qaraqoyunlu türkmənlərə aid bir rəvayətdə isə göylərin ənginliyində – Tanrı qatında varlığına inanılan mələklərdəndir.

Hal anasının yeraltı dünyaya, ölümlər səltənətinə bağlılığı onu həm də ilkin başlanğıc olan su ilə bağlayır. Şorların mifik inamlarında “Albas” su əyəsini adını bildirir. Həmin demondur ki, haqqında mifoloji inamlarda əsasən, “Hal nənəsi su dibində yaşayır, şır dibində olur. O, avrattan əmələ gəlib” – deyilir. Hal nənəsi guya əvvəl öz uşağını yeyibdir. Öz uşağını yeməsi, özünün də “gündüz avrat, gecə Hal nənəsi” olması onun xtonik təbiətli olduğunu göstərir və Hal nənəsi obrazının şər ruh – demon olduğuna işarə edir. Xtonik aləmdən gəlmə bütün varlıqlar kimi ona da nə deyilərsə tərsinə elər [6, s.52]. Hal anası boylu qadınların düşmənidir, özü də gəlin ciyərinə yeriklər. İti dırnaqlı, pırpız saçlı bu demon təzə doğulan uşaqları öldürər. İnanışa görə, Hal ən çox da doğan arvadın, balalayan heyvanın yanında, tövlədə, uçuq xarabalıq yerdə, köhnə dəyirmanında, su qırağında, qoz ağacının dibində olar. Şər qarışanda zahı gəlin olan evin bacasına gələr, bacada durub gözlər ki, zahı gəlin yatsın, bu da onun ciyərini çıxarıb su başına aparsın və suya çəkib yesin [6, s.21]. Ona görə də Hal anasını qorxutmaqçün yaxınlıqdakı çayı qılınclayıb hədələmişlər. Hal yaxın gəlməsin deyə zahının yatdığı yerin dörd bir yanına ağ cızıq çəkər və ya sicim sərərdilər. Suyu da xəncərlərdilər ki, hal gəlib onu aparmasın və s.

Bəzi mifoloji mətnlərdə onun dünyadakı ən gözəl qadından belə on qat artıq gözəl olduğu anladılır [10, s.131]. B.Abdullanın araşdırmalarına əsasən, Azərbaycan türklərinin ənənəvi demonoloji təsəvvürlərində “bir o qədər də pis niyyətli olmadığı” göstərilən Albastı inama görə doğum, artım hamisi olduğu kimi uşaqları dərddən-azardan da qoruyubdur [1, s.77].

Noqayların ənənəvi inanışlarıyla bağlı, söyləyicilərin anlatdıqlarına görə, demonik varlıq kimi ilk öncə qadın görünüşlü olan albaslının çoxalması bu şəkildə olur: əcəlinin yaxınlaşdığını hiss edən albaslı özünü yaralayır və yarasından axan qanın damlası sonra dönüb onun öz balasına çevrilir. R.Kereytov həmin

demonoloji təsəvvürün digər türk xalqlarında rast gəlinmədiyini də yazır [11, s.124]. Lakin bu inanışın digər paraleli kimi S.Neklyudovun ayrı münasibətlə olsa da qeyd etdiyi bir etnoqrafik detallı xatırlatmaq yerinə düşər ki, öldürülən albastının hər damcı qanından minlərcə cin-şeytan törəyir [12, s.118].

Canlı ənənədə var olduğuna inanılan və bu üzdən inanışlarla sıx bağlanan obrazların nağıl və b. janrlara keçmə imkanı az olur. Hal da xalq inanışlarıyla sıx əlaqəli bir mifoloji varlıqdır. Azərbaycan xalq inamlarında Hal haqda, məsələn, “Hali biz görməmişix, Kəbeli babam deydi ki, babam görüp” və əski etiqadın gücüylə haqqında “nəsli kəsilmiş tayfa”¹ deyə bəhs olunur, bu “tayfa”dan qalma nişanələr kimi isə xarabalıqlara yaxın böyük ocaq yerləri, qəbristanlıq və s. göstərilir [8, s.372]. Sallaq döşlü halın qəbristanlıqdan tutulub üstünə sancaq keçirilərək evə gətirilməsi və ev sahibinin onu evdə saxlayıb həmin Halı özünə arvad eləməsi, vaxt keçəndən sonra hətta bu Haldan uşaqların olmağı süjeti artıq nağıl kompozisiyasının tərkib hissəsinə çevrilmişdir.

A.Divayevin yazıya aldığı mətndə albastı (hər halda bolluq, artım, məhsuldarlıq tapınışı ilə bağlı olaraq) yetmiş döşlü varlıq kimi təsvir olunmaqdadır [10, s.130]. Qazax pandemoniumunda acıqlı, ziyankar ruhlar kateqoriyasına aid olunan Albastı bəzən alınının ortasında bir tək gözü olan, ikrah doğuracaq görünüşlü varlıq kimi təsəvvür edilir və inama görə, uşaqları oğurlayıb onlara döşündən süd verir ki, bu da həmin uşaqların ölümünə gətirir.

Ayrı-ayrı türk xalqlarının demonoloji hekayətlərindən anlaşıldığı kimi, albastıların başçıları da tək gözlü varlıqlardı. “Şan qızı dastanı”ndan aydın olur ki, Albastı eyni zamanda şəhvətdə acgözlülüüyü ilə seçilən varlıqdır. Bu isə onun artım, bolluq

¹ Bənzər şəkildə yakutlarda da qədimlərdə abaahıların bir tayfa olduğu təsəvvürü vardı. V.İonovun yazıya aldığı mətnə görə, bu yer üzündən başqa, yer altında da bir diyar var ki, abaahı deyilən tayfalar həmin diyarda yaşayırlar [9, s.113].

hamisi olan mifoloji kompleksə bağlılığından gəlir. Demonik varlıq kimi Albastının şəhvətdə acgözlülüüyü ilə də seçilməyi mifoloji simvolikası baxımından onu artım, bolluq, həyatın dövrəviliyi ideyasına bağlayır ki, bu da yenə mifoloji Ulu Ana kompleksindən gəlir (həmin xüsusiyyət yacutlarda baş şaman hami-ruhunun şəhvətpərəst olmağı və şəhvani duyğuların hamisi sayılmağında özünü göstərir). Fərqanə özbəkləri də Albastını pərişan, dağınıq saçlı bir qoca qarı görkəmində təsəvvür edərmişlər. Uzun və dağınıq saçlılığı bu obrazın bir yandan təbiət başlanğıcına işarə etdiyi kimi, digər yandan həyatverici başlanğıc ideyasından törəmə olub seksual-erotik simvolika daşıyır [13].

Ad “almas” şəklində, ehtimal ki, hələ Altay dil birliyi çağında, monqol dillərinə keçmişdir¹. Xalxa-monqolca bu söz

¹ “Albastı”nı hind-avropa (mənsəli) ilahə ana obrazının transformasiyası nəticəsi sayanlar da olmuşdur ki, bu fikir bir çox müəlliflər tərəfindən haqlı etirazla qarşılanmışdır [12, s.118]. Sözü guya iranmənsəli əski Al tanrısı (?) və türk dillərindəki “bastu” (“xof, qaramat basmaq” tərkiblərinin ikinci tərəfindəki anlama uyğun) sözündən yarandığı haqda irəli sürülən ehtimal da, adın “Al” morfeminin ərəbcənin “Allah” sözündəki “Al” kökünə və ya qədim yəhudi dilində “tanrı” demək olan “el” kökünə aparılıb çıxarılması da, onun “igid, cəsur, ər” anamlı “alp” sözü ilə əlaqələndirilməsi və eləcə rəng bildirən söz-morfem şəklində mənalandırılması da obrazın mifoloji simvolikasına aydınlıq gətirmir [15, s.72]. Bəzi tədqiqatçılar adın birinci tərəfini – “Al” kökünü səhvən iran mənsəli və ya qafqazdilli saymaqla yanaşı, ikinci tərəfini də türkcə ya yanlış yozur, ya da heç bir yozum vermirlər. Ayrıca “Al” morfe mi şəklində işlənə bilən “Albastı” adının ikinci – “bastı” tərəfi, yenə də çox hallarda olduğu kimi sözlərin zahiri oxşarlığına əsaslanılaraq izah edilir. Sözü keçidləri və onun al-*masi // almas(i) // albas(i) // albasti şəklində cərgələnməsi isə diqqəti ona görə çəkir ki, burada “acıqlı ruh, demon, cin” anamlı “Al” kökü və tunqus-mancur dillərində ən əski dini-mifoloji relikt kimi qorunub qalan *masi tərkibi aydın seçilir; *masi komponentinin “ruh” anlamına yaxın məzmun bildirməsi [16, s.532] sözü kökünün əski türk dillərində axtarılması zərurətini də ortaya çıxarır. Şübhəsiz, “Albastı” adının ikinci – “bastı” tərəfinin “başlı” kimi izahı deyil, onun, məsələn, akkaddardakı “Kari-batu” ruh adının “batu”, həmçinin “Labastu” ruh adının “bastu” tərəfi və ya Qədim Ön Asiyada qeyd edilən “Baq-maştu” adındakı “maştu” tərəfi ilə qarşılıqlı nəzərdən keçirilməsi adın “Al ruhu” məzmununu daşdığı fikrinə aydınlıq gətirmiş olardı.

“cadugər, küp qarısı” mənaları bildirir. Yazılı monqol dilindəki “küpəgirən qarı” mənasındaki “almas emeqen” də yenə bu anlayışla bağlıdır. Monqol xalqlarının qəhrəmanlıq eposunda Almas adında mifoloji varlıq yarımçıq və təkdöşlü təsəvvür olunur ki, bu da onun xtonik obrazlar silsiləsinə daxil olduğunu göstərir. Ad türk dillərindən həmçinin Qafqaz dillərinə də keçmişdir [15, s.70]. Bu mifonim “albastıy, lobastıy, lopastıy, albasta, lobasta, lopasta” şəkillərində “su pərisi” anlamında rus dilinə də keçmişdir¹. Alındığı bütün rus, qafqaz, iran dillərində isə demonik varlıq məzmununu da qoruyub saxlamışdır. Albasla bağlı inancın türklərə hind-german xalqlarından keçmə olduğu fikri isə tamamən yanlıştır.

Araşdırmalarda onun “bugünkü inamlardan fərqli olaraq”, əski çağlarda şərir bir ruh deyil, daha çox hamı ruh olduğuna dair fikirlər də var. Onun “türk mədəniyyəti tarixində böyük bir inqilab nəticəsində hamı ruh olmaqdan qalıb yaman ruhlar sırasına keçiyi” qənaəti mədəniyyətin var olma şəkli kimi özü-özünü təşkil etməklə göstərdiyi daxili qanuna uyğunluq baxımından obrazın genezisini proses halında tam əks etdirmir. Ona görə də obrazın strukturunu müəyyənləşdirən evolyusiyasının ardıcıl izlənilməsi bu fikrin inkişaf etdirilməsi ehtiyacı yaradır.

Prof. F.Ağasıoğlu “Al” köklü sözlərlə bağlı tarixi-etimoloji etüdündə Azərbaycanda şamanizmin izlərini saxlayan müxtəlif cadu növləri, çildağ, ovsun və s.-nin “al” sözünü də şaman terminləri sırasına aid etmək imkanı verdiyini yazır, morfemin Azərbaycan dilindəki derivat azlığını isə islam dininin təsiriylə izah edir [7, s.166-167]. “Hal” kökünə gəldikdə, larinqal nəzəriyyəyə görə, “Al” sözünün morfonoloji baxımdan dəyişməsinin mümkünlüyüdür ki, *al yuvasının *-yal -yıl -il -il* şəkillərində

¹ Qeyri-slavyan mənşəli Lobosta rus dilində “boyu yerdən göyə çatacaq qədr” hündür olan, pırtlaşıq saçlı iri başı, qıvcırdayan dişləri, əyri-üyrü barmaqlı uzun əlləri, bədəninin rəngi də solğun bir mifoloji varlığı bildirir. Lobosta qasırğa qopanda, güclü külək əsəndə qara bulud kimi çıxar, qulaqbatırıcı güllüşlə gülür. Onunla qarşılaşmaq ölümlə nəticələnir [17, s.89].

allomorfları kimi onun *h* başlanğıcılı “Hal” şəklinin də meydana çıxmasını mümkün etmişdir.

Ulu Ana və ya İlahə Ananın transformu olan bir obraz kimi onun bir-birinə əks, yəni həm həyatverici, həm də ölüm gətirən qüvvət olması mifoloji kompleksin uğradığı transformasiyaların təbii nəticəsidir. Transformlar isə bir bütünün parçaları olduğundan bir-biriylə bağlıdır. Etnik-mədəni ənənəyə bütün aspektlərdən dərin bir şəkildə bağlı olan bir hadisə kimi Albastı obrazında ilkin başlanğıcdan gələn bu ikili təbiət də qıraqdan gəlmə sayılan hər hansı hadisə ilə yozula bilməz.

Ayrıca ruhlar kateqoriyası təşkil edən albıslar şaman dualarında sarı qızlar olaraq təsvir edilir. Şaman söyləmələrində qamlara süd verən albıs isə mifoloji Ulu (Yer) Ananın simvolik obrazı sayılır; o, şaman folklorunda Ulu Ananın atributlarının daşıyıcısı kimi çıxış edir. Bu atributları daşıyan yeraltı dünya qızlarısa həmin “albıslar”dır ki, şamanı ruhlar aləmiylə təmasa hazırlayırlar.

Şamanı ruhların mənəvi oğlu olaraq şaman edən, ona qamlıq gücü verən Ulu Ananın atributlarını da şaman folklorunda albıs obrazı daşıyır. “Yallı” rəqs adının türk xalq inanışlarında iri, sallaq döşlərini dalına atmış qadın kimi təsəvvür olunan Al//Hal, Albas(tı), Al qarısı mifoloji varlığının adıyla əlaqələndirilməsi bu baxımdan maraqlıdır. Qobustan qaya rəsmləri arasında rast gəlinən gec dövr “Yallı” səhnəsinin təsvirindən yuxarıda verilən iri döşlü, bütün bədəni döydürmə şəkillərlə örtülü qadın təsvirləri də “Yallı” səhnəsiylə bağlı olub artım, ölümsüzlük və məhsuldarlıq rəmzi sayılan ilahi qüvvəyə – ana əcdadına, başqa sözlə, Ulu Anaya tapınışın izi kimi qəbul edilir [5, s.91].

ƏDƏBİYYAT:

1. Abdulla B. **Haqqın səsi**. B., 1989.
2. **Azərbaycan folkloru antologiyası**. Naxçıvan folkloru. B., 1994.
3. **Azərbaycan xalq əfsanələri** (tərt. ed. S.Paşayev) B., 1985.

4. **Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası.** 20 cilddə, I c., Xalq ədəbiyyatı (tərt. ed.: T.Fərzəliyev, İ.Abbasov). B., 1982.
5. **Azərbaycan tarixi.** 7 cildə, I c. B., 1998.
6. **Bu yurd bayquşa qalmaz** // folklor nümunələri. B., 1995.
7. Cəlilov F. **Azərbaycan dilində “al” köklü sözlər** (tarixi-etimoloji etüd) // Azər. filologiyası məsələləri, B., 1983, s.165-173.
8. Əhmədov Ə. **Azərbaycan dilinin Meğri şivələri.** B., 2003.
9. Алексеев Н. **Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири.** Новосибирск, 1992.
10. Каскабасов С. **Казахская несказочная проза.** Алма-Ата, 1990.
11. Керейтов Р. **Мифологические персонажи традиционных верований ногайцев** // ж.”Сов. этнография”, 1980, №2, с.117-127.
12. Неклюдов С. **Героический эпос монгольских народов.** Устные и литературные традиции. М., 1984.
13. Неклюдов С. **Вещественные объекты и их свойства в фольк. картине мира** // [http:// ruthenia.ru/folklore/neckludov12.htm](http://ruthenia.ru/folklore/neckludov12.htm)
14. Радлов В. **Опыт словаря тюркских наречий, т.1.** СПб., 1893.
15. Сергеев В. **Термины древнечувашской мифологии и демонологии** // Иссл.-ния по этимологии чуваш. языка, Чебоксары, 1981, с.67-110.
16. **Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков.** т.1, Л., 1975.
17. Черепанова О. **Мифологическая лексика русского Севера.** Л., 1983.

2006

XAOSUN BİR DƏ MİFOLOGİYADAN GÖRÜNƏN ÜZÜ

Mifoloji sistemlərdə davamlı rast gəlinən xaos ideyası Avropa ənənəsində ilk dəfə Hesiodun dilində səslənibdir. İlk xaosu antik çağın bir çox filosofları yaradılışın başlanğıcı kimi daha çox su ilə eyniləşdirirdilər.

Xristian erasından üzü bu yana xaos anlayışı artıq birmənalı şəkildə mənfi çalar qazandı ki, bununla da əslində idrakın yolunda bir əngələ çevrilmiş oldu. Xaos artıq yaradılışın ilkin qaynağı ola bilməzdi, çünki Bibliyaya görə dünya heçdən yaranmışdı.

Orta əsrlərdə yenidən xaosu xatırladılar. Lakin yeni dövrdə o, yenə unuduldu. Bununla belə, bir neçə əsrlik fasilədən sonra – XX əsrin başlanğıcında, əsasən bədii və humanitar düşüncədə olsa da, xaos anlayışına hər halda təkrarən qayıdıldı. Xaos anlayışına növbəti və hələlik son qayıdış XX əsrin II yarısında olubdur. İ.Priqojinin adı ilə bağlı bu qayıdışda xaos və nizam bir bütünün biri digərini tamamlayan, biri digərinə ehtiyac duyan iki parça olaraq götürülür. İndən belə xaos artıq irrasionallığın, heçliyin və yoxluğun sinonimi deyildir.

Mifologiyadakı xaos anlayışının da sinergetikadakına uyğun tərzdə, bir də bu baxış bucağı altında gözdən keçirilməsi, əlbəttə, maraqlı nəticələrə gəlmək imkanı verərdi. Xaos anlayışının kökü də elə düşüncənin mifoloji qaynaqlı çağlarından gəlir.

Dünya, yaradılış və s. haqda ibtidai təsəvvürlərin ayrılmaz parçası olan mifik düşüncə dünyanı xaosdan kosmosa çevirərək bir bütün şəklində qavramaq imkanı verirdi. Gerçəkdə dünya və yaradılış haqda bəlli təsəvvürlər sistemi kimi mifin işi yaradılaşlaydı. Mifoloji dünya modelinin özəyini kosmos və xaos haqda əski təsəvvürlər təşkil edibdir. Mifoloji düşüncə çağını əks etdirən mətnlərin məzmunu “nizamlayıcı kosmik başlanğıcla dağıdıcı xaotik başlanğıcın mübarizəsi”nin təsvirindən ibarətdir. Arxetip strukturların ifadəsi sayılan miflərin də elə başlıca möv-

zusu xaosun dəf olunması, kosmosun bərpası, dünyanın nizama düşməsi, yaradılışın sahmana salınmasıdır.

Mifologiyaya görə, kosmos xaosdan törəyir. Xaosdan törəyən Kosmos məhv olunca da xaos qayıdıb onda gömülür, təkrar-təkrar onda çözlənib yenilənərək, sonra yenə də ona qayıdır ki, hər dəfəsində də xaos yenə kosmosun başlanğıcı olmağa davam edir. Çünki kosmosu yaradan həmin xaos özlüyündə bir heçlik deyildir. O heçlik ki, ən böyük abstraksiya kimi və mifoloji düşüncənin qanunauyğunluqları baxımından da ibtidai təfəkkür üçün sonacan dərkolunmazdır (yunan miflərində həyatın mənbəyi məhz belə bir abstraksiya olan qaranlıq xaosdur).

Kosmosun parçası olub onu sakrallıq gətirənlər xaricində – kosmosdan qıraqda nə varsa xaosdur, qarışıqlıqlar aləmi və təsadüflərdən ibarət bir dünyadır. Mifoloji sistemlərin bir çoxunda ilkin suyun xaosla bağlı düşünülməsi də bir çox cəhətdən kosmosun elə xaosun özündən, öz içərisindən yarandığını mənalandırır.

Sistemlərin özlərini necə aparmalarının araşdırılması göstərir ki, bütün proses boyu onlar nizamsızlıq və eyni zamanda bir nizam yaradırlar. Beləcə, kosmos və xaos – hər ikisi özü-özünü tənzimləmənin gərəkli yollarıdır. Kosmos xaosun özündən və dəyişikliyə uğratmaqla onun öz üzərində təşəkkül tapır. Xaos da bir qaranlıq kimi bütün mümkün imkanları özündə birləşdirir. Kosmosun bu özü-özünü təşkili prosesində xaos mərkəzdən qırağa sıxışdırılır. Dünya həmin özünü-təşkil və özü-özünü tənzimləmə prosesində bir an belə ara vermədən daim təzələnir. Bu zaman xaos kosmosa, nizama aparan təkamül yollarının seçilməsində bir uzlaşdırıcı rolunu oynayır ki, bunun da sayəsində parçalara nisbətdə bütün olan daha sürətli inkişaf keçirir. Həmin nizam, kosmos və ya sahmandır ki, dünyanı bir bütün halına gətirir. Bütün olan isə bütövlükdə var olanın, mövcudatın öz mahiyyətidir.

Əski, mifopoetik və ənənəvi dünyagörüşündə kainatın öz nizamı, öz sahmanı, düzümü vardı. Bu nizam içində hansı isə bir

nəsnə yerindən edilsəydi, hansınınsa sırası dağıdılsaydı, bütövlükdə sahmanın da pozulacağına inanırdı. Həmin düşüncənin izləri sonrakı çağların inanc və sınımalarında yaşamağa davam etmişdir. Məsələn, Azərbaycan türklərinin mifoloji inamına görə, göydən durna qatarı uçan vaxt daşa toxunmazdılar ki, səfləri pozulardı. Və ya daş atılmağıyla leyləyin küsüb gedəcəyinə, bu üzdən də yazın yubanacağına inanılmışdır və s.

Həqiqətin mahiyyəti onu təşkil eləyən parçalarda görünür, çünki Həqiqət mahiyyətdə özü bir bütündür. Bütün var olanların da hamısı mahiyyətdə birdir və kökdə bağlılıqları Bir olandan gəlirlər. Təkamülün (əgər var isə) son məqsədi nəsnələrin ilkin təbiətinə xas o bütünlüyə yetməkdir. Parçada bütünün mahiyyətini anlamaq bu üzdən çətin olur.

Nizam, kosmos daim inkişafda olan, canlı prosesdir; dünya hər an yaradıcılıq içərisindədir. Kosmosun xaosdan təşəkkülü fikri bu mənada dünyanın bir anlıq olsa belə, ara vermədən yaranış halında olduğu gerçəyini ifadə edir. Tanınmış türk ilahiyatçı alimin sözləriylə deyilsə, Ulu Yaradan xəlv etdiklərinə geniş bir dairə içərisində sonsuz sayda imkanlar veribdir. Kənarına çıxmaq şərtilə o dairə içindən istəyə uyğun hər hansı imkan seçilən kimi Yaradıcı qüdrət öz azad iradəsi sayəsində həmən imkana bağlı sistemləri bir an ara vermədən çalışdırır. Nəticə etibarilə Varlıq hər an təzələnir və dəyişir. Yəni hər an yeni bir yaradılış var. Və bu təzələnmə varlığın əsasıdır. Həmin təzələnmə halının özü isə bir var olma və bir yox olma kimidir. Daim davam eləyən zəncirvari bir hərəkət mövcuddur ki, o da varlığa daim bir yenilik gətirir. Bunların heç biri heç də bir an əvvəlki deyil. Bir nəsnənin yerini daim o biri alır. Həyat bir su kimi yeniliyə doğru axıb getmədədir. Varlıq sanki hər an ölüb hər an yenidən dirilir. Bizim bir an əvvəl köhnə gördüklərimiz də əslində içdən hər an və yenidən-yenidən təzələnir. Xaosdan kosmosun necə meydana çıxdığını əks etdirən bu mistik düşüncə baxımından mifologiya ilə təsəvvüfün cızdığı mənzərələr bir-birinə çox yaxındır.

Mifoloji şüurda dünyanın sahmana düşməsi, yəni təşəkkül prosesi, kosmogenezdir, kosmosun xaosdan doğulmasıdır. Struktursuz İlk Xaos obrazı potensialda var olan mümkün formaların bütün spektrini özündə toplayıbdır. Nizam və xaosun yan-yana olduğu hər bir sistemdə iki əks istiqamətli güclərdən biri antisistem mahiyyətli olub həmin sistemin strukturunu dağıtmağa, nizamsızlıq və qarışıqlıqlar törətməyə, o biri sahman yaratmağa yönəlmişdir. Bunun təbii nəticəsidir ki, sahman, nizam özü xaosla qarşılıqlı bağlılıqda yaranır və mövcud olur.

Xaosdan kosmosa keçidin dinamikası bundan ibarətdir ki, çox sayda mümkün olanlardan yalnızca biri gerçək olur. Lakin bu gerçəkləşmənin özü də bir təsadüf əsəridir. Çünki tək bir mümkün olanın gerçəkləşə bilməsi özü zərurətdir. Nizamın xaosdan spontan yolla yarandığı bənzər hallarda gerçəkləşənlərsə ola biləcəklər içərisində yeganə mümkün olanı deyil, gerçəkləşə bilənlərdən yalnız biridir. Beləcə, xaosdan kosmosa keçid halında hər hadisə özlüyündə müəyyən mənada təsadüfi, elə müəyyən mənada da zəruridir. Bu üzdən təsadüflə zərurət – mümkün ola bilənin gerçəkliyə çevrilə bilməyinin dəyişik yollarıdır.

Mövləvi təriqətinə mənsub dərvişlərin səmah oyunu yaradılışı, bütün kainatın necə qurulmağını rəmzləndirir. Səmaxanaya girən dərvişlərin cübbələrinin qaralığı yoxluğu, qaranlılığı, xaos halını təmsil edir. Səmah üçün oturub sonra üstlərindən onu atmaları və ağ geyimlə ayağa qalxmaları isə həqiqətdə varlığın yaradılmağını, xaosdan kosmosa keçid halını rəmzləndirir.

Nizamın, kosmosun strukturlarına münasibətdə xaosun ikili rolu əski görüşlərdə xaosun “doğurub yaradıcı və dağıdıb məhvedici” təbiəti ilə bağlıdır. Xaos dağıdıcı başlanğıc, digər yandansa yaradıcı bir gücdür. Beləcə, mifoloji aləmin dinamikası özlüyündə Xaosdan Kosmosa keçidlə müəyyən olunur. Yaradılışın yenilənməsi uğruna ilkin (mədəni) qəhrəman xaosun dərinliklərinə enir.

Hər hansı mifoloji sistemin özülündə dayanan kosmoqonik miflərdə yaradılış aktı yer alır, dünyanın necə yaranması təsvir

olunur. Bütün etnik-mədəni sistemlərə aid kosmoqonik mif mətnlərində ilkin başlanğıc kimi xaos götürülmüşdür. Bir etnos üçün həmin başlanğıc boşluq olmuş, digəri üçün qaranlıq zülmət, bir başqa ənənə üçün isə strukturyaradıcı sayılan Su olmuşdur.

İlkin Su xaosla eyniləşdirilirdi. Mifoloji ənənələrdə biçimsiz su mühitindən – “dəryayi-mühit”dən yerin yaradılması dünyanın sahmana salınması yolunda ən mühüm akt kimi məhz kosmoqonik miflərdə təsvirini tapır. Yaradılış miflərinə görə kosmos (nizam) içində olan, düzümlü, sahmanlı münasibətlər üzərində qurulu dünya-aləm xaosun özündən törəyibdir.

Mifopoetik düşüncənin qanunauyğunluqları yalnız dini-mərasimi mahiyyətli dünyada özünü doğruldur. Bu qanunauyğunluqlardan qıraqda qalan nə varsa hamısı təsadüflərin hakim olduğu xaosdur. Struktursuz xaosdan sahmanlı kosmosa keçiddir ki, mifologiyanın daxili məna və məzmununu təşkil edir. İnsan həyatının günlük məişət yönü mifopoetik düşüncənin yüksək dəyərləri sisteminə daxil edildi.

Yaradılış mifləri çox zaman dünyanın xəlv olunmazdan qabaqki xaotik çağının mənzərəsini cızmaqla başlayır. Bu mətn tipləri ayrı-ayrı ənənələrdə müstəsna dərəcədə bir-birinə bənzər və yaxın olub hətta biri digərinin təkrarı təsiri də bağışlayır. Türk folklor mətnlərindən bir çoxunun başlanğıc bölümündə mifoloji dünya mənzərəsi canlandırılır və hekayət beləcə, kosmosun xaosdan yaradılması aktının təsviri ilə başlayır.

Mifopoetik düşüncəyə görə, Tanrı və mədəni qəhrəmanların dünya üzündəki fəaliyyətləri nəticəsində aləm nizama salınmışdır. Dünyanın kosmoloji modelini verən həmin kosmoqonik mif mətnlərinin də başlıca məzmununu aləmlərin yaradılması, təbiət obyektlərinin meydana gəlməsi və b. təşkil edir. Mifologiyada dünyanın yaradılması ilə bağlı həmin təsəvvürlər sisteminin başlıca ifadə şəkli yaradılış mifləri – kosmoqonik miflərdir ki, onların da başlıca məzmunu yenə xaosun kosmosa çevrilməsindən ibarətdir. Həmin yaradılış aktı mifoloji şüurun qanunauyğunluqları baxımından daha çox köhnə il təhvil olub təzə ilə qədəm

qoyulan zaman keçirilən təqvim mərasimlərində də yenidən canlandırılır.

Xaos hər hansı kosmoqoniya hadisəsinin başlanğıc məqamıdır. Onun başlıca əlamətləri nizamsızlıq, struktursuzluq, hər şeyin qatma-qarışıq olmasıdır. Kosmoqoniyalarda həmin xaos aləmi heç nəyin olmadığı bir boşluq, yoxluq, qaranlıq dolu bir heçlik olmaqdan başlamış xtonik varlıqlarla yanaşı, yer üzünün başdan-ayağa sularından ibarət olmağına qədər ən müxtəlif şəkillərdə təsvir olunmuşdur. Xaosun kosmosa həmin çevrilməsinin isə mərhələ-mərhələ getdiyini düşünmək olar. Yəni hər bir mifoloji ənənənin yaradılış haqda özünəməxsus təsəvvürlər sistemi vardır. Bu görüşlərə əsasən, ilk insan yaranır, o insanın cismindən ayrı-ayrı təbii obyektlər yaradılır, ilk mədəni simvollar meydana gətirilir; mədəni qəhrəmanlar meydana çıxır ki, bir çox kosmoqoniyalarda həmin varlıqlar xaosu təmsil edən qüvvətlərlə, xtonik varlıqlar olan əjdahalarla və b. çarpışır.

Mifologiyaya dair ədəbiyyatlardan bəlli olduğu kimi, əski kosmoloji (mifopoetik) dünya modelinin təsviri verilərkən ikişər qarşıdurmalardan istifadə edilmişdir. Bunların içərisində daha mühüm olanları vardır ki, xaos–kosmos qarşıdurması etnik-mədəni sistemlərdə dəyişməyən belə universal işarə komplekslərindəndir. Bu şəkil ikişər qarşıdurmalar isə əslində arxaik düşüncənin ilkin mərhələsi olaraq dünyanı anlamaqçün onu təsnif etməyə çalışmanın yoludur. Ona görə də mifopoetik dünya modeli üçün belə simvollarından biri və ən əhəmiyyətli kosmos–xaos qarşıdurması sayılır.

İnsan təfəkkürünün ilkin qatlarını əks etdirən arxaik dövrün mifoloji təfəkküründə təsnifat sadə tutuşdurmalar yolu ilə aparılır, bu tutuşdurmalar isə başlıca olaraq ikili (və ya ikişər) qarşıdurmalar üzərində qurulurdu. Başlanğıc dövrlərin belə köklü qarşıdurmaları içərisində (hər halda təbiət aralıqsız çalışan canlı sistem olduğuna görə biri o birini istisna etməyən və ya birinin varlığı o birinin mütləq yoxluğu üzərində qurulmayan) xaos–kosmos, ölüm–həyat, qara–ağ, yuxarı–aşağı, sol–sağ, öz-

gələr–bizimkilər, təbiət–mədəniyyət və b. kimi binar oppozisiyalar daha çox seçilir. Özünü göstərən bütün şəkilləriylə etnik-mədəni sistemlərdə dəyişməz qalaraq əks qütblər arasındakı tarazlığı qoruyan və nisbəti saxlayan bu tip qarşıdurmalar arasında xaos–kosmos qarşıdurması mühüm yer tutur.

Həmin ikili qarşıdurmaların münasibətlərində tarazlığın təmin edilməsi üçün bir bərişmə nöqtəsinə ehtiyac duyulur ki, belə bir vasitəçi funksiyasını da ənənəvi mədəniyyətlərdə çox zaman təbiətlə mədəniyyəti ayıran sərhəddə yerləşən obyektlər yerinə yetirmişdir. Belə obyektlərin bir qayda olaraq “köhnə”, “xarabalıq” kimi səciyyələnməsi mifoloji düşüncənin məntiqi baxımından onların məhz öz funksionallığını itirərək pozulmuş, yarımqıq qalmış olmaları şəklində mənalandırıla bilər. İkili qarşıdurmanın ortaq keçid nöqtələri kimi tarazlayıcı funksiyası daşımali olan bu obyektlər nizamlayıcı qüvvə olmaqdan çıxıb xaos qüvvələrinin əsirinə çevrilə bilər. Bunun isə baş verməməsi üçün həmin obyektlərdə xaosun kosmosa çevrilməsini rəmləndirən bir sıra mədəniyyət aktları gerçəkləşdirilməlidir. Bütövlükdə ikişər qarşıdurmaların əslində bir kökdən baş alıb gəldiyi gerçəklik olaraq sübuta yetirilmiş sayıla bilər. Belə ki, həmin ikili qarşıdurmalar özlüyündə eyniyyətin dəyişik yönlərini əks etdirir. Bu mənada da xaosla kosmos anlayışları qarşılıqlı bağlılıqdadır.

Nizamın özü daim inkişafda olan, təşəkkül keçirən prosesdir. Lakin mifoloji şüurda dünya nizamı kosmosun xaosdan yaranması, kosmogenez və təşəkkül prosesinin özüdür. Təbiəti etibarilə xaosun “yaradıcı və dağıdıcı” olmaqla ikili təbiəti var. Xaosun heç zaman yox olmadığı, nizamın özündə belə qərar tutub onun dərinliyində var olduğuna dair kosmoqonik ideyaya görə, dünya ilkin xaosdan yaranıbdır.

Arxaik və ənənəvi cəmiyyətlərdə ətraf aləm bir mikrokosm kimi düşünülür. Bu mikrokosmun hər qarışında mübarək qut (sakral enerji), mistik güc var. Ənənəvi cəmiyyətdən ötrü özünün məskunlaşdığı yer sakral enerjinin ən çox toplandığı məkandır. Həmin yeri əhatə eləyən dairə içərisində nə varsa nizamlı dün-

yanın timsalıdır, buna görə də yaradılışın güc qaynağı kimi dünyanın tən ortasındadır. Həmin yerdən – sakral enerjinin toplandığı o dairədən qırağa çıxıb gedərək oradan uzaqlaşdıqca qalan bütün yerlər özgə məkanı olaraq qavranılır. Daha uzaq yerlər isə artıq demonik güclərin xaotik məkanı kimi mənfi çalar qazanır.

Mifologiyaya görə kosmosun özünü törədən kaos kosmosun elə özündəcə gömülüdür. Mifoloji sistemlərdə yaradılış çağından danışılan zaman kaosun ilkin su ilə bağlılıqda düşünülməsi də kosmosun əsasında kaosun dayandığından xəbər verir. Xaosun bu şəkliylə mifologiyadakı mənalandırılması çağdaş elmin kaosla bağlı gəldiyi son qənaətlərlə, demək olar, üst-üstə düşür. Xaos odur ki, onda olanın biri o birindən seçilmir. Görünərlik yaranması üçün isə onun kosmosa, nizama, sahmana ehtiyacı var. Kosmosun parçası olub onu sakrallaşdıranlar xaricində, kosmosdan qıraqda nə varsa – xaosdur, qarışıqlıqlar aləmi və təsadüflərdən ibarət bir dünyadır. Bununla belə işıq qaranlıqsız olmadığı kimi kosmos da xaosdan ayrılmazdır və bəzən nizam, düzüm öz başlanğıcını qeyri-adi dərəcədə mürəkkəb təbiətli xaosun özündən alır.

Kosmos, nizam mahiyyətdə xaosun izini daşıyır. Xaos dağıdıcı sayılan təbiətiylə əslində artıq yaşamaq gücü olmayan, sistemin ümumi strukturunda özünə yer tapa bilməyən yararsız və gərəksiz strukturları “özündə əridib yox edir”. Xaosun, bu mənada nizamyaradıcı gücü var. O, heç də mütləq dağıdıcı və ya şər başlanğıcı deyil, əksinə, özünü tənzimləmə, özü özünü təşkil etmənin gərəkli yönüdür. Mifoloji düşüncədə də onun kosmosla fasiləsiz mübarizəsi xaosun dərinliklərdəki nizamlayıcı təbiətindən gəlir. Fransız filosofu və sosioloqu Jirarin fikrincə, arxaik cəmiyyətdə qurban verilməsi qoruyucu funksiya daşıyıbdır ki, həmin funksiya da şərin xaosa aparıcı addımlarının qarşısını almaq, dünya nizamını qoruyub saxlamaqdan ibarətdir. Bütün etnosların kosmoqonik miflərində ilkin yaradıcı başlanğıc kimi xaosun götürülməsi xaotik başlanğıcın bu mənada tipoloji səciyyə daşdığından xəbər verir.

Yaradılış aktı ilə bağlı həmin kosmoqonik miflərdə xotik başlanğıc kimi İlkin Suyun izlərinə rast gəlinir. Bu, “əzəli yer üzündə heş nəyin olmadığı, vaxtın eləcə öz-özünə gəlib keçdiyi və Yer üzünün də başdan-ayağa su olduğu zamandı”. Mifoloji mətnlərdən anlaşıldığına görə, türk tanrıcı mifoloji dünyagörüşündə yaradılışın sahmana düşməzdən öncəki həməən xaos halına “tenqiz//teniz” deyilmişdir ki, semantikasını baxımından su, ümman, dərya, dəniz ilə bağlı bu anlayış struktursuzluğu aydın ifadə edir. Çünki əzəli yer üzü, başdan-başa bir sular aləmi olaraq düşünülmüşdür. Türk epik mətnlərinin çoxunda başlanğıc zamanlar da elə bu cür təsvir edilir (Bu baxımdan “Manas”ın başlanğıc bölümündəki “Jer Jer bolgondo // Suu su bolgondo” sözləri diqqətəlayiqdir). Yəni dünya başlanğıcda başdan-başa bir tək dənizdən, sular aləmindən və ya başqa sözlə deyilsə, xaosdan ibarət idi.

Mifik mahiyyətli nağıl obrazı kimi əjdahanın da nizamlı dünyaya qarşı davası onun xaos dünyası ilə bağlı olmağından gəlir. Buna görədir ki, sinkretik görünüşlü əjdaha obrazı ən əski mədəniyyətlərin yaradıcılarından üzü bəri hər zaman insanların düşüncəsini məşğul etmişdir. Əjdaha haqqında mif universal hadisə kimi o dərəcədə geniş yayılmışdır ki, İsveçrəli psixiatr və dinlər tarixçisi K.Yunq onu hətta arxetiplər sisteminə aid edirdi. Din tarixçiləri, mifoloqlar üçün əjdaha obrazının genezisinin hələ ki bütün mərhələlərini izləmək çətinidir. Ümumilikdə isə aydındır ki, yaşayışı simvollara bürünən, mifoloji düşüncəli əski insanın gözündə kökü dərin keçmişlərdən gələn əjdaha da bir rəmzdir. O, özündə hələ tam təşəkkül mərhələsi keçirməmiş olan şəkiltsiz, amorf qüvvələri təcəssüm etdirməklə yanaşı, həm də kosmosu – nizamlı dünyanı yaradacaq sular aləminin simvoludur. Bu mənada əjdaha ambivalent anlamlı arxaik demonik obraz olub kosmosun xaosdan doğulmasını simvolizə edir. Əjdaha bu baxımdan struktursuz ilkin xaos obrazının potensialda var olan mümkün şəkillərinin bütün spektrini özündə toplayıbdır. Beləcə, əjdaha obrazı simvolikasına görə xaosla kosmosun mü-

barizəsini, onlar arasında keçid halını özündə təcəssüm etdirir və ona görə də struktursuz təbiətli olub amorf özəlliyi ilə seçilir. Əjdaha başlanğıcda başdan-başa sulardan ibarət olub, lakin hələ kaos halından qurtulmamış bir aləmi rəmzləndirir.

Bir sıra mifoloji sistemlərdə kainatın ilkin sudan – kaosdan yaranmış olduğu düşüncəsi bir daha belə qənaətə gəlməyə əsas verir ki, kaosun sadəcə mənfi, dağıdıcı başlanğıc elan olunması əslində nizamlı dünyanın, kosmosun təbiətinin anlaşılmasını çətinləşdirir. Xaosla kosmosun hər an dəyişən və hər an da yeniləşən dünyanın yaradılışında nisbəti az qala bərabərdir. Məhz kaosun sayəsində dünya yenidən və yenidən təzələnir. Bu mənada kaos özlüyündə dünyanın nizamını təmin edən bir hadisədir. Kosmosun öz varlığında olan güc ikən xaosu destruktiv başlanğıc elan edib yaradılışı onsuz təsəvvür etmək bu üzdən yanlış nəticələrə aparıb çıxara bilər.

Mifologiyadakı kaos, çox zaman düşünüldüyü kimi, sadəcə mənfi qütbədən dayanan və dağıdıcı başlanğıcı təmsil edən destruktiv qüvvələrin qaynağı da deyil. Xaos haqda bilgilər dərinləşdikcə Xaosun yalnız dağıdıcı başlanğıc olduğuna dair təsəvvürlərin yanlış olduğu gerçəyi ortaya çıxır. Belə ki struktur və kaos anlayışları özlüyündə biri-birindən təcrid edilmiş deyildir. Yəni kaosun özündə mümkün ola biləcək imkanlar kimi strukturyaradıcı başlanğıc da var və xaosla bağlılıqda düşünülmən ilkin su, təsadüfi deyil ki, bir sıra mifoloji sistemlərdə kosmosun bir öncəki vəziyyətini əks etdirir. Bu mənada dünyanın, yaradılışın, kosmoqoniyanın özündə kaos anlayışının ayrıca yeri var. Dünyanın sahmana düşməsi, nizamın yaranması yolu qaranlıqlardan doğulan qüvvət kimi məhz kaosdan və ondakı mümkün imkanlardan keçir.

Başlanğıcda ruhani-dini ayin mahiyyətli bir sıra bayramlar öz strukturları ilə kosmosun kaosdan meydana gəldiyi situasiyanın sərhədlərini müəyyən edirdi. Mübarək zamanlarda keçirilən bu bayramlarda ilkin çağlara qayıdıaraq mifik zamanın yenidən canlandırıldığı düşünülmüşdür. Türklərin Bahar bayramı

ilə bağlı əsətiri görüşlərinə görə, məsələn, ilk bayram gecəsi aləmdə nə varsa hamısı bir anlığa dayanıb durur. Bu inanc özlüyündə köhnə zamanın, yəni xaosun bitib, yeni zamanın “başlanğıc”ı olan kosmosun yaranmasını mənalandırır. Həmin “başlanğıc” da – xaosdan kosmosun yaradılışı anından ibarət bayram vaxtı bir də təkrarlanaraq aktuallaşır. Baharın gəlişi, Yeni ilin qarşılınması mərasimi mifopoetik düşüncə hadisəsi kimi beləcə xaosdan kosmosa keçidi simvolizə edir. Kosmosun xaosdan yaranması aktı bu şəkildəcə mərasimdə canlandırılır. Çoxlu ayın və mərasimlərin keçirildiyi müqəddəs Novruz axşamı gecəsi, inanca görə, bir anlığa suların dayanması həqiqətdə xaosdan kosmosa əbədi keçişin bir anının rəmzidir. Gecə ilə gündüzün “taraz olduğu” və aləmin yatan vaxtı deyilən bu zamanda, etiqada görə, sular, ağaclar yatır, təbiətdə nə varsa hamısı təzələnir. Həmin zamandır ki, köhnədən, köhnə ildən və ona bağlı olan xaosdan qalma nə varsa o an hamısı simvolik olaraq yaddaşlardan silinir. Hər il beləcə dünyanın yaradılışı bu bayramda canlandırılır. Təbiətin, yaradılışın köhnə nizamı dağılır, yenisi qurulur. Köhnədən sayılan nə varsa, hamısı xaosun dərinliyində sanki əriyib yox olur.

Bu, əlbəttə, ilkin xaosu rəmzləndirir, çünki mifoloji düşüncədə ilkin xaos, qeyd olunduğu kimi, özü sulardan ibarət aləm olaraq düşünülmüşdür. Kosmos, kainat da o ilkin sudan yaranmışdır. Bütün bunlar yaradılışın təzələnib yenidən Novruzda canlanmasını simvolizə edir, yəni hər yeni ilin gəlişiylə dünya xaosdan təmizlənib sanki yenidən yaranır. Əslində də hər gələn il və an yaradılışın başlanğıc anı, onun yenidən yaradıldığı zamandır.

Mifoloji düşüncədə xaos anlayışı ilə bağlı olaraq şər qarışan vaxt haqda təsəvvürlər də diqqəti çəkir. Türk mifoloji düşüncəsində toran qovuşandan sonrakı bu zaman dilimi – “şər vaxtı” şər qüvvələrlə bağlanan və əsasən mənfi anlamlarla yüklənən bir zamandır. Şər qarışan elə vaxtdır ki, bu zaman o biri dünyanın xaosu təmsil edən güclərinin bu nizamlı dünyaya müdaxilələri nisbətən daha aralıqsız bir şəkil alır. Beləliklə, təbiətlə mədə-

niyyətin birbaşa sərhədində yerləşən və həyat gücünün olmaması ilə səciyyələnən bir sıra məkanlar funksional pozulma, yarımçıqlıq olaraq anlaşıldığı kimi işıqla qaranlığın arasında öz funksiyasını yerinə yetirməyən zaman dilimi olan “şər qarışan vaxt” da xaos–kosmos qarşıdurmasında xaos tərəfini simvolizə edir.

Esxatoloji miflərdə dünyanın sonunu səciyyələndirən əlamətlərdən, məhşər günündən, kosmik qəzadan danışılır. Bu mənada kosmoloji modelin son sərhədinin işarəsi kimi çıxış edən həmin miflər əslində kosmoqonik miflərin dəyişik şəklidir, yəni burada kosmosdan xaosa doğru əks proses baş verir; xaoitik dünya güclərinin fəallaşması nəticəsində yer üzündə bir sıra mənfiliklər baş alıb gedir ki, bu da dünya nizamının pozulmağına gətirib çıxarır. Türk mifoloji düşüncəsində bir dünyanın sonu məhz belə təsəvvür olunur. Esxatoloji miflərdə xaosu təmsil edən və əxlaqsızlığı, ədalətsizliyi yayan güclər yaradılış çağından bəri dünyanın tarazlığını, dünya nizamını pozmağa çalışan həmin qüvvələrdir ki, nizamlayıcı kosmosla dağıdıcı xaos arasındakı o əbədi mübarizənin əsasında dayanır.

Beləliklə, mifologiyadakı xaos anlayışı mahiyyətinə görə müasir elmin xaos haqda gəldiyi qənaətlər işığında araşdırıldığı zaman onun kosmos, nizamlılıq və sahmanla sıx bağlı olduğu gerçəyi üzə çıxır. Xaos anlayışı çağdaş elmin özündə nizamsızlığın, qarmaqarışıqlığın sinonimi olmaqdan çıxıb artıq struktur, düzüm anlayışı ilə dərin bağlılığı olan bir məzmun qazanıbdir. Həqiqətən də mövcud olan nə ki struktur var, hamısı elə xaos deyilənin özündən doğ(ul)muşdur. Struktur isə sistemin ayrı-ayrı elementləri arasında bağlılığın ta özüdür. Bu baxımdan mifologiyadakı xaos anlayışı kosmoqoniya aktının da bir ayrılmaz elementidir.

2004

SU MİFOLOGEMİ TÜRK XALQ İNANCLARI SİSTEMİNDƏ

Türk mifoloji dünya modelində su əbədi başlanğıc olan xaosu bildirməklə yanaşı, eləcə də yaradılış aktında iştirak edən strukturyaradıcı bir mifologemdir. Yaradılışın başlıca ünsürü kimi su ən müxtəlif mifoloji sistemlərdə ilk başlanğıc ilə bağlıdır və ilkin xaosu səciyyələndirir, onun ekvivalenti yerində çıxış edir. Yəni xaosun özünü də səciyyələndirən başlıca cəhətlərdən biri yenə onun məhz su stixiyası ilə bağlılığıdır. İl təhvil olanda suyun durması, bir anlığına dayanıb dəyişməsi inancı suyun ilkin xaosu özündə təcəssüm etdirməsindən gəlir.

Çay, ümumiyyətlə, əski mədəniyyətlərdə zamanın da metaforasıdır. İlkin xaos olan suyun isə yaradıcı başlanğıc kimi dirilik vermə, əbədi yaşatma, ölümsüz bəxş etmək əlaməti Dirilik suyu anlayışında qorunub saxlanmışdır. Təsadüfi deyil ki, əfsanələrdə Dirilik suyu xaosu bildirən qaranlıq aləmdə, zülmətdə göstərilir.

Bir sıra mifoloji sistemlərdə dünyanın yaradılışı birbaşa su ilə bağlanılır. Bu baxımdan torpağın, quru parçasının ilkin okeanın – dənizin dibindən götürülməsi (və ya götürülərək yaradılması) mifi də maraqlı doğurur. Dünyanın yaranmasını təsvir edən bəzi mif mətnlərində isə Allahın birinci suyu – dəryanı yaratdığı deyilir ki, bu da, şübhəsiz, sonrakı dinlərin təsiri nəticəsidir.

Su həyatverici başlanğıc kimi mifoloji düşüncədə ana bətninin bir analoqudur. Bununla yanaşı, ilkin su bir digər tərəfdən də yenə qadın başlanğıcını simvolizə edən Yerlə qarşılaşdırıla və ya eyniləşdirilə bilər. Su amorfdur, struktursuzdur, hara gəldi axır, sağa-sola burulub hər yeri tutur, göydən yağır, yerdən çıxır... və beləcə geniş məkanı tutur. Ona görə də əski düşüncə onu ilkin yaradılış çağı xaosun bir stixiyası kimi təsəvvür etmiş, yəni xaosu Su simvolunda vermişdir.

Doğrudur, su həyat yaradan gücdür, onsuz yaşayış yoxdur. Lakin onda ölüm gətirən bir güc də var. Bir yandan su kainatın ilkin, yaradıcı başlanğıcında dayanan universal obrazdır. Digər

yandan isə kosmik kataklizmlər, ölüm hadisəsi belə onunla əlaqəlidir. Dünya daşqını haqda miflər bir də məhz bu əski düşüncədən doğmuşdur. Suyun məhz bu təbiəti onu ilkin yaradılışın və təbiətdəki bütün mürəkkəb strukturların əsasında dayandığı düşüncəsini doğurmuşdur.

Həqiqətən də suyun quruluşu elədir ki, təkamül baxımından və təbiətdəki mürəkkəb, o cümlədən bioloji strukturların konfigurasiyalı quruluşu üçün bir özül təşkil edir. Bu, günümüzdə də elmi yolla gəlinən bir nəticədir ki, yaradılışın ilkin əsasında suyun dayandığına dair əski ideyanı yenidən canlandırır. Buradan aydın olur ki, canlı aləmin hətta bütün ən mürəkkəb strukturları da hansısa ən ümumi bir əsas üzərində quruludur. Əski türkcənin “ruh, can” anlamı ilə yanaşı “həyatverici qüvvət, yaradıcı başlanğıc” semantikasına da olan “kut” anlayışında da suyun axıcılığını andıran bir məzmun var. Su kimi beləcə axıcılığı, duruluğu (sıyıqlığı) olan *kut*da da bu üzdən arxaik düşüncə yaradılışın ilkin əsasını, həyatverici başlanğıcı görmüşdür.

Dünyanın yaranması ilə bağlı olan kosmoqonik miflərdə Tanrının birinci olaraq dəryanı, suları yaratdığı söylənilir. Təsəvvüf ədəbiyyatında “vəhdət” və ya “əzəli mənə dənizi” deyilən də həmin ilkin sular aləmidir. Bu aləmə “mühit” adını verən Seyyid Nəsimi onun varlıq aləmi meydana gələn zaman yaradılış çağında coşub dalğalanması haqda: “Dəryayi-mühit cuşa gəldi // Kövnü məkan xüruşa gəldi...”, – deyirdi. “Yer yox ikən, gög yox ikən ta əzəldən var idim // Gövhərin yekdanəsindən iləri pərgar idim” – deyən Şah Xətəinin isə: “Gövhəri ab eylədim, tutdu cahanı sərbəsər...” – sözləri ilə yenə də yer üzünün sulardan ibarət olduğu o ilkin çağa – məhz həmin yaradılış çağına işarə edilir. İlkin suyun belə bir simvolikası sufilikdəki “ilahi mey”də də var (Həmin mey ki, insan oğlu yaranmazdan – hələ ruhlar məclisində arif olanlara içirilmiş, o badədən içənlərin bütün varlığı isə ilahi eşqlə dolduğundan dünyaya da əbədi məst gəlmişlər).

Struktursuz ilkin su stixiyasının lil elənilib sonra ondan torpaq parçasının yaradılması miflərdə xaosun kosmosa çevrilmə-

sinin ən gərəkli aktı kimi çıxış edir. Mif dünyasının qəhrəmanlarından Qorqud Atanın “suya əcəl gəlməz” – deyib ölümsüz bir yer axtararkən suların üstünü seçməsinin mifopoetik düşüncədə öz yozumu var və o, yenə də suyun həm də kosmoqoniya aktı ilə bağlılığı baxımından mənalıdır. Yaradıcı başlanğıc ilkin xaosun özündə mövcuddur; dünyanın hər an yenilənməsi, təzələnməsi elə onun gücüylə olur. Buna görə də Qorqud ölümdən qaçmağın mümkünlüyünə inanaraq ölümsüzlüyün ifadəsi bildiyi su üzünə sığır. Çünki bura həm də dünyanın sakral güc mərkəzidir. Sakral enerjinin ən çox toplandığı yer isə dünyanın tən ortasında, su üzərindədir ki, mifoloji inama görə, o yerə əcəl gəlmir.

Başqırd xalq eposunda göstərilir ki, səltənəti sular olan Şülgenin qızı Nərkəz Uralın oğlu Yayık zamanından bəri yaşasa da, heç yaşlanmır, gözəlliyi də solmur. Nurdan yaradılan bu varlıq sudan çıxarılsa bir parça ət olacağını, yer üzünə çıxsasa öləcəyini deyir. Çünki onun yeri sular aləmidir. İnama görə isə sularda yaşayan varlıqlar yer üzünü varlıqları kimi yaşlanmaz, xəstələnməz, çirkinləşməzdi. Suda yaşadıklarından ölüm də onlardan uzaqdı.

Cansız sayılanların əslində birer canlı olduqlarını sübut edən elm suyun belə canlılar kimi yaddaşı olduğunu sübuta yetiribdir. Və maraqlıdır ki, mifoloji düşüncədən ötrü də sular aləmi (hətta ağaclar, dağlar...) bir canlı kimidir. Bu mənada sular, sanki oğuzların da könüllərinə girib ülvi bir mənə qazanırdı. Bəzi yerlərin suları vardı ki, xəstəlik tapanlar o sudan içməklə azarbezardan qurtaracaqlarına inanırdılar. Azərbaycan nağıllarının eybəcər – başı, qaş, kirpiyi tüksüz, özü də ət kimi doğulan ölgün uşaq qəhrəmanını su dirçəldir.

Su bir sərhəddir. Su sərhədinin o biri üzünü yer altındakı, insan yaşamayan bir məkan – xtonik dünyadır. Nizamlı dünyanı həmin xtonik zonadan ayıran – sudur. Bu yeraltı sular səltənətində məskun olan demonik varlıqlar dönəlgə təbətlidirlər. Orada hər şey bu dünyada olanların tərsinədir. Çünki su ayna kimi özündə görünən dünyanı əks elətdirir; deməli, o biri dünyada olan nə varsa bu dünyadakının da tam əksi olmalıdır.

Əski türk inanışlarında yeraltı ölümlər dünyası bir sular səltənəti olaraq düşünülmüşdür. Erlik başdan-başa sulardan ibarət olan ölümlər səltənətinin sahibidir. Azərbaycanda köhnə vaxtlarda qəbiristanlıqlar adətən ya çay qırağında, ya da iki çay arasında salınardı...

bir sıra mifoloji sistemlərdə olduğu kimi türk mifologiyasında da su ilkin xaosla yanaşı eyni zamanda yaradıcı başlanğıcı özündə birləşdirir ki, bu baxımdan bəzən yerlə eyniləşdirilən həmin su mifologemi yaradılışın özülündə dayanan ən başlıca ünsürlərdəndir. Mifopoetik düşüncədə su ana bətniylə eyniləşdirilir. Çünki uşaq dünyaya gəlməzdən əvvəlki embrional – rüşeym inkişafı dövründə su ilə əhatə olunmuş kimidir. Bu, əski düşüncədə içilən sudan oğul-uşağın ola biləcəyi inancının əsasında dayanmışdır.

Anadolu yörükələrində uşağı olmayan qadınlar nisan (aprel) yağışının suyundan içər və övladları olacağına inanardılar. Sudan övlad diləmə etiqadı son zamanlaradək Azərbaycanda da vardı. Sonsuz qadınlar hamilə olmaçqün mağaralara gedər, orada tavandan damcılayan suyu yığıb içər və döşəmə ilə divar arasından sızan suyu qarınlarına sürtər, bununla da doğulacaq uşağı suyun verdiyinə inanarmışlar.

Cavan gəlinlər Amudərya çayının bir sahilindən o biri sahilinə keçər, bununla su əyələrinin onlara yardımı sayəsində övladları olacağına inanırdılar. Həqiqətən də suyu keçmək dünya folklorunda nigahın metaforası olub, soy-nəsil artımının gərəkli aktı kimi mənalandırılır. Qazax-qırğızlarda, yakutlarda isə sonsuz qadınlar çayın kənarında, tək uca ağacın altında boz at dərisi üstündə gecələyir və ya qurban kəsir, bununla isə uşağa qalacaqlarına inanırdılar. Sonsuz qadınların sudan övlad diləmələri ilkin təbiətinə görə suyun yaradıcı başlanğıc olması kimi əski mifoloji inamla bağlılıqda öz izahını tapır.

Xakaslarda isə kütləvi qurban mərasimindən qayıdılan zaman yağışa düşmək xeyrə yozulmuşdur. Qazaxlarınsa adətinə görə birisi çayı birinci dəfə keçəndə suya nəsə atmalıymış. Şorlarda da su əyəsi bütün əyələrdən ən üstünü, ən güclüsü sayıl-

mişdir. Antropomorf cizgili obraz olaraq düşünülmən bu su əyəsi hündür boylu, uzun-uzun saçları, iri döşləri və yekə də qarnı olan bir qadın cildində təsəvvür edilirdi. Qızılların inancına görə isə su (eləcə də dağ) əyələri “şaman azarı”na tutdurardı.

Noqayların ənənəvi demonoloji təsəvvürlərinə görə isə, suyun altında su əyəsinin öz səltənəti, öz sarayı, öz qulluqçuları var. Həmin su əyəsinin adı İlyasdır. Doğrudur ki, söyləyicilərin bir çoxu bu bilginə təsdiq etməmişdir. Bununla yanaşı, həmin bilgi Xızır obrazının da su stixiyası ilə bağlılığına aydın işarə vurur.

Moğol xalqlarında andiçmə mərasimi axar sudan içmək şəklində keçirilirdi. Anadolu rəvayətlərində isə Koroğlunun Bingöllərdən çıxıb Araz çayı ilə gələn üç su köpüyünü içib şairlik qüdrəti qazanması nəql olunur. Folklor materiallarından o da aydın olur ki, türklər böyük-böyük çayları keçən adamlarda sehirlə bir qüvvətin olduğunu inanırdılar.

Su stixiyası mifoloji Ulu Ananı eynilə təmsil etmişdir. Məhz bu səbəbdən su ölüm motiviylə yanaşı doğum, artım və həmin semantik cərgələnmə içərisində yer alan ölümsüzlük mifologemini də özündə birləşdirir. Suyun həyatverici qüdrət olması inamı Quzey İraqdakı bir Kosa oyununda ölənün üstünə su tökməklə onun dirilməsi motivində qorunmuşdur. Altay dastan qəhrəmanlarının parça-parça olmuş bədənini birləşdirib ona həyat verən də, “Dədə Qorqud kitabı”ndakı deyilişlə, “Həq didarını görmüş” müqəddəs sudur. Ona görə də türklərə görə suyu mürdarlamaq yasaqdı. XVI əsrə aid bir Osmanlı kitabında yazılırdı: “Kaçan bir bınara nəcasət düşsə, ol bınarın suyu kəsilə!..”

Türk xalqlarının ənənəvi təsəvvürlərinə görə gözlə görünən hər nə varsa hamısının sahibi – əyəsi var. Azərbaycan türklərinin demonoloji görüşlərində həmin əyələr içərisində ən üstünü su əyəsi sayılır. Etiqada görə su əyəsi suda yaşayır. Ona görə də “heç vaxt suya tüpürmək, suya çirkab atmaq olmaz. Yoxsa su əyəsin küsdürərsən, sənə zəfər toxuyar”. Mifoloji inanışlara görə, suya gediləndə və ya sudan adlayan zaman salam verilməlidir. Yoxsa su əyəsi (ruhu) acıqlanır, qarğış eləyir və ya adama zəfər toxun-

dura bilir. Çünki su əyalidir. Pis yuxunu da axar suya danışarlar ki, yuyub aparsın, yaxşı yuxunu danışarlar ki, aydınlıq olsun.

Beləliklə, türklərin əski mifoloji təsəvvüründə su kultunun ayrı bir yeri olmuşdur. Su əyəsi haqqında rəngarəng və zəngin təsəvvürlər də bu kultun nə dərəcədə geniş yayılmış olduğunu bir daha göstərir.

ƏDƏBİYYAT:

1. **Azərbaycan mifoloji mətnləri.** B.,1988.
2. Seyidov A. **Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən,** B.,1989.
3. Acalov A. **Mifologiya** // Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Ədəbiyyat İnstitutunun Elmi Arxivi (əlyazma, 1999), inv. №68.
4. **Мифы народов мира:** Энциклопедия, в 2-х томах, т.1 // Гл. ред. С.А.Токарев, М.: Сов. энциклопедия, 1980.
5. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. **Жизнь неживого с точки зрения синергетики.** // <http://utc.jinr.ru/-maznu/student/site2/ideal1.htm>.

2005

TÜRK YARADILIŞ MİFLƏRİNƏ BİR BAXIŞ

Yaradılış mifləri əski kosmoloji görüşlərin ifadəsi olub, kainatın məkan-zaman parametrlərinin təsvirini verir. “Kosmoloji miflər” də adlandırılıla bilən bu mif mətnləri mifopoetik dünya-görüşünün digər şəkilləri arasında xüsusi yer tutur.

Hər hansı mifoloji sistemin özülündə dayanan kosmoqonik miflərdə yaradılış aktı (dünyanın necə yaranmağı) təsvir olunur. Səbəb-nəticə əlaqəsində olduğu kimi yaradılışın indiki halı da mifopoetik düşüncədə dünyanın meydana gəlməsi ilə bağlılıq halındadır.

Ümumilikdə hər hansı mif kosmoqonik səciyyə daşıya bilir. Ənənəvi cəmiyyətdə yerləşmənin öz strukturu belə, M.Eliadeyə görə, mifoloji kosmoqoniya prosesini əks etdirir.

Bütün etnik-mədəni sistemlərdə, etnosların yaratmış olduqları kosmoqonik miflərə əsasən, ilkin başlanğıc kimi Xaos götürülmüşdür. Bir etnos üçün həmin başlanğıc boşluq olmuş, digər biri üçün qaranlıq zülmət, bir başqa ənənə üçün isə strukturyaradıcı başlanğıc sayılan Su olmuşdur. Çünki Xaosla ilkin Su eyniləşdirilirdi. Mifoloji ənənələrdə biçimsiz su mühitindən – “dəryayi-mühit”dən yerin yaradılması dünyanın sahmana salınması yolunda ən mühüm akt kimi kosmoqonik miflərdə təsvirini tapır.

Yaradılış miflərinə görə kosmos, yəni nizam içində olan, düzümlü, sahmanlı münasibətlər üzərində qurulmuş dünya-aləm xaosun özündən törəyibdir. Dünyanın yaranışını təsvir edən bu tip mətnlər kosmoloji təsəvvürləri, əlbəttə, bütünlüklə əhatə etməyə bilir.

Mifopoetik düşüncə üçün kosmoqonik və kosmoloji olanların geniş sferası var. Bu düşüncə təbiəti və insanı biri-birinə bağlayır; yəni insan yaradılışın ünsürlərindən yaradılmışdır. Dün-yaya bənzər olmağıyla insan özü də kosmoloji sxemin elementlərindən birini təşkil edir.

Struktursuz xaosdan sahmanlı kosmosa keçiddir ki, mifologiyanın daxili məna və məzmununu təşkil edir. Həmin məna və

məzmun isə ən əski yaradılış miflərində qorunub qalmışdır. İnsan həyatının günlük məişət yönü mifopoetik düşüncənin həmin yüksək dəyərləri sisteminə daxil deyildir.

Kosmoloji təsəvvürlərlə yanaşı kosmoqonik miflər də sonrakı çağlarda əhəmiyyətli dərəcədə digər miflərin və həmçinin rəvayət, əfsanə, mifoloji rəvayət kimi bir sıra folklor janrlarının strukturunu müəyyən etmişdir.

Mifopoetik şüur baxımından o yer və o məkan ən yüksək dini-sakral mahiyyət daşıyır ki, dünyanın mərkəzi kimi məhz orada və zamanın başlanğıcında yaradılış aktı baş versin. Yaradılış haqda kosmoloji təsəvvürlər və kosmoqonik miflər də məhz həmin bu koordinatlarla bağlıdır. Bahar bayramının, Yeni ilin qarşılınması mərasimi özlüyündə mifopoetik şüur hadisəsi ilə bağlı olub, xaosdan kosmosa keçidi təkrarlayır.

Kosmoqonik miflər çox zaman dünyanın yaradılışdan qaçaqkı xaotik çağının mənzərəsini cızmaqla başlayır. Bu mətn tipləri ayrı-ayrı ənənələrdə müstəsna dərəcədə bir-birinə bənzər və yaxın olub, hətta biri digərinin təkrarı təsiri də bağışlayır. Bir çox mətnlər yaradılış aktına qədər olan çağın hadisələrini xüsusi olaraq vurğulamadan dünyanın mərhələ-mərhələ necə yaradıldığının təsvirinə keçir.

Ümumilikdə ayrı-ayrı xalqlarda yaradılış düşüncəsini əks etdirən kosmoqonik miflər tipoloji baxımdan nə qədər yaxınlığı ilə seçilsələr də, hər milli mifoloji sistemin özünəməxsus struktur-semantik özəlliyini ifadə edir.

Türk mifologiyasında yaradılış aktını əks etdirən kosmoqonik mif mətnlərinin sayı azdır. Əldə olan bu mif mətnlərində isə yoxdan var olma (və ya var edilmə), heçlikdən yaradılma aktına rast gəlinmir. Burada yaradılışın başlanğıcı olaraq ilkin su təsvir edilir. Yəni hər yeri başdan-başa tutan əzəli dəniz və dənizin dibindəki torpaq ilk əzəli maddədir. Bununla belə yaradılışın belə bir biçimdə təsvirini verən mətnləri mifoloqlar heç də türk kosmoqonik mifinin ən arxaik forması deyil, yalnız daha əski bir modelin transformasiyası olaraq qəbul edirlər.

Bir sıra türk folklor mətnləri, məsələn, şor qəhrəmanlıq hekayətlərinin başlanğıc bölümündə mifoloji dünya mənzərəsi canlandırılır və hekayə beləcə, kosmosun xaosdan yaradılması aktının təsviri ilə başlayır. Epik süjetlər əsas etibarilə başlanğıc zamanlarda cərəyan edir. Türk epik mətnlərinin çoxusunda məhz həmin zamanların təsviri yer almaqdadır. E.Meletinskinin fikrincə də, türk dastanlarının başlanğıc bölümlərində hadisələrin zaman-məkan fonu kimi əksərən dünyanın yaradılışı təsvir olunur.

Yaradılış aktı ilə bağlı başlıca kosmoqonik hadisələr sırasında kosmik məkanın yaradılması, göyün yerdən ayrılıb aralanması, məkanın konkret obyektlərlə doldurulması və bütün yaradılanların əsasında tək bir yaradanın olması fikri dayanır.

Dünyanın yaradılması hadisəsi özü nizam üzrə baş verir; Başlanğıcda xaos var. Bundan sonra ən önəmli addım atılaraq yer yaradılır və onunla eyni zamanda yerin göydən ayrılması baş verir, daha sonra Gün, Ay, ulduzlar, ondan sonra isə zaman, bitkilər, digər canlılar və b. kimi meydana gətirilir. Yəni kosmoqonik miflərdə dünyanın yaranması başlıca ikili qarşıdurmaların ardıcıl olaraq yerləşdirilməsi nəticəsidir.

Mifoloji sistemlərin çoxusunda göylə sular aləminin başlanğıcda bir eyniyyət təşkil etdikləri fikri hakim olmuşdur. Yer in sular aləmindən, daha sonra isə göyün də yerdən aralanması nəticəsində yeraltı dünya, yer üzü və göy olmaqla üçlü dünya yaranmışdır. Tanrı və mədəni qəhrəmanların bu dünyalardakı fəaliyyətləri nəticəsində isə dünya nizama salınmışdır.

Çox əski çağlarla səsleşən və dünyanın sudan yaradılması şəklində yaşayan bu mifoloji düşüncə sonralar türk təsəvvüf şerində də əksini tapmışdır. Məsələn, Seyyid Nəsiminin: “Dər-yayi-mühit cuşa gəldi, // Kövn ilə məkan xüruşa gəldi” və ya Şah Xətayinin: “Yer yox ikən, gök yox ikən ta əzəldən var idim // Gövhərin yekdanəsindən iləri pərgar idim. // Gövhəri ab eylədim, tutdu cahanı sərbəsər...” – sözləri kosmoqonik miflərə əsasən dünyanın strukturyaradıcı ilkin başlanğıcının su olduğuna dair əski inancın başqa bir kod altında təqdimidir.

Türk kosmoqonik görüşlərinin ifadəsi olaraq dünyanın sözdən və ya sözlə, yəni adlandırma yolu ilə yaradılması hadisəsinə də rast gəlinir. Bu zaman yaradılış sözün gücünə və ani olur. Məsələn, Sayan-Altay türklərinin kosmoqonik miflərinin bir variantına görə, kainat adlandırma yolu ilə, yəni sözlə mənalandırılaraq yaradılıbdır. Lakin bu tipli mətnlərdə əski türkün yaradılış haqda düşüncəsinin tam əks olduğunu söyləmək çətinidir.

Sibir, Altay türklərində olduğu kimi Türkünstan, Qafqaz, Anadolu türklərindən yazıya alınmış mövcud yaradılış miflərində də dəyişik dinlərin təsiri görünməkdədir. Bütün bunlara baxmayaraq, türk yaradılış mifləri arxaik çağdan gəlmə anlam və strukturunu qoruyub gətirmişdir.

Əski yazılı türk abidələrinə gəldikdə isə, “yuxarıda göy tanrı, aşağıda boz yer yarananda”, yəni dünyanın yarandığı çağda türklərin gerçək tarixi əcdadlarının (Bumın xaqan, İstemi xaqan) insan oğulları üstündə başçı olmaları düşüncəsi həqiqətən də kosmoqoniya – yaradılış aktı və etnoqonik proseslərin mifoloji ənənədə daha çox vahid proses olaraq qavranılmasının məhsuludur. Həmin düşüncə məhz bu mənada kosmoloji modelin izini yaşadır.

Dünyanın sonu ilə bağlı mif mətnlərinə gəldikdə bunlar da əslində kosmoqonik səciyyəli miflər silsiləsinə aid edilir. Çünki mifoloji düşüncədən ötrü kosmoqoniya aktı bəlli bir zaman və məkan sərhədləri olan, həyatın dövran edən axarında dövrü, vaxtaşırı təkrarlanan hadisədir. Bu mənada kosmoloji (dünya) modelinin başlanğıc anını kosmoqonik miflər – yaradılış mifləri əks etdirirsə, dünyanın sonu ilə bağlı “axır zaman” düşüncələrinin də təsvirini məhz esxatoloji miflər verir. Beləcə, həm kosmoqonik, həm də esxatoloji miflər vahid kosmoloji model ətrafında birləşmiş kimidir.

Beləliklə, dünyanın kosmoloji modelinin təsvirini verən, yaradılışla bağlı görüşləri əks etdirən türk kosmoqonik mif mətnlərinin başlıca məzmununu “nizamlayıcı kosmik başlanğıcla dağıdıcı xaotik başlanğıcın mübarizəsi”, aləmlərin yaradılması, təbiət obyektlərinin meydana gətirilməsi və b. k. aktlar təşkil edir.

2004

YAZ BAYRAMI İLƏ BAĞLI BİR SIRA MİFOLOJİ OBRAZ VƏ ANLAYIŞLARIN SİMVOLİKASINDAN

Axır çərşənbə – Azərbaycan türklərinin ənənəvi inanışlarında qışın son, ilin axır ayına düşən dörd çərşənbədən sonuncusu. Azərbaycanın güneyində ona “gül çərşənbə” deyirlər. Bir sıra yörələrdə hətta çərşənbələrin üçüncüsü olaraq göstərilən həmin “gül çərşənbə”nin Azərbaycan türkləri arasındakı bir digər adı “ölü çərşənbəsi” və ya “ata-baba günü”dür ki, bunun da əski türk tanrıçılığı görüşləri axarında yozumunu tapa biləcəyini söyləmək olar.

Axır çərşənbə gününün bir başlıca özəlliyi də budur ki, qəbir üstünə gedilər, önlərin ruhuna Quran oxunar, dua elənər. Bu çərşənbə axşamı da, dədə-baba adətincə, adamlar od yandırır ocaq çatar, tonqal qalayıb üstündən tullanarlar. Azərbaycan türklərində bir adət də budur ki, həmin çərşənbə axşamında od üstündən yeddi dəfə o yan-bu yana atılar, bununla adamlar köhnə ilin azar-bezarını, dərd-bəlalarını özlərindən qovub təzə ilə sağlam cisimlə, sağlam canla qədəm qoyacaqlarına, gələcək azar-bezardan qorunacaqlarına inanarlar. İlin axır çərşənbəsi od qalayıb üstündən tullanmaq adəti digər türk ellərində (məs., türkmən tayfalarında) də olmuşdur.

Əcdad ruhlarının məhz həmin günlərdə yer üzünə gəlmələri isə təbiətin oyanışı və dirçəlişi, varlığın təzələnilib yenidən canlanması, baharın başlanması ilə bağlıdır. Əski çağlarda bu məqsədlə ata-baba ruhlarını qarşılama mərasimi keçirilmişdir ki, axır çərşənbə bayramı da ilin həmin vaxt kəsimində qeyd olunur. Bu bayramla bağlı etiqadlara görə axır çərşənbə gecəsi “ölülər... bacaya gələr, ailələrinin dolanışıqından, bayramı necə keçirmələrinə xəbər tutarlar”. Bir sıra yörələrdə “Yengi gün”ə – Novruzun özünə nisbətdə axır çərşənbənin daha əziz tutulması onun əcdad ruhlarına tapınmaqdan gələ bilər.

Anadoluda da eləcə Novruzqabağı ölülər bayramı keçirilər, bayram axşamı ocaq qalanar və s. Bütün bunlar axır çərşənbə

bayramının ata-baba ruhlarını qarşılamaq mərasimi ilə əlaqəli olduğunu göstərir. Bu bayram axşamı tonqal üzərindən atılan adamların öz çilə və ağırlıqlarını yanan odun üstünə tökmələri və b. isə sübuta yetirir ki, ritualdakı od elementi daşdığı simvolikasına görə müqəddəs bilinib ilahi anlam verildiyindən ona hətta insan nəfəsi toxunmağının yasaq eləndiyi atəşpərəstlik sistemi, zərdüştilik etiqadları ilə deyil, odun gerçəkdə ən ulu varlığın bir vəsfi kimi saflığa, təmizliyə, arınmaya aparan yolda vəsitə sayıldığı və təməl sütunlarından da birini əcdad kultunun təşkil elədiyi türk tanrıçılığına əsasən məhz ata-baba ruhlarına tapınmaqla dərin bağlılıqdadır.

Aləmin yatan vaxtı – Azərbaycan xalq inamlarında qışın sonunu, yazın başlanğıc anını göstərən mifik vaxt. Mifoloji təsəvvürlərdə aləmin yatan vaxtı ilin axır çərşənbəsinə təsadüf edir. Bununla bağlı deyilir ki, Novruz bayramına açılacaq gecədə gündüzlə gecə tən yarı olan zaman çaylar bir anlığa dayanar və sonra yenidən axar. Bu görüşlərə görə aləmin yatan vaxtı deyilən həmin anda bütün canlı və cansız bilinən aləmdə nə varsa hamısı bir anlığa yuxuya gedər, yəni sanki ölüb dirilər. O anda kim nə arzu eləsə diləyi hasil olar. Sular da inama görə il təhvil olan an dəyişər və bir anda durulub göz yaşı kimi olar. Xalq inanışlarına görə bir kimsə həmin sudan götürüb, məs., xəmir yoğursa, sudakı xırda daşlardan gətirib yağ küpələrinə, çörək təknələrinə, evin künc-bucağına qoysa, çörək bol olar, məhsul aşıb-daşar.

Aləmin yatan vaxtı deyilən o bir anlıq vaxt əslində yaradılış çağından bəri bütün zamanları özündə sığdıran zamandır və bu mənada yaradılışın hər an təzələnilib yenidən canlanmasını simvolizə edir. Hər gələn belə bir anda dünya sanki yenidən yaranır və buna görə də yaradılışın başlanğıc anını, yenidən yaradılış anını rəmzləndirir. Aləmin yatan vaxtı deyilən o bir anlıq zaman başlanğıc olan ilkin xaosdan kosmosa əbədi keçişin bir anını götürüb özündə saxlamışdır və bu baxımdan təbiətin sonsuz ölüb dirilmələr zəncirində əbədi yaşayışı canlandıran bir rəmzdirdir. Yəni aləmin yatan vaxtı köhnədən olanların bir anlığa yuxu-

ya getməsi və deməli, ölüb dirilməsi ilə əskidən qalan nə varsa hamısı simvolik olaraq yaddaşlardan silinir. Bu isə təbiətin, yaradılışın hərfi anlamda qavranılan nizamı və davamlılığına dair əski düşüncədən gəlir.

Aləmin yatan vaxtı inamında təbiətin ölüb dirilməsi ideyası hakimdir. Bu mənada həmin inanc başlıca ideyası ölüb-dirilmə anlayışı üzərində qurulu türk tanrıçılıq görüşlərinin izini özündə yaşatmaqdadır.

Bayram – Dini-mifoloji, arxaik mifopoetik ənənədə sakral sferaya maksimum dərəcədə bağlılığı ilə seçilən zaman kəsimi. Adi günlərdən fərqləndirilən bayram zamanı özünün arxaik ritual semantikasını və dəyəri ilə seçilir ki, mahiyyətini təşkil edən sakrallığı da onun başlıca əlamətidir.

Bayramlar başlanğıcda ruhani-dini ayin mahiyyətli idi. Bir sıra bayramlar görünüşdə dini məzmun daşımasalar belə, mənşə etibarilə hər halda sakral-dini olandan gəlməkdədir. Bayram öz strukturu ilə kosmosun xaosdan meydana gəldiyi situasiyanın sərhədlərini müəyyən edirdi. Sakral zamanlarda keçirilən bayramlarda ilkin çağa qayıdılaraq mifik zamanın yenidən canlandırıldığı düşünülürdü. Novruz bayramı ilə bağlı ilk bayram gecəsi hər şeyin bir anlığa dayandığına dair inanc köhnə zamanın – xaosun bitib, yeni zamanın “başlanğıc”ı olan zamanı – kosmosun yaranmasını mənalandırır. Həmin “başlanğıc”da – xaosdan kosmosun yaradılışı anında olan situasiyadır ki, bayram vaxtı bir daha təkrarlanaraq aktuallaşır.

Türk mifologiyası çərçivəsindəki bayramlar içərisində yazda və payızda keçirilən iki böyük bayram ayrıca qeyd olunmalıdır. Çin qaynaqlarına görə, Göytürklərdə əsilsoylular hər il Ötükəndə əcdadlarını yad edərək müqəddəs mərasim keçirirdilər. Həmin qaynaqlara əsasən, xalq 5-ci ayın 2-ci yarısı Göy Tanrıya və yer ruhlarına qurbanlar kəsir, böyük bayram edirdilər.

Türklərdə müsəlmanlığın qəbulundan öncə hansı bayram günlərinin olduğuna dair əldə geniş bilgi yoxdur. M.Kaşqari XI əsrdə oğuzların “eyd” gününə bayram dediklərini, həmin günün

sevinc və əyləncə günü olduğunu qeyd edir, “çünki müsəlmanlıqdan əvvəl bayram bilməzdilər ki, adı da olsun. Əgər olsaydı, bunu bütün türklər bilərdilər” (DLT, 1-484; 3-176) – deyirdi. İbn Mühənnə da daxil, bir çox müəlliflər “bayram” anlayışını islamlaqla tam bağlılıqda işlətməşlər.

Müsəlmanlığın qəbulundan sonra türklərdə islamaqədərki bayramlar dini izlərini qismən itirmiş olsa da, milli dastanlarda bu və ya digər şəkildə qorunmuşdur. Əski türk adətləri də sonralar müsəlman bayramlarında yaşamaqda davam etmişdir. “Bayram” sözünün nə dərəcədə qədim mənşəli olduğunu söyləmək isə çətin-dir. Araşdırıcıların fikrincə, türklərdə “eyd”in qarşılığı olan bir “bayram” anlayışı olmasaydı, oğuzlar arasında dərhal bu mənəni almazdı. Bu baxımdan M.Kaşqarinin: “müsəlmanlıqdan əvvəl bayram bilməzdilər ki, adı da olsun” sözləri “müsəlman bayramı yox idi”, yəni türklərin məhz islami mahiyyətdə bir bayramlarının olmamağı kimi başa düşülməlidir. Sözün mənşəyi ilə bağlı böyük türkoloqun: “Bu sözün əslinin nə olduğunu bilmirəm, çünki bu sözü farslardan da eşitdim. Bununla yanaşı, oğuzlar bayram gününə “*beyrem*” deyirlər” – fikri də maraqlı doğurur.

Elmi ədəbiyyatlarda “bayram” sözünün mənşəyinin “Baq//Bay” kökü ilə bağlı olduğu haqda da fikirlər mövcuddur. Mifoloji düşüncədə bayramların daşdıqları sakral məzmun bu fikrin doğruluğu ehtimalını artırır. Çünki “bay” kökünün sakral-lıqla, qüdsiyyətlə bağlı məzmunu var.

Çilə//Çillə – Türk xalqlarının əski mifoloji dünyaduyumunu əks etdirən inamlarına əsasən təbiətin fəallığı yazda başlar, yayda davam edər, payızda məhsul yığımı və qış hazırlıqları ilə sona çatardı. Həyatı funksiyaların minimum həddə endiyi qış mövsümü buna görə də inanışlarda təbiətin ölümü, yəni “zaman-sızlıq” kimi dərk olunmuşdur. Qış mövsümünün başlanğıcdan ta sona yetənə qədər olan dövr bütövlükdə təbiətin ölüb, öldükdən sonra yenidən dirilməsi dövrü kimi qavranılmışdır. Həmin üç aylıq “ölüb dirilmə” dövrü kimi bilinən zaman kəsiminə, yəni qış mövsümünə Anadolunun dəyişik bölgələrində “çilə//çilə ayı”

deyilmiş, Azərbaycan türkləri də ona “çillə//çilə” dövrü adını vermişlər. İlin ən uzun gecəsi olaraq bilinən və “çillə gecəsi” deyilən gecəni Azərbaycanda xüsusi mərasim – kütləvi şənliklərlə xalq bayramı kimi keçirərdilər. Çünki bu çəkilən məhrumiyyətin – çilənin sona yetməsi ilə təbiət, inama görə, yenidən cana gəlir və bərəkətini qışdan alan baharın gəlişiylə yeni ilə qədəm qoyulurdu.

Yazın öz bərəkətini qışdan aldığı qənaətində olan ənənəvi türk düşüncəsində qış Böyük çillə, Kiçik çillə və Boz çillə (Boz ay, Alaçalpov və ya Ağlar-gülər ay) adında üç çilləsi – övladı olan bir qoca qarı görkəmində təsəvvür edilmişdir. Bunlardan “Qaraqış” da deyilən Böyük çillə 40 gün, “qışın oğlan çağı” deyilən Kiçik çillə 20 gün (onun da ilk on gününə “Xıdır Nəbi” deyərlər), qış fəslinin axırını ayı “Boz ay” isə Novruzadək çəkər... Beləliklə, üç və bəzən hətta iki çillə (Böyük çilləylə Kiçik çillə adında bacılar) olduğu göstərsə də, qış dövrü bir bütöv olaraq düşünölmüşdür.

“Çilə” mənşəyinə görə çox vaxt zahiri bənzərlik əsasında sözün semantik tutumuna aydınlıq gətirməyən “qırx” kimi mənalandırılır. Halbuki əksər türk xalqlarında “çilə” sözü “əziyyət çəkmə”, “məhrumiyyət, sıxıntı” mənaları da bildirir. Sözün bu anlamı isə əslində öz qaynağını mifoloji düşüncənin mistik təbiətindən alaraq türk mifologiyasının başlıca məzmununu təşkil edən və ölüb dirilməyə həqiqi inamı əks etdirən tanrıçılıq görüşlərindən gəlir. Qış aylarının “çilə” adlandırılmasının kökləri mifoloji kontekstdə onu təsəvvüf qatına aparıb çıxardığından tədqiqatçılar haqlı olaraq sözün mifoloji semantikasını həmin qatda məhz orta əsrlərin təsəvvüf ənənəsi ilə də bağlayırlar.

Xızır – Əfsanələrə görə qaranlıq dünyadakı dirilik suyunu içib daim yaşayan və ölüb dirilən təbiəti simvolizə edərək əbədiyyətin rəmzinə çevrilən mifik varlıq. Sufi inanclarında Xızırın bir vəli (övliya) olduğu düşünölür. İslam qaynaqlarında doğrudluğu hələ ki mübahisəli olan rəvayətlərə istinadla Xızırın şəxsiyyəti haqda müxtəlif fikirlər irəli sürölməkdədir. Xızır ilə İl-

yasa gəldikdə onların hətta fərqli olduqları da deyilir. Xızırın bir neçə yerdə məzarının olduğu söylənir ki, bu da, əlbəttə, onun mifik təfəkkürdə real varlıq kimi qavranan qoruyucu ruh, övliya olmağından gəlir. Lakin onun ta qiyamətəcən yaşayacağını söyləyənlər də var. Bəzi ələvilərə görə Əlinin adlarından biri Xızırdır və bu adla da dünyada yaşayır. Pir Sultana isnad olunan bir şeirdə: “Min bir adı vardır, bir adı Xızır”, – deyilir. Təfsirçilər Quranın Kəhf surəsindəki qissənin Xızıra aid olduğunu qəbul edirlər. İslam alimləri onun peyğəmbər, övliya və ya mələk olduğu haqda çeşidli mülahizələr söyləmişlər. Dirilik suyu içib ölməzliyə qovuşduğunu və deməli, əbədi yaşadığını qəbul edənlər onun hələ Həzrət Adəm zamanında həyatda olduğunu, Nuh tufanından sonra Adəm peyğəmbərin o vaxtdək qorunan cəsədinin dəfnində iştirak etdiyini, Məhəmməd peyğəmbərlə və hətta Həzrət Əli ilə görüşdüyünü deyirlər.

Təsəvvüf qaynaqlarına görə Musa peyğəmbərin ilahi sirləri və gerçəklərin iç üzünü anlamasına səbəb Xızır olmuşdur. Bu ilahi varlıq kimin qarşısına çıxarsa onun gözündən varlığın sirr pərdəsini qaldırır – deyilir. Xızır təsəvvüf qaynaqlarında şəkildən-şəklə düşüb gah uşaq, gah yaşlı biri olur; yaxud gah quş, gah dovşan donuna düşə bilir. Bir göz qırpımında uzaq-uzaq məsafələr aşır. Havada dolaşır, su üstündə batmadan yeriyir. Təbiətdəki varlıqları öz əmrinə tabe eləyə bilir. Onda önlənləri belə diriltmək qüdrəti var. Bir çox din aliminin isə Xızırın ölməyi haqda ən qüvvətli dəlili Qurani-Kərimdə əl-Ənbiya surəsinin 34-cü ayəsində: “Biz səndən öncə də heç bir insana ölməzlik vermədik” – sözləridir. Ümumilikdə islam dini sistemindəki bütün peyğəmbərlər də ölümlü olduqlarından, lakin ölüb dirilməyə həqiqi inamı əks etdirdiyi üçün Xızır da ölümsüz təsəvvür edildiyindən o, ölümün Haqdan gəldiyi qəbul olunan islam dini sistemindən qıraqda qalır.

Türk folklorunda Xızır ilə bağlı inanışların böyük qismi yazılı Şərq qaynaqları ilə uyğunluq təşkil edir. Türk xalq inanışlarında bir peyğəmbər olaraq qəbul edilən Xızır darda qalanların dadına

yetişən mübarək üzlü bir varlıqdır. Bərəkətli və tez tükənməyən bir şeylər haqqında “Xızırın əli dəyibdi” – deyilər ki, bu da onun başlanğıcda bir funksiyasının elə bolluq hamisi olduğunu göstərir.

Anadolu türklərinin inamına görə Xızırın guya İlyasla görüşdüyü gündə kainat yenidən təzələnir, yeni bir həyat və bərəkət qazanılır. Xızıra qədir gecəsi rast gəlinə biləcəyinə dair inanış da mövcuddur. Xızır su stixiyası ilə əlaqəli bir obrazdır. Məs., noqayların ənənəvi demonoloji təsəvvürlərini əks etdirən bəzi bilgilərə görə, su əyəsinin (suv anasının) adı İlyasdır. Bu isə dolayı yolla olsa da, bolluq-bərəkət düşüncəsinin daşıyıcısı Xızır kultunun su ilə bağlılığını göstərir. Xızırın ölümsüz təsəvvür edilməsinin əsasında dayanan motivlərdən biri də elə onun əbədiyyəti və ölməzliyi rəmzləndirən su ilə bağlılığı olmalıdır.

Xalq ənənəsincə onun evə gəlməsiylə bolluq olacağına inanılırdı. Ağ saqqallı, uzun boylu, nurani və şirin dilli, bəzən də yoxsul, üstü-başı dağınıq, hətta çirkin təsəvvür edilən və dərviş qiyafəsində görünən bu varlıq insanları sınaqdan çıxarar; onu pis qarşılayanı yoxsul edər, xoş qarşılayanı isə zəngin. Ancaq bu zənginliyin sirri açıldığı an bərəkətin kəsildiyinə də inanılıbdır.

Xızır inanışı Türkünstan təsəvvüfündə əhəmiyyətli yer tutur. İslam-türk etiqladlarına görə hər beş yüz ildən bir bədəni büsbütün təzələnən Xızır yaşıl geyimli olub boz at minər, tez-tez səma məclislərinə qoşular, vəcd halına gələr. Burada onun övliyaliq yönü, əlbəttə, daha güclüdür. Əhməd Yəsəvinin müridlərindən Süleyman Atanın ağzına tüpürmək yoluyla ona hikmətlər (dini və həkimanə şeirlər) söyləmə bacarığını da Xızır bəxş etmişdir. Buna görə də Süleyman Bakırqani “Xızır-İlyas atam var” deyir. Özbək “Xannamə”sinə görə isə Çingiz xanın da adını o vermişdir. Hətta Xaqaniyə, Nizamiyə yol göstərən, Xətayinin əlindən tutan, Füzuliyə ilham və təxəllüs verən də bu övliyadır. Dövlətşah “Təzkiyə”sinə görə monqol ordularına Xızır yol göstərmişdir. Teymur ordusunun önündə gedərək onu döyüşdən döyüşə haylayan və qurd kimi yalnız başçının gözünə görünən də Xızırdır.

Xızırın gələcəyin aşıqları olan aşıqlərin yuxusuna girib (bir inisiyasiya şəkli kimi) onlara buta verməsi, eşq badəsi içirməsi motivi türk xalq yaradıcılığında geniş yayılmışdır. Xızır türk xalqlarının dastan qəhrəmanlarının hamisidir, xeyir-dua verib onları murada yetirir. Qayın ağacından enən və gücləri tükənən igidlərə də yardım göstərən ilahi mənşəli qoca obrazları türk Xızır anlayışının ən özünəməxsus prototipi sayılır.

“Dədə Qorqud kitabı” qəhrəmanlarından Buğac xan yaralanıb yıxıldığı an yanında hazır olan boz atlı Xızır “üç qatla yarasın əliylə sığa”yıb: “Sana bu yaradan ölüm yoxdur. Dağ çiçəyi anan südiylə yarana mərhəmdir” – deyir və qeyb olur. “Manas” dastanına görə Manas doğulduğu gündən Xızır onun üçün dualar edir. “Şah İsmayıl və Gülzar” dastanında atası Şah İsmayılın gözünə mil çəkmək istəyəndə, “Tahir və Zöhrə” dastanının qəhrəmanı Tahir zindana salınanda özünü yetirib onları dardan qurtaran yenə Xızırdır. “Saltuqnamə”yə görə Sarı Saltuqu alovdan xilas eləyən də yenə Xızırdır. Türkmən “Goroğlu”sunda isə Xızır (Xıdır) əleyhissəlam “nəfəs oğlumuz” dediyi qəhrəman Rövşənin “yenidən qurulması”nda özü iştirak edir, ona “Goroğlu” adını özü verir. “Aldar və Zöhrə” adlı başqırd xalq dastanında isə o, başdan-ayağa yaraqlı-yasaqlı bir bahadır kimi təsvir olunmuşdur.

Xızır bir sıra nağıllarda bəzən dərviş adı ilə də anılmaqdadır. Xalq şairlərinin rüyalarına girən xəyali varlıqlar arasında Saçlı Dərviş adlı bir qadın var ki, övliyadır. Bu qadınla bağlı rəvayət edilənlərin sonunda onun Xızır olduğu söylənilir ki, bu motiv də öz kökləri ilə bolluq-bərəkət hamisi olan Ulu (Yer) Ana mifoloji obrazına bağlanır. Yer ruhunun şərəfinə keçirilən mərasimlərdə şamanın qadın geyimi geyməsi, ümumiyyətlə, şamanın bolluq, artım ideyası ilə bağlılığı və b. kimi faktlar bu motivin simvolikasına tam aydınlıq gətirə bilər.

Bir əfsanəyə görə Xızır Quranı öz ustadının qəbrində öyrənir ki, bu əfsanə özlüyündə yenə onu ölümlər səltənətinə, əcdadlar aləminə bağlayır. Qazax sehirlə nağıllarında qardaşlarının xəya-

nəti üzündən quyu dibinə düşən (əslində isə quyu vasitəsilə yeraltı dünyaya adlayan) nağıl qəhrəmanı burada ixtiyar bir qoca görür. Həmin qoca quş donuna girib qəhrəmanı işıqlı dünya üzünə çıxarır ki, bu qoca da yenə Xızır İlyas idi. Xızırın sevdiyi rəng də ağ rəng sayılır. Bu rəng isə ölümlər dünyasını rəmzləndirir. Bolluq-bərəkət, artım rəmzi olan Xızır özü də bir sıra ənənələrdə hətta kor təsəvvür olunur. Lakin o, görməz olduğu kimi eyni zamanda gözəgörünməzdir də. Dünyadakı bütün sirlərin bilicisi olan bu varlığın kor təsəvvür olunması onu yeraltı dünyası, ölümlər səl-tənəti ilə, əcdad ruhlarının olduğu o biri aləmlə bağlayır.

Beləliklə, türk tanrıçılığında peyğəmbərlik anlayışı olmadığı üçün Xızır – Xıdırın da peyğəmbər statuslu olduğunu düşünmək əslində tanrıçılıq görüşləri ilə bir ziddiyyət yaradır. Bu mənada qoruyucu (hami) ruh olan Xızır türk etnik-mədəni ənənəsində “övlia”, “ərən” anlayışı ilə ifadə olunan mifoloji varlıqların ölçülərinə daha uyğun gəlir. Ölüb-dirilmə ideyası ilə bağlılığı da Xızır obrazının tanrıçılıq görüşləri işığında araşdırıla bilməsini mümkün edir. Məhz bu ideyaya bağlılığına əsasən araşdırıcılar Xızırın dünyanı dolaşaraq darda qalanların dadına yetməyindən başlamış yerdə qalan bütün funksiyalarının Yaradan əbədi Tanrının öz varlığından qaynaqlandığı qənaətindədirlər.

Mərasim məzmunlu Xıdır Nəbi, Xıdırəlləz inancı da məhz Xızır//Xıdır obrazı çevrəsində təşəkkül tapmış və türk xalqlarında baharın gəlişiylə birbaşa bağlılıqda olan bir inandır. Təbrizdəki türk əsirətlərinin “Nəbi bayramı” dedikləri bu bayramdır ki, adına Güney Azərbaycanda “Əli Heydər eydi” (bayramı) də deyilibdir. Kos-Kosa (Kosa gəlin) kimi mərasim qaynaqlı oyunlar Xızırın adına bağlı Xıdır Nəbi günlərində oynanmışdır. Mərasimlə əla-qədar olan çox sayda mahnı mətni bu günədək qorunmuşdur.

Xıdırəlləzin yaxınlaşmağı ilə Xızır əleyhissələmin yolu düşər deyə evlərdə yır-yığış elənər, həyə-t-baca tər-təmiz saxlanardı. İlin bərəkətli, bol məhsullu olması üçün Xızır Nəbini qarşılama mərasimləri keçirilmişdir. Bir fikrə görə Xıdır Nəbi ritualı ilk çağlarda yalnız qadınlar tərəfindən icra olunardı. Xal-

qın inamına görə Xıdır Zinda, Xıdır İlyas və Xıdır Nəbi üç qar-daşdılar. El arasında “işin bərkə düşəndə Xıdır Zindanı, suda Xıdır İlyası, quruda da Xıdır Nəbini çağır” – deyilibdir.

Xıdırəlləz günüylə bağlı türk xalqlarının ənənəvi görüşlərində çox sayda inanclar olduğu kimi bir sıra yasaqlar da mövcuddur. Xıdırəlləz inancıyla bağlı, məs., Axısqa türklərində maraqlı cəhətlərdən biri isə Xıdırın iki – Xıdır İlyas və Xıdırəlləz olaraq düşünülməsidir. İnama görə Xıdır İlyas suda batanları xilas elər. Xıdırəlləz isə darda qalanlara, yolçulara həyan olar, bir sözlə, adamları hər qəzadan-bələdan qurtarar. O, yol və su ilə bağlıdır. Bu üzdən də su başında, yolda daha çox görünər. Xalq inanış-larında Xıdırı görmək, ümumiyyətlə, böyük səadət sayılıbdır.

Kosa – Mərasim-ayın və inanışlar adət-ənənələrin təqvimlə bağlı dövrəsiylə əlaqələndirilir. Bu baxımdan təbiətin bahar ça-ğında oyanışını rəmzləndirən “Kos-kosa” və ya “Kosa oyunu” xarakterikdir. Novruz bayramı günlərində baharın gəlişi münasibəti ilə oynanan, qışın ölümünü və yazın gəlişini gülməli bi-çimdə canlandıran bu oyun özünün zənginliyi və əlvanlığı ilə se-çilir. Kosa-kosa oyununu bayrama bir neçə gün qalmış məhəllə uşaqları həyətləri gəzməklə oynar, tamaşaçılardan xüşkbar, pul toplardılar. Rəqs eləməyi bacaran bir uşağın əyninə tərsinə çev-rilmiş kürk geydirər, üzünə kağızdan qayrılmış üzlük taxar, başı-na kəllə qənd kağızından uzun şiş papaq qoyar, belinə zıncırovlu kəmərlər bağlar, boynundan da zıncırov asardılar. Kosanı məhəllə uşaqları araya alar, sonra həyətləri gəzə-gəzə xor halında xüsusi bir hava oxuyardılar. Kosa isə bu havalara oynardı və b.

Oyun özünün başlanğıcdakı arxaik ritual xarakterini son dövrlərə qədər açıq-aydın qorumuşdur. Zaman-zaman “Qodu-qodu” adını da daşıyan “Kosa-kosa” başlıca olaraq xalq teatri kimi səciyyələndirilmiş, həmçinin yazın gəlişinə həsr olunmuş törən (mərasim) sayılmışdır. Digər bir qənaətə görə isə, yazla qışın təbii hadisə olaraq canlandırıldığı “Kosa-Kosa”da həmin hadisə ayın-oyun kimi icra olunubdur. Bu mənada “Kosa-Kosa” mifoloji görüşlər, baxışlar dünyasında boya-başa çatmışdır. Təd-

qıqatçılar haqlı olaraq Kosanın geyimində, qurşağına və boynuna düzdüyü zıncırovlarda, başa geydiyi şiş papaqda və s. qamşaman geyiminin rəmzlərini görürlər. Azərbaycanda çoxlu variantları qeydə alınan bu xalq oyununu Anadoluda da yayılmışdır.

İnanışa görə, Kosa birinci dəfə kimin evinə girsəymiş, həmin il o evin içinə, həyət-bacasına xeyir-bərəkət gəlirmiş. Ona görə də evlərə gələn Kosa oyunçularına ev sahibləri çörəkdən, yağdan-undan, puldan-paradan hədiyyə elərdi. Beləcə, oyunçular kəndin bütün evlərini bir-bir gəzərdilər. Bütün kənd camaatı buna sevinər, deyər-gülərdi. Buradakı funksiyasından göründüyü kimi, Kosa ibtidai çağ mərasimlərindəki sehrkar, əfsunçu və ya din xadiminin gördüyü işi görürdü.

Kosanın birinci gəldiyi evə xeyir-bərəkət gətirməsi əslində onun bolluq, artım, məhsuldarlıqla bağlı mifoloji təsəvvürlərdən gəldiyini göstərir. Artım ideyasıyla, qadın başlanğıcıyla bağlılığı baxımından Anadoluda Kosa oyununun bəzi yөрələrdə qadınlar arasında oynanması faktı da diqqəti çəkir. Bu oyunda Kosa obrazını kişi qılığına girmiş bir qadın canlandırır. Bolluq məqsədilə oynanılan bu oyunda Kosanın ətrafında 8-10 qadın dolanlar ki, guya bunlar da Kosanın arvadlarıdır. Mifoloji yozumda bu, Kosanın cinsi gücünün artıqlığına işarədir. Bütövlükdə həyatın dövrəviliyi, ölümsüzlük və ya ölüb-dirilmə, eləcə də artım ideyası ətrafında birləşən obrazlarda isə ifrat seksuallıq nəzərə çarpan keyfiyyətlərdəndir. Qadınların oxuduqları türküdə: “Kosa, Kosa, kor Kosa”, – deyilir ki, burada da mifoloji obrazın arxaik simvolikasıyla bağlı təsəvvürlər relikativ şəkildə qorunmuşdur.

Kosa oyununun fallik səciyyəli rəqslərlə bağlılığı diqqəti cəlb edir. Azərbaycanda uzun müddət el arasında Kosa rolunu oynayan şəxsin “Kosa-kosa” oyunu zamanı lülə sümüyə parça dolayıb, onu falloş halına salmağı və eləcə də canlı ənənənin özündən qeydə alınan digər bu kimi faktlar oyunun fallik məzmunlu olduğunu göstərir. Bu isə oyunun artım, bərəkət, bolluq ideyasından gəldiyinə işarədir. Təbiətlə yaşanılan çağın qalığı olan ritual qaynaqlı oyunlarda falloş hadisəsinə sıx rast gəlinir.

Fallosla, fallik hərəkət və eləcə də rəqslərlə torpağın verimli olmasının təmin ediləcəyinə inanılırdı. Bir sıra mifoloji sistemlərdə məhsuldarlıq tanrısı həm də fallos ilahıydı və onun adına keçirilən mərasimlərdə olduqca böyük, ağı bir fallos daşınardı. Fallosun artım məqsədi daşımalarının universal xarakterli olması arxeoloji, tarixi və etnoqrafik araşdırmalarla da təsdiqlənmişdir.

“Kosa-kosa” oyununda Kosanın fallik rəqsləri, pantomim hərəkətlərlə müşayiət olunan şən, oynaq və gülüş doğuran hərəkətləri də tipoloji hadisə olduğu halda, yanlış olaraq birbaşa Dionisin fallik rəqsləriylə bağlanmışdır. Azərbaycan xalq teatri tarixinə dair araşdırmalarda artım ideyası ilə bağlılıqda bu fallik mərasim tamaşası ilə əlaqəli belə bir qiymətli etnoqrafik detala da rast gəlinir ki, xalq arasında yaşamaqda olan əqidəyə görə, guya uşağı olmayan bir kəs Kosa rolunda çıxış etsəymiş, onun oğlu olarmış. Bu etiqad mifoloji simvolikasına görə Umayya tapınanın oğlu olacağı kimi əski inamla funksional eyniyyət təşkil edir. Kosanı oynayanın bəxtinin açılacağı inamı da artım ideyasından gələn eyni bir kökə bağlıdır.

Oyundakı gülməli sözlər deyə-deyə meydanı dolaşan Kosanın ulaqdan düşüb zarafat eləməsinin, toy çalınmasının, seyirçilərin gülüb uğunmasının belə artım ideyası ilə əlaqələndirilməsi fikri də diqqəti çəkir. Gerçəkdə gülüşün ritual anlamı var. Hər yeni həyat nişanı gülüşlə müşayiət olunubdur. Taxdığı üzlükdə təbiət ruhuna inamın izləri yaşadığı kimi Kosanın kürkü tərsinə geyməsinin və s. ritual semantikasını baxımından öz izahı var. Eləcə də çirkin və eybəcər olması, şikəstliyi heç də sadəcə ətrafdakılarda gülüş doğurmaq üçün uydurulan zahiri qüsurlər deyil, onu sakral dünyaya, xtonik zonaya bağlayan detal kimi yozula bilər. Belinə zıncırovlu kəmər bağlaması, üstəlik boyundan zıncırov asması ritual mahiyyətli oyun kimi onların fallik məzmun daşdığına işarə olaraq qavranılmalıdır.

Ölüb-dirilmə motivi, demək olar ki, çox vaxt məntiqi ardıcılıqdan uzaq hadisələr düzümündən ibarət, üstəlik də qəliblənmiş hazır mətn parçaları olmayan (yeri gəlmişkən, “Kosa” və

ya “Kosa gəlin” oyunlarında ən çox qafiyəli sözlər söylənir ki, bu, eyni zamanda ritmlə, dövrəvilik ideyası ilə bağlıdır) ritual qaynaqlı bütün oyunlarda var. Elliklə oynanan və ənənənin yönəltiyi, əski bayramlardan qalma həmin oyunlar bütün kütləvi oyunlar kimi dirilik, bolluq və bərəkəti rəmzləndirir. Simvolik olaraq Kosa adı ilə bağlanan çox sayda oyunlar köhnə ilin qovulması, təzə ilin gəlişiyə əlaqələndirilir. Qədimdən İranda ilk bahar günündə – yazın gecə ilə gündüzün bərabərləşdiyi gündə şənlik kimi keçirilən bu mərasim-rituallar da Kosa adına bağlanırdı. Köhnə ilin gedib təzə ilin gəlməsini rəmzləndirən bu oyunlarda yaşlı Kosa adının həm də təkgözlü təsəvvür olunması onun mifoloji varlıq kimi xtonik sfera ilə əlaqəsindən də xəbər verir.

İranda Kosa ritualına “Ağ kosa – Qara kosa” deyilir və bu ənənənin Həzrət İbrahimə qədər uzandığı söylənir. Kosa adının artım, bərəkət ideyası ilə əlaqəsi Həmədanda icra olunan oyun zamanı “Kosa gəldi” sözlərinə “Xoş gəldi” deyildəndən sonra yenə iki adamın bir ağızdan: “Nə gətirdi?” sualına “Bərəkət” cavabı verilməsində də əksini tapıbdır.

İranda Fars bölgəsində köçəbə qaşqaylar quraqlıq vaxtı yağış yağmağını istədikləri vaxt birinə keçə bir yapıncı geyindirib, yun saqqal taxar, üzünü unla bulaşdırar, başına da iki buynuz taxardılar ki, onun da adına Kosa gəlin deyirdilər. Hər çadırdan ona yeyəcək verməliyidilər. Çadır sahibləri onun başından su tökərdilər. Qaşqay əşirətləri içərisində: “Kosa gəlinəm, qızıl buyuzam, yağış gətirdim, şirni istərəm” – deyən Kosa gəlin vasitəsilə göylərdən yağış buludları gələcəyinə inanılmışdır.

Quzey İraqdakı Kosa oyunu isə eyni zamanda bir ölüb-dirilmə oyunu olmağı ilə diqqəti daha çox çəkir. Bu oyunun qaydasınca, ölən adamın üstünə su tökərək onu dirildərlər. Sonra da qadınla kişi rəqs eləyər, cinsi əlaqəyə girməyin tərzini çıxararlar. Buradakı su simvolikası, ölüb-dirilmə aktı və cinsi əlaqənin təqlidi elementləri Kosa obrazının da ölüb-dirilmə, artım, ölümsüzlük ideyasını öz ətrafında birləşdirən əski bir kompleksdən gəldiyini göstərir.

Kosa çıxdığı zaman soyuqların ara verəcəyinə inanırdı. Vanda oynanılan Kosa oyunu bərəkət, artım ideyasını açıqca qoruyub saxlamışdır. Beləliklə, Kosa oyunu ilin təhvil olması və yeni gələn ilin qarşılınmasını rəmzləndiribdir. Kosa oyunu növbədən bir oyun Türkiyədə Qırşəhirdə – Çiçəklidəğ bölgəsində “Kosa gəzdirmə” adlanır. Bu oyunda da Kosanın ölüb, sonra yenidən dirilməsi motivi qorunmuşdur.

Yeni gün – Ən qədim zamanlardan bəri türklərin milli-dini səciyyəli bayramı, Novruz. Əski on iki heyvanlı türk təqvimində il martın 21-dən – Novruzdan başlardı ki, türklər də həmin günə “Yengi gün” deyərtilər. Təbiətə bağlılıqdan gələn və ona duyulan sevgidən təşəkkül tapan Yen(g)i gün və ya Bahar (Novruz) bayramları ilə bağlı türk xalq inancları, adət-ənənələri olduqca rəngarəngdir. Əski türklərin ənənəvi təsəvvürlərində Bahar bayramı ilə bağlı mifik görüş və inanclar sisteminin etnik-mədəni ənənənin dəyərlər düzümündə özünün ayrıca yeri və türk mifoloji ənənəsi axarında təşəkkül tapdığından hər birinin də arxaik ritual semantikasından gələn öz yozumu var (Sasanilərdə rəsmi dövlət bayramı kimi qəbul edilən Novruzun orta əsr mənbələrində İran mifologiyasındakı mədəni qəhrəman cizgili Cəmşidin adı ilə bağlanması və b. isə mövcud ənənənin öz daxili qanunauyğunluğundan gələn bir hadisədir).

Türk millətinin də öz həyat fəlsəfəsindən, təbiət düşüncəsindən doğmuş yaz bayramının hər gəlişi olduqca böyük coşqunluq içərisində qarşılınmışdır. Çünki təbiətdəki dəyişiklik tarix boyu eləcə etnosun həyatında da bir dönüş və təzələnmə nöqtəsi olaraq düşünölmüşdür. Əski türk imperatorluqları çağında ilk bahar və son bahar bayramlarının dövlətin rəsmi bayramları olduğu haqda bilgilər Çin qaynaqlarında da yer alır. Qaynaqlara əsasən, “təqvimləri olmayan” tukiylərdə illəri ağacların yaşillanmağına görə hesablırdılar. Yəni yeni il, onların təsəvvürüncə, təbiətin yaşillığa bürünməsi ilə başlardı.

İlk ensiklopedik türk lüğəti olan “Divani-lüqatit-türk”də baharın gəlişi “sellərin-suların çağlaması, qarların əriyib dağ zir-

vələrinin görünməyə başlaması, dünyanın nəfəsinin isinməsi, rəng-rəng çiçəklərin açılması, yer üzünə yamyaşıl ipək qumaşın sərilməsi, heyvanların balalaması” şəklində təsvir olunur. Mifoloji mətnlərdə yaradıldığı günün Novruz bayramı ilə əlaqələndirildiyi on iki heyvanlı türk təqviminə görə də ilin başlanğıcı baharın ilk günü olan Novruzdur. Sözün əsli farscadakı “nevruz”dan gəlir; “yeni gün” deməkdir; əski türkcədə “yengi gün”-dür. Ayrı-ayrı türk xalqlarında “Nooruz”, “Naurus”, “Sultan Mevriz” və b. şəkillərdə işlənən “Novruz günü”, beləcə, yeni ilin ilk gününü bildirmişdir. Uluğ bəy təqvimində də ilin ilk günü olmuşdur. Bir sıra türk xalqlarında Novruz bayramının adına obrazlı olaraq “ulusun ulu günü” də deyilir. Xaosdan kosmosa keçiş, yaradılışın sahmana düşməsindən ibarət kosmoqonik akt bir obrazlı əksini də Dağıstan tərəkmələrində Novruza verilən “Qışı yola salan bayram” adında tapmışdır.

Baharın gəlişi, Yeni ilin qarşılınması mərasimi mifopoetik düşüncə hadisəsi kimi xaosdan kosmosa keçidi simvolizə edir. Kosmosun xaosdan yaranması aktı beləcə mərasimdə canlandırılır. Bu zaman sanki “indi”dən “keçmiş”ə – yaradılışın ilkin çağına qayıdır. Həmin keçmişdə zamanın və məkanın başlanğıc nöqtələri bəlli şərtlər daxilində üst-üstə düşür. Yaradılış aktının yenidən canlandırılmasını təmin etmək üçün dünyanın mərkəzi, yaranışın başlanğıc nöqtəsinin müəyyən olunması şərtidir. Bununçün də profan zaman kəsintisi baş verir, sanki zaman dayanır, hər şey bir anlığa durur, sular bir an dayanıb sonra axır, ağaclar başlarını əyib yerə dəyir və zamanları özünə sığdıran həmin anda “dünyanın əzəli çağdakı ilk mənzərəsi, yaradılışın ilk anı”, “başlanğıc an” bir anlığa yenidən canlanır. Bu üzədən də il təhvil olan zaman, inanca görə, axar su təzələnilib dəyişsin deyə bir an dayanıb durur. Çoxlu ayın və mərasimlərin keçirildiyi müqəddəs Novruz axşamı gecəsi bir anlığa suların dayanması xaosdan kosmosa əbədi keçişin bir anının rəmzidir. Yəni köhnədən, köhnə ildən və ona bağlı olan nə varsa qalanların hamısı simvolik olaraq yaddaşlardan silinir.

İnama görə, qışda hər şey yatıb donar. Yaz isə gəlib dörd dəfəmə bunları ayıldar ki, o da Novruz bayramında olur. Ona görə Novruz bayramı dörd həftədir deyərlər. Təbiətin dirilişi (ölüb dirilməsi), həyatın oyanışı rəmzi olan Novruz gələndə köhnə ilin axır çərşənbə gecəsi də, etiqada görə, təbiətdə hər şey yatmış olur, olan nə varsa hamısı sanki ölür. Hətta axar sular belə dayanır. Aləmin yatan vaxtı su da, ağac da yatır. Gecəylə gündüzün “taraz olduğu” bu zamanda təbiətdə nə var hamısı təzələnir. Bu üzdən də evdəki köhnə su gecə atılır, qablar təzə su ilə yuyulur. Adamlar dan yeri ağaran kimi bulağa gedər, yeni su götürər, əl-üzlərini yuyar, suyun üstündən atlanırlar.

Hər il beləcə dünyanın yaradılışı bu bayramda canlandırılır. Əski dünya nizamı dağılır, yenisi yaranır. Zamanın köhnə ilin nəfəsi toxunan nəyi varsa, hamısı xaosun dərinliyində sanki əriyib yox olur. Qəzvinə deyir ki, Novruz günündə Allah ölümləri dirildər, onlara yenidən can verər, göylərə yağış göndərsin deyər hökm edər. Ona görə də həmin günü su əndərmək kimi bir adət var. Bu, əlbəttə, ilkin xaosu rəmzləndirir, çünki mifoloji düşüncədə ilkin xaos özü sulardan ibarət bir aləm olaraq düşünülmüşdür ki, kosmos, kainat da o ilkin sudan yaranmışdır.

Bütün bunlar yaradılışın təzələnib yenidən Novruzda canlanmasını simvolizə edir. Yəni hər gələn ili dünya sanki yenidən yaranır. Əslində isə hər gələn an yaradılışın başlanğıc anıdır, yenidən yaradıldığı andır. Və dünya hər an yenidən yaradılmaqdadır. Yaradılışın başlanğıc anından bu yana heç nə dəyişməyibdir. Özlüyündə bir rəmz olan Novruzda il təhvil olduğundan köhnə ildən çıxmaq üçün evlərdə yır-yığış elənər, uçuq-sökük təmir olunar, həyət-bacalar təmizlənər, hər yan əhəngləyib ağardılar. Çünki kosmoloji səviyyədə həmin köhnə olanların hamısı bir vaxtlar xaosla eyniləşdirilmişdir.

Bayram tonqalının qalanması da Yaradılışı rəmzləndirir. Həyatın bütün təzahür formaları bir bütün halında birləşir. Səmənə təbiətin oyanmasını, baharın gəlişini və yaşıllığı bu baxımdan mənalandırmışdır. Bayramda yumurtanın göyçək-güllü boyanması

isə yumurtanın həyatın əmələ gəlməsi və canlıların yaranmasının simvolu kimi qəbul edilməsi ilə bağlı olmuşdur. Bütün bunlar Novruz bayramının köklərinin əski düşüncə ilə yaşayan insanın təbiətin ölüb-dirilməsi haqda təsəvvürləri ilə bağlandığını göstərir. Təsadüfi deyil ki, Kosa adı ilə bağlanan çox sayda oyunlar köhnə ilin qovulması, təzə ilin gəlişiyə əlaqələndirilir. Novruz bayramı günündə baharın gəlişi münasibəti ilə oynanan, qışın ölümünü və yazın gəlişini gülməli şəkildə canlandıran bu oyun özünün zənginliyi və əlvanlığı ilə seçilir. Köhnə ilin gedib təzə ilin gəlməsini, təbiətin bahar çağında oyanışını rəmzləndirmək baxımından “Kos-kosa” və ya “Kosa oyunu” xarakterikdir. Əkinçiliklə bağlı məzmunu bu bayram beləcə, sonralar qazanmışdır.

Novruz bayramı ilə bağlı Azərbaycanda axır çərşənbə günü havanın necə olmağından asılı olmayaraq, camaat tarlaya çıxar, əkinə əl qoyub cüt qoşardı. Bunu eləyə bilməyənlər torpağı heç olmasa iki-üç bel çevirməliydilər. Əvvəllər bir çox yerlərdə Novruz bayramını adamlar bu şəkildə sahələrdə keçirərdilər. Azərbaycanlılar əskidən bu bayram çağında ailədə olanların sayı qədər ağac əkməliydilər. Bayram süfrəsinə səməninin yanına şam qoyulardı. O şam köhnə ilin təhvil olub təzə ilin daxil olduğu anda yandırılırdı...

Qışda sanki yuxuya gedib yazda yenidən canlanan təbiət, ilin fəsillərinin dövrü olaraq dəyişilməsi, gecə ilə gündüzün növbələşməsi üzərindəki ilkin müşahidələri təbii olaraq əski çağ insanında başlanğıcdan sona doğru hərəkət edən tarix şüuru deyil, başlanğıcı və sonu bir nöqtədə birləşib yenidən-yenidən təkrarlanan dövrəvi zaman düşüncəsi doğurmuşdur. Baharın gəlişi ən əski çağlardan bəri türklərin gözündə ən böyük hadisələrdən biri idi və ona görə də ulusun bu ulu günü ilə bağlı türk xalqlarında çox sayda inamlar vardır.

Əski türklərdə beləcə təzə il ilk baharın gəlişiyə başladığı. Baharın gəlişini isə ilk göy gurultuları xəbər verirdi. Türklər yaşlarını da gördükləri bahar sayına görə hesabladılar. Çin salnamələrinə görə hunlarla türklər ilin 5-ci ayında böyük bir

bayram keçirərdilər. Bu bahar bayramlarının ən mühüm hadisəsi isə qurban mərasimləriydi. Qurultayları da göytürklər Bahar bayramı şənlikləri çağında keçirərdilər. Altay dağları ətrafında Oğuz türklərinin məskunlaşması haqqında türk xalq əfsanəsi”nə əsasən, Altay dağlarının sıldırım qayalıqları arasından Boz Qurdun Türkə xilas yolu göstərməyi sayəsində qurtulduqları böyük günü türklər ən böyük bayramları kimi keçirirlər. Rəvayətə görə də həmin tarix martın 22-ci gününə, Novruz bayramının ilk gününə – təbiətin bu ən ədalətli gününə təsadüf edir.

Novruz bayramı günləri ilin ən əziz günləri sayıldığından həmin günlərdə törədilən pis əməllər başqa günlərdəkinə nisbətələ müqayisədə ölçüyəgəlməz dərəcədə ağır cinayət sayılmışdır. Bahar bayramı ilə bağlı qazax xalq əfsanəsinin bir variantına görə bu böyük təbiət hadisəsi Novruz deyilən və hər il ölüb sonra qurban mərasimiylə yenidən dirilən bir canlı varlıq biçimində də təsvir olunur.

İnanışa görə, Ulu Tanrı dünyanı gecə ilə gündüzün bərabər olduğu Novruzda yaradıbdır. İnsanlığın əcdadı (ulu atası) sayılan Adəmin palçığı Novruz günündə yoğrulubdur. Ona görə də “Burhane-Qate”də: “Cənabi Həqq aləmi və adəmi ol gündə xəlq elədi” – deyilir. Əvvəllər cənnətdə yaşayırkən haram buyurulan meyvəni yasağı pozaraq yeyən və buna görə də cəzalandırılan, lakin sonradan peşmançılıq duyduqlarından Tanrının əfv etdiyi Adəm ilə Həvva, inama görə, məhz Novruz günü Ərəfatda görüşdürülübdir.

Həzrət Nuhun yerə ayaq basdığı gün də Novruz günüydü. Tanrı bütün ulduzlara öz çevrələrində dolanmalarını da Novruz günündə əmr eləmişdi. Müqəddəs bilinən Novruz gününün ayrı-ayrı əfsanəvi varlıqların, sonralar isə eləcə də tarixi şəxsiyyətlərin adları ilə bağlanmasının, məsələn, Həzrət Əlinin doğulduğu və ya taxta çıxdığı gün kimi qələmə verilməsinin də əsasında bayrama dini rəng vermək cəhdindən çox o günün ən əziz bir gün olduğuna şüuraltı inamı ifadə edən əski ənənə dayanmaqdadır.

Novruz bayramı təbiətin ölüb dirilməsini rəmzləndirməklə bütövlükdə tanrıçılığa bağlılığı baxımından da araşdırıcılarda dərin maraq doğurur ki, məhz belə bir yanaşma tərzilə öyrənilən zaman Yaz bayramlarının arxaik ritual semantikasının türk tanrıçılığı işığında daha geniş bir biçimdə anlaşılmış olacağı şübhəsizdir.

Səməni – Nəsilartırma, məhsuldarlığın müqəddəs rəmzi sayılan səməni (səm – som) Azərbaycanda keçmişdə çeşidli xəstəliklərin sağaldılması, arzuya çatmaq və neçə-neçə başqa məqsədlər üçün hazırlanırdı. Səməni mərasimi gecə ilə gündüzün bərabər olduğu gün keçirilirdi. Təbiətin ölüb-dirilməyini, yenedən canlanmağını, qarşidan gələn ildə bolluq olub-olmayacağını da onun cücməyindən bilərdilər. İl təhvil olan saatda bayram süfrəsinə qoyulması da onun məhz təbiətin canlandığını rəmzləndirdiyini göstərir.

Səməni mərasim oyunu baharın gəlişinin təntənəli şəkildə qarşılandığını göstərən və özü də elliklə oynanan bir oyun idi. Kütləvi xarakterli olması isə həyatvericilik, canlandırma, əbədi dönüş simvolikası olan bu oyunun arxaik ritual semantikasından gəlir. Novruz bayramı şənliklərindən olan, su stixiyasına bağlanan səməni toyu da həyatın dövrəviliyi, təbiətin yenedən canlanması kimi artım, bolluq ideyasını özündə əks etdirmişdir. Qışı yola salmaq, baharı qarşılamaq üçün keçirilən mərasim tamaşaları içərisində səməni mərasimi də mühüm yer tutmuşdur.

Səməninin həyatın dövrəviliyi, yaşayışın fasiləsizliyi və artım ideyası ilə bağlılığı baxımından belə bir etnoqrafik cizgi də maraq doğurur ki, bayram yeməyi “səməni”nin hazırlanması, məs., türkmənlərdə yalnız qadınlara, onun bişirilməsinə başçılıq etmək işi isə çoxuşaqlı bir qadına həvalə olunardı. Bu isə səməninin artım, məhsuldarlıq ideyasını özündə təcəssüm etdirməyinin bir nişanıdır.

Obrazlaşan və adı ilə Azərbaycan xalqı arasında bir oyun havası da olan səməninin qədimdə şirə kimi qəbul olunduğuna, onun halva kimi bişirildiyinə işarələr də var. Səməni halvası ya-

şilliq, torpağın oyanması münasibətilə taxıldan bişirilirdi. Səməni bişirilən zaman qadınlar qazanın başına fırlanaraq nəğmə oxuyar, oynardılar. Səməninin xalq düşüncəsində onun əski mifoloji simvolikasından gələn bəxt açmaq, səadət gətirmək, bərəkət vermək kimi özəllikləri vardı. Damla dadılmağıyla dərd-bələni unutturacağı inamının izi kiçik folklor örnəklərində qalmışdır.

Yeni ilin gəlişi münasibətilə keçirilən və adamları təzə gələn ildə əkib-biçməyə hazırlayan səmənibişirmə mərasimi bir neçə gün boyunca davam edirdi. Mərasim tamaşasında “hağışda” adı altında Azərbaycanın bir sıra bölgələrində yayılan qadın oyun elementlərindən də istifadə olunurdu. Təntənə ilə keçirilən ritual qaynaqlı səmənibişirmə oyununda səməninin həyatverici qüdrətinə işarə olaraq: “Səməni, saxla məni // İldə göyərdərəm səni” – deyirdilər.

Azərbaycan türkləri arasındakı əskilərdən gəlmə bir adətə görə uşağı olmayan, sonsuz qadınların çiləsi səməninin köməyi ilə kəsilərdi. Bunun üçün həmin qadının başına Novruz günlərində göyərdilmiş səməni qoyular, bir qadın qaba su tökər, digəri də qabdan yerə tökülən suyu qayçılayar və: “Ay bunu göyərdən, bu gəlini də göyərt” – deyərdi.

Türk xalqları arasında Bahar bayramında səməni göyərdilməsi mərasimi bu xalqların təbiət, yaradılış haqqındakı qədim görüş və təsəvvürlərindən gəlir və bu mərasim heç hansı halda hind-ari ənənəsinin də qalığı deyil.

Təqvim mifləri – Kosmoloji çağ düşüncəsindəki zamanla bağlı görüşlər kompleksini əks etdirən mifoloji mətnlər. Arxaik mifologiyalarda bir o dərəcədə olmasa da, inkişaf etmiş mifoloji sistemlərdə kosmoqonik miflərlə yanaşı bu miflər də əhəmiyyətli rol oynayır. Təqvim mifləri cəmiyyət həyatını, etnosun günlük yaşayış tərzini nizamladığı üçün onunla birbaşa bağlılıqdadır. Mifoloji silsiləni təşkil edən digər mifoloji mətn tipləri və eləcə də mövsüm mərasimləri ilə əlaqəli olan bu miflərin mənşəyi bəzən yanlış olaraq insanların təbiət hadisələrini anlamaqda guya çətinlik çəkmələri ilə bağlanmışdır.

Etnik-mədəni birliyin keçmiş, bu gün və gələcək zaman haqqında düşüncəsini, onu qavrama tərzini, zaman kateqoriyasına münasibətini ən doğru biçimdə məhz bu mətnlər əks etdirir. Gündəlik həyat ritmlərini proqramlaşdıran təqvim mifləri etnosun tarixi yaddaşını da tənzimləyir. Beləcə, təbiət aləmi ilə əlaqəni və onun ritmlərinə, ümumiyyətlə, kosmik miqyaslı dövrü təkrarlanmalara uyğun davranış tərzini nizamlayan da təqvim mifləridir.

Kainatdakı dövrilik və ya dövrəvililiyin öz əksini tapdığı təqvim mifləri zamanı qavrama baxımından ümumi tipoloji cizgilərlə yanaşı, etnik-mədəni özəllikləri də özündə əks etdirir. Həmin zamandır ki, aylar, günlər, mövsümlər, bayramlar və s. kimi müəyyən vahidlərə bölünür. Bu təqvimdə, türk ənənəsinə görə də, ən kiçik zaman vahidi gündür. Həmin zamanınsa mənfi və müsbət çalarlı olaraq qavranan iki kəsimi var. Dan yeri ağarandan toran qarışanacan olan zaman dilimi müsbət, bir bütöv olaraq götürülən gecə isə mənfi çalarlarla yüklənibdir.

Kaşqari deyir ki, türklərdə həftənin yeddi gününün adı yoxdur, çünki həftə deyilən özü islamlıqdan sonra bilinibdir. İli isə köçəbə olan, müsəlman olmayan türklər dörd qismə bölür ki, bu qisimlərdəki hər üç ayın da bir adı var. Azərbaycan türk təqvim miflərində ayları olmadığını üçün ilin günlərini qədim zamanlarda insanların qatışdırmağından, buna görə də günləri aylara bölmələrindən, beləcə təqvimi nizama salmalarından danışıılır. Türk təqvim miflərinin araşdırılması mişünasları belə bir nəticəyə gətirmişdir ki, türk etnik-mədəni ənənəsi kontekstində başlıca olan bir təqvim sistemi var. Bu, on iki heyvanlı məşhur türk təqvimi və həmin təqvimlə bağlı olan Yaz – Ergenekon (Novruz) bayramıdır. Təsadüfi deyil ki, təqvim miflərində adamların qabaqlar illəri necə adlandırmağın lazım olduğunu bilmədikləri bir vaxtda bilicilərin məhz Novruz bayramında yığışib gəzişə çıxmalarından və illərə ad vermələrindən bəhs olunur.

MİFOLOJİ RƏVAYƏTLƏR VƏ JANR ÖZƏLLİKLƏRİ

Fövqəltəbii varlıqlar haqda “mövhumat ruhlu” hekayətlər xalq inanışları və xalq demonologiyasının öyrənilməsində başlıca qaynaqlardandır. İnsanın demonik ruhla qarşılaşmasından danışan ibtidai mifoloji rəvayət mətninin dünya söz sənəti yaradıcılığında epik nağıl janrının təşəkkülünün başlanğıc nöqtəsi olduğuna görkəmli alim Y.Meletinski də vaxtilə aşkar eyham vurmuşdu [19, s.72-77]. Demonoloji təsəvvürlərin məhsulu olan bu mətnlər, əsasında dayanan və sakral-ritual mahiyyətli olanla bağlılığı hələ qopmayan əski inanışları xalqın şüurunda hələ ki yaşadır. Lakin mifoloji rəvayətlərdən bəhs etməzdən əvvəl mifoloji mətn anlayışına da qısaca toxunmaq istərdik. Mifoloji mətn ən əski təsəvvürlərin, mifoloji dünya mənzərəsinin yığcam, qısa və aydın, sözlü ifadəsidir. İnformasiya daşıyan mifoloji məna yüklü bu mətnlərin öz daxili qanunauyğunluğu var. Süjetləri içəridən bir-birinə bağlı həmin mətnlər, bir qisim tədqiqatçıların fikrincə, ayrıca folklor janrı kimi də öyrənilə bilər. Strukturuna görə daha çox sadə olan bu mətnlərdə bilgilərin qırıq-qırıq və alayarımcıq, bəzən də ziddiyyətli olmasının başlıca səbəblərdən biri ötürülən həmin bilgilərin ilkin mənasının unudulması yaxud itirilməsidir. Onların bir çoxu qəliblənmiş bəlli şəkilləri olmadığına görə hər zaman ənənəvi mətn kimi qavranılmır. Lakin özündə qoruyub saxladığı mifoloji bilgi baxımından bu mətnlər əski xalq mədəniyyətinin araşdırılması üçün olduqca qiymətli qaynaqdır. XIX əsrdə Altaya yerli əhalidən nağıl və əfsanə mətnləri toplamağa gedən rus şərqşünaslarının anladıqları mənada burada nağıl və ya əfsanə yox, mərasim mətnləri, ovsun, doğumdan əvvəl oxunan dualar, inisiyasiya ilə bağlı mətnlər, ayinlər vardı ki, sakral, magik məzmununu itirməməsi üçün müəyyən şəraitdə, yəni ocaq başında, meşədə tonqal qırağında, dan yeri ağaranda və s. oxunmalıydı. Çünki mifoloji informasiya daşıyan mətnin söylənməsi, bu və ya digər şəkildə ifası əski

ənənədə öyüd, yaxud nəyə isə işarə və s. kimi bəlli məqsəd daşıyırdı. O vaxt yazıya alınmış bir çox folklor mətnlərinin girişində və sonundakı həmin magik məzmunlu mifoloji mətn parçalarının olmamasının bir səbəbi isə söyləyicinin o əfsanə və nağılları bəzən söyləməyə məcbur edilməyindən gəlir [12, s.19-20]. Yerinə və zamanına uyğun söylənməyəndə sakrallığını, magik məzmununu itirəcəyinə bir ənənə daşıyıcısı qəlbən inandığı və bundan da qorxdığı üçün söyləyici mifoloji mətnlərdəki həmin parçaları ifa etməkdən çox vaxt çəkinmişdir.

Əlbəttə ki, ayrıca hər hansı mifoloji mətnə dünya modelinin ifadəsini görmək mümkün deyildir. Dünya modeli və onunla bağlı mifoloji informasiyalar dağınıq olub ayrı-ayrı mifoloji mətnlərə səpələnmişdir. Dünya modelinin əsasında dayanan həmin informasiyalar arasında sistemlilik təşkil edən bağlılığı isə arxaik düşüncənin yaşadıcısı və daşıyıcısı olan mif mətnlərinin bərpası əsasında üzə çıxarmaq mümkündür. Bu baxımdan mifoloji rəvayətlər böyük əhəmiyyətə malikdir. Bununla əlaqədar ilk öncə qeyd etmək gərəkdir ki, mifoloji təsəvvürlər həm miflərin, həm də ən qədim nağılların məzmun əsasını təşkil etmişdir [28, s.17]. S.Kaskabasova görə isə, mifoloji rəvayətlər əski mifin müxtəlif dəyişikliklərə məruz qalması, dini funksiyası xaric, özünün yerdə qalan bütün əvvəlki funksiyalarını itirməsi və mövhumata çevrilməsi yoluyla əmələ gələn xalq yaradıcılığı janrıdır [18, s.110].

Süjet xəttinin nüvəsini demonik ruhlarla – fəvqəltəbii varlıqlarla qarşılaşma təşkil edən mifoloji rəvayətlər müəyyən mənada inisiyasiya mərasimləri və adətlərinin qalıqlarını əks etdirir. Qaynağı etibarilə mifoloji (demonoloji) təsəvvürlər sisteminə bağlanan və özünəməxsus janr göstəriciləri olan mifoloji rəvayətlərin süjet xətti adətən çox qısa olur, bəzən epizodik hadisə təsiri bağışlayır. Struktur münasibətlər baxımından mifologemlərlə də yaxınlığı ilə seçilən mifoloji rəvayətlərin [21, s.48] süjet əsası məhdud sayda motivlərdən ibarətdir. Yalnız mifoloji dünyagörüşünün prinsipləri əsasında təsnif edilə bilən mifoloji rəvayətlərin süjetlərinin genesis baxımından arxaik cizgili olduğu aydın görünür.

Şifahi mətn kimi folklorşünasın səlahiyyətində olan, mayasındakı xalq demonoloji təsəvvürlərinə görə isə etnoqrafin tədqiqat predmeti sayılan [16] mifoloji rəvayətlərin lazımcına tədqiqata cəlb edilməməsinin bir səbəbi də, heç şübhəsiz, həmin mətnlərdə yaşayan inam və etiqadlara uzun müddət “keçmişin qalıqları, mövhumat və geridə qalmışlıq” kimi baxılması olmuşdur (Bu münasibətlə Rene Genonun fikrini xatırlatmaq yerinə düşərdi: “Sənin anlayışından, dərrakə və anlayışından yüksəkdə dayanan nə varsa saymazyana hamısına “xürafat, mövhumat” deyə damğa yapışdırmağın hər şeydən asandır. Bu baxımdan rəmzlər dilinin qiymətini gözəl bilən əski çağ insanlarından biz çox uzaqlarıdaıq. Həqiqi “xürafat”, əsl “mövhumat” odur ki, ömrünü başa vurub, yəni yox olub, kökü kəsilibdir... Ancaq “xürafat, mövhumat” deyilənin varlığı amili heç də göründüyü qədər az əhəmiyyətli deyildir. Çünki harda nə zaman istərsə dolaşan ruh istənilən an simvol və mərasimlərə təzə can, yeni həyat verərək itirdikləri bütün mənə ilə onlara ilkin yaradılışlarındakı gücüküvvəti qaytara da bilir” [8, s.43]. Bu fikirlər görkəmli alim P.Boqatıryovun söylədikləri ilə son dərəcə yaxından səsleşir).

Nəticədə canlı ənənə faktı olan bu folklor nümunələrinə ciddi elmi dəyər daşımayan mətn gözüylə baxılmış, bu üzdən də az qala bütünlüklə tədqiqatdan qıraqda qalmış, az-çox toplanan materiallara da mədəniyyətin daşıyıcılarının münasibəti bir kənara qoyularaq ayrı-ayrı “nəzəriyyələr”in ölçülərilə yanaşılmışdır. Həmin mətnlərdə əksini tapmış informasiya və hadisə isə bir çox hallarda hətta hallüsinasiya (qarabasma) kimi dəyərləndirilərək bəzən ruhi xəstəliklər sırasına belə aid edilmişdir. Bunun da ziyanını ən çox çəkən elmlərdən biri folklorşünaslıqdır. Halbuki həm də mistik yaşantılar kimi dəyərləndirilməsi mümkün olan və bəlli mədəniyyət daşıyıcıları tərəfindən zaman-zaman da coşqulu, həyəcanlı hal və ya qorxu halı kimi belə açıqlana bilən o ruhi halların əks olunduğu mifoloji rəvayətlər təbiətlə yaşayan xalqların mədəniyyətinin ayrılmaz parçasıdır. Təbii halıyla yaşayan bütün ənənəvi cəmiyyətlər bir yerdə də şüurun dəyişik

halı ilə uzaqdan-yaxından bağlılığı olan bu xalq inanışlarını canlı şəkildə ayaqda tutan hər bir etnik-mədəni sistem faktına mədəniyyət hadisəsi kimi yüksək diqqət yetirmişlər [9, s.4]. Ona görə ki, öz təbii halı ilə yaşayan, gücünü-qüvvətini daha çox təbiətdən alan xalqlar etnik-mədəni ənənədəki dəyərlər sistemində hər hansı faktın yerini daha gözəl bilirdilər.

Bir etnik-mədəni sistem kimi türk mədəniyyətində də folklor hər zaman aparıcı qollardan olmuşdur. Oudur ki, türk folklorunu öyrənmək hər an canlı ənənə ilə qarşı-qarşıya olmaq deməkdir. Mədəniyyətin canlılığını, diriliyini qoruyan həmin folklor hadisələrindən biri isə mifoloji rəvayətlərdir. Yazıya alınmağının belə yaşarılığına heç hansı təsiri olmayan bu folklor örnəklərini bir çox araşdırıcılar hətta nağıldan daha arxaik sayırlar. Çünki mifoloji rəvayətlərdə baş verənlər nə zamansa gerçəkdən olmuş “presedent kimi qavranılır”. Buna görə də etnik-mədəni sistem kimi hər bir canlı ənənədə onun yeri ayrıdır. Elə isə “hər hansı birində ən arxaik motivlərin və ilkin mifoloji bağlılıqların özünü göstərdiyi” mifoloji rəvayətlər adı altında bir termin kimi nəyi başa düşmək olar? Azərbaycan türklərinin şifahi ədəbiyyatında bir xalq terminologiyası kimi “mifoloji rəvayət” anlayışı yoxdur. Yəni mədəniyyətin daşıyıcılarının dilində belə bir ad qeydə alınmamışdır. Buna görə də elmi baxımdan həmin terminin sərhədləri dəqiq müəyyənləşdirilməlidir. Çünki söhbət bütöv bir folklor janrından gedir. Janr isə “gerçəklik haqqında bilgi”, həqiqətən baş vermiş olanlar haqqında informasiya tipli olduğundan buna xüsusi ehtiyac var.

Uyğur folklorşünaslığında haqqında danışılan folklor örnəkləri – mifoloji rəvayətlər “bolmuşlar” (olmuşlar) adı altında öyrənilməkdədir. Digər türk xalqları alimləri də həmin anlayışı ifadə etmək üçün “bolmuş”, “xıkaya” terminlərini işlədirlər [18, s.53]. Şor türklərinin dilində isə xalq terminologiyasından gələn çox maraqlı bir ifadə, mədəniyyət faktının etnik-mədəni dəyərlər düzümündəki yerini doğru-düzgün göstərən bir deyim var; yəni mifoloji rəvayətlər dediyimiz tipdən olan həmin xalq ədəbiyyatı nümunələrinə

bu dildə “şın polqan” adı verilir. [10, s.IX]. Bu isə Azərbaycan türkcəsində “çin (gerçək) olanlar” mənasına uyğun gəlir ki, həmin mənə da mifoloji rəvayət mətninin canlı ənənə daxilindəki kontekstinə, funksional-morfoloji xüsusiyyətlərinə bütünlüklə uyğun gəlir. Həqiqətdə mifoloji rəvayətlərin məzmununu həm söyləyici, həm də dinləyici tərəfindən gerçək qavranılanların, doğrudan da baş verdiyi sanılanların üzərində qurulur [21, s.47]. Bu mənada mifoloji rəvayətlərin söyləyicisi anlatdıqlarının “yaşanmış bir həqiqət” olduğuna da öz varlığına inandığı qədər əmindir. Çox da uzaq olmayan bir keçmişdə, olsa-olsa bir neçə nəsil bundan əvvəlki çağlarda baş verənlərin anladıldığı həmin folklor örnəkləri sonrakı demonoloji ənənəni əks etdirməklə yanaşı, mifoloji fantaziya və düşüncənin öyrənilməsi baxımından da qiymətlidir.

Rus folklorşünaslığında janr kimi mifoloji rəvayətlərin bir çox problemləri E.Pomeranseva [24, s.158-168; 25; 26], V.Zinoviyev [15; 20], Y.Novik [23, s.36-48] və digər alimlərin dəyərli araşdırmaları sayəsində öz həllini tapmışdır. Türk topluluqlarından, məsələn, qazaxlarda həmin problemlərlə ciddi məşğul olan araşdırıcılar sırasında S.Kaskabasovun [17; 18] adını çəkmək olar. Anadolu folklorunda bu mətn tipləri ilə bağlı dəyərli araşdırma müəllifi Ö.Çobanoğlunun “Türk xalq kultüründə memoratlar və xalq inancları” əsəri problemin araşdırılması yönündə uğurlu addımlardan sayılmalıdır. Kitabda memoratların, xüsusilə mifoloji rəvayətlərin özəllikləri, strukturu və funksiyaları geniş tədqiq olunur [2, 2003]. Azərbaycan folklorşünaslığında isə mifoloji rəvayətlərlə bağlı araşdırmaların səviyyəsindən danışmaq hələ ki tezdir [5, s.155-166].

Terminoloji aparatın ən dolaşığı olduğu sahələrdən biri folklorşünaslıqdır və Azərbaycan folklorunun da təbiəti, onun özünəməxsus problemləri öyrənilmək yerinə uzun illər bu xalq ədəbiyyatı nümunələrinə avropasentrist nəzəriyyələrin və ədəbiyyatşünaslığın ölçüləriylə yanaşılması son nəticədə anlaşılmazlıq və qarışıqlıq yaratmışdır. Özlüyündə bir prosesi təcəssüm etdirən folklorun xüsusən erkən dövr və ibtidai formaları ilə tanışlıq gös-

tərir ki, heç də həmişə bədiiliklə səciyyələnməyib həm də qədim təfəkkür şəkilləri və etnoqrafıyaya bağlandığından ağız ədəbiyyatının mənşəyi probleminə ədəbiyyatşünaslıq ölçüləriylə yanaşma doğrudur. Bu, terminlərə də aiddir. Bütün müstəqil elm sahələrində olduğu kimi folklorşünaslıqda da yerində işlədilməyən, sərhədləri doğru-düzgün bəlli olmayan alınma termin və anlayışlar problemin həllinə ancaq maneçilik törədə bilər. Bu səbəbdən bir termini və ya anlayışı elmə gətirməzdən əvvəl onun xalq terminologiyasında olub-olmadığına diqqət yetirmək lazım gəlir. Çünki mədəniyyətin özündə həmin anlayışların bəlli ölçüləri və sərhədləri var, buna görə də heç bir qarışıqlıq yaratmır. Araşdırıcıların qeyd etdikləri kimi, həqiqətən də xalq terminologiyası mənəvi mədəniyyətin rekonstruksiyasında gərəkli qaynaqlardan ola bilər. Sözlərin dərin semantik dəyişmələrinin anlaşılması baxımından, linqvistikada haqqında yanlış olaraq qeyri-elmiliyi barədə təsəvvür formalaşdırılmış xalq etimologiyası bir qaynaqdır [22].

Xalq terminologiyasında olmayan bir “mifoloji rəvayət” anlayışına gəlinə, bu mətnləri ifadə edəcək anlayışın dildə yoxluğu hər halda o deməkdir ki, canlı ənənə daşıyıcıları, görünür, həmin mətn tiplərini digər folklor örnəklərindən heç də sərhəd çəkib ayırmamışlar. Yaşayan ənənə faktı olduğu üçün bəlkə janrın ölçülərini müəyyən etmək də çətinlik törədir. Daim dəyişərək yaşama və yenilənmə prosesi keçirdiyindən folklor üçün ayrıca janr anlayışı da şərti xarakter daşıyır. Yəni burada bir janrın quruluşu, strukturu həmin prosesin özü ilə müəyyən olunur. Məsələn, mifoloji rəvayətlərin janr xüsusiyyətləri proses halında olduğundan heç bir donuq mexanistik baxış çərçivəsilə öyrənilə bilməyən folklor hadisəsidir. Burada janrın quruluşu özlüyündə prosesdir və həmin prosesdə də müəyyənlik qazanır. Ağız ədəbiyyatı ilə bağlı son dərəcə qiymətli əsərlər müəllifi H.Zeynallının sözləri ilə deyilsə, “Efes filosofunun ölməz fikrinə ən canlı şahid “el ədəbiyyatı” (ağız ədəbiyyatı) bir nümunə təşkil edir. Burada həyatın özündə olduğu kimi hər şey axır, hər şey dəyişir və daim yeniləşir” [4, s.107]. Bu səbəbdən də el ədəbiyyatı nümunələrindən

konkret olaraq haqqında danışılan həmin folklor örnəklərinin poetikası, söyləndiyi anla bağlıdır, janr kimi də hazır, qəlibə düşmüş bir şəkli yoxdur. Sadəcə, folklor örnəyinin canlı ənənədən yazıya alınmış mətnini öyrənmək istəyən araşdırıcı üçün həmin sərhəd gerçəkdə olduğundan daha çox güman və təxmin edilir.

Xalq dilində “mifoloji rəvayət” anlayışının olmamağı, haqqında danışılan janrın və ya folklor örnəyinin canlı ənənədə mənsub olduğu kontekstə sıx bağlılığından da gələ bilər; əslində özü də bir proses olan strukturların intəhasız variasiyalar labirintində ilkin imkanlar təkamülün bəlli qanunları üzrə öz-özünü təşkil edən sistemdə üzə çıxır və hörümçək toru kimi bir münasibətlər şəbəkəsi yaradır. Burada adına “keçmişin qalıqları” deyilə biləcək heç nə yoxdur – bunlar dipdiri inanclar, yaşayan etiqadlardır [6, s.181-189]. Həmin inam və etiqadlardır ki, mifoloji rəvayətlərdə öz həqiqi təsiredici güc və qüvvəsini qoruyub saxlayır.

Beləliklə, konkret canlı ənənədə digər janr qruplarına qarşı qoyulmayan, “mifoloji rəvayətlər” adı verdiyimiz mətn tiplərindən ayrılıqda bir janr kimi danışmaq imkanından deyil, zərurətindən söhbət gedə bilər. Çünki həmin mətnlərdə gerçəklik haqda informasiyanın öz tipi var. Janrın da, görkəmli alim V.Proppun sərrast ifadə etdiyi kimi, “özünəməxsusluğu burada hansı gerçəkliyin təsvir olunmağından, həmin gerçəkliyin necə qiymətləndirilməyindən, bu gerçəkliyə hansı münasibətin olmağından və həmin münasibətin öz ifadəsini necə tapmağından ibarətdir” [27, s.36]. Bir janrın spesifik olmağının, özünəməxsusluğunun bütün bu göstəriciləri mifoloji rəvayətlərdə vardır. Öz kökü etibarilə demonoloji təsəvvürlər sisteminə bağlanan, özünəməxsus janr göstəriciləri olan mifoloji rəvayət örnəklərində arxaik cizgilər çox aydın görünür. Bu mətnlər də bədii söz sənətkarlığı nədir bilməz. Onları yerinə görə hər kəs danışa bilər, çünki belə mətnləri nəql eləmək heç bir ustalıq və söz məharəti tələb etmir. Bu mətnlərdə söhbət yaxın keçmişdə yaşanmış olub, həqiqətən baş vermiş hansısa qeyri-adi hadisədən gedir. Burada anladılanların həqiqiliyinə söyləyicinin zərrə qədər şübhəsi

yoxdur. Ona görə də danışdıqlarına şübhəçi bir münasibət söyləyicinin keyfini poza bilir. Çünki ənənə daşıyıcıları nəql edilənlərin gerçəkdə baş vermiş olduğuna içəridən gələn bir səmi-miliklə inanırlar [23, s.37]. Söyləyici verdiyi bilgilərin həqiqiliyinə inandırmaq üçün anlatdıqlarını yerbəyer, adbaad göstərir, araşdırıcı isə bunlara qarabasma, keçmişin qalıqları... adı verir, mədəniyyətin öz daşıyıcısının anlatdıqlarını məntiqi yanlışlıq kimi qəbul edir ki, bu da ənənənin canlılığını və bütövlükdə folklorun təbiətini, folklor janrlarının dinamikasını anlamağa yalnız mane olur. Tədqiqatçının məntiqsizlik deyə qəbul etdiyinin təbii halıyla yaşayan ənənəvi mədəniyyətin dəyərlər düzümündə öz yeri var. Odur ki, mifoloji rəvayətlər də etnik-mədəni sistem çərçivəsində öyrənilməlidir.

Mifoloji rəvayətlərin janr xüsusiyyətlərindən biri budur ki, belə mətnlərdə hadisələr daha çox birinci şəxsin dilindən nəql olunur. Nəql olunanlarsa ya söyləyicinin öz başına gələnələr olur, ya da uzaqdan-yaxından tanıdığı birini şahid çəkməklə olur. Söyləyici iddia edə bilir ki, onun ikinci, ya üçüncü babası, məsələn, aleybanını tutub saxlayıbmiş və s. Belə rəvayətlərin janr kimi başlıca ölçüsü söylənilənlərin gerçək olduğu inamına söykənir. Məhz həmin informasiyadır ki, mətni tam mənada mifoloji rəvayət kimi xarakterizə edib öyrənmək imkanı verir.

Beləliklə, bu mətnlərdə bədii söz ritualı yoxdur; cümlələrin estetikliyi, bədii cəhətdən qüvvətli olub-olmaması söyləyicini qətiyyənlə maraqlandırmır. Söyləyicinin məqsədi informasiyanı vermək, həm də ən az sözlə bu informasiyanın gerçəkliyinə inandırmağa çalışmaqdır. Buna görə də funksional səciyyəsinə bədii söz sənətkarlığından əsər-əlamət görünməyən bu mətnlər: “Bu, həqiqətən olubdu, əfsanə deyil” və ya “Bəyim, “Al” gerçəkdə var olan şeydir...” [3, s.425] və s. tipli cümlələrlə də başlayır. Yəni əsas götürülən yenə “mifoloji kod ilə oxunan mətnin informativliyi”dir.

Mifoloji rəvayətlərdə qəhrəman adətən söyləyicinin özü olsa da, bəzən başqasının başına gələnləri anladan söyləyici anlat-

dıqlarının bəlli bir nöqtəsinə gəldiyi zaman hadisəni artıq həmin üçüncü şəxsin dilindən deyil, o hadisələrin iştirakçısı kimi öz dilindən nəql eləyir. Belə hal, məsələn, kumandin folklor mətnlərində rast gəlinir [11, s.132] və eyni zamanda mifoloji rəvayətlərin təbiətini anlamağa da kömək edə bilər.

Mifoloji rəvayətlər üzərində ilkin müşahidələr göstərir ki, bu mətn tipləri bəlli ənənə, yer, inanış və s. ilə olduqca sıx bağlıdır, bu isə yerli milli özünəməxsusluğun ifadəsi deməkdir. Belə ki, türk xalqlarının folklorunda geniş yayılmış Hal anası, Təpəgöz, cin və b. kimi demonik varlıqlarla yanaşı bu xalqların hər birinin canlı ənənəsində özünəməxsusluğu ilə seçilən mifoloji obrazlar – qazax folklorunda Küldürqış, Jestırnak, türkmən folklorunda Qara qırnak, çuvaş folklorunda Arçuri, başqırd folklorunda Yarımıtıq və Azərbaycan folklorunda çox sayda demonik ruhlu, dönləgə təbiətli varlıqların adı ətrafında semantik informasiya yüklü neçə-neçə mətn təşəkkül tapmışdır. Rus folklorşünaslığında mifoloji rəvayətlərin əsas motivlərinin təsnifatına dair təcrübəyə istinadla söyləmək olar ki, bu mətnlərdə personajlar sabitləşmiş funksiyaların daşıyıcılarıdır. Ayrı-ayrı personajlar mifoloji rəvayət mətnində eyni funksiya yerinə yetirə bilirlər, yəni mümkündür ki, adlar dəyişsin, lakin funksiya dəyişkən deyil [13].

Bir demonik varlığın genezisini, təkamülünü öyrənməyə açıqdan-açığa yardım edən mətnlər də vardır. Burada qarşılaşılacaq varlıqlar içərisində etnik-mədəni sistemin ən dərin qatlarına qədər işləmiş olanları yer alır və sistemdə də ona görə yayğındır ki, öz arxaik strukturunu, ilkin quruluşunu daha çox qoruyub saxlaya bilmişdir. Görünür, inanışlarda yaşayan mifoloji varlıqlardan müstəsna hallarda bir neçəsinin nağıllara da keçməsinə indilik onların daha çox arxaik strukturlu olması ilə izah etmək lazım gəlir. Məsələn, Dobruca tatarlarının “Edege batır” adlı qəhrəmanlıq nağılında Edege atası Qutluqayanın dağda qarşılaşdığı, ancaq sonradan albastı olduğu anlaşılan bir qızla evliliyindən dünyaya gəlir. Halbuki açıq-açığına albastı obrazına nağıllarda deyil, mifoloji mətnlərdə rast gəlinir. Bəzən isə olur ki,

ənənənin daşıyıcıları özləri mifoloji rəvayətlərdəki demonik varlıqları bir-birindən kəskin şəkildə ayırmırlar. Məsələn, albasının qazaxlarda həm də jesturnak adlandırılması [18, s.122] və b. həmin varlıqların mifoloji simvolikası və struktur-semantik xüsusiyyətləri ilə bağlıdır.

Mifoloji rəvayətlərdə adı keçən varlıqların, nümunə üçün, hal anasının xəyali mövhumi olmaqdan çıxarılıb gerçəkləşdirilməyə çalışıldığı fikri də yanlışdır. Konkret etnoqrafik kontekstdən qopub ayrılmaqca, inamlarla bağlılıqda doğmuş bu mətn tiplərindəki mifoloji varlıqların gerçək olduğu düşüncəsi canlı ənənə daşıyıcısında etnos üçün başlıca funksiyası davranış stereotipinin ifadəsi olduğu müddətcə heç hansı şübhə doğurmayacaqdır. Əslində mifoloji rəvayət mifoloji (demonoloji) varlığın maddi qavranıldığı zamana qədər də olacaqdır. Maraqlıdır ki, mifoloji rəvayətlərin qəhrəmanlarına nağıl və dastanlarda əsas etibarilə rast gəlinmir. Doğrudur, burada istisnalar da yox deyil. Məsələn, qazax folklorundakı mifoloji rəvayət qəhrəmanlarıyla nağıl və dastanlarda da qarşılaşmaq olur. Müqayisə üçün, rus nağıllarının Ölmez Kaşey, Zmey Qorıncı, Baba Yaqa kimi qəhrəmanları rus xalq demonologiyasında heç hansı əhəmiyyətli yer tutmur. Əksinə, cin (damdabaca), qulyabanı, su pərisi kimi varlıqlara da nağıllarda çox az rast gəlinir [6, s.287]. Azərbaycan türk folklorunda da əjdaha, div və pəri obrazlarını mifoloji rəvayətlərdə görə bilmədiyimiz kimi mifoloji rəvayətlərdə qarşılaşdığımız cin, hal anası və b. varlıqlara da nağıllarda rast gəlinmir. Müşahidələr isə hələlik belə bir qənaətə gətirir ki, inamlar aktual olduqca bu inamlarla bağlı mifoloji rəvayətlərdəki varlıqların nağıl və digər folklor mətnlərinə yolu da bir növ qapalı qalır. Məsələn, bağlı olduğu konkret etnoqrafik kontekstdən qopub ayrılmaqca və adı ətrafında inamlar öz yaşarılığını itirib unudulmaqca demonik varlığın hansısa bir nağıl mətninə yol tapması mümkün deyil.

Y.Meletinskiyə görə, folklor janrları arasında dərin fərqliliklər, hətta bəzən açıqca bir-birinə əks daxili formalar (məsələn, nağılla mifoloji rəvayət kimi) onlarda eyni bir demonoloji per-

sonajın belə müxtəlif təfsirini müəyyən edir. Nağıl personajları ilə mifoloji rəvayətlərdəki demonik varlıqların kökləri ayrı olsa da, bizcə, ikincilərin nağıllarda yer ala bilməməsini sadəcə nağılın əənənəvi janr kimi özündə yeni elementlərin kök salıb yayılmasının qarşısını mümkün qədər almaq cəhdilə izah etmək də tam doğru olmazdı. Çünki aktual inanışlar sistemiylə bəlli etnoqrafik kontekstə bağlı olduqca mifoloji rəvayətlərin xəyal və fantaziya ünsürləriylə zəngin nağıl süjetinə çevrilə biləcəyindən danışmaq olmaz [23, c.38].

Mifoloji rəvayətlər canlı əənənə və onda var olan inanışlarla düz mütənəsnəlik təşkil eləyir. Əənənəni yaşadan inanışlar sistemi və bu inanışların əksini tapdığı mətn tipləri var. Mifoloji rəvayətlər də belə mətnlər sırasındadır. Hər bir folklor janrında təbiət etibarilə əənənənin qorunması və şəkildəyişməsinin özünəməxsusluqları mövcuddur. Bu baxımdan mifoloji rəvayət də istisna təşkil etmir. Bu janrın şəkildəyişmələri hələ lazımınca araşdırılmamışdır. Bununla bağlı köhnəlmiş və dəqiqləşdirilməyə ehtiyacı olan bəzi görüşlər var ki, bunların da ilk sırasında əski xalq inanışlarının yox olub getməsiylə mifoloji rəvayətlərin də ya ortadan qalxması, ya nağıla və ya digər folklor janrına çevrilməsi şəkildə fikirlər yer alır, yəni bütün hallarda o, şüurun digər formalarıyla inteqrasiyaya qabil deyil. Halbuki janr kimi mifoloji rəvayətlərin tarixi inkişafı daha mürəkkəb qanunauyğunluqlar çərçivəsində cərəyan edir [21, s.48].

Mifoloji rəvayətlərdə qarşıya çıxan varlıqlara, onların yaşadığılarına inam indi də var. Milli dəyərlərin əriyib itməsi üzərində texnokratiyanın bərqərar olmağı, əlbəttə, təsirini göstərir. Məsələn, bir çoxları hətta son yüz ildə hal anasının (alarvadının) yaxalanmadığına da xüsusi diqqət yetirilməsini vurğulayırlar. Diqqəti çəkən bir fakt isə bundan ibarətdir ki, vaxtilə H.Zeynallı ağız ədəbiyyatı nümunələrini bölərkən onların sırasında əsl (fantastik) nağıllardan “alarvad” adıyla bir bölmə də ayırmışdı [4, s.228]. Folklorçu alim B.Abdullanın dəqiq müşahidələrinə əsasən, “Albastıdan söhbət düşəndə “babam deyərdi”, “nənəm nağıl

deyərdi”, atama danışılar” və s. bu cür ifadələr işlədilir. Bir dəfə də olsun “görmüşəm”, “şahidi olmuşam” demirlər” [1, s.81].

Eyni zamanda mifoloji rəvayətlər qədər canlı ənənəni bütün həyatiliyi ilə qoruyub yaşadan ikinci bir folklor janrı yoxdur. Doğrudur ki, bir yandan şüurlar materiyanın batdağına düşür, digər yandan həmin mətnlərdə anladılanlara mövhumatçılıq, keçmişin qalığı və s. kimi baxılır. Bizə görə bu cəhət ənənənin get-gedə öz canlılığını itirməsi, insanların təbiətlə bağlarının getdikcə daha çox qopması, imanın, inamın və etiqadın zaman keçdikcə daha çox zəifləməsi üzündəndir. Həqiqətən texnoloji sivilisasiya insanın ənənə ilə bağlarını qoruyub saxlamaqdan daha çox qırır. Ənənəyə qarşı çoxdan bəri başlamış belə yadlaşma milli mədəniyyətin büllur saflığını pozmuş, bunun da nəticəsində, hələ vaxtilə H.Zeynallının da yazdığı şəkildə, “şifahi el ədəbiyyatımız get-gedə daralmış bir dairədə susuz ağaclar kimi solmağa başlamış”dır [4, s.126].

İnformasiyanın yeni yayılma və alınma şəkillərinin də təsiri ilə artıq ümumən müasir folklorun prosedura çevrildiyi hazırkı şəraitdə yazılı və şifahi ənənə qarşılaşdırması yaxın zamanlardək danışıldığı ölçüdə əhəmiyyət kəsb etmir [7]. Əsil folklor ruhunun boy göstərdiyi həmin mətnlərə istinadla isə demək olar ki, xüsusən də yaşlı adamlar arasında bir hal anasının, cinin və ya digər mifoloji varlığın həqiqətdə var olduğuna içdən gələn səmimiyyətlə və imanla hələ də inanmaqda olanlar var. Bəzən söyləyici axşam düşüb şər qarışanda başına gələn hansısa hadisəni anlatmaqdan imtina edir, çünki bununla cinlərin, pərilərin və b.-nin diqqətini üzərinə çəkə biləcəyini düşünür.

Anlatdıqlarının gerçək olduğuna inanmaq və inandırmaqla bu anladılanları mövhumat olaraq qavramaq bir-birindən çox fərqlidir. Təbiətlə və canlı ənənə ilə bağları qopmamış bir cəmiyyətdə qaynağını əski demonoloji təsəvvürlərdən alan inanışlar, həmin inanışlara dayanan mifoloji rəvayətlər və bu hekayətlərdə gerçək olduğuna inanılan varlıqlar keçmişin qalıqları kimi qəbul edilə bilməz. Mifoloji rəvayətlər ənənəvi folklor materialı

olub fərdlərin yox, kollektivin psixologiyası və təcrübəsinin, hiss və duyğularının, düşüncələri və təsəvvürlərinin ifadəsidir.

Hər bir folklor janrının özünün süjet fondu, motiv, obraz və s. dairəsi var. Süjeti baxımından çox hallarda arxaik strukturlu nağıllarla paralellik göstərən mifoloji rəvayətlər, bir çox araşdırıcının da haqlı olaraq yazdığı kimi, forma ilə formasızlıq arasında dayanır. Amma bu tipli mətnlərin janr kimi bəlli üslubi qanunauyğunluqlarını müəyyən edən də həmin amildir. Məzmunundakı əsrarəngizlik, sehri nağıllara yaxınlığı bu janrın səciyyəvi əlamətlərindəndir.

Mifoloji rəvayətlərlə bağlı fikirlərdən biri də budur ki, guya bu mətnlərin nağıla və hətta dastana çevrilməsi quldarlıqdan adlayaraq patriarxal-qəbilə quruluşundan birbaşa feodalizmə keçən cəmiyyətdə folklor üçün bir qanunauyğunluqdur [17, s.34; 18, s.122]. Halbuki belə bir qanunauyğunluq yoxdur. Mifoloji rəvayətlərin öz təbii tarixi-mədəni axarı boyunca hansı folklor janrına keçə biləcəyi, bir janr kimi hansı dəyişikliklərə uğraya biləcəyi problemi də, demək olar ki, öyrənilməmişdir. Qədim inanışların ortadan qalxması ilə mifoloji rəvayətlərinə guya yox olması və ya nağıla çevrilməsi fikri özlüyündə yarımçıqdır, buna görə də problemə heç bir aydınlıq gətirmir.

Demonologiya ilə sıx bağlanan mifoloji rəvayətlər arxaik motivlərlə doludur və demonoloji görüşlər kompleksi ilə zəngindir. Bu mənada nağıla nisbətə mifoloji rəvayətlər daha qədim folklor janrıdır; o, əski mifologiyanın çox mühüm bir əlamətini – insan təxəyyülünün yaratmış olduğu ən fantastik, qeyri-adi, fəvqəltəbii varlıqların gerçəkliyinə inamı qoruyub saxlamışdır [21, s.48]. Zahirən bəlli janr ölçüləri olmayan dəyişkən mətn tipi kimi görünən, süjet məhdudluğu ilə seçilən mifoloji rəvayət mətnləri çox yerdə biri digərinin müxtəlif variantlarda elə bir təkrarıdır ki, sonsuz variasiyalar labirintində dəyişik şəkildə gerçəkləşir. Folklor şüurunun təbiəti haqqında tam aydın təsəvvürün olmadığı da nəzərə alınarsa, aydın olar ki, bu mətnlər folklor söyləyiciliyi ənənəsini, narrativ mədəniyyətini anlamaq

üçün son dərəcə qiymətli qaynaqdır. Tanınmış amerikan alimi A.Dandes folklorun öz ömrünü yaşadığına dair əksər folklorşünasların qənaətləriylə bəzişmır, yalnız ayrı-ayrı janrların ortadan qalxdığı faktını diqqətə çatdırır, folklorun isə təfəkkür forması kimi ölmədiyini deyir [14]. Xalq demonologiyasını bütün spektrləri ilə əks etdirən mifoloji rəvayətlər bu fikrin doğruluğunu təsdiqləyir. Bütövlükdə folklorşünaslıq elminin irəliləyişi üçün geniş perspektivlər vəd edən mifoloji rəvayətlər özünün zəngin obrazlar aləmi ilə məhz mifoloji düşüncə, demonoloji görüş və təsəvvürlərə dərin bağlılığı sayəsində təkamül edərək digər janrlara da keçə bilən əsas folklor janrlarından biridir.

ƏDƏBİYYAT:

1. Abdulla B. **Haqqın səsi**. B., 1989.
2. Çobanoğlu Ö. **Türk halk kültüründe memoratlar ve halk inançları**. Ankara, 2003.
3. Elçin Ş. **Halk edebiyatı araştırmaları**, c. II. Ankara, 1988.
4. Zeynallı H. **Seçilmiş əsərləri**. B., 1983.
5. Məmmədov C. **Mifoloji rəvayətlərə dair** // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, VIII kitab, B., 1999, s.155-166.
6. Богатырев П. **Вопросы теории народного творчества**. М., 1971.
7. Богданов К.А. **Прецедентные тексты в современном фольклоре** // <http://www.ruthenia.ru/folklore/bogdanov1.htm>
8. Генон Р. **Язык птиц** // ж. “Вопросы философии”, 1991, №4.
9. Гроф Ст. **Духовный кризис**. Статьи и исследования // пер. с англ., М.: МТМ, 1995.
10. Дыренкова Н.П. **Шорский фольклор** // Записи, пер., вступит. статья и примеч. Н.П. Дыренковой. М.-Л., 1940.
11. Дыренкова Н. **Охотничьи легенды кумандинцев** // Сб. Музея Археологии и Этнографии, т.ХІ. М.-Л., 1949, с. 110-132.
12. Дьяконов И. **Арханческие мифы Востока и Запада**. Отв. ред. В.Якобсон. М., 1990.
13. Ефимова Е. **Основные мотивы русских быличек** (Опыт

классификации) // [http:// www. ruthenia.ru/folklore/efimova7.htm](http://www.ruthenia.ru/folklore/efimova7.htm)

14. **Журнальный зал НЛЮ. Дандес А. Фольклор: Семиотика и/или психоанализ** // [http:// magazines.russ.ru/ nlo/2006/77/kn43.html](http://magazines.russ.ru/nlo/2006/77/kn43.html)

15. Зиновьев В. **Жанровые особенности быличек**. Иркутск, 1974.

16. Каргин А., Неклюдов С. **Фольклор и фольклористика третьего тысячелетия** // http://www.centrfolk.ru/kong_neklud.htm

17. Каскабасов С.А. **Жанр былички в казахском фольклоре** // ж. “Советская тюркология”, 1987, №6, с.32-36.

18. Каскабасов С.А. **Казахская несказочная проза**. Алма-Ата, 1990.

19. Мелетинский Е.М. **Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники**. М., 1963.

20. **Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири** (сост: В.П.Зиновьев), Новосибирск, 1987.

21. Найдыш В. **Мифотворчество и фольклорное сознание** // ж. “Вопросы философии”, 1994 №2.

22. Никитина С. **Устная народная культура и языковое сознание** // [http:// philologos. narod.ru/nikitina/Part_02.htm](http://philologos.narod.ru/nikitina/Part_02.htm)

23. Новик Е. **К типологии жанров несказочной прозы Сибири и Дальнего Востока** // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. Горно-Алтайск, 1986, с.36-48.

24. Померанцева Э. **Народные верования и устное поэтич. творчество** // Фольклор и этнография. Л., 1970, с.158-168.

25. Померанцева Э. **Мифологические персонажи в русском фольклоре**. М., 1975.

26. Померанцева Э. **Русская устная проза**. Учеб. пособие [Сост. В.Смолицкий]. М., 1985.

27. Пропп В. **Фольклор и действительность**. Избранные статьи. М., 1976.

28. Гурсунов Е. **Генезис казахской бытовой сказки**. Алма-Ата, 1973.

1999, 2003

DAĞ ƏYƏSİ SARI QIZ

Kosmik nizamın bütün parametrlərini özündə əks etdirərək dünyanın tam mərkəzində ucalıb sakral güc qaynağı və ulu başlanğıc, soyun əsası, ana yurdu rəmzi kimi qavranılmış dağ mifopoetik dünya modelində dünyanın öz obrazıdır. Etnogenetik miflərdə vurğulanan bir başlıca fikir də ilkin əcdad obrazlarının göy mənşəli olmaqla yanaşı, eləcə də dağla bağlılıqlarıdır. Bu mənada dağlara tapınma türk kosmoqonik görüşlər sistemində əhəmiyyətli yer tutmuşdur. Türk xalqlarının mifoloji ənənəsində sistemli şəkildə qorunması dağa tapınmanın türk tanrıçılığındakı yerini aydın göstərir. Qaynaqlar da vətən hamisi və mifoloji Ulu Ana ilə bağlı bu tapınışın izlərini açıq bir şəkildə yaşadır.

Şərqi türk xaqanları və xalq göy ruhuna məhz ulu dağlarda dua edirdilər. Türklərin müqəddəs saydıqları dağ VI əsr Çin qaynaqlarında “yer tanrısı” (ruhu) adlandırılır. Türk kosmik dünya modelinə əsasən uzaqlarda – göylə yerin birləşdiyi yerdə ulu dəmir dağın olduğuna inanılmışdır¹. Türk xalqlarının nəzərində ulu bilinən, bir ibadət yeri olan dağlar övliya adları daşdıqları kimi türk inanc sistemində müqəddəs dağlar Göy-Tanrının – görklü Tanrının məkanı sayılmışdır. Buna görə də həmin dağlarda, ənənəvi təsəvvürlərə görə, türk tanrıçılığının üç başlıca ünsürü – dağ, su və ağac ünsürləri bir arada olubdur. Əski türk din düşüncəsinin bu üç başlıca anlayışı, məsələn, Çənlibel dağında bir yerə toplanıbdir. Çənlibel göytürklərin və uyğurların müqəddəs vətəni Ötügenin eynidir. Məşhur islam coğrafiyaçısı Qardizinin yazdığına görə, çigillər ölkələrindəki bir dağı müqəddəs bilir, and yerləri olan bu dağda Ulu Tanrının qərar tutduğuna inanırdılar. XII əsrdə ərəbcə yazılan və müəllifi bilinməyən coğrafiyaya dair bir əsərdə uyğurların yüksək bir

¹ Yaşlı nəsilədən olan xakaslara görə keçmişdə yaygın bir təsəvvür də beləydi ki, dağlar il-ildən “böyüyürlər”. Yəni o bir canlıdır. Şor əfsanələrinə görə isə onlar hətta bir yerdən başqa yerə gedə də bilirlər. Türk dünyası əfsanələrində dağların öz aralarında vuruşmalarından bəhs olunur.

dağda dua eləyib qurban kəsdikləri və hər il bunu təkrar elədikləri qeyd olunur. “Dədə Qorqud kitabı”nda da oğuzlar hiss və duyğulardan yoğrulubmuş kimi dağlarla danışır, dağlara dua edir, and içir, salam verirlər. Elə sonralar da dağlar müqəddəs bilinib ocaq sayılmış, nəzir-niyaz dağda verilmiş, burda qurbanlar kəsilmiş, lakin kəsilmiş qurban dağda yeyilməmişdir. Ulu bayramlardan olan Novruzda dağlara gedilmişdir.

Sibir türklərinin də mifik görüşləri və ritual praktikasında dağ zəngin mifoloji semantikasını ilə seçilən təbiət obyektidir. Qəhrəman dağın içində doğulurdu. Telengitlərdə oğlu-uşağı olmayan bir qadının mübarək üzlü dağa çıxıb dua eləməsiylə övladı ola biləcəyinə inanılmışdır [29, s.23]. Dağlar həm də insana arxa olaraq yaradılmışdı. Anadoluda çoxlu sayda “dağ övliyaları” var. Türküstan türklərinin olduqları az qala hər bölgədə dağ kultunun izinə rast gəlinir. Buradakı dağların çoxu “müqəddəs, ulu əcdad, ulu xaqan” anlamları verən Xan Tanrı, Buztağ Ata, Bayın Ula və b. adlarla bilinir [8, s.32]. Göytürklərlə bağlı Çin qaynaqlarının verdiyi bilgilərə görə Qutlu dağa “yer tanrısı” adı verilmişdi. Göytürk kağanı Ötüken dağında oturardı. Qərb türklərində Tanrı dağları şərq türklərindəki Ötüken dağı kimi müqəddəs bilinmiş, onda Xan Tanrının qərar tutduğuna inanılmışdır.

Altaylı tatarların dastanlarına görə Ulu Tanrı Bay Ülgen yer üzünü yaradan zaman göylərdə qızıldan olan dağda qərar tutmuşdur ki, bu da kosmik bir dağ inancından gəlir. Kosmik dağın varlığına inamın izini yaşadan yakut folklorunda da Tanrının yeddi qatlı bir dağ üzərində qərar tutduğundan söz edilir. Başqırdların “Tura tav” dedikləri və müqəddəs bildiklərinə görə əsla qurban kəsməzdən əvvəl çıxmadıqları dağ da bu silsilədənir. Göy-Tanrıya qurban mərasimləri də belə müqəddəs bilinən dağlarda keçirilirdi.

Maddi aləmin bir obyektini olan dağ özünün daşıyıcısı olduğu simvolik özəlliklərinin də maddi ifadəçisiydi. Şamanizmdə rast gəlinəni şəklilə dağlar ilk çağlarda “dağ ruhları” kimi mistik və mənəvi gücləri olan, bu üzdən də hiss və duyğularla yoğrulan

varlıqlar kimi düşünölmüşdür. Göytürklər çağında da dağları Tanrı yaratdığına inanılmışdır.

Ənənəvi təsəvvürlərə görə dağ (əyəsinin) ruhunun olduğu yer elə dağdır. Çingiz xan Tanrıya şükür və dua etməkçün dağa çıxar, üzü günəşə üç dəfə diz çökər, salam verərdi.

Dağ yurdu rəmzləndirirdi. Çin qaynaqlarından aydın olur ki, əski türklər Bodın İnli dağına “Ölkəni qoruyan ruh” kimi baxırmışlar. Yəni türk mifoloji düşüncəsində dağ ruhu həm də torpaq hamisi, yurdun qoruyucusu idi. Azərbaycan türk folklorunda “Alvız” deyilən dağ ana obrazı var. İran mifologiyasında bütün dağların anası olaraq bilinən Əlbürz dağının adı da Albız//Alvız//Yalbuç adının təhrifə uğramış şəklidir. Altaylarda, Türküstanda, eləcə də Anadoludakı ulu dağların çoxu Tanrı anlayışı ilə bağlı (Xan-Tenqri, Kayrakan və b.k.) adlarla adlandırılmışdır.

Mifoloji mətnlərdə dağ əyəsinin təsviri onu görünüş etibarilə əsatiri Al//Hal anası obrazına yaxınlaşdırır. Tofalarda inanırdılar ki, bütün ruhlar dağ əyəsinin hökmündədirlər. Şor türklərində isə şamanlar qaval düzəltmək göstərişini və ya ilhamını Buzdağ deyilən bir dağdan alırdılar. Şamanizmin gəlişiyə dağ ruhu həmçinin şamanların hamı ruhları sırasına keçmişdir. Ümumiyyətlə, Sibir türklərinin ənənəvi mədəniyyətində şamanların yardımçı ruhları dağ əyələri hesab olunurdu. Xakaslar dağ ruhlarını bütün canlı varlıqların sahibi sayırdılar. Yenisey türklərinin inamlarına görə isə at yalını hörmək dağ ruhunun ən çox sevdii əyləncəydi. Eyni inam Anadolu və Azərbaycan türklərində “Hal anası” adıyla bilinən mifoloji varlıqla əlaqələndirilir.

Dağ ruhunda bəzən də əcdadı görüdürlər. Onun kor olduğuna dair təsəvvürlər isə Sibirin türk xalqları arasında geniş yayılmışdır. Həmin dağ ruhudur ki, həm də qurda bənzədilmişdir. “Koroğlu” dastanındakı Alı kişi mifoloji Ulu Ananın atributu kimi kor təsəvvür olunan bu dağ ruhunun bir təəcəssümüdür. Türklərin və moğolların mifoloji görüşlərində dağ ruhu həm də qurd başlı təsəvvür olunmuşdur. Türk dünyasındakı bir sıra dağ adlarının “qurd” anlamı bildirməsi hər halda bu inancın izini yaşadır.

Türk xalqlarının ağız ədəbiyyatında dağ kultunun izini yaşadan anlayış və obrazlardan biri də Çənlibeldir. Ona “Koroğlu” dastanının bir variantında antropomorflaşdırılmış obraz olaraq yer adı kimi, digər bir variantda isə Koroğlunu dünyaya gətirən qadın ananın adı şəklində rast gəlinir. Obraz genezisdə bağlı olduğu mifoloji Ulu (Yer) Ananı rəmzləndirir. Türkmən “Goroğlu”sunun bir variantında Goroğlunu dünyaya dağ ana gətirir. Əski olduğu düşünülməyən başqa bir variantda onu dünyaya gətirən varlığın adı “Çəmbil” göstərilir ki, bu da “Çənlibel” adının dəyişik variantı olub, həm də Koroğlunun dağ ruhundan doğulduğunun simvolik ifadəsidir. “Çəmbil” – cisimləndirilmiş, insan donu geydirilmiş bir varlıqdır ki, həm yer adıdır, həm də qəhrəmanı dünyaya gətirən Ulu Yer Anadır. Sonradan Koroğlunun niyə məhz Çəmbilə – Çənlibelə sığınması Çənlibelin özündə hamı olaraq ana torpağı rəmzləndirdiyini göstərir. Çənlibel kosmoloji obyekt olaraq epik dünyanın “dilində” sakral gücü maksimum dərəcədə özündə toplayan məkandır; həyatın başlanğıcı, qaynağı olduğundan Dirilik suyu da bu dağdadır.

Qərb türklərində ulu və müqəddəs bilinən dağ “Tanrı dağları” adını daşımışdır. Şərqi Türküstan türkləri isə Tanrı dağlarındakı müqəddəs dağa “Tanrı-kut” adı veriblər. Tanrının əzəmətini, ululuğunu rəmzləndirdiyi üçün Altaylarda, Türküstanda və eləcə də Anadoludakı ulu dağların bir çoxunu, ümumiyyətlə, Tanrı anlayışı ilə bağlılığı olan “Xan-Tenqri”, “Kayrakan”, “Abu kaan” və b. adlarla adlandırırdılar. “Tanrı” sözünün bir əski şəkli olan “Tenqri” isə, Çin qaynaqlarının verdiyi bilgilərə görə, tək Tanrıya iman gətirən hunlarda “çenli” şəklində işlənirdi. Bütün bunlar “Çənlibel” sözünün “Tanrı dağı”, yəni övliya dağ, müqəddəs ulu dağ anlayışı ilə bağlılıqda izah oluna biləcəyi ehtimalını da istisna etmir.

Türk mifologiyasında dağ kultu ilə bağlanan bir sıra arxaik strukturlu obrazlar vardır. Həmin varlıqların bir çoxusu etnik-mədəni sistem içərisində bütün semantik-funksional xüsusiyyətləri ilə araşdırılmamış qalmaqdadır. Bu üzdən də onların mifo-

loji simvolikası tam üzə çıxarılmamışdır. Etnik-mədəni sistemin dəyərlər düzümündəki yeri müəyyən olunmamış belə obrazlardan biri də “Dağ əyəsi Sarı qız”dır. Sarı qız adına bir mifoloji varlıq kimi Anadoludan başlayaraq Qafqaz, Türkünstan və Altay bölgələrində rast gəlirik. Məsələn, Anadoluda Taxtaçı qızılbaşlar (türkmənlər) arasında hələ də “Sarı Qız əfsanəsi” deyilən bir əfsanə dolaşmaqdadır. Əfsanəyə görə Həzrət Əlinin xatunu Fatmanın Həsən, Hüseyin adında oğullarından başqa Kəbəyə bir nur şəklində düşən bir də qızı varmış. Həmin bu qız da elə Əlinin nəfəsindən süzülüb gələn Sarı qızdır. Bəzən ona Sarı Sultan da deyirlər [3, s.94-98, 163-170]. Taxtaçı türkmənlər arasında Əlinin Sarı qızda nuru olduğunu anladan bir nəfəs də var. Taxtaçı türkmənlər üçün yeganə Kəbə Sarı qızın olduğu Qaz dağıdır. Bir çoxları Afyon-Qarahisarda heykəl şəklindəki Sarı qız adlı qayadan çox şeylər gözləyir, yerlərə mismar çalaraq azar-bezarlarının burda qalacağına inanır, şəfa tapacaqlarına ümid eləyirlər [12, s.98].

Müqəddəs bilinən, bir övliya gözüylə baxılan Sarı qızın məzarı Qaz dağının zirvəsindədir. Maraqlıdır ki, həmin zirvəyə dırmanarkən yeddi (!) yerdə dincəldikdən sonra ən nəhayət Sarı qıza qovuşma anlarını yaşadıklarından adamlar dərin həyəcan keçirirlər. Bu, həm də məzarlıq olan yerə müqəddəs bir məkan kimi baxılmağından gəlir. İnanışa görə buranı ziyarət eləyənlər Sarı qızın “nəfəs övladı” olurlar. Bütün Taxtaçı qızılbaşların müqəddəs bildikləri Sarı qız hər il bəlli günlərdə ziyarət olunur. Qızılbaş türkmən çadırları ziyarətçilərin mehrabının önünə gəldikləri Sarı qız təpəsində ziyarət edilən bir şamağacı meşəsində aypara şəklində düzülür. Orman içində keçirilən bu dini mərasimin iştirakçıları inanırlar ki, Sarı qız dirilir, insanları səadətə qovuşdurmaq üçün meşələrdə uçub dolaşır. Bir nur olub hər qəlbə yaşadığı sanılan Sarı qız Türkmən obalarının qurucusu kimi düşünülür. Sarı qızın bu funksiyası ayrıca maraq doğurur.

Taxtaçılar arasında yaşayan Sarı qız inanişində qədim Türk dininin izlərini görənlər bir sıra araşdırmaçılar onunla Umay ilə-

həsi və Ayısıt arasında paralellər aparır, onların türkmənlərdəki Sarı qızla eyni olduqlarını söyləyirlər. Buna görə də “Sarı qız əfsanəsi ətrafında da müsəlman türk insanının mövlud ənənəsi, qonaqpərvərliyi, ibadət həyatı və mistik tiplərə olan hörməti bir bütün halında yaşadılmaqdadır” [9, s.59] fikri yarımçıqdır və irəlidə dediyimiz kimi, hadisə etnik-mədəni sistem içərisində bütün yönləriylə gözdən keçirilmədiyindən Sarı qız obrazının mifoloji simvolikası, bütövlükdə isə etnik dəyərlər sırasındakı yeri haqqında bəlli bir təsəvvür yarada bilmir, nəticədə mifoloji varlığın mahiyyəti üzə çıxarılmamış qalır.

Anadoluda adına həтта xalq oyunları olan Sarı qız əfsanəsindən danışarkən Bəha Səid bəy 1926-cı ildə “Türk yurdu” dərgisindəki yazısında bu əfsanənin “Çin türkləri ilə monqolların məzhəbi olan Lama məzhəbi buddizmdən” gəldiyini və buradan da İsmaili etiqađına keçdiyini göstərir [3, s.94-98]. Bəha Səid bəy Sarı qızla “türklərin milli tipi olan Alanqova” arasında da paralellər aparır [4, s.24-27]. Halbuki Sarı qızla bağlı əfsanələr və konkret etnoqrafik detallar, inanışlar türk mədəniyyətində o dərəcədə geniş arealda yayılmışdır ki, onların hansısa başqa bir etnik-mədəni sistemdən, din düşüncəsindən alındığını söyləmək heç hansı halda inandırıcı səslənmir. Sözlər kimi inanışlar da bir sistemdən başqa bir sistemə keçdiyi zaman adətən gəldiyi və ya alındığı şəkildə də qalır. Çünki mənsub olduğu konkret kontekstdən ayrılmışdır və variasiya olunaraq yayılıb yaşamaq imkanından, demək olar ki, məhrumdur. Ancaq Sarı qız türk etnik mədəniyyətində və bu mədəniyyəti yaşadan ayrı-ayrı canlı ənənələrdə özünü sistemli şəkildə göstərir. Mifoloji varlığın etnik-mədəni dəyərlər düzümündə qərarlaşmış belə bir yerə sahib olmağı isə onun arxaik strukturlu olmağından gəlir.

Digər cəhət bundan ibarətdir ki, Anadolu türk folklorunda Sarı qız obrazı mifoloji rəvayətlərdə belə qorunmuşdur. Yaşanılan, başa gələn hadisələrlə bağlı folklor mətnlərində adına rast gəlinməsi onun aktual inanışlarla bağlanaraq canlı ənənədə hələ ki mövcud olmağından və varlığına inanılmağından xəbər verir.

Bu baxımdan Ö.Çobanoğlunun türk xalq mədəniyyətində me-moratlarla əlaqəli tədqiqatında Sarı qızla bağlı yer verdiyi mətndə obraz haqda söylənən: "...o Sarı qız; bizim evin bərəkəti ondan gəlir..." – sözləri Sarı qızın həm də bərəkət hamisi funksiyası və ümumən obrazın funksional semantikasını ilə tam üst-üstə düşür [5, s.139]. Anadolu mədəniyyətində Sarı qızla bağlı daha bir neçə fakt diqqəti çəkir. Məsələn, Təkirdağdakı pirlərdən birinin adı elə "Sarı qız" şəklindədir. Və yaxud Mu-durnunun dağ ətəklərində Yazılar dərəsinin bir az yuxarısında Göncək kəndi yaxınlığında "Sarı qızlar qayasını" deyilən bir qaya vardır ki, yerlilərin inanışına görə, bu qayalarda "Sarı qızlar" yaşayırmış [7, s.262]. Sivasın Uzun yaylasında isə Qırxpınardan çıxdığı bilinən bir çay var ki, bu çayın əyəninin sarı saçlı, göy gözlü bir qız olduğu söylənir. Həmin qız ildə bir qurban istəyər. İnanca görə, çaydan ilin 4-5 günü gecə vaxtı qızıl axar. Belə deyirlər ki, çayın əyənisi o sarı saçlı qız ildə bir gün yaz vaxtı çay qırağında bir daşın üstə çıxıb saçlarını darayarmış. Onun saçından bir tel əgər bir adamın əlinə keçsəymiş, həmin adama guya nə güllə batarmış, nə də onu bıçaq kəsərmiş [14]. Etnoqra-fik kontekstdən ayrılmamış şəkliylə Sarı qız obrazına Anadolu-nun Diyarbəkir bölgəsindən toplanmış bir xalq nağılında [13, s.287-291] Sarı qız transformasiyaya uğrayaraq bağlı olduğu kompleksdən nə qədər uzaqlaşmışsa da, yenə ilkin strukturdakı funksiyalarından başlıca birisini – bərəkətin qaynağı, var-dövlət, bolluq hamisi olmaq funksiyasını qoruyub saxlamışdır. Anadolu türk folklorundan gətirilən nümunələrin tam olmayan bu siyahısı da göstərir ki, Sarı qız türklərin Göy-Tanrı dini və ya tanrıçılıq dini inanışlar sistemində əhəmiyyətli yeri olan dağ kultuyla bağlılıqda, belə demək mümkündürsə, hətta iç-içədir.

Qafqaz türklərinin ənənəvi xalq mədəniyyətində də bir mifoloji varlıq olaraq Sarı qıza rast gəlinir. Məsələn, noqayların ənənəvi inanışları sistemində Sarı qız mifoloji obrazı yer alır. Bir noqay nağılı "Cin padşahı Sarı qız" adını daşıyır ki, burada cinlər (ruhlar) səltənəti məzarlıqda təsvir olunur [22]. Sarı qız özü isə

insanlara xeyirxahlıqla yanaşır [20, s.120]. Diqqət yetirilməsi istənilən mühüm məqamlardan biri də ondan ibarətdir ki, məsələn noqaylarda Sarı qız cinlər padşahı adlandırılırsa, Azərbaycan türklərinin inanışlara görə, Hal anası da yerin altında yaşayan cinlərin anası sayılır [1, s.46]. Mifoloji simvolikası və semantik strukturu baxımından Sarı qızın cinlər padşahı sayılması ilə hal anasının cinlər anası olaraq bilinməsi arasında bir fərq yoxdur. Hər ikisi yeraltı dünyası ilə, ölümlər səltənətiylə, sular aləmiylə bağlıdır. Su isə o biri dünyanın, əcdadlar səltənətinin stixiyasıdır.

Əlbəttə, burada cinlər adı altında “bizdən yeylər” deyilən, hər yerdə var olduğuna və insanlara zərər toxundurduğuna inanılan, ancaq adi ölümlülərin gözlərinə görsənməyən demonik (mifoloji) varlıqlar düşünülür. Lakin məntiqin qanunlarına uymayan, dini-mifoloji düşüncə sistemində bir ayrı yeri olan həmin varlıqların “cin” adı altında zaman-zaman “əyə” (qoruyucu ruh; yiyə, sahib) anlayışı da gizlənə bilər. Təsadüfi deyil ki, türkmənlərin ənənəvi xalq inanışlarında eyni bir mifoloji varlıq həm su əyəsi (eesi), həm də cin adını daşıyır. Göründüyü kimi, etnik-mədəni sistemdə mifoloji varlıqlar, onların funksiyaları və simvolikaları arasındakı münasibətlər hörümçək toru kimi bir-birinə bağlanan hörülüş şəbəkə yaradır. Bu şəkildəcə Sarı qızın cinlər padşahı adlanmağı faktı Qafqaz türklərinin ənənəvi mədəniyyətində, onların demonoloji təsəvvürlərində həmin mifoloji varlığın əhəmiyyətli yer tutduğunu göstərir. Ancaq bu mədəniyyət çərçivəsində Sarı qız daha çox albaslı, hal anası, almas, hal və bənzər adlarla daha geniş yayılmışdır.

Sarı qız surətində inandıqları bu ruhu qazax-qırğız baxşıları “...dərdə dərman Sarı qız...” – deyər çağırırdılar [7, s.262]. Bu, Uraanxay şamanlarının da dua edərkən bəhs elədikləri həmin qoruyucu ruhdur. Dağ əyələrinin sarı qız görkəmində təsəvvür olunmaları və şamanların hami ruhları sırasında yer almaları haqda isə elmi ədəbiyyatda yetəcək qədər bilgi var. Sibir türkləri arasında çox yayılan bu inanışa Orta Asiya və Qazaxıstanda yaşayan xalqların şamanist görüşlərində də rast gəlmək olur.

Ç.Vəlixanov yazırdı ki, baxşılardan bir çoxu öz (hami-qoruyucu) ruhlarını sarı qız görkəmində təsəvvür edərlər [17, s.116]. Buradakı ənənədə Sarı qız hətta şaman ruhları arasında ayrıca kateqoriya olaraq (7 kateqoriyadan biri kimi) düşünülür. Özbəklər arasındakı qadın şamanların dilindən tanınmış alim V.N.Basilovun qeydə aldığı: “Əgər bir adama Sarı qız dəyib toxunarsa həmin adam əsl şaman olar” sözləri elmi baxımdan da çox əhəmiyyətlidir. Heç təsadüfi deyildi ki, özbək və qazax şamanlarından bir çoxunun yardımçı ruhları sırasında albastı da vardı [16, s.246]. Şaman ruhları isə başlıca olaraq dağ əyələriydi ki, bu, dil faktlarında da öz əksini tapmışdır. Qırğız-qazax inanışlarına görə də Hal anası, Alarvadı elə “Sarı Albastı”dır.

Orta Asiya türklərinin ənənəvi inanışlarında Sarı qızla bağlı bir görüşə görə, guya o, yarıqanlarda yaşayır, ən çox sulara yaxın yerlərdə görsənir. Sarı qızın tükündən əldə eləyən birisi artıq onun üzərində hakimdir. Belə biri şaman ola bilir və zahıları, körpələri Sarı qızın sədəmələrindən qoruyur. Bəzi şamanlar hətta onlara vergi verilməsini də açıqdan-açığa Sarı qızla bağlayırlar. Burada diqqəti çəkən bir cəhət də Sarı qızın ən çox sulara yaxın yerlərdə yaşaması şəklində su stixiyası ilə əlaqələndirilməsidir. Eyni zamanda bir çox Türküstan baxşıları deyirdilər ki, Sarı qız onların yardımçı ruhlarından Həvva ananın düşmənidir [16, s.266].

Anadolu türklərində Al-ana, Al karı, Azərbaycan türklərində Hal anası, Hal, alarvadı deyilən bu varlıq Qərbi Sibir tatarlarında Sarıçaç (türk topluluqlarından bəziləri Albastını Sarı saçlı qız görkəmində təsəvvür eləyirdilər) adlanır. Məhz həmin demonoloji varlıqdır ki, Zərəfşan vadisində yaşayan özbəklər onu Sarı qız (Sarıki:z) adlandırırlar. Qumıqlar onu bir də Ağ xatun (Ak'-k'atın) deyə çağırırlar ki, bu detallar Sarı qızı yaradılış dastanındakı Ağ Anaya, həmçinin xakas qəhrəmanlıq eposundakı mifoloji Xuu-iney obrazına çox yaxınlaşdırır.

L.P.Potapov “Umay – qədim türk ilahəsidir” adlı yazısında göstərir ki, 1930-cu ildə Xarəzmdə etnoqrafiyaya dair çöl mate-

rialları topladığı zaman Sarı-ene(y) və Albastı deyilən qadın görkəmli iki demonik personajın varlığına təsadüf etmişdir. Müəllif deyir ki, həmsöhbətlərim o zaman albastını cinlər bölgüsünə, Sarı-eneyi isə pəriştolər bölgüsünə aid eləyirdilər. Müəllifə görə, Xarəzm özbəklərinin ənənəvi görüşlərindəki Sarı-eneyi islamaqədərki çağların Umay-ene obrazının transformasiyaya uğramış şəkli olduğunu da təxmin etmək mümkündür [23, s.278-279]. Həmçinin qeyd edək ki, Türkiyənin Marmaris bölgəsində bir çoxlarının səfərə çıxmazdan əvvəl ziyarət etdikləri bir yer də “Sarı Ana türbəsi” adını daşıyır. Anladılanlara görə, dənizdə dara düşənlər də “Yetiş, Sarı Ana” deyə ondan yardım istərlər.

Yeri gəlmişkən, Umay ene obrazının daha arxaik strukturlu mifoloji kompleksdən gəldiyi düşünülərsə, simvolikasına görə Sarı eneyi Albastı, Ağ ana, Xuu iney obrazları ilə eyni semantik bölgüyə aid etmək lazım gəlir¹. Əlbəttə, Sarı-eneyi Umay-ene obrazının transformasiyaya uğramış bir şəkli olaraq düşünmək mümkündür. Çünki Umay özü də daha arxaik struktura malik mifoloji kompleksdən gəlir. Ancaq Sarı eneylə Albastını ayırı-ayrı semantik bölgülərə daxil etmək olmur. Çünki onların mifoloji simvolikası da bir-birindən heç ayrı deyil. Etnik-mədəni kontekstə çıxarıldığı zaman bunu daha aydın görmək mümkündür.

¹ Burada diqqət yetirilməsi gərək olan nöqtələrdən biri də *ana//eney* komponentinin başqurdca *ine* (ana), kumandin ləhcəsindəki *eney* (hər şeyi bilən müdrik qarı), xakas türkcəsində olan *iney* (qoca qarı), tuva türkcəsindəki *ie, iye, iya*, yakut dilindəki *ie* (ana) sözləri ilə eyniyyət təşkil etməsidir. Anadolu türkcəsində *ie* və Azərbaycan türkcəsində *əyə* sözü də burdandır. Ona görə də eyni bir ənənədə həm su *əyəsi*, həm də suv *anası* və ya yer *iyəsi* ilə yanaşı yer *anası* anlayışlarına da rast gəlinir. Bunun, əlbəttə, matriarxat deyilən məfhumla bağlılığı yoxdur. Sadəcə, ənənəvi görüşlərdə Yer həyatı başlanğıcı olan nə varsa hamısının ulu yaradıcısı kimi düşünülür, amma heç zaman kəskin şəkildə kişi başlanğıcına qarşı qoyulmurdu. Təbiətin başlıca qüvvələrində hər iki başlanğıcın kökü, qaynağı bir idi. Yalnız yaşayışın dövriyyəsi ideyasında bir işarət kimi qadın başlanğıcı fikri vardı və bu işarət də üstünlük təşkil edirdi.

Sarı eney deyilən əslində Sarı qızın eynidir. Həmin Sarı qızdır ki, hətta taciklərin qədim inanışlarında “xeyirxah ruhlar”dan biri kimi özünə yer eləmişdir. Taciklərdə şamanizm və demonologiyanın qalıqlarından danışarkən O.A.Suxareva qeyd edir ki, albastı, əcinə və div kimi üç başlıca demonik varlıqla yanaşı dar bir areal xaricində bilinməyən, o qədər də geniş yayılmayan personajlar da var. Həmin demonik varlıqlar haqda elmi ədəbiyyatda məlumatlara da rast gəlinmir. Bu varlıqlarla bağlı inanışlar hətta o qədər ziddiyyətli ki, onları qəti şəkildə hansısa bir kateqoriyaya aid etmək, bəlli bölgədə yaşayan taciklərin animistik təsəvvürləri sistemində onların yerini göstərmək mümkün deyil. Müəllif belə varlıqlar sırasında Sarıkız deyilən ruhun da adını çəkir [26, s.43-44].

Sarıkız (Sarı qız) ruhu Fərqanə vadisinin bir neçə rayonunda da bilinməkdədir. Söyləyicilərdən bəzilərinin demonlar sırasına aid elədikləri bu varlıq pəri qızlarla yanaşı əsas şaman ruhları arasında yad olunur. Əslində Sarı qız inanışının bu regionda o qədər də geniş yayılmamağının, dar bir areal xaricində bilinməməyinin səbəbi isə onun türk etnik-mədəni sisteminin faktı olmağından gəlir. Yəni başqa bir mədəniyyətin faktı alınmış, ancaq yerli ənənə daxildə geniş yayılmaq imkanı tapa bilməmişdir. Beləliklə, Türkünstan mədəniyyət çərçivəsində Sarı qız baxşılarının dualarında xatırlanmaqla onların qoruyucu ruhları sırasında düşünülür və çox hallarda da su stixiyası ilə bağlanır.

Sarı qız bir mifoloji varlıq kimi Sibirin türk xalqlarının ənənəvi görüşlərində də yaşamaqdadır. Altaylarda belə bir sınaq varmı ki, yuxuda sarışın saçlı qadını görmək xeyirə yozulur. Ondan ötrü ki, bu görünüşdə yuxulara gələn əslində “Yerin əyəsi” – “Yerdinq eezi”dir (30, s.153). Qeyd edək ki, dağ kultu əslində Yer kultunun konkret bir şəkli olduğundan yuxulara gələn dağ əyəsi eyni zamanda o yerin ruhu, yəni “Altaydıng eezi” idi. Sarı rəngli olması da onu yeraltı dünyasına da bağlayır. Bir çox təsəvvürlərdə sarı rəng şərir ruhlarla, qaranlıq yeraltı səltənətlə bağlılıq bildirir. Görünür, qazaxların ənənəvi

görüşlərində olduğu kimi insanlara yamanlıq gətirən albastı, şeytan kimi acıqlı ruhlara bəzən də “Sarı qız” deyilməsinin köklərini burada axtarmaq lazım gəlir [19, s.132].

Altayların inanışlarına görə adi adamlar dağ əyəsini yuxularda görə bilərmişlər. Bu mənada kumandinlərdə dağ əyəsinin – dağ ruhunun ovçulara Sarı qız görkəmində görünməsi faktı da diqqəti çəkir. Koybal şamanlarının qavallarında “Sarıq kıs” adlanan mifoloji varlıqlar yeraltı dünyasında təsvir olunurlar [163, s.168]. Tuva xalq nağıllarında isə yeraltı dünyasında yaşayan yeddi (və ya doqquz) sarı qızlardan danışılır. Eləcə də Şulbu-Sarıq deyilən qəzəbli cadugərin adı çəkilir. Maraqlıdır ki, “Şulbu-Sarıq” adını da “Sarı küp qarısı, sarı cadugər” şəklində izah edirlər [29, s.17-20].

Burada yer altında yaşayan həmin mifoloji varlığın – küpəgirən qarının ki, Ulu Ananın və ya mifoloji İlkin Ananın ən arxaik şəkillərindən olan Qarı nənənin modifikasiyasıdır – bu küp qarısının adındakı Sarıq/sarı, heç şübhəsiz, “Sarı eney”də və ya “Sarı qız”dakı “sarı”nın eynidir. Xtonik zonaya və ya yeraltı dünyasına, ölümlər səltənətinə, yaxud əcdadlar aləminə hər ikisinin eyni dərəcədə bağlılığı da bunu göstərir. N.F.Katanovun “albıs” adlandırdığı varlıqların elə həmin “Sarıq kıs”lar olduğunu da düşünmək olar. Albısların və ya cinlərin şaman hamı ruhlarından olduğu faktı isə yeni deyil. V.V.Radlovun “Türk xalq ədəbiyyatı nümunələri”ndəki “Kan Şentai” nağılında Jalmauz, Ayna xan və Alıp Kara kus kimi mifoloji varlıqların yanı sıra bir də Sarı qızın adı çəkilir [24, s.253-270].

Əhəmiyyətli faktlardan biri budur ki, kumandin ovçuluq əfsanələrində rast gəlinən, bəzən də qurd görkəmində təsəvvür olunan uzun saçlı, iri və sallaq döşlü dağ ruhu – dağ əyəsi də açıqdan-açığa “Taqnıq eezi Sarı kıs” – “dağın əyəsi Sarı qız” adlandırılır [18, s.120]. Belə olduğu halda Sarı qızla Albastı mifoloji obrazları arasındakı bağlılıq və ya fərqlilik nədən ibarətdir? Ən əvvəl Albastı ilə dağ ruhu arasındakı münasibətləri üzə çıxarmaq lazımdır. Adına Al (Al qızları, Albız, Almış, Al-

buz, Yal buz) şəklində də rast gəlinə bilən Albastının əslində bir dağ ruhu, dağ əyəsi olduğunu göstərə biləcək faktlar çoxdur. XI yüzillikdəki gürcü qaynaqlarında Qafqaz dağının adına Yal-buz//Albuz şəklində rast gəlinməsi də sübuta yetirir ki, Albız//Albıs (Almıs//Alvız) bir dağ ruhuydu [10, s.69].

Azərbaycan folklorunda Albastının məhz dağ ruhu olduğuna daha aydın bir işarə var: Böyük oğlu Qoşqar, ortancıl oğlu Murov, kiçik oğlu Kəpəz olan dağ ananın adı Alvızdır [2, s.33]. “Alvız” dağ adı “Koroğlu” dastanının V.Xuluf lu nəşrində də keçir. A.V.Anoxin isə “Altay şamanlığına aid materiallar”da Altayların ənənəvi görüşlərinə görə Ülgen və Erliklə bir münasibətləri olmayan dağ ruhlarından danışarkən Abu Kaan dağının iki qızı olduğunu, bu qızların hər ikisinin də Yelbiz adını daşdıqları faktını qeydə almışdı [8, s.86]. Bu baxımdan Axısqa elindəki coğrafi adlardan biri kimi “Yal buz” dağ adı da xüsusilə diqqəti çəkir [6, s.37]. Sözü kökü Yal//Al-dır. Morfonoloji yozum bir çox türk boylarında şərir ruh bildiren Yel//Yil sözünün də Yal//Al ilə bir kökdən olduğunu göstərir. Hami ruh bildirməsi baxımından dağ ruhu “albıs”ların hamı və ya yardımçı şaman ruhları sırasında görünmələri də diqqəti çəkir. Şaman özü Ulu Yer Ananın bir simvoludur. Şor, kumandi, kaçin, qızıl və digər Sibir türklərinin ənənəvi mədəniyyətlərində şamanların yardımçı (hami) ruhları dağ əyələridir.

Vergi verilməsi hadisəsini də dağ ruhlarıyla əlaqələndirirdilər. Şamanlar içərisində özlərinin məhz həmin dağ əyələri, dağ ruhları olan albıslar nəslindən çıxdıqlarını söyləyənlər belə vardı [11, s.30]. Özbək və qırğız-qazax şamanlarından bir çoxlarının yardımçı ruhları sırasında albastının da adının çəkilməsi elə bu üzdəndir. Onun üçün də bir adama Sarı qızın dəyib toxunmağıyla həmin adamın həqiqi şaman olacağına inanırdılar. Bu baxımdan Sarı qızla Albastı biri-birinin bənzəridir. Dağ kultuyla eyni dərəcədə bağlılıqları da belə bir qənaəti doğurur.

Dağ əyəsinə həm də su əyəsinə oxşar təsəvvür edərildilər. Belə bir oxşarlığın isə təməlində hər halda dağ əyələri ilə su

əyələrinə müstəsna yerin ayrılmağı fikri dayanırdı. Örnək; Sibir türklərindən xakaslar dağ ruhlarını bütün canlı varlıqların sahibi sayırdılar. Tofaların inanışlarına görə, bütün yerli ruhlar Dağ əyəsinin (Dağ ezi) hökmündəydilər. Bəzi ənənələrdə isə hətta əcdad ruhunun daşıyıcısı kimi baxılan dağ əyəsinə nisbətə də əyəsi daha mühüm bir yer tuturdu. Yeraltı dünyasının sahibi olan Erlikin xidmətində dayanan Almış//Albıs//Albastı bir sıra türk topluluqlarının, məsələn, şor türklərinin ənənəvi görüşlərində su əyəsi sayılırdı. Uzun qızılı saçlı Albasın Sibir tatarlarında su anası olaraq bilindiği haqda da elmi ədəbiyyatlarda danışılmışdır [10, s.77]. Tatarların “sa anası” (başqurdlarda “hıu inəhe”), qazaxların “su pərisi”, türkmənlərin “suv adamı” dedikləri də, özbəklərdə “sa alvastisi” adını daşıyan da həmin varlıqdır. Dağıstan tərəkmənlərində isə ümumən albastı və suv anası obrazları haqda təsəvvürlər bir-birinə qarışdırılır; hər halda bir başlanğıcdan gəldiyinə eyni funksiya zaman-zaman gah birinə, gah da digərinə aid olunur.

Bir çoxlarının yanlış olaraq kənardan gəlmə (hind-german xalqlarından keçmə) bir inanış olaraq səciyyələndirməyə çalışdıqları Albastı Anadolu folklorunda da su ilə bağlanır. Qızılı sarı saçları olan, adı bəzən də “su gəlini”, “su pərisi” kimi mənalan-dırılan bu varlığın daha çox suya gəldiyinə inanırlar. Al qarısı ilə bağlı əfsanələr içərisində bunun örnəkləri çoxdur.

Su ilə bağlılığı baxımından xakas qəhrəmanlıq eposundakı mifoloji Xuu-İneylə eyni ipostasda çıxış edən Xuu-xat adlı varlıq da daha çox su əyəsinə – suğ eezini xatırladır [21, s.222]. Buradakı Xuu-xat adı “Ağ qadın” mənası bildirir. Maraqlıdır ki, qumuqlar da Albastıya eyni şəkildə “Ağ qadın” – “Ak katın” deyirlər. Altay şamanizmində şamanların ilham pəriləri sayılan, xüsusi adları olmadığından Ülgenin qızları doqquzu da bir yerdə “Ağ qızlar” adını daşıyırlar. Ancaq buradakı “ağ” komponenti, fikrimizə, xakas qəhrəmanlıq eposunda rast gəlinən mifoloji Xuu-iney obrazının adındakı “xuu” komponenti ilə eyni semantik yük daşıyır. “Xuu” sözünün fonetik variantı olan “qu” altay,

teleut, saçay, qırğız və digər türk ləhcələrində “sarı” (sarımtıl) mənalarında işlənir. Bu isə Yaradılış dastanının Verbitski variantındakı Ağ ana, Sarı İney və Xuu-İney obrazlarının eyni semantik bölgədə dayanmaqdan da çox eyni mifoloji simvolika daşıdıqlarını göstərir. Arxaik strukturlu mifoloji kompleksin transformasiyaya uğramış şəkilləri olan həmin mifoloji varlıqlarla funksional-semantik baxımdan Albastı və Sarı qız arasında bənzərlik var ki, buna eyniyyət də deyilə bilər. Mifoloji varlıqlar olduğuna onların adları da eyni mifoloji simvolikanın daşıyıcıları kimi çıxış edir.

Albastı elə Sarı qız qədər su stixiyasına bağlı olduğu kimi yeraltı dünyasına da bağlanmışdır. Sarı qızın yeraltı dünyaya bağlılığını koybal şamanlarının davullarındakı təsvirlərdə də gördük. Eyni dərəcədə Albastı da yeraltı dünya ilə əlaqəlidir. Bəzi ənənələrdə ölümdən xəbər verməyi də həmin bağlılıqdan gəlir. “Şan qızı dastanı” (IX əsr) adlı bulqar abidəsində “bütpe-rəst yeraltı dünyası (cəhənnəm) ilahı” mənasında “Alp-Albastı” adı işlənir ki, burada da yeraltı ruhuyla bağlı “Albastı” sözünün işlənməyi diqqət çəkir.

Mifologiyada su yeraltı dünyanın stixiyasıdır. Saçları sarı Al qarısının daha çox suya gəlməyi, Sarı qızın daha çox suya yaxın yerlərdə yaşamağı onların su stixiyası vasitəsilə yeraltı dünyaya bağlandıqlarını göstərir. Göründüyü kimi, Sarı qızın sular səltənətiylə bağlanması, başlıca olaraq da Dağ əyəsi ipostası və şamanizmlə bağlanması – vergi verilmə hadisəsinin açıqdan-açıq onun adıyla əlaqələndirilməsi sistemli münasibətlər təşkil edir və həmin münasibətlər albastı obrazıyla da tam bir paralellik göstərir. Onlar görünüş etibarilə də bənzərdirlər: Dağ ruhu Sarı qız iri və sallaq döşlüdür. Bəzən təkgözlü təsəvvür olunan albastının da yetmiş döşü var [27, s.47]. Hər ikisi eyni dərəcədə bolluq, bərəkət hamisi mifoloji Ulu Ananın atributlarını daşıyır. Buna görə də türk mifologiyasındakı albastı obrazının mürəkkəbliyini ayrıca vurğulayan Q.Snesarevin bu varlığın hansısa stadial prototipdən gəldiyinə, sonra isə demonologiyadakı ayrı-

ayrı obrazların funksional xüsusiyyətlərini özündə birləşdirdiyinə dair fikri, bizə görə, o qədər də inandırıcı səslənmir [25, s.63]. Qənaətimizcə, həmin “stadiallıq” mərhələ kimi məhz bu deyilənlərin bəlkə də tam tərsinə keçilmişdir. Yəni əslü bütün olan bir mifoloji kompleks var. Bu, mifologiyada Ulu Ana adlandırılan obrazdır. Ona “əzəli formul” da demək mümkündür. Məhz həmin kompleksdəki funksiyalar sonralar bir sıra mifoloji varlıqlar arasında paylanmışdır. Daha arxaik obrazlar transformasiya olunub, bir neçə statusdan keçərək, müstəqil hami ruh kimi Mifoloji Ana obrazından xeyli uzaqlaşmışlar.

Mifoloji varlıqların arxaik struktura daha yaxın olmaları onların funksional-semantik özəlliklərinin zənginliyində də özünü göstərir. Bir varlıq öz funksiyasını başqa bir varlıqla paylaşır və ya bu varlıqlardan bəzilərinə həmin funksiyaların eyni zamanda bir neçəsi qorunub qala bilir. Bu mənada mifoloji Ulu Ananın funksional səciyyəsi ən çox daha arxaik strukturlu obrazlarda özünü saxlamışdır. Bir mifoloji varlıq kimi Sarı qız da belə obrazlar silsiləsinə daxildir.

Mifoloji varlıq bəzən dəyişik adlar altında eyni bir funksiyasının daşıyıcısı ola bilir. Əlbəttə, bu hal mifoloji düşüncənin qanunauyğunluqları üzrə baş verir. Eyni bir mifologemə bağlı olduğuna görə Sarı qızla Albastı obrazları arasındakı paralelliklərdən daha çox, bir başlanğıcdan gəldikləri üçün eyniliyə qədər varan oxşarlıqdan danışmaq lazım gəlir. Əslində dağ əyəsi Sarı qız Albastı ilə başlanğıcdan bir olan mifoloji Ulu Ana kompleksindən törəmişdir. Alt qatda dağ əyəsi Sarı qız elə Albastı, Almış, Hal anası adlarıyla bilinən varlığın özüdür. Anadolu folkloru və xalq inanışlarından başlayaraq Altaya qədər türk mədəniyyət çevrələrindən gətirilən örnəklərin tam olmayan siyahısı da göstərir ki, Sarı qız türklərin Göy-Tanrı (və ya tanrıçılıq) dini inanışlar sistemində əhəmiyyətli yeri olan dağ və su kulturlarıyla dərin və iç-içə bağlılıqdadır.

ƏDƏBİYYAT:

1. **Azərbaycan folkloru antologiyası.** Naxçıvan folkloru // tərt. ed.: T.Fərzəliyev, M.Qasımlı. B., 1994.
2. **Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası.** 20 cildə, I c., Xalq ədəbiyyatı // tərt. ed.: T.Fərzəliyev, İ.Abbasov. B., 1982.
3. Baha Said Bey. **Anadoluda gizli mabetlər** // Türkiyədə Alevi-Bektaşî, Ahi və Nusayri zümreləri. Ankara, 2000.
4. Birdoğan N. **Tahtacıların dünü** // Akdeniz yöresi Türk toplulukları sosyo-kültürel yapısı (Tahtacılar) sempozyumu bildirileri, nişan 1993, Antalya-Antakya, s.24-27.
5. Çobanoğlu Ö. **Türk halk kültüründe memoratlar ve halk inançları.** Ankara, 2003.
6. Hacı A. **Axısqa türklərinin etnik mədəniyyəti.** B., 1992.
7. İnan A. **Makaleler ve incelemeler.** Ankara, 1968.
8. İnan A. **Eski türk dini tarihi.** İstanbul, 1976.
9. Kalay E. **Sarı Kız efsanesi ve Erdemir körfezi** // “Milli folklor” derg., 1997, №34.
10. Seyidov M. **Qam-şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış.** B., 1994.
11. **Şaman əfsanələri və söyləmələri.** B., 1993.
12. Tanyu H. **Türklərdə taşla ilgili inançlar.** Ankara, 1968.
13. Veysanoğlu Ş. **Diyarbakır folkloru,** II kitab. Diyarbakır, 1946.
14. Yalman A.R. **Cenupta Türkmen oymakları,** II. Ankara, 1977.
15. Алексеев Н. **Шаманизм тюркоязычных народов Сибири.** Новосибирск: Наука, Сиб. отд., 1984.
16. Басилов В. **Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана.** М., 1992.
17. Валиханов Ч. **Собрание сочинений, в 5-ти т-х,** т.1. Алматы: Казах. Сов. Энциклопедия, 1984.
18. Дыренкова Н. **Охотничьи легенды кумандинцев** // Сб. Музея Археологии и Этнографии, т.XI. М.-Л.: 1949, с. 110-132.

19. Каскабасов С. **Казахская сказочная проза**. Алма-Ата, 1990.
20. Керейтов Р. **Мифологические персонажи традиционных верований ногайцев** // ж."Совет. этнография", 1980, №2, с.117-127.
21. Майногашева В. **Образ Хуу-иней в хакасском героическом эпосе** // Исследования по языку и фольклору. Новосибирск, 1965, с.202-222.
22. **Ногайские народные сказки**. М., 1979.
23. Потапов Л. **Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных** // Тюркологический сборник–1972, М., 1973, с.265-286.
24. Радлов В. **Образцы народной литературы тюркских племен**. ч.3, СПб., 1870.
25. Снесарев Г. **Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма**. М., 1969.
26. Сухарева О. **Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков** // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975, с.5-93.
27. Толеубаев А. **Реликты доисламских верований в семейной обрядн. казахов (XIX нач. XX вв.)**. Алма-Ата, 1991.
28. **Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири**. Человек. Общество. Новосибирск, 1989.
29. **Тувинские народные сказки** // ред. М.Ватагин. М., 1971.
30. Шатинова Н. **Мир “невидимых” по традиционным представлениям алтайцев** // Вопросы археологии и этнографии Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1983, с.149-161.

2000

TÜRK ÖVLIYA ANLAYIŞI

Övliya türk xalqlarının inanışları sistemində qeyb dünyası – görünməzlər aləmi ilə bağlılıqda olduğu düşünülməli varlıqdır. Haqq-təaladan könlü ilhamla zinətlənən övliya qəlbində açılan qapıyla kəramət sahibi olan kəsdir. “Haqq-təala onun “qeyb qəndilindən gələn bir işıq” misalı könlünə ilham etdiyindən”dir ki, “nə dersə o da olur”. Çalışmaqla övliya olmaq olmur.

Ənənəvi dini-mifoloji təsəvvürlərdə övliyaların möcüzə yarada bildiklərinə, gələcəkdən xəbər vermək gücündə olduqlarına, azarlıları sağaldıb və hətta ölümləri dirildə bildiklərinə inanılmışdır. Burkut Baba, Qambar, Qorqut Ata, Xızır, Həzrət Əli və başqaları həqiqi türk-müsəlman övliya tipləridir. Qeyb ərənləri deyilən varlıqlar da gözə görünməyən övliyalardır [7, s.300].

Əcdad ruhu ilə bağlılığın ifadəsi qəbul edilən övliya obrazının təşəkkülündə əski türk inanclarının, islam-türk təsəvvüfü və xalq sufiliyinin böyük rolu olmuşdur. Sonralar da əcdad kultu ilə üst-üstə laylanan övliya kultu, demək olar ki, xalq müsəlmanlığının özülünü təşkil etmişdir. “Övliya” anlayışı ərəbcədə “dost, arxadaş, yardımçı və b.” mənalar bildiren “vəli” sözünün cəmidir. Türk dillərində isə çox vaxt “övliya” şəkliylə təklilik bildiren mənada işlənir. Din sosioloqları zaman-zaman belə bir qənaətlə çıxış edirlər ki, xalq müsəlmanlığı da elə bu anlayış, yəni övliya kultu ətrafında təşəkkül etmişdir. Lakin onun türk xalq inanışlarında qazandığı anlamın Qurandakı “vəli” və “övliya” anlayışları ilə bir elə dərin bağlılığı yoxdur.

Övliyaların kəramət sahibi olduqlarına inam onlara az qala peyğəmbərə bərabər olacaq bir status qazandırır. Məhz peyğəmbərliyin övliyalıqdan ayrı və daha üstün olduğu fikrini çatdırmaq istəyindən IX əsrdə “Xatəmül-ənbiya”ya bənzər şəkildə “Xatəmül-övliya” anlayışı meydana çıxmışdır. Tanrının övliyaları hər cür bələlərdən qoruduğuna və onların diləklərini qəbul etdiyinə inanılmışdır. Buna görə də övliyalar eyni zamanda türk insanının gözündə ruhani baxımdan bir sığınacaq yeri olmuşdur.

Əlbəttə, övliyalardan heç də hər biri kult obyektı olmamışdır. Niyə bir övliyanın öldükdən sonra unudulduğu, başqa birinin isə kulta çevrilməyi də etnosun bəzi sosial və psixoloji faktorları ilə bağlı məsələdir. “Ölməyən bir ölü” olan övliya xalqın inandığı bütün dini-ruhani, əxlaqi dəyərlərin təcəssümüydü. Xalq ona hələ sağlığında qorxu qarışıq bir sayğı göstərir, çünki ona qarşı elənəcək hər hansı sayğısızlığın fəci ölümə nəticələnməyə qədər cəzasız qalmayacağına inanırdı. Onun adı hələ sağlığında əfsanələrə bürünə bilir, ölümündən sonra da güc-qüvvətinin davam etdiyinə inanılırdı.

Övliyalardan ruhani qüdrəti Tanrı qatında onların yardımçı olacağı düşüncəsini doğururdu. Övliyalar xalqın gözündə Haqdan yaranmışlar olaraq bilinirdilər. Onların (türbələri) üstünə adamlar ürəklərində niyyət tutub gedərdilər. Məsələn, sonsuz arvadlar övliya gözündə gördükləri Sarı Aşığın qəbri üstünə gedib deyərdilər: “Sən haqdan yaranmışsan, mənə də haqdan bir övlad ver...” [5].

Tanrı sevgisinə, yardımı və himayəsinə layiq olmuş övliyanın məzarı və ya türbəsinin varlığı həmin övliyaya göstərilən sayğının bir nişanıdır. Tanrıdan gələn bu nişan həmin məzar və ya türbənin adı qəbiristanlıqda deyil, diqqət çəkən bir yerdə olmasında da özünü göstərir. Çünki bura – ziyarətə gələnə, mərasim keçirilən, qurban kəsilən yerdir. Azərbaycanın Qax bölgəsində ucqar dağ kəndindəki bir məzarın tən ortasından boy atan ağac bu məzarı yerli əhalinin gözündə ziyarətəgaha çevirmişdir [2, s.3].

Türklərin övliya ilə bağlı dini düşüncələrinin qaynağını islamaqədərki əski türk inanışları təşkil etmişdir. Lakin hələ islamıyyətin türk xalqları arasında yayılmağa başladığı dövrlərdə, yəni X əsdən etibarən artıq islami türk övliya tipinin təşəkkülü üçün zəmin yaranmışdı. Övliya kultunun təşəkkülündə həmçinin şamanizmin yeri danılmazdır. Gələcəkdən xəbər verən, azarlıları sağaldan, göyə çıxıb uça bilən, odda yanmayan və b. kimi türk şamanları ilə bağlı xüsusiyyətlərə, məsələn, bəktaşî mənqəbələri

və digər təriqət çevrələrində yazılmış mənaqəbələrdə haqqında danışılan övliyalar da sahibdirlər.

Bütün bunlarla yanaşı, övliya kultunun təşəkkülündə ən mühüm yer şamanizməqədərki əski türk dini etiqadının başlıca dayaqlarından olan əcdad kultu ilə bağlıdır. Türk xalqlarının ən qədim və köklü inanışlarından olan əcdad kultu əcdad ruhunun müqəddəs bilinməsi düşüncəsinə söykənir. Bu üzdən də əcdadların ruhlarına qurbanlar kəsilir, məzarları toxunulmaz bilinir. 1890-cı illərdə Türküstanı dolaşan fransız tarixçisi F.Qrenard ayrı-ayrı bölgələrdə övliya kultu ilə bağlı gördüklərini tədqiq etmiş, şahidi olduğu ziyarət və qurban mərasimlərini araşdıraraq buralardakı övliya kultlarının qədim əcdad kultu ilə bağlı olduğu qənaətinə gəlmişdir [6].

Mifoloji düşüncədə axirət dünyası, yer stixiyası və bu mənada da əcdadlar dünyası ilə bağlılığı olan övliyalar ata kultunun, yəni əcdad ruhuna etiqadın yerini tutmuşdur. Təsadüfi deyil ki, sonrakı çağların müsəlman-türk xalq inanclarındakı ilk türk övliyaları, yəni kəramət sahibi olan şıxlar (şeyxlər) də əcdad ruhunun ifadəsi olan həmin “ata” adıyla çağırılmışlar. Görünür, bu üzdən də bəzi qaynaqlarda, məsələn, Qorqut Ata Dərbənd oğuzları arasında yaşamış olan şeyx adlandırılır. Əslində də müsəlman türk inanışlarındakı həqiqi övliya tipi elə Qorqud Atanın öz simasında da parlaq təcəssümünü tapıbdir. Türküstan baxşılarının, adına “Ata Qorqut Övliya” dedikləri ulu əcdad ruhu Dədə Qorqud həqiqətən övliyalıq, kəramət sahibi” olduğu üçün “Dədə Qorqud kitabı”nda onun haqqında “vilayət issi” deyilir (1, s.351). Əcdad ruhuna tapınmağın bir ifadəsi olan Qorqud Ata qopuzlu baxşıların yardım dilədikləri bir övliyadır.

Qeybə inam bütün dini inanış sistemlərinin təməlidir. İslam düşüncəsində qeybi bilmək yalnız Yaradan Allaha aiddir. Ona görə də Qorqud Ata övliyılığının mahiyyəti bu düşüncə ilə tam açıla bilmir. Əslində Qorqud Ata bir övliya olaraq ənənəvi türk düşüncəsində qeyb aləmi ilə bağlıdır; dedikləri çin olan övliya Qorqud Ata qeybdən, gözəgörməzlər dünyasından dürlü-dürlü

xəbərlər söyləyir. Qorqut Atanın məzarlığının Sır-Dərya sularının aşağılarında, Dərbənd yaxınlığında, Anadoludakı Əhləd (Van) xarabalıqları içərisində [4, s.399], eləcə də Azərbaycanın Quba rayonundakı Xanəgah kəndində (Pir Qorqut türbəsi) olduğu göstərilir.

Buna bənzər şəkildə hətta Xızırın da bir neçə yerdə məzarlığının olduğu deyilir [9, s.102]. Bütün bunlar, əlbəttə, həmin müqəddəs bilinən varlıqların (ruhunun) bəlalardan qoruyucu, hifzedici hamı olduqlarına inamdan gəlir. Bu düşüncə qəlibi övliyalıq bir Yunus Əmrə üçün də eynidir. Vaxtilə Gəncə yaxınlığında yıxılıb-tökülmüş bir məzar vardı ki, xalqın nəzərində uşaq arzulayan sonsuz qadınların övlad dilədikləri bir şeyxə mənsubdu. Həmin “kəramətli” türbənin isə Azərbaycana baş ucalığı gətirən böyük şair Nizaminin əbədi məzarı olduğunu bilənlərin sayı çox az idi [3, s.30].

Bu baxımdan arxaik və ənənəvi folklorun həqiqi təbiətinin gözdən keçirilməsi bir daha göstərir ki, ənənəvi mədəniyyətlə yaşayan xalqın düşüncəsini bəlli bir hadisənin gerçəkdə baş verib-vermədiyi, onların dəqiqliyi, xronologiyası, personajların tarixən yaşayıb-yaşamadıqları kimi faktlar o qədər də maraqlandırmır, yəni şifahi ənənə tarixi bilgiləri qoruyub saxlamaq yolu tutmur [8, s.173].

Gizlin təbiət qüvvətləri olan əyələr, mələklər və ya fəriştlər də ənənəvi türk təsəvvüründə bəzən “öвлиya” sayılmışdır. Məsələn, qoruyucu ruh olan Humay ilahəsidir ki, şor türklərinin “May-ezi” dedikləri həmin varlığın adına “Manas” dastanında: “Umay ene perişte...” (Umay ana fəriştə), Qazaxıstanın günbatar bölgələrində isə “...May əulie” (Umay öвлиya) deyilibdir. Mələk donlu bilinən bu övliyalardan bir əcdad ruhu olub bəlalardan qoruduqlarına inanılmışdır.

Ümumiyyətlə, türk-müsəlman xalqlarındakı öвлиya inancı ilə təbiət qüvvələrinə inanmanın ifadəsi olan qədim izi//iyə (yiyə) kultu arasında da dərin bağlılıq vardır. Azərbaycan türklərinin mifik görüşlərindəki Qara Çuxa bir öвлиya olaraq bilinir. Tür-

küstanın müxtəlif bölgələrində, qırğız çöllərində Övliya Ata kimi coğrafi adlar oralarda qəbirləri olan türk övliyalarının adları ilə bağlıdır. Qazaxıstandakı bir sıra təbii obyektlərin “Aulie ağaş” (Övliya ağac) adını daşması da ənənəvi təsəvvürlərdə “övliya” anlayışının nə kimi yer tutmasının öyrənilməsi baxımından əhəmiyyətlidir. Bütövlükdə türk-müsəlman övliyalarından çoxusunun məzarı bəlli olsa da, onların istənilən zamanda darda qalanların köməyinə yetişmələri bu övliyaların ölümsüz təsəvvür olunmalarının dolaylı yolla təsdiqidir.

ƏDƏBİYYAT:

1. **Dədə Qorqud kitabı.** Ensiklopedik lüğət. B., 2004.
2. Yunus Əmrə. **Divan.** B., 2004.
3. Rəsulzadə M.Ə. **Azərbaycan şairi Nizami.** B., 1991.
4. Ögel B. **Türk kültür tarihine giriş,** c.IX, Ankara, 1991.
5. **Bu yurd bayquşa qalmaz.** Folklor nümunələri. B., 1995.
6. Ocak A.Y. **Türk halk inançlarında ve edebiyatında evliya menkabeleri.** Ankara, 1984.
7. Элиаде М. **Аспекты мифа** (пер. с фр. В.Большакова), М., 1996.
8. Каскабасов С. **Казахская сказочная проза.** Алма-Ата, 1990.
9. Мəmmədov С. (С.Бəydili). **Türk mifoloji sözlüyü.** B., 2003.

2004

BOZ QURD OBRAZININ MİFOLOJİ SİMVOLİKASINA DAİR

Türk mifoloji düşüncəsində Boz Qurd başlıca olaraq ulu əcdad, yol göstərici, xilaskar funksiyalarında çıxış edən hamı ruh, mədəni qəhrəman statuslu mifik obrazdır. İlk türklərin, – əcdadların müasiri kimi Boz Qurd bu mənada türk etnik-mədəni ənənəsində kosmoqonik aktın iştirakçısı olan bir mədəni qəhrəmandır. Oğuznamə motivlərinin ən əski qatında dayanan bu varlığın bütün funksiyaları da onun mədəni qəhrəman, sakral mənşəli “Göy oğlu” olmasından gəlir.

Mənşəcə mifoloji ilkin əcdad obrazına bağlanan Boz Qurda, məsələn, yakutlar etnik-mədəni ənənənin təbiətinə uyğun olaraq “Göy oğlu” deyirdilər ki, bu adı onun məhz sakral təbiətli bir varlıq olduğunu işarələyir. Ona görə də Boz Qurdu “az qala tanrı səviyyəsinə qaldırılan” (!) bir obraz və s. olaraq görmək onun etnik-mədəni ənənənin dəyərlər düzümündəki yerini düzgün müəyyən edilməməsindən irəli gəlir. Əslini-kökünü qurda bağlayan əski türklərin Aşına soyu qurdu özlərinin ulu əcdadları elan etmişdilər. Türk dastanlarında qurd üstəlik də yolgöstərən, böhranlı zamanlarda imdada yetişən bir varlıqdır. Uyğurların Qutlu dağ əfsanəsində deyilir ki, ölkəyə bərəkət və səadət gətirdiyinə inanılan bir qayanın çinlilərə verilməyindən sonra uğursuzluqlara tuş gələn məmləkətin açılığa məhkum olması üzündən özlərinə yeni yurd axtaran uyğurların önünə düşüb onlara yol göstərmişdi [6, s.332]. Qurdun ulu mifik əcdad olduğu düşüncəsi başqurdların mənşə miflərində də öz əksini tapıbdir. Həmin mif mətninə görə “başqurd” elə göylərdən gələn ilahi mənşəli “qurdun önə düşüb gətirdiyi xalq” deməkdir [5, s.74]. Bir çox türk boyları və soylarının öz əcdadlarını legitim hakimiyyətin tək bir qaynağı kimi qurda bağlamaları Turan xalqlarının inanişlərində onun xüsusi sakral semantikasından doğurdu [15, s.127].

Arxaik düşüncədə bayraq dövlətin yaradıcısı olan soyun əcdad ruhunun məkanı bilindiyyindən göytürklərin və uyğurların

dövlət bayrağında əcdadların xatirəsinə sayğı və həm də xaqanlıq nişanı kimi Altun Şuna (qızıl qurd) təsviri var idi. Qədim Çin qaynaqlarında belə türk əsilli olmayan xalqlar “qurddan törəyənlərdən deyillər” deyə ayırd edilirdi.

Türklərin nəzərində həmçinin savaşı ruhu da qurd görünüşündə təsəvvür olunmuşdur. VI yüzilə aid bir əski türk daş abidəsi üzərində qurddan süd əmən uşağın təsviri türk əfsanələrinin mərkəzində dayanan obrazlardan – qurdla bağlı əski mifoloji görüşlər axarında öz yerini alır. “Kök böri” adı isə sakral göylə bağlı qurdun eləcə də ilahi mənşəli, səmavi olduğunu işarələməkdədir. Çin Türküstanı türklərinin əyləncələrindən danışarkən Qrenardın anlatdığı bir oyun var ki, qırğızlar ona “gök böri” deyirlər. Bu oyun, M.F.Köprülüyə görə, əski ayinin qalıntısıdır [7, s.100-101].

Türklərdə qurda verilən böyük dəyərin ən yeni dövrlərdə davam etdiyini yazan türk milli mədəniyyəti tarixçiləri onu da qeyd edirlər ki, etnologiya elminə görə qurd motivi türklər üçün “tipik”dir, yəni başqa xalqlarda rast gəlinməyən bir etnoqrafik əlamətdir [6, s.331]. Türk mifoloji düşüncəsi ilə bağlı araşdırmalar da bütün qurdları deyil, yalnız Boz Qurdu əski türk təfəkkürünün öz tərkib hissəsi olaraq qəbul etdiyi gerçəyini üzə çıxarmış, “özümüzkülər // özgələr” qarşıdurmasında məhz “özümüzkülər”lə bir sırada dayanan Boz Qurdu müqəddəs sayıldığını, etnik-mədəni mətnin sakral mənalar iyerarxiyasında yalnız onun yer aldığını göstərmişdir [1, s.11].

Türk mifoloji sistemində mədəni qəhrəman, ilkin əcdad, hamı ruh funksiyaları yerinə yetirən Boz Qurdu bir çox digər funksiyaları da var ki, bunların sırasına dağ hamisi, dolayısı ilə ana torpaq, yer ruhu, vətən hamisi və b. daxildir (Bir sıra digər sistemlərdəki kimi bu sistemdə də dağ ruhu eyni zamanda torpağın, vətənin hamisi olaraq düşünülmüşdür).

Göytürklərdən qalma çox əski yadigar olaraq bilinən Buqut abidəsi üzərində Boz Qurddan süd əmən qolları kəsik uşaq qabartmasında öz izini yaşadır [8, s.48]. Əski türkcə mətni əldə

olmayan “Ergenekon”da isə Boz Qurdun əcdad, xilaskar obrazı Borteçinonun (Boz Qurd) ilk türk xaqanı kimi təqdim edilməsi ilə deformasiyaya uğramış biçimdə əks olunubdur (Türk mədəniyyəti araşdırıcılarından bir çoxu bu üzdən də “Ergenekon”un monqol dövrü tarixçisi Rəşidəddin tərəfindən moğollaşdırılmış bir Göytürk Boz Qurd dastanı olduğunu yazırlar).

İlk dəfə “Altay dağları ətrafında Oğuz türklərinin məskunlaşması haqqında türk xalq əfsanəsi” adı ilə qeydə alınan Azərbaycan mifoloji mətninə görə də Nuh peyğəmbərin oğlu Türkə qurtuluş yolu göstərən varlığın özü Boz Qurddur. Burada Türkün dedişi: “Boz Qurt bizim xilaskarımızdı, əgər o, yol göstərməsəydi, nə mən olardım, nə də siz... Ona görə də gərək həmişə Boz Qurda inanasınız” [4, s.37-38] – sözləri olduqca mənalıdır. Mübarək üzlü saydıqlarından Göytürklər qızıl başlı Boz Qurdun rəsmi göy bayraqları üzərinə belə həkk etmişdilər. J.-P.Ruya görə, “üzərində qurd təsviri olan bayraq çinlilər düşündüyü kimi təkə bir rəmz deyil... Burada qurdun ruhu, gücü var... Bu bayraq orduya öncüllük eləyir... Qurdun varlığının tam qarşılığıdır, onun yerini doldurur... o varlığın elə özüdür [11, s.191].

Türk mədəni ənənəsində müqəddəs bilinən Boz Qurdun savaş ruhu semantikasına var. Boz Qurdla bağlı çoxsaylı mifik inanclar türk etnik-mədəni ənənəsində onun bələlardan qurtaran bir savaş ruhu, xoşbəxtlik gətirən qüvvət, sosial nizamın qoruyucusu və b. kimi nə qədər mühüm yer tutduğunu göstərir. Çünki Boz Qurd əski türk savaş ideologiyasının da əsasında dayanmışdır. Bu mənada Boz Qurd savaş hamisi hesab edən qədim türk savaşdan öncə ulu əcdada – bu savaş ruhuna da tapınmışdır. Uyğur əlifbasıyla yazılı “Oğuz Kağan dastanı”na görə, Türk ulusunun savaş parolu “Boz Qurd” (Gök Börü) olmuşdur (“Boz Qurd olsun bizə uran”) ki, bu fakt əslində türk mifoloji təfəkkürünün özündən doğan bir hadisədir. Boz Qurd mifinin bir şəkli olan bu mətndən anlaşıldığı kimi, Oğuzun dünyanı fəth etməsinə savaş hamisi mübarək üzlü Boz Qurd bələdçilik edir, Oğuzun ordusunun önündə gedib ona yol göstərir, onu yürüşdən-yürüşə səsləyir. Qut dağı

əfsanəsində də Boz Qurd bir yol göstəricidir. Ümumiyyətlə, türk soyunun ağır günündə, bu soyun başı üzərini təhlükə aldığı zaman Boz Qurd (soyun azadlıq ruhunun rəmzi kimi) yenidən meydana çıxır, yol göstərir, bələdçilik edir.

Araşdırıcılar haqlı olaraq Koroğlu mətnini də Boz Qurd mətninin transformasiyası hesab edirlər. Dərin tarixi keçmişdən gələn bir ənənəylə Göytürk xaqanları belə Boz Qurda bənzərdilirdi. “Monqolların gizli tarixi”ndə isə nəql olunur ki, dünyanın ən müdrik hökmdarı Çingiz Boz Qurd soyundan gəlibdir – onun əcdadı Boz Qurddur; o, “Börte-çine” deyilən Boz Qurddan doğulubdur, adı da “Yılkı yallı Gök Böri” oğlu Çingiz xandır. “Çingiznamə”də Çingizin soy-kökü gün şüası və Boz Qurdlə əlaqələndirilir [15, s.123]. Həmin “Çingiz//Şinqız” adının mənası isə “Qurd oğlu” deməkdir. Çünki o, “Göy oğlu” kimi xilaskarlıq missiyasını öz üzərinə götürübür. Şübhəsiz, bu mif mətnlərinin tarixi Qurd oğlu Çingizin dünyaya gəlişindən çox-çox öncəki çağlara aiddir. Bu mənada Boz Qurdun mifoloji ənənədə “Tanrı müjdəçisi” bilinməsi də mədəni qəhrəman, ilkin əcdad və bir xilaskar olan varlığın əski simvolikası baxımından əhəmiyyətlidir. Tuba (Uryanxay) türklərinin şaman dualarında Boz Qurda üz tutaraq: “...Kök pörü erenim kayraxan!.. // Tanrımın yaxını... // Boz Qurdum!..” – deyirlər ki, “Boz Qurd” epitetli Kayraxan burada Tanrının müjdəçisi olan həmin ruhdur [10, s.126].

Dədə Qorqud dastanları dövründə oğuzların təfəkküründən Boz Qurd obrazının az qala silinmiş olduğuna dair və bənzər mülahizələr heç bir halda gerçəkləri əks etdirmir. [2, s.13]. Təsadüfi deyil ki, hələ “Dədə Qorqud kitabı”nın Vatikan nüsxəsində “sırtı yoluk Boz qurt” ifadəsi yer almaqdadır; kitabın leksikasının biliciləri türk dillərində “sırt” sözünün “üz, görünüş” anlamından və qaraimcə “yol” (taleh), “yolaylı” (xoşbəxt), noqayca “yollı” (xoşbəxt), qaraqalpaqca “çollı” (mübarək, xoşbəxt), yakutca “collox//dyollox” (xoş bəxtli, mübarək) və s. sözlərinin əsasında qorunan “yol” kökünə bağlı “yoluk” sözünün də “xoşbəxtlik, səadət” mənaları bildirməsindən çıxış edərək bura-

dakı “sırtı yoluk” tərkibini doğru olaraq “üzü nurlu, mübarək üzlü” kimi yozurlar [13, s.152-153].

Bu şəkildəcə, Boz Qurda “mübarək üzlü Boz Qurd” deyilməsi obrazın mifoloji simvolikasıyla uyğunluq təşkil edir və etnik-mədəni dəyərlər düzümündə öz tam təsdiqini tapır. Həmin ifadədir ki, dastanın digər – Drezden nüsxəsinin eyni boyunda “Qurd yüzi mübarəkdir...” şəklində də təkrarlanır.

Türkiyədə bəktəşi-ələvi etiqadı ilə yaşayan türkmənlər arasından toplanan bir mənbədə yer alan qurtarıcı, yolgöstərən Boz Qurd motivi isə struktur və funksional baxımdan Oğuz xaqan dastanındakı xilaskar Boz qurd motivinin bugünlərdəki yaşadığı gerçəyini bir daha təsdiq edir [3]. Yolgöstərən və xilaskar qurdla bağlı günümüzədək qorunub qalmış bir sıra digər mətnlərə görə də, məsələn, gələcəyin aşığı gələn müjdə və xoş xəbər sayəsində önünə düşüb sonra qeyb olan qurd donlu qırqlar ardınca yollanır, ərənlər məclisinə qoşulur, eşq bədəsindən içir, bundan sonra isə haqq aşığıtək bədahətən sözlər söyləyir [3].

V.Qordlevski yazırdı ki, Boz Qurd önümüzdə türk şaman inanışları dünyasını açır. [14, c.320]. “Boz” təyini “Qurd” sözündən ayrılmazdır və bu mənada Boz Qurdla bağlı mifik hekayətlər də qonşu slavyanlara keçmişdir. Türklərdəki “Boz Qurd” təbirinin “İqor alayı haqqında dastan”da əksini tapan qarşılığı “bosıy volk”dur. Qədim rus dilində Qurdun epiteti kimi işlənən “bosıy”, “bosov” sözləri Qurdun türkcədəki “boz” təyininəndir.

Qurdun totem olub-olmadığı məsələsi ilə bağlı D.Klason hələ xeyli əvvəlki araşdırmasında (1964) yazılı qaynaqlara əsasən, əski türklərdə qurdun totem olduğu fikrini şübhə altına qoymuş, eyni zamanda “Qədim türk genealoji əfsanələrində dini etiqad ünsürləri” yazısında tanınmış alim L.Potapov qurda tapınma ilə bağlı çox sayda etnoqrafik materialın çağdaş türk və moңqol xalqlarında totemist inanışdan bəhs etməyə əsas vermədiyini yazmışdır [16, c.81]. Qurddan törəyiş mövzulu mənşə (genealoji) əfsanələrinin doğru yozumuna söykənən və zəngin etnoqrafik materiallar əsasında aparılan sonrakı dövr araşdırmaları

da türk və monqol xalqlarında totemizm hipotezinə yenidən diqqət yetirmək zərurəti doğurmuş, ən son olaraq da qurdla bağlı inanışların totemist səciyyə daşmadığı qənaətinə gətirmişdir. Prof. H.Tanyuya görə də “qurdun totem, tanrı kimi açıqlanması türk dini tarixi baxımından tamamilə yanlışdır [12, s.36]. Uzun müddət yanlışlıqla daha çox bir totem gözündə görülən Boz Qurd obrazında əslində də totemizmin nə sosial, nə hüquqi aspekti var [1, s.8-11]. Yəni totemizmdə etnik birliklərin daxili bölgüsünə xidmət edən totemlərin əksinə olaraq, bütün türklərin müqəddəs saydıqları bu varlıq mifoloji düşüncə hadisəsi kimi öz simvolikası ilə türk etnosunu bir bütöv halında birləşdirir. Beləliklə, etnoqonik proseslərin iştirakçısı olub, sosial düzənin təşəkkülündə də fəal rol oynamış Boz Qurdun mədəni qəhrəman funksiyası bir sıra türk mifoloji mətnlərində açıq biçimdə qorunub qalmışdır. Ulu əcdad, qurtarıcı, yolgöstərən vəsfləri ilə daşların belə yaddaşınacan işləyən Boz Qurd obrazı sonralar da türklərin inanışlarına nizam verərək milliyyət duyğusunun tarixi təşəkkülü prosesində əhəmiyyətli yer tutmuş, milli idealın, türklüyün və türk millətsevərliyinin rəmzinə çevrilmişdir.

ƏDƏBİYYAT:

1. Acalov A. **Azərbaycan folklorşünaslığının bəzi epistemoloji problemləri** // Azərbaycan folklorşünaslığı problemləri, B., 1989.
2. Cəfərov N. **Genezisdən tipologiyaya** (məqalələr məcmuəsi). B., 1999.
3. Çobanoğlu Ö. **Kılavuz Bozkurt motifinin tarixsel bağlamalarda və günümüz alevi-bektaşî tarikatlərindəki yapısal və işləvsel sürəkliliği üzerine tespitler** // <http://www.hbektas.gazi.edu.tr/dergi/kearmagan/arcobanoglu.htm>
4. **Əsatirlər, əfsanə və rəvayətlər**. B., 2005.
5. İnan A. **Türk rivayətlərində “Bozkurt”** // Makaleler ve incelemeler, Ankara, 1987.
6. Kafesoğlu İ. **Türk milli kültürü**. İstanbul, 1998.
7. Köprülü M. **Edebiyat araştırmaları**. c.I, İstanbul, 1989.

8. Qırçaq M., Əsgər Ə. **Buqut abidəsinə dair qeydlər** // “Dədə Qorqud” elmi-ədəbi toplusu, B., 2004 № 2.
9. Məmmədov C. (C.Bəydili). **Türk mifoloji sözlüyü**. B., 2003.
10. Ögel B. **Türk mitolojisi**, c.II, Ankara, 1989.
11. Ru J.-P. **Altay türklərində ölüm: eskiçağ ve ortaçağda** (çev. A.Kazancıgil), İstanbul, 1999.
12. Tanyu H. **İslamlıktan önce türklərdə tek Tanrı inancı**. Ankara, 1986.
13. Zahidoğlu V. **“Kitabi-Dədə Qorqud”un Vatikan nüsxəsi “çox qüsurlu bir nüsxədir”mi?** // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, X. B., 2001.
14. Гордлевский В. **Что такое “босый волк”** // Известия АН СССР. Отд. лит. и языка, т.VI, 1947.
15. Липец Р. **“Лицо волка благословенно...”** (Стадиальные изменения образа волка...) // ж. “Сов. этногр.”, 1981, №2.
16. Потапов Л. **Элементы религиозных верований в древне-тюркских генеалогич. легендах** // ж. “Советская этнография, 1991, № 5.

2007

“DƏDƏM QORQUT GƏLSÜN... AD QOSUN”

Türk epik ənənəsində Qorqut Ataya aid olunan bir funksiya da onun ad verməyi ilə bağlıdır. Bilindiyi kimi, təbiətlə yaşayan ənənəvi cəmiyyətdə ad vermə və yaxud ad alma aktı sakral məzmun daşıyırdı. Mifoloji düşüncədə ad anlayışının öz yeri var. İnvariantda ad vermək funksiyası İlkin Ana və ya Ulu (Yer) Ana (bu adı daha çox yerlə eyniləşdirildiyinə görə alır) deyilən arxaik strukturlu mifoloji varlığa aid idi. Türk mifologiyasında və ümumiyyətlə, mifoloji dünya modelindəki yeri yaradıcı, qurucu funksiyaları ilə müəyyən olunan həmin varlıq (çünki torpağa, yer əskilərdə bitib-tükənməz həyat qüvvəsi, ölümsüzlüyün ən yüksək ifadəsi olaraq baxılırdı. Ulu Yer Ana və ondan qopan ilkin şaman və ya baxşılar piri də onun üçün ölümsüz sayılırlar, ya da ölüb yenə dirilənlərdir.

Bir sözlə, adi ölümlülər sırasında deyillər Qorqut Ata ölüm mələyi Əzrayilla çəkişir, onun canını sandıqda gizləyə bilir və s.) bir neçə dəfə transformasiyaya uğramış, bir neçə statusdan keçmiş olan bir kompleksdir. Boz Qurd, İrkıl Xoca, Uluq Türük, Al, Nurani dərviş, küp qarısı, Xızır və Dədə Qorqut kimi obrazlara parçalanaraq diferensiasiyaya getdiyindəndir ki, həmin mifoloji İlkin Ana genokompleksindən əsl bütünü olandan çıxaraq bir sıra obrazlara çevrilib müstəqil hami ruhlar kimi funksiya daşıyıcısı olmuşlar. Mifoloji dünya modelinin təsvirini verməyə yardım eləyən bu varlıqlar təkamülün qanunauyğunluqları ilə bağlı olduqları ilkin kompleksdən bu və ya digər dərəcədə uzaqlaşmışlar. Bununla belə arxaik struktura yaxınlığından asılı olaraq həmin mifoloji kompleksin atributlarından birini, ya da bir neçəsini saxlayırlar. Hər halda eyni bir kompleksdən gəldiyindəndir ki, məsələn, adı Qorqut Ata ilə birlikdə də xatırlanan Xızır arxaik quruluşla bağlı funksiyasını hətta türk təsəvvüf anlayışında da qoruya bilir. Türk təsəvvüf anlayışında hər dövrün bir Xızırı var və həmin dövrdəki ən böyük mürşid də Xızırdır.

Süleyman Bakırqani təmiz əxlaqı üzündən dövrün Xızırının xoşuna gəlir. On beş yaşına çatdığı zaman Xızır ona vəlilik, yəni müqəddəslik bəxş eləyərək “Həkim” adını verir. Xızırın bu ehsanını Süleyman Bakırqani “Həkim Ata kitabı” adlı əsərində:

“Xızır-İlyas atam var” – sözləriylə başlamaq şəklində dilə gətirir [7, s.113]. Yəni mifoloji varlıq heç bir yerdə öz funksiyasını itirmir. Mənəvi-ruhani yaradıcı olan “Ata” funksiyası başlanğıcda əcdadlar dünyasına möhkəm tellərlə bağlanan mərasim hamisinə aid idi. Həmin mərasim hamisi ən arxaik qatda Ulu Ana və ya İlkin Ana deyilən mifoloji kompleks idi ki, ölümsüz təsəvvür olunurdu. Xızırın ölümsüzlüyü və Qorqutun ölümlə mücadiləsi motivinin kökləri mərasim hamisi funksiyası sonralar ilkin şamana variasiya olunan həmin kompleksdə axtarılmalıdır. Eyni bir kompleksdən gəldiyinə görədir ki, türkmənlərdə Dədə Qorqut Xızır kimi övliyalardan sayılır. Bu üzdəndir ki, türkmən “Şahsənəm və Qərib”inin Çovdır versiyasında Şahsənəm: “Sığındım, ey pirim Qorqut // Qəribim sana tapşırıdım” – deyib sevgilisi Qəribi dərddən-bələdan qorumağı məhz Qorqut Atadan diləyir (Ümumən, türkmən baxşılarının yaradıcılığında Qorqut Ata mövzusu geniş yer tuturdu).

Qorqut Atanın qoruyucu ruh olmağı, yəni xilaskarlığı məhz onun ilkin əcdad funksiyasından gəlir. Ufa başqurdlarından qırğız oymaqlarının “Qorqut Ata övliya” deyib Qorqutu öz oymaqlarının ilki, ulu əcdadı, ataları deyə anmaqları da bu üzdəndir və s. Yəni sonrakı mərhələdə artıq ilkin şaman mərasim hamisi kimi çıxış edir. Görünür, ilkin əcdad, mədəni qəhrəman haqqındakı arxaik mifoloji təsəvvürlərin sinkretikliyi və bu səbəbdən də parçalanmaz olduğunu yenə də eyni bir mifoloji kompleksə bağlamaq lazım gəlir. Bu baxımdan istər mədəni qəhrəman, istər ilkin əcdad və istərsə mərasim hamisi kimi də səciyyələndirilə bilən Qorqut Atanın advermə funksiyasının öyrənilməsi ciddi nəticələrə gəlmək imkanı yaradır. Advermə funksiyası Qorqut Ata mifoloji varlığının digər funksiyaları ilə bir bütövlük və tamlıq içərisində olduğundan da bu funksiya obrazın arxaik

strukturunun müəyyən olunmağıyla yanaşı eyni zamanda onun funksional-semantik özəlliklərinin üzə çıxarılmağına yardım edir. Bu mənada aralarındakı bağlılıq tam sübut olunmasa da, əski türkcədə “ad qoymaq, adlandırmaq” anlamında işlənmiş “ata” sözü də diqqəti çəkir [9, s.66]. Çünki advermə inisiasiya mərasiminin başda gələn elementlərindən olub “əcdad” məzmunlu “ata” ilə eyni semantik sahədə birləşir. Axirətlə bağlandığından “əcdad” inisiasiya aktındakı hamı (şaman) ruhunun eynidir. Əcdad ruhu olan “ata” bələlərdən qoruyurdu. Qalın Oğuz elində əcdad ruhunun daşıyıcısı Ər Qorqut, Qorqut Ata və ya Dədə Qorqut idi.

Buna görə də oğuzların epik dünyasının təsviri olan Dədə Qorqut dastanlarında sakral advermə aktının icraçısı Qorqut Atadır:

“Dədəm Qorqud gəldi. Aydır: “Oğlanım, sən insansan... Gəl, yaxşı at bin... Sənin adın Basat olsun! Adını mən verdim, yaşını Allah versün!” – dedi” [5, s.98].

Doğrudur ki, Basat hələ hünər göstərməmişdir. Baş kəsb, qan töküb, Adlı Oğuzda ad çıxarmamışdır və Dədə Qorqud da “Basat” adını ona məhz “heyvanlarla müsahib olmağına görə vermişdir. Lakin nə olur olsun, məsələ adla mahiyyətin eyniliyindədir.

Və ya birinci boyda: “Oğuz bəgləri gəlüb, oğlan üstinə yığnaq oldılar... “Dədəm Qorqud gəlsün, bu oğlana ad qosun..” – dedilər.

Çağırıldı. Dədəm Qorqud gəlür oldı. Oğlanı alub babasına vardı. Dədəm Qorqud oğlanın babasına soylamış, görəlmiş, xanım, nə soylamış.

Aydır:

Hey! Dirsə xan! Oğlana bəglik vergil,
Təxt vergil, -ərdəmlidir!
Boynı uzun bədəvi at vergil,
Binər olsun, hünərlidir!...
Çiğin quşlu cübbə ton vergil bu oğlana,
Geyər olsun, hünərlidir!

Bayındır xanın ağ meydanında bu oğlan cəng etmişdir. Bir buğa öldürmüş sənin oğlın, adı Buğac olsun. Adını bən verdüm, yaşını Allah versün – dedi” [5, s.36].

Yeri gəlmişkən, burada Buğac qəhrəmanın ad almağıyla birgə ona atın da verilməyi ayrıca diqqət çəkir. Digər türk qəhrəmanlıq dastanlarında da qəhrəmanın özünə at tapmağıyla (mitoloji Ulu Ananın bir variasiyası kimi) qoca qarıdan ad almağı bir vaxta düşür.

Şor dastanlarında adsız yaşamaq istəməyən, yəni sosial düzümdə öz yerini istəyən qəhrəman əlində bir kasa dolusu qımız uca dağ başına çıxır, ona ad verilməsini tələb eləyir. Yakut dastanlarına görə də ikinci həqiqi ad yay çəkib ox atmağa başlarkən verilir. Xakas türklərinin dastanlarında isə advermə aktı (və ya motivi) Dədə Qorqut oğuznamələrindəki advermə hadisəsiylə çox yaxından səsləşir.

Köçəbə Türk-Oğuz ənənəsinə görə, adlı Oğuzda ad qoymaqdan ötrü, ad almaq üçün hünər göstərilir. Advermənin və ya ad almağın bütöv bir sistem olduğu bu ənənəyə görə, adla tale arasında eyniyyət var. Qəhrəmanın kimliyi adda öz əksini tapır. Ad hünərli Oğuz alp igidinin, gələcəyin ərdəmli Oğuz bəyinin kimliyinin göstəricisidir. Görünür, Altay-Yenisey türkləri arasında adi ölümlülərin, heç bir özəlliyi olmayan sırayı adamların adlarının olmamağı da bu səbəbdəndir.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un üçüncü boyunda oxuyuruq ki: “Dədəm Qorqut gəldi, oğlana ad qodı. Aydır: “Sözüm dinlə, Baybörə bəg! Allah-təala sana bir oğul vermiş..! Sən oğlın “Bamsam” deyü oxşarsan; bunun adı Boz ayğırılıq Bamsı Beyrək olsun! Adını bən dedim, yaşını Allah versün!” – dedi. Qalın Oğuz bəgləri əl götürdilər, dua qıldılar. “Bu ad bu yigidə qutlu olsun!” dedilər” [5, s.54].

Diqqəti çəkən odur ki, Oğuz igidinin öz “ər adı”nı almazdan əvvəl, yəni uşaqlıqda ikən sosial baxımdan hələ struktursuzluq çağında olduğu zamanda bir başqa ad daşdığı faktı da burada öz əksini tapmışdır. Dədə Qorqudun verdiyi ad isə artıq bu alp igidi

dəyər qazanaraq cəmiyyət strukturunda tutduğu yer baxımından tam olaraq xarakterizə edir.

Beləliklə, Qalın Oğuz elində, gördüyümüz kimi, sakral ad vermə aktının icraçısı Dədə Qorqutdur. Çağırırlar. Dədə Qorqut gəlir, igidə onun gələcək davranışlarını nizamlayan ad verir və qalın Oğuz bəyləri də əl götürüb dua eləyərək bu adın bu yigidə qutlu olmağını diləyirlər. Çünki ada tale biri-birini artıq tapmışdır və həmin ad, həmin şəxslə eyniyyətdə olub, onu mahiyyətini əks elətdirir. Mahiyyətdən gəldiyinə görə qəhrəmanın davranışı da ona verilən ada uyğundur.

Rəşidəddin “Tarixi-Oğuzi Türkan və hekayəti-Cahangiri”-sini cığataycaya çevirən XVI əsr türkmən tarixçisi Salar Baba Güllah oğlunun mifoloji-nağıl elementlərinin də rast gəldiyi “Oğuznamə” adlı əsərində Bayat boyundan olan Qorqutun Duman xan adını verdiyi qəhrəman bütün quşların və heyvanların dilini bilir, nə dediklərini anlayır. [3, s.73].

Əslində Qorqut Ata özü də quşların və heyvanların dilini anlayır. Bu fakta simvollar, rəmzlər dilinin qiymətini çox gözəl bilən əski insanın gözüylə baxmaq gərəkdir. Quşların və heyvanların dilindən Qorqut Atanın anlaması faktında yaşamaqdan qalıb yox olmuş ənənənin son qalıntıları görünür. Qorqut Ata canlı varlıqların dilini bilir. Çünki ermişlərdən, övliyələrdən. İlahi aləmdən olduğuna görədir ki, “qabidən dürlü xəbərler söyləyir”. Çünki Haq-təala onun könlünə ilham edibdir. Varlıqların dilini anlamağı da bu üzəndir. Yəni mələklərin də yanı sıra Qorqut Ata varlığın ən yüksək mənəvi-ruhani qatlarıyla bağlılığı özündə təcəssüm elətdirir.

Bu fakt Qorqut Ata obrazının mifoloji simvolikasını anlamaq baxımından da olduqca əhəmiyyətlidir. İnisiasiya mərasimlərindəki başlıca simvollarından biri ad vermək idi. İnisiasiya mərasimindən keçərək quşların, heyvanların dilini bilmək və ad almaq simvolik olaraq neofitin gözünün açılmağı, ətrafı tanımağı, anlamağı və bilmədiyini öyrənməyi mənasına gəlirdi. Neofit bütün bu bilgiləri (qoruyucu) hamı şaman və ya əcdad ruhundan alırdı.

Qorqut Atanın advermə funksiyasının analizi baxımından Əbülqazi Bahadır xanın “Şəcərəyi-tərakimə” əsəri də qiymətli material verir. Əsərdə deyilir: “Erki xanın bir oğlu oldu. Hər kəs sevindi. Yaşlılar yaşlılıqlarını, yoxsullar da yoxsulluqlarını unudular. Oğuz eli Qorquda belə dedi:

– Gəl bu oğlana bir ad ver!

Qorqut da:

– Bunun adı Duman xan olsun! – dedi.

Bu sözdən sonra xalq:

– Daha yaxşı bir ad olsun! – dedi.

Qorqut da:

– Bundan da yaxşı ad olmaz. Doylı xan öldüyü zaman yurdumuzu duman bürümüş və qaranlıq olmuşdu. Bu oğlan da dumanda doğuldu. Ayrıca könlümdən yaxşı bir əlamət doğdu. Belə deyib onun üçün də adını Duman qoydum. Çünki duman, sis bizdən uzaq durmaz. Fəqət çəkilib gedər, yox olar. Dumanlı, sisli gün günəşli olur. Dumanın içində aydınlıq olmaz! Sis bulundundan sonra parlaq bir günəş çıxar. Azacıq bir dumanı, sisi bu oğlanın kiçikliyinə bənzədirəm. Gələcəyini də bir günəşə bənzədirəm!..” [10, s.58] – söylədi.

Diqqət yetirsək, görürük ki, burada advermə sadəcə əmələ, fəaliyyətə görə də deyil, Qorqutun “könlündən yaxşı bir əlamət doğulmağı” və ya könlünə səs doğmağı ilədir. Çünki Qorqut Ata “könlünə ilham ediləndir”, Haq-təala onun könlünə ilham edibdir. Əslində buradakı advermə aktı adı daşıyacaq şəxsin varlığında gizli olan mahiyyəti üzə çıxarmaq ölçüsündə bir yaratma aktıdır. Qorqut Ata adı olmadığı yerdə axtarmır, olduğu yerdə axtarır. Bu ad elə bir ad olmalıdır ki, sadəcə əməli, qabiliyyəti deyil, mahiyyəti, mayanı – kvintessensiyanı üzə çıxarsın. Qorqut adı ilhamında axtarmır, bəlkə daha çox ilhamını adamda axtarır və beləliklə də onun verdiyi ad-söz mahiyyətin ifadəsi olur. Qorqut Atanın və ya Dədəm Qorqudun advermə funksiyasını “Kitabi-Dədə Qorqud” boyları Buğacın, Beyrəyin və Basatın ad

almaları aktında yaşadır. Onlar məhz ad aldıqdan sonra Bayındır xanın və ya bəylər bəyi Qazan xanın divanında yer tuta bilirlər.

Etnik-mədəni sistemin tələbinə görə baş kəşib qan tökən və ancaq bundan sonra ad alan həmin Oğuz igidlərinin adları, diqqət yetirilərsə, bir yandan da canlı varlıqlar aləmindən heyvan adlarıyla bağlıdır. Etnoqrafların da müşahidələri göstərir ki, türkmən xanları XI–XVIII yüzilliklərdə daha çox yırtıcı heyvan və quş adları daşıyırdılar. İgidlik göstərib ad qazananların adlarıyla canlı varlıqların yırtıcı nümayəndələrinin daşdıqları adlar arasındakı oxşarlıq, deməli, bütöv bir etnik-mədəni sistem hadisəsidir. Ayrıca araşdırma tələb edən bu fakt, təbii ki, özünü təbiətə qarşı qoyan və onu dəyişmək istəyən deyil, özündə həmin təbiətin və həmin təbiətdə özünün davamını görən bir etnosun düşüncəsi baxımından tam bir qanunauyğunluqdur. Oğuznamə qəhrəmanlarına gəldikdə isə bu qəhrəmanlardan Buğacın adı Buğacın, Beyrəyin adı Beyrəyin, Basatın adı Basatın və eləcə Dumanın da adı Dumanın mahiyyətidir.

Bu, mifoloji düşüncənin tələbidir, çünki “mifoloji düşüncədə ad əşya ilə və ya şəxs ilə eyniyyətdədir [1, s.20]. Hər bir ad-sözdə mahiyyət var. Bu baxımdan “Kitabi-Dədə Qorqud”un leksikasının “dastanın şifahi şəkildə yarandığı ilkin dövrə aid tariximifik qaynaqlarla səsleşən və onun nüvəsini təşkil edən ən qədim lay”ını müəyyən eləyən araşdırıcılar haqlıdırlar ki, əslində pratürk mərhələsi kontekstində öyrənilməli olan bu lay ən alt qatdakı məzmun, simvolika unudulduğundan əksərən sonrakı dövrlərdə müxtəlif təfsir və yozumların təsirinə məruz qalmış, ilkin tarixi və mifoloji köklərindən qoparılmışdır. Qədim türk adlarının mənasının və ümumən ad sisteminin hələ erkən orta əsrlərdə təsadüfi fonetik oxşarlıqlar əsasında şərh edilməsinə əyani sübut kimi də doğru olaraq, məsələn, “Kitabi-Dədə Qorqud”da Buğac adının “buğa” anlayışı ilə əlaqələndirildiyini göstərirlər. Lakin burada haqqında qəti fikir yürüdülməsi çətin olan məqamlar da, heç şübhəsiz, yox deyildir.

İnisiasiya mərasimləri arxaik cəmiyyətlərin həyatında ən mühüm hadisələrdəndi. Ən çox ərgən yaş dövrlərində keçirilən bu mərasimlərdə neofit keçid məqamında olurdu ki, həmin məqamın da başlıca anı simvolik ölüm sayılırdı. İnisiasiya zamanı neofitə gizlin bilgilərin qapısı açılırdı.

Altay eposunun qəhrəmanı – dağ ruhundan doğulan Koqudəy Merqen adını, bəhadrılıq statusunu və ataları – əcdadlar haqda bilginini bir yerdə alır. Həmin bilgilər soyun müqəddəs tarixi, rəqslər, ruhların adları və b. idi. Bunlar həmin bilgilər idi ki, əcdadların ruhlarının olduqları o biri dünyada qorunub saxlanılırdı. Yalnız neofitlərə bu bilgilər yetirilirdi ki, bununla da onlar soyun müqəddəs tarixinin qoruyucularına çevrilir və solum qarşısında cavabdehlik daşıyırdılar. İnisiasiya mərasimindən keçmə ad almaqla müşayiət olunurdu. V.Radlov “Yer Töştük” nağılının tatar versiyasını nəzərdə tutaraq yazırdı ki, Tobol tatarlarında qəhrəman “Yir Tüslük” (yeraltı qəhrəmanı) adını daşıyır; bu adı isə yeraltı səltənətinə elədiyi səfərlərinə görə almışdır”.

Yəni mifoloji nağıl qəhrəmanlarının adlarında ruhun yeraltı (ölülər) dünyasına getməyi və orada başa gələnlərlə bağlı təsəvvürlər öz əksini tapmaqdadır. Bu baxımdan bir Altay dastanı qəhrəmanının ancaq qayın ağacı altında yatdıqdan sonra ad almağı motivi də ayrıca diqqəti çəkir.

Maraqlıdır ki, adi halında yasaq olan bilgilərin verildiyi həmin keçid mərasimlərinə Qırğız türkcəsində “közün açuu” demişlər. Azərbaycan türkcəsində “gözünü açmaq” şəklində ifadə olunan bu sözün hər iki mənası – həm “dünyaya gəlmək”, həm də “ətrafı tanımaq, anlatmaq, bilmədiyini öyrətmək” mənaları ritualın arxaik semantikasına da uyğun gəlir. Yəni mərasimdən keçən neofit simvolik ölümün ardından yenidən “dünyaya gəlir” və bu doğuluşuyla bərabər ona bilgilər verilir, bilmədikləri öyrədilirdi və bu yolla da “gözü açılırdı”.

Həyatı ovçuluq və axınçılıqla, yəni yürüşlərlə keçən bir cəmiyyətin insanda axtardığı ən böyük məziyyət “ərlik ərđəmi”, yəni qüvvət və cəsərətdir [4, s.32]. Bu da vəhşi heyvan və ya

düşmən öldürmək, yəni baş kəsib qan tökmək, həmçinin acları doyurmaq, yalınları donatmaq şəklində isbat olunur.

Ancaq belə bir “ərlik ərdəminə” sahib olanlara dəyər verilən bu cəmiyyətdə individ yaşayışı öz fiziki mövcudluğu vasitəsilə duya bilir. “Psixik mən”in doğuluşu isə heç də fizik “mən”in doğuluşundan ayrı deyil. Bu baxımdan ritual-mərasimlər neofitin şəxsiyyətdaxili dəyişməyini, bir növ yeni statusa keçməyini zahirdən əsaslandırır.

Fiziki “mən”in dərki xüsusilə vacibdi. Buna görə də neofitin simvolik ölümdən sonrakı “ikinci doğuluşu” onun həm psixi, həm də fiziki cəhətdən yenidən doğulmağı demək idi.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da deyilir: “Ol zəmanda bir oğlan baş kəsməsə, qan dökməsə ad qomazlardı [5, s.53]. Yəni adın verilməyi yeni fiziki “mən”in doğuluşunun təsdiqlənməyi ilə bağlıdır. Ad o zaman verilir ki, şəxsiyyət öz yeni doğulmuş “mən”ini fiziki cəhətdən də baş kəsməklə, qan tökməklə təsdiqləmiş olsun. Çünki həmin cəmiyyətdə ancaq qüvvətli və cəsur olanlar “ərlik ərdəmi”nə sahib olur və sayılırlar. Bu baxımdan qədim türk abidələrində tez-tez təkrarlanan “ər atım” (igid adım) ifadəsi də çox səciyyəvidir. Belə bir ərlik ərdəminin isə Qalın Oğuz elində adını verən və onu sakral akt kimi “rəsmiləşdirən” “Oğuzun... tamam bilicisi, qayıbdən dürlü xəbərler söyləyən” Qorqut Atadır. Burada Qorqut Ata inisiyasiya mərasimində neofitin ruhunun qayğısını çəkən bir hami ruh, əcdad ruhudur.

Bir mifoloji varlıq kimi Qorqut Ata mədəni qəhrəman elementlərini də qoruyub saxlamışdır. Qopuzun ilk yaradıcısı olmaqla yanaşı, məsələn, qazax-qırğızların yurdlarında iki dağ öz adlarını Qorqut Atanın tamburundan almışdır. Qədim zamanlarda Qorqut Ata qırğız çöllərini dolaşarkən tamburunun muncuğunu necə olursa Muncaqlı (Monşaktı) dağında itirir. Dağın adı da ordan qalır. Bir başqa dağda isə tamburunu yadından çıxarır ki, həmin dağ da sonralar Dombıralı adıyla bilinir.

Bütün bunlar Qorqut Atanı onomatet aktının, advermənin icraçısı olan ilkin əcdada – demiurqa, mədəni qəhrəmana yaxın-

laşdırır. Sayan-Altay türklərinin kosmoqonik miflərinin bir variantında aləm, kainat adlandırma (nominasiya) yolu ilə yaradılır. [11, s.169].

Azərbaycan türkləri arasında da belə bir rəvayət varmış ki, Qorqut nəinki uşaqlara, hətta kainatda olan nə varsa hamısına ad qoyurmuş və beləcə, guya dildə olan sözləri də o yaradıb mənalı etmişdir. Ancaq yetkin-müdrək Qorqut qoyduğu adlardan dördündə sözlərlə daşdıqları məna arasında uyğunsuzluq gördüyü zaman səhv etdiyini anlamış və aşağıdakı misraları da bu münasibətlə söyləmişdir:

Gəlinə ayıran demədim mən Dədə Qorqut,
Ayrana doyuran demədim mən Dədə Qorqut.
İynəyə tikən demədim mən Dədə Qorqut,
Tikənə sökən demədim mən Dədə Qorqut [8, s.178].

Burada, əlbəttə, şüuraltı olaraq sözlə mənanın, adla mahiyyətin uyğunluğunun gərəkli olduğu fikri, yəni “sözlərin işarələndirilməsinin düzgünlüyü kimi doğru dil prinsipi” diqqətə çatdırılır.

Biz də bu fikirdəyik ki, Dədə Qorqudun dilindən söylənən yuxarıdakı sözlər əslində sözlərin – adların doğru-düzgün işlədilməsinə yaranan təhlükəni görüb həmin təhlükəni bu sözlərdən uzaqlaşdırmaq ehtiyacının bir ifadəsidir. [6, s.236]. Və burada, doğrudan da, Qorqut Ata bir qrammatik, bir məntiqçi kimi hərəkət edir.

Qorqut Atanın aləmdə olan nə varsa hamısına ad verməyi əslində kainatı adlandırma yoluyla yaratmağı mənasına gəlir. Həmin aləm lal, səssiz, yer yox ikən, göy yox ikən, sadəcə sonu olmayan, başdan-başa sular aləmindən ibarət bir dünya idi ki, sözlə mənalandırıldı. Bu aləm sözlə, adlandırmaqla yaradıldı. Adı olmayanın özü də yox idi. Adəmin yaradılışı da ona məhz adların öyrədilməsi ilə baş vermişdir. Təsadüfi deyil ki, bir sıra mifologiyalar hətta ayrı-ayrı adlar şəklində bu günə gəlib çıxdığından həmin adlar bütünlükdə mifoloji sistem haqqında fikir yürütmək üçün tək bir qaynaq sayılır.

“Qədim inanışlara görə bir şeyin olması, yaranması üçün ona ad vermək gərəkdi. Şumer miflərində deyilir ki, əvvəlcə heç nəyin adı yox idi. Sonra müdriklik və su tanrısı Enki hər şeyə ad verdi və dünya yarandı” [1, s.20].

Yəni gerçəklik sözlə, adla yaradılır. Başlanğıcda olan sözdür. Hər nə varsa hamısının da adı var. O adlardır ki, varlığın öz ruhundan, öz içərisindən gəlir və onu nizamlı edir, ona düzüm verir. Aləmin yaradılmağı həmin adlardır. Bu aləm sözlə yaradıldığına görə də söz-ad həmin fiziki aləmin əsasına çevrilir. Buradakı sözlər – adlar cisimlərdən ayrılmazdır. Adın düzgün seçilməməsi nizamsızlığın qaynağı da olub xaosa yol açır (Ayrı bir sistemin faktı olmasına baxmayaraq, maraqlıdır ki, Konfusi təlimi də adları (sözləri) düzgün işlətməklə düzgün yaşamağın mümkünlüyü fikrini prinsip kimi qəbul etmişdir ([bax: 6, s.236]). Varlıqla ad iç-içədir. Ad varlığın ifadəsidir, varlıq özü də onda və onunla yaşayır. Məsələn, Alvız dağın adıdır. Dağın sahibi də odur. Alvız özü də onda yaşayır. Çünki dağ ruhudur və ya dağın ruhudur və s. Yəni varlığın adı semantik baxımdan nəyi ifadə edirsə onun da daşıyıcısı olur. Hər bir ad-sözdə mahiyyət yaşayır, çünki daha o, eləcə səslərin yığını, kombinasiyası olmayıb, mənadan – içəridən gələndir. Adla ruhun eyniləşdirilməsi görüşünün təməlinə də belə bir inam dayanır.

Deməli, ad-söz fiziki dünyanın əsası olur. Elə buna görə də Yaradılış dastanının Verbitski variantında gördüyümüz kimi, ucsuz-bucaqsız suların içindən süzülüb gələn Ağ Ana Ülgenin qarşısına çıxıb: “Yarat!” deyə üç dəfə təkrarlayanda Ülgenin necə?” deyə verdiyi suala Ağ Ana: “Yaratdım, oldu de; yaratdım, olmadı demə” – söyləyir və sonra da yox olur. Ağ Ananın həmin buyruğundan sonra Ülgen insanlara: “Var olana yox deməyin; var olana yox deyəndə yox olur” – deyə əmr verdi.

Bundan sonra da Ülgen: “Yer yaradılsın!” – dedi. Yer yaradıldı. “Göylər yaradılsın!” – deyə əmr elədi. Göylər yaradıldı. Və beləcə dünya yaradılmış oldu”.

Bizcə, Ağ Ananın buyruğu ilə Ülgenin “Yer yaradılınsın!” – deməyindən yerin yaradılmağı, “Göylər yaradılınsın!” deməyindən göylərin yaradılmağı və eləcə də “Oğuznamə”dəki “...Bolsın kıl...” hökmü özlüyündə İslamda başlanğıcı və sonu olmayan, şəriksiz, yeddi qat yeri və yeddi qat göyü, on səkkiz min aləmi Tanrı-taalanın “Ol!” (Kün) deyəndə yaratdığıнын eynidir. Bu nöqtədə Ülgen də, Tanrı da və Qorqut Ata da aləmin yaratıcılarıdır. Bu aləm isə həmin əsası söz-ad olan mənə aləmidir. Gah imajinativ aləm, gah da simvollar aləmi deyilən bu aləm əslində mənə aləmidir və həmin aləm də gerçəkliyinə görə var olan aləmdən heç də geri qalmır. Həqiqi adıyla bilinən isə surət aləmi, fiziki olaraq görünən dünya və ya görüntüdür.

Araşdırmalarda Qorqut obrazının arxetipini “İlk əvvəl heç nə yox idi, yalnız Qorqud var idi, dünya-aləmi də o yaratdı”. Dastanımızdakı vəziyyətində isə Dədə Qorqud mif qəhrəmanının “zəif düşmüş transpozisiyasıdır” [2, s.126] şəklində bərpa etmək və b. kimi fikirlər də var. Lakin həmin fikirlər üzərində geniş dayanmayaraq onu da qeyd etməyi gərəkli bilirəm ki, Qorqut Ata “əzəli yer üzündə heç nəyin olmadığı, vaxtın da öz-özünə gəlib keçdiyi, ilkin sudan olan dünya”nın deyil, rəmzlər dünyasının, simvollar aləminin yaratıcısıdır.

Əcdadlar dünyası ilə bağlı bilgiler qeyb aləmindədir və adi ölümlülərə onlar yasaqdır. Bu bilgiler könlü vəcdə qər qə olan, yəni Həq-təalanın könlünə ilham etdiyi Qorqut Atanın üzünə isə açıqdır. Onun üçün də Oğuzun “ol təmam bilicisi”dir. Keçmişlə bağlı bütün bilgiler onda qorunur. Etnososial yaddaşın qoruyucusu və yaşadıcısı olduğundan özündə əcdad ruhunu daşıyan atalar sözlərinin Dədə Qorquda aid edilməsi də bu üzəndir. Hansı varlığın mahiyyətini doğru olaraq hansı adın (sözün) ifadə etdiyini də o bilir.

Türk etnik-mədəni sistemində Qorqut Atanın kainatda olan nə varsa hamısına ad verməyi ilə bağlı inanış Qorqutu həmin mənə aləminin yaratıcısı kimi səciyyələndirməyə imkan verir.

Qorqutun yaratdığı bu aləmdə hər bir söz-ad onun və yalnız onun mahiyyətidir, orqanik olaraq da yalnız ona-adını daşdığı varlığa məxsusdur. Bu ad-söz görüntünün deyil, həmin simvollar aləminin, “Vilayətnamə”dəki deyilişlə, “məna aləminin” mahiyyəti, cövhəridir.

ƏDƏBİYYAT:

1. Acalov A. **Azərbaycan dastanlarının mifoloji semantikas** // Azər. EA Xəbərləri, Ədəbiyyat, dil və incəsənət seriyası, 1984, № 3.
2. Əlizadə M. **“Kitabi-Dədə Qorqud”un poetikas** (namizədlik diss.). B., 1991.
3. Fazlalla Rəşideddin. **Oquznama**. Aşqabat, 1990.
4. Kaplan M. **Türk edebiyatı üzerinde araştırmalar**, tip tahlilleri. İstanbul, 1985.
5. **Kitabi-Dədə Qorqud**. B., 1988.
6. Mehdiyev N. **Orta əsr Azərbaycan mədəniyyətinin bəzi etnik əsasları** // Azərbaycan filologiyası məsələləri, II buraxılış, B., 1984.
7. Ocak A.Y. **İslam-Türk inançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas kültü**. Ankara, 1990.
8. Seyidov M. **Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları**. B., 1983.
9. **Древнетюркский словарь** / ред. Щербак А., Насилов Д./, Л., 1969.
10. Кононов А. **Родословная туркмен. Сочинения Абу-л-Гази Хана Хивинского**. М.-Л., 1958.
11. **Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал**. Новосибирск, 1990.

2000

“QORQUT” ADININ ÖLÜMDƏN QAÇMA MOTİVİ İLƏ BAĞLILIĞI

XIX yüzilliyin II yarısından bu yana övliya Qorqut Atanın məzarlığıyla bağlı bilgi verənlərin, demək olar, hamısı alqışlarda yardıma çağırılan ruhlar arasında adı çəkilən, qırğız baxşlarına türkü deməyi öyrədən bu ilk şamanın Xorxut/Qorqut adlandırıldığı xatırladır və ölümdən qorxub 40 il Tanrıdan qaçdığına görə adını da “xorx” – qorxmaq sözü ilə əlaqələndirirlər.

Qeydə alınması V.V.Velyaminov-Zernovun adıyla bağlanan rəvayətə görə, Qorqut Ata gənc yaşlarından ölməyə etiraz edir. Həyatı boyunca ölümlə mücadilə eləyərək, Əzrayıla boyun əymədən uzun ömür yaşamaq istəyir, ölümsüzlük arayır. Qazaxlardakı “hara baxırsan Qorqut goru, hara getsən Qorqut məzarı” atalar sözünün qaynağı da, bir çox araşdırıcılara görə, bu rəvayətdədir. Həmin rəvayətdə deyilir ki, Qorqut iyirmi yaşına gələn vaxtlarıydı. Bir gün yuxusunda görür ki, ağ geyimə bürünmüş biri ona deyir, qırx yaşına çatanda öləcəksən. Qorqut çox qorxur və ölüm olmayan yer aramağa, ölümün ayağı dəyməyəcək bir dünya axtarmağa başlayır.

Dəvəsinə minib uzun müddətli bir yolçuluğa başlayır. Bəli, bir zaman gəzdikdən sonra başqa bir yerə gəlir, məzar qazmaqda olan bir dəstəyə rast olur. “Kimə qazırınsız?” – deyə soruşanda onlar: “Qorqut Övliyaya” – deyə ona cavab verirlər.

Bunu eşidən Qorqut dünyanın o biri bucağına yan alır. Orada da eyni yuxunu görür. Təzədən yola düzəlir. Yuxusunda gördüklərinin qorxusuyla dünyanın dörd bir yanını gəzir. Fəqət haraya gedirsə, yenə önündə qazılı bir məzar görür.

Çarəsiz qaldığından artıq dünyanın mərkəzinə – ölümsüzlük qaynağına gəlir. Bura həmin yer – doğulduğu Sır-Dərya sularının yaxasıydı. Mindiyi dəvəsini kəsir, dərisindən qopuzun üzərinə çəkir. Burada da yenə həmin yuxunu görür. Ölümə çarə axtaran Qorqut: “Su olan yerdə məzar qazan olmaz, suya da əcəl gəlməz” – deyə düşünür. Sır-Dərya suları üzərində kilimini

sərir. Kilimin üstündə ölümdən uzaq yüz il yaşayır. Gecə də, gündüz də bir an olsun, dayanmadan qopuzuyla nəğmələr çalır. Qopuzun tellərindən qopan nəğmələr Sır-Dəryanın çağlayan sularına qarışıb axır...

Yeri gəlmişkən, Qorqutun ölümsüz bir yer axtarırkən suların üzərini seçməsi mənalıdır. Suya əcəl gələ bilməməsinin isə mifopoetik düşüncədə öz yozumu var. Doğrudur, əski inanışlarda yeraltı ölümlər dünyası da bir sular səltənətidir. Ancaq bir sıra mifologiyalarda olduğu kimi türk mifologiyasında da su ilkin xaosla yanaşı, həm də yaradıcı başlanğıcı özündə birləşdirir. Bəzən yerlə eyniləşdirilən həmin su mifologemi Yaradılışın özü-lündə dayanan ən başlıca ünsürlərdəndir. Bu mənada su ölüm motiviylə yanaşı doğum, artım və həmin semantik cərgələnmə içərisində yer alan ölümsüzlük motivini də özündə birləşdirən mifologemdir, yəni ilkin xaosun özündə də yaradıcı başlanğıc var və dünyanın hər an yenilənməsi də onun gücüylə olur... Ona görə də Qorqut ölümdən qaçmağın mümkünlüyünə inanaraq ölümsüzlüyün ifadəsi bildiyi su üzərinə sığır. Bura həm də “dünyanın mərkəzi”dir ki, həmin anlayışa mifologiyanın öz dilində ayrıca yozum verilir.

Qorqutla bağlı bütün əfsanə və rəvayətlərdə Qorqutun ölümdən qorxması və qaçması ana xətt kimi keçir. Qorqut və ölüm problemi bu obrazın daimi ünsürüdür.

Azərbaycan–qazax əlaqələrindən danışılan bir araşdırmada “Qorqut” adı “kor-kut” tərkiblərinə ayrılır; zərər, itki (!) anlamları verən “kor” əski türk sözü ilə izah olunur: həyat qüvvəsi zərər çəkdi, can ziyan gördü, yəni “adam öldü” və s.

Ada verilən bir sıra digər şərhlər də vardır ki, mətləbdən uzaq düşməmək üçün onlardan hər birinin üzərində ayrılıqda dayanmağa gerek görmədik, bizi burada daha çox maraqlandıran bu adın qorxu sözüylə və ölümdən qaçma motiviylə bağlılığı dərəcəsidir. Doğrudur, elə əfsanələrin özündə deyilir ki, qıpçaq qızı olan anasının üç il sürən hamiləliyindən sonra doğulan Qorqutun dünyaya gəlişiyə üç gün-üç gecə yer üzünü qaranlıq sarır.

Şiddətli yağış yağır, fırtına qopur. Sır-Dəryanı və Qaradağın başını duman-çən alır, Qorqutun belə möcüzəli şəkildə qeyri-adi doğuluşundan qorxub qaçan adamlar geri qayıdanda uşağa “qorxu” demək olan “Qorqut” adının verilməyini xahiş edirlər, çünki çocuq qaranlıq və qorxular içərisində doğulmuşdur.

Əfsanələrin bir çoxunda isə “Qorqut” adının mənası, deyil-diyi kimi, guya Dədə Qorqutun ölümdən qaçmağıyla bağlıdır.

Adın əfsanələrdə bu şəkildəcə sözlərin səs oxşarlıqlarına əsaslanaraq yozulması, heç şübhəsiz, sonrakı dövrlərə aid olan hadisədir və həmin yozum elə mədəniyyətin var olma şəklinin də bir cürə ifadəsidir.

Yəni bu qatında mifoloji adın gerçək anlamı özünün ilkin mifoloji köklərindən qoparılmışdır. Beləcə, əfsanələr sonrakı çağların dəyişik yozumlarını əsas almışdır. Çünki mifoloji məna aradan çıxmış və ya unudulmuşdur. Onun yerini isə adların səslənməsindəki bənzərliyinə söykənən yozum tutmuşdur.

Dədə Qorqutun ölümdən qaçmağını doğru olmayaraq guya Quran hökmlərinə zidd olduğuna görə bu xalq bilicisinə islami baxımdan doğan mənfi bir münasibətin ifadəsi kimi izah etmək də hadisəyə sistemli baxışın olmadığını və mifoloji varlığın ilkin çağlarla bağlı “qaynaqlarla səsləşən və onun nüvəsini təşkil edən ən qədim layı”nın nəzərə alınmadığını göstərir.

Halbuki Qorqutun ölümdən qaçmağı motivi etnik-mədəni sistemin geniş kontekstinə çıxarılmalıdır. Məhz bu zaman ölümdən qaçmağın ölüb-dirilmə motivi, 300 il ömür sürmək və s. ilə adekvat təşkil etdiyi üzə çıxacaqdır. Qorqut Ata ilə Xızırın (bəzən ona da Xıdır Ata deyirlər) lap başlanğıcında ilkin olan bir kompleksə daxil olduğunu sübuta yetirən paralellər də var. “Ata sözləri” məcmuəsində adı Qorqut Ata ilə birlikdə anılan, Xızır kənardan gəlmə olduğuna görə, İslam dini sistemində bütün ölümlü peyğəmbərlərdən qıraqda qalır. Çünki Xızır kultunun, bir mifoloji varlıq kimi, əsasında ölüb-dirilməyə inam dayanır. Ölüb-dirilməyə həqiqi inam isə “sözün hərfi mənasında tanrıçılığı bütün sonrakı dinlərdən fərqləndirən başlıca ideyadır”.

Yəni Xızır peyğəmbər ölümsüzlüyü ilə İslam dini kimi sistemli bir dinin bütün ölümlü peyğəmbərlərindən necə qıraqda qalırsa, ölümdən qaçmasıyla da Qorqut Ata İslam düşüncəsinə yad kimi görünür. İslamda qeyb aləmini bir Allah bilir. Qorqut Ata isə “qeybdən dürlü xəbərlər söylər” və s.

Buna görə də öz qaynağına görə arxaik miflərdəki mədəni qəhrəman, ilkin əcdad deyilən varlıqlara bağlanan, qazax baxşılarının: “...Çağırtdığım zaman gəl, Pirim!” – deyə hamı ruh, bələlardan qoruyucu əcdad ruhu bilib haylayaraq köməyə çağırtdıqları övliya Qorqut Atanın ölümü haqda, heç də bir çox araşdırmalarda göstərdiyi kimi, xüsusi mif islamlığın təsdiqindən sonra meydana gələ bilməzdi. Bununla bağlı, yəni Qorqut kultunun İslami qaynaqlı olmadığı haqda isə hələ on doqquzuncu yüzillikdə söyləmişlər.

Qorqutun ölümdən qaçmağı motivinin araşdırılması baxımından türkmən inanışlarına görə, o biri dünya üzərində hökmü olan, oğlu olmayana Tanrını oğul verməyə məcbur edən, ölüləri diriltmək üçün Əzrayılı qovub onun əlindən ölmüşlərin canını geri alan (və hələ də ölümsüz bir ruh kimi göylərdə dolaşdığı sanılan) Burkut Baba, ölmüş igidin canını qurtarmaq üçün Əzrayıl ilə mücadilə edən Dəli Domrul (bir fikrə görə, mifoloji xarakteri baxımından başqa, boylardan kəskin seçilən Dəli Domrul boyunun ilkin qəhrəmanı inanışlarda ölümsüz olduğuna dair təsəvvürlərini qorunub qaldığı Qorqutun özüdür), yakut inamlarına görə ölüləri dirildib korların gözlərini açan, möcüzələri öz hökmü və gücüylə yaratdığını deyib Tanrını qəbul eləməyən və onunla çəkişən An Arqıl Oyun, həmçinin Xızır, Erlik və hətta Koça kan kimi mifoloji varlıqların bir müstəvidə gözdən keçirilməsi gərəkdir.

Köhnə dünya mədəniyyətlərində əbədi yaşarılıq, ölümsüzlük və ya onun bir başqa şəkildə ifadəsi olan uzunömürlülük ideyası bir neçə şəxslə, o sıradan da Qorqut Ata ilə əlaqələndirilir. Görünür, daha əvvəllərdə ölümsüz təsəvvür edilən baxşılar piri,

ilkin şaman olan Qorqutun ölümsüzlüyü hər halda sonrakı variasiyalarda uzunömürlülükə əvəz edilmişdir.

Başlangıçda yaşayışın dövrəviliyi ideyasının daşıyıcısı olduğundan ilkin şaman ölümsüz təsəvvür olunurdu. Baxşı mətnlərindəki “ölü desəm ölü deyil, diri desəm diri deyil Qorqut Ata övliya” sözləri də ilkin şamanın ölümsüz düşünüldüyünə dair təsəvvürlər dairəsinə bağlıdır. Eyni dərəcədə həm sakral, həm də profan dünyaya bağlı olan bu varlıqdır ki, ölümdən qaçır, Tanrı ilə mücadilə edib çəkişir. İnvariantda isə həmin varlıq ilkin kompleksin – Ulu Yer Ananın atributlarının daşıyıcısıdır (xakaların bu kompleksdən qopan Umayı Uluğ – Ağ-Ana adıyla bilinir). Şamanlar piri, hamı şaman (ruhu) Yer Ananın transformasiyaya uğrayıb variasiya olunmuş şəkillərindən biridir.

Yakut mifologiyasına görə, Tanrı ilk şamanı göylərdə yaratmışdı və göylərdəki şaman əbədiyyən yaşayırdı. Mifoloji düşüncəyə görə bəzən də yerlə eyniləşdirilən Ulu Ananı rəmzləndirən varlıq da elə şamanın özü idi. Ölüb-dirilən, ya da ölümsüz olduğu düşünülmən Ulu ananın bir təcəssümü isə moğollarda İtoqa, Etuqe, İtuqen, Etuqen adlarıyla bilinən yer ilahəsi olmuşdur. Əgər qaynaqların verdiyi bilgiler doğru isə, o zaman aydın olur ki, həmin yer ilahəsi İtoqa kumancada Xam adlandırılmışdır ki, bu da elə şaman, baxşı demək olan Kam-Qam adlarının eynidir. Həmin ölümsüz Ulu Ananı rəmzləndirən şaman qadındır ki, bir Altay qəhrəmanlıq dastanında göstərildiyi kimi, qavallıya döyüşçülərin ardından gələ-gələ qamlıq eləyir və ölənlərə yenidən can verir və s. Xatırlayaq ki, artım, bərəkət hamisi olan Ulu Anaya tapınmağın ifadəsi kimi Qədim Ön Asiyada, Mərkəzi Asiyada və Sibirdə ölüb-dirilən şamanlara aid müxtəlif təntənəli mərasimlər keçirilirdi.

Bütün bunların fonunda Qorqut Ata tam bir mifoloji varlıq olaraq görünür. Mifoloji varlığın adı isə bu varlığın nə ifadə elədiyini də bildirir. Yəni mifoloji varlığın mahiyyəti onun adında əks olunur.

“Qorqut” adının “qorxu” sözüylə bağlanması, Qorqut obrazının bir mifoloji varlıq kimi semantikasına işıq salmır. Mifoloji adın müasir səslənişi bu adın yozumu üçün əsas götürülməməlidir. Dilçilik qanunları baxımından da sözün müxtəlif variantları seçilməli, ilkin formaya (arxetipə) yaxın olanı müəyyən edilməlidir.

Bizcə, adın Qorqud, Qorqut, Xorxut, Xorkut, Kurkut... şəkillərindən arxetipə uyğun gələni “Kurkut” variantıdır. Bu ad iki morfemdən: “Kur” və “kut” morfemlərindən ibarətdir. “Kut” – Türk dilinin ən əski və yaygın sözlərindəndir; “ruh, güc, həyat qüvvəsi” anlamları var. Qədim türk inanışlarında da “kut” canlı varlıqların həyatının əsasını təşkil edirdi. Adam öləndən sonra “kut”u uçub göyə gedər, bir daha dünyaya gəlincə orada yaşardı.

“Kur” sözü isə hətta əski şumerlərdə yeraltı ölüm dünyasının, oradan axan çayın və o yerlərin hökmdarının adını bildirirdi. Həmin sözün türk ləhcələrindəki qarşılığı kor (Anadolu və azərb.), qor (türkmən), qür (başqırd), qur (özbək) sözüdür. Buryatlar da yeraltı səltənəti “xüür” adlandırdılar. Şumerin “kur”u ilə türk ləhcələrindəki “gor” və monqol dillərinin “xüür” sözləri arasında olan eynilik mifoloji və dil faktları əsasında görəyincə əsaslandırılmışdır.

Ulu Ananın bətni olaraq düşünülmən və Yerlə eyniləşdirilən gor elə bir aləm idi ki, əcdad ruhları orada yaşayırdı. Qazax rəvayətlərinin bir variantına görə də Qorqut gordan çıxmış divdən doğulur. “Gor” mənası bolqarcadakı “kurqan” sözündə də eyni semantikanı daşıyır.

“Kor” sözü ilə eyni bir yuvaya girən “xor” sözü yakutlardakı “xorçax” sözünün də əsasında dayanır: yakutlar ölmüş şamanın basdırıldığı sərdabəyə “xorçax” deyərtilər.

Deməli, “Kurkut” adının mənası, Qorqut Ata əslində də o biri dünyayla bağlı olduğundandır ki, “əcdad ruh(u)” anlamına uyğun gəlir. Ruhlar isə ölümsüz və cisimsiz varlıqlardır.

Mifologiyada Ulu (Yer) Ana adi ölümlülərə yasaq bilgilərin olduğu o biri dünyanın da sahibi idi. Həmin Ulu Yer Ana kom-

pleksinin atributlarını daşıyan, arxaik strukturlu “Oğuzun ol bilicisi” Qorqut Ata da “Haqq-taala könlünə ilham etdiyindən” dürlü xəbərlərini söylədiyi həməən qeyb aləmi o biri dünyayla – əcdadlar aləmiylə bağlanır. “Su ayağı ər Qorqut” ona görə deyilir. Çünki ölümlər səltənəti, axirət deyilən o biri aləm həm də bir yeraltı sular səltənətidir.

Qorqut hamı-ruh, qoruyucu əcdad ruhudur. Türk mifopoetik düşüncəsində bu ruh maddi olaraq qavranılır, gerçək bir güc bilinirdi. Cisim deyil, ancaq cismə bürünmüş görünürdü.

Qorqut – “Ata”dır. İnvariantda yaradıcı bəlalardan qoruyucu “ata” əcdad ruhlarının axirət dünyası sakinləri ilə möhkəm tellərlə bağlanır.

Qorqut Atanın əcdad ruhu ilə bağlılığının bir ifadəsi türk-mən “Şahsənəm və Qərib” dastanının Çovdır versiyasında Şahsənəmin, sevgilisi Qəribi qada-bəladan qorumağı pir ozan Qorqut Atadan diləməsi və digər ifadəsi də hər adna günləri onun qəbri üstə qopuzunun yanıqlı-yanıqlı inləməsidir. Adna günləri isə türk xalq inanışlarında əcdad – ataların, dədə-baba ruhlarının yad olunduğu gündür.

Ən nəhayət, özlüyündə ruhani varlıq olan bu türk övliyasının “Qorqut” adının “əcdad ruhu” anlamı onun bir varlıq kimi də mifoloji semantikasına uyğun gəlir.

2001

TÜRK ESXATOLOJİ DÜŞÜNCƏSİ VƏ DƏDƏ QORQUD

Əski türk esxatoloji düşüncəsindən danışarkən öncə qeyd etmək gərəkdir ki, mifologiyada dünyanın sonu ilə bağlı mif mətnləri də yaradılışı anladan – kosmoqonik səciyyəli miflər silsiləsinə aid edilir. Çünki mifoloji düşüncədən ötrü kosmoqoniya aktı bəlli bir zaman və məkan sərhədləri olan dövrü, vaxtaşırı təkrarlanan hadisədir. Mifşünaslıqda bu mənada kosmoloji (dünya) modelinin başlanğıc anını kosmoqonik miflər – yaradılış mifləri əks etdirirsə, dünyanın sonu ilə bağlı “axır zaman” düşüncələrinin də təsvirini məhz esxatoloji miflər verir. Beləcə, həm kosmoqonik, həm də esxatoloji miflər vahid kosmoloji model ətrafında birləşmiş kimidir.

Esxatoloji miflərdə dünyanın sonunu səciyyələndirən əlamətlərdən, məhşər günündən, kosmik qəzadan danışılır. Bu mənada kosmoloji modelin son sərhədinin işarəsi yerində çıxış edən həmin miflər əslində kosmoqonik miflərin dəyişik şəklidir, yəni yaradılış miflərində xaosdan kosmosa, burada isə onun tərsi – kosmosdan xaosa doğru əks proses baş verir. Dünyanın sonu haqda, qiyamətlə bağlı təsəvvürlər dövrəvi zaman konsepsiyasından asılıdır və bu üzdən də kosmoloji model çərçivəsində yə-nə kosmoqonik miflərlə bağlanır. İnanışlara əsasən, dünyanın axırı, kosmik qəza, Nuh tufanından da bilindiği kimi, yer üzünü su basması ilə baş verir. Həmin anlayışdır ki, kainatı yaradan ünsür olaraq az qala bütün mifoloji sistemlərdə qarşıya çıxır. Yəni əski düşüncənin kosmoqonik miflərdə kainatı yaradan simvol kimi verdiyi su esxatoloji düşüncədə artıq dünyanın sonunu gətirən simvol yerində çıxış edir.

Xaosu təmsil edən və əxlaqsızlığı, ədalətsizliyi yayan güclər yaradılış çağından bəri dünyanın tarazlığını, dünya nizamını pozmağa çalışan qüvvələrdir ki, esxatoloji miflərdə nizamlayıcı kosmosla dağıdıcı xaos arasındakı mübarizənin əsasında dayanır.

Dünyanın sonu və ya esxatologiya anlayışı kosmoqonik təsəvvürlərlə əlaqələndiyi üçün mifoloji Ulu Ana və ya Ana Yer

haqqında təsəvvürlərlə də bağlıdır. Azərbaycan türkcəsində əski etiqađın izini yaşıdan və uzun ömür yaşamağın metaforasına çevrilən “qurd ilə qiyamətə qalmaq” deyimi var. Burada qurd ilə qiyamətə qalacağı düşünülən qarı nənə obrazı, araşdırıcıların doğru qənaətinə görə, əslində Yeri təmsil edir. Yer isə ölüb dirilməni simvolizə edərək həyatın dövrəvililiyi ideyasının əsasında dayanır. Elə Bibliyadakı esxatologiya anlayışı da bu əski ideya ilə yaxından əlaqələndir. Yaradılış daimi inkişafda, hər an təzələnmə və yenilənmə halındadır. Bu inkişafın, bu təzələnmənin bir pilləsi də, kosmosdan xaosa keçid anına bənzədilən qiyamətdir. Qiyamətin, məsələn, yer üzünü su basmağı şəklindəki gəlişindən sonrakı çağ isə dünyanın həm də yenidən və bütönlük təzələnməsi olacaqdır.

Dünyanın sonunun gəlməyini bildiren əlamət budur ki, xaos dünyaya güclərinin fəallaşması nəticəsində yer üzündə bir sıra mənfiliklər baş alıb gedir. Bu da dünya nizamının pozulmağına gətirib çıxarır. Türk mifoloji düşüncəsində dünyanın sonu məhz belə təsəvvür olunur. Burada dünya nizamı ancaq ilk öncə hansısa kosmik kataklizmlər səviyyəsində deyil, yəni tufan qopub ağacları kökündən qoparmazdan əvvəl, yer üzündəki bütün canlıların məhv olub insanların yerlə yeksan olmağından əvvəl sosial nizamın pozulmağı şəklində özünü göstərir. Qiyamətin kosmik kataklizmlərlə müşayiət olunması hadisəsinə adda-budda şəkildə rast gəlinirsə də, bunlar açıq-aydın yabançı sistemlərin, təsirlərin izini daşıyır.

Türk mifologiyasında esxatologiya ilə bağlı düşüncələri geniş əks etdirən mif mətnlərinə rast gəlinmir. Dünyanın yaradılması məsələsinə nisbətən dünyanın sonu düşüncəsi ilə bağlı türk dini-mifoloji sisteminin xüsusən də ilk çağlarını əks etdirən dünyagörüşü və ya təsəvvürlər haqda bir o qədər də açıq-aydın bilgi yoxdur. Əski türk yazılı abidələrində də dünyanın sonu haqda esxatoloji təsəvvürləri doğru-düzgün əks etdirən parçalara təsadüf olunmur. Orxon abidələrində göyün və yerin yıxılıb çökməsi, mövcud həyat nizamının pozulması ilə bağlı yüngül eyhamlar olsa da, bunlar dünyanın dağılıb məhv olması haqda sistemli bir düşüncəni əks etdirə bilmir.

Bu isə özlüyündə qədim türklərin esxatologiya probleminə, dünyanın sonu məsələsinə yaradılışdan daha az maraq duyduqları qənaətini doğurur. Bunun da öz səbəbləri var. Tədqiqatçılar bunu bir yandan tanrıçılıq və şamanizmdəki ölüb-dirilmə ilə bağlayırlar, digər yandan da yaradılış hadisəsinə nisbətən dünyanın sonu fikrinin qədim türklərin düşüncələrini bir o qədər də məşğul etməməsi şəklində izah edirlər. Dünya nizamının, tarazlığın pozulması türk esxatoloji miflərində yalnız ictimai-əxlaqi dəyərlərin pozulması şəklində öz əksini tapır.

Bütövlükdə ayrı-ayrı türk xalqlarının dünyanın sonu ilə bağlı sonrakı təsəvvürlərinə diqqət yetirilən zaman aydın görünür ki, burada istər xristianlığın, istərsə də buddizmin təsiri olubdur. Həqiqətən də türklərin qiyamət haqda təsəvvürləri bu inanc və görüşlərin buddizm, xristianlıq və islam dinlərinin təsirinə məruz qaldığını, bir sözlə, sintezə əsaslandığını göstərir. Məsələn, Altaylarda “kalqançı çağ” deyilən bir anlayış var. Qiyamət günü inanışıyla bağlıdır. Bu inanışa görə bir zaman gələcək ki, yer üzündə insanların sayı azalacaq, yamanlıq, pislik və şər yer üzünü götürəcək, cəhənnəmin sahibi Erlik yer üzünə yaxınlaşacaq, xeyir başlanğıcı olan tanrı Ülgen unudulacaq, xeyirxah qüvvələrlə şər ruhlar savaşıacaq, ən sonda Ülgen təkbaşına qalacaq və məhşəri başlayacaq.

Digər dinlərlə təmasda olan türk xalqlarından, məs., çuvaşlarda da axır zaman və ya dünyanın sonu ilə bağlı təsəvvürlər sonrakı təsirlərdən gəlir və məhz xristianlıqdakı məhşər günü, qiyamət, dünyanın son günləri haqqında olan təsəvvürlər ətrafında cərəyan edir. Anadoluda da, məsələn, Ay və Günəşlə bağlı inanclar arasında türklərin esxatologiya və ya dünyanın sonu haqda ənənəvi təsəvvürlərinə aydınlıq gətirə biləcək inanışlar yer alır. Buradakı inama görə bir gün guya Ayla Gün birləşib dünyanı yaxıbyandıracaq və qiyamət qoparacaqlar. Bir başqa etiqada görə də guya günəş qərbdən doğduğu gün sular qabaracaq və hər yanı sel-su basacaqdır ki, bunun da axırında dünya üzü dümdüz olacaqdır.

Bütün bunlar kainatda nizamın pozulması nəticəsində dünyanın sonu gələcəyinə dair dünya dinlərinin təsiri nəticəsi olaraq

özünü göstərir. Bu üzdəndir ki, həmin imamclar türk mifologiyasında esxatologiya ilə bağlı heç də hər hansı sistemli bir düşüncənin məhsulu kimi meydana çıxmır. Eyni sözləri türklərin “qiyamət” anlayışı ilə eyni mənada işlətdikləri “uluğ kün” sözü haqda da demək olar.

“Dədə Qorqud kitabı”ndakı “Sağış günündə ayna görkli” deyimindəki “Sağış günü” ifadəsi də yenə türkün qiyamətlə bağlı düşüncəsi silsiləsinə aid oluna bilən anlayışlardandır. “Sağış günü” – burada Hesab günü, Qiyamət günü, mizan-tərəzi qurulub Haqq-hesab çəkilən, hesab-kitab istənən gündür.

Bir neçə kəlmə də “axır zaman” anlayışı haqda. “Dədə Qorqud kitabı”nda “Axır zaman olub qiyamət qopınca...” (D-2) – deyilir. Buradakı “axır zaman” anlayışı ilə dünya həyatının qiyamətdən əvvəlki son çağı bildirilir. Yəni müsəlmanlığı və bu dünyadakı həyatın fani olduğu fikrini, görünür, onunla birgə qəbul etmiş türklərdə axır zamanın gəlişi qiyamətin qopmağı ilə birgə və ya bir-birinə olduqca yaxın bağlılıqda düşünülmüşdür.

İslama dair ədəbiyyatlardakı “axır zaman” anlayışı dinlər tarixi və eləcə də mifologiyadakı esxatologiya anlayışı ilə dərin bağlılıqda, lakin onun heç də tam eyni olmayan bir anlayış kimi götürülür. Esxatologiya özü kosmoloji dünya modelində bəlli bir dövrə olduğundan “axır zaman” anlayışı da dünyanın axırı haqda təsəvvürlərlə iç-içə bağlıdır və qiyamətə yaxınlaşan son dövrəni, dünyanın son günlərini bildirir.

“Axır zaman” anlayışı Quranda yoxdur. Ancaq dini həyatın zəifləməsi, əxlaqın tənəzzülü şəklində özünü göstərən qiyamət əlamətlərindən bəhs eləyən hədislərdə “axırüz-zaman” ifadəsi işlənir. İslam alimləri bir neçə zaman dövrəsindən danışırlar. Bu dövrlər içərisində hicrətdən qiyamətə qədər davam edəcək olan bir son dövrə var; yalnız həmin sonuncu dövrəyə “axır zaman” deyilə bilir. Son peyğəmbər olduğuna görə Məhəmməd peyğəmbərə İslam ədəbiyyatında “axır zaman peyğəmbəri” deyilir.

“Axır zaman” deyilə bilən həmin dövrə qiyamətə qədər sürəcək. Qiyamətsizə nə zaman qopacağı bilinmir. Müqəddəs

Qurana görə bunu bilmək insan oğlunun bilgisi xaricindədir. Qiyamətin qopmağı Quranda *saat** (qiyamət vaxtı) sözü ilə ifadə olunur, bu anı isə heç kimsənin bilə bilməyəcəyi göstərilir: “O saat (qiyamət) haqqında “Nə vaxt qopacaqdır?” – deyə sən-dən soruşarlar. De: “Onun xəbəri Rəbbimdədir, onu (qiyaməti) öz vaxtında yalnız O edəcəkdir” (Əl-Əraf 7/187).

Əski və ənənəvi türk düşüncəsinə görə isə əxlaqa uyğun sayılmayan nə var, məs., böyüklər olan yerdə kiçiklərin danışma-ğı, zinanın çoxalmağı – müsəlman türk düşüncəsində axır zamanın əlaməti kimi qiymətləndirilmişdir. Anadolunun yaşlı yö-rüklərinin təsəvvürlərində dünyanın sonunu, qeyri-müəyyən gə-ləcəyi səciyyələndirən sözlər var: “...Qiyamət yaxınlaşan zaman bina ilə zina artacaq. Dağlardakılar kəndlərə, kəndlərdəkilər də şəhərlərə doluşacaqlar” – sözləri qiyamət anlayışına, ənənəvi türk mədəniyyətində esxatologiya ilə bağlı təsəvvürlərə, əlbəttə, aydınlıq gətirə bilər (Yeri gəlmişkən, imam Buxari də “zinanın çoxalması qiyamətin əlamətlərindəndir” deyirdi).

Bu baxımdan “Axır zamanda atalar dururkən oğullar söyləyə, analar dururkən qızlar söyləyə...”, “Libasda ər ilə avrat seçilmə-yə...” və b. şəkildə “Oğuznamə”də rast gəlinən atalar sözləri ol-duqca səciyyəvidir. Ona görə də qiyamət çağını, dünyanın sonunu əski türklərin, heç də digər bir sıra din sistemlərində olduğu kimi, kasıblığın çoxalmağı və ya təbii fəlakətlər, kosmik kataklizmlər, məs., göyün yarılib parçalanacağı, zəlzələlərin çoxalacağı, dəniz-lərin qaynayıb bir-birinə qarışacağı və dağların yerindən qopar-dılacağı şəkildə təsəvvür etdiklərini söyləmək olmur. Bu düşün-cədə dünyanın sonu əxlaqın çöküşü ilə birgə qavranılıbdır.

Türk esxatoloji modelini dünyanın sonu ilə bağlı digər mətnlərlə müqayisədə bir qədər geniş əks etdirən və onu müəy-yən ölçüdə bərpa etmək imkanı verən mətnlər içərisində bu ba-xımdan baxışlar piri, qeybdən xəbərlər verən övliya Qorqut Ata-nın adı ilə bağlanan mətn parçaları xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.

Mətndə Dədə Qorqudun gələcəyi görməyindən danışılır ki, bu mətnin də başlıca məzmununu qeybdən verilən xəbərlər

təşkil edir. Qam-şamanın gələcəkdən verdiyi xəbərlərdən heç nə ilə fərqlənməyən bu mətn tam olaraq böyük Orxan Şaiqin “Dədəm Qorqudun kitabı”nda “Əlavələr” bölməsində yer alır:

“Bir kişinin bir kişi qatında hörməti, izzəti qalmaya.

Atanın, ananın oğula, qıza şəfqəti və mərhəməti olmaya...

Ataları turirkən oğullar söyləyə.

Analar turirkən qızlar buyruq eyləyə”...

Dədə Qorqud burada Oğuz cəmiyyətinin ənənəvi dəyərləri baxımından əxlaqa, tərbiyəyə zidd sayıla bilən davranışları bir-bir sadalayır, bu davranışların gələcək bəlalарın xəbərçisi olduğunu söyləyir, “ol günləri görmədən söylədim mən Dədə Qorqud... Ol günlərə qomağıl, bənüm canım alğıl, qadir Tanrum”, – deyər o günləri görmək istəmədiyini açıqca ifadə edir.

Diqqəti çəkən bir də budur ki, Dədə Qorquda aid edilən bu sözlərdə ilk öncə Türk Oğuz əxlaqınca uyğun görülən və ər oğula yaraşan dəyərlər sadalanır... Gələcəkdə baş verəcəyi düşünlən təbii fəlakətlər isə etik-mənəvi, ictimai-əxlaqi dəyərlərlə paralel şəkildə təsvir olunur.

Köçəbəlildən oturaqlığa keçmək köçəri mədəniyyətinin daşıyıcısının gözündə bir fəlakətdir. Bu mənada Qorqud Atanın “Dərə-təpə qalmaya, tarla ola” – sözləri köçəbə mədəniyyətin öz içindən gəlir. Bu, necə bir fəlakətdirsə, bir adamın bir adam yanında hörmətinin qalmamağı da, atanın-ananın oğula-qıza şəfqəti və mərhəmətinin olmamağı da, analar dururkən qızların buyruq eləməyi, atalar dururkən oğulların söz söyləməyi də bir o dərəcədə gələcək böyük fəlakətlərin nişanıdır.

İnsanın təbiətin işlərinə əl qataraq onun nizamını pozmağı burada ailə içində sahmanın pozulmağından ayrı düşünülür. Haqq-təalanın əmriylə bir övliyanın dilindən bu sözlərlə bir elin başına nələr gələ biləcəyi anladılır. Böyüyün böyük, kiçiyin kiçik yeri bilinməməyi ilə, həqiqətən də törə pozulur, ailə nizamı dağılmağa üz tutar.

Doğrudur ki, Qiyamət gününün gəlməyi, axır zaman olmasının bir əlaməti də hədislərdə kişilərin geyimcə qadınlara bən-

zəyəcəyi, qadınların kişilərə oxşayacağı şəkildə qeydə alınıb-dır. Həmin görüşlər Dədə Qorqutun: “Libasda ər ilə avrat seçilməyə...” – və b. sözlərində eynilə əksini tapır ki, bütün bunlar da yenə əxlaqdakı tənəzzülün nişanıdır.

Arxaik mədəniyyətdə söz metafora kimi görünə də, həqiqətdə o, bir məcaz deyildi. Əski oğuzların özündə suyla, dağla danışıq belə bir metafora yox, gerçək söhbət olaraq qavranılır. Sözün, əslində fiziki kəsəri olduğuna inanılır, bu baxımdan da o, bıçaqdan və ya bir qılıncdan heç nə ilə seçilmir. Yalan yerə, yanlış işlədilsə belə, sözün özündə zərrə qədər olsun yalan yox idi. Və diqqəti çəkən budur ki, türk-oğuz düşüncəsində də qiymətin bir nişanı elə yalanın özü, sözün yalan, yanlış söylənməsi bilinibdir. Bu üzdəndir ki, Dədə Qorqut: “Bəglər, paşalar önündə söylənən yalan, yanlış sözlər ola... Ol günlərə qomağıl, Mə-nüm canum alğıl, Qadir Tanrum!” – deyir.

Beləliklə, türk etnik-mədəni ənənəsində kosmik nizamın dağılması, dünyanın sahmanının pozulması haqda esxatoloji modelle bağlı fikirlər ilk ozan, baxşılar piri, eyni zamanda gələcəyi bilən, qeybdən xəbər verən övliya Qorqut Atanın adı ilə əlaqələndirilir. Bu isə türk etnik-mədəni ənənəsində “həqiqi türk milli ruhunun daşıyıcısı” (B.Ögel) olan Dədə Qorquda aid edilən elementlərlə bir bütövlük içərisindədir.

Türk mifologiyasında esxatoloji modelin bərpası üçün olduqca gərəkli olan bu mətn başdan sona qədər Qorqut Atanın gələcəyi irəlicədən görməsi və onun “qeybdən” söylədiyi xəbərlərdən ibarətdir. Oğuz cəmiyyəti baxımından xaotik başlanğıcla bağlı olduğuna görə mənfi dəyərləndirilən həmin davranış biçimlərini – əxlaqi dəyərlərin pozulmağını Qorqut Ata burada bir-bir sadalayır, bütün bunların da gələcək bəlalardan xəbər verdiyini, özünün isə “ol günləri” görmək istəmədiyini söyləyir, “Oğuz xalqının başına xeyir gələsini, şər gələsini ona tanıdum., Haqq-taalının əmanətini boynuma aldum mən Dədə Qorqut” – deyir.

ƏBU HƏYYANIN “KİTAB ƏL İDRAK...” ƏSƏRİNDƏ MİFOLOJİ LEKSİKA

Prof. Əhməd Cəfəroğlunun 1931-ci ildə Türkiyə türkcəsinə, akad. Ziya Bünyadovun 1992-ci ildə Azərbaycan türk dilinə tərcümə etdikləri “Kitab əl-idrak li-lisan əl-ətrak” (Türk dillərini dərk etmə kitabı) əsəri monqol istilasından sonra türk dilinə dair yazılmış çox qiymətli əsərlərdən biridir. Əsərin müəllifi Əsirəddin Əbu Həyyan Əl-Əndəlusidir. Pərəstişkarlarının “Ən-Nəhvi” adını verdikləri Əbu Həyyan “Kitab əl-idrak...”ı ərəb dilinin qrammatik qaydaları əsasında yazılmışdır. Akad. Korşun türkməncəyə dair yazılmış əsər saydığı “Kitab əl-idrak...”da yer alan və əsasında qıpçaqcanın dayandığı, Misirin qıpçaq-oğuz əhalisinin qarışıq dilini, bir fikrə görə də tatar dilinin özəlliklərini (“Kodeks Kumanikus”da Kuman-Qıpçaq türkcəsinə “tatarca” deyilir, ancaq 13–14-cü yüzillikdə Misirdə türkmən ləhcəsi ilə qıpçaq ləhcəsini yalnız Kələmənlər dövründə ayırd eləyə bilən ərəb filoloqları qıpçaqcanı da “tatarca”dan ayırırlar) əks elətdirən bu türkcə-ərəbcə sözlükdə əski türk dini-mifoloji düşüncəsindən miras qalan sözlərə də rast gəlinir. Onlardan bir neçəsini gözdən keçirək:

Uçmaq – Cənnət. Bir çox müəllifin soğdcadan alınma saydıqları bu söz ruhun bədəni tərk edən zaman uçar quş donuna düşdüyünə dair əski türk təsəvvürlərinə söykənir.

Yakutlarda əcəl haqlayan zaman “qut”un bədəni tərk eləyərk quş şəklinə düşdüyünə və kainatı tutan Dünya Ağacının budaqlarına qonduğuna inanılmışdır. Ruhun quş donunda uçub cənnətə getməsi inanışının izləri əski türk yazılı abidələrində də qorunmuşdur; “ölmək” mənasındakı “uçma barmak” sözünün təməlinə “uçmaq”la bağlı qədim etiqadın izi var. Bəzən qam (şaman) geyimlərinin qanadlanıb uçan quşu xatırlatması həmin etiqada işarədir.

İzi – Tanrı. “İzi”, Ə. İnana görə, əski şamanizmdə müxtəlif yer-su ruhlarını ifadə edən bir termindir. Fikrimizcə, sonradan

şamanizmin də qarışmış olduğu qədim türk tanrıçılıq sistemində bu anlayış Tanrının vəsflərindən ancaq biridir.

“İzi”nin ilkin mifoloji semantikasını əslində təbiət kultundan gələn qoruyucu ruhlar – əyələr sistemiylə əlaqəlidir. Keçirdiyi dərin semantik şaxələnmənin araşdırılması onun türk dini-mifoloji düşüncəsindəki başlıca anlayışlardan biri olduğunu göstərir.

Üzüt – *Ölü*. “Ölmüş kimsənin ruhu”, eləcə də “şər ruh, şeytan” kimi tərcümə olunan bu anlayışa şaman əfsanələrində də rast gəlinir: Həmin mətnlərdə ölmüşlərin ruhlarının olduğu yerə – üzütlərin torpağına aparan yolda iki çayın varlığından və s. danışılır. Həmçinin uyğur abidələrində “Ölü aşı” yerinə “üzüt aşı” deyilir. Bizə görə, “üzüt”ün kökü əski türkcədə “can, ruh” anlamlarında işlənilib, çağdaş türk dillərində də səs dəyişiklikləriylə mövcud olan və ölümə bağlılıq bildirən *ös//öz//üz* ilə əlaqəlidir.

Prof. Ə.Cəfəroğlunun nəşr etdirdiyi “Əski uyğur türkcəsi sözlüyü”ndə də “ruh, can” mənaları olduğu göstərilən “üzüt//özüt” sözünün ruhla bağlı məzmunu həmçinin Altay şamanizmindəki “üzüt payram” (ruhların bayramı) və b. kimi ifadələrdə qorunmuşdur.

Oğan – Tanrı. “Uğan” şəkliylə İbn Mühənnə lüğətində “qüdrətli”, Mahmud Kaşğarının “Divanü lüqatit türk”ündə “Uğan Tenqri” ifadəsində də “hər şeyə qadir, güclü, qüdrətli” mənalarında işlənilir. Bu isə türk Tanrı anlayışının öz ölçüləri olduğunu və “Oğan”ın bu Ulu Varlığı yalnız güclülük, hər şeyə qadir qüvvət baxımından vəsf edib səciyyələndirdiyini göstərir.

Bəyər – “Kitab əl idrak...”da bu söz uyğurca deyərək “Allah, ilahi” kimi mənalandırılır. Sözün əski türkcədə həm də “Tanrı” anlamı ifadə edən, sonralar semantik baxımdan dəyişikliklər keçirən *Baq//Beq//Bəy* ilə bağlılığı heç bir şübhə doğurmur. “Bəy” sözü isə ilkin semantik qatında da sakral məzmun daşımışdır.

Çor – xəstəlik, bəla. Əski mifoloji düşüncə insanlara gələ biləcək bəlaları, xəstəlikləri bədxah ruhların adına bağlamışdır. Azərbaycan türklərinin mifoloji inamına görə Ağ və Qara deyir-

lən iki cür: Çor var. Türk şaman inanışlarında da bədxah ruhlar Çor adını daşımışlar.

Sağış – “Kitab əl idrak...”da “hesab, saymaq” kimi mənalandırılan bu söz “Dədə Qorqud kitabı”ndakı “Sağış günündə ayna görkli” ifadəsində də rast gəlinir. Sağış günü – Hesab günü, Qiyamət günü, mizan-tərəzi qurulub Haqq-hesab istənən gündür. Buna görə də “Sağış”- saymaqla, hesabla əlaqələndirilir.

Qam – həkim. Əski türklərdə din adamına verilən “qam” adının “həkim” şəklində izahı mənalıdır. Süleyman Əfəndi də “Çağatay lüğəti”ndə “qam” sözünü eynilə bu şəkildə “təbib, həkim” deyər izah edir. Belə bir izah türk dininə şamanizm adı verilməsinin elmi gerçəkliklərlə üst-üstə düşmədiyinin bir göstəricisidir. Qədim türklərdə qamlar əsl həqiqətdə bir psixoterapevt işi görür, cəmiyyətin psixoloji sferasının sabitliyi keşiyində dayanırdılar. Bu isə “Hüdüdü-l-ələm”də oğuzlardan danışılarkən onların niyə həkimləri bu qədər çox ulu bildiklərinə, təbibləri görən zaman nə üçün yerə qapandıqlarına dair bilgilərə də aydınlıq gətirir. Təsədüfi deyildir ki, “qam” ilə eyni mənə yüklü “baxşı//baksı” adının da bir anlamı sözlüklərdə “təbib, cərrah” olaraq göstərilir ki, bu da hər iki sözün eyni yöndə keçirdiyi semantik genişlənmədən gəlir.

Yək – Şeytan. Bir sıra sözlüklərdə “yək”, “yeg”, “yik” sözü bədxah ruhun, şeytanın bir əməli olan xəstəlik, zəfər toxuma kimi mənalandırılır. Mani məzhəbində də “şeytan” mənasında ən çox işlədilən “yek” sözüdür. Fikrimizcə, Azərbaycan türk inanışlarında cinlərə deyilən “bizdən yeylər” ifadəsindəki “yeylər” sözünün kökündə də Yək//Yeg dayanır. Lakin qaraim dilində bu sözün “ruh” mənasında işlənmiş olması çulım türklərində şamanın qamlıq eləyən zaman üz tutduğu çak//çek (y//c səs-dəyişməsi) deyilən hamı ruhların, eləcə də əski uyğurlardakı “yaka” adının mifoloji semantikasını açmağa kömək edir.

“Yək” şəkliylə bu sözə “şeytan” anlamında M. Kaşğari “Divan”ında rast gəlinir.

Tuva türkcəsində “az” ilə yanaşı gələn bir “çetker” sözü var; “şeytan” anlamı ifadə edir. Bizcə, “çetker” sözü “yeg”in cəmdəki “yeylər//yeglər” variantının türkcələr üçün səciyyəvi olan dialekt fərqliliyi və səs yerdəyişməsi tipli hadisələr nəticəsində aldığı şəkildir.

Mifoloq Ə.Əsgərin verdiyi şifahi bilgiyə görə, “Allah yoxdan da bezardır” deyimindəki “yox” sözü də əslində ilkin mifoloji semantikasını unudulduğundan sonralar artıq bir çox hallarda zahiri oxşarlığı əsas alan ənənəvi düşüncənin eyniləşdirdiyi “Yeg”in fonetik variantıdır.

Yom – Fal. Baxıcılıq şamanizmin izini yaşadaraq baxıcı//baqçı//baqşı //baqşı ilə bağlı olduğu dərəcədə falçılıq da şamanizmin reliktiv bir qoludur. Sözlə elənən sehr mənalı “yom” sözü Dədə Qorqud oğuznamələrindən hər birinin sonundakı “yum verəyim” ifadəsində “xeyir-dua, ozan alxışı” anlamında işlənir. Həmin sonluqların əsasən alqış və dualardan ibarət olması onların mifoloji və sehr funksiyası yerinə yetirdiyini göstərir. Şor dastanlarının son (qapanış) qismlərinin sehir özəlliyi daşdığını isə xeyli əvvəl N.Direnkova qeyd etmişdir.

İlkin semantikasını “o biri dünyada azarlıının canı başına gələnlər haqqında şaman hekayəti və ya əfsanə” demək olan “yom” qaraim türkcəsində “hekayə, nağıl” mənalı “yomax” şəklində qorunmuşdur. Qırğızcadakı “comoq” (qəhrəmanlıq dastanı), “comoqçu” (ozan) sözləri də “yom//yum” sözüylə bir kökdəndir. Yomlamaq – fala baxmaq isə baxıcılığın və geniş anlamda şamanizmin öz təbiətindən gəlir. “Yom”un buradakı “fal” anlamı sözün magik gücünə inamı dolaylı olaraq ifadə etdirir.

Göründüyü kimi, orta yüzilliklərin yazılı abidələri içərisində bütün türk xalqları kimi, Azərbaycan türklərinin də dini-mifoloji düşüncəsinin ilkin qaynaqlarını araşdırmaq baxımından bu dünyagörüşünü əks elətdirən çoxlu sayda etnolinqvistik informasiya qorunub saxlanmaqdadır.

TÜRK DİN DÜŞÜNCƏSİ SİSTEM KİMİ

Türkiyənin Ərciyəz Universitetinin professoru, türk dini və mədəniyyəti ilə bağlı bir sıra qiymətli yazıların müəllifi, ilahiyyatçı-alim H.Güngörün daha bir kitabı doğma şəhəri olan Qeysəriyyədə işıq üzü gördü. İmzası ölkənin elm dairələrinə çox yaxşı tanış olan Harun bəyin “Türk mədəniyyəti” seriyasından çıxan bu kitabı “Türk etnoqrafiyasına dair araşdırmalar” (“Türk bodun bilimi araşdırmaları”) adını daşıyır.

Türk etnoqrafiyasının ən müxtəlif problemlərindən söz açan “...araşdırmalar”da müəllifin ayrı-ayrı illərdə qələmə aldığı yazılar, tərcümələr və tanıtımlar toplanmışdır. Burada Göy-türklər, uyuğurlar, qaqauzlar və çuvaşlardan başlayaraq, türk olduqları halda xristian olmaqları üzündən 1923-cü ildə Yunanıstana köçürülən Qaramanlılara qədər bütün türklərdən danışılır. Kitabda L.Qumilyov, M.Eliade, U.Harva və T.Kovalskidən edilmiş tərcümələr də, heç şübhəsiz, türk dini, mədəniyyəti və etnoqrafiyası baxımından olduqca qiymətlidir.

Seyyid Loğmanın (1569–1595) “Oğuznamə”sinin transliterasiyası ilə birlikdə yer aldığı bu kitabda, eləcə də N.A.Alekseyevin “Sibir türklərində şamanizm” (Novosibirsk, 1984) və Q.V.Ksenofontovun “Şamanizm. Seçilmiş əsərlər”i (Yakutiya, 1992) haqqında geniş bilgi verilir.

Ancaq “Türk etnoqrafiyasına dair araşdırmalar”ın başlıca dəyərini müəllifin özünün ənənəvi türk dini, şamanizm və türk mədəniyyəti tarixiylə bağlı görüş və düşüncələri müəyyən edir. Harun bəyin belə bir müddəası çox doğru və yerindədir ki, mədəniyyətin əsas aparıcı ünsürlərindən olan dini, bəzi türk tarixçiləri kimi, bəli bir tarixi dövrdə ortaya çıxmış və daha sonra da yox olmuş bir sistem şəklində qiymətləndirmək əslində din fenomeninin nə olduğunu anlamamaqdan irəli gəlir. Halbuki dinlər tarixinin günümüzdəki ən tanınmış bilicilərindəh olan Mirça Eliade də dini insan varlığının ayrılmaz bir parçası sayaraq mədəniyyətləri anlamağın yolunun dinləri anlamaqdan

keçdiyini ayrıca nəzərə çarpdırır.

Diqqət yetirək: Türk milli mədəniyyəti tarixinin gerçəkliklərini bir yana qoyan bəzi tarixçilər uzun zamandan bəri “müsəlman olmayanların türk ola bilməyəcəkləri” tezisini müdafiəyə qalxaraq, “çox dəyişik bir coğrafiya və iqlim qurşaqlarında yaşamış” olan, tarixləri boyunca tanrıçılıq (Göy-Tanrı), buddizm, manixeylik, yəhudilik, xristianlıq, islam və bu kimi bir çox başqa dinə inanmış olan türk xalqları içərisindən müsəlman olmayanların öz türklük sifətlərini itirərək digər xalqlar içərisində əriyib öz milli mənlərlərindən uzaqlaşdıqları kimi heç bir anlam ifadə etməyən bir fikri vurğulamağa çalışmışlar. Bütün bunların təbii nəticəsidir ki, indinin özündə belə bugünkü türk xalqlarının dini inanışlarını tam əks etdirən dərin bir araşdırma, ciddi bir elmi əsər yoxdur. Harun bəyin kitabı bu baxımdan da qiymətlidir.

Bəllidir ki, türk tarixinin ən böyük xüsusiyyəti coğrafi yaygınlıqdır. Buna hətta dağınıqlıq da deyilə bilər. Ona görə də türklərin tarixini Avropa millətlərinin tarixi kimi dövrləşdirmək yanlış olduğu qədər bu tarixi müsəlmanlığın qəbulundan əvvəlki və sonrakı dövrlər adı altında ikiye ayırmaq da özünü doğrultmur.

Bütün bu gerçəklərdən çıxış edərək türklərin müsəlman olmaqlarını sadəcə onların qədimdən bəri tək Tanrıya inandıqlarıyla açıqlamağa çalışanlara haqlı etirazını bildirən Harun bəy ərəb tarixinin öz daxili siyasi və iqtisadi çəkişmələrindən doğan bir çox hadisənin (məsələn: şialiklə sünniliyin) başlanğıcda milli tariximizlə heç bir bağlılığı olmadığına və türkləri əsla maraqlandırmadığına baxmayaraq, həmin hadisələri türk tarixinin başlıca problemləri sırasına çıxartmağın, bunları türk xalqlarının tarixi, ictimai və hətta əxlaqi məsələsi olaraq qəbul etməyin türk dini düşüncə sistemi, tarixi və mədəniyyəti baxımından heç bir yararı olmadığı fikrini də açıqca ifadə eləyir.

Çox sayda araşdırmalar olsa da, türk dini düşüncə sistemiylə bağlı hələ ki bir sıra ciddi problemlər vardır. Belə olmasaydı, L.P.Potapov kimi tanınmış bir alim hətta ən son araşdırmala-

rında qədim türklərin öz dinlərini necə adlandırdıqlarının dəqiq bəlli olmadığını bilə-bilə öz fikirlərini güman, fərziyyə və ya ehtimal üzərində qurub əski türk dinində “qara inanış” (“Yanqara”) adını verməzdi. (Türklərdə “şaman” sözü olmadığından, müəllifə görə, “şamanizm” anlayışını ifadə etmək üçün yakuqlar da “Yanqara” – “qara inanış” sözünü işlətməşlər).

Prof. H.Güngör isə din ilə iç-içə bir həyat yaşayan türklərin öz dinlərinə bir ad verməmələrinin, bu cəmiyyətdə gündəlik həyatın bir parçası olan dinin ayrıca bir ictimai quruma çevrilməməsi ilə izah edilə biləcəyini yazır.

Harun bəy kitabələrdə adı keçən Tenqri, Yer Sub, Idık, Umay, Kut, Güç, Türk Tenqrisi anlayışları ilə bütöv bir dini həyatın ifadə edilməsinin mümkün ola bilməyəcəyi fikrində də haqlıdır. O, dini sistemi nə rəsmiyyəni çəkdiyələri, nə də heykəlini düzəltmədiyələri Göy Tanrının adı ətrafında təşəkkül tapmış olan türklərin din sistemine ikili-dualist bir xarakter verməyə çalışmaları görəşlərinə qarşı da yerində çıxış edir. Kainatı bir bütöv şəkildə qavrayan qədim türklər təktanrıçı idilər.

Allahlarını ürəkləriylə deyil, gözləriylə idrak eləyən yunanlardan, dini inanışlarının təməlini qorxu və təhdid təşkil eləyən Sami xalqlarından fərqli olaraq, başlıca “Tanrı” anlayışı heç bir antropomorfik özəllik daşımayan qədim türk dini monoteizmdir. Bu monoteizmi isə “Türklərin və monqolların qədim dini” kitabının müəllifi J.P. Ru politeizmlə iç-içə girmiş bir monoteizm kimi səciyyələndirir, bununla da bir növ xristian monoteizmini qədim türk dini sistemine tətbiq edir. O, hətta türk dinini xarakterizə etmək üçün ilk xristianların Yunan və Roma dinlərini səciyyələndirərkən işlətdiyləri anlayışı seçib, bu dinə paqanizm, yəni bütperəstlik tipində çoxtanrılı bir din görünüşü verməyə çalışır. Buna görə də “...araşdırmalar” müəllifi yazır ki, “Türk dini nə qədim Yunan, nə də Roma dini xarakterini daşıyır. “Bu, “Tanrı” anlayışlarında da özünü göstərir”.

“Dini düşüncə və fikirləri sadəcə bir dövrlə, tarixin bəlli bir çağıyla sərhədləndirməyin mümkün olmadığını” deyən Harun

bəyə görə, hətta bir türk xalqına məxsus olan inanışları tarixin türk adıyla tanıyıb bildiyi digər xalqların ortaq inanışları kimi öyrənib təqdim etmək də olduqca yanlışdır. Məsələn, Altay və Yakut şamanizmini qədim (buradakı “qədim” sözü də şərtidir, çünki “din” fenomeninə zidd gəlir və “dini düşüncə” anlayışını qaranlıq edir) türk inanışı şəklində qəbul eləyərək onu əski türk dini sistemiylə eyniləşdirmək doğru olmazdı. Çünki “türk xalqları heç bir /aman dini birlik içərisində olmamışlar”.

Yeri gəlmişkən, “...araşdırmalar” müəllifi türk dinini şamanizm kimi səciyyələndirənlərə qarşı çıxır, “şamanizm” adı altında nə düşündüklərini belə doğru-dürüst bilməyən bu araşdırmaçıları termin qarışıqlığına yol açmaqda günahlandırır.

Bəri başdan deyək ki, köklü problemlərindən heç hansında tam və hər kəsin qəbul eləyə biləcəyi mənada görüş birliyi olmayan şamanizm haqqında onun gerçək varlığını şübhə altına alacaq qədər aydınlıqdan uzaq, tutqun və hətta qaranlıq təsəvvürlər var. Yəni nə olduğu hələ ki, güman, fərziyyə sərhədlərini aşsa bilməyən bu özünəməxsus universal, dinamik dünyagörüşü sisteminin ümumi qanunauyğunluqları tam üzə çıxarılmayıb.

Artıq etnoqrafiyanın, dinlər tarixinin və psixologiyanın qovuşağında öyrənilməkdə olan bu hadisəni sistemləşdirə biləcək qədər geniş bilgi sahibi olmaq da çətinidir. Ancaq nə qədər problemləli olsa da, bu gün din tarixçilərinin, etnoqrafların, psixoloqların və hətta parapsixoloqların belə diqqətini çəkən şamanizmin bir din olmadığı sübuta yetirilmişdir.

Qədim türk dinini də şamanizm adlandırmağın doğru olmayacağı haqda isə yetəcək qədər yazılmışdır. Əlbəttə, şamanizmi türk dini düşüncə sisteminə yabançı saymaq da olmaz. Ancaq “psixozanalizin qədim şəkli” kimi də dəyərləndirilən bu fenomeni əsasına görə türk dini sistemindən ayırmaq lazım gəlir. Çünki türk dini düşüncəsi çoxölçülü bir sistem kimidir və şamanizm də həmin sistemin ölçü və ya parametrlərindən yalnız biridir, yəni bir yerdə də şamanizm qədim türk diniylə iç-içədir. Məhz bütün bu cəhətləri nəzərdə tutduğuna görə də müəllif bir dinə şa-

manizm deyilməsi ilə bir dində şaman elementlərinin varlığını qarışdırmağın əleyhinə çıxır.

Orta Asiyada Mani dini və onun türk mədəniyyətinə təsirdən danışarkən professor H.Güngör əslində döyüşkən və axınçı olan köçəri ruhlu türk düşüncəsinə uyğun gəlməyən, əksinə, çalışmağı, öldürməyi inkar edən və köçəri həyat tərzinin tam tərsi olan bir yaşayış təzi istəyən bu dini haqlı olaraq türk milli mədəniyyətinin inkişafında sadəcə bir mərhələ kimi qiymətləndirir.

Bütün bunlardan sonra “Türk etnoqrafiyasına dair araşdırmalar” müəllifi belə nəticəyə gəlir ki, qədim Türk dini Göy-Tanrı ətrafında təşəkkül tapmış, bütünlüklə özünə xas olan bir monoteizmdir və onu ancaq Göy-Tanrı dini adlandırmaq mümkündür. Çünki bu din düşüncəsi sistemi məhz Göy-Tanrı anlayışı üzərində qurulmuşdur.

Dolaşılıq sevməyən, fikir labirentlərindən uzaq, açıq-aydın bir türk düşüncəsinə, türk din anlayışı əsasında maddiyyat dayanan qədim yunan və eləcə də öz qidasını möcüzəyə inanmaqdan alan Sami düşüncə sistemlərindən ayıran da həmin Göy-Tanrı anlayışı, tək Tanrı, bir Tenqri inanışıdır. “Dünya nizamının bağlı olduğu Türk Tanrısı”.

“Türk etnoqrafiyasına dair araşdırmalar”ın xüsusi maraqla oxunan bölmələrindən biri də “Türk mədəniyyətinin araşdırıcıları” adını daşıyır. Bu bölmə nəzəri ağırlığıyla da seçilir. Bölmədə türk dini tarixiylə məşğul olmuş üç böyük alimdən – Türk dini tarixinin bütövlük və sistem ifadə elədiyi düşüncəsindən hərəkət edərək türk mifologiyasıyla türklərin dini inanışlarının əsaslarının bir-birinə qarışdırılmasından, bu günə qədər də yadların türk mədəniyyətinə verdikləri təhlillərə və qiymətlərə daha çox etibar olunmağından şikayətlənən, “Divani-lügəti-türk”dəki “qam” sözünü gərəksiz yerə “şaman” kimi çevirməyə haqlı etiraz edən, “Bayat”, “Ülgen”, “Kayraxan”, “Oğan” adlarının da ayrı-ayrılıqda Tanrı adı bildirməyib, tək bir Tanrının adları olduğunu söyləyən Hikmət Tanyu, Türk din düşüncəsində Zərdüştdinində olduğu kimi bir dualizmin ortaya çıxmadığının səbə-

bini bu düşüncə sistemində “Yer” və “Göy” anlayışlarının bir bütöv təşkil etməsiylə açıqlayan, Göy-Tanrı (tanrıçılıq) inanın köklərini türklərin cəmiyyət həyatındakı nizamla bağlayan, Türkünstan türklərinin dinləri haqqında ən zəngin qaynaqları bir araya gətirən Bəhaəddin Ögəl və çağdaş araşdırıcıların əksinə, şamanizmin bir din olduğunu qəbul eləyən, əslində Göy-Tanrı haqqındakı düşüncəsi bir elə də aydın olmayan, din tarixçisindən daha çox bir din etnoloqu sayıla biləcək Əbdülqadir İnanandan sayğı və sevgiyə danışılır, onların türk dini tarixçiliyinə əvəzsiz xidmətlərindən söz açılır.

Prof. Harun Güngörün “Türk etnoqrafiyasına dair araşdırmalar”ı ayrıca bir problemdən danışan monoqrafiya deyil. Ayrı-ayrı araşdırmaların bir araya gətirilməsindən ərsəyə gələn bu kitabdakı yazıları ancaq biri-birinə bağlayan ana fikir xətti var ki, bu da bir sistem olaraq türk din düşüncəsidir. Fikrimizcə, gec-tez türk dininin ümumi müqayisəli tarixi yazılacaq və həmin “tarix”də prof. Harun Güngörün də türk dini düşüncə sistemiylə bağlı fikirləri öz əksini taparaq bu şəkildəcə layiq olduğu dəyəri qazanacaqdır.

1999

BÜTÜN SÖZLƏRDƏN ULU SÖZLƏR

(*“Atalar sözü” kitabının 2004-cü il nəşrinə ön söz*)

Ən böyük hikmətləri ən sadə və dərin şəkildə anladan atalar sözləri ucsuz-bucaqsız bir aləmdir. Fikrin daim canlı olduğu, duyğu dolu bu sözlər aləmində həqiqi xalq ruhunun axıcılığı, sərrastlığı, dərin və təsirli ifadəsi var. Ürəyi yerindən oynadacaq qədər gözəl və incə olan, möhkəm milli xüsusiyyətə, koloritə malik olduğu üçün başqa dillərə də çox zaman eynilə çevrilə bilməyən həmişə canlı həmin söz inciləri bütövlükdə bir xəzinədir – hikmət xəzinəsi. “Xalqın otuyla bitib suyuyla axan dililə” zəngin hikmət xəzinəsinin bu inciləridir ki, hər biri xalq ruhunun dərinliklərindən doğur, təcrübədən çıxmış və sınıanmış olub dillərdə dolaşan, el içində gəzdikcə isə incələn və cilalanan qəti fikirləri bildirir.

“Cild-cild kitablar dolusu mənə və hikməti özünə sığdıran” bu el yaradıcılığı nümunələri “bitirən, yetirən, gətirən” el dühasının və sağlam xalq fəlsəfəsinin narın zərrələridir. Obrazlı təfəkkürün aforizm şəklində ifadəsi olmaq etibarilə atalar sözləri milli təfəkkürdəki cilalanmış tarixi təcrübəni, dərin və sanballı həyat həqiqətlərini bədii idrak və təxəyyülün süzgəcindən keçirərək yaşadır, onları tükənməz bir enerjilə dolğun əks etdirir.

“Ulu babaların müdriklik dəfinəsi”nin birər hikmət inciləri və fikir cövhərləri olan atalar sözləri, el məsəlləridir ki, obrazlı təfəkkürün qida mənbəyi kimi zehinlərə təpər verir. Əcdadların ruhunu yaşadan bu sözlərdən düşüncələrə ətir saçılır, güc-qüvvət gəlir, əqlin-düşüncənin qapıları onların üzünə qapanan zaman isə yazılanlardan doğma ana dilinin nəfəsini almaq, ətrini duymaq olmur. Bu üzdəndir, milli düşüncə həmişə təpər qazanmaqdan ötrü birər əcdad yadigarı olan atalar sözlərinə üz tutur, öz qidasını bir də onlardan alır. Atalardan qalma bu öyüdlərin bəzən bircəciyində ifadə olunan mətləblərlə bir elin, neçə-neçə nəsillərin zəkası işığında təşəkkül tapan əxlaqına, dininə və fəlsəfəsinə, milli bədii idrak və təxəyyülünün sonsuz genişliyinə,

bir sözlə, milləti millət eləyən bütün mənəvi dəyərlərə bələd olmaq olar. Onun belə bir təsir gücündən bütün dövrlərin böyük söz ustaları, mütəfəkkirlər yerli-yerində və sənətkarlıqla faydalanmışlar.

Dilin tarixi inkişafı nəticəsində yaranaraq mənaca da bölünməz olan atalar sözləri bu dilin əski adət-ənənələrə güzgü tutan mürəkkəb frazeoloji sistemiylə bütövləşmiş, onunla iç-içə yoğrulmuşdur. Ona görə də atalar sözündə, məsəllərdə bir sözü yerindən oynatmaq, ya sözlərin sırasını dəyişdirmək o ifadənin sintaksisini pozub təsir gücünü azalda bilir. Çünki həmin tərkiblər milli dil və düşüncənin bir-birinə qarşılıqlı təsiri nəticəsində artıq qəlibləşmiş bir şəkil almışdır. Dil ilə folklorun sərhədində dayanan və xalqın milli təfəkkür səviyyəsini anlamaq baxımından heyrətamiz dərəcədə böyük dəyəri olan bu tərkiblərdə alınmalar da az qala yox dərəcəsindədir.

Xalq fəlsəfəsinin dərinliyini qeyri-adi bir tamlıqla ifadə eləyən atalar sözlərini misralara bölüb qafiyəsini, rədifini axtarmaq doğru deyil, çünki onlar onsuz belə simmetriyalı, ritmikdir. “Qanadlı söz”, “ipə-sapa düzülməmiş incilər”, “dilin gülzarı” kimi adlar verilən, az sözlə ən geniş mənalar ifadə eləmək qüdrətində olan bu xalq ifadələri, yeri gəlmişkən, təkcə dilin gözəlliyinə xidmət eləmir. Bir dili öyrənərkən o dildəki idiomlarla, frazeologizmlərlə yanaşı, o dilin canlıdan canlı həmin paremik vahidlərini də bilmək gərək olur. Mərhum prof. Samət Əlizadə elm aləmində özünün bəlli elədiyi “Oğuznamə” abidəsinə “Müdrikliyin sönməz işığı” adlı ön sözündə haqlı olaraq deyirdi: “Atalar sözləri bugünkü oxucuya nə verir, hər bir paremik vahidin ən qiymətli cəhəti nədədir: yığcamlığında mı, nəsihətamiz ruhunda, obrazlılığında, ahəngində mi və ya dərin ictimai-fəlsəfi məzmununda mı? Əlbəttə, bu xüsusiyyətlərin ideal vəhdətində!

Hətta biz atalar sözlərinə su, çörək, udduğumuz havatək o qədər vərmiş etmişik ki, az qala, onları adiləşdirmişik: gündəlik məişət nitqimizdə də, elmi tədqiqatlarda da. Bu, əsl möcüzədir ki, “atasız-anasız” doğulan hər bir paremik vahid uzun məsa-

fələr, dolambac yollar keçib, əcdadımızın canlı səsini, nəfəsini, gah nikbin, gah bədbin əhvali-ruhiyyəsini, təcrübədən çıxmış öyüd-nəsihətini, müzəffər dərrakəsini tarixin qaranlıq girdabından çıxarıb bizə çatdırır. Doğrudan da, atalar sözü bütün sözlərdən uludur, cümlə miqyaslı, traktat sıqlətli sözüdür; hər bir atalar sözündə bir kitablıq fikir, məlumat xəzinəsi vardır.

Düzlüyü, sərrastlığı, aydınlığı, emosionallığı, lakonizmi və bədii təsir gücü ilə atalar sözünə bərabər tutulası söz hanı?! Min illik zülmətin söndürə bilmədiyi bu idrak qığılcımları hər kəsin yaddaşında həmişə günəş qədər hərarətli, su kimi həyatidir.

Xalqın müşahidələrini, təsəvvür və təfəkkür tərzini, canlı məntiqini hidz eləyən atalar sözü sıxılmış yaydır: onun əsl enerjisi, təsir qüvvəsi nitq məqamında, konkret zaman, şərait daxilində bilinir. Bu halda hər bir pəremik vahid əyrini doğrayan qılınca, zülməti dağıdan işığa, yaxud dərdlərə şəfa verən məlhəmə çevrilir” [S.Əlizadə].

Hər birinin üstə öz yükü olduğuna mənası da işləndiyi kontekstdən aydınlaşan və bəlli bir situasiyanın işarəsi kimi çıxış eləyən çeşidli atalar sözləri pəremik vahid olaraq aforizm mahiyyətlidir. Gözəl obrazlar yaradan bu vahidlər bütövlükdə eyni məzmunlu variantlar törədə bilirlər ki, həmin variantların meydana gəlməsini şərtləndirən də invariantı təşkil edən o situasiyanın elə özüdür.

Yüksək estetik dəyəri ilə seçilən uludan ulu bu sözlərin əsasında insanı çevrələyən gerçəkliklər üzərində doğrudan-doğruya müşahidə və sınaqlar dayanır. Fəlsəfənin belə sadə və ilkin başlanğıcı olan atalar sözlərində ən müxtəlif yönləriylə həyat hadisələrindən həm də sonsuz dərəcədə, bitməz-tükənməz bir rəngarəngliklə bəhs edilir. Onlarda bir çoxlarına mübahisəli və ziddiyyətli kimi görünən cəhətlər isə, əlbəttə ki, varlığı, yarıdılışı, həyatı bütün cəhətləri ilə özündə əks etdirən el fəlsəfəsinin öz dialektikasından gəlir.

Atalar sözlərinin məcazi mənaya, məzmununa və çoxmənalılığa görə təsnifi deyirlər ki, özlüyündə bu prinsip yanlışdır, çün-

ki haqqında danışılan pəremik vahidlər az qala bütünlüklə məcazi mənə və məzmun üzərində quruludur. Məhz məcazi məzmun üzərində qurulan, daha doğrusu, özlüyündə metaforadan ibarət olan və buna görə də heç hansı halda hərfi anlamda qavranmayan atalar sözləri bütün dövrlərdə milli təfəkkürlə sıx bağlanan bir sistem kimi xalq dilinin canlılığını bütün gücüylə göstərir. Bəzi müəlliflər atalar sözünün məzmunu ilə hətta milli xarakter arasındakı münasibətləri müəyyən etməyə çalışmışlar. Həqiqətən bu dərin mənalı canlı nitqin özüdür ki, heç bir zaman bizi “klassik yazılı ədəbi dildən fərqli olaraq milli dil və təfəkkür əsasında uzaqlaşmağa qoymayıbdır”.

Obrazlılığın xüsusi vasitələrindən olan məcazilik böyük bir qismi təbiətdəki qanunauyğunluqlarla insan təbiətinin qarşılaşdırılması üzərində qurulmuş atalar sözlərinin mənəyə çox aydın və bədii ifadəsini təmin edir. Həmin pəremik vahidlərdə üstəlik istiarə, kinayə, eyham və təzad kimi özəlliklər də var. Gerçəkdən, insan təfəkkürünün ilkin çağlarında dünyanı təsnifat, tutuşdurma yolu ilə anlamağın üsulu kimi bir-birinə əks anlayışlardan – ikili qarşıdurmalardan istifadə olunmuşdur. Poetik arxitektikasına görə alliterasiya prinsipi ilə yaradılmış olan məcazi ruhlu atalar sözlərində də obrazlılığın rəngarəng vasitələrindən biri kimi məhz mənəyə əkslik təşkil eləyən anlayışlar, bəlkə bu üzdəndir ki, bol-bol işlədilir. Bəlli bir fikrin və hissənin mənəyə bu şəkildə təzadlar üzərində qurulu anlayışlarla çatdırılmasıdır ki, onu daha canlı, təsirli və gözəl ahəngli edir.

Xalqın öz ruhundan qopub ümumi məfkurənin izini daşıyan və milli əhval-ruhiyyəni açıqca meydana qoyan atalar sözləri elin öz içərisində gəzib dolayan ədəbiyyatdır. O, eyni zamanda millətin həyat tərzini proqramlaşdırma dili, topluluğun davranış stereotipinin aydın ifadəsidir. Bununla yanaşı, atalar sözləri üçün ümumbəşəri dəyərlər də səciyyəvidir. Bu səbəbdəndir ki, bəlli bir xalqa məxsus hansısa atalar sözünün bu və ya digər qarşılığını istənilən başqa xalqda tapmaq mümkündür.

Bəzən aforistik janrın öz içərisində götürülən atalar sözləri, tədqiqatçılara görə, dilin frazeologiyasının hətta ən qədim qatını təşkil edir. Bir sıra araşdırmalarda atalar sözlərinin folklorşünaslığın obyektı olduğu danılmayaraq, onların eyni zamanda dilin lüğət tərkibinin materialı kimi izahının gərəkliliyi fikri vurğulanır və bütöv birləşmə təşkil edən bu paremik vahidlər aforizmlərlə, rəvayətli, eləcə də klişe deyilən ifadələrlə bir sırada frazeoloji ifadələr cərgəsinə aid olunur. Arxaizm və dialektizmlərlə hər zaman zəngin atalar sözləri az qala başdan-başa klişelər, kontekstə yapışqılıq olub söz sırası dəyişməyən, ya da çox az dəyişə bilən elə birləşmələrdir ki, ahəngli daxili qafiyə prinsipinin səciyyəvi olmaları ilə seçilir. Bəlkə milli düşüncə ilə dil arasındakı yaxınlığın bu klişələrdə öz əksini tapması nəticəsidir ki, sabitlik qazanmış birləşmələr – frazeoloji ibarə, təbir və vahidlər, xalq rəvayətləri əsasında yaradılmış ifadələr kiçik şəkli dəyişikliklə folklor nümunələrinin bir çox nəşrlərində atalar sözü adı altında yer alır.

Ağz ədəbiyyatının ayrılmaz parçası olub müdrik fikir, zəngin hiss, dərin müşahidə və böyük ümumiləşdirmə gücünə malik həyat təcrübəsini ifadə edən bu sadə və aforizmlə cümlələr içərisində arxaik cizgiləri aydın görünən, inam və etiqadlardan yaranan elə nümunələr də var ki, onlar mifoloji görüşlər kompleksini anlamaq və bərpa etmək işində qaynaq kimi istifadə oluna bilər. Olsun ki, həmin nümunələrin sınaq (sınama) və ya atalar sözü olduğunu ayırd etmək bu səbəbdən də bəzən çətinlik törədir. Nə qədər simvolik səslənsə belə, Azərbaycan türkləri arasında bəlli əski inanclarla bağlı meydana gələn mifoloji vahidlər “sınaq” adlandığı kimi atalar sözlərinin özü də elə yüzillərin sınağından çıxan hikmətamiz kəlamlardır (Təsədüfi deyil ki, paremioloji araşdırmalarda atalar sözü, məsələlərlə yanaşı sınaqlar, yasaqlar belə paremik vahidlər sırasına daxil edilir).

Həqiqətən əsrlər boyu yayılıb yaşayan və nəsillərdən-nəsillərə keçən həmin obrazlı, ifadəli hikmətlərin əhəmiyyəti böyükdür. Bədii-estetik yönü, fəlsəfi siqlətinə görə seçilən dərin mə-

nalı atalar sözləri etnik-mədəni ənənənin bütün qatlarıyla münasibətdədir. Xalqın dünyabaxışını, onun düşüncə dünyasını, inam və etiqadını əks etdirən müstəsna əhəmiyyətə malik xəzinə kimi atalar sözləri söz sənətinin dərin və incə mənalı, sonsuz dərəcədə gözəl, qiymətli və təkrarsız inciləri olub yerində söyləndiyi zaman fikrin dəyərini, təsir gücünü qat-qat artırır. Burada hətta elə fikirlər var ki, onlar öz ən aydın, tutumlu ifadəsini “elin gül ağzından çıxan”, ancaq yanlış münasibət nəticəsində “qaba yolu” sayılıb çox vaxt bir qırağa atılan göyçək sözlərdə – mənzum parçalar şəklindəki həmin zərb-məsəllərdə tapa bilir. Lakin unudulmamalıdır ki, gerçəkliyin bəzən ütülü olmayan, “yontulmamış”, əslində isə cilovlanmaz yaradıcı dil və ifadələrlə buxovlanmayan tərzdə çatdırıldığı həmin açıq-saçıq nitq vahidləri “məhiyyətə neqativliyə qarşı çevrilmiş” olub, “sanki şəri şər öldürər” prinsipi ilə yaranmışdır”.

* * *

Folklorşünaslığın (və eləcə də dilçiliyin) bir sıra problemlərinin öyrənilməsi baxımından son dərəcə münasib olan atalar sözlərinin elmi ədəbiyyatlarda az-çox qənaətbəxş sayılacaq tərifi yoxdur. Həmin tərifin verilməyinin çətin olduğunu, hətta mümkün olmadığını söyləyənlərlə yanaşı, bir çoxları bunu hətta gərəkli də saymırlar. Modelləşdirici funksiyalı atalar sözlərini xalq ədəbiyyatına aid kiçik həcmli söyləmlərin cəmi sayıb onu qisimlərə, bu qisimlərin özünü isə yenə növlərə ayıranlar olduğu kimi tanınmış folklorçu və paremioloqlar içərisində “atalar sözünün tərifini hamısından yaxşı struktur terminlərlə vermək olar” – deyənlər də var. Hər halda paremik vahidlərin ənənəvi təsviri metodla öyrənilməsi imkanları tükənmiş, yəni bu vahidlərin özlüyündə nəyi təcəssüm etdirdikləri sualına ənənəvi metodun dolğun cavab vermək gücü qalmamışdır.

Atalar sözləri artıq ayrıca sahə kimi formalaşan struktur paremiologiyada bir çox baxımdan özünü doğrultmuş struktur-semiotik yanaşma üsulunun tətbiqi ilə getdikcə daha geniş təhlil

və araşdırma obyektinə çevrilməkdədir. Paremik vahidlərin, o cümlədən atalar sözlərinin bir elin dünya haqqında təsəvvürləri toplusunda, onun dünyanı dərkində yeri və mahiyyətini üzə çıxarmaqda struktur paremiologiya əhəmiyyətli rol oynamışdır. Lakin struktur analiz, əlbəttə, həmin o açar deyil ki, paremiologiyanın bütün bağlı qapılarına düşsün. Bununla belə, paremik vahidlər kimi atalar sözlərinin struktur istiqamətdə öyrənilməsi baxımından ciddi fikir ayrılıqlarına baxmayaraq, struktur analizin məhz yanaşma tərzini kimi araşdırıcıları açıq-aydın özünə cəlb etməsi də bir gerçəklikdir.

Özünün təqribən iki yüz illik tarixi boyunca folklorşünaslıq göz görə-görə klassik folklor ənənələrinin necə öz yaşarılığını itirdiyinin, neçə-neçə folklor janrının canlı ifadan qalaraq ömrünü necə başa vurduğunun şahidi olubdur. Lakin bu bir həqiqətdir ki, nə olur olsun, “atalar sözləri köhnəlmir-sönür, getdikcə cillalanıb xalqın fikir-zəka göylərində ulduz kimi parlayır. Zamanların və nəsillərin, müxtəlif ictimai formasiyaların ağır sınaqlarından şərəflə keçdiyi üçün bu müdriklik dəfinələri ömrün, ləyaqətin, dostluğun, məhəbbətin, düşmənə nifrətin, ümumiyyətlə, bütün həyatı hadisələrin və bütün bəşəri həqiqətlərin əsl meyarı, dəqiq məhək daşı olur.

Atalar sözü xalqın əqli birliyinin təntənəsi, parlaq təzahürüdür. Xalqın zehni inkişaf səviyyəsini, fitri istedadını, estetik duyumundakı zərifliyi bürüzə verən əsas amildir. Hər bir paremik vahid neçə-neçə yüzilliklər arxasından bugünüməzə uzanan incə tellər kimi gərilməmişdir; ani titrəyişdən, xəfif bir təmasdan mənsub olduğu xalqın taleyi, maddi-mənəvi güzəranı barədə saysız-hesabsız hekayətlər söyləməyə qadirdir.

Atalar sözü xalqın tarixə, tarixin də xalqa verdiyi ibrət dərsinin hamı tərəfindən qəbul və təsdiq edilən elə nəticəsidir ki, düzlüyünə və dəqiqliyinə şübhə yeri yoxdur. Paremik vahid, birinci növbədə, öz ədalətli ruhu ilə şüurlara hakimdir. Onun aksiomatik səciyyə daşması hökm səviyyəsində ifadə olunan məntiqi fikrin böyük ümumiləşdiricilik qüvvəsi ilə əlaqədardır.

Bu “ümumiləşdirmə” müxtəlif nəsilər tərəfindən aparılmış, mətləbin – məzmunun aydın və sərrast ifadə səviyyəsinə görə ən son həddə çatmış, kristallaşmış ümumiləşdirmədir.

Atalar sözü timsalında xalq öz zəkasının və dilinin ülviyətində, kəsərinə sığınmışdır; hər kəlam bir növ “tabu”dur; istənilən gümandan, sualdan azaddır; hər fikri, hər etik-əxlaqi tövsiyəsi dərin daxili inamla qəbul olunan pozulmaz qanundur. Çünki xalq əzəl-binadan öz atalar sözlərini yazılmamış müqəddəs kitabın ayələri tək qavramışdır”.

Əski oğuzların düşüncəsində tarixən verilən tərifə əsasən, “Atalar sözü Qurana girməz”... Oğuz hikmətindən dürlü xəbərlər yetirən “Oğuznamə” tipli yazılı qaynaqlardan apaydın göründüyü kimi, yaddaşlarda hər zaman dipdiri qalaraq bu günlərəcən yaşayan və indən belə də yaşayacaq həmin hikmətamiz qəlpələr atalar sözlərinin nə dərəcədə konservativ ruhlu olduğunu göstərir. Ümumiləşdirmə gücünə, yığcamlığına və obrazlı ifadə tərzinə, fikir tutumu, bədiyyatı və fəlsəfi dərinliyinə görə bir müdriklik xəzinəsi olan, neçə-neçə qərinələr aşib-adlayaraq günümüzədək qorunub saxlanan və din-iman qədər əziz tutulan bu milli təfəkkür inciləri məhz müqəddəs bilinib tapınılan ulu əcdadların ruhuna ehtiram əlaməti olaraq da “atalar sözləri” adı ilə adlandırılmışdır. Oğuzların epik düşüncə dünyasında həmin əziz keçmişin müdriklik ruhunun rəmzi daşıyıcısı övliya Qorqut Ata bilinmişdir. Sınaqlardan çıxmış və sınıdıqca da doğruluğuna inanılmış gerçəkliklərin ifadəsinə çevrilən bir çox hikmətli kəlamların açıqdan-açığa onun adı ilə bağlanması da bu üzdəndir.

* * *

Xalq poeziyasının ən əski janrına aid edilən atalar sözlərinin məsəllərdən tam ayırd edilə bilməyəcək qədər yaxınlığı dəfələrcə qeyd olunubdur. Yəni əslində atalar sözləri ilə məsəllərin fərqi göstərmək, aralarında kəskin hədd çəkmək mümkün deyil. Bəziləri bunu atalar sözü və məsəllərin bir-birinə bənzəməsində,

bəziləri də atalar sözləri ilə bağlı problemlərin geniş araşdırılmamasında görürlər.

Əski türkcədə bir sıra mənalarıyla bərabər əcdadlardan qalma öyüdlər – atalar sözü, məsəl anlamı bildirdiyi faktı “Divanülügatit-türk”də də qeydə alınan “sav” istilahlı olmuşdur ki, bəlli bir ölçüdə çağdaş elmi-nəzəri fikirdəki “paremi(ya)” anlayışıyla uyğun gəlir. Türk dillərində, aydındır ki, həmin “sav”la yanaşı müəyyən dövrdən etibarən ərəbin “məsəl” sözü də işlənmiş, cəmdəki “əmsal” şəkliylə mənaca “atalar sözü” məfhumuna doğru (“əmsali-türkanə” – türk atalar sözləri) genişləyərək ədəbi dilə, həmçinin xalq dilinə keçmişdir. Ona görə də guya başqa-başqa anlayışlarmış kimi atalar sözü ilə məsəllərin mənaca ayrıldığı, forma, mənə və məzmunca bir-birinin eyni olmadıqlarını iddia etməklə onları qarşılaşdırmaq yanlış yoldur.

Bir çox tədqiqatçılar “son dərəcə incə və çətinliklə sezilə bilən xüsusiyyətlər” dedikləri həmin “fərqləri” sanki varmış kimi bu paremik vahidlərin qrammatik quruluşunda axtarmış, məsəlləri söz və birləşmə əlavə eləməklə atalar sözlərinə çevirməyin mümkünliyündən danışıqlar; “məsəlin müstəqillik funksiyası o qədər də güclü deyil”, “atalar sözü məcazi mənaya malik olduğu halda məsəllər bundan məhrumdur”, guya “şərhə ehtiyacı olmayıb konkretlikdən uzaq və şəraitlə bağlanmayan atalar sözlərinə nisbətə məsəllər fikri tam ifadə etmək kimi müəyyən hədəf güdürlər; həmin məsəllərdir ki, yarandıqları əhvalatlarla bağlılıqları unudulduqca atalar sözlərinə çevrilirlər” və b. k. qüsurlu fikirlər irəli sürmüşlər. Məsəlin başa gəlmiş hansısa bir hadisə ilə bağlı xalq arasında dolaşan, lakin hələ atalar sözü şəkli almayan səlis, qısa danışıq olduğu belə deyilmiş, bir söz artırıb əskiltməklə guya atalar sözü və məsəllərindən birinin digərinə keçə bildiyi şəkildə qənaətlər də səslənmişdir.

Halbuki folklor ənənəsində funksionallığı ilə seçilən və ağır ədəbiyyatının irili-xırdalı bütün digər şəkilləri ilə dinamik bağlılıqda olan janr kimi atalar sözlərinə belə bir baxış tərzini, əlbəttə ki, nə janrın genezisinə dair hər hansı problemə, nə də atalar söz-

lərinin semantik strukturuna aydınlıq gətirir, əksinə, köklü yanlışlıqlara aparıb çıxara bilər. Həqiqətdə atalar sözləri və el məsəlləri adı altında ikiye ayrılan paremilərin hər iki şəkli bitkin bir mühakimə bildirir, onların janr göstəricilərinin başqa-başqa olduğunu söyləmək üçünsə ciddi əsas yoxdur. Bir sıra araşdırıcıların məsəlləri ayırmayaraq onları hətta atalar sözlərinin öz içərisində götürmələri bu mənada anlaşılmalıdır. Bütün cizgiləriylə ortaqlıq təşkil eləyən bu paremik vahidlər arasında, bir sıra araşdırmalardakı şəkliylə, konkret bir aydınlıq olmadan göstərilən “müxtəlifliyin” özü görünüşdədir, şəkli səciyyə daşıyır. Maraqlıdır ki, atalar sözü kimi qəbul edilən həmin nitq-dil vahidləri bəzi nəşrlərdə sadəcə “məsəl” adı altında verilir, yaxud “Atalar sözü” adlanan bir kitabın əsasən məsəllərdən ibarət olduğu söylənilir ki, bunun özündə də, görünür, bir məntiq və qanunauyğunluq var.

Əslində də atalar sözlərinin işlədildiyi kontekstdir ki, özlüyündə janrdakı müxtəlifliyi müəyyən edir və belə bir cəhəti də atalar sözünün bir janr kimi funksionallığından, el ədəbiyyatının bütün başqa növ və şəkilləri ilə qarşılıqlı bağlılığı sayəsində onun şifahi ənənədə daim canlı, dirdiri olmağından gəlir. Ona görə də təbiət etibarilə folklor ənənəsinin anlaşılması baxımından atalar sözləri müstəsna əhəmiyyətə malikdir. Məna yükü ən kiçik zərrəciklər kimi nəhayətsiz olub tükənmək nədir bilməyən, ən böyük həyat həqiqətlərini bəlkə ən sadə dillə ifadə qüdrətində olduğu üçün bir qayda olaraq folklorun az qala bəsit janrlarından biri kimi qəbul edilən atalar sözlərinin arxaik görüşlərin ifadəsi olan mətnlərlə bərabər bayatı, tapmaca, lətifə, nağıl və yerdə qalan digər folklor janrları ilə qarşılıqlı əlaqəsi həqiqətdə ağır ədəbiyyatının hər bir şəklinin bir-biriylə bağlılığını, onlardan birinin digərini doğurduğu və yaşatdığı gerçəyini də aydın göstərir.

* * *

Çox sayda atalar sözlərinə hələ Azərbaycan türk ədəbiyyatının şah əsəri “Kitabi-Dədə Qorqud”da rast gəlinir. Qorquc Ataya aid olunan yetmişdən artıq həmin paremik vahid atalar

sözlərinin toplanıb yazıya alınmasının ilkin təcrübələrindən sayıla bilər. İki minəcən atalar sözü və zərbi-məsəlin yazıya köçürüldüyü “Oğuznamə”nin, həmçinin mindən artıq atalar sözü və xalq məsəlini özündə birləşdirən XVIII əsr abidəsi “Əmsali-türkanə”nin üzə çıxarılması isə bu qənaətə gətirir ki, Azərbaycan pəremik vahidlərinin toplanıb yazıya köçürülməsinin bəlkə XV-XVI yüzilliklərdən keçib gələn bir tarixi var.

Azərbaycan atalar sözlərinin pəremik vahidlər olaraq ardıcıl şəkildə toplanılmasına, tərtib və nəşr olunmasına, onlara şərhlər verilərək mövzu və məzmunca təsnifatının aparılmasına isə, elmi ədəbiyyatlarda qərarlaşmış olan fikrə görə, əsasən XIX əsrin sonlarından etibarən başlanır. Atalar sözlərini toplayıcılıq işi dövrün çeşidli qəzet, toplus, dərslik və s.-də çap olunması yoluyla gerçəkləşdirilirdi. Bu iş sistemli olaraq isə ilk dəfə Tiflisdə nəşr edilən SMOMPK tərəfindən həyata keçirilmişdir. Toplunun xüsusən 1898-ci il 24-cü buraxılışı Azərbaycan atalar sözləri və məsəllərlə xeyli zəngin olub sonrakı tərtib və nəşrlər üçün də, təbii ki, ilkin qaynaqlardan biri rolunu oynamışdır.

Küll halında ayrıca kitab kimi 750-yə yaxın Azərbaycan atalar sözü və məsəlləri də məhz həmin illərdə, daha doğrusu, 1899-cu ildə ilk dəfə Məmməd Vəli Qəmərli tərəfindən hazırlanıb İrəvanda nəşr edilmişdir (Əsər transliterasiya olunaraq yalnız 2003-cü ildə “Azərbaycan folklorunun ilkin nəşrləri seriyası”ndan Bakıda təkrar işıq üzü görmüşdür).

Azərbaycan atalar sözləri 1920-ci ildən sonra H.Zeynallının və Ə.Hüseynzadənin tərtibində ayrı-ayrılıqda nəşr edilmişdir. 1926-cı ildə H.Zeynallının nəşr etdirdiyi “Azərbaycan atalar sözü” kitabı nümunələrin, bugünkü baxımdan nöqsanlı da görünsə, tematik təsnifatına görə maraqlı doğurur. Ə.Hüseynzadənin 1938-ci ildə H.Araslının həcmcə kiçik, lakin dəyərlili ön sözü ilə ikinci dəfə nəşr etdirdiyi atalar sözü kitabı isə klassik təsnifat prinsipi – əlifba sistemi üzrə tərtib olunmuşdur. Kitab müxtəlif tərtibatlarda sonrakı illərdə dəfələrlə (ən son olaraq 1985-ci ildə) işıq üzü görmüşdür. Xalq ədəbiyyatı bilicilərinin fikrincə,

Ə.Hüseynzadənin toplayıb tərtib elədiyi “Atalar sözü” kitablarının 1949-cu il nəşri daha çox diqqəti cəlb edir. Güney Azərbaycanda atalar sözü və zərb-məsəllərin toplanıb nəşr edilməsi sahəsində isə Əli Əsgər Müctəhidinin gördüyü işlər təqdirəlayiqdir.

Azərbaycan atalar sözü və məsəlləri dilçilik baxımından araşdırılmaqla yanaşı, folklorşünaslıq aspektindən öyrənilmiş və yenə öyrənilməkdədir. “Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər”in 1961-ci il nəşrində İdris İbrahimovun namizədlik işi əsasında hazırladığı “Atalar sözü və məsəllər” adlı iri həcmli yazısı atalar sözünün təsnifatı zamanı əsas götürülməli olan prinsip və qaydaları müəyyən etməsi baxımından da əhəmiyyətlidir və problemlə bağlı işıq üzü görün tədqiqatlar içərisində sayılan-seçilən araşdırmalardan biri olaraq qalır. Xalq ədəbiyyatına dair ali məktəb dərsliklərində, ən son dövrlərəcən aparılan ayrı-ayrı tədqiqatlarda atalar sözlərinə davamlı olaraq yer verilməsi bu pəremik vahidləri el ədəbiyyatı araşdırıcılarının daim diqqət mərkəzində saxladıklarını göstərir.

Folklorun bir janrı kimi atalar sözləri və məsəllərə isə ağız ədəbiyyatından ibarət müxtəlif toplularda, seriya və antologiyalarda ardıcıl yer ayrılrsa da, ayrıca Azərbaycan atalar sözünün toplandığı son kitab təxminən 20 il bundan əvvəl işıq üzü görübür. Ona görə də hazırkı nəşr əsas etibarilə bugünkü Azərbaycan oxucusunun, udduğu hava, içdiyi su kimi atalar sözlərinə duyduğu ehtiyacın, qismən də olsa, ödənilməsi məqsədi daşıyır. Atalar sözlərinin bu nəşrində yüz ildən artıq bir dövr ərzindəki toplama və nəşr fəaliyyətinin başlıca uğurlarının mümkün qədər əhatə olunmasına çalışılmışdır. Azərbaycan pəremioloji vahidlərinə dair konkret və ümumiləşdirici araşdırılmaların indiki səviyyəsi nəzərə alınaraq, burada da subyektiv mülahizələrə əsaslanan hər hansı şərti və qüsurlu ola biləcək təsnifatdan qaçılmışdır.

Məlum olduğu kimi, pəremik vahidlərin tərtib edilməsi, elmi nəşri ilə bağlı olaraq dünya folklorşünaslığında, pəremiologiyaya dair elmi ədəbiyyatlarda atalar sözlərinin təsnifinin bir neçə tipi göstərilir ki, bunlardan biri də əlifba üzrə təsnifatdır.

Doğrudur, təsnifatın bu tipindəki sıralamada, təbiidir ki, zaman-zaman bir-biriylə mənə və məzmunca bağlanmayan atalar sözlərinə rast gəlinir. Belə bir əlaqəsizliyin olmaması, zehinləri çox da qarışdırıb yormaması üçün bu nəşrdə latın əsaslı Azərbaycan əlifbası üzrə sıralamaya, əlbəttə, əməl edilməklə, lakin həmin sıralama zamanı mənəyə bir kökdən gələn və bir-birinə yaxın anlam bildirən kəlmələrlə başlayan atalar sözlərinin ardıcıl düzülməsi qaydasına daha çox diqqət yetirilmişdir.

Əslində hamısının təsadüfi əlamətlərə əsaslandığı və janrın həqiqi nəzəriyyəsinə yaratmağa xidmət göstərmək gücündə olmadığı nəzərə alınarsa, hazırkı təsnifatların elə ən sadəsi, variantlılıq baxımından bütün mənfi cəhətləri ilə daha üstün olanı – hər nə qədər əyləncə səciyyəli kimi dəyərləndirilsə belə, təsnif etmənin yenə də bu şəkildə əlifba sistemi üzrə aparılmasıdır. Ona görə kütləvilik amili də nəzərdən qaçırılmayan indiki nəşrdə Azərbaycan atalar sözlərinin bədii sənətkarlıq baxımından nisbətən çox seçilənləri diqqət mərkəzində saxlanmış, yazılı ədəbiyyatdan alınan və üzərində şəxslərin danılmaz təsiri aşkar hiss olunan nümunələr saf-çürük edilmiş, mümkün olduqca seçilib bir kənara qoyulmuşdur. Bir çoxlarında arxaizmlərə və dialekt özəlliklərinə də toxunulmayan həmin atalar sözlərinin əlifba üzrə düzülməsi prinsipi bu nəşrdə əsas götürülmüş, onların mətn kimi daxili məntiqini təşkil edib konseptual özülündə dayanacaq hər hansı təsnifatı isə artıq gələcək araşdırıcıların öhdəsinə buraxılmışdır.

Hörmətli folklorşünas alim prof. İsrəfil Abbaslının tövsiyəsi ilə Mahmud Kaşqarlı “Divan...”ından (burada 270-dən artıq atalar sözü işlənilir), “Kitabi-Dədə Qorqud”dan, iki minədən artıq atalar sözünün toplandığı “Oğuznamə”dən, eləcə də “Əmsali-türkanə”dən seçmə atalar sözləri də kitabın sonuna əlavə olunmuşdur. Belə bir təcrübəyə Azərbaycan pərimlərinin nəşri sahəsində ilk dəfə məhz bu tərtibdə üz tutulmuşdur. Belə ki müasir danışq dilində işlənən atalar sözləri və məsələlərin onların tarixi variantlarıyla qarşılaşdırılması pərimik vahidlərin (qısalmağı və

genişləməyinəcən) gerçəkdən də əski savlardan gəldiyi, onların artıq dəyişmiş fikir və görüşlərlə bağlı olanlarından bəzilərinin nə cür işləklərdən qaldığı, bir sözlə, dil-nitq vahidlərinin struktur inkişaf qanunauyğunluğu istiqamətində necə formalaşdığı haqqında müəyyən təsəvvür yaradır. Kitabın əlavələr bölümündə bir çoxu üstə hətta atalar sözlünün yükü olan “daşlaşmış” xalq deyimlərindən nümunələrin verilməsi də elə bu məqsədə xidmət göstərir.

Özlüyündə məfkurədən doğan xeyir əməl olduğuna görə xalq yaradıcılığı nümunələrinin, o cümlədən Azərbaycan pərimik vahidlərinin toplanıb yazıya alınması, tərtibi və öyrənilməsində xidmətləri olan hər bir şəxsin adını minnətdarlıqla anmağı bu yerdə özümüzdə borc bilir, atalar sözlərinin yorulmaz topla-yıcısı Əbülqasım Hüseynzadənin, folklor abidəsi “Oğuznamə”ni elm aləminə tanıtmış olan prof. Samət Əlizadənin işıqlı xatirəsini bir daha dərin ehtiramla yad edirik.

2004

PLAĞIATIN DAHA BİR ÇİRKİN ÖRNƏYİ

(*“Atalar sözü”nün 2007-ci il “Nurlar” nəşri haqqında*)

“Nurlar” nəşriyyat-poliqrafiya mərkəzində keçən il “Atalar sözü və deyimlər” adlı kitab işıq üzü görübdü. Əfsuslar ki, tərtibçiləri Teymur Əhmədov və Allahşükür Qurbanov olan bu nəşr milli folklorşünaslıqda əqli mülkiyyətə qəsd və təcavüzün qaba örnəyi kimi ədəbi quldurluq damğasıyla yadda qalacaqdır. Buna şübhə olmasın.

İyirmi çap vərəqi həcmində və (son səhifədə göstərildiyinə inansaq) 500 tirajla çap edilən bu kitaba “Xalqın mənəvi sərvəti” başlıqlı iki səhifəlik qısa giriş qismində (s.3-4) tərtibçilər, sağ olsunlar, Azərbaycan atalar sözü və məsəllərinin toplanıb nəşr edilməsi sahəsində görülən işlərdən danışarkən (təvazökarlıqdan uzaq səsləndiyi üçün oxucu üzrlü bilsin) mənim hazırladığım “Atalar sözü”nü (Bakı: “Öndər nəşriyyat”, 2004, 264 səh., elmi redaktoru filologiya elmləri doktoru, professor İsrafil Abbaslı) “öz mükəmməlliyi, tamlığı baxımından təqdirəlayiq” deyə qiymətləndirir, eyni zamanda qeyd edirlər ki, “atalar sözünün bütün əvvəlki nəşrləri özündən sonrakı nəşrlər üçün, şübhəsiz, çox dəyərli mənbələrdir”.

Son söylənənlərə də şübhə yoxdur. Doğrudan, bu tipli kitabların hər yeni nəşrinin əvvəlkilərdən faydalanmaqla həyata keçirilməsi təbii haldır. Özüm də “Atalar sözü”nü çapa hazırlarkən ən müxtəlif nəşrlərə, o cümlədən Tiflisdə SMOMPK-ın atalar sözü və məsəllərimizin ilk sistemli toplandığı 1898-ci il nəşrindən başlamış, Ə.Hüseynzadənin “Atalar sözü”nün ən müxtəlif nəşrləri də daxil, AMEA-nın Folklor İnstitutunda həyata keçirilən “Azərbaycan folklorunun ilkin nəşrləri” seriyasına qədər müxtəlif nəşrlərdən, həmçinin Folklor İnstitutunun zəngin arxivində qorunan toplama materiallarından (institutun əməkdaşları, artıq dünyasını dəyişmiş Müxlisə xanım Əbilovanın yaxın köməyi ilə) istifadə etmişəm. Bütün hallarda isə bu istifadə məhz mənbələrə istinad səciyyəsi daşmışdır. Yəni mənim tərti-

bimdə olan “Atalar sözü” ayrılıqda hansısa bir nəşrə əsaslanmamış, kiminsə haqqı saxtalaşdırılmaqla ondan eninə-uzununa bəhrələnmək yoluyla meydana gətirilməmişdir. Kitabda toplanılıb bir araya gətirilən yüzlərlə pəremik vahid var ki, bu şəkliylə əvvəlki nəşrlərin heç hansında yer almamışdır. Odur ki, tərtibat əsəri (toplu) kimi “Atalar sözü”nün 2004-cü il nəşri üzərində müəlliflik hüququm Qanunla qorunur.

Ədəbiyyat İnstitutunda aspirant olduğum və namizədlik işi üzərində çalışdığım zamanlar, əsas yükünü özüm çəkdiyim halda institutun ovaxtkı əməkdaşı F.Gözəlovla 1993-cü ildə Bakıda birgə nəşr etdirdiyim “Şaman əfsanələri və söyləmələri” kitabını onun ədəb qaydalarını çeynəyib 2004-cü ildə Ankarada gizləncə öz adına çap etdirməsi üzündən təcüməçi və tərtibçi kimi mənim həmmüəlliflik hüququ bir neçə il əvvəl də kobud surətdə pozulan şəxs olaraq acı təcrübəm var. Həmin təcrübədən çıxış edərək bildirirəm ki, “Atalar sözü və deyimlər”in bu nəşri ilə “Nurlar” nəşriyyat-poliqrafiya mərkəzi və kitabın “tərtibçilər”i müəlliflik hüququma qəsdin klassik nümunəsini ortaya qoymuşlar. Adı cilddə “Atalar sözü”, titul səhifəsində isə “Atalar sözü və deyimlər” kimi göstərilən bu tərtiblə ilk tanışlığın özü “tərtibçilər”də və nəşriyyat-poliqrafiya mərkəzinin rəhbərliyində yaradıcılıq əməyinin nəticəsi sayılan tərtibat əsəri üzərində müəlliflik hüquqlarına hər hansı sayğıdan əsər-əlamət olmadığını açıq-aydın sübuta yetirir. Üz qabığı belə orijinallıqdan məhrum olan bu kitab, əminliklə söyləyirəm ki, büsbütün və yalnız mənim tərtib etdiyim “Atalar sözü”nün tam mənimsənilməsi yoluyla hazırlanmışdır. Tərtibçilərin özünəməxsus üslubda “yeni nəşrdə C.Bəydilinin tərtib etdiyi variant əsas götürülsə də...” sözləri bu eybəcərliyin dolaylı yolla təsdiqidir. Həqiqətdə isə “variantın əsas götürülməyi”ndən daha çox köçürmədən, mənimsəmədən söhbət getməlidir.

Tərtibçilər mənim hazırladığım və dövlət xətti ilə nəşr olunan “Atalar sözü”nün 2004-cü il nəşrini nəzərdə tutaraq deyirlər ki, “bu kitabın çapından sonra xeyli vaxt keçdiyini və atalar

sözünün yeni nəşrinə ehtiyac olduğunu nəzərə alaraq, onları yenidən oxuculara təqdim etməyi lazım bildik”. Anlamaq olmur; kitab 25000 tirajla çap edilib və ölkənin bütün kitabxanalarına hədiyyə olunub. Bunun da üzərindən vur-tut ikicə il keçib ki, belə həcmli tiraj üçün bu heç də “xeyli vaxt” sayılmaz. Onları oxuculara yenidən və eyni şəkildə təqdim etmək lazım idisə, bu, hər halda tərtibçi kimi mənim halal haqqım idi. Bir də ki belə böyük tiraj qarşısına onun əllidən biri həcmdə sayla “bu nəşr lazım idi” deyərək çıxmaq üçün mənim tərtibimə göz dikməyə ehtiyacmı vardı? T.Əhmədovla A.Qurbanovu və “Nurlar” NPM-in rəhbərliyini hansı zərurət vadar etdi ki, adımlı tərtibçisi olduğum kitabdan silsələr və tərtibimin keyfiyyətini son dərəcə ucuzlaşdıran dəyişikliklərlə onu öz adlarına çıxınsınlar? Bu əxlaqdan kənar addımın, bu idbar niyyətin motivlərini anlamaq çətin olduğu qədər də asandır.

Annotasiyadan deyim. Tərtib etdiyim kitaba yazdığım annotasiya bu cənabların tərtibində belə nöqtəsinə-vergülünə qətiyyət toxunulmadan necə var elə də yer alır. Belə bir halla hansı oxucu öz həyatında neçə yol qarşılaşmışdır?! Bu, rəzalət deyilmi?! Kitabın sonuna yazılı qaynaqlardan seçmə atalar sözləri əlavə etmişdim ki, bu, annotasiyada da göstərilir. T.Əhmədovla A.Qurbanovun tərtibində isə yazılı mənbələrdən seçmələr kimi bir əlavə yer almadığı halda həmin cümlə annotasiyadan belə çıxarılmayıbdır. Başqa cür yoza bilmədiyimçün bunu tərtibçilərin annotasiyaya yalnız heyranlığı kimi dəyərləndirməyə məcburam.

Mənim tərtibimdə “A” hərfiylə başlanan 550-yə yaxın atalar sözü və məsəl, haqqında danışdığım tərtibdə 60-dək ucuz-ucuz əlavə içərisində, özü də eyni prinsipdən qaça bilməyərək, qaçan kimi isə hər addımda xəyata yol verilməklə əridilməsi mümkün olmamışdır. Buna cəhd göstərməyə çalışmaq və bu cəhdi də yeni tərtib kimi təqdim etmək üçün T.Əhmədovla A.Qurbanovun, zənnimcə, güclü yumor hissənə malik olmaları lazım idi. Onların kitabında “B” hərfiylə başlayan 390 nümunədən də 358-i, “C”

hərfiylə başlayan 63 paremik vahidin isə 57-si eyni ardıcılıqla mənim tərtibimdə yer alır. Onların kitabında “Ç” hərfiylə başlayan 109 nümunənin 103-ü mənim tərtib etdiyim kitabdən surəti çıxarılmış kimi necə varsa elə də götürülmüşdür. Arada kiçikdən kiçik fərqi isə, yerdə qalan hərfələrdə də daim rast gəlinən məlum mənzərədə olduğu kimi, mənasız-məzmunuz qon-darma ibarələr yaradır.

Tərtibimdə “D” hərfiylə başlayan sözlərdən ibarət 320-dən artıq nümunə də T.Əhmədovla A.Qurbanovun tərtibində başdan sonacan halal dədə malı kimi necə var eləcə yer alır. Həmin tərtibdə “E” hərfiylə başlayan 130 paremiyanın 124-ü yenə eyni ardıcılıqla nöqtəbənöqtə mənim tərtibimdən alınmışdır. Kitabda “Ə” hərfiylə başlayan 138 atalar sözünün 131-i, “F” hərfiylə başlayan 19 nümunənin 18-i yenə eyni ardıcılıqla hazırladığım nəşrdən alınmadır. Tərtibimdə “G” hərfiylə başlayan 120-yə yaxın atalar sözü və məsəl üçün də eyni sözləri söyləmək olar. Haqqında danışılan kitabda “H” hərfiylə başlayan 164 nümunə və mənim tərtibimdəki 160 nümunə də yenə təkrarlanır. “Nurlar”ın nəşrində “İ” hərfiylə başlayan 200-ə qədər atalar sözü və məsəlin də tam 195-i (!) “Atalar sözü”nün 2004-cü il nəşrinə daxil etdiyim nümunələrdir. Bu isə yalnız çaşqınlıq və heyrət doğurur. Qalan 1-2 nümunə hansılardır: *“İki eşşəyin arpasını bölə bilmir”* (s.167) və ya *“İkisi birə dəyməz, biri heçə”* (s.168)... “Nurlar”ın nəşrində “K” ilə başlayan 200-dək atalar sözünün də 193-ü yenə mənim tərtibimdə yer alır. Gərək varsa “artırılanlar”-dan xatırlada bilərəm; məsələn, *“Keçəl suya getməz”* (s.183)...

T.Əhmədovla A.Qurbanov yenə əvvəlki qaydada yerinə düşməyən *“Qaşqabağı yer süpürür”* (s.201), *“Qır-saqqız olub yapışıb yaxama”* (s.208), *“Qarın başa bəladır”* (s.200) və b. kimi özü də cəmi 10-12 lüzumsuz əlavə ilə tərtibimdə “Q” hərfiylə başlayan 380-dən artıq nümunəni də necə var götürüb öz kitablarına daxil etmişlər. “L” hərfiylə başlayan örnəklərin də, qısaca deyək ki, surəti çıxarılıbdır.

Mənim tərtibimdə “M” hərfiylə başlayan 110 nümunə də yenə heç nə dəyişdirilmədən “Nurlar”ın nəşrinə bütünlüklə daxil edilmişdir. Artırılan 8-10 nümunə içərisində isə “*Milçəkdən fil düzəldir*”... tipli bir-iki deyim və ya “*Murdar, yerində düz dur*” (s.234) kimi heç hansı aforistik məna bildirməyən ifadə və s. yer alır.

“N” hərfiylə başlayan pəremik vahidlərin nisbəti də əvvəlki kimidir. Mənim tərtibimdə olan 78 nümunənin sayı burada yalnız 86-ya çatdırıla bilmişdir. İlk nümunəsi isə hazırladığım nəşrə əlavə “Xalq deyimləri” bölməsindən alınmadır. Sonrakı “*Nadan əlindən su içmə*”yi, “*Nə gecəm gecədir, nə gündüzüm gündüz*”ü, “*Nəfəsi yalanla gedir gəlir*”i isə müdrik sözlər sırasına daxil etmək üçün yəqin atalar sözünün bu yeni tərtibçiləri qədər müdrik olmağa ehtiyac var.

“O” hərfində vəziyyət digərlərindən azca şükürlüdür. Burada 110-a qədər pəremik vahiddən yalnız 90-a yaxını mənim tərtibimdəndir. Lakin maraqlıdır ki, “*Ovcumun için iynəməmişəm ki?*”, “*Oxu daşa dəydi*” və ya “*Od olub ələmi yandırmayacaqsan ki?*” ifadələrinin atalar sözü gücündə deyim olduğuna “tərtibçilər” hansı elmi-nəzəri müddəalarla aydınlıq gətirə bilərdilər?!

Tərtibdə “Ö” hərfiylə başlayan 91 atalar sözü və deyimdən 81-i, “P” hərfiylə başlayan 52 atalar sözü və deyimdən düz 49-u, “R” hərfiylə başlayan 11 atalar sözündən 10-u da hazırladığım nəşrdən eynən alınmadır. Yeni nəşrə artırılanlar arasında isə “*Öz anasını sevən özgə anasını söyməz*” (s.253), “*Öz səsi özünə xoş gəlir*” (s.254), “*Papağını qoy qabağına, fikirləş*” (s.258) kimi “söz inciləri” də yer alır.

Mənim tərtibim olan kitabda “S” ilə başlayan təxminən 210 atalar sözü də yenə T.Əhmədovla A.Qurbanov tərəfindən bütünlüklə bu “yeni nəşr”ə daxil edilmiş, nümunələrin sayı isə ona görə 225-ə çıxarıla bilmişdir ki, həmin artırımlar arasında “*Saq-qala salam vermir*”, “*Sən atlı, mən piyada*”, “*Sən nə hayda, mən nə hayda*”, “*Sən vurmadin, mən yıxılmadım, bəs mənə nə oldu?*”, “*Suyu süzülə-süzülə qayıtmaq*”... kimi heç ələ düşməyən

və ilk dəfə məhz T.Əhmədovla A.Qurbanov tərəfindən üzə çıxarılan “incilər” vardır.

T.Əhmədov və A.Qurbanov cənablarının “Ş” hərfiylə başlayan atalar sözləri sırasına daxil etdikləri 39 nümunə isə mənim tərtibimdəki 44 nümunədən götürülmədir. Heç ola bilməz ki, onlar və mən ayrı-ayrı mənbələrdən istifadə edək, örnəkləri toplayıb bir araya gətirək, bu qədər də uyğunluq olsun. Bəs belə eyniyyətin təsadüf əsəri bənzərlik ola biləcəyinə inanmaq necə, mümkündürmü?!

Davam edirəm. “Nurlar”ın nəşri olan “Atalar sözü”ndə “T” hərfiylə başlayan 120 nümunənin də 112-si mənim tərtibimdə həmin hərflə başlayan 118 atalar sözündən götürülüb. Təbii ki, burada da tərtibçilər “mükəmməllik” eşqiylə “*Təzə bardaq suyudur*” (s.285) kimi bir neçə “inci”siz keçinə bilməmişlər. Hər iki nəşrdə “U” hərfiylə başlayan 44 nümunə isə bir-birinin tam eynidir. Elə “Ü” hərfində də, demək olar, həmin mənzərədir.

“V” hərfiylə başlayan nümunələrin sayı hər iki nəşrdə təxminən bərabərdir (mənim tərtibimdə 46, o biri kitabda 47-dir). Onlardan da ki 44-ü tamamilən üst-üstə düşür, yəni bir kitabdan o birinə köçürmədir. Artırılan nümunələrdən – “Vətəni sevmək ibadətdəndir” deyimi isə, bəllidir ki, atalar sözü olmayıb, Məhəmməd Peyğəmbərə isnad edilən “Vətəni sevmək imandandır” sözlərinin dəyişik şəkli.

“Y” hərfiylə başlayan nümunələrə gəlincə, onların da sayı hər iki kitabda eyni olub 240-a çatır. Bunların isə tam 225-i eyni sıralamayla, eyni yazılış tərzilə bir-birini təkrarlayır. Aradakı fərqi yaradan isə “Nurlar”ın nəşrində yer alan “*Yağmasa da guruldar*” (s.300), “*Yel əsib, qoz tökülüb*” (s.308), “*Yetənə yetir, yetməyənə bir daş atur*” (s.310), “*Yumurtadan yun qırılır*” (s.314) və b. “mükəmməl atalar sözü və deyimlər”dir.

Ən son – “Z” hərfi ilə başlayan nümunələrin də sayı hər iki kitabın özü kimi eynidir – 31. Yalnız bircə paremiya dəyişdirilərək əvəzinə çox zəif nümunə qoyulub ki, onun da yeri əlifba sırasına görə doğru deyil.

“Atalar sözü”nün “Nurlar” nəşrinin plagiatın bəlkə son həddi olduğu gerçəyini bütün çılpəqlığı ilə üzə çıxarmasın deyə bu ədəbi (əslində isə heç ədəbə sığmayan) oğurluq faktlarını bilərəkdən ifşaedici rəqəmlərlə cədvəldə əks etdirmədim.

Tərtibçilərə xatırladım ki, Azərbaycan atalar sözünün məşhur toplayıcısı mərhum Əbülqasım Hüseynzadənin özünün belə ayrı-ayrı illərdə nəşr etdirdiyi kitablarda nümunələr istər bədii keyfiyyət baxımından, istərsə də say etibarilə bir-birinin eyni olmaqdan çox uzaqdır. T.Əhmədovla A.Qurbanov isə son dərəcə asan və ucuz bir yol tutaraq mənim həm Ə.Hüseynzadə nəşrlərindən, həm də neçə-neçə digər ən müxtəlif mənbələrdən yararlanmaq yoluyla araya-ərsəyə gətirdiyim tərtibi eninə-uzununa köçürmüşlər. O mənbələr ki, öz “Atalar sözü və deyimlər”ini hazırlarkən bu tərtibçilər onlardan bir-ikisinin üzünə baxmışlar ya baxmamışlar. Hələ onların ağızlardan özlərinin nümunələr toplayıb-toplamadıqları bir yana qalsın. Çünki işin həm də mənəvi yönü var və heç olmazsa bu, T.Əhmədovla A.Qurbanova, eləcə də “Nurlar” NPM rəhbərliyinə (nəşrin müəlliflik hüququnun kitabda “Nurlar”a aid olduğu göstərilir) tərtibçilik haqqını nə də olsa halal etmək imkanı verərdi. Təəssüf ki, qətiyyənlə belə deyil. Bu, mövcud nəşrin tərtib səviyyəsindən açıq-aşkar bəlli edir.

Xalq yaradıcılığı örnəklərini, o sıradan da atalar sözlərini toplayıb nəşr etməkdə nə qədər sərbəstlik olsa belə, şübhəsiz, qanunlarla tənzimlənən müəyyən qadağalar vardır. Bu baxımdan köhnə və ayrı-ayrı nəşrlərdəki nümunələrin saf-çürük edilməsi yoluyla, eləcə də ən son toplu, antologiya və dərgilərdən, həmçinin arxiv materiallarından seçərək hasilə gətirdiyim “Atalar sözü” kimi tərtib işinə “Nurlar” NPM rəhbərliyinin və həmin nəşrlər evində işıq üzü görən “Atalar sözü” tərtibçilərinin göstərdikləri saymazıyana münasibət sözün əsl mənasında ədəbi davranışın indiyədək xoş görülmüş ölçüləriylə əsla bir araya sığmayan özbaşınalıqdır. Belə özbaşınalıqlar hər şeyin çox sürətlə dəyərdən düşdüyü çağımızın da özəlliyi deyilmi?!

...Kitabdakı qüsurlardan daha bir neçəsi üzərində dayanmaq faydalı olardı. Ümumən, bu son tərtibdə əlifba sırasının ardıcılığa xələl gətirməklə pozulması adi haldır. Mənim tərtibimdə mənaca eyni kökdən gələn və bir-birinə yaxın anlam bildirən kəlmələrlə başlayan atalar sözlərinin ardıcıl düzülməsi qaydasına xüsusi diqqət yetirilmişdir. Bu tərtibdə isə hər hansı təsnifat bir yana, nə əlifbaya doğru-dürüst riayət olunmuşdur, nə də sözlərin mənaca bir kökdən gələn yaxınlığına. Bunlar ona görə deyilir ki, tərtibçilər özlərindən əvvəlki nəşrdə olduğu kimi, məhz əlifba üzrə sıralamanı prinsip qəbul etmişlər.

Lakin bu baxımdan da kitabda əslində prinsipsizlik baş alıb gedir. Nəticədə formaca eyni, məzmunca fərqli sözlərlə başlanan paremilər bir-birinə qarışır. Bu əcaib mənərə istisnasız olaraq bütün hərflərdə təkrarlanır. Üstəlik əlifba prinsipi əsas götürülən bir tərtibdə latın sıralaması kirillə qarışdırılır və s. Oxucu girinciriftar qalır və bilə bilmir ki, hansı mənəli hansı sözü hansı səhifədə hansı sözdən sonra axtarsın tapsın. Beləcə, T.Əhmədovla A.Qurbanov öz tərtiblərində mənim tətbiq elədiyim və sonadək riayət etdiyim tərtib prinsipini götürmək bir yana, hələ bir onu da vaxtaşırı kobud surətdə pozmuşlar.

Mənim tərtibimdə orfoqrafik xətalı “Atam ilə *atamı* deyincə özüm ilə özünü de” şəklində bir örnək var. Bu diqqətsiz tərtibçilər həmin xətanı da yeni tərtibdə olduğu kimi təkrarlamışlar. Bundan başqa, kitabı tərtib edərkən müəyyən həddə qədər örnəklərdə koloriti qoruyub saxlamaqçün mən bilərəkdən sözləri ağızdan toplandığı şəkliylə – danışq normalarına uyğun, məsələn, “ağıllıynan”, “başuva”, “demənəm”, “həmi”, “düşman”, “yüknən” və s. biçimdə təqdim etmişəm ki, həmin nümunələr də bu biçimiylə başqa mövcud tərtiblərdə deyil, mənim tərtibimdə yer alır. T.Əhmədov və A.Qurbanov isə kitabımın az qala surətini çıxarmaq fikirlərini heç olmazsa ört-bas eləmək üçün onları ədəbi dil normalarına uyğunlaşdırmayıblar. Bəzi məqamlarda nümunələrin məzmununa ciddi xələl gətirən dəyişikliklər edilib, şəkilçilər unudulub və ya sözlər buraxılıbdır. “*El sevməyənin*

ağacı quruyar” pəremik vahidinin “*El sevməyən ağac quruyar*” (s.121) şəklinə salınması, “*Harda gördün hamı kor, sən də ol kor*” məsəlinin “*Harda gördün kor, sən də ol kor*” deyə təqdimi və s. buna örnəkdir.

Atalar sözü və məsəllərdən ibarət bir kitabda durğu işarələrindən bu dərəcədə pıntılıqla istifadə olunması və bir belə orfoqrafik xəyata yol verilməsinin özü yolverilməzdir. Tərtibimdən götürülən (köçürülən) nümunələrin bir çoxunda tək bir hərfin düzgün yazılmamağı nəticəsində isə oxuculara “Bir *dadandan* qorx, bir *qudurandan*” (s.63), “Bir *göz* üçün daş atılmaz” (s.67), “Bir *parakdan* qorun, bir də *köpəkdən*” (s.67), “Böyük olanın *qurşağı* gen *gərək*” (s.74), “Çoxluğa *baş* atılmaz” (s.89), “Damcı inadıyla daş *gələr*” (s.94), “Eşidibdi *papağı* qırxırlar...” (s.124), “Eşşəyə dedilər mərifətini göstər, yıxıldı *ağladı*” (s.125), “Qonağın könlündən keçən ev yiyəsindən (?) keçməz”, “*Qoyur* deyir...” (s.219), “*Qurd yatdığı*n bilər, udduğun bilməz” (s.221), “*Malı girov* öldürər, qışın adı bədnamdır” (s.226), “*Yoxsulluğun* yox olsun” (s.312) və b. kimi “incilər” bəxş olunmuşdur.

Mən öz tərtibimdə nümunələri təqdim edərkən çalışmışdım ki, sonra gələn atalar sözü və ya məsəl mənaca özündən əvvəlkinə vurmasın, onunla açıqca ziddiyyət təşkil etməsin. “Nurlar”ın nəşri olan “Atalar sözü”ndə isə “tərtibçilər” bu cəhətə heç diqqət yetirilməyib ancaq kəmiyyətə qaçmışlar. Nəticə göz qabağındadır. Məsələn, “*Ər evi – ədəb evi*” örnəyindən sonra ona əks mənə yüklü “*Ər evi – gor evi*” (s.132) nümunəsi yer alır ki, bütün bunlar, əlbəttə, tərtibin qüsurlarıdır və belə demək mümkünsə, tərtibçilərin bu sahəyə nabelədlilərindən gəlir.

Tərtibçilərin “bu nəşrə 500-ə qədər atalar sözü və deyim əlavə edilmiş, bir qisim atalar sözü və xalq deyimləri bu və ya digər səbəbdən tərtib etdiyimiz kitaba daxil olunmamışdır” (s.4) sözlərinə gəlirəm. Bəri başdan söyləyim ki, həmin “əlavə edilmiş” adı altında nəzərdə tutulan 500-ə qədər atalar sözü və deyimin içərisində həm eyni pəremik vahidin bir-iki səhifə sonra eynilə təkrarı kifayət qədərdir (məs.: “*Ağır otur ağa desinlər*”,

s.19 və s.20; “*Ata olmaq asandır, atalıq eləmək çətin*”, s.42 və s.44; “*Bir gül ilə bahar olmaz*”, s.65 və s.68 və s.), həm özümün də əvvəlki nəşrlərdə təsadüf etdiyim, lakin bir elə estetik məna və məzmun yükü daşmadığı üçün, üstəlik əcdad ruhuna sayğısızlıq kimi anlaşılmasın deyə tərtibimdə yer ayırmadığım bayağı nümunələr (“*Arım var, arım var, eşşək arısı*”, s.33; “*Arvadların hamısı arvaddır, kişilərin hamısı kişi deyil*”, s.33 və s.) yer alır.

Kitabın ayrı-ayrı səhifələrinə səpələnən o “500-ə qədər”in arasında “*Qoy ovcuma, qoyum ovcuna*” (s.218) və b. kimi el düşüncəsinin məhsulu olmaqdan çox-çox uzaq “incilər” istənilən qədərdir. Əslində bu əlavələr tərtibçilərin folklor janrları haqda təsəvvürlərdən uzaq olduqlarını da göstərir. Həmin “500-ə qədər”in sırasında heç bir vəchlə atalar sözü və ya deyim adlandırıla bilməyən (məs.: “*Ac ol, kişi ol*”, s.7; “*Acığın gəlir, su iç*”, s.8; “*Ağacım əlimdən düşüb*” s.16; “*Ağzına it başı alıb*”, s.21; “*Altda qalanın canı çıxsın*”, s.30; “*Baş bədəninə ağırlıq edir*”, s.55; “*Başından böyük danışma*”, s.56; “*Burnun girməyən yerə başını soxma*”, s.78; “*Çayda balıq yan gedər*”, s.84; “*Əli ətəyindən uzundur*”, s.130, “*Əlin yağlıdır, çək başına*”, s.130; “*Əlimin duzu yoxdur*”, s.131 və b.k.) neçə-neçə məişət ifadəsi, adi danışq sözləri və hətta əcaib-qəraib ibarələr belə vardır. Hələ “*Ala qarğa şux tərlandı bəyənəm*” (s.25), “*Ana haqqı – Tanrı haqqı*” (s.30), “*Bəlkə də qaytardılar*” (s.59), “*Desəm öldürərlər, deməsəm ölləm*” (s.98)... tipli müəllifi bəlli nümunələr bir yana qalsın.

Tərtibçilərin özlərinin də “xalqın mənəvi sərvəti” saydıqları atalar sözlərindən ibarət bir kitabda “*Aş yeyənin qaşığı belində olar*” (s.38), “*Bir əlin nəyi var?*” (s.65), “*Çox bilən tez qocalar*” (s.88), “*Çömçənin qədri az bilinər*” (s.90), “*Harda qırıldı-qırıldı*” (s.152), “*Hazırın naziridir*” (153) və b. kimi əsla elin yüksək dühasını əks etdirməyən “parlaq örnəklər”ə yer vermək üçünsə həqiqətən ədəbi zövqdən biryolluq məhrum olmaq lazımdır. Bunların ki “ulu babaların müdriklik dəfinəsi”nə uzaq-

dan-yaxından bir bağlılığı yoxdur?!. “Müdrikliyin sönməz işığı” deyilən bunlardırmı? Bunlardırmı milli düşüncəyə təpər verən?!

Möhtərəm tərtibçilər isə nəşrlərini məhz belə “nadir incilər” sayəsində, özlərinin də sözləriylə desək, “əvvəlkilərlə müqayisədə daha mükəmməl” səviyyəyə çatdırmağı qarşılarına məqsəd qoyubmuşlar. Açıq söylənməlidir ki, kitabın ayrı-ayrı səhifələrindən gözə girən belə gərəksiz nümunələr xalqın dərinindən dərin düşüncə dünyasına tamamən yabancısıdır. Bunu elin hikmət xəzinəsinə aid etmək üçün “folklor” anlayışından büsbütün xəbərsiz olmalısan. Məncə, “*Boyuna qamış ölçüm*” (s.74), “*Xoruzun veriblər qoltuğuna*” (s.165)... tipli neçə-neçə ifadəyə üzərində “Atalar sözü” yazılmış bir kitabda səxavətlə yer ayrılması folklor mədəniyyəti daşıyıcılarına, xalq mədəniyyəti bilicilərinə qarşı ən azı sayğısızlıq nümayiş etdirməkdir.

Onu da deyim ki, bu “yeni folklor tərtibçiləri” mənim əvvəlki nəşrdə “Əlavələr” başlığı altında təqdim etdiyim “Aydan arı, sudan duru”, “Dəryada balıq sevdası”... kimi xalq deyimlərini (s.261-262) belə öz atalar sözü və məsəllərinin gözüne qatmışlar. Beləcə, ayrı-ayrı mənbələrdən toplayaraq bir araya gətirdiyim nümunələri tərtibçilər heç əziyyətə qatlanmadan özlərinin cüzi, qondarma əlavələri içərisində əritməyə çalışmışlar. Lakin əbəs yerə. Yüzlərlə atalar sözü və məsəl T.Əhmədovla A.Qurbanovun alayarımcıq və mənasız-məzmunuz 5-10 əlavəsi içərisində necə əridilə bilərdi ki?! Bu, adi sağlam düşüncəyə də ziddir. Mənim bir çox atalar sözümdə variantlılığa işarə kimi mötərizədə verdiyim sözlər belə “yeni tərtib”də olduqutək verilibdir ki, bu da yenə kitabın köçürmə olduğunun daha bir açıqca dəlilidir.

Beləliklə, T.Əhmədovla A.Qurbanov “Atalar sözü”nün 2007-ci il “Nurlar” nəşri “nümunə”sində özlərinin yeni “tərtib qaydaları” ilə, fikrimcə, ümumən elmi və ədəbi aləminizdə indiyəcən bəlkə bu qədərinə az rast gəlinən çox çirkin bir işə imza atmışlar.

KÖÇƏBƏ RUHU (essevari)

“Saraylarda sürəməm
Dağlarda sürdüyümü.
Min cahana dəyişməm
Bu öksüz türklüyümü”.

Bir şeirdən

“Köçərilik qədər ...rəngarəng təbiət hadisələri ilə qarşılaşdıran bir həyat tərzini düşünmək çətindir... Köçəri həyatın üstünlüklərini fikirləşdikdə ondakı ölçüsüz azadlıq və təbiətlə birlikdən başqa heç nə ağıla gəlmir. Köçəri təbiətlə birdir... Köçərilərin bir məktəbi var idi – təbiət. Bir də el sözü, sazda, dildə gəzən el sözü”.

Xudu Məmmədov

...Yeddinci əsrin ortalarıdır. Şərqi Göytürk imperatorluğu qarğaşa içərisindədir. Bu qarğaşanı fürsət bilən çinlilər həmin arada onları yenmək istəyirlər. Nəhayət, Göytürk imperatorluğunu qısa bir müddətə də olsa, yenə bilirlər. Türklərin kağanı əsir alınır. Çin hökmdarısa əsilli-nəcabətli əsirinə hörmətini əsirgəmir, kağan üçün bir saray ayırtdırır. Ancaq bir türk olaraq əsarətdə qalmağa heç alışmamış kağan əsirlik həyatına dayana bilmir, günlər keçdikcə saralıb-solur. Öz doğma elini, yurdunu unuda bilmədiyindən böyük sarayda belə yaşamağı bacarmır, sarayın bağçasında bir otağ (çadır, alaçıq) qurdurub, orada yaşamağa başlayır... [8]

Bu, azadlıqsevər olduğu üçün təbiətin ahəngi içərisində yaşayaraq baharın ardınca qoşan, özünə sevgisi sonsuz dərəcədə güclü olduğu üçün tabe olmağa tabı olmayan köçəbə ruhlu türkün, köçəri mədəniyyətinin daşıyıcısı olan türklüyün gerçək tarixidir. Onların ki, uzun əsrlər boyu coğrafi və antropoloji baxımdan bir bütövlük göstərən Avrasiyanın ucsuz-bucaqsız geniş düzlərinin həqiqi, həm də şəriksiz hökmranı olmuşlar. Onlar ki,

“qılınclarının xofu qəlblərinə hakim olduğu üçün farsların, ərəblərin, yunanların, rusların torpaqlarında söz sahibiydilər”. Çünki istiqlal düşüncəsi idarə eləyəni və idarə olunarıyla bu atlı-köçəbə türk cəmiyyətinin bütün insanların tək arzusu, istəyi idi...

* * *

Tanınmış etnos nəzəriyyəçisi Lev Qumilyov yazır: “On doqquzuncu yüzillik bizə miras olaraq bir konsepsiya saxlayıbdır ki, həmin konsepsiyaya görə tərəqqipərvər sivilizasiyanı yalnız oturaq xalqlar yaratmışlar, Mərkəzi Asiyada isə guya ya bir durğunluq olmuş, ya da varvarlıq və vəhşilik hökm sürmüşdür. Bu konsepsiyanın ən pis cəhəti heç də düzgün olmamağında deyil, onun tənqiddə yer qoymayacaq dərəcədə elmin uğuru kimi təqdim olunmağındaydı” [14].

Qərb alimlərinin zehniyyətindəki “mədəniyyət” anlayışının sərhədləri xaricinə çıxdığı üçündür ki, həqiqi köçəriliyin düşüncə, hüquq, əxlaqi davranış və s. baxımından nə kimi özəlliklər daşması hələ tam aydınlıq qazanmamışdır. Adına bəzən “atlı-köçəri mədəniyyəti” deyilən köçəbə mədəniyyəti daşıyıcılarını bir də bəlkə bu üzdən hər hansı inanc sistemindən məhrum insan yığını saymış, onları “tarixi olmayan” bir cəmiyyətin insanı deyə xarakterizə etmişlər. Ona görə, əlbəttə, köçəriliyə belə bir anlayışla yanaşıldığı təqdirdə, türk milli mədəniyyətinin araşdırıcısı prof. İ.Qəfəsoğlunun da yalnız bu mənada doğru söylədiyi kimi, “türklərin tamamən zidd mənə və mahiyyətdə bir köçəri cəmiyyət sayılması mümkündür” deyildir”.

Köçəri sivilizasiyaların tarixi və mədəniyyəti sosial-fəlsəfi, etnoqrafik, etnoloji və sosial-antropoloji ədəbiyyatlarda geniş araşdırılmışdır. Köçərilərin ənənəvi cəmiyyətlərinin genetik strukturunun geniş öyrənilməsi bu tədqiqatlarda zaman keçdikcə metodoloji baxımdan dəyişikliklər də gözə çarpır, sivilizasiya, həmçinin sosial özünü təşkil nəzəriyyəsinin anlayış və kateqoriyalarından bol-bol istifadə olunur. Bununla belə həmin topluluqların yaratdıqları mədəniyyətlərin çox sayda problemləri tarixi

gerçəklərə irəlicədən düşünülmüş olaraq yanlış hökmlərlə yanaşılması, yəni köçəbələrin bəşəriyyət qarşısındakı üstün xidmətlərinə düzgün qiymət verilməməsi istəyi üzündən hələ ki gərəkli biçimdə öyrənilməmişdir.

...Bir zamanların ən qüdrətli dövlətlərini yaradan köçərilərin dövlətçiliyinin təsadüfi səciyyə daşdığı fikri rus tarixşünaslığında tanınmış şərqşünaslar V.Radlov və V.Bartold tərəfindən fərziyyə şəklində hələ XIX əsrin sonları – XX əsrin əvvəllərindən formalaşdırılmışdı. Sonrakı dövrlərdə köçəbə cəmiyyətlərin ictimai-siyasi inkişafı məsələsinə münasibətdə sovet dövrü tarixçiləri arasında nə qədər fikir müxtəlifliyi olsa da, köçəri dövlətlərin varlığı faktı etiraf olunurdu.

Bununla belə bəlli bir dövrdən sonra bu gerçəkliyin özü də, bir sıra müəlliflərin araşdırmalarından açıq-açıqına göründüyü kimi, şübhə altına alınmağa başladı. Belə bir konsepsiyaya irəli sürülürdü ki, guya köçəbələrin qurduqları “məhkəm iqtisadi bazisdən məhrum dövlətlər” müvəqqəti mövcud olmuşdur. Üstəlik, həmin köçərilərin yaratdıqları imperatorluqlar dövlətçiliyin guya başlıca nişanlarından məhrum olduğuyçün sözün tam mənasında dövlət adlandırıla bilməzdi. Başqa bir fikrə görə isə, köçərilərin ümumiyyətlə dövlətləri olmamışdır. Sadəcə köçəbə birlikləri vardı və onlar da yalnız tayfa ittifaqlarından ibarət idi, bu ittifaqlarsa ancaq əhalinin bəlli qismi oturaq həyata keçdikdən sonra dövlət kimi təşəkkül edə bilərdi. Bir digər müddəanın da mahiyyəti bundan ibarət idi ki, çöl həyatı yaşayan köçəri cəmiyyəti özü-özünü tənzimləyir və dövlət kimi təşkilatlanmağa onun əsla ehtiyacı yoxdur.

XX yüzilin II yarısında köçəri türk dövlətlərinin tarixinin öyrənilməsində çox müxtəlif baxış bucağının olması ilə səciyələnen rus tarixşünaslığında ortaya atılan bir başqa mülahizə bundan ibarətdi ki, köçəbə xalqlarda dövlətçilik guya oturaq-əkinçi sivilizasiyaların təsiriylə meydana gəlmişdir. Bu da yanlışdır. Çünki ən qədim yüksək mədəniyyətlər dövlət qurmaq gücü yetəcək qədər olmayan həmin əkinçi oturaqların yaşadıkları

yerlərə çox zaman da məhz təcavüzkar davranmalarına cavab kimi savaşıçı atlı köçəbələrin gəlişindən sonra meydana çıxmışdır. “Avrasiyanın özündə dövlət birliyi ilk dəfə Çingiz xanın simasında turanlılar tərəfindən gerçəkləşdirilmişdi və ümumav-rasiya dövlətçiliyinin daşıyıcıları da elə başlanğıcda Turan köçəbələriydi” [N.Trubetskoy].

Köçəbə mədəniyyəti həqiqətdə oturaqların yaratdıqları mədəniyyətdən üstündür və hər cür yüksək qiymətə layiqdir. Haqqında bu günəcən söylənmiş və yenə də söylənən böhtanlara görə elmi vicdanın, qarşısında dayanıb üzr istəməli olduğu həmin köçərilik, köçəri mədəniyyətidir ki, əslində insanlığın mənəvi yüksəlişi yolunda mühüm mərhələ təşkil etmiş, bəşəriyyətin təkamülündə müstəsna dərəcədə əhəmiyyətli rol oynamışdır. Sosial dinamizmi ilə səciyyələnən o köçəri dünyasını N.V.Qoqol da belə təsvir eləyirdi: “Bu elə qərribə bir dünyaydı ki, maariflənmiş qədim xalqlar ondan xəbərsizdilər; bu dünyanın özü də özünü az tanıyırdı...”

Həmin köçəbələr ki, qurduqları böyük imperatorluqları hələ də haqsızca və tarixi gerçəklərə uyğun olmayaraq “barbar” mahiyyətli adlandırıb onu yaradanların da “zalım, vəhşi və mədəniyyətsiz” olmaları haqda, üstəlik gur səslə, danışanlar yenə var. Bəziləri hətta ənənəvi köçəbə cəmiyyətlərinə tarixin təkamülü yolunda çətinlik törədən, onun inkişafdan qoyub gedişatını çətinləşdirən hadisə gözüylə baxmış, belə düşünmüşlər ki, məsələn, türk və monqol xalqlarının tarix səhnəsində görünəndən bəri bütün fəaliyyətləri pozuculuqdan – qarşılarına çıxan hər nə varsa hamısını dağıdıb viran qoymaqdan, tarixin nizamını pozub sivilisasiyanın inkişafını ləngitməkdən, bir sözlə, yalnız qarışıqlıq törətməkdən ibarətmiş. Türklərin məhz bu mənada köçəri bir xalq olduqları fikri elm aləmində əslində çoxdan kök salmışdır. Moğol (monqol) köçərililiyinə gəldikdə, bir sıra müəlliflərin qənaətinə, o, demək olar, türk köçəbəliyinin eynidir; yəni avropalılar türk köçərilərindən moğol adı altında da bəhs etmişlər.

Avrasiya köçərilərinin qurduqları dövlətlərdən, əksərən də onların tarixi inkişaf baxımından “mürtəce əhəmiyyəti”ndən (!) danışanların daha çox məhz türkləri nəzərdə tutduqlarını isə bir çox variantını müəyyən elədikləri bu dövlətlərə onların, şərti də olsa, verdikləri türk, hun, xəzər kimi adlardan açıqca görmək mümkündür [16]. “Türk” və “köçəbə” anlayışları arasında nisbətənin tam dəqiqliyi ilə müəyyən olunmaması bir sıra tarixçi alimlərin, arxeoloqların əsərlərindən yenə bəlli etməkdədir. Qədim türklərin heç də köçəri deyil, əslində yüksək inkişaf etmiş oturaq-əkinçi sivilizasiya yaradıcısı olduqlarını deyib, onların mədəniyyətlərinin köçəbəlik sayılmasını türk xalqlarının tarixinə “avropamərkəzçi” baxışın nəticəsi deyə qiymət verənlər də var [18].

Ən ciddi araşdırmalara əsasən isə, türk etnik-mədəni ənənəsində öz tipi etibarilə oturaq şəhər mədəniyyəti ilə yanaşı, hər zaman atlı köçəri mədəniyyət şəkli də mövcud olmuşdur. Bir çoxları guya türk millətinin mədəniliyi və qədimliyinin üzərinə kölgə salacaqmış kimi köçərilik kompleksini kiçiltməyə, yaxud onu kökündən danmağa çalışırlar. Bunun tam əksinə hərəkət eləyib eləcə də oturaqlığı qədir-qiymətdən salmaq istəyənlər var.

Şübhəsiz, bu meyllərin ikisi də yanlışdır və əslində yanlış olduğuna görə türk mədəniyyətinin tarixi təkamülünü doğruduzgün əks etdirməyə mane olur. Məsələn, Türkünstanda yaşayan türklərin böyük çoxluğunun köçəri həyat sürməsi əski qaynaqlarda əhalinin hər yanda çadırlarda yaşaması faktının qeydə alınmasından bəlli olur. Və ya köçərilikdən, yarımköçəri həyat tərzindən oturaq həyata keçib şəhər və kəndlərdə yaşayan oğuzlar haqda bilgilərə hələ ərəb qaynaqlarında rast gəlinir. “Yəni köhnə dünyanın böyük bir qismini öz içərisinə alan Turanın ayrı-ayrı bölgələrində coğrafi iqlim şərtlərinə uyğun olaraq, türklər qismən oturaq və ya qismən köçəri olaraq yaşamış, böyük sivilizasiyalar yaratmışlar”.

Odur ki, Böyük Çöldə türklərin heç hansı “köçəri sivilizasiyaları”nın olmadığına dair iddialar büsbütün əsassız və tarixi gerçəkliklərə ziddir. Türklər tarixən köçəri həyat tərzinə həqiqət-

də çox könül vermişdilər. Sonrakı çağlarda onların bir qismi yarımköçəri və oturaq həyat tərzinə keçdilərse də, bir çoxları dədə-baba qaydasınca köçəriliyini bu günlərəcən davam etdirirdilər. Beləcə, köhnə zamanlardan bəri oturağı, yarımköçərisi olsa da, türklərin böyük bir kütləsi tarixən köçəri həyatıyla azad yaşamağa üstünlük veribdir.

Mədəniyyətşünaslar, tarixçi və filosoflar da köçəriliyə elmi ədəbiyyatlarda tarix boyu sivilizasiyadan kənar bir hadisə kimi qiymət verənləri ittiham etməkdə bu üzdən tam haqlıdılar. Elm, mərifət və mədəniyyət cəhətcə oturaqların köçərilərdən xeyli irəli getdikləri haqda, aydındır ki, çox deyilmişdir. Lakin bunlar əsasən tarixin daha çox məğlubiyyətlərinə şəhadət elədiyi oturaq xalqların tarixçilərinin elmilik donu geydirilən qeyri-elmi fərziyələridir.

Bir sözlə, istər “ənənəvi türk dövlətləri üçün əksər hallarda özək rolunu oynamış el çəkində təşkilatlanma” cəhətcə, istərsə mədəni inkişaf səviyyəsinə görə köçəbə türklərin qurmuş olduqları mədəniyyət özlərini daha yüksək dərəcədə inkişafa nail olmuş sayan oturaqların yaratdıqları mədəniyyətdən çox-çox üstün idi. Cəmiyyətdəki azadlıq ruhu baxımındansa onlar bir-biriləriylə heç ölçüyə gəlməzlər.

Milli vicdanın təşəkkülünə əsla şübhə yeri qoymayan əski köçəbə türk topluluğu fikrən, qəlbən də azad şəxsiyyətlər yetirirdi. Atlı-köçəbə mədəniyyətinin yetişdirdiyi bu insanlar daxilən sərbəst olduqlarından, geniş qoynunda yaşadıkları təbiət qəddər varlıqlarına da azad bir ruh hakim idi. Onlar geniş ürəkliyidilər, böyük idilər və böyük olduqları üçün yalandan, ikiüzlülükdən, yaxınlara qarşı təkəbbürlü davranmaqdan çox uzaqdılar. Açıq havada daim at belində hərəkət halında olmağın verdiyi aşıb-daşan güc, enerji bu insanların əkinçi, oturaq və passiv xalqlar üzərində hakimiyyətini təmin edirdi. Ancaq apardıqları savaqlar da nə talan, nə xərac üçün deyildi. “Hər biri ayrılıqda bir millət demək olan” bu insanlar döyüşlərə belə yalnızca qalib gəlməkdən ötrü atılırdılar. Təbiətin içində beləcə azad ruhlu

yaşadıqları üçün başqaları içərisində qarışmağı heç sevməzdilər. Tarixlər yaradacaq böyük mənəvi gücə sahib olan bu çılğın, ehtiraslı insanlar cəmiyyətində əsir düşənlərə qarşı belə olmazın hörmət və lütfkarlıqla yanaşırdılar. Bir onu da yada salmaq yetər ki, Çindəki kölələr hüriyyət ölkəsi olan Asiya hun torpaqlarına qaçırdılar...[5]

Bir çox müəlliflər doğru deyirlər ki, ta odlular silahın icadına, yeni mərdliyin, ərənliyin qanunları pozulan zamana qədər (!) bəşəriyyət tarixində köçəbə dünyası ən böyük qüdrətə, ən böyük gücə sahib bir dünya olmuşdur. Həqiqətdə Böyük Çin səddinin qurulması, Makedoniyalı İsgəndərin Böyük Çöl qarşısında geri çəkilməsi, əzəmətli Romanın məhz köçərilərin zərbindən çökməsi bunun bir sübutu deyilmi?!

“Ölməkdə olan Avropanı yeni həyat qüvvəsiylə ruhlandırın hunlar”ın padşahı məşhur Atilla birinci minilliyin, bütün Avrasiyanı və az qala bütün Asiyayı özünə tabe etdirən Çingiz xan isə ikinci minilliyin yetirdiyi ən böyük tarixi şəxsiyyətlər elan olunurlar... Unutmaq olmaz ki, onların hər ikisi bir həyat tərzini kimi “qaydaları hələ də oturaqlar tərəfindən tam anlanmayan köçəri mədəniyyətin” övladlarıdır. Bu mədəniyyətə mənəvi qida verən türk düşüncəsiydi ki, qəlbində daha çox millət sevgisi olan çox sayda dövlət adamını yetişdirmişdi.

* * *

XIX yüzildə Azərbaycana gəlmiş A.Düma “vaxtilə müzəffər olmuş xalq” şəklində bəhs elədiyi yerli əhali haqqında: “Bir vaxt köçəri həyat sürən azərbaycanlılar indi də dağlarda, düzlərdə azad yaşamağı üstün tuturlar” – deyirdi. Doğrudan, türk xalqlarının azadlıq ruhu onların dağlarda, düzlərdə azad yaşamağı üstün tutan həmin köçəbə həyat təzləri ilə şərtlənmişdir.

Azərbaycanın yetirdiyi böyük fikir adamlarından olan Əli bəy Hüseynzadə isə “Kuhi-Qaf və Simurğ” yazısında deyir: “Bəncə Qafqaz türkləri ətrakın ən hüriyyətpərəstidir. Köçəbəliyi ona qəbahət bulunuyordular. Ah!

O köçəbəlik!.. O köçəbəlik mədəniyyətə kiçik bir maneəyə də, hürrüyyət şövqinin, hürrüyyət saiqəyi-təbiyyəsinin böyük bir əlamətidir!”

Burada köçəbəlik haqda onun bir qəbahətmiş kimi və “mədəniyyətə (bugünkü dillə – sivilizasiyaya) kiçik bir maneə” olduğunun söylənməsinin, əlbəttə, öz kökləri, köçərilik haqda o dövrün ədəbiyyatlarında Avropa elminin təsiriylə geniş intişar tapmış fikirlərdən gələn öz səbəbləri var. Lakin təəssüf hissiylə qeyd etmək lazım gəlir ki, uzun müddətdən bəri köçəriliyə hə-qarətlə baxıldığı üçün Azərbaycan türklərinin də köçəriliyindən danışmaq bu xalqın qiçildilib gözdən salınması və Azərbaycan tarixində Stalin konsepsiyasını bu zəmində yaradan “tarixçi-lərin” məqsədli olaraq ona “köçərilik damğası” vurmaları kimi başa düşülmüşdür. Sovet dövrü ensiklopediyalarında “köçərilik otlaqların azlığı və havaların isti keçməsindən irəli gəlmişdir. Köçəriliyin uzun müddət davam etməsi əhalinin iqtisadi, ictimai və mədəni inkişafına mənfi təsir göstərirdi” və b. k. fikirlərin əks olunması məhz bu kontekstdə anlaşılandır.

* * *

Köçəriləri əsassızca özgüləri hesabına yaşayan, yəni tufeyli özəlliyə sahib olmaqda günahlandıran və hansısa köçəbə barbarlığından danışanlar hər zaman olduğu kimi indi də tapılır. Belə tarixi bir ədalətsizliyi qəbul eləyə bilməyən və bu mənada gerçəklərə ayıq gözlə baxmağı bacaran bir çox elm adamları isə “barbar” məfhumunu tarixi həqiqət olaraq deyil, “uydurma bir anlayış” deyə qəbul etməkdə tamamilə haqlıdırlar [10]. Çünki “barbarlıq” Avropanın öz uydurması, öz icadıdır. “Struktural antropologiya” müəllifi Klod Levi-Stros bu mənada son dərəcə doğru bir biçimdə: “barbar – elə əslində barbarlığın olduğuna inanmanın özüdür” – söyləmişdir. Sözünl əsl mənasında, bir mədəni və ya sivilizasiyalı olmaq anlayışı varsa, onu da elə Avropanın özündən uydurub “barbar” adını verdiyi xalqlarda axtarmaq lazımdır...

Beləliklə, aydındır ki, tarixin atasının “yenilmək nədir bilməyən” dediği həmin köçərilərə qarşı haqsız davranılıbdır. Onlar hər zaman işğalçı adı altında qələmə verilmiş, insan xislətindən məhrum zalım, dinsiz-imansız biriləri olaraq təsəvvür edilmişlər. Hələ nə üçünsə qədim yunanların əsatiri görüşlərində yarıadam-yariat biçimində təsəvvür edilən demonları belə bu xalqın köçərilərlə qarşılaşmasının nəticəsi olaraq görünlər də vardı. Oturaqların köçəbələrə belə bir münasibəti təkcə bununla məhdudlanıb qalmır. Onun tarixin dərinliklərindən gələn kökü var. Bənzər münasibət köçəri və oturaq həyat tərzlərinin qarşılaşdırıldığı zərdüştilikdə belə özünü göstərir. “Qatlar”da köçəbəlik hətta yer üzündəki şərrin təzahürü kimi qiymətləndirilir.

Oturaqlıq ənənələrinə əsaslanan Osmanlı imperatorluğunda yaşayan bir tarixçininə dilində köçəri ruhun daşıyıcısı olan türkmanlar “əhdinin etibarı və sözünün qərarı yox”, “əhdi-peyman bilməz taifə” deyər vəsfləndirilirdi. Çünki Ağqoyunlu türkman əmirləri köçəri (oğuz-türkman) dövlətçilik ənənələrinin tərəfdarıydılar...

* * *

Köçəbə mədəniyyəti, heç şübhəsiz, ümumdünya mədəniyyəti tarixinin danılmaz faktıdır. Sivilizasiya nəzəriyyəçilərindən A.Toynbinin doğru olaraq qeyd edir kimi, “köçərilik bir çox baxımdan əkinçilikdən üstün bir keyfiyyətdir... Köçərinin həyatı, heç şübhəsiz, insan həyatının bir zəfəridir”. Odur ki, köçərilinin ümumdünya tarixinin dinamik mənzərəsindən açıq-aşkar silinmək istənərək bir kənara atılmağı, ən yaxşı halda küncə-bucağa sıxışdırılmağı yolverilməzdir.

Oturaqların qurduqları monarxiya tipli dövlətlərin siyasi tarixi satqınlıq, ikiüzlülük və saray çəkişmələriylə doludur. Türklərinə köçəri ənənələri üzərində yaratdıqları və müstəqil idarə eləməyə alışdıqları dövlətlərdə heç bu kimi rəzalətlərə rast gəlinməzdi. Yalana, xəyanətə və qorxaqlığa sonsuz nifrəti olub, sədaqəti, dözümlü, dəyanəti hər şeydən yüksəkdə tutan həmin məğlubedilməz kö-

çəbə ruhuna qarşı oturaqların dərinlərdə necə bir gizlin həsəd apardığı da açıq-aydın göz özündədir. Həqiqətən köçəbələr maddiyata az bağlandıqları üçün yalandan, riyadan da uzaqdılar. Onlarda düzlük, doğruluq və mərdlik, verdiyi sözü tutmaq ər igidin nişanı bilinirdi. Onlar varlıqlarını qoruyub saxlamaqdan ötrü təbiət qüvvələri ilə əsla ölüm-dirim savaşına qalxmazdılar, çünki bütün baş verənləri qədərə bağladıqlarından hər nə gəlsə hamısının bir alın yazısı olduğuna inanır, bu üzdən özləri özləriylə barışıq içərisində olub hətta ölüm qarşısında belə qorxu duymadan yaşayırdılar.

Lakin bu da gerçəklikdir ki, bir bölük insan var, ləyaqəti qoruyub şərəflə yaşamaqdansa mənliyi itirməklə qazanmaq bahasına olsa belə maddi rifah, bolluq, rahatlıq və təhlükəsiz bir həyatla yaşamağı daha üstün tutmuşdur. Əksərən şəhərlilər, oturaqlar arasında rast gəlinə bilən bu tip insanlar nəfslərinin əsirliyində qaldıqlarından özlərinin xain, ikiüzlü, satqın, bir sözlə, qul xislətli olmalarından çox vaxt xəbərdar da deyildilər. Ərən qanunlarıyla yaşayan və yalnız ilahinin qoyduğu qanunlar qarşısında özünü cavabdeh görən köçəbələr ona görə də belə mövcudatlara qarşı hər zaman amansız davranırdılar. Ağalarına xəyanət eləyərək Çingiz xanın tərəfinə keçməklə bir çox hallarda qələbəsini təmin etmiş olsalar belə, həmin satqın əyanları köçəbə ruhunun həqiqi daşıyıcısı Çingiz xan çox zaman ən ağır cəzaya məhkum etmiş, sağ saxlayanda isə hakim dairənin heç həndəvərinə yaxın qoymamışdı... [17]

* * *

Əli Rza Yalmanın “Cənubda Türkmən oymaqları” əsərində belə bir maraqlı qeyd var: “Topal Abdala dedim ki, siz qaraçısınızmi?”. “Haşa, əfəndim, biz qaraçı deyilik. Qaraçı soyu ayırır, – dedi”. [11]

Azərbaycanın böyük yazıçısı Mirzə Cəlil isə “Tərəkəmə” adlı yazısında deyir: “Bir yandan o biri yana köçmək, bu il burada, gələn il bir ayrı yerdə yaşamaq, yay fəslə yaylaqda, qış fəslə qışlaqda güzəran etmək qədim əyyamdan başlanıb...”

Bu sayaq yaşayan adamlar yer üzündə indi yenə az-maz tapılır. Qeyri yerlərdə bunlara “qaraçı” deyirlər, bizim içimizdə bunların adı tərəkəmədir” [7].

Şübhəsiz, burada bir anlaşılmazlıq var. Yəni əski türklərdə olduğu şəkliylə bir həyat tərzini kimi yaşanan köçərilik, köçəri həyat tərzini keçirən əhalinin bir qisminin bu günəcən daşdığı adla isə “tərəkəmə”liklə sadəcə bir yerdən başqa yerə daşınmağın arasında, əlbət ki, çox böyük fərqlər mövcuddu. Məsələ bundadır ki, Avrasiyanın ən inkişaf etmiş milləti səviyyəsinə yüksələn əski türklərin Böyük Çöl – Turanla bağlı köç həyatı tamamilən bənzərsizdi. Bu köçbələrin, qədim mənbələrdə deyildiyi kimi, “həmişə durduqları yer yoxdu”. Şübhə yoxdur ki, belə bir hərəkətilik, belə köç dalğalanması bəlli sərhədlər daxilindəydi və qədim türklər də Turan deyilən bu böyük vətənin güneyi ilə quzeyi, gündoğanıyla günbatanı arasında köç eləyirdi. Bu səbəbdən “türk köçəriliyi ilə qaraçı köçəriliyini eyniləşdirənlər bilməlidirlər ki, türk köçü vətən daxilində baş verirdi” [3].

Uzaq tarixdən, eləcə də mifik zamanlı keçmişdən insanlığın yaranma yolu haqqında tarixi, arxeoloji, psixoloji biliklə silahlanmadan təxmini və təqribi yazmağın yolverilməz olduğunu və bunun da ciddi bədii əsəri gücdən saldığını söyləyən prof. K.Vəliyev yazıçı M.Süleymanlının “əski oğuzların təbiətə qarışmış həyatı”ndan danışan folklor üslublu “Köç” romanı ilə bağlı deyirdi ki, həmin kəsir bu əsərdə açıq-aydın hiss olunur. Çünki “Köç”də “qaraçı köçəriliyi ilə oğuz-türk köçəriliyi çox vaxt eyniləşdirilir ki, bu cəhət xüsusilə dözülməzdir., elmi əsasdan məhrumdur”.

* * *

Qədim türk köçəri həyat tərzindən danışarkən, doğrudan da, unutmaq olmaz ki, bəşər mədəniyyəti tarixində bir çox mühüm kəşflər məhz köç ehtiyacının özündən doğmuşdur. Köçəri türklər bəşəriyyət tarixində ilk dəfə olaraq atı əhliləşdirmişdilər. Bu böyük hadisə öz ardınca qanunauyğun olaraq bir çox mədəni

kəşfləri də gətirmişdi. “Atlı-köçəri mədəniyyəti” sözü də atın bu mədəniyyətdəki çox mühüm yerindən xəbər verir.

Yaddan çıxarılmamalıdır ki, “dünyanı belə dar görən” köçəbə türklərin sürətlə iqlimdən-iqlimə qoşaraq gündoğandan ta gün-batanacan geniş ərazilərə hökm eləyə bilmələrini eyni zamanda onların daim at belində olmaları təmin etmişdir. At belində olmaq başqalarından üstün olub onlara hökmetmə duyğusu oyandırmaq-la yanaşı, sanki at üstündə doğulmuş olan atlı-köçəri türkün qəlbində həm də öz gücünə dərin inam hissi aşılayırdı. Azadlıqdan məhrum topluluğu “ölmüş” sayan qədim türk cəmiyyətində şiddətli istiqlal eşqinin, yenilməzlik ruhunun və eləcə türk insanının təbiətindəki bəylik qürurunun da başlıca qaynaqlarından biri məhz budur [5]. Ulu Mahmud Kaşqarlının “Dİvan...”ındakı: “Quş qanadı ilə, Türk atı ilə” savı bu baxımdan dərin mənalıdır.

Köçəri türkün tarix boyu heç bir xalqdan asılacağı olmayıb-dır. Heyvan bəsləməyin böyük ustası olmağı sayəsində o, özünün yeyəcəyini, geyəcəyini tam təmin eləyirdi. Köçərinin uzun müddət üçün saxlana bilən bütün yeməkləri də onun keçirdiyi həyat tərzinin öz ehtiyaclarından doğmuşdu. Ondandır ki, həyatı daha çox at belində və savaşlarda keçən köçəri ruhlu türk öz yeməyində, məsələn, göy-göyərtyə bir elə dəyər verməzdi. Bəlkə bu üz-dəndir, qayınatası Bilgə kağana savaşmağı yasaq edən buddizmi qəbul etməməsini və heyvan əti yeməyi tövsiyə eləmişdi.

Köçəbəliyin üstün və zəngin mətbəx mədəniyyətiylə yanaşı, tək bir xalçaçılıq sənətinin özü başdan-başa bütöv mədəniyyət hadisəsiydi ki, sözlə belə təsvirə gəlmir. Böyük-böyük şəhərlərin ən modern salonları məktəb, mədrəsə təhsili görməyən köçəbə qızının toxuduğu xalıyla, kilimlə zinətlənir... Köçərilərin dilində maldarlıqla, xalçaçılıqla və ya mətbəx mədəniyyəti ilə bağlı istilahların intəhasız dərəcədə çoxluğu və həmin anlayışların hər hansı maddi mədəniyyət hadisəsini incəliklərinə qədər ifadə edə bilmək gücündə olması köçəriləyin bu xalqın taleyindəki böyük keçmişindən xəbər verir, çünki köçəbə ruhunun birer qədim və

zəngin tarixinin yadigarıdır. Əski köçəbə türklərin yaratdıqları mədəniyyət və sənət onların həyatlarının ayrılmaz parçasıydı...

Əsasını savaşı təşkil eləyən atlı-köçəbə həyatı qüvvətin hərəkət halına gəldiyi zaman içində axıb keçir. Köçəbə dastanları da bu həyatın fəlsəfəsini, təməl prinsiplərini çox gözəl anladır. Dastanlarda türk insanının cəsur və qüvvətli olmasını zəruri edən yaşayış tərzini üçün ideal qəhrəman tipi, bir də sürətli hərəkətin yaratdığı və qüvvətin hakim olduğu geniş məkan var. Həmin məkanın dayanılan, yaşanılan yox, aşılan yerdədir. Buradakı təsvirlər ona görə yığcamdır; zamanın və məkanın sürətlə aşıldığı, heç nəyin üzərində geniş dayanılmadığı axıncı yaşayış tərzini öz ifadəsini köçəbə türk dastanında qısa cümlələrlə tapır [6].

“Kitabi-Dədə Qorqud”un dilində “Qanadların ucı qırılmasın!” – deyə bir alxış var. Övliya Qorqudun dilindən söylənən bu alxışdakı “qanad” sırf köçəri həyat tərzilə bağlı “tarix yuvası” olan çox sayda anlayışlardan biridir. Elat həyatında qanad çadırın üzərinə örtülən keçə parçasını bildirir. “Altı qanadlı ağ çadır” anlayışından da göründüyü kimi, daha çox altı hissəli olan bu örtüyün həmin ayrı-ayrı parçaları xüsusi iplər vasitəsilə uc-uca bağlanırdı. Örtüyün hissələrini birləşdirən o bağın qopmağı, yəni qanadların uclarının qırılmağı da bu üzdən evin (çadırın) uçub-dağılmağı olaraq anlaşılırdı. Ona görə də Oğuzun bilicisi övliya Qorqud Ata Oğuz ərənlərini alqışlayan zaman bu sözləri deyir – ərənlərə başları üzərindəki çadır örtüyünün uçmamağını, bu örtük hissələrini birləşdirən bağın uclarının bir-birindən qopmamağını, deməli onların evlərinin dağılmamağını, yurdsuz qalmamaqlarını diləyir [12]... Bu alxışdakı məna dərinliyini yalnız köçəri həyat tərzinin mahiyyətindəki gözəlliyi duyanlar bilə bilərdi...

* * *

Türkün həyat tərzinin özülündə dayanan köç yolu eləydi ki, bu yol onda irəlini görmək bacarığı, yüksək cavabdehlik duyğusu, fiziki və ideal əxlaqi dözümlülük kimi keyfiyyətlər aşılayırdı. Hər addımda qarşıya çıxacaq sıldırım qayalar, ucsuz-bu-

caqsız boz çöllər, geniş irmaqlar köçəri türkdən bir göz qırımında onları aşa bilmək bacarığına yiyələnməyi tələb edirdi. Ona görə də, turalım, türkün ova çıxmağı ilə savaşa getməyi arasında bir fərq yox idi, yəni döyüş hazırlığı özlüyündə köçəri türkün sərt həyat qanunlarıyla sıx bir şəkildə çulğalaşmışdı [3].

Təbiətin içində yaşanan köçərilik bir həyat tərzini kimi ağır fiziki şərtlərə qatlanmağı tələb eləyirdi. Bu üzdən türklər hər cürə hava şəraitinə də öyrəncəliyidilər. Onlar fiziki cəhətdən dözümlü və mətin olmaqlarıyla hər vaxt düşmənlərini heyrətdə qoyardılar. Dözüm, dəyanət onların anadangəlmə fitrətindəydi. Onlar döyüşü ata-babaların mirası bilirdilər. Belə bir cəmiyyətdə isə, təbiidir ki, fiziki cəhətdən zəif olanlar üçün yaşamaq hədsiz dərəcədə çətin idi. Bu səbəbdəndir, fiziki qüsurlu doğulan uşaqlar Tanrının göndərdiyi belə bilinib cismən məhvə məhkum olunurdular.

Ailə və ordu kimi iki sosial birlik üzərində yüksəlmiş olan qədim zamanların köçəri türk cəmiyyətində hər kəs eyni zamanda yaxşı döyüş təlimi görməli, savaşa hər an hazır olmağı bacarmalıydı. Gələcəyin əsgəri deyə bir alp-ərən gözüylə baxdıqları üçün hər doğulan uşağı dünyaya göz açandan bir müddət sonra, məsələn, qışda qarın üstünə ataraq oturaq mədənilərin ağıllarına sığmayacaq qədər köçəbə həyatının çox sərt qanunlarıyla böyüdür, kiçik yaşlarından qoyun-quzuya mindirir, atçılığa və miniciliyə alışdırırdılar.

Yüksək əxlaq, polad intizam və bitməz-tükənməz fiziki enerjiyə malik olmağı tələb edən köçəri həyat tərzinin təbii nəticəsiydi ki, belə bir cəmiyyətdə heç kimsə hünər göstərməyincə ad-san qazana bilməzdi. Ad son dərəcə güclü genofonda sahib olan bu cəmiyyətdə yalnız qılınc, nizə və qan bahasına qazanılırdı. Yəni bəy ola bilməkçün qan tökmək, ac doyurmaq, çılpaq geyindirmək gərəkdi. Lakin köçəbə mədəniyyətin daşıyıcısı olan insan cismən belə sağlam olduğu qədər ruhən də sağlam biriydi...

Təbiətən köçəbə türk gənci ölümlərlə əylənəcək qədər qoçaq, igid və dəliqanlıydı. Damarlarda axan qanda olub zamanı gəlincə kükrəmiş sel kimi coşub bənd tutdurmayan həmin dəli-

likdir ki, onun nə olduğunu həqiqətən də sonacan nə slavyanlar, nə roman-german xalqları anlaya bilərdilər. Çünki hər zaman heyranlıq doğurmuş olsa da, onlar üçün tam anlaşılması çətin olan bu ərdəm yalnız geniş Avrasiya çölünə – Turan düzlərinə yayılmış köçəbə türklərin mədəniyyətinə məxsus bir hadisəydi, bu mədəniyyətin ayrılmaz parçasıydı.

Türklər hər nə qədər dincliyə üstünlük versələr də, qaçılmaz savaqlar onlar üçün bir alın yazısı olduğundan Tanrının arslan sifətində yaratdığı bu insanların böyük çoxluğu hələ gənc yaşlarında kən savaql meydanında da həlak olurdular”. Yürüşlər, axınlar bu xalqlardan ötrü bir həyat qanunuydu. İgidlik, alplıq şücaəti göstərərək savaql bacarığı sayəsində öz yerini “iti polad qılıncıyla” almaql bəlkə ona görə də nəsillərin sürətlə dəyişib getdiyi türk köçəri cəmiyyətinin ideali və əzəli- əbədi qanunuydu.

Köçəri türk dağı, onun yüksəkliyini sevir, hətta o qədər sevir ki, düşmən üzərinə də ıldırım sürətiylə həmin yüksəkliklərdən şığırdı. Fırtına kimi gəlir, quş sürüləri kimi birdən-birə yox olurdu. Köçərinin hər zaman boy göstərən bu hərbi üstünlüyü onların mədəni baxımdan da yüksəlməsinə təsirsiz qalmamışdır. Türk mədəniyyəti tarixi boyunca baş verən yüksəlişi təmin edəcək ölçüdə böyük dövlətlərin qurulmağı da, Tanrının buyruğu ilə və dünyanın nizamına uyğun olaraq günəşin hərəkəti boyunca baş verən bütün böyük fəthlər də oturaql olanlardan daha çox, həqiqi savaqlçı ruhuna sahib, şücaəti və cəsəreəti ilə o biri xalqlardan daha üstün, daha dəyanətli olan köçəbə ruhluların xidmətidir. Cahan hakimiyyəti məfkurəsi də bu üzdəndir ki, elə daha çox həmin köçəbə türklər arasında yayılıb təşəkkül tapmışdı.

Lakin bir daha qeyd etməkl gərəkdir ki, bütün bu tarixi gerçəkliklərin ziddinə olaraq, əksər hallarda da əski türklərin nəzərdə tutulduğu atlı köçəbə mədəniyyətlərinə və bu mədəniyyətləri təmsil edənlərə vəhşiliyin, mədəniyyətsizliyin daşıyıcısı gözüylə baxılmışdır. Yaratdıqları gözəl nə varsa hamısının üzərindən bir qara xətt çəkilən həmin köçəri xalqlar “mədəni oturaqlar”ın gözündə insanlıql simasını itirmiş olan “barbarlar” sırasına daxil

edilmişlər. Belə bir zəngin və yüksək mədəniyyət daşıyıcıları haqda bəziləri hətta “bəsit dilli başıpozuq köçərilər” deyə bəhs etmişlər ki, nahaqdan söylənmiş bu sözlər də əslində böyük köçəbə ruhunun açıq təhqir olunmasından başqa heç nə deyil.

Heyrətamiz dərəcədə dayanıqlı olmağı ilə seçilən atlı-köçəbə mədəniyyətinin dünya üzündə yeri yoxmuş kimi adının da zor gücünə tarixin dərinliklərindən silinib atılması işini isə Qərb sivilizasiyası birbaşa özü həyata keçirir. Bu sivilizasiya köçəri xalqların təbiətin ritminə bənzər dövrən eləyən hərəkətliliyini – mövsümdən mövsümə yer dəyişmələrini də yanlışıqla – qapalı dövrə boyunca hərəkət eləmək və dolanıb dolanıb yenə də həmin dövrlərdən köçmək kimi anlayır, bundan isə çıxış edərək köçəbələri mahiyyətdə özlərinin tarixləri olmayan və inkişafdan qalmış xalqlar gözündə görür və s.

Təbii həyatla yaşadığından köçəbə cəmiyyətləri özlərini içəridən yenilərkən belə yenə də yaradılışın nizamına uyaraq, təbiətin qaydalarına daha uyğun yaşamağı bacarır, onun dövrən etmə gücünü, ritmini həyatlarına hakim olan ən böyük qüvvət kimi daha çox qoruyub saxlaya bilirdilər. Köçərilərin yer-yurd dəyişmələri eyni zamanda landşaft amiliylə bağlı olub, təbii mühitdəki antropogen dəyişikliklərə köçəri həyat tərzinin göstərdiyi cavab reaksiyasıydı.

Köçərilərin el şəklində qurduqları dövlətlərin çökməsinə gəlincə, bütün təbii sistemlər kimi onlar da doğulur, yaşayır, zamanı gəlincə, hansısa bir kataklizm sonu məhv ola bilir, yaxud yerini bir başqasına verə bilirdilər. Köç dalğalanmalarının uzunmüddətli quraqlıq, tayfalararası aralıqsız çəkişmələr, geniş yayılmış olan xəstəliklər və b. k. çeşidli səbəbləri ola bilirdi. Lakin atlı-köçəblərin qurduqları dövlətlərin nə doğulmaları, nə dağılmaları ilə böyük təbii fəlakətlər arasında birbaşa açıq bağlılıq da yoxdur [16]. Yerləşilən ərazi, coğrafi amillər nəzərə alındığından köçəbələrin qurduqları dövlətlər bu yerlərin təbiətinin doğura biləcəyi çətinliklər qarşısında əksərən çeviklik göstərə biləcək gücdə olan bir mexanizmə sahib idi.

* * *

*Əkmə bağ, bağlanarsan,
Əkmə əkin, əylənərsən.
Çək dəvəyi, güd qoyunu –
Bir gün olar bəylənərsən.*

Bu sözlər əcdadlarının azad və asılılıqsız yaşamalarını onların köçəbə olmalarına bağlayan, özü də elat həyatıyla yaşayan türk insanının köçəbəliyə inancını bəlli bir ölçüdə ifadə edir.

...Oturaqlardan fərqli olaraq atlı-köçəri türklər hər zaman yer dəyişdirmə imkanına sahib idilər. Onların istiqlal duyğularının təməlində bir də bu amil dayandığını söyləyənlər, əlbət ki, haqlıdirlar. Əkib-becərdiyi yerə dolanışıq üzündən, bir qarın doyurmaq ehtiyacı qarşısında bağlanıb qalan, əsarətə boyun əyməli olsa da, torpağını tərək eləyə bilməyən oturaq əkinçidən fərqli olaraq, köçəbə türk özünün azadlıq və istiqlal duyğusunu heç vaxt boğub qalmır, çünki baş verə biləcək hər hansı dəyişiklikliyə qarşı, doğrudan da, tam hazır olmağı bacarırdı. Ona görə də azad yaşaya bildiyi yerlərəcən gedən köçərinin, tutalım, ev əşyası yalnız götürərə bildiyi qədər olurdu. Azadlıq duyğusu və sərbəst davrana bilmə istəyi bunu tələb edirdi. Odur ki, köçəbənin evi belə hər gün sökülüb qurula biləndi... Ən başlıcası da sahib olduğu bütün nə varsa köçəri türk insanının gərək olan vaxt heyfslənəmədən atıb getməyi bacarmağıydı, çünki daxilən o, tam azad idi və bu azadlığı həqiqətən imkan verməzdi ki, o, məsələn, ağır təbii şərtlərdə yaşamağa özünü məcbur eləyə-eləyə daima bəlli bir yerə bağlı qalsın.

Dünya malının, yalnızca azad və kimsəyə bağlı olmadan yaşaya bildiyi torpaqları vətəni bilən əski köçəbə türkdən ötrü o üzdəndi zərrəcə dəyəri yox idi. Bu isə sonucda öz bərabərincə sosial ədaləti və insana sayğılı davranmağı gətirirdi. Belə bir mədəniyyət daşıyıcısının içərisində onu maddiyyata bağlamayan, nəfsinin əsiri eləməyə qoymayan, acgözlük və tamahdan büsbütün uzaq həmin azadlıq ruhudur ki, köçəbəliyi bir dünya kimi anlamaq istəyənləri zaman-zaman özünə heyran qoyubdur.

Köçəri türk topluluğunda bir sinif iyerarxiyasına rast gəlinmir ki, belə bir quruluşa sahib olması da bütövlükdə cəmiyyətdə fərdlərin azad yaşayışını təmin edirdi. Əski türk yazılı abidələrindən görüldüyü şəkliylə də, burada aşağıların yuxarılara tabeçiliyi qaydası yox, idarə eləyənlərdən idarə olunanlara doğru yalnız bir sıralama var. Oğuzların sanki sinifsiz bir cəmiyyət quruluşuna sahib olduqları və onlarda nə sərvətin, nə də mövqə arasındakı fərqlərin cəmiyyətdə heç bir fərq yaratmadığı haqda çoxdan söylənilibdir. Ancaq köçərilərdən bəhs eləyən kitablarda hətta bu topluluqdakı hansısa “sinfi mübarizə”dən belə danışılıbdir... [15]

...Köçəri topluluğu təbii şəraitdə özünü göstərən dəyişikliklərə bir yerdən digər yerə köç etməklə və s. şəkildə reaksiya verir, lakin bununla qalmayaraq, özünün dövlət strukturu və sisteminin, türklərdə adlanan şəkliylə “el” təşkilatının yeni-yeni formalarını hazırlayır, onun yeni texnologiyalarını yaradırdı. Bu zaman, şübhəsiz, təbiətlə həmin köçəri topluluğu – “elat” sistemi və bu topluluğun öz fərdləri arasında yaranan yeni münasibətlər xüsusilə mühüm idi. Cəmiyyət özünün təbiətlə münasibətlərində ona öz nizamını davamlı olaraq qoruyub saxlayacağını təmin eləyəcək bir sistem – sosial davranış normalarından ibarət əxlaq sistemi işləyib hazırlayırdı. Həmin sistem isə elə idi ki, təbiətin ağır şərtləri qarşısında ona öz-özünü həm də yenidən qura bilmək imkanı verirdi.

Əski türklərin mənəvi varlığını çox cəhətdən köçəbə həyatın təbii-coğrafi amilləri şərtləndirirdi. Bütövlükdəsə türkün dünyaduyumunu, dünyagörüşünü köçəbə həyat tərzinə qarşı sevgi deyiləcək dərəcədə duyduğu dərin bağlılıq, alp-ərənlilik, igidlik kimi çox sayda mənəvi amillər müəyyən eləyirdi. Bütün bu amillər əksini sosial həyatı tənzimləyib hər kəsin nə etməli olduğunu göstərən və adına “törə” deyilən məcburi qaydalar toplusunda tapırdı. Həyatı son dərəcə yüksək sosial dinamizmlə səciyyələnən köçəri türkün, təməlində ailə dayanan, yüksək əxlaq üzərində qurulu cəmiyyətinin bütün əxlaq normaları “törə”dən –

həmən yazılmamış ənənəvi xalq qanunlarından ibarət idi. Orxon kitabələrində “törə” sözü çox yerdə “el” (dövlət) sözüylə yanaşı gəlir. Bu isə o deməkdir ki, bir quruluş kimi köçəbə türk eli özəl qanunlar olan törə hökmlərinə söykənirdi. Türk gücünün sirrini özündə qoruyub saxlayan törə bütünlüklə şüurlarda yaşayır, yaşadılırdı [3; 5]. “El gedər, törə qalır” şəklindəki çox əski atalar sözü də təməl həyat prinsipi kimi atlı köçəbə türk üçün törənin nə demək olduğu məsələsinə böyük ölçüdə aydınlıq gətirir.

Doğrudur, törə heç də dəyişməz qəliblər toplusu deyildi, yəni çox gərək duyulduğu vaxt onda da dəyişikliklər oluna bilirdi. Bununla belə törədə dəyişməyən prinsiplər də vardı bunlar hamısı bir arada dəyişik şərtlər içərisində olsa belə onun sürəkli mövcudluğu və təsir gücünü qoruyurdu. Həqiqətən, əski türk köçəbəliyi ilə türk törəsi arasında qarşılıqlı bir bağlılıq vardı. Həmin törəydi ki, türkün köçəri cəmiyyəti daxilində hər bir kəsin – böyüyün böyük, kiçiyin kiçik yerini dəqiq və aydın müəyyən eləyir, ailənin möhkəm və sarsılmaz təməlini, ideal əx-laqa söykənən dəmir intizamı təmin edirdi. Onların köçərilikləri, Z.Göyalpın “Türk mədəniyyəti tarixi”ndə dəqiq bir ifadəylə söylədiyi kimi, törələrindən və törələri də köçəbəliklərindən zövq alırdı. Bu mənada köçərilik əsla təbii-coğrafi şərtlər qarşısında məcburiyyət üzündən meydana gələn yaşayış tərzini deyil, bir dünyagörüşü, duyğu və törə məsələsidir.

* * *

Təbiətlə ahəng içində, təbii axarıyla bir həyat yaşayan köçəri türkün adətlərində böyük ziddiyyət olduğunu deyib onu “həm zalım, həm mərhəmətli” olaraq görən yabançı fərqi nə varmırdı ki, bunun özü özlüyündə köçəbə ruhunun nə qədər ərəməli olmasının bir göstəricisiydi. Təbiətdən öyrənib gündəlik yaşayışında əməl elədiyi o sərt qanunlardı ki, həmin cəmiyyətin beləcə, pozulmaz bir nizam içərisində yaşamağını təmin eləyirdi.

Köçəbə ellərin başçıları özləri köçəbəliyə hər zaman sadıq qaldıqları kimi bu sədaqəti övladlarından da görmək istəmişlər.

Oğuz kağan öz tayfalarına qəti tapşırığını vermişdi ki, daima köç edin, oturaq olmayın!.. Tam buna bənzər fikirlərə Çingiz xanın “Yasa”sında da rast gəlinir. Osman Qazi belə hakimiyyətin – bəyliyin türkmanlıq və yürüklük, yəni köçəbəlik eləyənlərə aid olduğunu söyləyir: “Olmasun ki, oturaq olasız. Bəylik türkmanlıq və yürüklük eləyənlərdə qalır” – deyib oturaq həyatı qətiyyənlə tövsiyə eləməirdi [2].

Böyük bir qismi köçəri həyat tərzini keçirən, yəni elat oğuzlar oturaq həyat tərzinə keçənlərə “yatuq” adı verirdilər. Z.V.Toğanın vaxtilə vermiş olduğu şifahi bilgiyə görə, Türkünstanda (XIV yüzildə?) moğollardan öncə yaşamış türklər də daxil bütün oturaqlara “tat” deyilirdi ki, həqiqətən bu söz türk boyu olan köçəbə qaşqayların dilində də “türk olmayan, yad-yabançı”, yəni türkdən başqası mənasındadır (Türklərin dilində oturaq farsların milli adı kimi işlənən “qorxaq” anlamlı “təzik” sözü də bu kökdəndir). Göyçə, Ağbaba və Qars yörələrinə isə tərəkəmələr “tat” deyərək oturaq, əkinçi olan adamları çağırırdılar.

Bir neçə yüz il əvvəl kənd salıb oturaqlığa keçmiş əski yürüklərə Anadoluda hələ də yürüklüyünü davam elətdirənlərin ayrı bir xalq gözü ilə baxması onların yürüklüyə, köçəbəliyə nə dərəcədə yüksək dəyər verdiklərini aydın göstərir. Yəni “türklərdə etnik mənsubiyyət həyat tərzini və ona uyğun olan etnik təşkilatla sıx bağlı idi. Ona görə də eldən və boydan çıxanlar özlərinin etnik dünyalarından da çıxmış sayılırdılar” [4].

Doğrudur, şəhər özünün tələqini elədiyi yaşama tərzilə hələ çox sonralar, yəni yalnız bizim zamanımızda insanı həqiqətən də əsəbi eləyib onun ruhuna parçalayıcı təsir göstərəcəkdə. Lakin köçəbənin şüurunda, görünür, o, hələ çoxdan dünyanın sonunu gətirəcək bir yer olaraq düşünülürdü. Çünki köçəbənin nəzərinə, oturaq xalq yumşalır, törəsini itirir, yeni nizam yaratmağa qabil olmurdu...

Çin qaynaqlarına əsasən, Göytürk vəziri Bilgə Tonyuquq Budda dininin qəbul edilməsi əleyhinə olduğu kimi şəhərlər salınmağı fikrinə də qarşı çıxmış: “Bizim gücümüz yerlər-sular

arayaraq bir yerdən başqa yerə köç eləyib daim dolaşmağımızda, köç salıb həmişəlik yaşayacaq bəlli yerimizin olmamağında... Zəif olduğumuz zamanları da dağlara və vadilər arasına çəkilib qoruna bilirik... Əgər qala divarları qurub şəhər salsaq, köhnə vərdişləri, adət-ənənələrimizi dəyişdirsək, bir gün mütləq çinlilər şəhərlərimizi mühasirəyə alacaq, bizi əsir götürəcəklər və Çinin tabeçiliyi altında qalacağıq. Buna heç şübhəniz olmasın!..” – demişdi [9].

“Səlcuqnamə” müəllifi uluların öyüdünü belə nəql eləyir: “olmaya şəhərlərdə yaşayasınız, çünki şəhərdə yaşayanların eli və boyu məlum olmaz. Əsl-nəcabəti və şərəfəti qalmaz. Bəylik və ədalət ancaq köçəbəlikdə və türkmənlikdədir”...

Hunların bir qisminin şəhərlərdə yaşamağına baxmayaraq, oturaqlıq və şəhər həyatı ümumilikdə qədim türkün həyat tərzini üçün səciyyəvi olmayıbdır. “Ona görə də qala qorumaq və qala almaq onların savaq adətlərinə tamamilə yad idi... Qalada yaşayan bir xalq üçün qala almağın və ya onu müdafiə etməyin əhəmiyyəti də yox idi. Hun xaqanı Cici Səmərqənddə qala arxasında müdafiə olunduğu üçün Çin ordusuna məğlub oldu” [3].

“Azərbaycan tarixi”ndə yazılır ki, monqol qoşunlarının da başlıca hücum obyektləri ilk öncə şəhərlər olmuşdur. Şərqşünas Qrusse isə “Bozqır imperatorluğu” əsərində deyir ki, “monqollar Pekini tutdular, adamları qılıncdan keçirdilər, evləri dağıdıb külünü göyə sovurdular. Talanlama düz bir ay sürdü. Aydımdır ki, köçəbələr sadəcə olaraq bu boyda şəhərlə nə eləyəcəklərini bilmirdilər və ağıllarına belə gəlmirdi ki, ondan istehkam kimi möhkəmlənmək, hakimiyyətlərini genişlətmək üçün istifadə etmək olar. Onların yaxıb-yıxmaqları, adamları öldürməkləri də özlərini itirdiklərindən və başqa cür bacarmadıqlarından gəlirdi, daha dağıtmaqdan zövq almaq deyildi bu...” [13]. Köçəbənin oturaqlıq, əkinçilik qarşısında duyduğu acıları Oğuzların epik ənənəsində dünyanın sonu ilə bağlı Qorqud Ata Övliyaya aid edilən sözlərdən də görmək olur: “Əgricə-bügrücə ağac qalmaya, saban ola...// Dərə-təpə qalmaya, tarla ola...”

Köçərilərin gözündə şəhərlər bəlli bir nöqtədə də oturaqların xəyalından doğan bir cəhənnəmdi; bu üzdən onlar şəhərləri, şübhəsiz, sevə bilməzdilər... Anadolunun yaşlı yürüklərinin təsəvvürlərində dünyanın sonunu, qeyri-müəyyən gələcəyi səciyyələndirən: “...Qiyamət yaxınlaşan zaman bina ilə zina artacaq. Dağlarda olanlar kəndlərə, kəndlərdə olanlar da şəhərlərə doluşacaqlar...” – sözləri qiyamət anlayışına, ənənəvi mədəniyyətdə esxatologiya ilə bağlı təsəvvürlərə və bir də, bir də köçəbələrin şəhərə münasibətinin köklərinə müəyyən mənada aydınlıq gətirə bilir.

* * *

Oturaq həyata keçənlərin artıq kiminsə tərəfindən qorunmağa ehtiyacı vardı. Ancaq türk köçərisi buna heç zaman ehtiyac duymadı, çünki o özünü, ailəsini və malını-canını özü qorumağı bacarır, bununçün bir başqa kimsəyə bel bağlamağı o, ağına belə gətirmirdi. Köçəbə yalnız öz gücünə, özünün qüvvəsi və şücaətinə güvənə bilirdi. Çünki daimi hərəkət halında olduğu üçün hər an kənardan gələ biləcək təhlükəylə qarşı-qarşıya idi və həmin təhlükələrdən qorunmaq üçün də o özündən başqa heç kimsənin qüvvəsinə güvənə bilməzdi. Bu işə həmin köçəri cəmiyyətinin alplığa bir xarakter kimi nə dərəcədə ehtiyacı olduğunu normal bir hal olaraq qəbul etməyi zəruri edir...

Sərtlik və qüvvət ona görə də bu topluluğun yaradılışında vardı, şücaət bu üzdən, doğrudan da, onun xarakterindəydi. Bütün sərtliyi ilə yanaşı cəmərd, xeyirxah və lütfkar olmağa köçəri türkün öz təbiətindəydi. Keçirdiyi həyat tərzinin dinamizmi özlüyündə köçəri türkün savaq ruhunun daha çox yüksəlməsini şərtləndirirdi. Bu baxımdan hər bir azad köçəri eyni zamanda bir döyüşçü əsgər idi. Ona görə də bu savaqanlıq bacarığı heç bir halda köçəri mədəniyyət daşıyıcısının təbiətindəki hansısa acgözlük, qarətçilik və qəddarlıq hissi ilə əlaqələndirilə bilməz.

Atlı-köçəri mədəniyyətinin qəbul elədiyi və idealizə etdiyi alp tipini köçəri cəmiyyətinin öz yaşayış tərzini və axınçı ruhu doğurmuşdu. Geniş Avrasiya bozqırlarında yaşayıb var ola bilmək

və ətrafa özünü qəbul elətdirə bilməkçün aralıqsız mübarizə aparmaq gərək idi. Türk cəmiyyətinin sayğı göstərdiyi və sevgi bəslədiyi belə bir insan da elə, yurda və törəyə son dərəcə bağlı qəhrəman, cəsur, yenilməz və daim hərəkətdə olan alp-ərən ti-piydi. Döyüş meydanında, o, əlbət ki, qəddar və bir qaniçən olur, heç kimə rəhm eləmir, lakin kimsədən də mərhəmət um-mayaraq savaşa ölməyi şərəf bilirdi. O, xəstələnərək yataqda ölməkdən də utanardı. Bunlardakı ucalığısa yalnız sərt həyat şəraitinə alışmış olan və alp xarakterinə son dərəcə sayğıyla ya-naşan bir köçəbə ruhu duya bilərdi.

* * *

Köçəbə ruhlu türkün “Tanrı” anlayışı da ilahlarını ürək-ləriylə deyil, gözləriylə idrak eyləyən yunanlıların, yaxud dini inanışlarının təməlini qorxu və təhdid təşkil edən bir çox digər xalqların “Tanrı, Allah” anlayışlarından fərqlənirdi. Heç bir an-tropomorfik özəllik daşımayan həmin ülvî anlayışın öz ölçüləri vardı. Bu baxımdan Əbülqazi Bahadır xanın “Türk şəcərəsi” (Şəcərəyi-tərakimə) əsərindəki bir səhnə diqqəti çəkir: Çingiz xan Buxaraya xəbər göndərir ki, soruşacağı mətləblər olduquy-çün yanına elmlı birini göndərsinlər. Buxara camaatı Qazi Əş-rəfi, yanınca da bir vaiz qoşub xanın yanına yollayır. Xan so-ruşanda ki, müsəlman olduğunuzu nədən bilmək olar, onlar: “biz müsəlmanlar Xudanın bəndələriyik. Xuda birdir və bənzəri yox-dur” cavabını verirlər. Çingiz xanın: “Mən də Tanrını bir bili-rəm” – sözlərinə onlar davam edib: “Peyğəmbər Tanrının elçi-sidir. Tanrı-taala buyruqlarını yetirmək üçün onu göndəribdir” – deyirlər. Çingiz xan bu sözləri də qəbul edir. Axırda onlar: “Xu-danın Məkkə adlı yeri var, əgər qüvvəmiz yetərsə oraya gedərik” – deyən zaman Çingiz xan artıq bu sözləri qəbul eləmir və deyir: “Bütün aləm Xudanın yurdudur. Bir yer ayırıb oraya getmək nədir?” [1].

Dini ehkamlardan hətta Göy Tanrı adına tapınaqlar ucalt-mağa ehtiyac duymayacaq qədər aşkar uzaq olan, yalnız bu mə-

nada dini xarakter daşımayan köçəri türk topluluğuna mənsub insanın Yaradan Tanrı haqda düşündüklərini bu sözlər aydın ifadə edir. Yazıya, qədərə inananların cəmiyyəti olan köçəbə topluluqlarındakı insanların ruhu təmiz duyğularla doluydu. Bu duyğununsa tək bir qaynağı həqiqətən bütün aləmləri dolduran Tanrıydı... Köçəbə türkə görə bütün aləm Xudanın yurduydu; görünən aləmdə nə vardısı – suları, dağları, ağaclarıyla hamısı ilkin, ilahi başlanğıc olan Tanrıya bağlıydı, O-nun ayrılmaz parçasıydı. Köçəbə mədəniyyət daşıyıcıları olan əski türklər bütün bu yerlərin, göylərin əslində hər zaman inananların könlündə qərar tutan Tanrının (əmrini altında) olduğuna inandıqları üçün Göy Tanrı adına böyük və ya kiçik olsun, heç vaxt tapınaq da ucaltmamışdılar. Mifoloji şüurdan gələn bir qüvvətlə mənsub olduğu qəhrəman köçəbə topluluğun bütün qutsal dəyərlərini bilən və qoruyan hökmdar tipi kimi Çingiz xanın könlündə və düşüncəsində qərar tutan da məhz belə bir Tanrı obrazıydı...

* * *

Texnogen sivilisasiyanın yetirməsi olan bu günün insanından ötrü qaydaları çətin anlanan böyük ruhlu köçəri mədəniyyəti təbiətlə bağlı bir məsələ olduğundan, elə təbiətin özü kimi dialektik bir proses idi. Ona görə də Lev Qumilyov türk köçeriliyindən təbiətə istinad eləyən bir hadisə deyə bəhs edərkən, Xudu Məmmədovsa türk sənətinin öz mahiyyəti etibarını ilə Tanrının türkə bəxş etdiyi təbiətlə əlaqədar olduğunu söylərkən eyni dərəcədə haqlıydılar.

Qərb elmində çevriliş edərək etnologiya ilə müstəmləkəçiliyin bağlarını qıran nəhəng intellektual, “əski çağın dünyamızda elçisi” K.Levi-Stros deyirdi: “Bəzən bizə amansızmış kimi gələn cəmiyyətlər bir başqa baxış bucağından insanpərvər və xeyirxah görünürlər”. Odur ki, bir an belə unudulmamalıdır: “köçərilik müasir avropalıya hər nə qədər “vəhşi amansızlıq” kimi görünsə də, köçəbənin yaratdığı sonsuz dərəcədə zəngin mədəniyyətin öz daxili məntiqi var”. Çöl həyat tərzinə uyğun bu zəngin mədə-

niyyətin köçəri yaşayış tərzinin öz içərisindən gələn qanunauyğunluqları olubdur. Böyük Çöl mədəniyyətinin bu mənada idealizə olunmağa heç hansı ehtiyacı yoxdur. Atlı-köçəbə mədəniyyətində ağılaşmaz dərəcədə yüksək hərbi vərdislərə yiyələnmək bacarığı, yaşlılara sonsuz qayğı və mərhəmət, qadının bu cəmiyyətdə tutduğu ali mövqə, əcdad xatirəsinə dərin ehtiram və bundan başqa da sənətin hədsiz yüksək səviyyəsi çölün sərt qanunları ilə nə qədər ahəngdar şəkildə bir araya sığdırılmışdı...

Köçəbə ruhunun məhz siyasi istiqlal naminə ölkəni tərk etməyi belə göz önünə alacaq qədər çox sirləri var ki, onları bəlkə də təbiətdən öyrənmək olarmış. Bu ruhun yaratdığı mədəniyyətin nəyi varsa hər halda təbiətin o ilk baxışdan duyulmayan gizlin qanunlarından gəlir. Təbiətin ahəngi içərisində yaşayan və bəlkə bu üzəndir ki, alın yazısına, qədərə hədsiz dərin inamıyla seçilən köçəbələrin mistik düşüncələrə dalmağa vaxt qoymayacaq qədər dinamik həyat ritmini olsa olsa ancaq təbiət aləmində baş verən gözlənilməz dəyişmələr poza bilirdi. Lakin köçəbə ruhu bununla belə yenə hər dəfəsində etnik sistemin parçası olan təbiət aləmiylə uyarlılıq içində yaşamağa can atır, buna da nail olurdu. Təbiətin yaradıcılıq prinsipləridir ki, ən zənginlərdən həmin köçəbə mədəniyyəti sürəkli özünü qurarkən istifadə edibdir...

ƏDƏBİYYAT:

1. Desmaisons Petr İ. **Histoire des mongols et des Tatares par Aboul-Ghazi Behadour khan**. Amsterdam, 1970.
2. Eröz M. **Yörükler**. İstanbul, 1991.
3. Əsgər Ə., Qıpçaq M. **Türk savaş sənəti**. B., 1996.
4. Əsgər Ə. **Türkmanlar** (etnogenez prosesi) // "Azərbaycan" jurn. 2003, №10.
5. Kafesoğlu İ. **Türk milli kultürü**. İstanbul, 1998.
6. Kaplan M. **Türk edebiyatı üzerinde araşdırmalar**, III, Tip tahlilləri, İstanbul, 1985.

7. Məmmədquluzadə C. **Məqalələr, məktublar, felyetonlar**. B., 1966.
8. Orkun H. N. **Türkçülüğün tarixi**, Ankara, 1977.
9. Ögel B. **Türk kültürünün gelişme çağları**. İstanbul, 1988.
10. Şükürov A. **Köçəri mədəniyyəti** (bəzi mübahisəli məsələlər) // Şərq fəlsəfəsi problemləri, №1-2, 2000.
11. Yalman A.R. **Cenupta Türkmen oymakları** (1). Ankara, 1977.
12. Zahidoğlu V. **“Kitabi-Dədə Qorqud”un leksikası haqqında bəzi qeydlər** // Azər. EA Xəbərləri. Ədəb., dil və inc. ser., 1998, №2.
13. **“Вопросы философии”** журн., 1997, №7.
14. Гумилев Л. **Хунны в Китае**. М., 1947.
15. **Древнетюркский мир: история и традиции**. Казань, 2002.
16. Крадин Н. **Кочевники, мир-империи и социальная эволюция** / <http://abuss.narod.ru/Biblio/AlterCiv/kradin.htm>
17. Трубецкой Н. **Наследие Чингисхана (взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока)** // Вестник Московского Университета, сер.9, филология, 1991, №4.
18. Худяков Ю. **Феномен культуры древних тюрков в Центральной Азии** // Вестник Российского гуманитарного научного фонда, 2001, №4.

2005

KİTABIN İÇİNDƏKİLƏR

Ənənəyə ehtiramla... (ön söz yerinə)	
Etnik-mədəni ənənənin sistemliliyi.....	
Türk tanrılıığı haqda (etnoloji etüd).....	
Əski türklərdə gizli təbiət qüvvələrinə inanma (İzi//İye inancı).....	
Bir daha şaman dünyasından... ..	
Mif mədəniyyət kontekstində	
Mifoloji Ulu Ana kompleksinin tədqiqi təcrübəsindən	
Mifoloji obraz: genesis və funksiya.....	
Mifoloji Ulu Anadan Umay övliyəyə	
Hal anası obrazının mifoloji simvolikası barədə	
Xaosun bir də mifologiyadan görünən üzü.....	
Su mifologemi türk xalq inancları sistemində	
Türk yaradılış miflərinə bir baxış	
Yaz bayramı ilə bağlı bir sıra mifoloji obraz və anlayışların simvolikasından.....	
Mifoloji rəvayətlər və janr özəllikləri	
Dağ əyəsi Sarı qız	
Türk övliyə anlayışı	
Boz Qurd obrazının mifoloji semantikasına dair	
“Dədəm Qorqut gəlsün... ad qosun”	
“Qorqut” adının ölümdən qaçma motivi ilə bağlılığı	
Türk esxatoloji düşüncəsi və Dədə Qorqud	
Əbu Həyyanın “Kitab əl idrak...” əsərində mifoloji leksika.....	
Türk din düşüncəsi sistem kimi	
Bütün sözlərdən ulu sözlər.....	
Plagiatın daha bir çirkin örnəyi.....	
Köçəbə ruhu (essevari)	

Cəlal Bəydili (Məmmədov).
İstiqbal xalq ədəbiyyatınıdır...
(seçmə yazılar).
Bakı, 2015, 312 səh.

Nəşriyyat direktoru:
Nadir Məmmədli

Kompyuterdə yığdı:
Ruhəngiz Əlihüseynova

Korrektor:
Günay Oruczadə

Kompyuter tərtibçisi və
texniki redaktoru:
Aygün Balayeva

Kağız formatı: 60/84 1/32
Mətbəə kağızı N1
Həcmi: 312 səh.
Tirajı: 300

Kitab Azərbaycan MEA Folklor İnstitutunun
Kompyuter Mərkəzində yığılmış, səhifələnmiş,
“Elm və təhsil” NPM-də hazır deopozitivlərdən
ofset üsulu ilə çap olunmuşdur.