

AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FOLKLOR İNSTİTUTU

CƏLAL BƏYDİLİ (MƏMMƏDOV)

**TÜRK MİFOLOJİ
OBRAZLAR SİSTEMİ:
STRUKTUR VƏ FUNKSIYA**

BAKI –  – 2007

GİRİŞ

Elmi redaktor: **Hüseyn İsmayılov**
filologiya elmləri doktoru

Rəyçilər: **Asif Hacı**
filologiya elmləri doktoru, professor

Seyfəddin Rzasoy
filologiya elmləri namizədi

Cəlal Bəydili (Məmmədov). Türk mifoloji obrazlar sistemi: struktur və funksiya (monoqrafiya). – Bakı: Mütərcim, 2007. – 272 səh.

Təbiətin öz qanunlarından doğan sinergetik baxış genezis etibarilə mifə bağlı folklor ənənəsində süjet fondu, janr və obrazların təşəkkülünü aralıqsız hərəkət və dəyişmələr halında görmək imkanı verir. Yaygın coğrafi ərazidə yaşayan türklərin mifopoetik düşüncə dünyası və mifoloji obrazlar aləmi bu qədim etnosun, qoynunda yaşadığı landşaftın özü qədər rəngarəng və zəngindir. Onların evolyusiyasının etnik-mədəni sistemin dəyərləri axarında izlənilməsi ənənənin həm də içəridən özünü daim yeniləyən bir hadisə olduğunu göstərir...

Bu kitabda ənənənin təbiətinin ümumi sistem nəzəriyyəsi işığında özünütəşkilatının köklü prinsiplərinə uyğun araşdırılmalı olduğu fikri dəstəklənir, türk mifoloji obrazlar dünyasının bütöv mənzərəsinin yalnız mifopoetik ənənənin ilkin qatında dayanan funksiyalar səviyyəsində üzə çıxarıla biləcəyi qeyd edilir. Həmin funksiyalar ki, özünütəşkilatının dinamikasının ayrılmaz cəhəti kimi mifoloji obrazın təkamülü boyu onun mənə potensialına uyğun da müəyyən olunur.

Monoqrafiyada həmçinin arxaik etnik-mədəni informasiyanın ən dayanıqlı elementlərini qoruyan və aktual inanışlarla sıx bağlanan demonoloji varlıqların öyrənilməsinin ümumtürk mifoloji dünya modelinin bərpası baxımından əhəmiyyəti vurğulanır.

B 460300000 14-07 qırtılı nəşr
026

© C.Bəydili, 2007.

© Mütərcim, 2007.

Milli mədəniyyətlər üçün qaçılmaz hal alaraq xalqların ruhuna get-gedə daha çox toxunan qloballaşmanın yayılma dairəsi genişləndikcə ənənələr arasındakı sərhədlər də silinir. İnformasiya texnologiyalarına sahib millətlərin aparıcı olduqları bu prosesə qarşı dayanmaq zaman keçdikcə çətinləşir. Neçə-neçə mədəniyyətin büllur saflığı yalnız son iki yüzildə pozulmuşdur. İndi isə dünya mədəni məkanında var ola bilmək üçün özlüyündə qlobal düşüncə ilə yanaşı, yalnız və yalnız tarixi-milləti mentalitetə uyğun davranmaq tələb olunur. Hər yerdə hər zaman milli olmasıyla səciyyələnən həmin mentalitetin mahiyyətini isə əski çağların mifoloji düşüncə sistemi – mifologiya özündə ehtiva etmişdir. Bu mənada milli mifologiyaya dair tədqiqatlar xüsusilə aktualdır. Çağdaş elmi-nəzəri düşüncəni bu aspektdə çox məşğul edən məsələlərdən biri də məhz mifologiyaya məxsus düşüncə tərzinin bərpasından, son nəticədə milli mifologiyaların, o cümlədən türk mifologiyasının sistemli öyrənilərək qanuna uyğunluqlarının üzə çıxarılmasından ibarətdir.

Araşdırmalar göstərir ki, əski çağ düşüncəsindən ötrü dünyanı dərkən başlıca vasitəsi gerçəkdən də mifoloji obrazlar olmuşdur. Odu ki, mifoloji sistemin ən vacib elementlərindən biri elə mifoloji varlıqlardır. Lakin bu heç də o demək deyildir ki, bəlli bir mifoloji sistem sadəcə personajlar yığınınından ibarət düşünüləlidir. Mifoloji obrazlara belə yanaşma, əlbəttə, etnik-mədəni ənənəni bir bütöv halında dinamik sistem kimi görmək imkanı verməyəcəkdir. Məsələnin mahiyyəti bundan ibarətdir ki, digər sistemlər qədər ümumtürk mifoloji sistemi də öz bütövlüyünü təbii olaraq mifoloji personajlar səviyyəsində təzahür etdirmir. Üstəlik, yanaşma tərzinin dəyişdirilməsini etnik-mədəni ənənənin öz dinamik təbiəti tələb edir. Çünki etnik-mədəni ənənə təbiət aləmində olduğu kimi canlı varlığa bənzər şəkildə öz-özünü qurur, tənzim edir; hərəkətlilik bu dinamik səciyyəli sistemin öz canındadır.

Ənənə ilə yaşayan cəmiyyətin dünya, təbiət və insan qavrayışı da inkişafın yeni tipi olan və təbiəti qeyri-üzvi aləm bilən müasir texnologiya sivilizasiyadan fərqlənmişdir. Özünü təbiətin yalnızca kiçik bir parçası

olaraq görən insan onunla uyum içərisində yaşamış, daha nə onu dəyişdirməyə, nə də ram eləməyə çalışmışdır. Təbiətə hakim olmaq istəyi ənənəylə yaşayan və ənənələrə sədaqəti əsil dəyər sayan mədəniyyətin ruhuna bütünlüklə yabançı olmuşdur. Mexanistik təbiətli elmin düşüncə kateqoriyaları isə bu hər an dəyişən və yenilənən təbiətdəki dövrün ritminə uyan ənənəylə bağlı hansısa hadisənin həqiqi mahiyyətinin üzə çıxarılmasını qeyri-mümkün edir. Hazırkı yanaşmalar isə o cümlədən də folklor mədəniyyəti kimi daim içəridən bir nizam qaynağı olan yaradıcılıq prosesinə donuq mexanistik baxışın nəticəsidir. Səbəb kainata mexaniki sistem kimi yanaşılması ideyasını özündə ehtiva edərək bir neçə əsrdən bəri mədəniyyətlərə hakim kəsilən, elə hazırkı Qərb cəmiyyətini də formalaşdıran, lakin artıq mövqelərini yavaş-yavaş təslim etməkdə olan paradigmadır. Halbuki canlı ənənənin, yaşayan bir sistemin belə baxış çərçivəsində anlaşılması mümkün deyil. Əks halda hər hansı fakt prosesin əvəzi olaraq qavramıldığı üçün hissə haqda təsəvvür bütöv haqda təsəvvürün yerini tutur.

Əski düşüncədən ötrü müdrikliyin mənbəyi olmuş təbiət aləmi hər zaman olduğu kimi indi də «bizimlə minlərcə ağızdan eşidilən bir səslə danışır ki, onu yalnız yaxın vaxtlarda eşitməyə başlamışıq» [336, s.125]. Nəticədə bu gün insanla təbiətin yeni dialoqu baş tutmaqdadır ki, sinergetika da təbiətin rəsonans dərkində mühüm addım olan həmin dialoqa söykənir. Əski düşüncə insanla təbiətin bütövlüyü üzərində qurulduğundan sinergetik yanaşma özünü doğruldur.

İnsanla təbiətin bütövləşdiyi arxaik düşüncə çağından gəlmə mifoloji obrazların funksional-semantik cəhətlərinin yeni sinergetik paradigma işığında araşdırılması bəlli mifoloji obrazın funksional-semantik səciyyə etibarilə zaman keçdikcə təkamül edən və müəyyən dəyişikliklərə məruz qala bilən variasiyaları məcmuyu olduğunu görmək imkanı verdiyi üçün aktuallıq kəsb edir.

Mifoloji sistemin sadəcə mifoloji personajlar toplusu olaraq deyil, mifoloji funksiyalar sistemi kimi səciyyələndirilməsi ilə yanaşı, mifoloji varlıqların ümumtürk miqyasında müqayisəli öyrənilməsi metodikasının işlənilib hazırlanması zərurətinin vurğulanması və arxaik etnik-mədəni informasiyanın ən dayanıqlı elementlərini qoruyub saxlayan demonoloji təsəvvürlərlə bağlılıqda mifoloji obrazlar sisteminin araşdırılmasının vacibliyi mövzusunun aktuallığını xarakterizə edən cəhətlərdəndir.

Türk mifologiyasının problemləri həm ayrı-ayrı elementlər səviyyəsində, həm də mifoloji dünya modeli çərçivəsində araşdırılmışdır. Bununla bərabər, Azərbaycanda mifologiyaya dair axtarışlarla birbaşa bağlı problem kimi mifoloji obrazların da ardıcıl və müntəzəm öyrənilməsi tarixi əsasən 1940-cı illərdən başlayır. Tanınmış folklorşünas M.H.Təhmasibin həmin dövrdən etibarən Azərbaycan xalq ədəbiyyatına dair araşdırmaları milli folklorun mifoloji məzmununun üzə çıxarılması və sonrakı dövr üçün ümumən türk mifoloji sisteminin bərpası baxımından əhəmiyyətli olmuşdur. Həmin araşdırmalarda ayrı-ayrı obrazlar haqda mülahizələr nəinki onların mifoloji qatlarının öyrənilməsində, bütövlükdə hazırkı dövrün Azərbaycan mifşünaslığı üçün elmi-nəzəri bünövrə təşkil etmişdir.

Türk mifoloji obrazlarının ayrı-ayrılıqda tədqiqi cəhətdən bir qədər sonrakı dövrdən etibarən M.Seyidovun araşdırmaları xüsusilə diqqəti cəlb edir. Tanınmış alimin dağ ruhu Alı kişi, Koroglu, Qorqud və Xızır, eləcə də Umay ilahəsi, Al ruhu və b. haqda mifoloji-etimoloji yönümlü tədqiqatları [90; 91; 92; 93] mifologiya problemləri ilə əlaqəli daha geniş konteksti əhatə edən araşdırmalar olaraq türk mifoloji sisteminin bərpası üçün zəngin material verir.

Daha sonrakı dövrün, xüsusən 1970-80-ci illərin araşdırmaları mifoloji obrazların tədqiqi və genezisinin öyrənilməsi istiqamətində zəngin dövr kimi səciyyələndirilə bilər. Bu dövrdən başlayaraq B.Abdullanın mərasim folkloruna dair çox sayda araşdırmaları [2; 3; 4], M.Hatəmi [48; 49], K.Vəliyev [99; 100], K.Abdulla [5; 6], A.Acalov və N.Mehdinin, bir qədər sonra isə O.Əliyev [40], Ə.Əsgər [42; 43; 61], M.Qasımlı [56; 57], N.Cəfərov [28; 29; 58], M.Kazımoğlu [53], A.Hacı [45; 196], S.Rzasoy [87; 88; 89], R.Kamal [52], M.Məmmədov [77; 78] və b.-nin tədqiqatları türk mifoloji obrazlarının öyrənilməsi üçün əhəmiyyətlidir. A.Acalovun türk mifologiyası və tanrıçılıqla bağlı ümumtürkoloji dəyərə malik araşdırmaları [8; 9; 10; 106], Ə.Əsgərin «Azərbaycan sehirliləri nağıllarında qəhrəman» mövzusunda namizədlik dissertasiyası türk mifoloji obrazlarının sistemli araşdırılması istiqamətində mühüm təcrübələrdəndir. K.Abdullanın mif və mifoloji təfəkkürün spesifikasiyasına dair fikirləri, A.Şükürovun qədim türk mifologiyası və ayrı-ayrı obrazlarla bağlı mülahizələri [96] mifoloji obrazların təbiətini anlamağa kömək edir.

Mifoloji obrazların xüsusiyyətlərinin öyrənilməsi baxımından N.Seyidovun «Azərbaycan nağılları»na «Qeydlər»ində [22], həmçinin folklorşünaslığa dair hazırlanmış dərsliklərdə – P.Əfəndiyevin «Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı» [38], V.Vəliyevin «Azərbaycan folkloru» [101] və A.Nəbiyevin «Azərbaycan xalq ədəbiyyatı» [80] kitablarında, habelə Azərbaycan folklorunun müxtəlif sahələrinə dair İ.Abbaslının [1], S.Paşayevin [84] və Q.Paşayevin araşdırmalarında, o cümlədən aşıq sənəti sahəsində M.Həkimov [50], Q.Namazov [79], H.İsmayilov [51] və b.-nin [27; 59] tədqiqatlarında da ayrı-ayrı məqamlara diqqət yetirilmişdir.

Azərbaycan dilçilik elmində mifoloji obrazların linqvistik (etimoloji) aspektdə öyrənilməsi sahəsində bir sıra araşdırmalar mövcuddur. Tanınmış türkoloqlardan F.Ağasıoğlunun əski türk tarixinin mifologiya ilə bağlılığını göstərən araşdırmaları – praazərbaycan teonimləri, kultlar və tapınqlar haqda yazıları və tarixi-etimoloji etüdləri [12; 30; 31; 32], T.Hacıyevin paleonomastika və Dədə Qorqud obrazları ilə əlaqəli tədqiqatları [46; 47], M.Adilovun [11], E.Əzizovun və M.Qıpçağın qədim türk düşüncəsinin izlərini yaşadan mifoloji ifadələrə dair yazıları [60; 82], V.Zahidoğlunun «Dədə Qorqud» leksikası haqda silsilə qeydləri [102; 103; 104] milli türkoloji dilçiliyin uğurlarındandır.

Türkiyə mifşünaslığında xüsusən Ə.İnanın əski türk dini, türk şamanizmi, habelə ayrı-ayrılıqda Al ruhu, Umay ilahəsi və b. ilə bağlı araşdırmaları [132; 133; 134; 135], O.Ş.Gökyayın «Dədəm Qorqudun kitabı» [124], H.Tanyunun türk tanrıçılığı haqda və b. tədqiqatı [151; 152], B.Ögəlin folklor və etnoqrafik materiallarla olduqca zəngin ikicildlik «Türk mifologiyası» [146], həmçinin türk mədəniyyətinin gəlişmə çağlarını əks etdirən araşdırmaları [145], H.Güngörün türk etnoqrafiyası və din tarixinə dair əsərləri [129; 130], Ə.Y.Ocağın Xızır və övliya ilə bağlı tədqiqatları [156; 157] türk mifoloji obrazlarının struktur-semantik təbiətinin düzgün qavranılması üçün əhəmiyyətə malikdir. Silsilədə görkəmli alimlərdən F.Köprülü [140; 141], Ə.Cəfəroğlu [116], P.N.Boratav [115], Ş.Elçin [121], B.Seyidoğlu [150], S.Gömeç [126; 127] də yer alır. Son dövrlərdə isə M.Ərqun, Ə.Duymaz, Ö.Çobanoğlu [117; 118], Y.Çoruhlu [119] və b. ilə yanaşı, digər türk xalqları alimlərinin tədqiqatları [146; 185; 186; 187; 188] diqqəti cəkməkdədir.

Türk mifologiyasına dair rusdilli ədəbiyyat içərisində V.Radlov [345; 346], Q.Potanin [328], Ç.Vəlixanov [191], Y.Pekarski [358], N.Direnkova [214; 215], V.Jirmunski [224; 225], L.Qumilyov [63; 203;

204; 205], X.Koroğlu [251], İ.Stebleva [362] və çox sayda digər müəllifin türk xalqlarının əski və ənənəvi dünyagörüşləri ilə əlaqəli problemləri bu və ya başqa şəkildə üzə çıxaran qiymətli əsərləri vardır ki, həmin tədqiqatlarda türk mifoloji obrazlarının simvolikasını sistemli araşdırmaq imkanı verən folklor-etnoqrafik qeydlər və nəzəri mülahizələr yer almaqdadır. Bu baxımdan A.Divayevin etnoqrafik öçerkləri [208; 209], yakut şamanizminə dair Q.Ksenofontovun materialları [255], şor folkloru, Altay və Türkünstan şamanizmi, tuva şamanları ilə bağlı müvafiq olaraq N.Direnkovanın [213; 214; 215], L.Potapovun [329; 330; 331; 332; 333; 334; 335], V.Basilovun [173; 174; 175] və M.Kenin-Lopsanın tədqiqatları [240; 241], eləcə də S.Klyaştorının [244] qədim türk mifologiyasının köklü problemlərinə aid məqalələri, V.Butanayev [189; 190], A.Saqalayev [374; 375], Y.Yamayeva [398] və b.-nin Sibirin türk xalqlarının ənənəvi dünyagörüşləri haqda tədqiqatları, S.Neklyudovun türk (və monqol) xalqlarının mifologiyasına dair etnoqrafik materiallarla zəngin silsilə araşdırmaları [306; 307; 308; 309; 310; 311; 312; 313; 314; 315], Y.Tursunovun qazax məişət nağıllarının ibtidai folklorla bağlı aspektdə genezisinə dair tədqiqatları [379; 380; 381] türk mifoloji varlıqlarının, tanrıçılıq və şaman mifologiyasından gəlmə çox sayda personajın semantik funksiyasının tarixi-mədəni kontekstdə və etnik-mədəni sistem çərçivəsində araşdırılmasına yol açan qiymətli qaynaqlardır. Həmçinin türk mifologiyasındakı Al ruhu, Umay ilahəsi, Koroğlu... obrazları haqda silsilə yazılar meydana gətirilmişdir. Məsələn, Umay ilahəsi ilə bağlı N.Direnkova [213], L.Potapov [332], V.Butanayev [189], S.Skobelev [355], M.Seyidov [93, s.80-114] və b.-nin tədqiqatlarını xüsusi qeyd etmək olar.

Eyni zamanda Volqaboyu türk xalqlarının ruh həyatı haqqında R.Axmetyanovun [168], əski çuvaş mifologiyası və demonologiyasına dair V.Sergeyevin [354] dilçilik yozumları üzərində qurulan tədqiqatları, eləcə də digər müəlliflərin bu qəbildən ayrı-ayrı öçerk və məqalələri türk mifoloji obrazlarının həmçinin semantik strukturuna aydınlıq gətirilməsinə kömək edir.

Tanınmış Avropa müəlliflərindən L.Levi-Brül [257], E.Kassirer [238; 239], K.Levi-Stros [258; 259], M.Eliade [395; 396], J.-P.Ru [148; 149], rus alimlərindən O.Freydenberq [382; 383], V.Propp [338; 339; 340], A.Losev [266; 267], S.Tokarev [368], Y.Meletinski [283; 284; 285; 286; 287; 288; 289; 290], P.Boqatryov [182], Y.Lotman [268; 269; 270;

271], V.Toporov [370; 371; 372; 373], A.Qureviç [206; 207], S.Neklyudov, B.Putilov [341; 342; 343], A.Bayburin [169], Y.Novik [317; 318; 319; 320; 321; 322], Y.Revunenkov [347; 348; 349], K.Çistov [389] və b.-nın ibtidai təfəkkür, ənənəvi düşüncə tərz, mifoloji sistem, mifoloji varlıq və s. epistemoloji problemlərlə bağlı fikir və müddəalarından istifadə olunmaqla yanaşı, bütövlükdə xalq mədəniyyətini funksional-semiotik aspektdə öyrənən digər struktur folklorşünaslıq, etno-lingvistik və ümumən etnoloji araşdırmalarla [193; 261; 262; 272; 273; 274; 275; 276] gələnən nəticələr də əsaslı şəkildə nəzərə alınmışdır.

Yaratdığı mətnlər və bu mətnlərdə yer alan obrazlar sistemi ilə hər bir etnik-mədəni ənənənin sistemlilik təşkil etdiyini xüsusi nəzərə çarpdırmaq, əski çağ dünyaduyumu və dərkinin vasitəsi olan mifoloji obrazları səciyyələndirən cəhətlərə aydınlıq gətirmək, metafora və simvoldan fərqli olaraq bu obrazların bütünlüklə hərfi mənada, tam real və maddi qavranılması mexanizmini, onların funksional-semantik təbiətinin anlaşılması üçün yalnız indiki şəkillərini deyil, bu şəkllə düşünəndə keçdikləri təşəkkül prosesini müəyyən etmək, mifoloji varlıqların etnik-mədəni ənənə çərçivəsində zaman keçdikcə variasiyaya uğraya bildiyi fikrinə xüsusi diqqət yetirmək, müasir elmi paradigma işığında və mifşünaslağa dair tədqiqatların hazırkı səviyyəsindən çıxış edərək türk mifoloji sisteminin bütöv mənzərəsinin ayrı-ayrı obrazlar və onların funksiyalarının ayrılıqda araşdırılması yoluyla deyil, məhz mifoloji funksiyalar səviyyəsində üzə çıxarıla bilməsinin mümkünlüyü fikrini əsaslandırmaq, türk mifoloji obrazlar sistemində daxil olan arxaik strukturlu bir sıra obrazların mifoloji simvolikasını və invariantını bərpa etmək, mifoloji Ulu Ana kompleksinin semantik arxaikasını araşdırmaq və transformlarını üzə çıxarmaq, arxaik etnik-mədəni informasiyanın ən dayanıqlı elementlərini özündə qoruyub saxlayan və aktual inanışlar sistemi ilə bağlanan demonoloji təsəvvürlərin məhsulu kimi türk demonik obrazlarının səciyyəvi əlamətlərini sistemləşdirmək və b. vəzifələrin yerinə yetirilməsi zəruri sayılmışdır.

Kitabda mifoloji obrazların struktur-semantik xüsusiyyətləri etnik-mədəni sistem çərçivəsində tədqiqata cəlb olunur, məna potensialı geniş olan bir sıra obrazların mifoloji simvolikasını və semantikasını açıqlanır. Folklor mədəniyyəti ilə daim yaradıcılıq içərisində olub yenidən yeniyə axaraq hər an dəyişən və dəyişə-dəyişə də özünü qoruyan, bununla belə hər dəfəsində sanki təzələnen təbiət arasında paralellər aparılır ki, bu

baxımdan kitabda irəli sürülən və şərhini tapan müddəalardan biri də özünü təşkil dinamikasının mifoloji obrazların təkamülünün ayrılmaz cəhətini təşkil etdiyinə dair mülahizədir; yəni mifoloji sistemdə personajların təşəkkülü və mövcudluğu baxımından funksiyaları hər zaman aparıcı rol oynayır.

Sinergetika kontekstində yanaşılması elmi-nəzəri baxımdan yeni olub, özünü təşkil gücünə sahib və öz-özünü quran bir proses kimi mifoloji ənənədə transformasiyaları və obrazların fasiləsiz təşəkkülünü görmək imkanı vermişdir. Real tarixi personajlarla bağlı faktların mifoloji strukturların hazır qəliblərinə sığdırılması mexanizmi obrazların təmsalında geniş tədqiq olunmuşdur.

Mifoloji obrazların təkamülünün bəlli ölçüdə həmin obrazların funksionallığı və semantikasına görə məna potensialındakı ilkin imkanlarının sırayla uyğunluq içərisində var ola bilmə şəkli ətraflı şərhini tapır. Mifoloji personajların variativliyi və zaman keçdikcə dəyişikliklərə uğraya bilməsi gerçəyi isə xalq mədəniyyətindəki obrazların bədii əsərlərdə yaradılan ədəbi obrazlardan açıq-açıqına fərqləndirilməli olduğu şəkildə şərh edilir. Eyni zamanda mövcudluğunu funksiyaları şərtləndirdiyindən və etnik-mədəni ənənə çərçivəsində qarşılıqlı əlaqələndirdiyindən mifoloji obrazların biri-birindən təcrid olunmuş şəkildə araşdırılmasının qeyri-mümkünlüyü vurğulanır.

Tədqiqatda mifoloji strukturlardan ilkin imkanları özündə cəmləşdirən və sonrakı bütün dəyişilmələrinə baxmayaraq, qorunan invariant strukturlar kimi bəhs olunur. Belə ki, genezisə görə mifoloji komplekslə bağlanan obrazların transformasiyaları həmin imkanlardan keçir və mifoloji kompleksin evolyusiyası da o ilkin imkanların bu və ya başqa şəkildə gerçəkləşməsidir. İnvariant strukturun üzə çıxarılması məqsədilə mifoloji Ulu Ana kompleksi bütövdən ayrılan parçaları kimi ayrı-ayrı transformları ilə qarşılıqlı bağlılıqda nəzərdən keçirilmiş və müəyyən olunmuşdur ki, Ulu Ana məna potensialı geniş olan, lakin bütün dəyişilmələrinə baxmayaraq, qorunan invariant strukturdur; bir neçə dəfə transformasiyaya uğrayan həmin kompleksin diferensiasiyası nəticəsində müstəqil hami ruhlar kimi fəaliyyət statusuna malik bir sıra obrazlar meydana çıxmış, invariant strukturda isə bir kökə – kompleksə bağlılıqlarından struktur-funksional xüsusiyyətlər baxımdan və mifoloji simvolikasına görə yaxın, zaman-zaman isə eyni bir funksiyaları da icra edə bilmişlər. Ulu Ana obrazının mahiyyəti ilə bağlı ayrı-ayrı mətnlərə səpələnmiş məlumatlar toplanmış və mifoloji

kompleksin bərpasına çalışılmış, bu zəmində bir sıra obrazlarda bir-biriylə əkslik təşkil edirmiş kimi görünən funksiyalar mifoloji kompleksin təkamül prosesində uğradığı transformasiyaların təbii nəticəsi ilə izah olunmuşdur.

Araşdırmada ənənəvi milli mədəniyyətin təbiətinə zidd gələrək və türk dini-mifoloji düşüncəsini semantik planda düzgün əks etdirməyən və obrazların simvolikasına dolaşıqlıq gətirən bir sıra anlayışlarla bağlı yanlışlıqlara da münasibət bildirilmişdir. Övliya, hami ruh olan mifoloji varlıqlara «tanrılar», «allahlar» adı verilərək yunanların və ya romalıların dinində olduğu şəkliylə bir panteon yaradılması cəhdlərinin əsassızlığı empirik məlumatlara söykənilməklə geniş şərh olunmuş, tanrıçı türklərin dini-mifoloji dünyagörüşündə ən böyük səmavi ruh kimi Tanrının heç bir antropomorfik özəllik daşımaması etnik-mədəni sistemin faktları ilə qaynaqlar, mifoloji və etnoqrafik materiallar əsasında təsdiqlənmiş, türk mifoloji təfəkküründə sakral məzmun daşıyaraq özlüyündə Tanrını vəsfləndirən ilahi dəyərlərə xüsusi diqqət yetirilmişdir. Eyni zamanda ölüb-dirilmə ideyasına bağlanan bir sıra obrazların simvolikası türk dini-mifoloji düşüncəsinin əsası olan tanrıçılıq görüşləri işığında həmin obrazların funksiyalarının əbədi Tanrının varlığından qaynaqlanması ilə əlaqəli araşdırılmışdır.

Tədqiqatda arxaik etnik-mədəni informasiyanın ən dayanıqlı elementlərini özündə qoruyub saxlayan demonoloji təsəvvürlərin milli mifoloji sistemin öyrənilməsi və dünya modelinin bərpası baxımından əhəmiyyəti açıqlanır, eyni zamanda qeyd olunur ki, mifoloji obrazların aktual demonoloji təsəvvürlərlə bağlılığını itirərək inanışlar sferasından çıxıb bədii təxəyyül sahəsinə keçməsi və söyləyicilik hadisəsi faktına çevrilməsi özlüyündən folklor ənənəsinin tarixən təşəkkülünə xidmət etmişdir. Mifoloji rəvayətlər üzərində müşahidələr isə bu qənaətə gətirir ki, türk xalqları folklorunda geniş yayılan demonik varlıqlarla yanaşı hər biri canlı ənənədə özünəməxsusluğu ilə seçilən dönəlgə təbiətli çox sayda mifoloji obraz var və mifoloji informasiya yüklü neçə-neçə mətn də həmin varlıqlarla bağlı təşəkkül tapmışdır.

Arxaik strukturlu mifoloji obrazların funksionallığının düzgün qavranılması üçün onların təbii tarixi-mədəni kontekstə çıxarılması və türk etnik-mədəni sistemi çərçivəsində araşdırılması zəruridir. Buna görə də müqayisələr aparılarkən ümumən türk etnik-mədəni sistemini təşkil edən ənənələrdən hər birində əski dünyaduyumu, inam və etiqadların

daşıyıcısı olan obrazlarla ilişkili mifoloji, etnoqrafik və folklor qaynaqlarına, lüğətlərə eyni dərəcədə üz tutulmuşdur. Böyük bir arealda türk mifoloji varlıqlarının hədsiz çoxluğu ilə yanaşı, onların müəyyən qismi haqda ətraflı məlumatın olmaması, üstəlik zəngin mənə potensialından məhrum bu obrazlarla bağlı bilgilərin də ayrı-ayrı türk xalqları arasında davamlı dəyişməsi nəzərə alınaraq, həmçinin türk mifşünaslığına dair araşdırmaların mövcud təcrübəsinin verdiyi imkanlardan çıxış edilərək tədqiqatda türk mifoloji obrazlarının ümumi təsnifatı prinsipləri ilə əlaqəli məsələlərə isə hələlilik geniş yer ayrılmamışdır.

Türk mifoloji obrazlarının struktur-semantik xüsusiyyətlərini sistemli üzə çıxarmaq imkanı verən mifoloji mətnlər araşdırmanın əsas obyektini təşkil etmişdir. Obrazların semantik strukturunun araşdırılması zamanı özündə mifoloji informasiya saxlayan etnoqrafik materiallardan da geniş istifadə olunmuşdur.

I BÖLMƏ

TÜRK ETNİK-MƏDƏNİ SİSTEMİ KONTEKSTİNDƏ MİFOLOJİ OBRAZLARIN FUNKSIONAL SEMANTİKASI

**Etnik-mədəni ənənənin sistemliliyi.
Mifologiya etnik-mədəni ənənənin özülü kimi.
Türk mifopoetik dünya modelinin
başlıca xüsusiyyətləri**

Öz adət-ənənələri, inam və etiqadları ilə ayrılıqda hər bir etnos bəlli üsluba və yalnız bu etnosda rast gəlinə bilən əlamətlərə görə seçilir ki, bunlar da həmin etnosun mədəni ənənəsinin – etnik-mədəni sistemin özülündə dayanır. Əslində işarələr sisteminin məcmusu olaraq hər mədəniyyət özünə xas tərzini və onu tanıdan üslubunu da özü yaradır. Bu günədək bilinən mədəniyyətlərdən hələ elə birinə rast gəlinməyibdir ki, bütövlükdə özündə sadəcə şəkilsiz, nizamsız və biri-biriylə əlaqəsiz mətnlər yığımını təcəssüm etdirsin.

Dinamik və mürəkkəb sistem kimi mədəniyyət arxaik olduqca yaratdığı həmin mətnlər arasındakı bağlılıqda da formal deyil, məhz funksional əlamətlər daha çox rol oynayır. Onlar isə hamısı bəlli şəkildə biri-biriylə əlaqəli olub, yaxın bağlılıq içərisindədir. Belə ki, hər hansı mədəni ənənənin tərkib hissələri bir-biriylə bağlıdır, bir-birini doğurur və biri digərini «yaşadır». Bu mənada mədəniyyət hər addımında sistemlilik nümayiş etdirir və hər bir ənənə də özlüyündə bütöv mətdir ki, sənət tarixçiləri məhz həmin mədəni ənənələrin üslub tərzləri arxasında gizlin qalan ruhu təhlil etməyə çalışırlar. Beləcə, hər etnik-mədəni ənənə özlüyündə sistem təşkil edir.

Sistem parçalardan yaranmış yox, parçalarda yaşayan, parçaları yaşadan və yalnız bu mənada parçaların yaratdığı bir bütündür. Həm də elə bir bütündür ki, öz aralarında bu parçalardan hər biri digərinə ilkin dərəcə köklərdən gələn bir qüvvətlə üzvi bağlılıqdadır. Bir-biriylə əlaqəsiz

parçalardan «fikirsiz toplanmış olanların quruluşu da olmur və belə toplu sistem ola bilməz» [76, s.10]. Struktur bağlı olduğu sistemin başlıca özəlliklərini saxlayan əlaqələr məcmusudur. Hər nə qədər vahid bir sistem anlayışı işlənilib hazırlanmasa belə [394, s.170], yenə də aydındır ki, sistemlilik dünyanın mahiyyəti kimi hər an özünü göstərir.

Məhz etnik-mədəni ənənənin elementləri arasında simmetriyalı münasibətlərdir ki, bütöv bir orqanizm kimi doğulan və yaşayan etnik-mədəni sistemin də struktur əsasını təşkil edir. Bu baxımdan etnik mədəniyyətin «energetik qaynaqları» qıraqda deyil, elə mədəniyyətin öz içərisində olmalıdır [276]. «Energetik qaynağı» beləcə, öz içərisində olan bir sistemin özülündə dayanaraq onun özünə oxşarlığını təmin edən struktur elementləri arasındakı bağlılıq güclü olduqca ondakı bütövlük və kənar təsirlərə göstərilən reaksiya da bir o dərəcədə güclü olur. Hər bir milli mədəni ənənənin öz daxili qanunauyğunluqları isə həmin 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 yoluyla deyil, bu elementlər arasındakı bağlılıqların üzə çıxarılması yolu ilə gedilməsinin doğru olduğunu qeyd edirlər [181, s.28]. Yəni bütün olanın ayrı-ayrı elementləri yalnız daxilən və mənə cəhətdən bir-biriylə bağlılıqda olmalıdır. Əks halda belə bir təmin hissələri bir-biriylə münasibətdə olsa da, bu, onlara bütövlük verməyəcək ki, nəticə etibarilə həmin hissələr yenə vəhdət təşkil etməyəcəkdir [178]. Elementləri tamlığı olan sistemə çevrən qarşılıqlı bağlılıqların da xarakteri son nəticədə yenə sistemin öz təbiətindən gəlir ki, ona tamlıq verən də daxili quruluşuyla bağlı bu hadisədir. Çünki quruluş elementlərdəki imkanların gerçəkləşməsinin özüdür.

Mədəniyyətin sistem olaraq canlı orqanizmə bənzəri var, onun dərki bu üzdən proseslərin dərkinə əsaslanmalıdır, çünki orqanizmi də ayaqda saxlayan ayrı-ayrı parçaları deyil, özünü quran sistem kimi təşkil olunduğu elementlər arasında bağlılığı təmin edən kompleks şəbəkədir. Sistem parçalanarsa, xüsusiyyətləri 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 bir mühüm aspekti də dinamik xarakteridir. Bu isə sistemlərin ümumi nəzəriyyəsinə yaxın butstrep modelin də xüsusi dəyər verdiyi bağlılıqların dinamik təbiətinin özünüqurma prinsipinə uyğun nəzərdən keçirilməsini mümkün edir [231].

Əsasında mifologiyanın və dinin dayandığı əski, eləcə də ənənəvi mədəniyyətlərdəki qarışıq kütlə təsəvvürlərinin də qaynağı eynilə bu şəkildə – hər hansı topluluğa məxsus individin öz varlığında deyil, topluluğun ictimai münasibətlərlə bir-birinə bağlanan fərdləri arasındadır [318, s.10].

Arxaik mifoloji dünyaduyumlu cəmiyyətlərdə yaşayışı təmin edən vasitələr əsasən fərdlərarası münasibətlər üzərində qurulmuşdur ki, buna görə şəxsiyyətlərarası kommunikasiya da kollektiv düşüncəsinə dayanan xalq mədəniyyətinin əsası sayıla bilər. Bütün təcrübə burada şifahi yolla, göz yaddaşı vasitəsilə v.s. ötürülmüş, bu isə eyni informasiya dili üzərində qurulmuş həmin münasibətlər şəbəkəsini özü-özünü təşkil və tənzim edən vahid sistemə çevirmişdir ki, ənənə ilə nizamlanan həmin sistemdə də hər bir davranış tərzisi sistemin elementi kimi digər davranış tərziləri ilə qarşılıqlı təsirdədir [322]. Nəticədə şifahi mədəniyyətdə individin fəaliyyətinin hər hansı şəkli yüksək dərəcədə reflektiv olmuşdur ki, həmin reflektivliyə də səbəb yenə dinamik və canlı sistem kimi etnik-mədəni ənənənin daxilindəki tamlığın özüdür.

Bütün halqaları bir-birinə bağlı olub biri digərini doğuran və doğuraraq yaşadan etnik-mədəni ənənənin hər hansı kənar təsirlərə cavabı isə bütövlüyündən gəlir. Çünki sistemin başlıca xassəsi məhz kənar təsirlərə cavabıdır [76, s.10]. Özü-özünü spontan şəkildə yenidən qurmağa qadir olmayan bir etnos təbii, tarixi kataklizmlər sonu məhv olur. Təbiətin qaydalarını doğru-düzgün əks etdirən bir sistem struktur, funksional baxımdan özünü içəridən yalnız yenidən qura bilməyi sayəsində 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 yaşatmaq gücü və istəyini göstərən saysız belə cavab reaksiyasının bir tipik nümunəsi kimi atalar sözləri və məsəllərdən ibarət «Oğuznamə»də rast gəlinən: «Yad fəriştədən biliş Albız yegdür» [83, s.197] misalını və b. göstərmək olar.

Hər mədəniyyət tipi, əsasında özünün ənənələr sistemi dayanan özünə xas dünyasını yaradır. Ənənəvi mədəniyyətin ülvyyəət 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» [393, s.282].

Hər hansı dil yad bir dildən ilk növbədə öz qəlibinə uyğun və fonetik, qrammatik quruluşunu pozmayan sözlər alır. Eyni bir qanunauyğunluq eləcə də mifoloji ənənədə özünü göstərir. 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 [357], 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 kökləriylə bağlılığını qoruya bilməsi üçün ona həm də dəyişkən ola bilmək – mütəhərriklik və dinamizm kimi bir özəllik xas olmalıdır. Şübhəsiz, dəyişkənlik gücü ifrat həddə çatırsa, bu, sistemi içəridən dağılmağa gətirə bilər. Ənənənin isə özəlliyi köhnəməyənin əski çağdan yeni zamana adlamasıdır; ənənə dəyişkənliklə stabilliyin mütəhərriklik deyilən şəkildə tam vəhdətdir ki, sistemin dinamik inkişafını təmin edən də budur [74, s.179].

Eyni zamanda mədəni ənənə invariantlarının hər hansı dəyişikliyə uğrama mərhələsində, etnosun həyatının bütün transformasiyalarında belə ənənəvi cəmiyyətdəki dəyişikliklərin xarakteri başlı-başına deyil və bu dəyişmələr yenə ənənənin öz içərisindən qaynaqlanır [275]. Canlı ənənə fərdi olanla kollektiv olan arasındakı hər cür ziddiyyəti ortadan qaldıran hədsiz spontan mənəvi gücülə həm də şəxsiyyətin tamam-kamal mövcudluğunu təmin etməyin yeganə formasıdır [250]. Bəlkə bu mənada N.S.Trubetskoy hələ 1927-ci ildə şəxsiyyət anlayışının mədəniyyətin araşdırılmasında olduqca vacibliyi fikrini vurğulayır və qeyd edirdi ki, şəxsiyyət yalnız ayrılıqda götürülən bir insan deyil, həm də xalqdır [316].

Ənənə haqda bir vaxtlar onun mumiyalanmış meyidə 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-təşkilatın köklü prinsiplərinə uyğun olmalıdır [273]. Çünki ənənə sonsuz yeni şəkillər yaradan təbiət kimi daim spontan yaradıcılıq içərisində olub, davamlı özü özünü törədib də quran və tənzim edən, proses halında bir hadisədir. Adət-ənənə insanların yaddaşında dəyişməz şəkildə qorunub qalır; insanlar fərqiyyəyə varmadan belə onu yaradırlar və yenə də onun uzaq keçmişlərdən, çox qədim əyyamlardan qalma olduğuna əmindirlər [235, s.39].

Ənənəvi mədəniyyətin bir başlıca cizgisi təbiətlə harmoniyaya, uyum içində olmağa intuitiv can atmağıdır. Məhz özü-özünü qura bilib də özünücə tənzimləməsi həmin prosesin başlı-başına olmadığına bir sübutu, hadisə kimi ənənənin təbiətin öz qanunlarına uyğunluğu və canlılığının göstəricisidir. Bu baxımdan türk etnik-mədəni ənənəsinin araşdırılması onun özü-özünü tənzimləyən bir sistem olduğu qənaəti doğurur. Bununla bağlı ilk öncə qeyd etməyə dəyər ki, təbii 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 adlar altında dövrləşdirmək özünü doğrultmur. Çünki bu tarixi başqa millətlərin tarixlərindən fərqləndirən çox sayda özəlliklərindən biri həmin etnosun tarixinin coğrafi baxımdan yaygınlığıdır. Həmin yayılma dairəsi o dərəcədə genişdir ki, hətta bir çoxlarının büsbütün yanlışlıqla dolu «türklərin tarixi kökləri kimi yurdları da bəlli deyil» [143, s.16] və b. şəkildə iddialarına yol açmışdır. Halbuki türk yurdlarının belə bir yaygınlığını əslində türk etnosunun öz təbii tarixini yaşama şəkliylə izah etmək olar [137, s.348]. Bu qədər geniş və rəngarəng landşafta yayılmağı türk cəmiyyətinin, şübhəsiz, günlük həyatı və estetik düşüncəsiylə yanaşı, dini-mifoloji dünyaduyumuna da təsirsiz qalmamışdır. Çünki etnosun yerləşmiş olduğu landşaft da özlüyündə etnik sistemin bir parçasıdır [204, s.366]. Təsadüfi deyil ki, türk xalqları da köç dalğalanmaları zamanı coğrafi şəraiti atayurdlarını andıran landşaftı seçməyə çalışırdılar. Etnolandşaftın əldə olunmuş tarazlığının qorunub saxlanması üçün də gərəkdir ki, gələn nəsillər heç olmazsa onları əhatə edən təbiətə münasibətdə əcdadların əməllərini təkrarlasınlar. Tarix elmində buna ənənə deyilir [203, s.98].

Ənənədə bu mənada əcdadların həyatı yaşanır. Din düşüncəsi ilə də iç-içə olan həmin ənənə təbiətin özündən gələn bir yaradıcılıq içərisindədir. Onda dəyişməz olan yoxdur. Yeni kimi görünən hər nə varsa da hamısı köhnədən olandır. Bu üzdəndir daşıyıcıları açıqdan-açığa olmasa belə, şüuraltı olaraq ənənənin və ənənəvi olan nə varsa hamısının ən uzaq keçmişlərdən bu yana elə beləcə də mövcudluğuna inanmışlar. Ənənəvi cəmiyyət dindənkənar yaşayış tərzini təsəvvür etmir, qaynağı dindən gələn dəyərlərə böyük qiymət verirdi. Bu cəmiyyəti yaşadan da həmin din və əxlaq idi. Buna görə də mədəniyyəti inanışlarla əlaqəli olan belə cəmiyyətdə yalnız dinlə mədəniyyətin ahəngdarlığından danışmaq lazım gəlir. Kökləri varlığın, təbiətin özündə olan bu ahəngdarlığın arxasında kainatı bir bütöv şəkildə qavramaq kimi yüksək anlayış dayanırdı.

Millətlərin müqəddəratında böyük rol oynayan tarixlə bərabər coğrafiyanın da təsirinin danılmaz olduğu düşünülərsə, bu baxımdan yaşadığı torpaqların belə coğrafi rəngarəngliyi və yaygınlığı da türk milli mədəniyyətinə əsla təsirsiz ötürməmişdir. Bununla yanaşı, türk ulusları yazılmamış qanunları olan törələrində və yaşayış tərzlərindəki sadəliyi hər bir halda qoruyub saxlamış, məhz həmin sadəliyin verdiyi çeviklik və qıvrıqlığın gücünə mürəkkəb sıxlığa malik ağırlaşmış, ləngləmiş başqa mədəniyyət dünyalarına qarşı asanca dayana bilməmişlər [66, s.63]. Bunu cəmiyyətdə, fizikadakı ifadə ilə, «fluktuasiyalar»ın kifayət qədər azadlığı, dəyişikliklərə hazırlıma imkanlarının çoxluğu təmin etmiş, bu isə öz növbəsində türk cəmiyyəti və milli mədəniyyətinin vahid orqanizmi kimi daha böyük ölçüdə dinamikliyi və eyni zamanda stabilliyinə gətirmişdir.

Tarixi boyunca dağınmış kimi bir təəssürat oyadacaq qədər geniş coğrafi məkanda «öz milli varlığının böyüklüyünə sonsuz inam» duyaraq yayılan türk etnosu ayrı-ayrı dinlərlə, dini inanış sistemləri ilə təmasda olmuşdur. Bu mənada fikir dolambaclarından uzaq olub aydınlıq sevən ənənəvi türk düşüncəsinə¹ buddizm, manixeizm, xristianlıq və ya islamın hansı ölçüdə təsir göstərdiyini söyləmək çətindir. Lakin həmin təsir nə dərəcədə olur olsun, türk etnik-mədəni ənənəsinə və onun da bünövrəsində dayanan dini-mifoloji düşüncə sisteminin təməlinə əsla onu sarsıdacaq dərəcədə toxuna bilməmişdir. Ona görə ki, türk etnik mədəni ənənəsi öz təbii halıyla yaşayan 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 [139, s.165]. Bu mənada qədim türklər də öz mədəniyyətləri, öz üslubları ilə tanınıb seçilmişlər. Bir etnik-mədəni sistem kimi isə bu mədəniyyətdə folklor həmişə 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

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. Prof. F.Ağasioğluya görə, ümumtürk dillərinin mikroproyeksiyası 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 [32, s.47-48].

dəyişən, dəyişə-dəyişə də özünü qoruyan, bununla belə hər dəfəsində təzələnen təbiət hadisəsində olduğutək folklor mədəniyyəti canlı sistem kimidir².

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 olana qayıtmağa çalışır. Lakin canlı varlıq aləmi təbiətin imkan verdiyi bəlli həddəcən azad davrana biləcəyi kimi ona zamanın hər hansı sürəti, ritmi və dinamikası qarşısında dayanıqlıq verən də eləcə hər an yaradıcılıq prosesində olmağı və həmin proses boyunca özü özünü qurub təşkil və tənzim eləyə bilməyidir. Özlüyündə içəridən bir nizam qaynağı olan bu yaradıcılıq prosesi həm də mövcudluğunun başlıca şərti kimi folklor mədəniyyətinin öz daxili qanunauyğunluğudur. Bu üzdən canlı ənənəyə, yaşayan bir sistemə onu anlamaq üçün donuq mexanistik baxış çərçivəsində yanaşma mümkün deyil. Yoxsa hər hansı bir fakt ümumi hadisənin, prosesin əvəzi olaraq qavranıla bilir və deməli, hissə haqqında təsəvvür bütöv haqda olan təsəvvürün yerini tutur ki, yaradıcılıq prosesində olan bir hadisəyə də bu baxış tərzii əsla özünü doğrultmur [74, s.180-181].

Elmin bütün olanı tikə-parça eləməkdə görünməmiş zirvələr fəth etmiş çağdaş Qərbi sivilizasiyasındakı şəkliylə çox sayda «kizm»lərindəki parçalayıcı ruhundan gələn belə yanaşma tərzii sistemdəki hadisələrin mahiyyətini görməyə, onu kompleks halında öyrənməyə və köklü qavramağa imkan vermir. Çünki onun mahiyyətində dünyanı daim yenilənən halıyla bir bütöv olaraq görən, az qala mistik təbiətli deyiləcək həmin birləşdirici ruh yoxdur. Hər nəsnənin hər an dəyişdiyi təbiətin özündə isə birləşdirici ruh qərar tutubdur və burada hər şey, gerçəkdən də «cəzbə bağlıdır». Etnik mədəni ənənəyə bütövlük və tamlıq verən bu ruh eləcə də hər bir milli mifologiyadakı dəyişik mifoloji (mistik) varlıqlar, insan və təbiət münasibətləri, mifik görüşlər və rituallar arasında köklərdən gələn bağlılıq şəkillərində özünü göstərir.

² Belə yaşarı sistemlərə isə, K.Lorenin sözləri ilə deyilsə, əksliklərdən birinin digərini qarşılıqlı inkarı üzərində qurulu təfəkkür forması tətbiq oluna bilməz [172]. Üstəlik, müasir elmdən ötrü, «ən yeni fizikanın görkəmli nümayəndələrindən V.Heyzenberqin də söylədiyi kimi, təbiət tədqiqat obyektii deyil, təbiətin bəşəri araşdırılmasıdır» [393, s.270] və buna görədir ki, «indən belə insan nə yana üz çevirirsə hər yanda elə ancaq özü-özünü görür» [yənə orada, s.270]. Müasir elm heç bir halda bizimçün dünyanın mahiyyətini aşkara çıxarmır və dünyanın həqiqi dərkiiylə də onun heç hansı ortaq yönü yoxdur [yənə orada, s.282].

Etnik-mədəni ənənə təbiət aləmində olduğu kimi canlı varlığa bənzər şəkildə öz-özünü qurur, tənzim edir; hərəkətlilik dinamik səciyyəli bu sistemin öz canında var. Təkamül canlı-cansız nə varsa bütün səviyyələrdə hamısının mahiyyətinə işləyibdir. Mürəkkəb strukturların təkamülü proseslərində keçmiş yox olmur. Əlbəttə, elementləri bir-biriylə nə qədər zəif bağlıdırsa, struktur bir o qədər tez dağılıb parçalanır. Sistemin keçmişii gələcəyini birbaşa müəyyən etmir, lakin təsirsiz də ötürməyərək onun həmçinin indisinə təsir edir ki, mürəkkəb strukturlar da həmin «yaddaş» vasitəsilə birləşir, bir bütün şəkildə bağlanır [246].

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 yaddaşə 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 isə təməldəki bağlılıqdan gələn özəllikdir. Həmin bağlılıq struktur elementlərdən birinin mövcudluğundan ötrü digərlərinin də varlığını şərtləndirir. Çünki sistem üçün qanunauyğunluq təşkil edən nə varsa, sistemin tərkib hissələri üçün də bir aksiomdur. Təsədüflərdən fərqli olaraq, etnik-mədəni ənənənin struktur elementləri üçün sistem daxilindəki qanunauyğunluq təkrarlanan halıdır ki, sistemin gözəlliyi də ilk baxışda görünməyən qatdakı həmin qanunauyğunluqlarda üzə çıxır.

Dini-mifoloji ənənədə bu mənada hər hansı bir hadisənin mahiyyətini doğru-düzgün anlaya 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 [320]. Çünki mifoloji düşüncə etnik-mədəni həyatın bütün qatlarına təsir göstərir. Etnoqrafik gerçəkliklərin, dini-mənəvi dəyərlərin həqiqi elmi yozumu 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 şəkildə 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 mifologiyanın müstəsna bir yeri var.

Mifoloji sistem özlüyündə etnik-mədəni ənənənin özülünü, onun tarixi inkişafının başlıca meylini təşkil edir. Bir sözlə, mifologiya etnik-mədəni sistemin öz ifadəsini tapdığı dildir. Etnik-mədəni ənənə haqda informasiya əslində bu ənənənin təməlində dayanan milli mifoloji düşüncə sisteminin hər bir struktur elementində qərar tutubdur. Etnik-mədəni ənənənin də mifologiyada müəyyənləşən, kodlaşan və proqramlaşan başlıca cizgiləri həmin xalqın var olduğu müddət boyu qüvvədə qalır [10, s.3]. Bu isə o deməkdir ki, türk mifoloji dünyagörüşü ilə birbaşa bağlı anlayış-obrazlar, ruh adları, mifik varlıqlar və s. hörümçəyin bağladığı tor misalı və ya biri-birindən xəbərdar bütün hüceyrələr kimi öz aralarında əlaqələndir.

Arxaik folklorun həm genezisdə, həm də struktur-semantik olaraq bağlandığı mifologiya milli mentalitetlə birbaşa bağlı hadisədir və bütövlükdə tarixi-milliy mentalitetin meydana çıxardığı bəlli dünya modelinin yaranma, yaşama və işləmə mexanizmini əks etdirir. Bəşər tarixinin ən ilkin qaynağı olan mifologiya [180, s.64] heç də tarixin dərinlikləri ilə, uzaq keçmişlə bağlı əski milli-mənəvi dəyərlər sistemi olaraq qalmır. O, folklorla dərin və sistemli bağlılıq içərisində olub hər hansı etnik mədəniyyətin «energetik» qaynağı kimi sistemin özlüyündə dayanaraq onun strukturunu müəyyən edir. Eyni bir etnik-mədəni ənənənin daşıyıcısı olan insanların düşüncə və davranış stereotiplərini nizama salan da odur. Verbal sistem kimi mifologiya zəminində formalaşdığından folklor [343, s.127] hər zaman özlüyündə mifologiyanın ən dərin izlərini də yaşadır. Arxaik mifoloji eposlardan başlayaraq sehri nağıllara, mərasim folkloruna və tapmacalara qədər bütün əski folklor janrları qaynağını mifologiyadan alır.

Milli mentalitetin mahiyyətini ifadə etməklə qalmayıb həmçinin onu formalaşdıran da məhz milli mifologiya və əsasında dayanan dünya modelidir. Bu üzdən də hər hansı dünya modeli hər yerdə hər zaman milliliyi ilə səciyyələndir. Kənar təsirlərə reaksiyası da, yabançı amillərin ona əsaslı təsir göstərə bilməməsi də büsbütün milliliyindən gəlir. Təsədüfi deyil ki, dil və ənənəvi mədəniyyət hər zaman qarşılıqlı münasibətdədir. Ənənəvi mədəniyyətin öyrənilməsinin bir başlıca qaynağı bu mənada, şübhəsiz,

dildir. O, mifoloji dünya modelinin milliliyini səciyyələndirən ən ilkin amildir. Milli duyğu və din düşüncəsi ilə enerji yüklü dil arasındakı bağlılığın qüvvətlik dərəcəsini də bu amil şərtləndirir.

Milli mentalitetin formalaşdırdığı milli xarakterin təşəkkülü problemi ilə bağlı nə Qərb, nə də rus elmində sabit bir fikir yoxdur. Bəziləri milli xarakterin elitanın xarakteri ilə müəyyən olduğu konsepsiyasını irəli sürür, digərləri isə «milli xarakter» anlayışını ümumiyyətlə qeyri-elmi və əsas olmayan bir hipoteza sayırlar. Əlbəttə, hər hansı milli xarakter anlayışının özlüyündə də ziddiyyətlər ola bilməsi mümkün haldır. Lakin gerçəklik budur ki, hər xalqın yalnız onun özünə məxsus milli obrazları var və həmin obrazların davranış stereotiplərini də milli mentalitet müəyyən edir. Xalqın ruhu deyilən milli mentalitet isə məhz bu xalqın bütün üzvləri üçün eyni inam və etiqadlar toplusu ilə, mifologiya və onda ifadəsini tapan dünya modeli ilə müəyyən olunur.

Milli-mənəvi mədəniyyətin qaynağı və tarixən ən ilkin şəkli olan mifologiya yaradılışı özünəməxsus qanunlarla izah edən, etnik-mədəni ənənə daşıyıcılarının düşüncə qəliblərinə və davranış biçimlərinə nizam verən dinamik işarələr sistemidir. Bu gün bizə bəlli mifoloji sistemlər əsas etibarilə protodil dövründə formalaşmış və ilk tarixi dövrlərdə sistemləşmişdir [10, s.4]. Mifologiyanın başlıca mənasını xaosun kosmosa çevrilməsi təşkil edir. Milli varlığın ilkin ən saf və büllur çağını – mifoloji düşüncə çağını əks etdirən mətnlərin məzmunu semiotik anlamda «nizamlayıcı kosmik başlanğıcla dağıdıcı xaosun başlanğıcın mübarizəsi»nin təsvirindən ibarətdir [372, s.9]. Mifologiya bu mənada yalnız miflər sistemi yox, mahiyyətdə həm də tarixi və elmi düşüncə tipinə qarşı dayanan xüsusi təfəkkür tipi kimi səciyyələndirilir. Lakin millətin fikir və düşüncə tarixi kimi mifoloji düşüncə mifopoetik şüura yaxın olsa belə onun eyni də deyil. Avropasentrist şüur «primitiv» və «geridə qalmış» saydığı cəmiyyətlərdə uzun müddət ibtidai mədəniyyətə xas mifoloji düşüncənin canlı nümunəsini görmüşdür ki, bu da, əlbəttə, yanlıştır.

Bəlli bir informasiyanı eyni vaxtda bir neçə dillə ifadə etmək kimi bir özəlliyə malik mifologiya arxaik folklorun da özlüyündə dayanır. Müasir elmi-nəzəri fikirdə «mifologiya» deyilən zaman ən əvvəl bu və ya digər mifoloji düşüncə sistemi, eləcə də həmin sistemlə təmsil və ifadə olunan dünya modeli başa düşülür. Bəlli etnik-mədəni ənənə daxilində dünya haqda bu təsəvvürlər toplusunun bir sistem kimi bərpası mümkündür. Mifoloji düşüncə ayrı-ayrı mətnlərdən heç birində bütün halında təsvirini tapa bilmir. Sistemin elementləri bəlli mədəni ənənənin dünya modelinin

təsvirini verən mətnlərə bəzən açıq, bəzən qapalı ifadə olunaraq səpələnmiş kimidir, ona görə də məhz bu mətnlər əsasında sistemli bərpa oluna bilər. Eyni zamanda etnoqraflar hələ ki özündə mifoloji sistemin dəyişik fraqmentlərini, süjet və parçalarını özündə az-çox tam və sahmanlı şəkildə birləşdirən bütöv mifoloji sistem fenomeninə təsadüf etməyiblər [265, s.170]³.

Mifologiya yalnız mif və genezisdə ona bağlı folklor mətnlərində arxaik çağ insanların düşüncələrinin izləri kimi yaşamaqla qalmır, o həm də hər bir mədəniyyətin özülünü müəyyən edən düşüncə hadisəsidir. Etnik-mədəni ənənənin dəyərlərinin daşıyıcısı olan insanların düşüncə və davranış qəlibləri də məhz mifologiya ilə müəyyənlik qazanır. Bu gün belə bəlli bir topluluğun, etnik-mədəni birliklərin düşüncə və davranış tərzlərinin əsasında mifologiyadan gələn stereotiplər, mifik dünya modelinin qəlibləri dayanır. Bu mənada «etnik-mədəni ənənənin mifologiyada müəyyənləşən, kodlaşan və proqramlaşan başlıca cizgiləri həmin xalqın var olduğu müddət boyu qüvvədə qalır». Konkret etnik-mədəni birliklər də elə həmin cizgiləri ilə digərlərindən fərqlənir. «Başqa zamanın və başqa mədəniyyətin adamının dünyadərkinin bizimkindən fərqli bir psixoloji bilməcə olduğunu, o zamanın insanların öz davranışlarını məhz o zamanlara xas dünya mənzərəsi əsasında da qurduqlarını söyləyən A.Qureviç «Tarix və psixologiya» yazısında qeyd edir ki, «mentallığın dərkinə aparan yol mədəniyyətin psixoloji «əsas»ını təşkil edən dünya mənzərəsinin təhlilindən keçir. Zaman və məkan, insanların təbiətə münasibəti, o biri dünya anlayışı, nəhayət, şəxsiyyətin psixoloji statusu – həmin dünya mənzərəsinin aspektlərindən yalnız bir neçəsidir. Adətən insanın öz məxsusi dünya mənzərəsi haqda aydın təsəvvürü olmur. Ancaq məhz belə düşünülməmiş olmasıdır ki, onun

³ Bu kontekstdə folklor ənənəsinə sinergetika nöqteyi-nəzərdən yanaşılması da folklorşünaslığın ən ümdə problemlərinin həllinə kömək etmiş olardı. Çünki təbiətin öz qanunlarından yaranan sinergetika folklor ənənəsində süjet, janr və obrazların varlığını mexaniki və donuq halda deyil, aralıqsız hərəkət və dəyişmələr halında, üstünlük hər variantıyla «yenidən doğulma»sim görmək imkanı verir. İmprovizasiyanın verdiyi imkanlar sayəsində şifahi mətnlərin yaşamaq gücündə olan yeni variantları meydana çıxır, bu da folklor ənənəsinin özünü-təşkil gücünə sahib, öz-özünü quran bir proses olduğunu göstərir. Mifoloji material isə daimi aralıqsız hərəkətdən ibarət seçim və yenilənmə halındadır [280]. Bu baxımdan sinergetik fərziyyə folklor və həm də mifoloji ənənənin varlığında süjet fondunun transformasiyalarını və obrazların fasiləsiz təşəkkülünü görmək imkanı verir.

təsirliliyini artırır. Həmin dünya mənzərəsi əsasında fərdlər və birliklər də öz ictimai davranış tərzlərini qururlar [207, s.8-9].

Dünyanın mifoloji dərkisi rəasional yox, emosional-hissi səciyyə daşıyır və özündə əski çağ insanının bütün varlıq aləmiylə üzvi bağlı olduğu düşüncəsini yaşadır. Kulturoloji baxımdan mədəniyyətin nailiyyəti sayılan mif həm də antropoloji fenomendir və sonrakı çağların fəlsəfi-antropoloji görüşlərinə də güclü təsir göstərmişdir. Əski mədəniyyətlərdə gerçəkliyin rəmzi-obrazlı şəkildə yeganə doğru bilinən izahı olan mif yaradılışın ayrı-ayrı elementlərinin mənşəyi haqda hekayətlər yoluyla dünya modelinin simvolik təsvirindən ibarətdir [287, s.23].

Aydındır ki, mifin dəyərinə hətta ən pis tərcümədə belə xələl gəlmir. Mifi yaradan xalqın dilini və mədəniyyətini nə qədər pis bilsəniz belə, dünyanın hər yerində hər bir oxucu onu mif kimi qavrayacaqdır. İş ondadır ki, mifin mahiyyətində üslub, təhkiyə tərzii yox, məhz danışılan hadisə dayanır [36, s.8].

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. Miflər folklor mətnlərinin özündə dünya və insan haqda arxaik görüşlər şəklində yer alır və ibtidai folklorlara açar da məhz mifdir [287, s.25-26].

Ən əski cəmiyyətdə hakim mədəniyyət forması mifdir; etnosu içəridən bağlayan simvollar onda qərar tutubdur. Ona görə də mifsiz bir mədəniyyət olduğunu düşünmək bu mədəniyyəti hər hansı anlamdan məhrum etmək deməkdir. Dünya, yaradılış və s. haqda ibtidai təsəvvürlərin ayrılmaz parçası olan mif düşüncədə dünyanı xaosdan kosmosa çevirib onu bir bütün şəklində qavramaq imkanı verir. O, gerçəkdə də dünya və yaradılış haqda bəlli metaforik təsəvvürlər sistemidir. Mifoloji təsəvvürlərin zəngin simvolikası, ənənəvi rəmzlər dünyası əski sivilizasiyaları indikilərdən fərqləndirən başlıca əlamətdir [75, s.87-88].

Mənəvi-ruhani olanın belə maddi qavrandığı arxaik ənənə ilə bağlı mif bir janr hadisəsi də deyil, idrak prosesinin ta özüdür. Janryaradıcı amil kimi təxəyyülə meydan verən «klassik» folklor ənənəsi ilə müqayisədə «arxaik» folklorla bağlı mif ilkin halında heç hansı hekayə funksiyası daşımır [382, s.28], lakin o, həm də məcazi təfəkkür tərzii kimi emosionalhqla dolu olub əski düşüncəyə təpər verir. İzah etmək birbaşa funksiyası olmasa da, arxaik düşüncə sistemində idrakın əsas vasitəsi kimi

gerçəkliyi intuitiv dərk [372, s.34], mistik qavrayış tərzı kimi ən mühüm cizgisi emosionallıq və obrazlılıq olan bu fenomen dünyanı dərk etməyin əski formasıdır. Mifik çağın intuitiv idrak sahibi olan insanı yaradılışın sirlərini elmin uğurları ilə lovğalanan bir rasionalistə nisbətən daha dərin duymuş və bilməşdir. Arxaik mif mətnlərindən bəlli olan mifoloji görüşlər çağdaş elmi-nəzəri konsepsiyalarla bu üzdən də bir sıra hallarda açıq-açıqına səsleşməkdədir.

Əskilərə getdikcə – «ilkın çağında yığcam, lapidar və azstrukturlu» olan (A.F.Losev) mif inancla, etiqadla iç-içə yoğrulubdur. Bununla yanaşı, etnik birlıyın öz keçmişini, özü-özünü və əhatəsində olduđu ətraf aləmin mənşəyini canlandırmağına köməklik göstərən uzunmüddətli mədəniyyət yaddaşı kimi mif özünəməxsus bir tərzdə həm də tarixəqədərki tarixdir [348, s.110].

Özliyündə bir «enerji olan və ona görə də içindən aramsız düşüncələri sayrışıdıran» mif həm diaxronik (keçmiş haqda hekayətlər), həm də sinxronik (indiyə və gələcəyə münasibət) olmaqla, dünya modelinin bir-birindən ayrılmaz bu iki aspektini özündə ehtiva edir [372, s.12; 371, s.162]. Beləcə, mifin yardımı sayəsində keçmişlə indi və gələcək arasında bağılılıq qurulmuş olur ki, bu da nəsillərin öz aralarındakı mənəvi bağılılığını təmin edir.

Ən əski çağların ilkin miflərinə, o cümlədən türk miflərinə gəlincə isə, təbii olaraq yazıya alın bilmədiyindən onların arxaik şəklının bərpası da mümkün deyildir. Bir çoxlarının haqlı olaraq «metaforik mənə», məcazilik gördükləri mifləri, etnoqrafların verdikləri bilgilərə əsasən, öz inkişafının ilkin çağını yaşayan cəmiyyətlərdə daha çox hərfi mənada qavrayırdılar. Bilginin başlanğıc şəkli kimi o, cəmiyyət həyatı və təbiət hadisələri haqqında sinkretik təsəvvüdüdü. Nə zamansa yaşanılmış bir gerçəklik olan mifdə bəşər mədəniyyətinin ən erkən şəkli kimi ilkin bilgilər, dini inanışlar öz əksini tapır. Mifdəki «idrak» anlayışı ənənəvi mənada başa düşülən bilgi qazanma deyil, bir dünya duyumudur.

Mif nəzəriyyəsinin zəngin tarixinə baxmayaraq, mifin nə olduđu haqda hələ də ümumun az-çox qəbul edə biləcəyi ortaql bir mif anlayışı yoxdur. K.Levi-Stross yazırdı ki, «mif» anlayışı düşüncəmizin keyfimiz istədiyini kimi istifadə etdiyimiz bir kateqoriyasıdır [259, s.45]. Bəlkə bir də bu üzdəndir miflə bağılı daha dərin bilgilər əldə olunduqca o qədər də qarışıqlıq məsələlər meydana çıxmış, bu isə bəlli zamanadək mübahisə doğurmayanların özünü belə şübhə altında qoymuşdur. Mahiyyətinə görə mif həqiqətən ziddiyyətlidir və burada «hər addımbaşı formal məntiqin

qanunlarını pozur» [286, s.142], yəni əslində mifoloji düşüncənin müasir insanın «çox vaxt elə eybəcərliklərə aparıb çıxaran məntiqi»ndən (A.Puankare) fərqlənən öz daxili məntiqi var. Mifoloji təxəyyüldə həmişə inam aktı yer alır ki, bu mənada o elə başlanğıcdan potensial dindir [238, s.402]. Mif əslində özü-özünü quran, özünü təşkil və tənzim edən sistem kimi canlı təbiətdəki genetik yaddaş mexanizmini yada salır [75, s.90].

Sonrakı çağların dünyagörüşlərindən məhz keyfiyyətə fərqli semantik strukturu ilə seçilən, qarşılıqlı bağılılıqda təsəvvürlər kompleksi yaradan və metaforik səviyyədə mündəricəsi elmi təsəvvürlərlə səsleşən əsrarəngiz təbiətli mifoloji təsəvvürlər [201, s.89, 93, 95] yaradılışın məzmununu ehtiva edərək bütöv halında «mifoloji dünya mənşəsi»nin əsasında dayanır. Türk mif süjetləri də alt qatda qətiyyətə dağınıqlıq deyil, bəlli mövzu ətrafında birləşən informasiya yüklü mətnlər silsiləsidir. Mifin ritualla birgəliyi, ritual-mifoloji invariantın mifoloji düşüncənin struktur əsasında dayandığı nəzərə alınarsa, türk kosmoloji dünya modelini əks etdirən mətnlərin tipoloji zənginliyi haqda bəlli təsəvvür əldə edilə bilər [88, s.86].

Arxetip strukturların ifadəsi olan mifin başlıca mövzusu xaosun dəf olunması, kosmosun bərpası, dünyanın nizama düşməsi, yaradılışın sahmana salınmasıdır. 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 və ümumən mədəni sayılan nə varsa hamısını izah edir. Arxaik ənənələrdən ötrü mifin gerçək gücü var və onun gerçəkliyinə inam mifoloji personajların həqiqətən var olduđu düşüncəsində də özünü göstərir. K.Levi-Strossa görə, mif eyni dərəcədə keçmiş, indini və gələcəyi izah edir [258, s.186].

M.Eliadeyə görə, mifin ənənəvi anlamda başlıca funksiyası insan davranışının qəliblərini – «model-obraz»larını formalaşdırmaqdır. 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 quran şifahi ənənənin təbiətinin araşdırılması ilə o da sübuta yetirilir ki, miflərin dili rəmzləndirmə potensialı baxımından son dərəcə güclüdür [75, s.92]. Lakin başlanğıcdan onun məzmununda alleqoriyanın açıq-aydın izləri olmadığına baxmayaraq, ümumən arxaik düşüncədə mücərrəd anlayışların yoxluğu fikri də həddən artıq şişirdilmişdir [321].

Psixanalitik mədəniyyətşünaslığın nümayəndələrinin araşdırmaları göstərir ki, artıq inkişaf etmiş cəmiyyətlərdə mədəniyyətin hakim forması

olmaqdan qalan mif istənilən halda yenə də tam yox olmur, şüuraltı strukturlarda arxetiplər şəkildə yaşamaqda davam edir. Bu isə dünyanın mifoloji dərkinin insan psixikası və bəşər mədəniyyətinin ayrılmaz parçası olduğundan gəlir [395, s.83]. Miflər, bu mənada təkcə yazısız ənənələrin uzaq keçmişdən bu günlərə qalan adi bir mirası, quru yadigarı deyil. O, mənəvi həyatın sadəcə bir parçası olmayıb, mədəniyyətin bütövlüklə canına, qanına hopmuşdur. Türk mifoloji düşüncəsinin də mənə vahidi anlayışlar deyil, hətta etnik sistemi yaşadan mövcud ənənələrdə belə bütünlüklə yoxa çıxmamış olan kollektiv təsəvvürlərdir. Yeni mədəni formalara nə qədər uyğunlaşsa belə, mifoloji düşüncə sonacan yox olub gedə bilməz [395, s.80].

Mifoloji düşüncə, Tartu-Moskva semiotik məktəbinin lüğətində də qeyd olunduğu kimi, mifoloji təsvirləri doğuran, onu özündə əks etdirən düşüncədir [357]. Həmin təsvirlər gizlin təbiət qüvvələri və onlarla ünsiyyət saxlamaq mənasında etiqad kimi mistik bir məzmun daşıyır və burada cisimlə cismin özü haqda təsəvvürlər fərqləndirilmir. Etnoqrafiyaya dair araşdırmalar bu qənaətə gətirmişdir ki, mərasim və folklor ənənəsinin yaxınlığıyla seçilən arxaik cəmiyyətlərdən başlayaraq bütün etnoslar, o cümlədən də türklər dünyanı ən əvvəl mifoloji modellər əsasında düşünmüş və yaşamışlar. Həmin mifoloji dünya modelinin özəyini kosmos və xaos haqqında təsəvvürlər təşkil edir.

Mifin daim fəal olması sayəsində mifoloji düşüncə indiki insanın da günlük həyatında öz varlığını hiss etdirir və ona təsir göstərə bilir. Mücərrəd anlayışların az qala yox dərəcəsində olması ilə səciyyələnən türk mifoloji düşüncəsinin bir başqa səciyyəvi cəhəti də zamanın dövrəvi qəbul olunması ilə bağlıdır. Ölüb dirilməyə inamın əsasında zamana məhz belə bir münasibət dayanır.

Maddi aləmdə olan dağ, çay, ağac və b. təbii obyektlər türk mifoloji düşüncəsinin qanunauyğunluqları baxımından öz simvolik özəlliklərinin də maddi ifadəçisinə çevrilə bilirlər. Bu mənada ətraf aləmdə olan hər hansı ağacın Dünya ağacı və ya hər axar suyun ilkin su simvolikası daşımağının bəlli şərtlər daxilində gerçək ola bilməsi məsələsi də mifoloji araşdırmaların predmetini təşkil etmişdir.

Mifoloji düşüncədə gerçəkliyə özünəməxsus yanaşma tərzii var və bu düşüncə dünyanın təsnifində həmin gerçəklik faktlarının keyfiyyət səciyyəsinə əsaslanır. Türk mifoloji düşüncəsində türk cəmiyyətinin psixologiyası, təcrübəsi, duyğu və düşüncəsi əksini tapmışdır. Bu mənada

türk mifoloji ənənəsi əsla fərdi duyğuların, düşüncə və təsəvvürlərin ifadəçisi deyil.

Arxaik cəmiyyət başqa cəmiyyətlərlə münasibət baxımından yox, özünün daxili strukturu etibarilə bizi gözlənilməz mənzərə qarşısında qoyur: həmin struktur uyğunsuzluq və ziddiyyətlərlə doludur [258, s.102]. Başlangıcı bilinməyənə bir mənə verməyən və onu məhvə məhkum sayan mifoloji düşüncədən ötrü özlüyündə hər hansı bir nəsnə və ya hadisə deyil, onların yaranma şəkli və dəyişməsi prosesi əsasdır. Özünün daxili məntiqi olan mifoloji düşüncənin təbiətinin araşdırılması bu düşüncə tərzii ilə yaşayan insanın dünyanı anlamaqda bu günün insanından bir çox baxımdan daha üstün olduğu qənaətini doğurur. İbtidai mədəniyyətin araşdırılması yönündə isə elm dərinlərə işlədikcə daha çox aydın görünür ki, ibtidai insan əvvəllər güman edildiyindən də artıq mirasa malik olmuşdur [382, s.18]. Bu baxımdan Levi-Strosun: «Ola bilsin, gözəl günlərin birində biz başa düşəcəyik ki, mifoloji təfəkkürdə də elmi təfəkkürdəki məntiq işləmişdir və insan həmişə eyni dərəcədə yaxşı düşünmüşdür» [258, s.207] sözləri də olduqca mənalıdır.

Çağdaş dünyagörüşündən fərqli olaraq, dinin və elmin, musiqinin, poeziyanın, rəqsin, mifin və tarixin, adət-ənənəylə əxlaqın qaynayıb qarışmış olduğu əski türk mifoloji düşüncəsinə görə dünyada sükkunət halında olan heç nə yoxdur. Hər nə varsa – başlangıcdan ta sonacan və yenidən başlangıca doğru – hamısı hərəkət hahındadır ki, onların da hər birinin biri-birinə və bir o qədər dünyaya bənzəri var [229, s.40-44].

Mifologiya isə dünya modelinin yaranması, strukturu və yaşama mexanizmini əks etdirir, açıqlayır, nizamlayır. Milli mentalitetin mahiyyətini həm ifadə edən və həm də şəkilləndirən dünya modeli, dünya düzümü həmişə hər yerdə tamamilə millidir və kənardan ona əsaslı təsir göstərilə bilmir [10].

Bəlli etnik-mədəni ənənə daxilində insanların dünya haqqındakı intuitiv təsəvvürlərinin toplusu olan dünya modeli [386] dünyanı obrazlaşdırma yoluyla mənimsəyərək işarələr sisteminə çevirən mifoloji düşüncə tipi ilə bağlı hadisədir. Bütün əski mədəniyyətlər, o cümlədən də türk mədəniyyəti məhz belə bir dünya modeli prinsipinə uyğun «qurulmuş və boya-başa çatmışdır».

Ayrı-ayrı tarixi mərhələlərdə hər hansı bəlli bir etnosa xas olan dünya mənzərəsinin dəyişməz ana xəttini «keyir qüvvələr»lə «şərir qüvvələr» arasındakı nisbət təşkil edir. Həmin nisbətdir ki, əksərən etnik dünya mənzərəsinin də «xəritəsi»ni təyin edir [276].

Mifopoetik dünya modeli⁴ özlüyündə dünyanın obrazı kimi bir işarələr sistemidir. Ənənə daşıyıcısı antropoloqlardan belə geri qalmayacaq qədər mənsub olduğu etnik dünya mənzərəsinin məntiqi izahını vermək gücünə sahibdirsə də, müəyyən əsasları bünövrədən yaddaşlarda yer almış olan həmin işarələr sisteminin fərqi bəzən bütünlüyü ilə varmaya da bilər.

Mifoloji dünya modelinin universal və ya bəlli bir ənənəyə bağlı mümkün əhatəli təsvirləri ayrı-ayrı tədqiqatlarda yer almaqdadır. Bununla belə, dünya modeli folklor-mifoloji mətnlərin təhlili prosesində kifayət qədər effektiv də işlədilməyən bir konseptdir. Məsələ bundadır ki, gündəlik həyatda dünya modeli⁵ izaha və əsaslandırma ehtiyac hiss etdirməyərək yol verilən qaydalarla yol verilməz olanlar arasındakı münasibət şəklində özünü göstərir [386]. Mifoloji dünya modelinin özlüyündə ikili qarşıdurmalar (binar oppozisiyalar) sistemi dayanır ki, kifayət sayda olan həmin qarşıdurmalar da əsas etibarilə məkan və zamanla bağlıdır.

Sistemliliyi ilə səciyyəli olan dünya modeli etnik-mədəni sistemin ətraf aləmlə hər hansı əlaqəsini tənzim edir. Mifoloji mətn süjetlərinin əsasında dayanan həmin dünya modeli həmçinin dünyanın obrazının düşüncədəki inikasıdır. Ən ümumi cizgiləriylə dünya modeli bəlli ənənə daxilində dünya haqda təsəvvürlər toplusudur [371, s.161]. Praktik olaraq bu və ya digər xalqa xas dünya obrazının təsvirini verən bütün tədqiqatçılar da elə əslində xalqların dünyanı necə dərk etdiyini deyil, bu dərkənin nəticələri olan kosmoloji, ontoloji, esxatoloji sistemləri araşdırırlar [275].

Mifologiya deyilən zaman müasir elmi-nəzəri fikirdə də bəlli bir mifoloji düşüncə sistemi və həmin sistemlə təmsil olunan dünya modeli başa düşülür [10, s.1]. Diaxroniya və sinxroniyanın qırılmaz vəhdəti isə mifopoetik dünya modelinin daimi özəlliyidir. Mifopoetik dünya modelində makrokosm və mikrokosm, təbiət və insan biri-biriylə ən azı qarşılıqlı bağlılıqdadır. Burada hər şey kosmosla əlaqələnir. Bu baxımdan hər bir mədəniyyətdə dünya modeli bir-biriylə qarşılıqlı bağlılıqda olan zaman, məkan, insan və təbiət, hissənin tama münasibəti və b. universal anlayışlar

⁴ Ona görə «mifopoetik» deyilir ki, arxaik çağın düşüncə tipi mənasında xüsusi bədii şüur tipinin mövcudluğundan deyil, ictimai şüurun daha çox təhtəşüur-bədii, mifopoetik səciyyəli olmasından danışmaq lazım gəlir [290, c.55].

⁵ «Dünya modeli» anlayışı strukturalizmdən, struktur antropologiyadan alınmadır. Bir çoxları tərəfindən «ruhsuz strukturalizm»in xüsusən də folklor kimi canlı və zəngin bir hadisəni özünün uydurma qəliblərinə oturtmaq cəhdi kimi qiymətləndirildiyi üçün ənənəvi olaraq qınaqla qarşılanırdı [386].

məcmusundan ibarətdir ki, buradakı dünya mənzərəsi də konkret semiotik sistemlərdə gerçəkləşir [278]. Hər bir insan topluluğu özünün dünya haqda təsəvvürlər sisteminə malik olur ki, bu da ifadəsini həmin dünya modelində tapır. Dünya modelinin bərpası anlayışı hər hansı mifoloji sistemə xas olan daxili struktura, eləcə də həmin strukturu təşkil edən tərkib elementləri arasındakı funksional-semantik bağlılığa aydınlıq gətirilməsini bildirir. Mifiki dünya modeli bütün bunlarla yanaşı, öz tam ifadəsini, mifşünaslıqda dəfələrlə qeyd olunduğu kimi, heç də hansısa ayrıca bir mətnə təbii olaraq tapa bilmir. Ona görə də bu modelin həmin ayrı-ayrı mətnlər əsasında yalnız sonradan bərpası mümkündür [10]. Çünki mifologiya özlüyündə bərpası sonradan da mümkün görünən bir sistemdir. Ənənəvi bilgilərin özü sayılan folklor mədəniyyəti mifologiya ilə tam bir bağlılıq içərisində olduğundan mifoloji dünya modelinin elementləri açıq və ya gizli şəkildə də olsa, çeşidli folklor janrlarında, mərasimlərdə, maddi mədəniyyət nümunələrində qorunur.

Mifoloji dünya modelini şərtləndirən təfəkkür tipi elmi ədəbiyyatlarda «məntiqəqədərki»⁶ (Levi-Brül), «mifopoetik»⁷, «kosmoloji» (Toporov) və başqa adlar altında qeyd olunur. Qəbul olunmuş fikrə görə, dünya modelinin etnik-mədəni sistem baxımından nisbətən vahid və stabil mənzərə nümayiş etdirdiyi dövr kosmoloji və ya mifopoetik çağ adlandırılır [299, s.161]. Hər hansı milli mifologiyaya məxsus dünya modelinin bərpası bir sistem kimi həmin mifologiyanın struktur əsasını təşkil edən elementlər arasındakı funksional-semantik bağlılıqlara da aydınlıq gətirilməsini bir zərurət olaraq ortaya çıxarır. N.Mehdinin etnoqrafik araşdırmalara istinadla söylədiyi kimi, demək olar ki, arxaik sositumdan başlayaraq bütün etnoslar

⁶ L.Levi-Brül ibtidai təfəkkürdə fəvqəltəbii olanla bağlı klassik tədqiqatında qeyd edirdi ki, məntiqəqədərki (pralogik) təfəkkür bizim əqlimizin heç vaxtla qəbul eləmədiyi əksliklərə bəsbütün etinasızdır, mistikdir və bu yönümüylə də bizim təfəkkür tərzimizdən seçilir. O, tez-tez nəsnələrə xas obyektiv xüsusiyyətlərə tam laqeydliklə yanaşır və, əksinə, onların əsrərarəngiz, sirli-schirli özəllikləriylə maraqlanır [257, c.8, 161]. Buradakı «ibtidai» termininə gəldikdə isə Levi-Stros bu münasibətlə söyləyirdi ki, bütünlüklə alayarımcıq olmağına və haqlı tənqidlərə məruz qalmağına baxmayaraq, daha yaxşı tərif oluması üzündən «ibtidai» anlayışı müasir etnoloji və sosioloji lüğətlərə bərdəfəlik daxil olmuşdur [258, s.91].

⁷ Arxaik folklor mifoloji təsəvvürlərin daşıyıcısıdır ki, mifopoetik düşüncə bu təsəvvürlərə söykənir. Digər tərəfdən, mifoloji sistem müəyyən mənada bədii folkloru «özündə əks etdirən çevrə»dir. Bədii obrazlarla uyğun mifoloji təsəvvürlər arasında birləşdirici həlqə var ki, o da mifopoetik şüur və ya düşüncədir. O, mifoloji təfəkkürlə müqayisəyə gətirilə bilər, ancaq ona tən deyil [306, c.65-66].

ən əvvəl dünyanı mifoloji modellər əsasında düşünmüş və yaşamışlar [65, s.239].

Türk mədəniyyəti tarixi ilə bağlı uzun bir dövrün araşdırmaları artıq bu qənaətə gətirmişdir ki, ənənəvi türk cəmiyyəti təbiətdəki nizama uyğun qurulmuşdu və burada dünya haqda bilgiler gerçəkliyə söykənirdi. Türk kosmik dünya modeli, türk dünya nizamı ilə hətta türk dövlət təşkilatı arasında belə bağlılıq vardı. Qədim türklər də kosmoloji (mifopoetik) dünya modelinin təsvirini verərkən ikişər qarşılıqlardan istifadə etmişlər. Mədəni sistemlərdə dəyişməyən bu universal işarə kompleksləri – ikişər qarşılıqlar arxaik düşüncənin ilkin mərhələsi olaraq dünyanı anlamaq üçün onu təsnif etməyə çalışmanın yoludur [7, s.17-18].

Hər hansı kosmoqoniya hadisəsinin başlanğıc məqamı kaos sayılır. Kosmoqoniyalarda kaos aləmi heç nəyin olmadığı bir boşluq, yoxluq, qarantq dolu heçlik olmaqdan başlamış xtonik varlıqlardan, ya da yer üzünün başdan-ayağa suların ibarət olmağa qədər ən müxtəlif şəkillərdə təsvir olunmuşdur. Həmin kaosun kosmosa çevrilməsi prosesinin isə mərhələ-mərhələ getdiyini düşünmək olar [351, s.63]. Hər bir mifoloji ənənənin yaradılış, kosmogenez haqda özünəməxsus təsəvvürlər sistemi vardır. Türk mifoloji ənənəsinə görə də, məsələn, əvvəlcə ilkin sudan lil yaradılır, sonra qurudulub torpaq edilir, daha sonra bu torpaqdan bitkilər cücərilir, ondan sonra həmin torpaqdan palçıq düzəldilib insanlar yaradılır və ən nəhayət, onlara ruh verilir [41, s.26] və s. Yaxud göy yerdən uzaqlaşdırılır, ilkin insan yaranır, ilk insanın cismindən ayrı-ayrı təbii obyektlər yaradılır, ilk mədəni simvollar meydana gətirilir. Mədəni qəhrəmanlar meydana çıxır ki, bir çox kosmoqoniyalarda həmin ilkin varlıqlar kaosu təmsil edən qüvvələrlə, xtonik varlıqlar olan əjdahalarla və b. qarşıqlar [71, s.73]. Bu süjetlər içərisində çox yayılanlarından biri də göy-ata və yer-ana ilə bağlı təsəvvürlərdir. Türklərin yaradılışla bağlı dini-mifoloji təsəvvürlərində isə yerlə göy bir-birini tamamlayan iki ünsürdür.

Türk mifologiyasında yaradılış aktını əks etdirən kosmoqonik mif mətnlərinin sayı azdır. Əldə olan mətnlərdə isə yoxdan var olma, heçlikdən yaradılma aktına rast gəlinmir. Burada yaradılışın başlanğıcı olaraq ilkin su təsvir edilir; yəni hər yam başdan-başa tutan əzəli dəniz və dənizin dibindəki torpaq ilk əzəli maddədir. Bununla belə yaradılışın bu biçimdə təsvirini verən mətnləri mifoloqlar heç də türk kosmoqonik mifinin ən arxaik forması deyil, yalnız daha əski bir modelin transformasiyası olaraq qəbul edirlər. Yaradılış aktı ilə bağlı başlıca kosmoqonik hadisələr sırasında kosmik məkanın yaradılması, göyün yerdən ayrılıb aralanması, məkanın

konkret obyektlərlə doldurulması və bütün yaradılanın əsasında tək bir yaradann olması fikri dayanır [72, s.93]. Dünyanın yaradılması hadisəsi özü nizam üzrə baş verir. Başlanğıcda kaos var. Bundan sonra 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. Kosmoqonik miflərdə dünyanın yaranması başlıca ikili qarşılıqların ardıcıl yerləşdirilməsi nəticəsidir [72, s.92]. Mifoloji sistemlərin çoxusunda göylə sular aləminin başlanğıcda eyniyyət təşkil etdiyi fikri hakim olmuşdur. Yer sular aləmindən, daha sonra isə göyün yerdən aralanması nəticəsində yeraltı dünya, yer üzü və göy olmaqla üçlü dünya yaranmış, Tanrı və mədəni qəhrəmanların bu dünyalardakı fəaliyyətləri nəticəsində varlıq aləmi nizama salınmışdır⁸.

Miflərin, əsatirlərin canlı olduğu çağlarda kainat, ictimai aləm sözlə nizama salınırdı. Söz fonosemantik yük daşıyır, o çağlarda gerçəklikdən xüsusi işarələrlə, semiotik məsafə ilə ayrılmırdı. Levi-Stros qeyd edir ki, ibtidai adı verdiyimiz mədəniyyətlərin əksəriyyəti dildən olduqca ehtiyatlı və çox böyük qənaətcilliklə istifadə edirlər [258, s.65]. Mifoloji-magik dünyaduyumu baxımından sözlə sözün işarələdiyi cisim arasında heç hansı boşluq yoxdu, həmin işarə ilə cisim arasında yalnız birgəlik vardı. Aləm sözlə yaradıldığına görə söz-ad onun əsasına çevrilmişdi. Arxaik mədəniyyətdə söz metafora kimi görünə də, həqiqətdə bir məcaz deyildi. Əski oğuzun özündə suyla, dağla danışıq belə bir metafora yox, gerçək söhbət olaraq qavranılır. Sayan-Altay türklərində kosmoqonik miflərin bir variantına görə, kainat adlandırma yolu ilə, sözlə mənalandırılaraq yaradılıbdır [375]. Lakin bu tip mətnlərdə yaradılış haqda əski türk düşüncəsinin tam əks olunduğunu söyləmək də çətindir.

Bütövlükdə, dünyanın kosmoloji modelinin təsvirini verən kosmoqonik mif mətnlərinin başlıca məzmununu «nizamlayıcı kosmik başlanğıcda dağıdıcı xotik başlanğıcın mübarizəsi» [372, s.9], aləmlərin yaradılması, təbiət obyektlərinin meydana gəlməsi və b. təşkil edir. Dünyanın sonuna dair ənənəvi türk dini-mifoloji dünyagörüşünü əks etdirən təsəvvürlər haqda isə açıq-aydın bilgi yoxdur. Esxatologiya ilə bağlı düşüncələri geniş

⁸ Çox əski çağlarla səsleşən və dünyanın sudan yaradılması şəkildə yaşayan bu mifoloji düşüncə sonralar türk təsəvvüf şerində də əksini tapmışdır. Seyyid Nəsiminin: «Dəryayı-mühit çuşa 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 başlanğıcına dair əski inancın başqa bir kod altında təqdimidir.

əks etdirən türk mif mətnlərinə rast gəlinmir ki, bu da türk mifşünaslığında varlığın ölüb-dirilmələr zənciri kimi qavranıldığı tanrıçılıq dini inancı içərisində yaşayan qədim türklərin düşüncəsini yaradılış hadisəsinə nisbətən dünyanın sonu fikrinin bir o qədər də məşğul etmədiyi qənaətini doğurmuşdur. Dünya nizamının, tarazlığın pozulması türk esxatoloji miflərində bu mənada yalnız ictimai əxlaqi dəyərlərin pozulması şəklində öz əksini tapır. Türk esxatoloji modelini dünyanın sonu ilə bağlı digər mətnlərlə müqayisədə geniş əks etdirən, onu müəyyən ölçüdə bərpa etmək imkanı verən mətnlər içərisində Qorqut Atanın adıyla bağlanan mətn xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Mətnə Dədə Qorqudun gələcəyi görməyindən danışılır ki, bu mətnin də başlıca məzmununu qeybdən xəbərlər təşkil edir. Qam-şamanın gələcəkdən verdiyi xəbərlərdən heç nə ilə fərqlənməyən bu mətnə [124] Dədə Qorqud Oğuz cəmiyyətinin ənənəvi dəyərləri baxımından əxlaqa, tərbiyəyə zidd sayıla bilən bütün davranışları bir-bir sadalayır, bunların gələcək bələlərin xəbərçisi olduğunu söyləyir.

Dünyanın sonunu, türk mifoloji düşüncəsinə görə, hansısa kosmik kataklizmlər deyil, məhz sosial nizamın pozulması gətirir. Anadolunun yaşlı yörtüklərinin təsəvvürlərində dünyanın sonunu, qeyri-müəyyən gələcəyi səciyyələndirən: «...Qiyamət yaxınlaşan zaman bina ilə zina artacaq. Dağlardakılar kəndlərə, kəndlərdəkilər də şəhərlərə doluşacaqlar» [122, s.85-86] sözləri də qiyamət anlayışına, ənənəvi türk mədəniyyətində esxatologiya ilə bağlı təsəvvürlərə aydınlıq gətirə bilər.

Kosmosun xaosdan təşəkkül tapması fikri dünyanın daim yaramş halında olduğu gerçəyini də ifadə edir. Varlıq hər an təzələnilir və dəyişir. Hər an yeni bir yaradılış var. Bu təzələnmə varlığın əsasıdır. Həmin təzələnmə özü isə bir var olma və bir yox olma kimidir. Daimi surətdə zəncirvari bir hərəkət var və həmin hərəkət varlığa daim bir yenilik gətirir. Bunların heç biri bir an əvvəlki deyil. Birinin yerini daim o biri alır. Həyat bir su kimi yeniliyə doğru axır. Varlıq hər an ölüb hər an da yenidən dirilir. Bizim bir an əvvəl köhnə gördüklərimiz də bir an sonra əslində təzələnilir, lakin bir yandan da hər şey yenə əzəli yaradılış çağında olduğu kimi qalmaqdadır.

Xaosdan kosmosun necə meydana çıxdığını əks etdirən bu mistik düşüncə baxımından isə mifologiyanın və təsəvvüfün cızdığı mənzərə bir-birinə çox yaxındır [71, s.72]. Mövləvi təriqətinə mənsub dərvişlərin səmah oyunu yaradılışı, bütün kainatın necə qurulmağını simvollaşdırır. Səmaxanaya girən dərvişlərin cübbələrinin qaralığı heçliyi, qaranlığı, xaos halını təmsil edir. Səmah üçün oturub sonra üstlərindən onu ataraq aq

geyimlə ayağa qalxmaları isə artıq varlığın yaradılmağını, xaosdan kosmosa keçidi rəmzləndirir [111, s.101].

Xaos anlayışının da kökü düşüncənin mifoloji qaynaqlı çağlarından gəlir. Mifoloji şüurda dünya nizamı kosmosun xaosdan yaranması, kosmogenez, təşəkkül prosesinin özüdür. Xaosun «yaradıcı və dağıdıcı» olmaqla ikili təbiəti var. Onun heç bir zaman yox olmadığı, nizamın özünün dərinliyində belə qərar tutub var olduğuna dair kosmoqonik ideyaya görə dünya ilkin xaosdan yaranıb. Mifologiyaya görə də kosmosun özünü törədən xaos kosmosun elə özündə də gömülüdür. Mifoloji sistemlərdə yaradılış çağından danışılan zaman xaosun ilkin su ilə bağlılıqda yaradılış düşünməsi də kosmosun əsasında xaosun dayandığından xəbər verir. Xaosun mifologiyada bu şəkliylə mənalandırılması çağdaş elmin xaosla bağlı gəldiyi son qənaətlərlə, demək olar, üst-üstə düşür [71, s.71-77]. Arxaik mifoloji görüşləri əks etdirən bütün kosmoqonik miflərdə ilkin yaradıcı başlanğıc kimi xaos götürülür. Mifoloji mətnlərdən anlaşıldığına görə, türk tanrıçı mifoloji dünyagörüşündə yaradılışın sahmana düşməzdən öncəki xaos halına «tenqiz//teniz» deyilmişdir ki, semantikasi baxımından su, ümman, dərya, dəniz ilə bağlı bu anlayış struktursuzluğu aydın ifadə edir. Çünki əzəli yer üzü, dünya başlanğıcda bir sular aləmi, başdan-başa bir tək dənizdən ibarət xaos olaraq düşünülmüşdür.

Əski türk dini-mifoloji sisteminin bərpasına dair tədqiqatında İ.V.Stebleva belə qənaətə gəlir ki, qədim türklərin dəyişik xarakterli mətnlərdə əksini tapmış dini-mifoloji modeli onun başqa xalqların dini-mifoloji sistemlərinin modelləri ilə tipoloji yaxınlığını üzə çıxarmaq imkanı verir. Müəllifin fikrincə, bu əski türk dini-mifoloji sisteminin təhlili zamanı başlıca semantik qarşıqoymaların universal xarakterinin müəyyən olunması ümumbəşəri dünya mənzərəsinin müəyyənlik qazanmasının başlıca məsələlərindən biridir [362, s.226].

Lakin dünya haqda hər bir topluluğun öz sisteminə uyğun mifopoeetik düşüncə modeli, öz etnik işarələr sistemi və dünya mənzərəsi var. Həmin dünya mənzərəsi öz təcəssümünü tapdığı bütün tam olmayan variantlarıyla birlikdə yenə də bir bütövlük nümayiş etdirir. Onu isə sistem kimi tərkib hissələri arasındakı uyğunluq və obrazlar aləminin vəhdəti xarakterizə edir. Yaradılış mifləri universal dünya modeli təsəvvürü yaratsa da, həmin modelin mərkəzində bəlli etnik-mədəni ənənə dayanır. Milli mentaliteti müəyyən edən, onun meydana çıxmasını şərtləndirən həmin modelsə hər yerdə hər zaman milli olmasıyla səciyyələnir. Etnik-mədəni ənənə kənar təsirlərdən məhz onun gücü sayəsində qoruna bilər [36, s.3].

Hər bir mifologiya bütövlükdə dünya modelinin yaranmasını, quruluşunu izah edir. Nəticə etibarilə türk dünya modeli də təmsil etdiyi və ifadəçisi olduğu türk mifologiyasının özü və özülüdür. Bir sıra araşdırmalarda türk mədəniyyətindəki dünya modellərinin varlığından danışılır. Halbuki ayrı-ayrı türk xalqlarında eyni zamanda bir neçə modelin mövcud olduğunu söyləmək doğru deyil. Hər hansı türk mif mətnində və ya mərasimlərdə də müxtəlif sayda türk dünya modelinin varlığına işarə edilə bilməz. Yəni ayrı-ayrı türk boylarında, soylarında ləhcə xüsusiyyətləri, qismən də etnososial davranış tipləri kimi müəyyən özünəməxsusluqlarıyla bəzi yerli cizgilərinə görə seçilməsinə baxmayaraq, türk etnik-mədəni sistemi vahid tamlıq nümayiş etdirir və bütöv bir dünya modelinin daşıyıcısıdır. Bu mənada ümumtürk mifoloji dünya modeli birdir. Onun hansısa elementinə bu və ya digər türk xalqında, təbiidir ki, rast gəlinməməsi mümkün haldır. Bununla belə, ayrı-ayrı türk xalqlarında təsadüf edilən dünya modelləri başlıca modelin variantı sayıla bilər. Başlıca model isə həm bütöv halında, həm də elementləriylə ayrı-ayrı türk xalqlarında bir elə ciddi dəyişikliyə uğramadan bu çağadək yaşayan dayanıqlı ümumtürk mifoloji dünya modelidir.

Beləliklə, hər hansı halda bəlli bir ənənə çərçivəsində bütün folklor mətnləri tək vahid dünyanın təsvirini verir [260, s.77]. Türk etnik-mədəni ənənəsi də tərkib hissələri içəridən dərin bağlılıqda olan bir bütövdür.

Mifoloji obraz və əski dünyaduyumunda onun yeri. Mifoloji varlığın funksionallığı. Türk mədəni qəhrəman tipi, ilkin əcdad və göy oğlu obrazları

Hər bir etnik-mədəni ənənənin dünya haqqında öz sisteminə uyğun mifopoetik düşüncə modeli, öz dünya mənzərəsi var ki, bu dünya modeli təcəssümünü tapdığı heç də tam olmayan bütün variantlarıyla birlikdə yenə bir bütövlük nümayiş etdirir. Həmin dünya mənzərəsinin bütövlüyünü səciyyələndirən başlıca cəhətlərdən biri buradakı mifoloji obrazlar aləmidir. «Mifoloji obraz (personaj)» anlayışı hər bir milli mifoloji (demonoloji) sistemin ən vacib elementlərindən biridir. Ona görə də mifoloji gerçəklik kimi əsəri obrazların struktur-genetik izahı və şərhli xüsusi mental strukturların spesifikasiyasının nəzərə alınmasını zəruri

edir. O.Freydenberqə görə, mifoloji gerçəklik kimi mifoloji obrazlara söykənir [382, s.19]. Bir janr hadisəsi olmayan mifin bu baxımdan verbal mətn kimi özünün bir çox funksiyası var. Məsələn, odun əldə edilməsi, özündə ilkin kaos təcəssüm etdirən əjdaha yaxud divlərlə mifoloji qəhrəmanın mübarizəsi və b. süjetlər «universal» səciyyəlidir, yəni hər hansı etnik-mədəni sistemin öz faktı, yəni milli özünəməxsusluğun ifadəsi deyil və bu mənada milli mədəni sistemin araşdırılmasında bir o qədər mühüm əhəmiyyət kəsb etməyə bilər. Eyni zamanda hər bir ənənənin özündə onun sistem kimi bütövlüyünü, başqalardan fərqliliyini təmin edən mifik personajlar silsiləsi mövcuddur.

Mif janr hadisəsi olmadığı kimi mifoloji mətn də bir ədəbi mətn parçası deyil. «Hal, qurdadönmə və s. haqqında silsilə mətnlər halın və qurdadönmənin mifoloji xüsusiyyətləri haqda ... dolğun məlumat vermək ehtiyacından yaranıb. Hər bir mətn başqa mətnə olmayan hər hansı bir informasiyanı özündə saxlayır. Mifoloji hadisənin mahiyyəti bu mətnlər arasında paylanır. Bu üzdən mifoloji arxetipin bərpası üçün bu mətnlərə paylanan məlumatlar toplanaraq təhlil olunur [18, s.24]. Həmin mətnlərdə təsvirini tapan mifoloji obrazlar isə bədii təxəyyül, ədəbi uydurma və ya ümumiləşdirmə yolu ilə yaradıla bilən bədii obrazlardan fərqlidir. Obraz – mifyaradıcı təsəvvür formasıdır; ali sinir fəaliyyətinin və obyektiv sosial şəraitin qarşılıqlı təsiri nəticəsində ortaya çıxır. Mifoloji obrazın yaranması, bəlli bir çağla, daha doğrusu, ibtidai dövrlə sərhədlənir. Mifoloji obrazlar metaforanın şəxsləndirilmiş, canlandırılmış konfigurasiyasını təcəssüm etdirir [298, s.13]. Yalnız mifin təşəkkülünün müəyyən mərhələsində mifoloji obrazlar və motivlər bir-biriylə qovuşub hörülür şəbəkə təşkil edir. Həqiqətən, Axill kitab çapı dövründə yarana bilmədiyi kimi mifoloji obraz da ibtidai dövr xaricində hansısa çağda meydana gələ bilməz [382, s.26].

Mifoloji mətnlərdə anladılan nə varsa «gerçəkdə baş verən bir presedent», yaşanmış bir gerçəklik kimi qavranılır. Onu metaforanın ön planda olduğu ədəbi mətndən fərqləndirən başlıca xüsusiyyət də bundan ibarətdir. Yəni dünyanı dərk və ifadə baxımından onlar arasında ciddi fərqlər var. Ədəbi əsər metaforasız, məcazi anlam olmadan keçinə bilmir. Mifoloji mətn içərisində isə 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 qavramlır» [266, s.444].

Mifoloji varlıqlar əski çağ dünya duyumu və dərkinin yeganə vasitəsi olub, aləmin ruhlarla dolu olduğuna dair görüş və təsəvvürlərlə bağlıqda doğulmuşdur. Lakin bu varlıqların funksional-semantik simvolikasının anlaşılması üçün onların indiki halının və etnik-mədəni sistemi yaşadan bir ənənədən alınmış olan hansısa hazırkı şəklinin araşdırılması kafi deyildir. Bundan ötrü obrazın həmin şəklə düşmək üçün hansı təşəkkül proseslərindən keçdiyinin bilinməsi də gərəkdir. Rəvayətlərdə personajların təşəkkülü və təkamülü ilə bağlı araşdırılmasında N.Kriniçnaya qeyd edir ki, bizə digər folklor hadisələriylə yanaşı, mifoloji obrazın hətta müasir folklor ənənəsində belə hər hansı əhəmiyyətli transformasiyaya məruz qalmadan arxaik halının qorunub saxlandığı faktları da bəllidir [252, s.18]. Mifologiyaya dair son illərin yazılarında isə artıq mifoloji personajın müxtəlif mikroareallardakı variativliyindən, zaman keçdikcə uğraya bildiyi dəyişikliklərdən söhbət aparılır⁹ [263]. Bu, artıq xalq mədəniyyətindəki obrazların bədi əsərlərdə yaradılan ədəbi obrazlardan açıq-açıqına fərqləndirilməli olduğu deməkdir.

Bununla bərabər, son dövrlərin araşdırmalarıyla gələnən bir mühüm qənaət bundan ibarətdir ki, həqiqətən bəlli bir 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 [263]. Slavyanşünaslıq və balkanistikada mifoloji personajın daha dolğun təsvirini vermək məqsədilə tipoloji və müqayisəli-genetik aspektli bir sıra araşdırmalar aparılmış, bu zaman slavyan və balkan ənənəsində mənafərqləndirici əlamətlərin invariant məcmuyunu kimi

⁹ Bu mənada H.Zeynallının: «eyni nağılın iki nağılıcı tərəfindən müxtəlif şəkildə yazıla bildiyini qeyd etmək lazım gəlir. Səbəbi? Çünki bunların birində xatirə qüvvətli, digərində bir qədər zəif olduğu üçün təfsilatın buraxıldığı və bununla da nağılın ən gözəl və etnoqrafik və bəlkə də tarixi əhəmiyyəti qeyb edilmiş olur» fikri və həmmən fikrə: «buna görədir ki, bir nağılı nə qədər müxtəlif adamlardan müxtəlif şəkildə eşitməyə baxmayıb hamısını səbt etmək lazımdır» [105, s.110] qeydi aktual səslənir. Mif və folklor mətnlərinə bu yanaşma tərzini etnik-mədəni ənənənin yaşadığı ayrı-ayrı areallarda mifoloji personajın keçirdiyi variasiyaları və zaman keçdikcə uğradığı dəyişiklikləri də izləyə bilmək imkanı verir.

götürülən «mifoloji personaj» anlayışına demonlarla yanaşı cadugərlik, cilddəyişmə kimi demonoloji cizgiləri daşıyanlar da daxil edilmişdir.

Dilçilik elminin morfonologiya bölməsindən məlumdur ki, hər bir dil üçün səslərin yalnız o dilə xas mümkün sıralanması, yəni hansı fonemlərin hansı mövqələrdə işləmə bilməsi, həmin mövqələrdəki mümkün fonem düzümü, eyni zamanda mümkün olmayan sıralanma qaydaları mövcuddur. Bu, fundamental «Azərbaycan dilinin morfonologiyası» əsərində prof. F.Cəlilovun yazdığı kimi, dilin milli xüsusiyyətlərindən olan fonotaktika qaydalarıdır. Həmin qaydalardır 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 gəlmir, sözlərin mövqedə yanaşı işlənen samitlərdən biri, adətən, sonor olur və s. [32, s.45-47].

Bu fikrin mifoloji personajlara, onların daşıyıcısı ola bildikləri funksiyaların hansı qanunauyğunluqlar daxilində baş verməsinin araşdırılmasına tətbiqi, şübhə yoxdur ki, gözlənilməz 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 bəlli qanunauyğunluqlar daxilində baş verir. Eləcə də eyni elementlərin yeni quruluşda və yeni mühitdə görüşməsindən necə yeni keyfiyyətli xassələr alınarsa, elementin quruluşu və quruluşun da elementə görə müəyyən sərbəstliyinin olması nəticəsində quruluş-element uyğunluğu bir-birini qarşılıqlı şərtləndirmə bağlılığı ilə necə bağlanarsa və nəticə etibarilə quruluşun elementi və elementin də quruluşu müəyyən etdiyi bu bağlılıq bir-birini formalaşdırmaqdan daha çox mümkünlər arasında özünə uyğununu seçirsə [76, s.12], fikrimizcə, mifoloji obrazla həmin obrazın daşdığı funksiyalar arasındakı münasibətlərdə də bənzər əlaqə özünü göstərir. «Şeirli nağılların transformasiyası» məqaləsində V.Propp yazırdı ki, nağılın öyrənilməsi çox baxımdan təbiətdə üzvi birləşmələrin öyrənilməsi ilə qarşılaşdırıla bilər [340, s.153]. Bu mənada mifoloji obrazların evolyusiyası da təbiətdə olanlarla müəyyən ölçüdə 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» [294, 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.

Bütün yaşayışı simvolikaya büründüyü üçün qədim insan simvollarla düşünüb, onu əhatə edən aləmi simvollar yığını kimi də qavrayıb qəbul etmişdir. Bu baxımdan güman etmək olar ki, mifologiyadan gəldiyinə görə türk xalqlarında simvolların da əski ortağ özülü vardır. Mifoloji obrazlar da müəyyən mənada özlüyündə simvollarıdır. Belə bir fikir daha çox yayılmışdır ki, guya qədim insan maddi olaraq dərk etdiyi bəlli bir hadisəni düzgün anlamamaq nəticəsində onun əsəri surətini yaradıbdır. Əlbəttə ki, mifologiyanın fantastik obrazlarında ətraf aləmin gerçək çizgiləri geniş əksini tapmışdır [286, s.170]. Əslində hər hansı fəvqəltəbii əsəri surətin əsasında təbii və ya maddi olaraq qavranılan hansısa bir varlıq dayanır. Gerçəkdən mövcud olduqlarına inanılan bu mifoloji 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 eyniyyətində əsaslanan mifoloji fantaziya»nın doğurduğu «mifoloji obrazlar metafora və ya alleqoriya olmayıb, sözün hərfi mənasında maddi olaraq dərk edilirlər» [21, s.13].

Mifoloji personajlarla bədii yaradıcılıq prosesi nəticəsi olaraq incəsənət əsərlərində yaradılmış obrazlar arasında fərqlər mövcuddur. Mifoloji personaj insanın təbiətlə iç-içə olduğu düşüncəsinə söykənən, ətraf aləmdəki hadisə və nəsnələrini antropomorflaşdıran mifoloji təfəkkürün məhsuludur [387, s.11]. Mifologiya ilə ədəbiyyat bu kontekstdə çox fərqlidir. Belə ki, mifologiyada hər nə varsa hamısı hərfən qavranılır. Ədəbiyyatda isə metafora öndədir. Hər hansı şəkildə olursa olsun, qəbul edilməsindən asılı olmayaraq, mifoloji mətn içərisində metaforaya yer yoxdur [10, s.3]. Bir daha 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 şəkildə və maddi olaraq qavrana bilər. Yəni arxaik düşüncənin öz təbiətindən gələn bir xüsusiyyətlə əşyanın özüylə obrazı bir-birinin eyni kimi dərk olunmuşdur. Həmin obrazlara əsla fantastik deyil və özləri də müəyyən mənada «obyektiv realıq»dan ayrılmazdır [314; 347, s.48].

Folklorşünasların epik dünya ilə bağlı araşdırmalarında qeyd olunur ki, motivin semantikasi bütün daxili dayanıqlığı ilə yanaşı məlum ölçüdə

mütəhərrikiyə malikdir və süjet kontekstində konkretlik qazanır; motivdəki variasiyalar qaçılmaz olaraq semantikadakı dəyişikliklərlə bağlıdır. Motivin mahiyyəti əsil mənada süjetin dinamikasında açılır [341, s.170-184]. Bu zaman isə, folklorla dair ən ciddi tədqiqatlarda qeyd olunduğu kimi, variativliyə də məhz uyğunluğun və ya bənzərliyin həddləri çərçivəsində yol verilir¹⁰ [yənə orada, s.171]. Belə bir bağlılıq mifoloji personajla mifoloji motiv arasında əlaqədə də özünü göstərir. Burada isə əsas cəhət bundan ibarətdir ki, keçdiyi təkamül xətti boyu mifoloji personaj bəlli bir nöqtəyə gəlincə onun hansı yolla «gedəcəyi» artıq ənənənin təbiətindən gələn bir qüvvətlə mifoloji obrazın özü və daşdığı funksiyası ilə, üstəlik mənə potensialına uyğun müəyyən edilir¹¹.

Mifoloji personajın təməlinə varlığı bir bütöv olaraq görünən mifoloji təfəkkür dayanır. S.Tokarevə görə, mifoloji personajın birinci başlıca əlaməti onda xariquladə, fəvqəltəbii özəlliklərin olması, ikincisi də ona inamın olmağıdır [368, s.15]. Mifoloji varlığı ayırd edən əlamətlərdən biri onun nə dərəcədə maddi qavranmağı, gerçək təsəvvür oluna bilməyidir. Funksiyası, görünüşü və atributları da həmçinin onu xarakterizə edən cəhətlərdir. Yeri gəlmişkən, mifoloji obraz funksiyasını mifoloji strukturda gerçəkləşdirir, yəni funksiya strukturda yaşayır. Eyni bir funksiya müxtəlif strukturların yardımıyla gerçəkləşə bilər. Özüni strukturda realizə etməklə funksiya ona mənə qazandırır.

Mifyaradıcı şüurun məhsulu, hissi-məkani qavrayışların bəlli təzahürü olan mifoloji varlıqlar semantik-sturtur baxımından və simvolika etibarilə müxtəlif səbəblərdən zaman ərzində dəyişikliyə uğrayır. Yəni onun simvolikasının özü belə passiv deyil, dəyişikliyə uğraya bilər. Burada təsadüf deyər qavranıla bilən elementlər ola bilər ki, onlar canlı təbiətdə olduğu qədər elə mifoloji varlıqların da bir sıra funksiyalarla yüklənməsi prosesində əhəmiyyətli rol oynayır. Bu və digər bənzər səbəblərdəndir ki, onun indiki çizgiləriylə yüzillər bundan əvvəl ənənədəki şəklinin eyni olduğunu düşünmək çətindir. Bununla yanaşı, görkəmli rus alimi S.Neklyudovun qeyd etdiyi kimi, mifoloji prototip folklor janrlarının dərin semantikaşma hopur. Qədim obraz başqa estetik

¹⁰ Ənənənin həddləri çərçivəsində yerləşən folklor [343, s.9] yaradıcılığı olsa olsa ənənə çərçivəsində gəzişmələrə (improvizasiyaya) yol verir [182] ki, bənzər transformasiyaların ciddi araşdırılmasıyla da nə etnoqraflar, nə folklorşünaslar məşğul olmuşlar [384, s.107].

¹¹ Yeri gəlmişkən, bütün bu hallarda «ikinci dərəcəli personajlar, demək olar, variasiyaya uğramırlar [341, s.171].

dəyərlər axarına düşsə də, qalıq şəklində ilkin surətini qoruyub saxlayır [307, s.182-183].

Mifoloji varlığın adma 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. Bəzi tədqiqatçılara görə, «mif» anlayışı 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 [248, s.92-94]. Teonimlərdə isə mifoloji obraz, Losevin sözləriylə deyilsə, elə bil adlandırılanın mahiyyətinin enerjisi olan adın səslənişiyə konkretlik qazanır, maddi şəkil alır [267, s.231].

Dəyişik adlar altında olsa belə, funksional baxımdan eyni olduğuna mifoloji personajlar eyni bir funksiyaları 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 tiplərindəki 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. Bu cəhət nağılın strukturunda da özünü göstərir. Nağılın heyranedicili müxtəlifliyini, rəngarəngliyini və gözəlliyini, o biri yandan da yekrəngliyini və təkrarlılığını məhz həmin cəhətlərlə bağlayan görkəmli folklorşünas V.Propp yazır ki, «nağıl zaman-zaman eyni bir fəaliyyəti müxtəlif personajlara aid edir... Qeyd edək ki, müxtəlif icra edənləriylə funksiyaların təkrarlılığını din tarixçiləri miflərdə və inanışlarda artıq çoxdan müşahidə etmişlər... İrəli gedərək söyləmək olar ki, funksiyalar son dərəcə az, personajlar hədsiz dərəcədə çoxdur» [338, s.29-30].

Eyni zamanda vahid etnik-mədəni sistem çərçivəsində bir ənənənin bədxah ruh olaraq qəbul etdiyi mifoloji personaj digər ənənədə xeyirxah varlıq şəklində yer ala bilər. Məsələn, çuvaş mifologiyasında acıqlı varlıq kimi tanınan «Aşafatma» əslində alınmış olduğu müsəlman tatar mədəniyyəti çevrəsində tamamilən fərqli mifoloji semantika daşımışdır. Monqol mifoloji sistemindən bəhs edən məqaləsində S.Neklyudov belə bir fikri vurğulayır ki, mifoloji sistemin öyrənilməsi zamanı «əsli monqol mənşəli olan» ilə «alınma»nın 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 ümumiyyətlə o halda alınma bilər ki, alındığı ənənədə ona yer vardır, həmin ənənədən ötrü o gərəklidir və bu ənənənin də zamam çatmış sorğularına cavab verir [312, s.70].

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. Kumandnlərdə 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 [164, 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 mövcudluğu üçün bir səbəb rolunu oynaya bilər, eləcə də onun bəlli semantik, struktur özəllik daşımam şərtləndirir. Bunlar, əlbəttə, spontan şəkildə baş verir.

Beləcə, mifoloji obrazların təkamülü eyni zamanda onların özünü-təşkil dinamikasının ayrılmaz cəhətidir. Bu mənada türk mifoloji obrazlar sistemindən ümumən qıraqda qalan hansısa ayrıca bir varlıq yoxdur; həmin varlıqların hər birinin eləcə varlığı müəyyən mənada digərlərinə bağlıdır və onlardan bir çox hallarda qarşılıqlı asılılığı da vardır. Bunlarınsa birinin varlığı digərinin də mövcudluğunu bəlli ölçüdə şərtləndirir, hər birinin digərlərini «doğurub yaşatdığı» gerçəyini göstərir (Bütün bunlar isə kainatın bir-biriylə hörülüş bağlılıqlar şəbəkəsi olduğuna dair müasir fizikada irəli sürülən butstrep hipoteziylə yaxından səsləşir).

Mifoloji varlıqlar az hallarda təbiətən mütləq ziyankar və ya mütləq xeyirxah olurlar. Bu, əlbəttə, insanların onlara qarşı nə şəkildə bir münasibət göstərmələri və ya davranmalarından çox asılıdır. Fövqəltəbii varlıqlar əksərən öz təbiətlərinə görə nə xeyirxah, nə də bədxahdırlar. «Xeyirxah» deyilənlər zərər toxundura bildikləri kimi azar gəzdirən ruhlar da, tutalım, əgər qurbanları vaxtılı-vaxtında verilsə, adamları rahat qoyarlar. Xeyirxah yaxud bədxah gücü təmsil etdiklərinə dair təsəvvürlərdən asılı olaraq mifoloji varlıqların insana ikili münasibət göstərdiyi düşünülür ki, bu da arxaik ənənə daşıyıcılarının yerinə yetirməli olduqları rituallara və ənənəvi davranış normalarına əməl etmələri ilə

müəyyən olunur. Bir də ayrıca, insanlara yalnız zərər toxunduran varlıqlar olur ki, onlar da tipoloji baxımdan müxtəlifliyi ilə seçilir.

Fantastik varlıqlara gəldikdə xalq demonologiyasında onlar, demək olar, heç bir rol oynamır. Lakin demonologiyadakı personajlar ara-sıra nağıl süjetinə daxil ola bilər ki, ənənəvi mədəniyyət daşıyıcısı da onları kəskin fərqləndirməyi bacarırlar. Əlbəttə, nağıl motivləri heç də bütünlüklə kult qalıntısına aparılıb çıxarıla bilməz. Nağıl personajlarının mənşəyi ilə xalq demonologiyasındakı mifoloji (demonik) varlıqlar mənşəcə də fərqli ola bilər. Eyni semantik cərgədə olduqları üçün bəzən bir sıra demonik varlıqlar arasında ciddi bir fərq qoyulmaya bilər. Bu bədxah güclər sırasına, yeri gəlmişkən, bir qədər başqa xarakterli olub adamlara istəyərək və ya istəməyərək zıyanı dəyə bilənlər – gözündə olanlar, topal adamlar, cadugərlər və s. də aiddir. Bunlar həmin varlıqlardır ki, adamları onlardan cadu-bitik, tilsim qoruyur. Onlar öz strukturlarına görə seçildiyindən personajların xarakterini də transformasiyaya uğradır.

Mifoloji varlığın xarakteri isə irəlicədən nəticəsinin söylənməsi çətin evolyusiyaya prosesiylə yanaşı, folklor janrından da asılıdır. Nağılda rast gəlinən «hal-cin» obrazı ilə mifoloji rəvayətdəki «hal» obrazı arasında fərq mövcuddur. Çünki mifoloji varlıqlarla bağlılığı olan hər hansı janrın öz personaj sistemi var. Belə ki, eyni bir mifoloji varlığın müxtəlif janrlarda variasiya olunması onların fərqli şəkillərinin meydana çıxmasına səbəb olur. Diqqəti çəkən bir cəhət də var ki, mifoloji hal anası obrazının nağıllara keçid etməsi bəzilərinin onun varlığını qəbul etməyi və bəzi söyləyicinin də qəbul etməməyi ilə sanki bir vaxta düşür. Yəni obraz inamı obyekt olmaqdan çıxdığı zaman artıq onun nağıla, dastana, mərasim-oyuna və b. janrlara doğru gedışı baş verir. Lakin həmin halda belə, maraqlıdır ki, onların mifoloji simvolikası asanlıqla bərpa oluna bilər. Bəzən təkcə adın özü onun mifoloji təbiətini üzə çıxarmağa imkan yaradır.

Mifoloji inamlar fəvqəltəbii güclərlə insanların qarşılıqlı münasibətlərinin xarakterini əks etdirir. Qeyri-maddi və cisimdən məhrum olmaqla yanaşı, mifoloji varlıqların zoomorf ipostaslı olmaları haqda inamlar da çox yayılmışdır. Özündə xaosu təəssüm etdirən mifiki varlıqlarsa periferiyaya sıxışdırılıbmış kimi öz mövcudluğunu çox zaman ya yeraltı səltənətdə, ya kosmik dünya modelinin uyğun qismlərində davam etdirə bilirlər. Folklor dünyasında qaynağını mifoloji görüşlərdən alan personaj baş vermiş hansısa bir hadisə üzündən, məsələn, axsaq qalır

və ya kor olur ki, bu da sadəcə həmin hadisənin zahiri nəticəsi olub, əslində semantik baxımdan obrazın o biri dünyaya, xtonik aləmə və ya demonlar sferasına bağlılığının işarəsi kimi də yozula bilər [309, s.135].

Mifoloji xarakterli sözlər sırasında əsasən mifoloji adlar ikimənali ola bildiyindən onların ilkin həqiqi mənasını üzə çıxarmaq bəzən çətinlik törədir. Ona görə də həmin adların etimologiyası zamanı mifoloji sistemin elementlərini adlandırmanın öz tipologiyası olduğu nəzərə alınmalıdır. Mifoloji sistemlərdəki tipoloji universaliaların müəyyənlik qazanması, eləcə də ümumi semantik qarşılaşdırmaların analizi həmin sistemə daxil olan mifoloji obyektlərin, o cümlədən mifoloji varlıqların adlandırılması prinsipini üzə çıxarmaq imkanı verir.

Təsnif olunmaları etibarilə mifoloji varlıqların mifoloji motivlərə görə belə qruplaşdırıla bilməsi mümkündür. Mifoloji motiv özlüyündə personajlar kompleksi ilə bağlıdır. Eyni mifoloji varlıq haqqında söyləyicilərin verdiyi bilgilərə gəldikdə isə, həmin bilgilər rəşional məntiq baxımından zaman-zaman ziddiyyətli də ola bilər. Bu qənaətə gəlmək olar ki, funksiya və motivlər mifoloji sistemin minimal vahidləridir və «personaj məkanında» onlar sərbəst dolaşa bilirlər [193].

Folklor motivlərinin bəzi aspektlərinin tədqiqinə dair araşdırmasında S.Neklyudov belə güman edir ki, motiv fondunun elementi nə qədər qədimdirsə, bir o qədər geniş semantik təbəqəyə və böyük potensiallı semantik bağlılıqlara malikdir [310, s.227]. Bu, «motiv fondunun təşkilinə bilvasitə daxil olan mifoloji obrazın» da məna potensialı geniş olduqca onun mənşəcə əskilərdən gəldiyi və arxaik strukturlu olduğu qənaətini hasil etmək imkanı verir.

Demonoloji sistemlərlə bağlı mifoloji varlıqların simvolikalarının araşdırılması zamanı bir çətinlik də 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 [193]. 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 funksiyaları şərtləndirir.

Türk mifşünaslığında mifoloji personajların və onların mifoloji funksiyalarının nəzəri əsaslandırılmış təsvirini verən bir təsnifatı mövcud deyildir. Digər etnik-mədəni sistemlərlə bağlı araşdırmalarda tədqiqatçılar

müəyyən diferensial əlamətlər məcmusunun mifoloji personajların təsnifatında əsas olaraq götürülməsinin zəruri olduğu fikrini irəli sürürlər ki, həmin optimal diferensial əlamətlər məcmusu özündə personajın irreallığı dərəcəsini, funksiyalarını, məskənini, təzahür formasını, zahiri görünüşünü və s. ehtiva edir [387, s.12].

Mifoloji personajın xarakteri eyni zamanda onun mövcud olduğu dairədən, folklor janrından asılıdır. Ona görə ki, ağız ədəbiyyatının mifoloji təsəvvürlərlə bağlanan hər bir janrının öz personajlar dünyası mövcuddur [387, s.13]. Ümumən, mifoloji obraz və süjet isə ədəbiyyata nə zamanlarsa mövcud olmuş mifoloji ənənələrdən birbaşa gəlməklə yanaşı, həm də dolayısıyla – folklor janrlarının geniş spektrindən keçərək daxil olur [312, s.72]. 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 nağılların, mərasim və oyunların personajları kimi mövcudluqlarını davam etdirirlər. Belə olan halda bu obrazların mifoloji funksiyalarının bərpası mümkün görünür. Həmin funksiyalar zaman-zaman öz ifadəsini obrazın adının semantikasında belə tapa bilir [yenə orada, 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 bir gerçəkdir. Nağıllarda, V.Proppun fundamental araşdırmalarından da göründüyü 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 [338, s.97-98].

Bütün bunlarla yanaşı, onu da qeyd etmək lazımdır ki, türk mifologiyasında çoxlu sayda mifoloji varlıq, ilah və ruh obrazları yer alır, lakin onların hamısıyla bağlı əldə ətraflı məlumat yoxdur. Üstəlik həmin obrazlarla bağlı bilgiler ayrı-ayrı türk xalqları arasında dəyişməkdədir [119, s.123]. Yəni türk etnik-mədəni sistemini yaşadan ənənələr necə dəyişik landşaftlara yayılmışsa və bu da öz növbəsində təbii şəraitlə bağlı onların dünyagörüşündə hansısa lokal fərqliliklər doğurmuşdursa, türk mifoloji obrazları da etnik-mədəni sistem çərçivəsində bir bütövlük

içərisində sanki həmin müxtəlifliyi nümayiş etdirir. Beləcə, yaygın coğrafi ərazidə yaşayan türk etnosunun mifoloji 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 bir ölçüdə obrazın funksionallığı və semantikasi 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 folklorlarda 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» [286, s.177]. Nəticədə həmin tarixi personajlara elə xüsusiyyətlər və funksiyalar isnad olunur ki, onları folklor-mifoloji baxımdan əhəmiyyətli və mənalı etsin [261, s.332-333].

Folklor təfəkkürünün qanunauyğunluğu baxımından həqiqətən qədim dövrlərin hadisələri ilə çox sonrakı əsrlərin hadisələri qarışıq bir əlvanlıq meydana gətirə bilər. Bu mənada qeyd olunmalıdır ki, real tarixi faktların mifoloji motiv və obrazın strukturuna yerləşməsi də ən əvvəl bəlli bir həddəcən mümkün formalarla məhdudlaşır [252, 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, bu

mifologiyanın, mifoloji sistemin və personajlarının təbiətinin araşdırılması ilə bağlı bir sıra nəzəri problemlər işlənilməmişdir.

Digər mifoloji sistemlərlə, o cümlədən slavyan mifologiyası ilə bağlı aparılan tədqiqatların hazırkı mərhələsi həmçinin mifoloji obrazların təbiətinin araşdırılmasında yeni yanaşma tərzini 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 olaraq qavranılmışdır. Belə bir nəticəyə gəlinməsinin özündə, əlbəttə ki, müəyyən qanunauyğunluq vardı. Yəni, mifoloji personaj əsil həqiqətdə də xalq dünyaduyumu və təsəvvürlərində mifoloji olanların bütününlük təəcəssümü formasıdır. Bu gün yenə davam etməkdə olan həmin yanaşma tərzini özlüyündə gərəkliliyini sübuta yetirmiş, nəticə etibarilə diqqəti xalq ənənəsinin sinxron kəsiyinin öyrənilməsinə əhəmiyyətinə yönəldilmişdir.

Lakin mifoloji ənənə elə hadisədir ki, onun təkamüllü prosesi ulu dil çağından bu yana hələ də davam etməkdədir. Odur ki, mifologiyanın yalnız mifoloji obrazlardan ibarət sistem kimi öyrənilməsi müəyyən mərhələdən sonra həlli çətin görünən bir çox məsələlərlə qarşı-qarşıya gətirmişdir. Belə ki, bu zaman mifoloji personajın adının özündə nəyi təəcəssüm etdirməsinə, personajın funksiyası və onun dildə hansı ifadə formalarının olduğu məsələsinə aydınlıq gətirilməmişdir ki, bunlarsız da mifoloji varlığın və ya personajın tərifini hər hansı mənadan məhrum qalır

[262]. 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 olunmaqdır. Çünki bu təsvir özlüyündə dünyanı təsnifat yoluyla dərk etmənin özünəməxsusluqlarının qanunauyğun əksindən ibarətdir.

Azərbaycan türk folklorunda yerli mühitdə meydana çıxan və adına Qaraçuxa deyilən hami ruh obrazı var. Bu mifoloji personajın gözəgörünməzlərdən olduğuna inanılır. Övliya adı ilə də bilinir, bəzi bölgələrdə adına da «maxış» deyilir. Qaraçuxa mifoloji varlıq kimi insanın özünə bənzəyən bəxt və tale anlayışları ilə əlaqələndirilir [18, s.23]. Xalqın inancına görə, hər insanın bir qaraçuxası olur. Qaraçuxa adamların arxasınca gəzib-dolanır, ona köməklik eləyir. İnsanın işlərinin uğurla getməyi Qaraçuxadan asıhdır. İnanışa görə «Qaraçuxa övliyadır... evin astanasında durar, amma gözə görünməz. Evin astanasına çətdin, gərək Qaraçuxaya salam verəsən» [25, s.21]. Mifoloji mətnlərdən aydın olur ki, Azərbaycan türklərinin etiqaadına görə, «Qaraçuxa mələkdir». Burada diqqəti çəkən cəhət bundan ibarətdir ki, obraz görünüşdə lokal səciyyə daşıyırsa da, funksional semantikasına görə o, əslində etnik-mədəni sistemi yaşadan digər ənənədə var olmağa davam edir. Konkret olaraq, mifoloji personaj kimi Qaraçuxanın arxaik adı Cənubi Sibirin türk xalqlarında bugünəqən qorunmaqdadır. «Sur», «yula» adlarıyla bilinən həmin mifoloji varlıq insandakı neçə ruhdan biridir; insanın özünə oxşarı var ki, bədənədən çıxıb gəzə bilir və s.

Ənənəvi slavyan mədəniyyəti, o cümlədən ümumslavyan mifoloji sistemi ilə bağlı araşdırmalardan da göründüyü kimi, mifoloji sistemin tədqiqində daha dərin qatlara enilməsinin zəruriliyi bütün aydınlığı ilə özünü göstərməkdədir. Bu isə mifoloji sistemdə əsas vahid olaraq diqqəti öz üzərinə çəkən mifoloji funksiyalardan ibarət həmin qatdır. Həqiqətən mifoloji personajın funksiyası onun mifoloji sistemdə təşəkkülü və varlığı baxımından aparıcı rol oynayır [262]. Mifoloji personajın strukturuna belə bir baxış obrazın necə adlanması və bu adın personajın funksiyaları ilə bağlılığı məsələsinin də öz həllini tapmasını aktuallaşdırır. Mifoloji personajın adıyla onun funksiyası arasında nisbətən danışıqarkən araşdırıcılar qeyd edirlər ki, personaj özündə yalnız bir funksiyayı təəcəssüm etdirdiyi vaxt onun adı təbii olaraq hərəkətini də ifadə edəcəkdir. Beləliklə, hətta tək bir funksiya daşıyıcısı olan mifoloji personaj həmişə bəlli bir adla göstərilir [yenə orada].

Çöl materialları üzərində təhlillər toplayıcıyla söyləyicinin məntii arasında hissədiləcək fərqlər olduğu gerçəyini meydana çıxarmışdır. Belə ki, toplayıcının mifoloji varlıqla bağlı hər hansı sualına söyləyici ənənə daşıyıcısının təbiətinə uyğun cavab verir, obrazı ilk əvvəl onun başlıca funksiyalarına görə xarakterizə eləyir, yalnız bundan sonra (o da çox zaman elə söyləyicinin inadkar səyi nəticəsi olaraq) mifoloji varlığı müəyyən zahiri əlamətlərinə görə səciyyələndirir [yənə orada].

Mifoloji varlığın funksiyası deyərkən ənənədə daimi olaraq onun adı ilə bağlanıb qərarlaşan hansısa bir funksiya düşünülürmüşdür. Lakin belə bir yanaşma funksiya məfhumuna aydınlıq gətirilməsinə mane olur. Əsil həqiqətdə «mifoloji varlığın funksiyası» istilahiyla «mifoloji varlığın fəaliyyəti» heç də eynimənalı məfhumlar deyildir və mifoloji dünya mənzərəsinin aydınlığı üçün həmin anlayışlar sərhədləndirilməlidir. Bu o deməkdir ki, məsələn, mifoloji personajın eyni bir fəaliyyəti müxtəlif areallarda dəyişik anlamlar qazanaraq ayrı-ayrı funksiyaların gerçəkləşməsi də ola bilər. Axır nəticə etibarilə mifoloji funksiyaların bu şəkildə araşdırılması hansı mifoloji elementlərin ümumtürk, hansının ayrı-ayrı areallarla bağlı, hansının isə lokal xarakterli olduğunu üzə çıxarmaq imkanı yaradır ki, bunlarsız da mifoloji dünya modeli səviyyəsində türk mifologiyasının bərpası mümkün deyil.

Mifoloji sistemin mifoloji funksiyalar səviyyəsində yalnız araşdırıcının zorla qəbul etdirməyə çalışdığı məntiqdən hərəkətlə və üstəlik, ənənə daşıyıcısının məntiqindən kənar bir şəkildə tədqiq olunması da artıq dərəcədə təhlükəlidir və gəlinəcək nəticələrin yanlışlığı qaçılmazdır.

Ümumtürk mifoloji sisteminin bütövlüyü özünü mifoloji personajlar səviyyəsində təzahür etdirmir. Ümumtürk mifoloji sisteminin tam və bütöv 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 [262]. Belə bir yanaşma mifoloji sistemi həm də mifoloji funksiyalar sistemi olaraq səciyyələndirmək imkanı verir. Burada məqsəd mifoloji sistemdə xalq təfəkkürünün, etnik-mədəni düşüncənin gerçəkliyi qavramanın bütün özünəməxsusluqlarıyla necə əksini tapdığının mahiyyətinə varmaqdan ibarətdir. Bu zaman, əlbəttə ki, mifoloji personaj qətiyyənlə unudulmur, sadəcə olaraq o, yalnız mifoloji obraz və ya varlıq kimi deyil, həm də çox sayda funksiyanın və əlamətin daşıyıcısı kimi dərk olunur.

Mifoloji personajlara bu səviyyədən yanaşma onu donuq deyil, olduqca mütəhərrik və dinamik bir sistem olaraq görmək imkanı yaradır. Beləliklə, mifoloji sistem mifoloji personajların sadəcə yığımindan ibarət deyil, biri-biriylə münasibət etibarilə müxtəlif ölçülü əlaqələrə malik olub bəlli dairədə bir bütövlük içərisində bağlaşan mifoloji funksiyaların məcmuyudur [262].

Türk mifologiyasında məna potensialı geniş olan mifoloji varlıqlardan danışılarkən ilk öncə mədəni qəhrəman tipindən bəhs etmək lazım gəlir. Mədəni qəhrəman mifoloji mətnlərdə, mifik rəvayətlərdə fəaliyyəti insanlar üçün mədəni dəyərlərin yaradılması və ya əldə edilməsinə yönələn mifoloji varlıqdır. Arxaik strukturlu mifik surət kimi o, insanlar üçün od əldə edir, bayramların və mərasimlərin meydana çıxmasını təmin edir, əmək aləti düzəldir, ev tikməyi, çadır qurmağı, körpü salmağı və b. öyrədir, qanun-qaydalar qoyur, cəmiyyəti nizama salır, birgə yaşayış qaydaları və bir sıra yasaqlar gətirir [21, s.16-17].

Təbiətdən sıyrılaraq mədəni aləmin yaradılması aktında iştirak etməyi mədəni qəhrəmanı səciyyələndirən əlamətlərdir. Mədəni qəhrəman arxaik strukturlu dastanlarda həm kultun təsisçisi, həm də ilkin icraçısı funksiyasını yerinə yetirir. Ümumiyyətlə, arxaik eposların diqqətli təhlili bir çox obrazları mədəni qəhrəman olaraq gözlər önündə canlandırır [283, s.115]. İlkin və birbaşa ona aid funksiyaları ilə yanaşı, mədəni qəhrəman bir neçə ipostasda, o cümlədən demiurq, ilkin əcdad, trikster ipostaslarında çıxış edə bilər. Məsələn, altay dastanlarında odun kəşfi ulu Tanrı Ülgenin adıyla əlaqələndirilir [146, s.501].

Demiurq kimi mədəni qəhrəman aləm sahmana düşməzdən əvvəlki çağ – kaos çağını təmsil eləyən güclərlə mübarizə apararaq dünyanın yaradılışı aktında iştirak edir. Olur ki, bəzən o, ruhlar sırasına da aid edilir. İlkin (ulu) əcdad kimi hər hansı boyun və ya soyun başlanğıcı da onun adına bağlana bilər. Mədəni qəhrəmanın gətirdikləri elə dəyərlərdir ki, etnos onlarsız var ola bilməz. Bunların sırasında sosial strukturlar da yer alır. Çünki həmin strukturlar etnosun davranış tipini müəyyən edir və bu mənada etnik birliyin struktur stabilliyinin təminatçısıdır. Olduqca arxaik köklərə malik mədəni qəhrəmanın bütün fəaliyyəti mifik zamanla bağlıdır. Göylə yer yaradılan çağda o da var.

Mədəni qəhrəman nizamli dünyanın sahmanını pozmağa çalışan və xtonik demonlar, qeyri-adi nəhəng varlıqlar görünüşündə təsəvvür olunan kortəbii xaotik güclərə qarşı dayanır. Bu həmin zamandır ki, kortəbii qüvvələr «özümüzkülər» / «özgələr» qarşdurmasında «özgələr»i təmsil edir və yadların obrazı ilə bir arada birləşir. Ən nəhayət, dünya folklorunun bu ən qədim obrazında – mədəni qəhrəmanda onun bir növ özünün antaqonisti olan mifoloji personajın cizgiləri ola bilir. Bu baxımdan onun dönərgəlik qabiliyyəti var; bitkiyə, quşa və eləcə də öz antaqonistinə çevrilməyi bacarır. Bu bağlılıqlar da yenə həmin mif dünyası qəhrəmanın adı ilə bağlı süjetlərin dünyanın sahmandan əvvəlki çağına – mifik zamana aid olmasından gəlir. Mədəni qəhrəmanların bütün fəaliyyəti kosmoqonik proseslə yanaşı, onun fonunda gedir, çox vaxt da prosesə təsir edir [21, s.17].

Mifik mədəni qəhrəman obrazında həm idealizə olunmuş əcdadı, həm Tanrı ilə insan arasında dayanan bir varlığı, həm tarixən yaşamış ulu şaman və əcdadlar haqda xatirələrin izlərini və s. görmüşlər. Tədqiqatçılar arasında geniş yayılan görüş isə bundan ibarətdir ki, mifik qəhrəman ən ulu ilahi qüvvətlə insanlar arasında vasitəçidir. K.Levi-Strosun konsepsiyasına görə də mədəni qəhrəman bir mediator – araçdır və məhz onun yardımı ilə bu və ya digər ziddiyyətlər ortadan qalxır, əksliklər beləcə öz həllini tapır. Demonların və ya «ruhlar»ın – yiyələrin qoruduqları mədəni dəyərləri mifik qəhrəmanların əldə etmələrindən danışan yaradılış mifləri ilə şamanların qəmləmə mərasimləri də mövzu baxımından yaxındır.

Qəhrəmanlıq eposunun köklərinin araşdırılması mifşünasları belə bir qənaətə gətirmişdir ki, mədəni qəhrəman haqda miflər qəhrəmanlıq dastanlarının da təməlində dayanır. Mədəni qəhrəmanlar haqda hekayətlər özlüyündə arxaik mifoloji eposlardır. Zoomorf cizgili mədəni qəhrəmandan – triksterdən danışan etioloji miflər isə sonradan asanlıqla heyvanlar haqqında nağıllara çevrilə bilər. Y.Meletinskiyə görə, dini görüşlər zəminində Tanrı obrazına doğru təkamül edə bilən mədəni qəhrəmanın xalq ədəbi yaradıcılığı zəminində epos qəhrəmanına çevrilməsi mümkündür [283, s.130].

Mədəni qəhrəmanlardan bəhs edən miflər sonralar sehirlilə və qeyri-adi nəsnələr ardınca o biri dünyaya yollanan qəhrəmanların başma gələnləri auladan sehirlilə nağılların təşəkkülündə əhəmiyyətli olmuşdur. Mifik mədəni qəhrəmanlar sehirlilə nağılların ironik qəhrəman obrazlarının da təşəkkül tapmasında mühüm rol oynamışdır ki, bu haqda fikir elmdə artıq qəbul olunmuş sayılır.

Mədəni qəhrəmanlar haqda mif mətnlərində epik qəhrəmanlar silsiləsi, ümumiyyətlə, yetim olaraq səciyyələndirilir. Belə atasız-anasız qəhrəmanlar yer üzündəki ilk insan kimi həm də «Göy oğlu» deyə xarakterizə olunurlar. Şorlardakı bahadır nağıllarından birində ən qədim zamanlarda yaşamış «Çaqıs» adlı bir qəhrəmandan danışılır ki, onun elə adının da mənası «yalqız, yalnız, tənha» deməkdir. Belə «tənha» qəhrəmanlar isə mifik ilkin yaradılış çağına bağlı varlıqlardır.

Türk, eləcə də monqol mifologiyasında göyə «köçürülmələrinin» ardından demiurq və ya mədəni qəhrəmanlara hami şaman ruhları gözüylə baxılmışdır. Bir fikrə görə də məhz yerlərdən göylərə «köçürülmələri» onların ilahiləşdirilməsi yönündə ilk addım olmuşdur. Türk-monqol eposlarından danışılarkən qəhrəmanların göylərdən yerə endirilmələri mədəni qəhrəmanın göylərə qaldırılması ilə də əlaqələndirilmişdir. Mifoloji sistemlərdə mədəni qəhrəmanlartək ilk insanlar, boyların və soyların ulu əcdadları, cəddi-əlaləri olaraq bilinən mifik varlıqlar silsiləsi də yer alır. Onların bütün fəaliyyətləri mifik zamanla bağlı olur. Diqqəti belə bir cəhət çəkir ki, ibtidai və şaman etiqadlarına görə də, ilkin əcdadların məskəni məhz ölümlər səltənətidir [379, s.17].

Bəzən ilkin əcdadla demiurq və mədəni qəhrəman obrazlarının özlərini biri-birindən ayırmaq da çətin gəlir. Yaradılışla bağlı mifoloji təsəvvürlərdə ilkin əcdad yer üzündəki ilk insanla belə eyniləşdirilə bilər ki, bu təsəvvürlərin də əsasında mikrokosmla (kiçik aləm) makrokosm (böyük aləm) arasında uyğunluq və bənzərlik olduğuna dair əski düşüncə dayanmışdır.

İlkin əcdadlar mədəni qəhrəmanlar və ya demiurqlar kimi dünyanın yaradılması aktının iştirakçısı da ola bilərlər. Məsələn, şorların qızıl-qaya soyunun mənşəyi insanlara oddan istifadə eləməyi öyrədən bir ixtiyar qoca ilə əlaqələndirilir [375, s.32]. Eyni zamanda təbii və mədəni təsisatların qurulmasında, cəmiyyət həyatının nizamına salınması, mərasimlərin təsis olunması və qayda-qanunlar qoyulmasında iştirak edən ilkin əcdadlar bəzən öldükləri zaman hansısa bir təbii varlığa və hətta hami ruha çevrilə bilərlər. İlkin əcdad obrazı bəzən zooantropomorf cizgili belə ola bilər. Yakutların mənşəyi haqda bir əfsanəyə görə, guya onların ilkin, ulu əcdadları yarısı at, yarısı adam şəklində göydən enmiş bir varlıqdır.

İlkin əcdad obrazı dastan qəhrəmanlarının ən qədim tipini təşkil edir. Yəni epik qəhrəman həm də mənşəcə ilkin əcdaddır. Müqayisə üçün söyləmək olar ki, islam inancına görə də ilk insan eyni zamanda ilk

peyğəmbərdir. İlk əcdad epik mətnlərdə sonradan xilaskar funksiyasında çıxış edə bilir.

Türk mədəni qəhrəman tipinin bir ayrı nümunəsi ilkin şaman obrazıdır. Yakut mifoloji ənənəsinə görə Tanrı ilkin şamam göydə yaratmışdır. «Dinlər tarixi» kitabının müəllifi A.Men Tanrıya qarşı gələn ilkin ulu şaman haqqında yakut rəvayətində ilk şamanlar kultunun demonik cizgilərini görür [292]. Göydəki ilkin şamanların ölümsüz olduqları təsəvvürü sonralar uzunömürlülükə yanaşı, həm də Tanrı ilə mücadilə və ya ölümdən qaçma şəklini almışdır. Bunun bir örnəyi baxşılar piri, övliya Qorqut Atanın ölümdən qaçması motividir¹².

Yakut inamlarında ilk şaman olaraq An Arkıl Oyun göstərilir. Adına sadəcə Arkıl da deyilən bu ulu şaman o qədər güclüydü ki, ölümləri dirildir, korların gözünü açır, ruhi xəstələri sağaldırdı. Yakut şamanları mərasimə başlamadan öncə bir qoruyucu ruh olan bu ilk şamanı köməyə çağırır, oradan sonra xəstələri sağaltmağa başladılar. Adının «fal» anamlı «ark» kökündən də göründüyü kimi, Arkıl (İrkıl) həm ilk falçı, həm də gələcəkdən, qeyb aləmindən xəbər verən ilkin şaman idi.

Şaman mətnlərində ilkin şamanın göylərdən enməyi ilə bağlı görüşlər yer aldığı kimi şamanların göylərə yüksəlməyi hadisəsinə də rast gəlinir. Belə ki, digər bir mifoloji mətnə görə göylərə «yollanan» ilk şaman yakutların ilkin əcdadlarından olan Elleyin oğludur. O, izsiz-soraqsız yoxa çıxdığına haqqında deyirdilər ki, özünün hami ruhlarının yanına gedibdir.

İlkin şaman öz varlığı ilə mifoloji Ulu Ananı rəmzləndirir – Yer ruhunu özündə təcəssüm etdirir. Ulu Ana isə mifoloji görüşlərdə ölümsüz təsəvvür olunmuşdur. İlk şaman da sonradan hami ruh (və ya mərasim hamisi) obrazına variasiya oluna bilmişdir. Ölüb dirilən şamanlar haqda təsəvvürlər də məhz ilkin şamanların ölümsüz olduqlarına dair təsəvvürlər zəminində təşəkkül tapmışdır.

Türk mifoloji sistemində rast gəlinən arxaik strukturlu müdrik qoca obrazı isə məzmununda müəyyən qeyri-dəqiqlik olmasına baxmayaraq, arxetip (ilkin obraz) anlayışlara yaxın bir məna ifadə edir. K.Yunqun ilk

¹² Dədə Qorqudun ölümdən qaçması ilə bağlı prof. M.H.Təhmasibin: «İslamiyyətə görə, ölüm təqdirdir, təqdirdə isə təgyir yoxdur. Demək ki, əgər Dədə Qorqud hətta adı bir müsəlmandırsa bunlardan xəbərdardır, buna görə də ölümdən qaçmamalıdır. Bizcə, bu əfsanələrin qəhrəmanı olan Dədə Qorqud əslində ölümdən nə qorxur, nə də qaçır. Əksinə, o, ölməyə qarşı vuruşur, əbədiyyət uğrunda çarpışır» [97, s.35]. «Ölməyə qarşı vuruşmağı, əbədiyyət uğrunda çarpışmağı» isə onun həqiqətən də əski çağların ölümsüz təsəvvür olunan ilkin şamanları sinfinə mənsubluğundan gəlir.

psixanalitik təsnifatında «uzaq keçmişlərin qalıntıları»ndan biri – arxetip kimi müdrik qoca öz kökləri etibarilə ibtidai cəmiyyətdəki şaman obrazına bağlanılırdı. Türk epik ənənəsində qaym ağacından enən və gücləri tükənən igidlərə yardım göstərən ilahi (sakral) mənşəli ağ saqqallı qoca obrazları var ki, onlar bu mədəni ənənədəki Xızır anlayışının özünəməxsus prototipi sayılmaqdadır. Altay və Yenisey dastanlarında da həmin «göy ərənləri», «səmavi ərənlər» var. Türk mədəni ənənəsində müdrik qoca obrazı mədəniyyətin özünün daxili qanunauyğunluğu kimi çıxış edir və bir sıra məqamlarda ilkin şaman obrazına yaxınlaşır. «Oğuz kağan»dakı Ulu Türk və ya Qorqut Ata, eləcə də İrkıl xoca kimi müdrik qoca obrazlarında həmin ilkin şaman obrazının cizgiləri aydın görünür.

Mədəni qəhrəmandan danışılması onun komik bənzəri olan mifoloji personaja münasibət bildirilməsini zəruri edir. Fəndgirliyi, çoxbilmiş olmağı və fırlıqda işlədib kələk gələ bilməyi ilə səciyyələndiyinə görə həmin obraza mifologiyada bu ad verilibdir. Mifopoetik personaj kimi trikster mədəni qəhrəmanın oxşarıdır. Mədəni qəhrəman ilkin yaradıcı, demiurq ipostasında olduğu kimi trikster ipostasında çıxış edə bilir. Onun da bütün fəaliyyəti mifoloji zamanla bağlıdır.

Arxaik miflər üçün mədəni qəhrəman və trikster funksiyalarının həmçinin bir mifoloji varlıqda birləşdirilməsi xarakterikdir ki, bu da həmin obrazların adları ətrafında süjetlərin dünya sahmana düşməzdən əvvəlki çağa – mifik zamana aid olmağı ilə izah olunur. Onların funksiyalarının biri-birindən ayrılması artıq sonrakı dövrlərlə bağlıdır. Mifoloji ənənələrin bir çoxunda olduğu kimi, həmçinin demiurq, mədəni qəhrəman olan trikster odu və ilahi varlıqların qoruduqları başqa mədəni dəyərləri çalıb insanlara çatdırır. Türk xalqlarının folklorunda əsasən epik qəhrəman kimi araşdırılan, əslində isə qaynağını mifologiyadan alan və ilkin əcdada – mədəni qəhrəmana aid funksiyalar daşıyan çoxlaylı, mürəkkəb strukturlu Koroğlu obrazında da onu trikster funksiyası ilə bağlayan cizgilər var. Dəfələrlə özünü aşıq, dəyirmançı, qoruqçu, ilxıçı və b. kimi qələmə verməsi həqiqətdə Koroğlunun funksional baxımdan dönərgəlik qabiliyyətli və trikster olmağından gəlir.

Türk mifoloji sisteminin qurulması baxımından ən mühüm obrazlardan biri də, ən nəhayət, «Göy oğlu»dur. Göy oğlu türk mifopoetik ənənəsində ulu əcdadın daşdığı adlardandır. Yaradılış miflərinə əsasən, kainatın, zamanın nizama salındığı kosmoloji çağın övladı olan Göy oğlunun başlıca funksiyalarından biri onun xilaskarlığıdır. O, insanları şər ruhlardan qoruyur, onlara silah düzəltməyi, alaçıq qurmağı və s. öyrədir. Odun yerə

göndərilməsi, insanlara bəxş edilməsi haqqında düşüncə də mifoloji ideya olaraq «Göy oğlu» mifi ilə birləşir. Bu mifin qəhrəmanı ulu əcdad, ilkin insandır.

Əski türklərdəki «göy oğlu» inancının izləri Göytürk və eləcə də də uyğur xaqanlarının «tenqride bolmuş» – «göydən doğulmuş» titulunda da öz ifadəsini tapmışdır. Lakin türk mifoloji ənənəsindəki «göy oğlu» anlayışı çuulilərin öz imperatorları üçün düşündükləri «göy oğlu» anlayışından fərqlənirdi. Göytürk dövlətinin xaqanları «Tanrıdan qut almış»lardı, lakin «Tanrı oğlu» deyildilər. Çünki türk mifoloji ənənəsindən gələn düşüncəyə görə «göy oğlu» olaraq düşünülmən xaqan məhz tarixə qədərki çağda xaqan idi. Bu mənada xaqan Tanrıya bənzədilsə də, O-nun yerdə kölgəsi bilinmiş, «göy oğlu» isə yalnız ulu əcdad və ya birinci xaqan olmuşdur. Yakut inanışlarında «göy oğlu» sayıldığından qurda «xallan uola» (göy oğlu) da deyilmişdir. «Bosko» adlı yakut nağılı «Göy oğlu» mifinin bir variantı sayılır. Təsadüfi deyil ki, adı «bos» (boz) hissəsi qurdun «boz qurd» kimi türk xalqlarında geniş yayılan adı, daimi epitetidir.

Göy oğlu olaraq səciyyələndirilən mifik qəhrəmanlar epik ənənədə adətən işıq, şüa şəklində yerə düşərlər. Onlar mifik mədəni qəhrəman, mifik ilkin əcdad olaraq görünürlər. «Koroğlu» eposunun özbək variantında Koroğlu özünü «göy elçisi» adlandırır. Gün işığından anasının boyuna düşməyi də onun əslinin göylərdə olduğunu nişanı kimi yozula bilər. Göy oğlunu səciyyələndirən bir başqa keyfiyyət də onun fiziki güclə magik gücü özündə birləşdirə bilməsidir. Çünki nizamlı dünyanı xtonik aləmin demonik güclərindən o, yalnız özünün fiziki gücü və magik bilgisi sayəsində qoruyub saxlaya bilirdi. «Tanrı» sözü «göy» anlamı da bildirdiyi üçün elmi ədəbiyyatlardakı «Tanrı oğlu» ifadəsi «göy oğlu» kimi başa düşülməlidir.

Türk mifologiyasında mədəni qəhrəman obrazının tipik nümunələri sırasında Türk obrazından bəhs etmək lazım gəlir. İlkin əcdadlardan olan Türk həmçinin Boz Qurd, Oğuz kağan, Qorqut Ata, Ər Elley və b. ilə yanaşı türk kosmosunun – dünya nizamının təşəkkülündə fəal rol oynayan mifoloji obrazlardandır. Göytürklərin Çin tarixlərindəki bir mənşə əfsanəsinə görə, odu ilk icad edib yaradan və bununla xalqını donub ölməkdən qurtaran da Türkdür. «Yurd» deyilən və türk dünya nizamı ilə bağlı kosmoloji anlayışda kainatın bir modeli olan, bir mikrokosmos olaraq düşünülmən çadırı da (türk mənqəbəçiləri, eləcə də Əbülqaziyə görə) məhz Türk icad etmişdi. Türk haqda əfsanələrdə deyilir ki, türklər içərisində, məsələn, aşa duz qatmaq və b. adətləri də o çıxarmışdı. Bu isə əski qatdakı Türk obrazında ilkin əcdad, mədəni qəhrəman cizgilərinin olduğunu göstərir.

İslamı qəbul etmiş türklərdə bir çox nəsnələrin ilk olaraq əldə edilməsi də türklərin Əbülca (Bulca, Olcay) xan dedikləri Yafəsin böyük oğlu Türkün adına bağlanmışdır.

Çin qaynaqları əfsanənin bir yerində «Türkün anasının bir qurd olduğunu» da söyləyir. Mənbələrin verdiyi bilgilərə əsasən, Türk özü Tanrının ona verdiyi yada daşını boynundan asıb istədiyi vaxtda təbiətə təsir göstərməyi bacarmış. M.Kaşqarlıya görə, türklərə «Türk» adını Ulu Tanrı vermişdir. Yenə həmin qaynağa görə, «Türk Nuhun oğlunun adıdır... Türk sözü Nuhun oğlunun adı olanda tək bir adamı bildirir. Oğullarının adı olanda, «başər, insanlıq» sözü kimi çoxluq bildirir.

Azərbaycan mifoloji mətnlərində də Türk Nuhun oğlanlarından biri olaraq təsvir edilir. Çətin günündə Boz Qurd yol göstərən xilas elədiyinə görə Türk sonralar sayca artıb çoxalan qövminə deyir ki, «Boz Qurd bizim xilaskarıdır., gərək həmişə Boz Qurda inanasınız, çətinliyə düşsəniz, Boz Qurdu köməyə çağırınız». Xilaskar ulu əcdadın adının hər vaxt xatırlanması siyasi mövcudluğun da bir şərtidir.

Əski türk düşüncəsi baxımından ilkin şaman obrazını özündə təəcəssüm etdirən ən böyük hami ruhlardan birinin adı da Uluq Türükdür. O, adına şaman ruhu və ya əcdad ruhu da deyilə bilən bir varlıqdır. Uyğur «Oğuznamə»sində Oğuz kağanın yanındakı ağ saçlı, ağ saqqallı, ağıllı, müdrik yuxuyozan Uluq Türük (Ulu Türk) adlı bir qocadan danışılır [392]. Qorqud Ata kimi qeyb aləmindən – gələcəkdən xəbər verə bilən Uluq Türükün adı uyğur şaman dualarında başqa hami ruhlarla yanaşı çəkilir; yəni o, bir baxıcı, ozandır. «Uzğanmas uluğ Türk!» (hər zaman oyaq ulu Türk) – deyə şamanın müraciət elədiyi bir hami ruh var ki, dünyanı idarə eləyən hakim kimi öyülməkdədir.

«Uluq Türük» adındakı «Uluq» (ulu) vəsfi hətta bir çox araşdırıcılara imkan vermişdir ki, onu «Ata» adını daşıyan din müqəddəsləri, ulu varlıqlar qədər bir əfsanə, simvol sayınsınlar. Bir fikrə görə, İrki Xoca Uluq Türükün (eləcə də Qorqut Atanın) bir başqa şəklidir. Funksional yaxınlığın doğurduğu bu bənzərlik «ilkin obraz»la (komplekslə), «əzəli formulu»la bağlıdır. Həmin bənzərlikdir ki, tədqiqatçıları Uluq Türüklə İrki Xocanın elə vahid bir şəxs ola bilmələri kimi doğru qənaətə gətirmişdir. Uluq Türük obrazının «...gizli tarix»dəki ixtiyar Usun ilə müqayisəsi də bu obrazların mifoloji simvolikası və funksional-semantik səciyyəsinə üzə çıxarmağa yardım edə bilirdi. İlkin şaman, sonralar isə hami (qoruyucu) şaman ruhu Uluq Türk obrazı, şübhəsiz ki, türklərin bu ilkin ulu əcdad haqqında mifoloji təsəvvürlərinin hələ şüurlardan silinmədiyi çağların məhsuludur.

Qırğızların «Manas» dastanında Manasın atası Yaqub: «Atam Türk, aulum azdır» – deyir və bununla ulu əcdadının Türk olduğunu bəyan edir. Yəni həmin dastana görə savaşa yenilənlərin və ya əsir götürülənlərin özlərinin əcdadlarının Türk olduqlarını söyləyib aman diləmələri də ulu əcdadın, ilkin əcdadın xilaskarlıq funksiyasından gəlir və onun epos dünyasında bir ifadəsidir. Bu, həm də əcdadının adını çəkə bilənin siyasi cəhətdən mövcud olduğu anlamını bildirir. Qədim kassi dilində Turuh-me//Turux-me sözü vardı ki, həmin akkad sözü «səma, göy üzü» anlamı verir. Bu isə, araşdırıcılara görə, ulu əcdad Türkün soyundan gələn türklərin nə üçün Göy-Türk adlanmalarına da aydınlıq gətirə bilər [12].

Türk etnik-mədəni ənənəsində ilkin əcdad, mədəni qəhrəman cizgiləri aydın seçilən bir mifoloji varlıq da Oğuzdur. Mədəni ənənə onu dövlətin, hərbi quruluşun yaradıcısı kimi təqdim edir. Bəzi tədqiqatlara görə isə mifik, ənənəvi görüşlərdəki Oğuz xan elə ilk insandır. Araşdırmalar onunla şumerlərin Gilqanuşı arasında köklü yaxınlıqlar olduğunu ortaya çıxarır. Boz Qırd dastanının bir variantı sayılan və Oğuz xan haqda daha əski təsvirləri qoruyan «Oğuz kağan» dastanında onun göydən enən şüa ilə möcüzəli şəkildə doğulduğundan danışılır ki, bu da məlum mifoloji motivdir. Beləcə, Oğuzun doğuluşu mifoloji kontekst daxilindədir. Görünüşü ilə də o, göy oğlunun atributlarını daşıyır.

Oğuzla bağlı dastanda: «Bədəninin hər yeri sıx tüklə örtülmüş idi» – deyilir. Oğuzun xtonik keyfiyyətli mifoloji varlıq olmasını onun bədəninin beləcə ilkinlik və qeyri-adi güc ifadə edən sıx tüklə örtülü olması da sübuta yetirir. Görünüşündəki heyvan rudimentləri, əzələlərinin heyvan əzələlərinə oxşadılması Oğuz obrazının arxaik olması və mədəni qəhrəman səciyyəsinə gəlir. Çünki mədəni qəhrəmanın tüklü göstərilməsi mifoloji düşüncə çağı ilə bağlı simvolikadır.

Oğuzun bircə dəfə döş əmib, sonradan çiyət yeməsi də mifoloji semantika ilə yüklüdür və bir başqa semantik yozumunu həmçinin şaman mifologiyasında tapır. Oğuzun göy qızı və yer qızı ilə evlənməsi aktı da özünün mifoloji səciyyəsi ilə seçilir və bəlli bir ölçüdə şaman miflərini yada salır. Oğuz bu evliliyi ilə Oğuz elinin və nizamlı dünyanın yaradıcısı kimi çıxış edir ki, araşdırıcılara görə, burada əslində kosmoqonik mif etnoqonik mifdə əridilibdir.

Dastanda Oğuzun qaranlıq dünyaya səfəri də yer alır ki, bu motiv nağıllarda sonralar İsgəndərin qaranlıq dünyaya ölməzlik axtarmağa gətirməsi şəklini almışdır. İnvariantda isə, olsun ki, Oğuz da hər üç dünya qatları arasında sərbəst dolaşa bilən göy oğullarındandı. Oğuz xan eli idarə

etmək üçün onu oğlanlarına vermək məqsədilə böyük qurultay çağırır. Sağ yanda bozokları, sol yanda üçokları oturur, bununla dövlətin və hərbi quruluşun yaradıcısı olan mədəni qəhrəman kimi çıxış edir. Ulu əcdad Oğuz xanın Gün, Ay, Ulduz, Göy, Dağ və Dəniz adlı oğullarının olması da elə «kainat» deməkdir. Oğuzun öldürdüyü təkbunuz obrazı isə mifoloji varlıq kimi ilkin xaosla, xtonik aləmlə bağlıdır.

Bir əcdad ruhu olan Oğuz ən böyük hamı ruhlardandı. Əbu Həyyanın «Kitab əl idrak...»-nda Oğuz (Uğuz) haqqında «Yafəsdən sonra türklərin ulu babası» şəklində izah verilir [37, s.18] ki, bu da hər halda Oğuzun ulu əcdad olduğu düşüncəsindən gəlir. Oğuzun ulu əcdad, mədəni qəhrəman funksiyasının daha bir izi, salnamələrdən də anlaşıldığı kimi, onun uyğur, qanlıq, qıpçaq, qarlıq, xalac və b. türk uruqlarına ad verməyidir. «Manas» dastanına görə, qırğızların döyüş nərəsi, savaş harayı «Oğuz»dur; dastanın qəhrəmanlarından Almanbet düşmən üzərinə atıldığı zaman «Uquz» deyə qışqıraraq hücum edir. Osmanlı tarixçilərinin verdikləri bilgilərdən anlaşılır ki, Oğuzla bağlı əfsanələr Osmanlılarda hələ XVI əsrdə də yaşamaqda idi. 1856-cı ildə Tiflisdə nəşr olunan «Koroğlu» dastanında «Oğuz» sözü haqqında: «Məcəzi mənada... xortdan, ruh» deməkdir» – şəklində verilən bilgi «Oğuz» adının hələ XIX yüzilliyə qədər ruhla bağlı semantikasını qoruduğunu göstərir. «Oğuz» sözü Azərbaycan türk dili şivələrində daha çox «cüssəli, iribədənli» anlamı ifadə edir.

Anadolu türk nağıllarında bir Uyuz padşah obrazına rast gəlinir ki, yer altında yaşayan və orada öz səltənəti olan həmin Uyuz padşahın adının Oğuz kağanın dastan ənənəsindən keçib nağıl obrazına çevrilən zaman təhrifə uğramış olduğu şəkildə bir yozumu da var [378, s.379].

Türk folklor mətnlərində əsasən epik qəhrəman kimi təqdim olunan, əslində isə qaynağını mifologiyadan alan və mifoloji atributlarını da açıqca qoruyan geniş yayılmış bir obraz da Koroğludur. Onu ilkin əcdad, mədəni qəhrəman və ya demiurq funksiyası ilə bağlayan cizgilər aydın seçilir və həmin cizgilər Koroğlunu birbaşa mif dünyasına bağlayır. Bu haqda ilk əhatəli yazı prof. M.Seyidova məxsusdur. Həmin araşdırmada Koroğlunun öz mənşəyini mifologiyadan aldığı və başlıca mifoloji atributlarını qoruduğu sübuta yetirilir [92, s.245-321]. Türkoloq alim K.Vəliyevin də sərrast ifadə etdiyi kimi, Koroğlu «genezis etibarilə mədəni qəhrəman – demiurq obrazının epik transformasiyasıdır. Mədəni qəhrəman obrazı isə bir neçə ipostasda çıxış edir: ilkin yaradıcı, tanrı, demiurq, trikster və s. Onun dönərgəlik..., çevrilmə qabiliyyəti var... Koroğlunun dəfələrlə özünü aşmaq, qoruqçu, dəyirmançı, ilxıçı və s. kimi qələmə verməsi... mədəni qəhrəman

və trikster olmaq üzrə onun funksiyalarından biridir... Etnik-mədəni sistemin nisbətən dərin strukturlarında Koroğlu qurdun ekvivalentidir; onlar qarşılıqlı şəkildə əvəz olunurlar, hər ikisi mədəni qəhrəmandır. Semiotik baxımdan yanaşılırsa mədəniyyətin paradigmatik strukturunda Koroğlu qurdun diaxronik variantıdır, sinxron planda isə onların arasında tam sinonimlik müşahidə olunur [99, s.162-163].

Koroğlu türk epos ənənəsində bir qurtarıcı – xilaskardır. Qaşqay türklərinin: «Koroğlu aramızda yaşayır, bizləri yaşadır və qoruyur» – söyləmələri onun elə bir mədəni qəhrəman və ilkin əcdad obrazından gələn xilaskarlıq missiyası ilə bağlıdır. Goroğlunun ilkin əcdad olması bir sıra türk soylarının öz köklərini ona bağlamaları şəklində də özünü göstərir. Etnik-mədəni ənənədə Boz Qurd kimi və məhz onun yeni şəkli olaraq Koroğlu pozulmuş düzəni nizama salmaqçün gəlir. Hər ikisinin xilaskarlığı mifik əcdad olmalarındandır. Bu obrazların ikisi də biri-birinə bağlılıqdadır, ona görə də ekvivalent olub biri digərini qarşılıqlı əvəz edə bilər.

Koroğlunun doğuluşu ayrıca dastan kimi türkmən, qazax və özbək variantlarında qorunmuşdur. O, möcüzəli şəkildə gorda doğulur, ölmüş anasının döşünü əmərk böyüyür və s. Belə bir doğuluş aktı onun mifoloji Yer Ana ilə bağlı olduğunu göstərir. Türkmən «Goroğlu»sunun bir variantında Koroğlu (Goroğlu)nu dünyaya dağ gətirir ki, bu semantik kod da Koroğlunun dağ ruhundan doğulduğuna birbaşa işarədir. Əski olduğu düşünüülən variantda onu dünyaya gətirən varlığın adı da «Cəmbil» olaraq göstərilir ki, bu ad da əslində Çənlibel adının səs dəyişikliyinə uğramış olan şəklidir. Çənlibel isə Koroğlunun yaşadığı yerin adıdır və ölkəni, yurdu rəmzləndirir. Onu dünyaya gətirən varlığın «Cəmbil» (Çənlibel) adlanması bu mənada Koroğlunun dağ ruhundan doğulduğunun ifadəsidir.

Koroğlu həm də təbiətin ölüb dirilməsini rəmzləndirir. Göy oğlu ölüb-dirilən Koroğlunun möcüzəli doğuluşu dastanın Orta Asiya variantlarında qorunmuşdur. Ümumiyyətlə, Orta Asiya versiyalarında o, əsasən mifoloji cizgiləri üstünlük təşkil edən bir qəhrəmandır. Əsatri cizgilərini bəlli bir ölçüdə qorusa da, tarixilik elementləriylə də çulğaşan Azərbaycan variantına görə isə atasının gözləri çıxarıldığına görə gələcək qəhrəman «Koroğlu» adını alır ki, bu da sonrakı təfsirdir.

Koroğlu başqa dünyaya – yeraltı dünyasına mənsub mifoloji varlıqdır və ən əski motivləri qoruyub saxlamış yakut, Altay-Sayan dastan qəhrəmanları kimi Ulu (Yer) Ananın övladlarındandır; bir versiyaya görə o, ümumiyyətlə ölmür. Onun qəbirdə doğulub sonra işıqlı dünyaya çıxması mifoloji semantikasına görə şamanın yeraltı dünyada mənəvi atadan (hami

ruhdan) tərbiyə almağı və qanlıq etməyinə bərabərdir, eləcə də onun yaranışdan sakral sfera ilə əlaqə yaratmaq gücünü göstərir. Dastan poetikasının tələblərinə uyğun bu motiv sonrakı yozumların təsirinə məruz qalmışdır.

Koroğlu obrazı öz kökü etibarilə keçid – inisiyasiya mərasimlərinə bağlanır. Türkmən «Goroğlu»su həmin mərasimin elementlərini qoruyub saxlamışdır. Türkmən «Koroğlu»suna görə, babası gorda doğulan gələcək qəhrəmanı alıb yurda gətirdiyi zaman övliya Xızır ağ-çal saqqallı qoca görkəmində gəlib əlini üç dəfə uşağın kürəyinə çəkir, üç kərə də ağzına üfürərək: «Bizim Nəfəs oğlumuz olsun!» – deyir [175, s.96]. Xızır və qırx çiltanlar Xızırın «bizim nəfəs oğlumuz» dediyi yeniyetmə yaşına çatmış bu gələcək qəhrəmanı – Rövşəni alıb aparır, içini çıxarıb nur ilə doldururlar... Bundan sonra yenilməz qəhrəman kimi qurulmağı Koroğlunu şaman olma hadisəsi ilə yaxınlaşdırır. Həqiqətən «şaman azarı»na tutulanlar da belə bir mərhələdən keçirlər¹³. Gorda doğulduğu üçün ona «Goroğlu» adının verilməsi, zahiri yozum görünüşü təsiri bağışlasa da, onun gorda və deməli, dolayısıyla o biri dünyada, yeraltı ölümlər səltənətində olduğunun işarəsi kimi yozula bilər. Goroğlunun gorda doğulmağı bir motiv kimi inisiyasiya aktında yenidən doğulma hadisəsi ilə də üst-üstə düşür. Həmin mərasimlərin həqiqi mahiyyəti gerçəkdə ondan ibarət idi ki, neofit mərasim zamanı sanki ölüb və yenidən doğulurdu [175, s.101]. Bu ölüb dirilmə aktını inisiyasiyadan keçən neofitin bir də yeni ad alması mənalandırdı.

Koroğlunun – Goroğlunun gorda doğulmağından başlamış ona vergi verilməsi, yəni keçiş mərasimində «yenidən qurulması» və gözəl pəriyə yetməsinə qədər olanlar bütövlüklə neofitin o biri dünyada olmağını rəmzləndirir [yənə orada, s.101]. Türkmən «Goroğlu»sunun bir variantında Goroğlunun tüklü təqdim olunması isə mifoloji semantikasına görə onu məhz ilkinlik və mədəni qəhrəmanlıq aktı ilə qarşılaşdırmaq imkanı verir.

Türk xalqları folklorunda daha çox epik qəhrəman kimi təqdim olunan Koroğlu obrazıyla bağlı «Azərbaycan mifoloji mətnləri»nə şərhində mifoloq A.Acalov qeyd edir ki, «mətnlərdə onun ad verməsi, qayda-qanunlar, sosial normalar təsis etməsi ilkin əcdada – demiurqa aid funksiyadır. Buna görə də Koroğluya daha çox mifoloji obraz kimi yanaşılması özünü doğruldur [41,

¹³ Yeri gəlmişkən, əfsanələrdən anlaşıldığına görə, mələklər də peyğəmbər olacaq Məhəmmədin cismini doğram-doğram edir, içini təmizləyərək bənzər şəkildə yenidən qururlar [222, c.214-215]. Mahiyyət etibarilə bu, şaman olma mərasiminin eynidir.

s.297]. Azərbaycan mifoloji mətnlərində bir sıra təbii obyektlərin, o cümlədən Kür çayının, bir sıra qalaların adının Koroğludan qaldığına dair bilgi var [yenə orada, s.48-50] ki, bunlar da Koroğlunun ilkin əcdad və yaxud mədəni qəhrəman funksiyasına toplu halmda aydınlıq gətirir.

Koroğlu dastanında mifoloji və tarixi lay biri digərinin içərisindədir və o, bir sıra ideoloji təsirlər nəticəsində mifoloji obrazdan tarixi cizgili dastan qəhrəmanına qədər sürən bir mərhələ keçir. Yeri gəlmişkən, istər arxaik və istərsə də klassik eposlarda «tipologiya»nın tarix üzərində bir hökmü var. Bu baxımdan epik dünya hansısa real tarixi hadisələrin eyni deyildir və onu tarixin hansısa bir dövrünə aparıb çıxarmaq olmur [342, s.8]. Folklor nəzəriyyəsi ölçüləriylə yanaşdıqda, gerçək tarixə eposda düzəliş olunmuşdur ki, bu da xalqın epik idealları və istəklərinə uyğundur. Tarixi gerçəklik özünün bir çox əlamətlərini qoruyub saxlamış və eposda ümumi cizgiləriylə qavranılmışdır, eyni zamanda dəyişikliyə məruz qoyulmuş və bütöv epik sistemə alınmışdır [341, s.182].

Türk xalqları əfsanələrində quşların, heyvanların dilini mifoloji Koroğluya Xızır peyğəmbərin və qırxların öyrətmiş olduğu göstərilir. Koroğlunun Balkan dağlarında olduğuna inanılan müqəddəs məzarı isə guya azarlıları sağaldır, dərddilərə şəfa verərmiş. Onun eləcə də Məshəddə və s. olduğu göstərilən məzarı Xızırın, Qorqudun məzarlarının varlığı qədər «gerçək» olub, bələlərdən qoruyucu ruhun maddi qavranmasıyla bağlıdır. Bütün bunlarla yanaşı, Koroğlunun «qədim türk təfəkküründə möhkəm yer tutmuş Tanrı obrazının konkret tarixi dövrdəki transformu» sayıla bilməsi etnik-mədəni sistemin dəyərlər düzümündə öz təsdiqini tapa bilmir [28, s.144]. Avrasiya məkanı boyunca yayılmış Koroğlu motivləri isə, prof. F.Ağasıoğluna görə, latın xalqlarının Herakl – Herkul (Xerokle) obrazında yeni cizgilər qazanmışdır. Belə ki, türkmən «Koroğlu»sunda qorunan döşəmə motivi yatmış Geyanın döşündən Heraklın süd əmməsi, etrusk güzgü rəsmlərində böyümüş Xerokle timsalında təkrarını tapır. Əsasən türkmən boylarının qoruyub saxladığı Koroğlu – Qöroqlu da əslində Yer in oğludur; yeraltı qaranlıq dünyadan (gordan) doğulandır [12, s.76].

Koroğlu bir variantda Allahın əmriylə Kuhi-Qaf ölkəsinə göydən göndərildiyini və dediklərinə əməl etməyin lazım gəldiyini söyləyir. Bu hadisə onun mədəni qəhrəman – «Göy oğlu» olduğunun rəmzi kimi yozula bilər. Koroğlu dəfələrlə özünü qurda bənzədir. Etnik-mədəni sistemin arxaik strukturlarında da bu iki obraz funksional yaxınlıqlarına görə bir-birinin yerinə keçə bilərlər: hər iki obrazda mədəni qəhrəman cizgiləri aydın seçilir. Koroğlunun genezisində mədəni qəhrəman olmağından gələn, onu

dönərgə və trikster funksiyası ilə bağlayan xətlər də var. Bu üzəndən də epik dünyaya qəhrəmanı özünü aşırıq, dəyirmançı, qoruqçu, ilxıçı və b.k. qələmə verir. Qəhrəmanın həm «Koroğlu», həm də «Koroğlu» adlanması isə eyni semantik kodun mifoloji səviyyədə ayrı-ayrı yönələri ilə təqdimidir. Mifoloqların gəldikləri son qənaətlər Koroğlu obrazını arxaik şəkildə çoxkomponentli və çoxşaxəli surət olaraq görmək imkanı verir. Miflə yaxın genetik və struktur bağları olan bir epos qəhrəmanı kimi Koroğlu, beləliklə, özündə Boz Qurd, şaman, mədəni qəhrəman, trikster və b. obrazları birləşdirən, semantik potensialı geniş olan bir varlıqdır.

Koroğlu obrazının təşəkkülündə, tədqiqatçılara görə, təsəvvüf qatı da güclüdür. Bu fikrə əsasən, adı ilə bağlı dastanın yeni mədəniyyət çevrəsində qurulması nəticəsində və oğuz alplıq düşüncəsinin bütün yönlərinin ərənlik yarusu üzərinə keçirilməsi ilə Koroğlu keçid obrazı kimi təşəkkül tapmışdır. O, yeni mədəniyyət çevrəsində haqqı tapdalanmış köçəbə türkmənlərin intiqamını alan bir ələvi dərvişi kimi səciyyələndirilir. Koroğlunun ərənliyi, ona vergi verilməyi, onun haqq aşığı, yenilməzliyi və sakral sfera ilə bağlılığı xilaskar Göy oğlu obrazının təsəvvüf qatındakı görünüşüdür. Türkmən variantı onu çiltanların nəfəs oğlu olaraq – haqqa qovuşmuş kimi təqdim edir. Bolqar variantına görə isə Koroğlu ölümsüz qırxlar cərgəsinə qarışmış əbədiyyən diri qalır [234, s.99]. Türkmənlərdə adının baxşılar siyahısının başında gəlməsi isə Koroğlu (Koroğlu)nun baxşılar piri məqamına yüksəldildiyini göstərir. Türkmən «Koroğlu»su, ümumiyyətlə, sufiana tərzli şeirlərlə zəngindir. Araşdırıcıların qənaətinə görə təsəvvüf donlu fikirlər yayan ilahiləri, nəfəsləri ilə Koroğlu əski şəkildən bir dərviş-ərənə, təriqət Koroğlusuna transformasiya olunmuşdur.

Türk mifologiyasında əski çağların gerçək dünyadakı vəsitəsi olub, zəngin əsatiri görüşlər sistemi ilə bağlanan, struktur-semantik səciyyəsi etibarilə diqqəti çəkən obrazlardan biri də «Çingiz» adı ilə bilinməkdədir. Obrazın adına müəyyən səs dəyişikləriylə Tengiz, Şınqıs və b. şəkillərdə də təsadüf edilir. İnanışlara əsasən, Çingiz nizam yaratmaq üçün Ulu Tanrının yer üzünə göndərdiyi öz övlətidir.

Mərkəzi Asiya və Sibir xalqlarının yaddaşında silinməz izlər qoyan Çingiz xanın adıyla bağlı mifin də çoxlu sayda variantı var. Həmin miflər əsasən «Tanrı dövləti» düşüncəsi və «səma oğlu» haqqındadır. Monqol (Moğol) şaman inanışlarında da Çingiz göylər oğludur. Ümumiyyətlə, monqol mifologiyasındakı Çingiz xan obrazı əcdad ruhları sırasında tapılan bir varlıqdır. O, mədəni qəhrəman funksiyasının daşıyıcısıdır. Bir çox folklor süjetlərindən göründüyü kimi, Çingiz xan bəzi toy adətlərinin də

təsisçisi, eyni zamanda dəmirçiliyin hamisidir. Odun əldə edilməsi, bir sıra yerlərə ad verilməsi və s. də onun adı ilə əlaqələndirilir.

Bir çox araşdırıcının tarixdən bilinən və adı miladın ikinci minilliyinin ən böyük şəxsiyyəti sırasına salınan Çingizin göylər oğlu kimi sonradan ilahiləşdirilmiş olmasına dair fikirlərinə gəldikdə, qənaətimizcə, bu görüş yanlışdır. Folklor təfəkkürünün qanunauyğunluğu baxımından həqiqətən də «ən qədim zamanların hadisələri ilə ən son illərin hadisələri, ən əskimiş və zehinlərdən silinməyə başlamış vəqəələr ilə yenidən canlanmağa başlayanları qatışıq bir əlvanlıq meydana gətirə bilər» (V.Xulufu). Bu mənada düşünmək olar ki, ölümündən sonra Çingiz xanın adının ilahiləşdirilməsinə onun tarixdəki danılmaz fəaliyyəti ilə yanaşı, həqiqətdə başlıca səbəb məhz göylər oğlu Çingiz haqqındakı miflər olmuşdur. Burada yeri gəlmişkən qeyd olunmalıdır ki, real tarixi faktların mifoloji motiv və obrazın strukturuna yerləşməsi ən əvvəl bəlli bir həddəcən mümkün formalarla məhdudlaşır [252, s.13].

Buryat rəvayətlərindəki mədəni qəhrəman Eseqe Malan tenqrinin və ya qısaca, Eseqe Malanın – guya göylərə çıxmazdan əvvəl yerdə yaşadığına inanılan bu ruhun adının Çingiz xanın ayaması olması isə özlüyündə mifoloji görüşlərdəki kontaminasiya hadisəsi kimi mifik təfəkkürün qanunauyğun faktıdır. Çünki Çingiz göylər oğlu olduğu qədər Eseqe Malan da əbədi göy Tanrının oğlu və ya sadəcə «göy oğlu» sayılırdı.

Uryanxaylarda da «Çingis-Kezer-Kayrakan» deyilən və dünya daşqınımdan sonra bütün təbiət aləminin yaradıcısı sayılan mifoloji varlığın adı qeydə alınmışdır [328, s.160]. Xatırlamaq yerinə düşər ki, Xan Tengizin – Çingizin hələ ümumdünya daşqınına qədər bütün yer üzünün yiyəsi olduğuna dair əsatir mətni qorunub qalmışdır. Həmin mifdə böyük daşqından sonra bütün təbiətə can verilib yaradılması aktı da qəhrəman Çingizin adı ilə əlaqələndirilmişdir. Buradakı «Çingiz» adı isə «dənizlər hamisi» kimi mənalandırılaraq «dəniz//tenqiz» sözü ilə izah olunmaqdadır. Adın həqiqi ilkin mifoloji semantikasi çağdaş türk dillərindən, məsələn, xakas dialektlərindəki «çin'is» sözünün «ümman, dərya, dəniz» anlamlarında qorunub qalmışdır. N.Baskakov «İqor alayı dastanı»nda türk leksikasına dair araşdırmasında mifik nəğməkar Boyan//Bayanın adının genetik əsasındakı *bay//may* köküylə yeraltı səltənətdə Erlikin sarayı yaxınlığında yerləşən və «May tengiz» deyilən mifik dənizin adı arasında semantik bağlılıq görür [177, s.144-145].

Beləliklə, yer üzünün əzəli başdan-başa su olması inancı ilə dəniz ruhu olaraq da bilinən Tenqiz arasında açıq-aydın bir bağlılıq sezilir. Mif

mətnlərindəki «Çingiz» adı, görünür, bu üzdən «dənizlər hamisi» kimi mənalandırılaraq «dəniz//tenqiz» sözü ilə izah olunmaqdadır. Həqiqətən də əski tanrıçı türklərin mifoloji-dini dünyagörüşündə kainatın kosmosdan öncəki halı – strukturdan məhrum xaos çağı «tenqiz» (teniz//dəniz) adlandırılırdı. Şorlardakı əski mifoloji təsəvvürlərə və ənənəvi dini inanışa görə isə, şamanın bütün asma bəzəkləri yer altında yaşayan və Erlikin tabeçiliyində olan «Tengis» adlı ruhun hökmündəydi [385, s.83]. Həmin Tengisdir ki, qanlıq eləyən zaman şamana köməklik göstərir, lakin o, bir «tös», yəni şaman ruhu da deyildir. Bir sıra qaynaqlara görə isə yer altında – Erlikin səltənətinin qapısı ağzında mifik dəniz var ki, «May tenqiz» adını daşıyır. Adından da anlaşıldığı kimi, bura suların ibarət bir səltənətdir (Yeraltı ölümlər səltənəti, əcdadlar dünyası özü zaman-zaman başdan-başa sular aləmindən ibarət təsəvvür olunmuşdur).

Türk xalqlarından bir çoxu, ümumiyyətlə, Çingiz//Şinqiz adlı bir ruhun varlığına inanırdı. A.Anoxinin verdiyi bilgilərdən anlaşıldığına görə, qaranlıqlar ölkəsinin əyəsi Erlikin yeddi övladından birinin də adı «Çinis xan» idi. Saxa türkcəsində «çinqis» arxaizmi yaşamaqdadır ki, bu ifadə yalnız folklor ənənəsində işlənir. Həmçinin yakut mifoloji ənənəsində tale ilə, fələklə bağlanan «Çinqis xaan» adlı bir ruh var ki, tarixdən bəlli şəxsiyyətlə də heç hansı şəkildə əlaqələnmir. Çinqis xaan, yakutların təsəvvürünə görə, göylərdə qərar tutan qədim ilahlardandır [358, s.3722]. G.Ergisin ehtimalına görə, Çinqis Xaan türk-moğol xalqlarının əski kosmik ilahlarına uyğun gəlir [397, s.131]. Şamanist moğol ənənəsində isə Xacir-Çingis-Tenqri göy oğullarından olan bir ruhun adıdır. D.Banzarov da nə zamansa Monqolda yaşamış, adının da mənası «göylər oğlu» demək olan Çingis-Xacir-Tenqriin-xu deyər tanınan bir şamandan bəhs etmişdir.

«Çingiz» adı ilə əlaqəli olan bir fikrə görə, titul bildirən bu söz çin mənşəli «çen» (sadiq, əsil, düz; Azərbaycan türkcəsində «çin olmaq» ifadəsində sözün bu anlamı qorunubdur) ilə, digər bir fikrə görə isə, monqol mənşəli olub «güclü, möhkəm» anlamı bildirən «çinqis» ilə bağlıdır. Bu, hər halda sözün sonralar keçirdiyi semantik genişlənmə nəticəsində qazandığı mənadır. Son dövrlərin araşdırmaları isə sübuta yetirilmişdir ki, «Çingiz» sözünün kökündə «qurd» (börü) anlamı «çino» sözü dayanır. Əski türklərdəki «Göylər oğlu» mifinin variantlarından birindəki qəhrəmanın adı elə məhz Çinqis//Çingizdir. Qaynaqlarda hətta Temuçinin mənsub olduğu soyun göydən doğulan Borte-çino adında varlıqdan başladığına dair mif mətni də qeydə alınmışdır [43, s.5]. Buradakı «Borte» – boz, «çino» isə «qurd» mənası bildirir. Həmin anlamlardan Temuçinin

«göylər oğlu» soyu ilə əlaqələndirildiyi anlaşılır. Vaxtilə C.Banzarov da «çingis» sözünün «göy (səma) oğlu» mənasına gəldiyi fikrini qəbul etmişdir [170, s.175-177].

Temuçinin mənsub olduğu tirənin adı da Boççıqın, yəni «börü təkin» – qurd təkin adlanırdı. Bu baxımdan Temuçinin Göy-Türk dövlətinin qurucusu Aşına soyundan olduğu haqda tarixi mənbələrin verdiyi bilgiler də diqqəti çəkir. Yeri gəlmişkən, «Hüdud-əl-ələm»ə görə, xəzər xaqanları da həmin soydan gəlirdi. Həmçinin birinci xaqanlığ dövründə xaqan alayı «börü» adlanırdı [61, s.56]. Alp Ər Tonqanın yaxın yardımçısının da adı «Kök Börü Quz» idi.

Hun soyundan gələn Aşınanın adı «qurd» demək olan «çino» sözünün çincədə aldığı şəkildir. X-XIII yüzilliklərin Qaraxanlı dövlətindəki hakim soy da özünü, heç şübhəsiz, «çino» sözündən gələn Şana adlı soy ilə bağlayırdı [43, s.6]. Əslində hun dövlətini quranların qurd köklü soydan gəlmələri qaynaqlarla da sübuta yetirilir.

Sinoloqların hünarlarda imperator titulu bildirən «şanyu» sözünü monqolcadakı «çingiz» sözü ilə müqayisə etmələri də maraq doğurur [yənə orada, s.5]. Çin qaynaqlarında «çenli qudu şanyuy» titulundakı «çenli» sözünün «göy» kimi mənalandırılması «Çingiz»lə eyniköklü olduğu qənaəti doğurur ki, bu da bəlli ölçüdə onun «göy oğlu» anlamına aydınlıq gətirir.

Çingiz xanın soyundan danışan mifdə, eləcə də digər miflərdə qurd «göyün oğlu» sayılır. «Çingiznamə» adı ilə bilinən dastanda isə Çingizin Oğuz xanın oğlu Göy xanın nəslindən sayılması da bu baxımdan mənalıdır. İlk mifoloji mətnlərdə, eləcə də «Oğuz kağan» dastanındakı təsvirə görə qurd göydən mavi işığın içində enir. Yakutların isə qurdu sadəcə «xallan uola», yəni «göyün oğlu, səma övladı və ya göylər oğlu» adlandırmaları da qaynağını kök etibarilə həmin inanışdan alır.

Burada diqqət yetirilməsi gərək olan nöqtələrdən biri də «Çingiz» adının «Tanrı oğlu» deyə mənalandırılmasının türk dini-mifoloji sisteminin qanunauyğunluqları baxımından doğru olmamasıdır. «Tanrı oğlu» deyilirsə belə, bu ad altında ilkin əcdad, mədəni qəhrəman səciyyəli göylər oğlu düşünülməlidir. Beləliklə, türk dini-mifoloji düşüncə sistemi baxımından «göy oğlu», «qurd» və «çinqis» sözləri eyni mənanı ifadə etmiş, buna görə də Tanrı torpağında «bengü il» – əbədi el, ilahi nizamlı dövlət quran Temuçin «göy oğlu» inancına söykənərək əslində «qurd» demək olan «çinqis/çingiz» titulu götürmüşdür. Həmin inandır ki, əski türk abidələrində – Göytürk, eləcə də uyğur xaqanlarının «tenqride bolmuş» (göydən doğulmuş) titulunda əksini tapmışdır.

Boz Qurd isə türk mifoloji düşüncəsində başlıca olaraq ulu əcdad, yol göstərici, xilaskar funksiyalarında çıxış edən hami ruh, mədəni qəhrəman statuslu mifik obrazdır. İlk türklərin, yəni əcdadların müasiri kimi Boz Qurd bu mənada türk etnik-mədəni ənənəsində kosmoqonik aktın iştirakçısı olan, ilkin əcdad və 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 əcdad və mədəni qəhrəman obrazına bağlanan Boz Qurda, məsələn, yakutlar etnik-mədəni ənənənin təbiətinə uyğun olaraq «Göylər oğlu» deyirdilər ki, bu adı onun məhz sakral təbiətli bir varlıq olduğunu da 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 edə bilməməkdən irəli gəlir.

Türk mifoloji düşüncəsi ilə bağlı araşdırmalar bütün qurdları deyil, yalnız Boz Qurdu əski türk düşüncəsinin öz tərkib hissəsi kimi qəbul etdiyi gerçəyini üzə çıxarmış, «özümzükülər / özgələr» qarşıdurmasında məhz «özümzükülər»lə bir sırada dayanan Boz Qurdu müqəddəs sayıldığını, etnik-mədəni mətnin sakral mənalı iyerarxiyasında da yalnız onun yer aldığını göstərmişdir [9, s.11].

Türk mifoloji sistemində mədəni qəhrəman, ilkin əcdad, hami ruh kimi funksiyalar yerinə yetirən Boz Qurdu bir çox digər funksiyaları var ki, bunların sırasına onun həmçinin dağ hamisi, dolayısı ilə ana torpaq, yer ruhu, vətən hamisi olması və b. da daxildir. Çünki bir sıra sistemlərdə olduğu kimi bu sistemdə də dağ ruhu (hamisi) eyni zamanda torpaq, vətən hamisi olaraq düşünülmüşdür.

Türklüyün Boz Qurd dastanı – «Ergenekon» əfsanəsi Göytürklərdən qalma ən əski yadigar olaraq bilinən, Ötükəndə qoyulan Buqut abidəsi üzərindəki mifoloji semantikalı Boz Qurddan süd əmən, qolları kəsik uşaq qabartmasında öz izini yaşadır [61, s.48]. «Altay dağları ətrafında Oğuz türklərinin məskunlaşması haqqında türk xalq əfsanəsi» adı altında tanınmış folklorşünas T.Bayramalibəyov tərəfindən hələ 1898-ci ildə qeydə alınan, bənzərinə sonrakı nəşrlərdə «Xilaskar qurd» adıyla rast gəlinən etnoqonik məzmunlu mif mətninə görə də, Nuh peyğəmbərin oğlu Türkcə qurtuluş yolu göstərən varlığın özü Boz Qurddur. Burada nəslə çoxalan zaman Türkün dedişi: «Boz Qurt bizim xilaskarımızdı, əgər o, yol

göstərməyəydi, nə mən olardım, nə də siz... Ona görə də görək həmişə Boz Qurda inanasımız» [21, s.42-43; 41, s.37-38] sözləri olduqca mənalıdır¹⁴.

Türk mədəni ənənəsində müqəddəs bilinən Boz Qurdun savaşı ruhu semantikasi vardır. Boz Qurdla bağlı çoxsaylı mifik inamlar türk etnik-mədəni ənənəsində onun bələlərdən qurtaran bir savaşı ruhu, xoşbəxtlik

¹⁴ Bir çox türk boyları və soylarının öz əcdadlarını legitim hakimiyyətin tək bir qaynağı kimi qurda bağlamaları Turan xalqlarının inanışlarında onun xüsusi sakral semantikasından doğurdu [61, s.56; 199, s.317-337; 264, s.127]. Arxaik düşüncədə bayraq dövlətin yaradıcısı olan soyun əcdad ruhunun məkanı bilindiyyindən göytürklərin və uyğurların dövlət bayrağında əcdadların xətirəsinə sayğı və həm də xaqanlıq nişanı kimi Altun Şuna (qızıl qurd) təsviri var idi. J.-P.Ruya görə, «üzərində qurd təsviri olan bayraq çinlilər düşündüyü kimi sadəcə rəmz deyil... Burada qurdun ruhu, gücü var... Bu bayraq orduya öncüllük eləyir... Qurdun varlığının tam qarşılığıdır, onun yerini doldurur... o varlığın elə özüdür [149, s.191]. Kül-tigin kitabəsi üzərindəki əjdaha motivi qurd başlı olması ilə bu baxımdan da diqqəti çəkir. Əski türk dastan qəhrəmanları da öz soylarını qurdla bağlılıqda görürdülər. Altay, başqırd, yakuş eposlarının qəhrəmanları zaman-zaman qurd donuna düşə bilirlər. Bundan başqa, qurd soyuna bağlı olduqları üçündür ki, türk dastan qəhrəmanlarından bir çoxu «börtü» (qurd) epitetini daşıyır. «Çingiznamə»də Çingizin soy-kökü gün şüası və Boz Qurdla əlaqələndirilir [264, s.123]. 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 [136, s.331]. Türk əfsanələrində deyilir ki, türklərin əcdadı olan Yafəs («Çingiznamə»yə görə ona «Abulca // Əbülca» xan deyilibdir) xəstələndiyi zamanda onu qurd südüylə sağaltmışdılar. Aldədə ilə bağlı Azərbaycanda qeydə alınmış bir əfsanədə Aldədənin oğlu Koroğlunu Beşikli dağda süd verib bəsləyən qurd [84, s.177] da dağ ruhunun özüdür. Albasti ilə eyni ipostasda dayanan Al ana bir sıra inamlarda eləcə qurd şəklində təsvir olunur.

Oğuz yolu göstərən qurdun totem olub-olmadığı ətrafında mübahisələrin təfəsilinə varmadan qeyd etmək gərəkdir ki, tədqiqatçılardan, məsələn, D.Klison məsələ ilə bağlı hələ 1960-cı illərdə qurdun əski türklərdə totem olduğuna dair fikri şübhə altına qoymuş, eyni zamanda L.Potapov qurda sitayişlə bağlı çox sayda etnoqrafik materialın çağdaş türk və monqol xalqlarında totemist inanışdan bəhs etməyə əsas vermədiyini yazmışdır [334, 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 totemistik səciyyə daşmadığı qənaətinə gətirmişdir. Prof. H.Tanyu da yazırdı ki, qurdun totem, tanrı kimi açıqlanması türk dini tarixi baxımdan tamamilə yanlışdır [152, s.36]. K.Levi-Stross isə deyir ki, totemizm olsa-olsa ancaq etnoloqun fikrində mövcud olan uydurma bir anlayışdır [259, c.45]. Yeri gəlmişkən, bəzi müəlliflər totemizmin təhriflər nəticəsi bir illüziya olduğunu söyləmiş, onlarla nəzəriyyəsi ortaya atılsa da, fenomen kimi gerçəkliyinin hələ ki sübuta yetirildiyinə inanmadıqlarını bəyan etmişlər [yenə orada, s.41].

gətirən qüvvət, sosial nizamın qoruyucusu və b. kimi nə qədər mühüm yer tutduğunu göstərir. Çünki Boz Qurd əski türk savaşı ideologiyasının da əsasında dayanmışdır. Bu mənada Boz Qurd savaşı hamisi hesab edən qədim türk savaşıdan öncə ulu əcdada – bu savaşı ruhuna da tapınmışdır. Uyğur əlifbasıyla yazılı «Oğuz Kağan dastanı»na görə, Türk ulusunun savaşı parolu «Boz Qurd» (Gök Börtü) olmuşdur ki, bu da əslində türk mifoloji təfəkkürünün özündən doğan hadisədir. Boz Qurd mifinin bir şəkli olan bu mətndən anlaşıldığı kimi, Oğuzun dünyanı fəth eləməsinə savaşı hamisi mübarək üzlü Boz Qurd bələdçilik edir, Oğuzun ordusunun önündə gedib ona yolu göstərir, onu yürüşdən-yürüşə səsləyir. Qut dağı əfsanəsində də Boz Qurd bir yolgöstəricidir. Ümumiyyətlə, türk soyunun ağır günündə, bu soyun başı üzərini təhlükə aldığı zaman Boz Qurd (soyun azadlıq ruhunun rəmzi kimi) yenidən meydana çıxır, yolu göstərir, bələdçilik edir [69, s.146].

Araşdırıcılar haqlı olaraq Koroğlu mətnini də Boz Qurd mətninin transformasiyası hesab edirlər. Dərin tarixi keçmişdən gələn bir ənənəylə Göytürk xaqanları belə Boz Qurda bənzədilirdi. «Monqolların gizli tarixi»ndə isə nəql olunur ki, dünyanın ən müdrik hökmdarı Çingiz Boz Qurd soyundan gəlirdi – onun əcdadı Boz Qurddur; o, «Börte-çine» deyilən Boz Qurddan doğulubdur və adı da «Yılkı yallı Gök Börtü» oğlu Çingiz xandır. 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» olaraq bilinməsi də mədəni qəhrəman, ilkin əcdad və bir xilaskar olan bu varlığın əski simvolikası baxımından əhəmiyyətlidir. Tuba (Uryanxay) türklərinin şaman dualarındakı «Boz Qurd» epitetli Kayraxan da Tanrı müjdəçisi olan həmin ruhdur [146, s.126].

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 [118]. Yolgöstərən və xilaskar qurdla bağlı günümüzə qədər qorunub qalmış bir çox digər mətnlərə görə də, məsələn, gələn mənəvi xəbər sayəsində öntünə düşüb sonra qeyb olan qurd donlu qırqların ardınca yollanır, aşırıq ərənlər məclisinə qoşulur, eşq bədəsini içir, bundan sonra da haqq aşığətək bədahətən sözlər söyləyir [yenə orada]. Dədə Qorqud

dastanları dövründə oğuzların epik təfəkküründən Boz Qurd obrazının az qala silinmiş olduğuna dair mülahizələr bu anlamda etnik-mədəni ənənənin gerçəklərini əks etdirmir [29, s.13]. Belə ki, «Dədə Qorqud kitabı»nın Vatikan nüsxəsində «sırtı yoluk boz qurt» ifadəsi yer almaqdadır; türkoq V.Zahidoğlu türk dillərində «sırt» sözünün «üz, görünüş» anlamından və «yoluk» sözünün də «xoşbəxtlik, səadət» mənalarından çıxış edərək buradakı «sırtı yoluk» tərkibinə «üzü nurlu, mübarək üzlü» kimi bir yozum vermişdir [103, s.152-153]. Bu şəkildə, 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.

Çin Türküstanı türklərinin əyləncələrindən danışarkən Qrenardın anlatdığı bir oyun var ki, qırğızlar ona «gök böri» deyirlər. Bu oyun, böyük alim M.F.Köprülüyə görə, əski bir ayinin qalıntısıdır [140, s.100-101]. V.Qordlevski yazırdı ki, Boz Qurd önümüzdə türk, şaman inanışları dünyasını açır [199, s.320]. Boz Qurdla bağlı mifik hekayətlər qonşu slavyanlara da keçmişdir. Qədim ruscada işlənən «bosıy», «bosov» sözləri Qurdun «boz» təyinindəndir.

Etnoqonik proseslərin iştirakçısı olub, sosial düzənin təşəkkülündə də fəal rol oynayan Boz Qurdun mədəni qəhrəman funksiyası bir sıra türk mifoloji mətnlərində açıq biçimdə qorunub qalmışdır. Uzun müddət yanlışlıqla daha çox bir totem gözündə görülən Boz Qurd obrazında əslində totemizmin nə sosial, nə hüquqi aspekti var [9, s.8-11]. Totemizmde 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. Məhz həmin ulu əcdad, qurtarıcı, yolgöstərən vəsfləri ilə daşların belə yaddaşınacan işlənən Boz Qurd obrazı sonralar da türklərin inanışlarına nizam verərək milliyyət duyğusunun tarixi təşəkkülü prosesində əhəmiyyətli yer tutmuş, milli idealın, türk millətsevərliyinin rəmzinə çevrilmişdir.

Beləliklə, terminoloji baxımdan bir çox problemlərin olduğu türk mifologiyasında həmçinin mədəni qəhrəman anlayışı ilə bağlı dolaşlıqlar var. Yəni elə hallar olur ki, epik qəhrəmanla mədəni qəhrəman anlayışları arasında fərqlər gözlənilmir. Araşdırmalarda Türk, Oğuz, eləcə də Koroğlu obrazları çox vaxt sadəcə epik qəhrəmanlar kimi təqdim olunmuşlar.

Halbuki bu obrazlar, bəzi mifoloji mətnlərdən açıq-açıqına anlaşıldığı kimi, genezisdə mədəni qəhrəmanlardır. Məncəbələrə əsasən, Türkün çadırı icad etməyi və b. onun mədəni qəhrəman funksiyasından gəlir. Yakut miflərinin qəhrəmanı ilkin əcdadlardan Ər Elley, tarixi rəvayətlərə görə, ilk olaraq məişət əşya və mərasimlərini, ısıx ayinini təsis etmişdir. Həmçinin Oğuz xan bir mədəni qəhrəman kimi bir sıra ictimai təsisatların, hərbi strukturun yaradıcısıdır [249, s.48-49]. Oğuz xanın məsləhətçisi olan Uluğ Türk, Boz Qurd, Xıdır obrazları, tədqiqatçılara görə, ilkin əcdad – mədəni qəhrəman tipinə aid oluna bilər. Eləcə də Koroğlu özlüyündə mədəni qəhrəman obrazının epik transformasiyasıdır. Bir sıra türk(mən) uruqlarının öz köklərini Koroğlunun adı ilə əlaqələndirmələri, habelə getdiyi hər yerdə bir iz qoymağı, adamların ona qədər bilmədiklərini onlara öyrətməyi, bir sıra təbii obyektlərə ad verməyi, Kür çayının adının belə Koroğludan qalması, özünün dönərgəlik qabiliyyəti və b. onun mədəni qəhrəman (*demiurq*) olmağından gəlir və ya Dədə Qorqudla bağlı əfsanələrdə Qorqudun Koroğlunun atası kimi göstərilməsi [94, s.16; 97, s.71] bəlli etnik-mədəni ənənə çərçivəsində mədəni qəhrəman obrazlarının funksional-semantik bağlılığından başqa heç nə deyildir.

Mifoloji Ulu Ana obrazı və onun variasiyaları

Etnik-mədəni birliyi içəridən bağlayan mifoloji strukturlar mövcuddur. Əsası ən qədim mifologiya olan ritual-mərasim köklü «arxaik» folklorun janr sistemi də mifoloji təfəkkürün həmin strukturları ilə şərtlənir. O strukturlar mifin ölümüylə yox olub sıradan çıxmır, sonrakı dövrlərin arxaik miflərdən azad mədəniyyətlərində – bədii ədəbiyyat nümunələrinə qədər mifik adlar, motiv və süjetlər olaraq səpələnib, ayrı-ayrı görünüşlərdə onun alt strukturları kimi yaşamaqda davam edir [65, s.237]. O, ilkin imkanları özündə cəmləşdirdiyindən sonrakı bütün dəyişilmələrinə baxmayaraq, qorunan bir invariant strukturdur. Genezisində görə mifoloji komplekslə bağlanan obrazların transformasiyaları həmin ilkin imkanlardan keçir. Bu mənada mifoloji kompleksin evolyusiyası ondakı ilkin imkanların bu ya başqa şəkildə gerçəkləşməsidir. Onun da evolyusiyası həyatın özü kimi mahiyyətdə bir yaradıcılıq prosesidir.

Özünü təşkil və tənzim etmə məhz 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 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 variyasiyaların dəyişə bilmələrinin də bəlli bir həddi var [230, s.45]. Necə ki, Lordun formula ideyasında da olduğu kimi, ozanlar minlərlə misranın, qatar-qatar şerin özündən çox onların formulasını yadda saxlayır, dastan oxuyandasa həmənlə formulları 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 elə xarakterik sxemlər əsasında törəyir ki, onlar mif öləndən sonra da bilmə, tanıma, anlatma məqsədi ilə edilən identifikasiya əməliyyatında xarakterik strukturlar olaraq qalır. Hətta Eynşteynin nisbilik nəzəriyyəsi ilə əlaqəli olan zaman-məkan münasibətləri ilə mifologiyadakı dünya mənzərəsi arasında bu üzdən müəyyən tipoloji oxşarlıqlar var [65, s.238]. Əlbəttə, sonrakı dövrlərdə həmin strukturların üstünə yeni mənimsənilmiş strukturlar da laylanır. Məhz bu strukturların rekonstruksiyası əski miflər haqda müəyyən təsəvvürlər əldə olunmasına yardım edir, çünki onlar ilkin örnəklər, əzəli formul və ya başqa sözlə, tarixi dəyişmələrdən qıraqda qalan sxemlərdir. Mifoloji reminissensiyaları araşdırmağın isə elmi əsaslandırılmış öz yolu var. Ənənə daşıyıcıları bəzən onların mifoloji anlamının fərqiində də olmur, amma həmin reminissensiyaların öz mifoloji semantikasi var. V.Nalimovun ümumi qənaətinə görə, kollektiv şüur halının dəyişməsi mədəniyyətin simasını dəyişdirir [305, 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, mətnlərdə adlar, detallar və s. şəklinə özlərində bəlli informasiya daşıyaraq yaşamaqda davam edir.

Sinergetikadakı anlayışa görə quruluş, struktur özlüyündə bir prosesdir. Struktur prosesin özünü müəyyən edir. Etnik-mədəni ənənənin

gücünü, dayanıqlığı və dağılmazlığı isə təkamülün öz daxilindən gələn, yeni 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 düzümle düzümsüzlüyün birgəliyi varlığını fundamental səciyyəsidir, ona görə də bütün proses boyu nizamsızlıq və həm də eyni zamanda bir nizam yaradılmaqdadır. Kosmosun bu öz-özünü təşkili prosesində dünya-ələm bir an ara vermədən təzələnilir. Bu zaman kaos kosmosa, nizama aparan təkamül yollarının seçilməsində uzlaşdırıcı rolunu oynayır [71, s.72]. Obrazlı deyimlə, o, sanki parçalardan bir bütöv yaradır ki, həmin bütöv də parçalara nisbətdə daha sürətli bir inkişaf keçirir. O nizam, kosmos və ya sahmandır ki, dünya onunla bir bütün halındadır. Bütünlük var olanın, mövcudatın öz mahiyyətidir. Bütünlükdə görünən bilən həqiqətin mahiyyəti parçalarda görünmür, çünki həqiqət mahiyyətdə özü bir bütündür. Ona görə ki, bütün var olanlar mahiyyətdə birdir və hamısı da kökdə bağlandığı bir olandan gəlir. Təkamülün son məqsədi də nəsnələrin ilkin təbiətinə xas bütünlüyə can atıb ona yetməkdir. Parçada isə bütünlüklərin mahiyyətini anlamaq çətindir.

Çağdaş elmi bilgilərə əsasən, təbiətdəki sahmanın özü, dünya nizamı da bəlli bir ölçüdə təsadüflərin özündən doğur. Çünki təsadüfi hadisələrin özü də hər an bunun üçün gərəkli şərtləri meydana gətirir. Bəzi təsadüfi uyğunluq və ya uzlaşmalar yeni formalar doğura bilər. Lakin bu yeni formalar da ilkin kompleksin imkanında ola biləcək mümkünlərdir. Kompleks təkamül keçirdikcə arxaik strukturunu da bütünlüklə qoruya bilmir, invariantdakı imkanlarını transformasiyaya uğradığı obrazlarda bir-bir, iki-iki... gerçəkləşdirir. İlkin kompleks dağılıb parçalanır. Bununla belə həmin mifoloji kompleksdə sonradan ayrılacaq tərkib hissələrinin əlamətləri toplanmış olduğu kimi sonradan ayrılacaq tərkib hissələri də təkamülün bəlli qanunları üzrə həmin ilkin kompleksin əlamətlərini özündə yaşadır. Yəni folklor-mifoloji ənənə bioloji təkamülə bənzər bir biçimdə ilkin informasiyanın tam olmayan şəkildə ötürülməsidir. Beləcə, özlüyündə bir proses olan və gec-tez, nə zaman olsa gerçəkləşəcək strukturların sonu görünmürmüş kimi intəhasız görünən, əslində isə mövcudluğunun şərti olan variyasiyaları labirinti yaranır ki, həmin labirintdə də ilkin imkanlar təkamülün bəlli qanunları üzrə özü-özünü təşkil eləyən sistemdə üzə çıxır, təbiət qanunlarının əsla ziddinə olmayaraq, hörmətçək toru kimi bir münasibətlər şəbəkəsi yaradır. Çünki bütövdən ayrılan parçalar olduğundan

transformasiyalar qarşılıqlı bağlılıqdadır. Transformlarınsa toplusu son nəticədə invariant strukturu üzə çıxarmaq imkanı verir [230, s.73-74].

Üst-üstə transformlar vahid bir 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 [yenə orada, s.74]. Bu mənada təkamül sadəcə yeni nəyinsə meydana gəlməyi demək deyil. İlk imkanlar özündəki bütün əlamətləri rəalizə edən invariant strukturla bağlılığı qoruyur, çünki həmin bağlılıq pozulmazdır. Bu zaman baş verənlərdə təsadüfi heç nə yer almır, təsadüfi kimi görünənlərin öz içərisində qanunauyğun bir bağlılıq var. Burada təsadüfi deyilən isə ya sona qədər, ya da ümumiyyətlə dərk olunmamış qanunauyğunluqdur.

İlkin kompleksdəki imkanlar konkret bir proqram deyil, daha çox təkamül prosesinin bəlli qanunlar üzrə hərəkəti üçün bir yoldur. Daha doğrusu, müəyyən mənada proqramlaşdırılan da prosesin son nəticəsi yox, onun istiqamətidir. Prosesi anlamağın isə ən düzgün yolu onu bütün təşəkkülü halında görməkdən ibarətdir. İlk canlı varlıqların genomunda onların bütün inkişafı, təkamülü ən xırdalıqlarına qədər yazılmış kimidir [70, s.256]. Bu baxımdan mifoloji kompleksin transformasiyaları özlüyündə bütöv proses təsiri bağışlayır. Təkamülü bütünlüklə təbiətə xas bir keyfiyyətlə spontan şəkildə cərəyan edən bu kompleksin transformasiya olunub variasiyaya uğramasında da təkamülün öz içərisindən gələn bir qanunauyğunluq var. Yəni variativliyin özü də ənənənin nəzarəti altındadır [389, s.142]. Etnik-mədəni sistemin gücü və dayanıqlığı həmin qanunauyğunluqdadır. Burada təsadüfi heç nə yoxdur, təsadüfdən heç nə yaranmır. Olanlar da invariant strukturdan gələn, mümkün ola biləcək imkanlardır.

Türk mifologiyasında bir çox arxaik strukturlu obrazlar var ki, mifoloji simvolikasına görə bu obrazların ən zəngini Ulu Ana, Ulu Ağ Ana, bəzən də Yer Ana adı verilən kompleksdir. Bir neçə dəfə transformasiyaya uğrayan həmin kompleks diferensiasiyaya getdikcə müstəqil hami ruhlar kimi funksiya daşıyan Boz Qurd, Xızır, İrki Xoca, Uluğ Türük, Qorqut Ata, nurani dərviş və b. obrazlar meydana çıxmış, hər biri ayrılıqda fəaliyyət statusu almışdır. Invariant strukturdadır isə bir kökə – kompleksə bağlandıqlarındandır ki, 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 və mifoloji simvolika baxımdan yaxın, zaman-zaman da eyni funksiya icra edə bilər.

Ulu Ana bir çox mifoloji sistemlərdə mənə potensialı geniş olan, lakin bütün dəyişmələrinə baxmayaraq, qorunan invariant strukturdur. Ulu Ana invariant model kimi mifologiyalarda daha çox yerlə, xtonik təbiətli varlıq kimi qadın başlanğıcı ilə eyniləşdirilir. Onun funksiyaları başlanğıcdan bəri bir sıra mifoloji varlıqlar arasında paylanmışdır. Bu funksiyalarsa biri-biriylə bağlılıqdadır və həmin kompleksin semantik törəmələri olan obrazlar arasında az qala bütünlüklə qorunub qalmışdır. Bu obrazlardan heç biri özündə Ulu Ananın başlıca mifoloji simvolikalarını ayrılıqda bütünlüklə təmsil edə bilmir. Lakin həmin semantik törəmə olan obrazların hər birinin struktur-funksional özəllikləri digərlərinin də özəlliklərinə bağlıdır və bu xüsusiyyətlər toplu halında Ulu Ana kompleksinin strukturunu müəyyən edir [70, s.372]. Dünyanın sonu (esxatologiya) anlayışı da kosmoqonik təsəvvürlərlə əlaqələndiyi üçün Ana Yer haqqında təsəvvürlərlə də bağlıdır.

Mifoloji sistemlərdə arxaik strukturlu obrazlardan ən möhtəşəmi olan Ulu Ana transformasiyalara uğrayan, bir neçə statusdan keçən kompleksdir. Bu kompleks neçə-neçə mifoloji varlıqlara və hami ruh obrazlarına diferensiasiyaya getdiyindəndir ki, türk mifologiyasında ilk strukturda bağlı olduqları həmin Ulu Ana obrazının atributlarından ən azı birini, bəzən hətta bir neçəsini daşımaqdadır. Bu mənada Ulu Ana (Ulu Ağ Ana) bir «əzəli formul» kimi ondan qopub ayrılan hami ruh və ya obrazların bənzərliyi əsasında dayanaraq funksional baxımdan o varlıqları bir-birinə yaxınlaşdırır və bəzən də eyni funksiyanın daşıyıcısına çevirir. Mifoloji dünya modelində onun yeri yaradıcı, bolluq-bərəkət hamisi funksiyaları ilə 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. O, yaşlanmaq nədir bilmir. Ambivalent təbiətli ritual-mifoloji varlıq kimi Ulu Ana obrazında həm nizamlayıcı kosmik başlanğıc və həm də dağıdıcı xaos başlanğıcı bir aradadır.

Dünyada hərəkətsiz və dəyişməz qalan heç nə olmadığı kimi ziddiyyətlər özləri də biri-birinə keçə bilər. Bu baxımdan İlahə Anadan ötrü bir obraz kimi ondan qopan mifoloji varlıqların bir-birinə əks yönlü transformasiyaları təbiidir. Həmin varlıqdır ki, bir yandan övlad bəxş edir, ya uşaqların himayəçisi kimi çıxış edə bilər, o bir yandan isə onları

oğurlayıb yeyə bilir [311, s.118]. Yəni keçirdiyi «demonlaşma» prosesinin həmin son mərhələsində obraz folklorda və xalq inanclarında cadugər qarıya, adamcıl qurda çevrilir, uşaqları oğurlayır və s.; bir çox zahiri cizgiləri isə onun prototipik «ana»lıq funksiyasına işarə edir və bu tip personajların daimi əlaməti olaraq qalır. Yaxud 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 «əmcəyi uzun, saçı pırtlaşq, boynu muncuqlu» Al ruhu bir zamanlar doğan qadınları himayə edirkən, onun bir azca dəyişik şəkli, lakin onunla tamən eyni funksional strukturlu olan Hal nənəsi haqda deyilir ki, o, əvvəl öz uşağını yeyibdir.

Eyni bir Ulu Ana kompleksindən qopan Al ruhu, Umay və b. kimi bir sıra personajların belə ambivalent mənası – həm həyatverici başlanğıc və həm də ölüm gətirə bilməsi bununla – məna potensialı geniş olan invariant modeldə hər iki başlanğıcın bir arada olması ilə bağlıdır. Bu isə Ulu Ana kompleksinin transformasiyası olan obrazların xtonizmini də şərtləndirmişdir. Çox sayda xtonik demon yaxud demonik personajlar var ki, Ulu Ananın bu və ya digər atributunu daşıyır. Xtoniklik isə demonizmlə yanaşdır. Bu mənada sallaq və həddən artıq iri döşlü olması, zoomorf cizgiləri daşması, heyvanat aləmi ilə bağlılığı Ulu Ananın başlıca cizgiləri arasındadır [70, s.373]. Ulu Ana kompleksinin transformasiyalarından biri olan Al//Hal anası (Albastı) obrazı bu baxımdan olduqca səciyyəvidir. Başlanğıcda bir qoruyucu ruh olan bu obraz demonizasiyanın son mərhələsində epik folklorda və xalq inanışlarında adamyeyənə, uşaqları oğurlayan cadugərə çevrilə bilməmişdir.

Ulu Ana dağ ilə və ilkin substansiya olan su stixiyası ilə eyni dərəcədə əlaqəlidir. Türk mifologiyasının bu olduqca əski personajı, məsələn, Altay eposunda su və dağ əyələrinin böyüyüdür; bütün quşlar, heyvanlar onun hökmündədir. Bəzən hətta güman edilir ki, həmin dağ və su əyələri təbiətin həyatverici gücünü əks etdirərək, hər şeyi bilən Yer Ana obrazının konkret təzahür şəkilləridir [374, s.40]. Diriliyin ilkin stixiyasını simvolizə edən Ulu Ana əski düşüncədə bütün yer-suların da sahibidir, onun uğurlu keçməyinə qədər hər şey onun istəyindən asıhdır, çünki yer üzündə hər nə varsa, hamısına həyat-can bəxş edən də, bir sözlə, bütün təbiətə, varlığa nəfəs verən odur və s. Ulu Ana mifik varlığı, ümumiyyətlə, ayrı-ayrı xalqlarda su

stixiyası, yer (bəzən yer əyəsi adlandıqı da bu üzəndir) və o biri dünya stixiyaları ilə əlaqələndirilir¹⁵.

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

¹⁵ Mifoloji dünya modelində xaosu bildirən, eləcə də yaradılış aktında iştirak edən strukturyaradıcı su mifologemi Ulu Ananı təmsil etmişdir. Su doğum, artım və həmin semantik cərgələnmə içərisində yer alan ölümstüzlük mifologemini də özündə birləşdirir. Yaradılışın başlıca ünsürü kimi su 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 ilkin Suyun izlərini Dirilik suyu simvolunda tapmaq olur; əski düşüncə onu xaosun bir stixiyası kimi təəvvür etmiş, yəni xaosu Su simvolunda vermişdir [65, s.239-240]. Bir sıra mifoloji sistemlərdə dünyanın yaradılışı birbaşa su ilə bağlanılır, kosmoqonik miflərdə Tanrının birinci olaraq dəryanı, suları yaratdığı söylənilir. «Həq didarını görmüş» müqəddəs su həyatverici başlanğıc kimi mifoloji düşüncədə ana bətinin 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 təkamil baxımından təbiətdəki mürəkkəb, o cümlədən bioloji strukturların konfigurasiyalı quruluşu üçün özül təşkil edir. Bu, günümüzdə də elmi yolla gələn bir nəticədir ki, yaradılışın ilkin əsasında suyun dayandığına dair əski ideyanı yenidən canlandırır [245]. Aydın olur ki, canlı aləmin hətta bütün ən mürəkkəb strukturları da hansısa ən ümumi əsas üzərində quruludur.

Təəvvüf ədəbiyyatında «vəhdət» və ya «əzəli məna dənizi» deyilərkən həmin ilkin sular aləminə işarə edilir. Varlıq meydana gələn zaman coşub dalğalanan da yer üzünün yaradılış çağında, o ilkin çağda ibarət olduğu həmin sular aləmi, «dəryayi-mühit»dir. İlkin suyun bu simvolikası sufilikdəki «ilahi mey»də də var (Həmin mey ki, insan oğlu yaranmazdan – hələ ruhlar məclisində arif olanlara içirilmiş, o bədəndən 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 çevrilməsinin ən gərəklili aktı kimi çıxış edir. Yaradıcı başlanğıc ilkin xaosun özündə var və dünyanın hər an yenilənməsi, təzələnməsi də elə onun gücüyə olur. Sakral enerjinin ən çox toplandıqı yer dünyanın tən ortasında, su üzərində olan yerdir.

Kişi şamanların isə mərasim icra edən zaman nə üçün qadın geyimi geymələri onların yaradılışın gücünü öz varlığında daşıyaraq artımın, bolluğun və həyatın dövrəvililiyi ideyasının daşıyıcısı sayılan Ulu Ana obrazının bir təəcəssümü 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 dalına atmış qadın kimi təsəvvür olunan mifoloji Al//Hal, Albas(tı), Al qarısının adıyla əlaqələndirilməsi bu baxımdan maraqlıdır. Qobustan qaya rəsmləri arasında təsadüf edilən gec dövr «Yallı» səhnəsi bu səhnənin təsvirindən yuxarıda verilən iri döşlü, bütün bədənini döydürmə şəkillərlə örtülüb qadın təsvirləri də artım, ölümsüzlük və məhsuldarlıq rəmzi olan ilahi qüvvəyə – ana əcdadına, başqa sözlə, Ulu Anaya tapınışın izi kimi qəbul edilir [24, s.91].

Mifoloji Ulu Ananın ən əski və ən geniş biçimdə yayılmış adlarından biri Kel//Xel kökü ilə ifadə olunmuşdur (Volqaboyu xalqlarında Ulu Ana Kaltas adını daşıyır). Bu köklə bağlı daşdığı atribut Təpəgöz obrazında qorunmuşdur. Türk nağıl və dastanlarında qəhrəmanın köməkçisi olan keçəl şamanizmde qam-şamanın hami ruhu ilə eyni funksiyam yerinə yetirir. Altay eposlarında keçəl şaman qadın döyüşən ordunun ardından gəlir və əlində qaval qamlıq eləyərək döyüşdə ölənləri dirildir. Mifoloji Ulu Ana kompleksinin elementlərini daşıyan obraz kimi küpəgirən, cadugər qarısı o biri dünya ilə bağlandığından həm də keçəl təsəvvür olunur; o, Krım-tatar dastanlarında «Daz davqe» adını daşıyır [55, s.164] və s.

Ulu Ananın bir özəlliyi də görüclülüğü, biliciliyidir ki, bu funksiyası baxışların yuxularına gələn görücü, bilici ağ saçlı qarısı obrazında qorunmuşdur. Təsadüfi deyil ki, doğum zamanı qadımlara hamilik eləyən bir də çal saçlı həmin qarıdır. Ulu Ananın başlıca mifoloji funksiyası elə mərasim hamisi olmasıdır. Həmin funksiya sonralar əsasən də ilkin şaman obrazına variasiya olunaraq, sehri nağıllarda qəhrəmanın Qarı nənənin təbiətindən keçməyi və himayəsilə yeni statusa daxil ola bilməyi şəklinə

düşübdür. İnisiasiyadan keçmə – ölüb yenilənmiş halda doğulmaq da arxaik strukturlu və məna yaddaşı zəngin mifoloji Ulu Ananın səltənətində məhz onun hamiliyi ilə olur [42].

Mifoloji Ulu Ananın bir atributu da erotik-seksual gücünün artıqlığı ilə seçilməsidir. Seksual baxımdan aqressivliyi onun başlıca əlamətlərindəndir. Seksual-erotik aktivlik bir motiv kimi demonik obrazlar, Ulu Ana kompleksindən qopma xtonik obrazlar üçün də xarakterikdir. Məsələn, yakutlarda şamanın əsas hami-ruhu şəhvətpərəstdir və şəhvani duyğuların hamisi sayılır ki, bu cəhət yenə də varlığın artım gücünün simvolu mifoloji Ulu Ana kompleksindən gəlir [42]. Ulu Ananın belə bir özəlliyi isə tipoloji səciyyəli olub, dünya xalqlarının mifoloji sistemlərində geniş ölçüdə bilinməkdədir.

Ulu Ana kompleksinin bir transformu kimi adına Yaradılış əfsanəsində rast gəlinən ulu varlıq, mələk və ya qoruyucu ruh yer-göy yaradılmazdan öncə də olub xəyalı süzülərək göyləri dolaşdığı söylənən Ağ Ana həyatı başlanğıcı olan nə varsa hamısına həyat verərək yaşayışın dövrəvililiyi ideyasının daşıyıcısı olan obraz kimi düşünülmüşdür. O, təbiətin başlıca yaradıcı gücünü özündə toplayaraq müəyyən mənada şüuraltı əzəli sirri də rəmzləndirən bir obrazdır. İşıqdan bir qadın xəyalı olan (varlığı işıqdan yoğrulmuş) Ağ Ana, Altay türklərinin inancına görə, tanrı 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 zincirindən ibarət artım, dövrəvilik ideyasını təəcəssüm etdirir.

Saqayların xeyirxah ruh olan Umay Anaya verdikləri «Uluq ax ine» [189, s.93] – Ulu Ağ Ana adı da yaradılış mifinə görə Tanrıya yaratmaq ilhamı verən Ağ Ana obrazına genezisdəki yaxınlığı baxımından diqqətə 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 ruh Umay ilahəsinə verilən bir ad kimi qopub gəldiyi mifoloji kompleksin adınadək çox əski inanışın izlərini yaşatmaqdadır. Qazax «Goroğlu»sunda 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 modifikasiyası olduğu qənaətinə gəlinə bilər. Admdakı «Ağ» komponenti bu varlığın müqəddəs bilindiyinə işarə edir, mifoloji obrazın mübarək üzlü və müqəddəs olanla

bağlılığını rəmzləndirir. Altay şaman mətnlərində bu söz «mübarək üzli, müqəddəs» mənasında da tərcümə olunur. Teleutlarda həmin müqəddəs ana obrazı Ağ Ana («Ak Ene») həm də «ene-yayaçı» (yaradan ana) adını daşıyır.

Kosmologiyadakı fərziyyələrdən biri budur ki, yer sanki nəfəs almış 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 özülüdür. Varlığın tükənməz mənbəyi, onun bütün formalarının əsası kimi bir bütövdür. Ən başlıcası isə əski mifoloji ənənələrdə də yer, kosmologiyadakı şəkliylə, canlı olaraq düşünüldür. Yer canlı olduğuna dair bu təsəvvür türk xalqlarında geniş bir biçimdə qorunmuşdur. Qaqauzların təbiət aləminə baxışlarından bəhs edərkən V.Moşkov onlarda yerin canlı varlıq kimi təsəvvür olunduğunu da vurğulayırdı [300, s.259-260].

Yer Ana kultu özünün bütün variasiyalarında qadın-ana başlanğıcını, həyatverici güc-qüdrət rəmzinə qoruyub saxlayır. Yakut olonxolarında bu obraz dəyişik adlar daşıyır. Gələcək qəhrəmanları döşünün südüylə bəsləyib yedirən də odur. Özü də sağ döşündən iki, sol döşündən bir kərə – cəmi üçə dəfə əmməyə imkan verir ki, bunun sayəsində qəhrəmanın qollarına güc-qüvvət gəlir [162, s.7].

Yer ilahəsini təmsil eləyən hər hansı təsvirin olmadığı da söylənir. Lakin mətnlərdən görünür ki, onu qocaman ağcaqayın gövdəsində yaşayan ağbirçək qarı görkəmində də təsəvvür edərdilər. Yakutlarda yer ruhu şərəfinə ailə çərçivəsində keçirilən ayin-mərasimlərdə şaman iştirak etmirdi [yenə orada, s.7]. 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 [yenə orada, s.11]. Bütövlükdə yakut olonxolarındakı Yer ruhu obrazı gizli təbiət qüvvələrinə əski inamın ifadəsidir. «Altay Buuçay» dastanının qəhrəmanı Altay Buuçay ulu Yer Ananın övladıdır [365]. Yakut (saxa) olonxolarına görə gələcəyin yenilməz igidlərinin bir çoxu uşaq vaxtı o dərəcədə çəlimsiz, zəif və eybəcər olurlar ki, hətta ata-anaları belə onlardan imtina edirlər. Lakin yeri qazıyıb həmən eybəcər uşaqları orada – torpağın içində basdırandan sonra Yer Anadan qidalanan və canına şirə çəkən bu uşaqlar görünməmiş güc-qüvvət toplayıb yaraşlıq, gözəl və əfsanəvi bəhədirlər olurlar. Beləcə, Yer Ana həm də bir hami ruhdur. Anadoluda dəli olanların quyuya salınmasının da mifoloji görüşlərdən gələn öz yozumu

var. Quyuya salınmaq yerdə basdırılmağın eyniydi. Yərə basdırılan xəstə, inama görə, bu dəfə artıq Ulu Yer Ananın övladı kimi torpağın bətnindən onun sapsağlam övladı kimi yenidən doğulacaqdı. Ulu (Yer) Ana ilə bağlı əski təsəvvürlərin bir qalıntısı da bir sıra yerlərdə yeni doğulmuş zəif və halsız uşağın aparılıb köhnə qəbrə qoyulması, orada bir gecə saxlandıqdan sonra uşağın hala gələcəyinə olan inamdır.

Türk mifologiyasında Ulu (Yer) Ana kompleksinin təzahürlərindən biri əski çağlarda dövlət səviyyəsində tapınılan Ötüken kultudur. Əski türklərin dini inanışlarından danışılan Çin qaynaqlarında Ötüken qurd başlı varlıq olaraq xatırlanır. Lot-Falk Ötükeni Umayla qarşılaşdırırdı [244, s.134]. Ötüken, bir fikrə görə, əski türklərin nəzərində müqəddəs bir yer olmuşdur. Həqiqətən qədim türklər dağı yurdun, ölkənin qoruyucusu sayır, tapındıqları dağı da sakral bilinən bir adla – «Ötüken» adlandırdılar. Dağın belə bir özəlliyi Altay türkləri arasında qorunmuşdur. Araşdırıcıların qeydinə görə Altay xalqları tapındıqları dağa yaşadıkları yerin-yurdun hamisi və qoruyucusu gözüylə baxırdılar. Kult məzmunlu «Ötüken» ifadəsinə yakut şamanlarının dilində, ən çox isə dədə-baba qaydası ilə yaşamağın qatı tərəfdarı olan yaşlı adamların danışığında işlənən olduqca əski bir deyimdə: «Ütügen üreydin, Sax saraydin» – ifadəsində rast gəlinir [255, 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 onilliklərindən yakutlar arasında yalnız köhnəlik tərəfdarı, mühafizəkar adamların dilində rast gəlmək mümkün idi [yenə orada s.245-246]. Bundan başqa yakutlar dini şeirlərdə, ümumən, yer anlayışını «Ütügen» sözü ilə ifadə etmişlər. Yakutçada «ütügen» həm də demonik *abaası* ruhların yaşadıkları yeri, yeraltı aləmi, cəhənnəmi bildirmişdir. Bir qism tədqiqatçıların fikrincə, bu ad monqolca «yer ilahəsi» deməkdir. B.Vladimirsov əski türk «Ötüken yışı» ilə bağlı qeyd edir ki, monqollar yeri və yerin hami-ruhunu «Ötüken» adlandırır, ona tapınırdılar [194, s.133-136].

Çingiz xan zamanında yer ilahəsini çox əziz tutardılar. «Monqolların gizli tarixi»ndə Çingiz xan deyir: «Göyün və yerin köməyi ilə qüvvətim artdı. Qadir Tanrının təqdiri ilə ad aldım. Anamız Ötügen bizə yol göstərdi və bizlər bura gəldik». Protomonqollarda da «Ütügen» Yer ilahəsi Ulu Ananın adını bildirmişdir. Monqol-buryat alimi D.Banzarovun verdiyi bilgiyə görə, «Ötügen» və ya «Etügen» monqollarda yer tanrısı, daha doğrusu, bir yer ruhudur ki, başlıca keyfiyyəti də bolluq, artımdır [171, s.66-67, 266-267; 337, s.303-304]. Ümumiyyətlə, monqolçada yer ilahəsi Etügen adı ilə

bağlanılan və sonrakı ənənədə Ergenekon olaraq keçən Ötügen türk, monqol xalqlarının ana yurdunu bildirmişdir. Buryatlarda da Ötügen bir kult olaraq yer ilahəsiylə əlaqələndirilir, yer tanrısı (ruhu) hesab olunurdu. Ənənəvi inanışlarına sədaqətli olan tibetlilər isə ulu əcdad kimi Odequn adlı dağa tapırdılar.

Ulu Ana obrazının atributlarını daşıyan Al//Hal obrazına bağlı Almis teleutlarda meşə ruhu sayılmışdır. Təsadüfi deyil ki, orman (meşə) ruhu da mifoloji Ulu Ananın atributlarını daşıyır. Saxa türkcəsi dialektlərindən görünür ki, yakutlarda da meşə ruhu «Utuqen xaan» adı daşımışdır.¹⁶ Ulu Ana kompleksinin daşıyıcısı olan varlıqlardan biri kimi sonralar şamanlar da Ötügenin adından gələn bir adla adlana bilməşlər. Bu mənada yakutlarda qadın şamana verilən «uduqan» adı da şamanın Ulu Yer Ananı rəmzləndirdiyini göstərir¹⁷. Bir çoxlarının tanrıçılıqda sistemyaradıcı anlayış kimi yeri olduğuna işarə etdikləri Ötügenin əski türk mifoloji dünya modelindəki bir ekvivalenti – bənzəri də Umay olmuşdur.

Ulu Ana kompleksinin atributunu daşıyan türk mifoloji obrazlarından biri 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 relik şəkildə qorunsa da, əhəmiyyətli yer tutan bir kultun adını bildirir. Onun, uydurma bir ifadəylə deyildiyi kimi, «tanrıça» sayılması, ilahə adlandırılması da etnik-mədəni sistemin ölçüləri baxımından yalnız şərti mənada qəbul edilə bilər. Etnik mədəniyyətin özündə «əy» olaraq qəbul olunan bu varlıq (şorlarda Umay ruhuna bu üzdən də «Umay eezi» deyilir) həqiqətən də mifoloji simvolikasına, daşdığı funksiyasına uyğun bir adla «ana//cne», «içe» (əy), bəzən isə hətta sadəcə olaraq «övliya», fəriştə (mələk) adlandırılır. L.Potapova görə, əski türklərin Umayı bütün türk xalqına hamilik eləmişdir

¹⁶ Əski düşüncədə həqiqətən də yer adları bu yerlərin quruca adı olmayıb, həm də o yerin yiyəsi olan ruhun adını bildirirdi. Yer ruhunu bildirən bu mifonimi bir sıra türkoqlar türkmənşəli feildən törəmə sayırlar. Düşünmək olar ki, kağan ünvanı «Tenqri+kaan» mürəkkəb söz şəklinə düşüb «Tenqriken» olduğu kimi «Ötügen» də ituk//itik (ituk//utuk) sözünün fonetik variantı olan «ötük/utuk» kökünə «kaan//kan» birləşməsindən «Ötük+kaan» şəkildə yaranmışdır. Belə bir yozum adın mifoloji simvolikasına da uygundur.

¹⁷ Bəzi tədqiqatçılar bu adı monqolca «qadın şaman» demək olan «udaqan» sözü ilə eyniləşdirmişlər. Bu baxımdan «Baburnamə»də qeyd olunan Atiqe baxşi (baxşi – Babur şah zamanında monqollarda sınıqçıya verilən bir ad idi. Sınıqçılara baxşi deyilməsi sınıqçılığın da dərin qatlarda şamanizmlə bağlılığından xəbər verir) ilə «Ötügen» adı arasında da semantik paralellik müşahidə olunur.

[335, s.291]. Prof. D.Yıldırım bu münasibətlə düzgün qeyd edir ki, Göytürk çağında türklərdə tək tanrılı, yoxsa çox tanrılı inanış sisteminin 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, tanrıçılıq deyilən bir rolu yoxdur. Yaratmaq qüdrəti Umaya aid deyil. Umay anada yalnız qoruyucu, hami funksiyası var ki, onun bütün gücü-qüvvəsi də bu funksiyasıyla məhdudlaşır [158, s.120].

M.Kaşqarlı yazır ki, «umay» ... bu savda işlənilir: «Umaya tapırsa oğul bolur» – biri ona tapınacaq olursa, övladı olar. Qadınlar cifti keyrə yozardılar» [120, s.123]. Sav Umay ananın tapınana 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 [134, s.397]. Humayın mifoloji Ulu Ana ilə bağlılığını göstərməsi baxımından onun artım funksiyasının daşıyıcısı olduğunu əks etdirən bir inam ondan ibarətdir ki, məsələn, kumandirlərdə 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. Umay ana kultunun türklərə aid bir inanış olduğu bilinsə də, araşdırmalarda bəzən Umayın moğol mənşəli ruh olduğu fikirlərinə belə rast gəlinir.

Umay ana, Sibirin və Orta Asiyanın türk xalqlarının bir sıra arxeoloji və etnoqrafik materiallardan da aydın olduğu kimi, həm bəyaz (və ya qızılı) saçlı, ağ donda, antropomorfik görünüşlü, həm quş cildində və həm də bu iki varlığın vəhdətində, yəni qanadlı qadın, mələk görünüşündə təsəvvür olunmuşdur [355]. Güney Xakasiyada qeyd alınmış məndə deyilir ki, insanlar Ülgen ata ilə Umay (Imay) anadan dünyaya gəlmişlər [356, s.88]. Yakutlarda uşaqların hami ruhu olaraq bilinən, uşağa «kut» verən və yenicə doğan qadının yardımına gələn, adının mənası da «yaradıcı, yaradan (qadın)» demək olan «Ayıısıt», bir fikrə görə, Umaya verilən adlardan biridir. Şəmsəddin Sami lüğətində «Uma» haqda: «Kiçik yaşlıları qorxutmaq üçün cahilənə icad olunmuş qorxunc bir şəxsi-mövhum...» – deyilir. «Uşaq umusu» deyilən bənzər bir məxluq vardı ki, analar uşaqlarını çox zaman onunla qorxudurdular [147, s.61]. Yakutlarda «Oqu imıta» deyilən bir ilah adı qeyd alınmışdır. Hərfi mənası «uşaq imısı» deməkdir.

Həmin «uşaq ımısı»nın bir quş kimi uşağın başı üzərində ötdüyünə və bununla da o uşaqdan törəyəcək kəslərin ayağı ruzulu, xeyir-bərəkətli olacağını xəbər verdiyinə inanılmışdır [134, 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 [356, s.89]. Belə bir təsəvvür Sayan-Altay türkləri üçün səciyyəvidir. Umay-enenin, insanı bütün həyatı boyunca himayə elədiyinə inanan kumandınların gözündə isə o, bir quş qanadlı ana idi. Kumandınların etiqadına görə, uşağın ana bətninə düşüb doğulmağından başlamış sonrakı bütün həyatı boyu Umay-ene (Ubay-ene)nin kölgəsi onun üstündən əskik olmazdı [356, s.88]. Tyan-Şan qırğızlarına görə göylərdə yuva salan bu quş, ümumiyyətlə, Avrasiya xalqlarının mifoloji sistemlərində yer üzünü yeraltı dünyalar arasında bir mediator (araçı) idi. Yeri göylər olan və davamlı buludlar arasında dolayan bu əfsanəvi Umay mifoloji varlıq kimi yaradıcı başlanğıcı bildirən «kut» anlayışı ilə də yaxından bağlı olmuşdur. Şorlarda da həmçinin körpə uşağın canı «umay» adını daşıyırdı.

«Xeyirxah ruh» Umayın Altay türklərində, o cümlədən kaçın, teleut və şorlarda əlində oxu-yayı olan oyuncaq, ya oyuncaqlı beşik və yaxud da ox-yay, həmçinin sadəcə yay görkəmində antropomorfik təsviri [213, s.134-139] qıpçaq boylarında D'ayığın və yakutlardakı Ayınsıtın təsvirləri ilə üst-üstə düşür. Xakaslarda dərdlərinə əlac etsin deyərək qadınların üz tutduqları «iney tas» adlanan daş heykəllər də, bəzi tədqiqatçılara görə, özlüyündə artım ilahəsi Umayın təsviridir [189, s.98]. Təzə azad olmuş qadınların qoruyucusu, hamisi sayılan «Umayqambər» adında mələk də Ural tatarlarının ənənəvi təsəvvürlərində yaşamaqda olan Umay kultunun dəyişik ifadəsidir [168, s.43-44]. Bütün bunlar tədqiqatçılara Umay kultunun doğum və inisiyasiya mərasimlərinin tərkib hissələrindən biri olduğunu güman etmək imkanı vermişdir [399, 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» – deyirdilər [213, s.137; 364, s.286]. 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, tez yerisin deyərək o deşikdən keçirəmişlər [25, s.44]. Uşağa qalmayan qadınlar övladları olsun deyərək, azarlı uşaqları olanlar da övladlarının xəstəliklərdən, azar-bezardan himayə olunmaları üçün köhnə pirlərə nəzir-niyaz edərmişlər. Bir vaxtlar Azərbaycanın Qubalı rayonunun Qaracallı kəndindəki «Umay kahası» belə müqəddəs yerlərdən biri olmuşdur [98, s.18]. Umay obrazının, təsadüfi deyil ki, qazaxlarda da qaya üstündə qabardılmış təsvirlərinə rast gəlinir.

Bir ilahə (qoruyucu ruh) və övliya olan Umay ananın adının əski türkcədəki (uyğur yazılı abidələrindəki) «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.

Türk kosmoqoniyasında yerlə göyün başlanğıcında bir bütövlük içərisində olduğu düşüncəsi hakimdir. Sonralar, təsəvvürlərə görə, göylə yer bir-birindən aralandıqdan sonra kosmoqoniya çağının varlıqları etnik-mədəni sistemin bir əhəmiyyətində yerlə, digər bir əhəmiyyətində isə göylə bağlı dini-mifoloji varlıqlar, gizli qüvvələr arasında qərar tutmuş, lakin donmuş bir şəkildə də qalaraq əhəmiyyətində təbiətin özünə bənzəri varmış kimi hər an bir yenilənmə, təzələnmə içərisində olmuşdur ki, elə donuqluğu yox, sanki «civələnmə» hər dəfə məhz yeni bir «quruluşda» özünü göstərən varlığı da onun yaşarılığını təmin etmiş, rəng-rəng mifoloji simvolikasına isə onun mövcudluğunu şərtləndirmişdir. Ona görə də eyni bir mifoloji və ya demonik varlıq həm kaos gücləri ilə, həm də kosmos yaradan qüvvələrlə bağlana bilər. Eyni bir varlıq həm ölüm gətirən, həm həyat verən ruhdur və s. Çünki burada heç xaosun özü də kosmosu yaradan qüvvələrə tam qarşı dayanmır, əksinə, sanki böhrandan çıxarılmış kimi kosmosun bərpası, ya da nizam yaradılması üçün bir keçid mərhələsi və ya anı təşkil edir. Umay kultu ilə uşağın doğulması hadisəsi arasındakı bağlılığın əsasında onun Ulu Yer Ana başlanğıcına bağlı olması dayanır. Bu bağlılığın bir ifadəsi də belə bir etnoqrafik detalda qorunubdur ki, Tanrı dağları qırğızlarının dilində məhsulun bol olduğunu və mal-davarın artımını bildirən zaman: «Umay Ananın döşündən süd gəlir» – deyirdilər [356, s.88].

Dövlət quşunun, şahlıq quşunun da bir adı Umay//Humay və ya «Hüma quşu»dur. Osmanlı tarix istilahlardan olan «Hümayun» da, şübhəsiz, Hüma quşu haqda olan əski mifik görüşlərlə bağlıdır [144, s.366].

Əmir Teymurun isə bir titulu da «Hümayun» idi ki, bu söz də mənşəyi etibarilə yenə hakimiyyətin – Tanrı kutunun göydən gəldiyi inancının ifadəsi olan «Hüma quşu»ndan qaynaqlanır.

Umay kultu türklərin ortaq inanclarından olmaqla yanaşı, monqol xalqları arasında da yayılmışdır. Bir qoruyucu ruh, mələk olan Umay obrazının yaradıcı başlanğıc və həyatverici qüvvətlə bağlandığı qədər həmçinin «can alıcı, ölüm mələyi» və b. kimi guya ziddiyyətli ikili mənə alması heç də əski «dini» görüşlərlə mübarizə aparən yeni dini ehkamin təsiri nəticəsi» olaraq yozula bilməz.

Qıpçaq xristian mətnlərindən «Kodeks kumanikus»da (XIV yüzil) «Umay» sözü əslində mifoloji simvolikasına uyğun olaraq «Yer ilahəsi» deyər açıqlanmışdır [152, s.51]. Yer ruhu olması Ulu Ana obrazının bir səciyyəsidir, ona görə də «Umay»m «yer ilahəsi» şəklindəki izahının bir sıra tədqiqatlarda yanlış açıqlama sayılmasının 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 göstərir¹⁸. Umay Ananın həm də yer ruhu olaraq bilinən Ulu Ana ilə bağlılığının bir aydın izi ona bir sıra türk xalqlarında «Ulu Ax İne» (Ulu Ağ Ana) deyilməsi faktında da qorunub qalmışdır. 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 yetirir¹⁹ [213, s.139].

¹⁸ Prof. H.Tanyu Umayla bağlı apardığı geniş araşdırma sonu onun qoruyucu ruh, yəni mələk olduğu qənaətinə gəlmişdir [152, s.196].

¹⁹ «Fatma nənə» adı, tədqiqatçılara görə, Məhəmməd peyğəmbərin qızı Fatimənin adı ilə əlaqədar meydana çıxmış, mifoloji düşüncənin məntiqi daxilində Umay ana obrazı ilə onun arasında kontaminasiya baş verərək İslam ənənəsində əsəri donə bürünmüşdür. Tarixdən bilinən Fatimənin həyatı hadisələrlə zəngin olmayıbdir, yalnız müsəlman rəvayətlərində onun «övlialığı» və kəramətindən danışılır. Dini-mifoloji təsəvvürlərə görə, Fatma ana – dünyanın anasıdır. Azərbaycanın bir sıra kəndlərində qadın meyidini yuyan ayrıca qadınlar olurdu ki, onların da ölü yumaq üçün işlətdikləri lif «Fatma ananın saçı» adlanırdı. Azərbaycan türklərinin dilində bir də: «Mənim əlim deyil, Fatma ananın əlidir» – deyəmi var ki, bir ovsun yerinə işlənmişdir. «Fatma ananın əli»nin insanları acaqlı ruhlardan qoruduğuna, bələlərdən hifz etdiyinə inanılmışdır. Xalq inamınca suya mürdarlıq düşəndə də: «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 də Fatma Ana cənnətdə bir əlində ayna təsəvvür olunur.

Ulu (ilahə) Ana və b. adlarla adlandırılan ilkin mifoloji kompleksdən ötrü bir obraz kimi ondan qopub ayrılan obrazların mifoloji semantikasi baxımından biri-birinə əks yönlü transformasiyaları mifologiyanın öz içərisindən gələn qanunauyğunluq kimi təbiidir. Yəni bu kompleks və ondan qopma obrazlar bir yandan sonsuzlara övlad bəxş olunmağına yardım eləyir və ya körpə uşaqların himayəçisi olur, digər yandan həmin uşaqları oğurlayır, yeyir və s. Qarı obrazı da belə arxaik strukturlu obrazlardandır. Bu obrazın əski strukturlu və mənə potensialı geniş mifoloji Ulu Ana obrazına bağlılığının bir ifadəsi onun su stixiyası ilə əlaqəsində özünü göstərir. Məsələn, Azərbaycan türklərinin mifoloji inamına görə sübh vaxtı, axşam çağı suyun başına gedəndə salam vermək lazımdı. Suda Qarı nənə adlı bir şəxs yaşayır. Əyər ona salam verməsən, acığı tutar, sənə xətər toxundurur.

Genezisdə bağlandığı Ulu Ana mifoloji kompleksinin bir çox atributlarını daşıyan və ümumən, türk etnik-mədəni ənənəsində Ulu Ananın etnoqrafiyadakı ən arxaik nümunələrindən olan Qarı nənə (küp qarısı, küpəgirən qarı) obrazı da mifoloji simvolikasına görə artım ideyasını, məhsuldarlığı və bərəkəti rəmzləndirən bir mifoloji kompleksdən gəlir [344, s.179].

Qarı obrazı xtonik varlıq olduğundan isə həm də yeraltı dünya ilə bağlıdır. Qarı obrazı ilə əlaqəli Azərbaycan türk nağıllarında işlənən «küp qarısı» ifadəsi də onun xtonik demon olmasından gəlir. Təsədüfi deyil ki, küp qarısı ölüm haqqında ən əski təsəvvürlərin antropomorfizmindən ibarət obraz hesab edilmişdir. Küp semiotik baxımdan artım, məhsuldarlıq, ölüb dirilmə (və ya dönüb qayıtma) ideyasını özündə birləşdirir. Küpdən əski çağlarda dəfn qabı kimi istifadə olunması da bu ideya ilə bağlıdır. Ölü basdırılan gil küplər bir çox xalqların gözündə ana bətnini, qadının həyat yaradıcı orqanını simvolizə edirdi. Ölüni küp qəbirlərdə dünyaya gələcək uşağın ana bətnində olduğu kimi dizləri və başı sinələrinə doğru bükülü vəziyyətdə basdırırdılar.

Bir çox Türkünstan baxşılarının yuxularına gələn, onları qaval götürüb baxşılıq eləməyə məcbur edən ağ saçlı qarı obrazı var. Görtücü və hər şeyi də bilən həmin çal saçlı qarı qadınlara doğum zamanı himayəçilik göstərir. Bütün bunlar ilkin kompleksin evolyusiyası, ondan qopan obrazların mifoloji simvolikasi, etnik-mədəni ənənədə var olduqları zaman boyunca daşdıqları funksiyalarla bağlı məsələlərdir. Bu mənada qarı obrazının ikili funksiyasının əsasında hansısa kənar mədəni ənənənin təsiri yox, mifoloji kompleksin öz təbiətindən gələn xüsusiyyətlər dayanır.

Dünya daşqını ilə bağlı türk xalqları arasında yaşamaqda olan mif süjetlərində də qarı obrazına rast gəlinir. Azərbaycan mifoloji mətnlərində göstərilir ki, dünyanın sonu gələndə bütün yaranmışlar ölüb gedəcəklər, tək bir Qarı nənə və bir də qurd qalacaqdır [41, s.43]. Dünyanın sonundan danışılan esxatoloji miflərdə əsətiri qarı obrazına təsadüf olunması həmin süjetlərin kosmoqonik miflər sırasına aid olması baxımından yaradılış aktındakı Ulu Ağ Ana obrazını yada salır. Azərbaycan mifoloji mətnləri içərisində kosmik qəzani anladan mif mətnindəki qarı isə ölüb dirilməni işarələyən yerin özünü rəmzləndirir. Bütün bunlar mifoloji qarı obrazının yaradılış aktındakı mifik ilahə Ana kompleksindən gəldiyini və onun atributlarını daşdığı göstərir.²⁰

Türk xalqlarının ortaq inanclarından olub demonoloji görüşlərdə də geniş yer alan xtonik təbiətli Hal (Al anası) obrazı mifoloji Ulu Ana kompleksinin çox sayda atributlarını daşıyır. Ayrı-ayrı türk xalqlarının folkloru və etnoqrafiyasına dair araşdırmalarda, həmçinin türkoloji dilçilikdə bu mifoloji personajla bağlı zəngin etnoqrafik və dilçilik materialları mövcuddur [2, s.89-98; 8, s.247-258; 30; 93, s.53-80; 134, s.259-267; 150, s.133-146; 168; 243, s.56-63; 247, s.18-21; 354, s.69-75].

Hal anası Azərbaycan türk inanışlarında da geniş yayılmış mifoloji varlıqlardandır²¹. Türk xalqlarında Al, Albastı, Albıs, Almas və b. adlar altında da bilinən Hal anası arxaik strukturlu mifoloji obrazın – Ulu Ana kompleksinin funksional-struktur özəlliklərini daşımaqdadır. «Albastı» adının «cadugər qarı, küpəgirən qarı» anlamı da dolaylı olaraq obrazın dərin qatlarda Ulu Ana kompleksindən qopub ayrıldığına işarə edir. Sonralar Al dələ inanışı da Hal anası ilə bağlı əski mifoloji inamlar üzərində təşəkkül tapmış, yəni mifoloji Böyük (Ulu) Anadan ayrılma H(al) inamı Al dələ şəklinə düşmüşdür. Azərbaycan əfsanələrində Al dələ vətənin qoruyucusudur [42; 19, s.138-145]. Ümumiyyətlə, mifoloji Ulu Ana türk

²⁰ Qarı nənə obrazının yazılı ədəbiyyatdakı bir şəkli guya yeddi çaydan o tayda, yeddi dağın dalında, yeddi tilsimin içində oturub gecə-gündüz cəhrəsini ayırən Zəmanə qarı obrazıdır. Həmin Zəmanə qarı guya insanların taleyini qatır qarışdırır. Dünyadakı bütün bu dolaşlıqlar da ondandır. Həqiqətən mifoloji təsəvvürlərdə insanın varlığı göylə əlaqələndirilirdi. Azərbaycan türklərinin etiqadlarına görə də, hər kəsin həyatı, taleyi sirlə iplə göyə bağlıydı. O ipin qırılmağıyla insanın ömrünün də sona çatdığına inanılırdı.

²¹ Mifoloji inamlar aləmindən gələn bu varlıq Qaraqoyunlu türkmənlərə aid bir rəvayətdə göylərin ənginliyində – Tanrı qatında varlığına inanılan mələklərdəndir. Mifik Almas obrazında hamı əcdad ruh cizgiləri də özünü göstərir. Altay folklor materiallarına əsasən, töləslərin əcdadı Almas olmuşdur.

epik ənənəsində zaman-zaman dağ ruhu obrazına transformasiya oluna bilər. Albıs obrazı da həmin dağ ruhunun atributlarını daşıyır. Yaqutun yazdığına görə, Qaf dağına qədimlərdə «Əlbürz» deyilirdi. Bu ad, şübhəsiz, dağ ruhu olaraq bilinən «Albıs» (Albız//Alvız...) adının bir şəkli sayılmalıdır. Azərbaycan folklorundakı dağ ana obrazı da, təsadüfi deyil ki, Alvız adını daşıyır [20, s.33]. N.Aşmarin lüğətində bu mifoloji (demonik) varlığın adı «alpas, alpasta, alpasti» kimi qeydə alınmışdır [354, s.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 dizlərinə sallanan (buna görə də az qala yerlə sürünən sağ döşünü sol çiyinə, sol döşünü də sağ çiyinə atıb gəzən) bir demondur. Bu cür təsəvvür olunması isə onun məhz artım ideyasından gəldiyini göstərir. Gözəgörünməz olduğuna inanılan bu xtonik demon xalq demonoloji təsəvvürlərinə yer altda yaşayan cinlərin anasıdır [17, s.47].

Albastı mifoloji semantikasına görə yeraltı, ötlülər dünyasının da təmsilçisidir və eyni zamanda sular səltənəti ilə bağlıdır. Əski bulqarlarda, bir sıra qaynaqlara əsasən, yeraltı dünya ruhu – sahibi «Alp-Albastı» adını daşıyırdı. Bir sıra mətnlərdə adına «cin Albastı» şəklində də rast gəlinir. Altaylıların etiqadınca Albastı o bədxah ruhlardandır ki, yeraltı dünyası ilə bağlı olub Erlikin xidmətində dayanır. V.Radlov «Almas» şəklilə qeydə aldığı bu sözün bir anlamının «Erlikin xidmətində dayananlar, acıqlı ruhlar», digər bir anlamının isə «rəvayətə görə, nə zamanlarsa Altayda yaşayan və bədənləri tüklə örtülülük olan adamlar» olduğunu qeydə almışdır [346, s.440]. Teleutların ənənəvi təsəvvürlərinə Erlikin hüzurunda *almıs* adı daşıyan acıqlı ruhlar da genezisdə Albastı obrazı ilə bağlıdır. Hal anası bu mənada yeraltı dünya, ötlülər səltənəti stixiyası və həm də ilkin başlanğıc olan su ilə bağlıdır.

Şorların mifik inamlarında «Albas» su əyəninin adını bildirir. Həmin demondur ki, haqqında mifoloji inamlarda əsasən, «Hal nənəsi su dibində yaşayır, şır dibində olur. O, avrattan əmələ gəlir» – deyilir. Hal nənəsi gıya 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 deyilsə tərsinə clər [25, s.52]. Hal anası boylu qadınlardan düşməndir, özü də gəlin çiyərinə yeriklər. İti dırnaqlı, pırpız saçlı bu demon təzə doğulan uşaqları öldürür. 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 [yenə orada, s.21]. Ona görə də Hal anasını qorxutmaqçün yaxınlıqdakı çayı qılımlayıb 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 aparmasını və s.

Bəzi mifoloji mətnlərdə onun dünyadakı ən gözəl qadından belə on qat artıq gözəl olduğu anladılır [237, s.131]. Al ruhuna sahib olanların bəzi xəstəliklərin mənşəyini bildiklərinə də inanılmışdır [150, s.141]. 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 [3, s.77].

Noqayların ənənəvi inanışlarıyla bağlı, söyləyicilərin anladıqlarına 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 [242, s.124]. Lakin bu inanışın digər paraleli kimi S.Neklyudovun ayrı münasibətlə olsa da qeyd etdiyi bir etnoqrafik detali xatırlatmaq yerinə düşər ki, öldürülən albastının hər damcı qanından minlərcə cin-şeytan törəyir [311, 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, Kəlbəli babam deydi ki, babam görüp» və əski etiqadın gücüylə haqqında «nəsli kəsilmiş tayfa»²² deyə bəhs olunur, bu «tayfa»dan qalma nişanələr kimi isə xarabalıqlara yaxın böyük ocaq yerləri, qəbristanlıq və s. göstərilir [39, 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.

²² Bənzər şəkildə yakutlarda da qədimlərdə abasaların bir tayfa olduğu təsəvvürü vardı. V.İonovun yazıya aldığı mətnə görə, bu yer üzündən başqa, yer altda da bir diyar var ki, *abaası* deyilən tayfalar həmin diyarda yaşayır [164, c.113].

A.Divayevin yazıya aldığı mətnə albastı (hər halda bolluq, artım, məhsuldarlıq tapınışı ilə bağlı olaraq) yetmiş döşlü varlıq kimi təsvir olunmaqdadır [237, s.130]. Qazax pandemoniumunda acıqlı, ziyankar ruhlar kateqoriyasına aid olunan Albastı bəzən alının 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 də anlaşıldığı kimi, albastıların başçıları tək gözlü varlıqlardır. «Şan qızı dastanı»ndan isə aydın olur ki, Albastı şəhvətdə acgözlülüüyü ilə seçilən varlıqdır ki, bu da onun artım, bolluq hamisi olan mifoloji kompleksə bağlılığından gəlir. Demonik varlıq kimi Albastının şəhvətdə acgözlülüüyü ilə seçilməyi mifoloji simvolikasından onu artım, bolluq, həyatın dövrəvililiyi ideyasına bağlayır ki, bu da yenə mifoloji Ulu Ana kompleksindən gəlir (həmin xüsusiyyət yakutlarda baş şaman hamiruhunun şəhvətpərəst olmağı və şəhvani duyğuların hamisi sayılmağında özünü göstərir). Fərqənə özbəkləri də Albastını pərişan, dağımıq saçlı qoca qarı görkəmində təsəvvür edərtilər. Uzun, dağımıq saçlılığı bu obrazın bir yandan təbiət başlanğıcına işarə etdiyi kimi, digər yandan həyatverici başlanğıc ideyasından törənə olub seksual-erotik simvolika daşıyır [313].

Ad «almas» şəklində, ehtimal ki, hələ Altay dil birliyi çağında, monqol dillərinə keçmişdir²³. Xalxa-monqolca bu söz «cadugər, küp qarısı»

²³ «Albastı»nın hind-avropa (mənsəli) ilahə ana obrazının transformasiyası nəticəsi sayılmasına dair fikir bir çox müəlliflər tərəfindən haqlı etirazla qarşılanmışdır [311, c.118]. Sözüün guya iranmənsəli əski Al tanrısı (?) və türk dillərindəki «bastu» («xof, qaramat basmaq» tərkiblərinin ikinci tərəfindəki anlama uyğun) sözüündən yarandığı haqda irəli sürülən ehtimal da, «Al» morfeminin ərəbin «Allah» sözündəki «Al» kökünə və ya qədim yəhudicədə «tanrı» demək olan «el» kökünə aparılıb çıxarılması da, onun «igid, cəsur, ər» anlamlı «alp» sözü ilə əlaqələndirilməsi və eləcə rəng bildirən söz-morfem şəklində mənalandırılması da obrazın mifoloji simvolikasma aydınlıq gətirmir [354, c.72]. Bəzi tədqiqatçılar adın birinci tərəfini – «Al» kökünü səhvən iran mənsəli və ya qafqazdilli saymaqla yanaşı, ikinci tərəfini də türkcəyə yanlış yozur, ya da heç bir yozum vermirlər. Ayrıca «Albastı» adının ikinci – «bastı» tərəfi, yenə də sözlərin zahiri oxşarlığına əsaslanırla izah edilir. Sözüün keçidləri və onun al-*masi // almas(i) // albas(i) // albasti şəklində cərgələnməsi isə diqqəti ona görə çəkir ki, burada «acıqlı ruh, demon, cin» anlamlı «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 [361, c.532] sözüün kökünün əski türk dillərində axtarılması zərurətini də ortaya çıxarır. Şübhəsiz, «Albastı» adının ikinci – «bastı» tərəfinin, məsələn, akkaddardakı «Karibatu» ruh adının «batu», həmçinin «Labastu» ruh adının «bastu» və ya Qədim Ön Asiyada qeydə alınan «Baq-maştu» adındakı «maştu» tərəfi ilə qarşılıqlı nəzərdən keçirilməsi adın «Al ruhu» məzmunu daşdığı fikrinə aydınlıq gətirmiş olardı.

mənalıdır. Yazılı monqol dilindəki «küpəgiren qarı» mənasındaki «almas emeqen» də yenə bu anlayışla bağlıdır. Monqol xalqlarının qəhrəmanlıq eposunda Almas adında mifoloji varlıq yarımçıq və təkdöşlü təsvir olunur ki, bu da onun xtonik obrazlar silsiləsinə daxil olduğunu göstərir. Ad türk dillərindən həmçinin Qafqaz dillərinə də keçmişdir [354, s.70]. Bu mifonim «albastıy, lobastıy, lopastıy, albasta, lobasta, lopasta» şəkillərində «su pərisi» anlamında rus dilinə də keçmişdir²⁴. Ahndığı bütün rus, qafqaz, iran dillərində isə demonik varlıq məzmununu da qoruyub saxlamışdır. Albasla bağlı inancın türklərə hind-german xalqlarından keçmə olduğu fikri isə tamamilən yanlıştır.

Araşdırmalarda onun «bu güncü 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 keçdiyi» qənaəti mədəniyyətin var olma şəklini kimi özünü təşkil etməklə göstərdiyi daxili qanunauyğunluq baxımından obrazın genezisini proses halında tam əks etdirmir. Ona görə də obrazın, strukturunu müəyyənləşdirən evolyusiyasının ardıcıl izlənməsi bu fikrin inkişaf etdirilməsi ehtiyacı yaradır.

Prof. F.Ağasıoğlu 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 [30, s.166-167]. «Hal» kökünə gəldikdə, larinqal nəzəriyyəyə görə, «Al» sözünün morfonoloji baxımdan dəyişməsinin mümkünlüyüdür ki, *al yuvasının -yal -yl -il -il şəkillərində 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.

²⁴ Qeyri-slavyan mənşəli *Lobosta* rus dilində «boyu yerdən göyə çatacaq qədər» hündür olan, pırtlaşq saçlı iri başı, qıncırdayan dişləri, ayrı-üyrü barmaqlı uzun əlləri, bədəninin rəngi də solğun bir mifoloji varlığı bildirir. *Lobosta* qasırğa qopanda, güclü külək əsəndə qara bulud kimi çıxar, qulaqbatırıcı gülüşlə gülür. Onunla qarşılaşmaq ölümlə nəticələnir [387, c.89].

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. Ulu Ananın atributlarını daşıyan yeraltı dünya qızları da həmin «albıslar»dır ki, şamanı ruhlar aləmiylə təmasa hazırlayırlar.

Türk xalqları folklorunda rast gəlinən arxaik strukturlu, zəngin mifoloji simvolikalı obrazlardan biri xakas qəhrəmanlıq eposunda rast gəlinən Xuu-iney obrazıdır. Bu obrazla bağlı ən geniş və dəyərli araşdırma V.Y.Maynoqaşevaya məxsusdur [277, s.202-222].

Yer altında, qara suların təkində yaşayan bu varlıq ənənə daşıyıcılarının gözündə heç də yalnız mənfi keyfiyyətləri ilə deyil, məhz ziddiyyətli təbiəti ilə seçilən demonik obrazdır. Bu cəhət isə obrazın öz evolyusiyası boyunca təbii olaraq qazandığı bir keyfiyyətdir ki, həmin keyfiyyətləri də personajın transformasiyasını doğuran səbəblər şərtləndirir.

Sibirin türk-monqol xalqlarının eposu ilə bağlı araşdırmalarda demonik varlıq olaraq yalnız xatırlanan Xuu-iney obrazın ən arxaik cizgilərinin üzə çıxarılması baxımından «Altın Arıq» dastanı müstəsna əhəmiyyətlidir. Dastanda obrazın gah ağ qurd, gah qoca qarı və s. cildində görünməsi onun dönərgə²⁵ təbiətli varlıq olduğu gerçəyini də üzə çıxır. Lakin bütün bu çevrilmələr içərisində aparıcı olan onun qurd cildinə düşə bilməyidir. Xtonik təbiət başlanğıcından xəbər verən bu cəhəti ilə qurd görkəmi həm də onun ilkin mifoloji simvolikasına işarə edir. Xuu-iney əhəmiyyətli dərəcədə transformasiyaya uğramış olan sonrakı süjetlərdə obraz kimi demonik qarı cizgiləri qazanmışdır. Bununla yanaşı silkinib ən çox da ağ qurd donuna düşməyi onun xtonik demonizmi, struktur semantik özəlliyi olub, üzvi təbiəti kimi qurd mənşəyi ilə bağlı məsələdir. Qurd dərisinə bürünməyi, sübhəsiz, obrazın atributu deyil, dastanın qəhrəmanlıq ruhundan doğur və obrazın qurd başlanğıcına işarə kimi sonrakı yozumdur. Həqiqətdə bu cəhəti Xuu-ineyin qurd ipostasına işarə edir. Qurd ipostası isə onun yeraltı dünya səltənətinin hakimi olan Ulu Ana obrazının atributlarını daşdığını göstərir. Təsadüfi deyil ki, araşdırıcılar onun ən ilk adlarından

²⁵ Dönərgə (və ya dönərgə) deyilərkən mif, nağıl və dastanlarda funksional səciyyəsinə öz donunu dəyişərək başqa varlığa çevrilmənin aparıcı yer tutduğu varlıqlar nəzərdə tutulur. Mifoloji dönərgə obrazı elədir ki, onun rəsonal metodlarla öyrənilməsi mümkün deyil [271].

birini də «Ağ qurd qarı» və ya «Ağ qurd ana» mənası bildirən «Xuu-püür-iney» (buradakı «püür» sözü «qurd» anlamı «börü»nün eynidir) şəklində bərpə etməyə çalışırlar [yenə orada, s.207].

Beşiyi Ağ qaya olan Xuu iney yurdu acıqlı ruhlar olan aynalardan qoruyub hidz eləyir [277, s.210]. Yurd hamisi funksiyası isə ulu mifoloji Yer Ana kompleksində də var. Həqiqətən əski çağlardan bəri çox sayda türk boyları və soyları dağı ulu əcdad saymış, onu ilk başlanğıc bilib öz köklərini də ona bağlamış, yurdun hamisi, elin qoruyucusu gözündə görmüş, qurban mərasimlərini isə müqəddəs bildikləri bu yerlərdə keçirmişlər. İnanışa görə, bin-bərəkətin olmağı məhz onun istəməyinə bağlıdır. Bu mənada mifik düşüncənin övladı olan Xuu-ineyin dağ, qaya ilə bağlanmağı mənalıdır. Eposdan anlaşıldığı kimi, həqiqətən də ulusun əmin-amanlığı, yurdda bolluq-bərəkət olmağı elə Xuu-ineydən asılıdır. Onun dağ, qaya ruhu olduğu bir də ondan anlaşılır ki, qayanın gözəgörünməz qapısı yalnız onun səsinə açılır. Bir sıra mətnlərdə onun əxlaqsız, pozğun qadın kimi təqdim olunması [yenə orada, s.216] isə yenə Xuu-ineyi seksuallığı ilə seçilən yeraltı dünya varlıqları sırasına aid etmək imkanı verir. Onun əxlaqsız, pozğun biri kimi təqdim alt qatda obrazın seksuallığı ilə bağlıdır ki, bunun da artım, həyatın dövrəvililiyi ideyasının daşıyıcısı semantikasi arxaik mifoloji düşüncənin öz təbiətindən gəlir.

Xuu-iney obrazının ayrı-ayrı mətnlərdə transformasiyası, ümumiyyətlə, mifoloji varlıqların təbiətini anlamaq baxımından maraqlıdır. Lakin onun hami ruhdan başlamış demonik təbiətli cadugər qarıya, uşaqları oğurlayıb yeyən adamcıl obrazına qədər bütün bu dəyişmələrinin matriarxatdan patriarxata keçidlə və ya bənzər səbəblərlə bağlanıldığı obrazın evolyusiyasına aydınlıq gətirə bilməz. Oxsar şəkildə türk xalqları folklorundakı Umay//Humay və ya Al arvadı (Hal anası) obrazları da transformasiyaya uğramış, təbiət-mədəniyyət qarşılıqlılaşmasında yer dəyişdirmiş, tarazlaşdırıcı funksiya daşımaqla yanaşı, kaos qüvvələrini, başqa sözlə, ölüm gətirən xtonik aləmlə bağlı başlanğıcı da təmsil etmişdir. Onun atributları da olduqca fərqlidir. Əlinə dəmirdən əsa alıb dolaşan Xuu-ineyin gücü-qüdrəti onun hər şeyi bilməyindədir. Yer üzündə onun xəbərdar olmadığı heç nə yoxdur. Qeyb aləmini bilir, hər hansı quş ya heyvan donuna bürünür. Onda hətta mədəni qəhrəman cizgiləri də özünü aydın hiss etdirir ki, bu baxımdan dirilik suyunu əldə etməyi və bir sıra adət-ənənələrin təsisçisi olmağı diqqəti çəkir.

Demonik təbiətinə gəldikdə isə Xuu-iney bu baxımdan Umay, Albastı və b. kimi mifoloji obrazların evolyusiyasına bənzər bir təşəkkül

mərhələsi keçmişdir. Ənənə onu bir yerdə qurucu, yaradıcı təbiətli obraz olaraq, digər yerdə isə demonik ruhlu varlıq kimi təqdim edir ki, burada da ziddiyyət axtarılmadığının özü ənənənin təbiətinə zidd gəlir. Bu transformasiya hadisəsi həqiqətən də təbiətə bənzər proses kimi mədəniyyətin daxili qanunauyğunluğu faktıdır və daimi yaradıcılıq içərisində olan etnik-mədəni ənənənin öz təbiətindən gəlir.

Xuu-iney adının birinci tərəfi – «xuu» qismi bir sıra mənalarla yanaşı, «ağ» anlamı da, «iney» sözü isə bir sıra türk dillərində «ana» məfhumunu ifadə edir ki, beləcə bu mifoloji varlıq öz adının semantikasi baxımından yaradılışla bağlı miflərdə Tanrıya xələq etmək ilhamı bəxş eləyən mübarək üzli, müqəddəs ruhlu Ulu Ağ Ana obrazı ilə yaxınlaşmış olur. Bu, Ulu Ana obrazının mifoloji kontekstinə də uyğun gəlir. «Xuu» sözünün anlamı obrazın «mübarək üzli», «müqəddəs» varlıq olduğuna işarə kimi yozula bilməklə bərabər, mifoloji varlığın adının öz simvolikasi baxımından mahiyyətdə nəyi ifadə etdiyini aydın göstərir. Yer stixiyası ilə dərin köklərdən gəlmə bağlılığı olan bu obraz bəzi mətnlərdə eyni zamanda mənası «Ağ qadın» demək olan «Xuu-xat» adını da daşıyır və ən çox su stixiyası ilə əlaqələnilir. Funksional-semantik özəlliklərinə görə Xuu-ineyə olduqca yaxın görünən Hal anası adı ilə bilinən mifoloji obrazın da bir adı «Ağ qadın»dır. Bu demonik varlıq ən arxaik qatda artım ideyasının daşıyıcısı olduğundan onun su stixiyası ilə də bağlılığı var. Bu üzəndən Xuu-xat obrazı funksiyaca şaman hami ruhlarından olan su əyəsini xatırlatmış və ona yalnız çox sonralar şamanizmin təsiri olduğu qənaətinə doğurmuşdur.

Beləliklə, mifoloji Ulu Ana obrazının transformasiyalarından olan Ötügen, Umay, Hal anası, Qarı və Xuu İney obrazları üzərində ilkin müşahidələr struktur və semantik xüsusiyyətlərinə görə onların öz aralarında da çox sayda paralellər aparılmasını mümkün edir.

II BÖLMƏ

TÜRK TƏKTANRIÇILIĞI (GÖY TANRI DİNİ) VƏ ŞAMAN KOSMOLOGİYASI İLƏ BAĞLI OBRAZLARIN SİMVOLİKASI

Türk dini-mifoloji düşüncə sisteminin mahiyyəti – tanrıçılıq haqqında. Türk Tanrısı və simvollarının semantikasi

Milli mədəniyyətin qaynağı olan mifologiya elmi, dini, fəlsəfi düşüncənin də beşiyi başında dayanır. Odur ki, miflə dinin qarşı-qarşıya qoyulması mifoloji düşüncə ilə yaşayan bir topluluğun ruh həyatını anlamaq imkanı vermir. Çünki cəmiyyətin inkişafının ilkin çağlarında mif(ologiya) və din bütövlük içərisində olub, bir-birindən ayrılmayacaq şəkildə etnik-mədəni düşüncəyə güc verən enerji qaynağı kimi vəhdət təşkil etmişdir.

Kult sisteminə bağlı olduğundan hər bir mifin özəyində dini məzmun var. Bəşər mədəniyyəti tarixinin yetirdiyi bütün nə varsa, onların içərisində adi məntiqi analizin ölçülərinə bəlkə ən az sığan mif və bir də din hadisəsidir. İlahi hikmət fəvqəltəbiidir və fəvqəşüur olduğuna görə də yalnız ağılın, zəkanın gücünə söykənərək inam və etiqadın gizli yönlerini üzə çıxarmaq mümkün deyil. Lakin imanın həmin gizlin yönləri sağlam zəka ilə ziddiyyət də təşkil etmir.

Təktanrılıq inanc sistemi olan tanrıçılıqdan həm türk mifologiyasının təməli, həm də əski türk dini sistemi kimi bəhs edilməkdədir. Şübhəsiz, bu, bir ziddiyyət olmayıb, mifologiya ilə din sisteminin ortaq mənşəli olduğundan, mif və dinin kökdəki bağlılığından gəlir. Maraqlıdır ki, islamıyyətdən əvvəl türklərdə təktanrı inancından danışarkən prof. H.Tanyu türk mifologiyasıyla türklərin dini əsaslarının bir-birinə qarışdırılmış olduğundan şikayətlənirdi [152, s.213]. Lakin sistemli «dünya dinləri»nin mifologiya ilə «dolub daşması» da elmdə sübuta yetirilmiş bir gerçəklikdir. Dinlər tarixinin günümüzdəki ən tanınmış biliciləri din fenomenindən danışarkən onu insan varlığının ayrılmaz bir parçası sayır, mədəniyyətləri

anlamağın yolunun dinləri anlamaqdan keçdiyini ayrıca vurğulayırlar. Etnik-mədəni birliyə daxil insanların davranış və düşüncə birliyinə təpər verən isə məhz etnosun öz yaddaşından süzülüb gələn enerji dolu (energetik) milli, arxetipik dini-mifoloji anlayışlardır.

Din araşdırıcılarının qənaətinə görə, dini düşüncə və anlayışları da hansısa bəlli bir dövrlə, tarixin müəyyən bir çağıyla məhdudlaşdırmaq mümkün deyil [130, s.324]. «Dinəqədərki dövr» anlayışı da bu mənada elmi baxımdan düzgün səslənmir. Dinin olmadığı bir çağdan bəhs etmək cəhdləri hələlik heç bir arqumentə söykənmir. Buna görə də «qədim» sözünün «din» anlayışı ilə yan-yanı işlədilməsi yalnız şərti olaraq qəbul edilə bilər. Çünki o özlüyündə «din» hadisəsinə zidd gəlir və «dini düşüncə» anlayışını qarantılıqlaşdırır. Hələ tarix meydanına çıxdığı zaman cəmiyyət «böyük bir əxlaq sərmayəsinə sahib» idi və həmin əxlaq sərmayəsində dinin öz ayrı yeri vardı. Dini inanış, ayin və mərasimlər də bu və ya digər mədəniyyətin əsla ikinci dərəcəli əlamətini deyil, onun məhz nüvəsini təşkil edən elementlər sırasında dayanır. Arxaik dini fenomenlər əski cəmiyyətlərdə ictimai təsisatlarla bağlı olmuş, burada inanışlar nəinki sakral, üstəlik də dünyəvi funksiya daşıyaraq, məsələn, ictimai davranış nizamlamışdır.

Türk cəmiyyətində də dinin yerinin anlaşılması baxımından bu gerçəkliyin olduqca böyük əhəmiyyəti var. Araşdırıcılar qədim türklərin öz dinlərinə ayrıca bir ad vermədiklərini yazır, bunu türk cəmiyyətində dinin xüsusi ictimai quruma çevrilə bilməməsi ilə izah etməyə çalışırlar. Həqiqətən, ənənəvi türk cəmiyyəti din ilə iç-içə bir həyat yaşadığından dinin ayrıca ictimai qurum, sosial təsisat şəkli almağına da heç hansı gərəklə qalmamışdı. Din özlüyündə mifoloji dünyaduyumu ilə yaşayan bu cəmiyyətin gündəlik həyatının ayrılmaz bir parçasıydı. Buna görə də əski türk cəmiyyətindən danışılan zaman hansısa şovinist 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 və ya insana tapınılmamış, lakin müqəddəs bilinən təbiət qüvvələrinə iman gətirilmişdir. Ənənədə yaşayan bu düşüncə təbiətlə əhəng içində bir həyat sürən türk cəmiyyətinin də nizam qaynağıydı. Göytürk çağının dini inanışları yüksək bir din anlayışı üzərində dayanırdı. Qədim türk cəmiyyətində xaqan Tanrı adına keçirilən mərasimin, tanrıçılıq kultunun icraçısıydı. Ənənəvi türk cəmiyyətində dini dünyagörüşünün

yerini anlamaq baxımından bu faktın mühüm əhəmiyyəti var. Türk mifoloji sistemi, bu mənada tanrıçılıq anlayışından da görüldüyü kimi, türk din düşüncəsi sistemindən ayrılmazdır.

Arxaik dünya qavrayışı özünün bütövlüyü və spontanlığı ilə fərqlənmişdir. Təhtəlsüz keyfiyyətli bu ən əski təfəkkür tərzinin əsasında insanın təbiət aləmiylə iç-içəliyi, onun içərisində kosmik proseslərin davamı, tərkib hissəsi kimi qaynayıb qarışmış olması dayanmışdır [245, s.120]. Mifik düşüncədə isə həmişə inam aktı yer alır. Mifin gerçək əsasını düşüncə, təfəkkürdən çox hissi yön, duyğu yönü təşkil edir. Mif və ibtidai din heç bir halda biri-biriyə bağlılığı olmayan iki ayrı hadisə kimi götürülə bilməz. Bunların biri digərindən ayrı deyil və bu bağlılıq məntiqin qayda-qanunları ilə müəyyən olunmur.

Mif və ayrıca olaraq da ibtidai din anlayışları arasında bağlılıq arxaik düşüncənin müəyyənedici amilidir və bu, təbiət hadisələrində olduğu kimi içeridən bir bağlılıq halıdır. Burada hər nə varsa bir bütöv olaraq qavranılır, parçalar arasında sədlər varsa belə, bu sədlər aşılmaz deyil, onlardan hətta birinin digərinə keçməsi təkamülün zəruri şərtidir də. Burada durğun, statik halda olan heç nə yoxdur, nə varsa hamısı dəyişir, hər an təzələnir, bir yeni şəkil alır. Lakin bu şəkildəyişmələr də, əlbəttə, sonsuz deyildir. Mifoloji düşüncə həyatın bütün şəkillərini bağlılıqda götürür. Ancaq nə dini düşüncədən, nə də mifoloji şüurdan ötrü insan əlahiddə bir özəlliyə sahib deyil.

Mif mərasimdən ayrılmazdır. Mərasim isə özlüyündə dinin bir təzahürü sayılmışdır. Bu mənada miflə din arasında inkarolunmaz qarşılıqlı bağlılıq vardır. Qədim türklərin dini inanış sistemi tanrıçılıq olaraq qəbul edilir. Eləcə türk mifologiyasının da özülündə onun başlıca məzmununu təşkil edən tanrıçılıq dayanır.

Hətta ən ibtidai şəkliylə belə əxlaqi qüvvəyə malik din qorxunun övladı deyil. İlk ibtidai dini düşüncə ilə mifoloji şüur arasında isə əhəmiyyətli sayıla biləcək hansısa fərq yoxdur. 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 [238, s.402].

Bütün bunlar nəzərə alınmaqla türk mifoloji dünya modelinin ən ciddi biçimdə araşdırılması bu qənaətə gətirir ki, bütöv bir dünya baxışı, mifik görüşlər sistemi kimi türk mifologiyasının özülünü və başlıca

məzmununu məhz tanrıçılıq təşkil etmişdir. Tanrıçılıq əski türklərin dini-mifoloji görüşlərinin ifadəsi olub türk mifologiyası zəminində təşəkkül tapan, türk mifoloji düşüncəsinin əsasmda dayanan inanc sistemidir [16, s.41]. Qədim və müasir türk xalq inanclarının özülünü təşkil edən, daha dərin kökləri kosmoqonik miflərdə əksini tapan [159] 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 [10, s.3] tanrıçılıqda Ulu Yaradanla birbaşa təmasda olan hansısa 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, ehtiyatla olsa da, tanrıçılığın ilkin dualist dünyagörüşündən təkamül etdiyini belə söyləyirlər. Böyük köçəbə türk sivilizasiyasının dini dünyagörüşünün bu təməl sütunu bəzən hətta bütövlü fərqli etnokonfessional ənənələrlə qarışdırılır. Bəzi araşdırıcılardan ötrü hətta 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 Şərqin ən qədim mifoloji obrazları sırasındadır», «Şərq üçün Tenqrinin sadəcə ilahilər arasında yerləşdirilməsi deyil, həm də ilahilərin məcburi iyerarxiyası səciyyəvi idi» [35, s.100] – qəbilədən konkret məzmun və məna ifadə etməyən mühakimələrə də yer verilərək, «tanrıçılıqda ilahilərin iyerarxiyası, ruhanilər, vaizlər, ən mühümü isə, təsbit olunmuş şifahi kanonlar var idi...» – şəklində türk tanrıçılığının mahiyyətini qaranlıq edən fikirlər irəli sürülmüşdür [yənə orada, s.101].

Eyni zamanda ən ulu varlıq olan Tanrıdan başqa hamı ruhların da tanrı sayılmasıyla tanrıçılığa çoxallahlıq tipində din görünüşü belə verilmiş, ədəbiyyatlarda bir türk tanrıları panteonu yaradılmış, «o qədər də zəngin olmayan türk mifoloji panteonu»ndan danışılmışdır²⁶. S.Klyaştoru Orxon abidələrində tanrıları təsnif etmək imkanı verən əlamətlərə birbaşa

²⁶ Məlumdur ki, 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 deyərək özləri üçün onları meyar qəbul etmişdilər. Antik dünya modelinə meyillənən klassisizm dövründə belə düşünürdülər ki, hər bir xalqın mifoloji sisteminə Zevsa, Heraya, Poseydon, Aida və b. yunan ilahlarına bənzər varlıqlar olmalıdır. Onların nəzərində belə varlıqların olmadığı bir mədəniyyət alayarımcıq sayılırdı. [263]. Görünür, eyni düşüncə qalibi türklərdə də tanrıları panteonunun «yaradılmasına» təsirsiz ötürmüşdür.

işarə vurulmadığını qeyd edirsə də, az sonra yenə «əski türk panteonunun ulu ilahi Tanrıdır» deyir [244, s.124-131], hətta ilahi Tenqri-Umayın cütlüyü haqda mifə işarə vurulduğunu belə «sezir» [yənə orada, s.133]. Halbuki bütün hallarda həmin ruhlər bu və ya digər dərəcədə Tanrı qatına nisbətə daha aşağı səviyyədə idilər. Olsa-olsa bu mənada şərq türklərindəki «tanrılar» təktarıçılıqla ciddi ziddiyyət təşkil etməmişdir [10, s.9].

Türk Tanrısı «təkdir və şəriki yoxdur». Hətta bir sıra hallarda Tanrı vəsfləri daşıyan Ülgen, Koday özü də əbədi göy oğulları yerində çıxış edirlər və s. Buna görə də 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.k. ifadələr özünü doğrultmur. Ənənəvi türk mədəniyyətinin öz təbiətindən gəlməyən və din düşüncəsini doğru-düzgün əks etdirmək gücü olmayan həmin ifadələrlə bilərək ya bilməyərəkdən türk dininə çoxallahlı bir təkallahlıq donu geydirilir. Əski Orxon yazılarının sirrini açan V.Tomsen belə türklərin çoxtanrılı olduğuna inanmış, digər qonşu ölkələrdən, məsələn, Monqolustanda şamanizmdən qalma inanclarda əsasən əski türklərin çoxtanrılı şamanizminin izlərini görmüşdür [153, s.173]. «Qədim türk panteonu və Azərbaycan mifologiyasında panteonçuluğun davamı» deyə «başqa xalqlardakı qədər idarəedicilik funksiyasına malik allahlarla zəngin olmayan qədim türk panteonu»ndan, «göyün əski türk təsəvvüründə allahlar məcnuu kimi dərk olunmağından», «baş allah Tenqrinin (Göy-Tanrının) ətrafında idarəçilik funksiyaları yerinə yetirən allahlar sisteminin yoxluğu»ndan bəhs edən müəllif də həmin «türk panteonu»nda dünya mif modelinin təhrif edildiyini söyləyir, «Altay mifologiyasında qədim yunan, zərtdişt və ya lap elə yəhudı panteonunda gördüyü allahlararası çəkişmə və vuruşmaları burada görmədiy» üçün onu passiv panteon adlandırır və fikrinə: «Yəni 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» – şəkildə aydınlıq gətirir [81, s.26-30].

Yanlış olaraq bir deyil, bir çox tanrıdan bəhs edib «allahlar» adını verdikləri həmin gözəgörməz qüvvələr heç də yunanların və ya romahlıların dinində təsvir olunduğu kimi panteon təşkil eləyərək vahid ümumi bir sistemdə birləşmir. «Qədim türk panteonu» ifadəsi də hər cür şərtiliyi ilə bərabər heç bir halda yenə də ənənəvi türk cəmiyyətində etnik mədəniyyətin ayrılmaz parçası olan din anlayışını səciyyələndirmir, əksinə,

ona bütpərəstlik tipində çoxtanrılı bir din görünüşü verir, dini-mifoloji sistemi bir-birinə bağlanmayan, biri digəri ilə ziddiyyət təşkil edən inanclar toplusu kimi səciyyələndirməyə yol açır.

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 və 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 (ruhlər), övliyalər və b. da daima yer alıbdır. Bir fikrə görə, yerlə göyün birliyi şəkildə təsəvvür edilən ilahi nizamla və bu ilahi nizamı yaradıb yaşadan güclə bağlı «tanrı» sözü zaman keçdikcə tək Tanrı anlayışını ifadə etməkdən türk monoteizminin mahiyyətini təhrif edə bilməyəcək ölçüdə uzaqlaşaraq «tanrılar» deyilən bir çox ilahi varlıqları ifadə etməyə başlamışdır [16, s.42]. Sonralar şamanizm yayıldığı zamanlarda tanrıçılıq dini-mifoloji sistemi ilə bağlı bir sıra mərasimlər məhz həmin səviyyələrdə şamanizm mərasimlərinə transformasiya olunmuşdur ki, bu da məhz türk təfəkküründə gedən proseslərlə əlaqələndir. Yaqutlarda tanrıçılığın bir izini yaşadan Tanqara Kayra xanla, məsələn, şamanın bir elə bağlılığı yoxdur. Sibirin türk xalqlarının keçirdikləri bəzi mərasimlərə şamanların buraxılmaması isə həmin 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 sistemində bəzən dualist bir din xarakteri verilməsi, bəzən isə xristian monoteizmi tətbiq edilməsi şəkildə özünü göstərirdir. İslamı qəbul edən türklərin müsəlmanlığa qədərki dini inanışlarından bütpərəstlik deyə bəhs olunması da bu kimi yanlışlıqlardandır. Əslində isə türklərin cəmiyyət həyatındakı nizamının özü də «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 Göy-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 əski türk

dini ilə bağlı başlıca mənbələrin əldə edilməsindəki çətinlikdən qaynaqlanır. Həmin bilgiler 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 lazımcına 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», «İduk», «Umay», «Kut» və s. kimi anlayışlarla ifadə etmək çətindir [130, s.20]. Ona görə də 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 bir zaman bu şəkildə bir dini birlik içərisində yaşamayıblar. Halbuki tanrıçılıq bir kult olaraq bütün türk boyları və soyları arasında universal səciyyə daşmışdır.

Tanrıçılığı daha çox «fəlsəfi, ezoterik aspekt»dən araşdıran digər bir müəllifə görə isə, «şaman mifologiyası ... Mərkəzi Asiya şamanizmiylə tanrıçılığın dərin dünyagörüşü bağlılığıdır» [159]. Şamanizm, əlbəttə 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 olan köçəri ruhlu türkün həyat tərzi və fəlsəfəsinə uyğun gəlməyən bir sistem kimi onun milli mədəni inkişafı yolunda sadəcə bir mərhələdir [130, s.136-137].

Qədim türklərin öz dinlərinə ad verməmələri ona «toyonizm», «şaranizm», «qara inanış» və b. taxma adlarla adlandırılmasına yol açmışdır. Tanrıçılığı bir yana qoyub türklərin əski dinlərinə dualist bir səciyyə verildiyi də türk din tarixinə kölgə salır. Əski türk dininə dair digər araşdırmalarda hətta xalqın Göy-Tanrıya, yüksək təbəqənin səadrlara tapındıqları fikrinə belə rast gəlinir ki, etnik-mədəni sistemin təbiətini anlamaq baxımından da 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. Ümumən, əski türk dini ilə bağlı, mifologiyanı da əlaqələndirən bir çox problem vardır. Əski türk dininə şamanizm deyilə bilməzsə, o zaman bu dini necə adlandırmaq olar? Bir din, əlbəttə, onun özünə məxsus olan anlayışlarla deyil, başqa bir dinin terminoloji aparatı ilə izah edildiyi zaman həmin dinin anlayışları qəlibinə salınmış olur və bununla

da anlaşılmaq bir şəkil alır. Türk dini inanış sisteminin mahiyyəti də başqa dini sistemlərə məxsus anlayışlarla açıla bilməz. Bir çox müəlliflər hətta əski türklərdə tək və ulu Tanrı inancının açıq-aydın olub-olmadığını bilinəmədiyini söyləmişlər [152, s.9].

Türk tanrıçılığı tək Tanrı inanışı – 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 tapmağın varlığından bəhs etmək də doğru deyil²⁷ [136, s.310].

Ənənəvi türk cəmiyyətində din düşüncəsi həqiqətən də bir sistem kimi Göy-Tanrı adı ətrafında təşəkkül tapmışdır. Buna görə də 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 heykəli düzəldirdilər. «Göy-Tanrı» adındakı «göy» tərkibi isə heç də sadəcə göyün rəngini deyil, onun müqəddəsliyini, ucalığını anladan səma rənginə bürünməyi, ənginliyi, 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 daşmışdır. Bu mənəsi ilə yanaşı, buradakı «göy» sözü sadəcə, gözlə görünən göyün rəngi demək deyildi. Onun yeri rənglərin ən gözəli kimi xəyallarda və qəlblərdəydi. Çünki hər cür gözəllik və müqəddəslik də onda qərar tutmuşdu²⁸.

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 çalışmaqla yanaşı, bu dini-mifoloji düşüncə tipini geniş panteona malik paqanizm kimi də səciyyələndirmişlər [131, s.18-19, 121]. Lakin bu söz əslində ilk

²⁷ Hətta Altay şamanizmində belə göyün qatlarının şəkli çəkilirdisə də, hər halda təsvirə sığmadığı üçün Tanrının rəsmi olduğu haqda hansısa dəlil-sübuta rast gəlinmir.

²⁸ Tanrı elçisi mübarək üzltü Boz Qurda da ilahi mənşəli olduğunu bildirməyə bu üzdən «kökbörs» deyilmişdi.

xristianların yunan və roma dinləri haqqında işlətdikləri bir ifadə idi və yalnız həmin xarakterli yunan və roma dinlərindən danışılan vaxt işlədilər bilər. Halbuki əski türk dini nə yunan, nə də roma dini səciyyəsi daşıyan bir din deyildir [130, s.60].

Buddizmin təsiri altında qalan manixeist sistemdən gəlmə Ot tenqri, su tanrı, işıq tanrı anlayışlarına əlavə olaraq yol tanrısı [362, s.217-218], ıldırım tanrısı yaxud bənzər ifadə və anlayışlarla türk dininə əslində çoxtənrili bir din, politeizmlə iç-içə girmiş, bütpərəstlik tipində bir monoteizm [129; 130, 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 [165, s.269-273; 362, s.215].

Tarixən bir çox türk xaqanın başqa dinlərə tapına bilmələri də qara camaatın etiqad etdiyi həqiqi türk tanrıçılığının mahiyyətini dəyişməmişdir. Lakin türk dini-mifoloji sisteminə müxtəlif kənar təsirlər nəticəsində formalaşmış eklektik inanclar toplusu kimi qiymət vermək doğru olmazdı. Türk tanrılar panteonu deyilməsi tanrıçılıqla ziddiyyət təşkil edir [10, 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 türk tanrıçılığının başlıca mahiyyəti doğum, ölüm, zəncirvari, silsiləli ölüb-dirilmələr və b. şəkildə öz ifadəsini tapan əbədi həyat düşüncəsidir.

Tonyukuk abidəsində ayrıca «Türk Tanrısı» anlayışı var. Lakin bu, digər anlayışları da yaradını görmək üçün əsas vermir. Tanrıçılıq bir dini inanış sistemi kimi bu cəmiyyətin həyatının ayrılmaz parçasıydı. Onun bu cəmiyyətdə ayrıca bir quruma çevrilməməsinin səbəbi də din ilə iç-içə həyat yaşamağın özündən gəlirdi və buna görə ayrıca dini təsisat olmağına da heç hansı gərəkdir qalmırdı.

Türk dini-mifoloji düşüncə sisteminin öyrənilməsini nə qədər çətinləşdirirsə çətinləşdirsin, milli mədəniyyət tarixinin araşdırılması sübuta yetirir ki, hər hansı ayrı yeni bir dini və ya düşüncəni qəbul edən zamanlarda da türk düşüncəsi özündə olanı itirməmiş, ən çətin hallarda isə onu ilə uyuşa bilmişdir. Türklərin müsəlman olmalarını guya ancaq tək Tanrıya inanmalarının asanlaşdırdığı fikrinə gəlincə, burada müsəlman olmayan türk xalqlarının inanclarının hansı məntiqlə izah edilə biləcəyi sualı öz-özlüyündən meydana çıxır. Tanrıçılıq dini inanışının kökləri

gerçəkdə türklərin cəmiyyət həyatındakı əski nizamına bağlıdır. Tanrıçılıqda üstün cəhət bir də ondan ibarətdir ki, insanla Tanrı arasında hansısa vasitəçi, bir sözlə, peyğəmbərlik ya ruhani institutu yox idi. Şamanizm yayıldığı dövrlərdə də türk dünyagörüşündə tanrıçılıq inanışları onunla paralel şəkildə yaşamış, türk dini dünyagörüşü və təfəkküründə ayrıca yer tutmuşdur. Bu təfəkkürün praktik tərəfini əgər şamanizm təşkil etmişdirsə, onun ideoloji cəhətində yenə tanrıçılıq dayanmışdır. Həmin tapınışlar bir sıra şaman ayin və mərasimlərində ciddi transformasiyaya uğramışdırsa, bir çox tanrıçılıq mərasimləri də əski, arxaik icra şəkillərini qorumuşdur.²⁹

Əski türk tanrıçılığında danışılan zaman bununla əlaqədar olaraq «panteon» anlayışının işlədilməsi yolverilməzdir. Çünki burada tanrılar deyil, tək bir Ulu Yaradıcı qüvvət olan Tanrı var və bu qüvvətlə «ilahlar», «tanrılar» kimi uydurma adlarla adlandırılan, əslində isə birər hamı ruh – əyə və ya övliyalar olan gizli təbiət gücləri arasında hansısa iyerarxik bir bağlılıq yoxdur. Pir və ocaq inanışı isə, prof. F.Ağasıoğlunun qeyd etdiyi kimi, bu dünyagörüşünün ayrılmaz hissəsini təşkil etmiş, mayasını da təbiətdən aldığı üçün, sonralar kənar dinlərin təsirinə məruz qalsa da, transformasiyaya uğrasa da, yaşantısını itirməmişdir [12, s.230].

Kainatı bir bütün şəkildə qavrayan türklərin tanrıçı dünyagörüşündə Tanrı heç bir antropomorfik özəllik daşmamışdır. Tanrıçılığın özü isə tarixin bəlli bir çağıyla sərhədləndirilməsi mümkün olmayan dini düşüncə sistemidir. Tanrıçılıqda dünya nizamı türk Tanrısına bağlıdır. Dolaşılıq sevməyən, mücərrədçilikdən uzaq olan 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 dində əsas anlayış Tanrıdır. Bu anlayışda assur, babil, yunan və roma tanrılarında olan iyeroqamiya yoxdur [130, s.23]. O, cəmiyyətin nizamı pozulduğu zaman bu nizamı qorusunlar deyər xaqanlara yardım göstərmişdir. Görünür, bir sıra tədqiqatçılar yalnız bu cəhətə diqqət yetirdikləri üçün hesab etmişlər ki, hərbi aristokratiya tanrıçılıqda dövlət hakimiyyəti və hərbi qüvvənin başlıca qaynağını və etibarlı dayağını

²⁹ Xakaslarla bağlı 1905-ci ildə işıq üzül görmüş əsərində 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 qanlıq eləməyi heç vaxt qarışdırmazlar; hamısı da bir ağızdan deyir ki, qurbangətirmənin şamanlıqla heç hansı bağlılığı yoxdur, bu – onların əski inancıdır [190].

gördükleri üçün bu dini sistem fəal şəkildə qorunmuş, nəticədə tanrıçılıq orta yüzilliklərin monqol və türk cəmiyyətlərində hakim din olmuşdur [159].

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 demənik güclər sırasına qatmaq hesabına alınmalarla demonologiyanın zənginləşdirilməsi kimi bir ənənəyə də tanrıçılıqda rast gəlinir.

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 bildiren 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 bir qaynağı sayılmışdır. Tanrı səmavi allah anlayışı olub, bütün türklərə xas milli bir din sisteminin özəyini təşkil etmişdir [16, 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 görüşlərinin izləri yaşayır³⁰.

Türk dininin nə əski yunan, nə roma səciyyəsi daşımaması türk Tanrı anlayışından da aydın görünməkdədir. Əslində «özləri yaradılmış olan və heç nə yarada bilməyən bütələr»ə yaxın bir mənanı heç bir zaman ifadə etməyən bu anlayışın tək Tanrı məzmununu ifadə etməkdən çıxıb «tanrılar» şəklində bir ilahi varlıqlar kateqoriyasını bildirməsi də sonrakı dövrlərdə baş vermişdir. Lakin bir çox ilahi varlığın «tanrılar» adı ilə ortaya çıxmağı, gizlin təbiət güclərinə – hami (qoruyucu) ruhlara «tenqri» deyilməyi, türk xalqlarının əski inanış sistemini araşdıran müəlliflərə görə,

³⁰ Araşdırıcıların doğru qənaətinə, orta əsr mətnləri oğuznamələrdə haqqında danışılan və tutalım, türk etnoqonik miflərinin aparıcı obrazı Oğuz xanın islamı qəbul elədiyi şəkildə göstərilən təkaləhlığın özü də gerçək islam demək deyildir və burada monoteist sistem kimi nəzərdə tutulan əslində türk tanrıçılığıdır.

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 təkətanrılıq, nə də göyün üstünlüyünü unutturur [148, s.102]. Burada «tanrı» adı «ülgenlər», «erliklər», «xudaylar», «yayıklar», «albıslar/albıstaar», «teyrilər»də olduğu kimi, sadəcə olaraq eyni səviyyədə olan digər varlıqlara da aid edilmişdir. Araşdırıcılar tenqrilər haqda buriyat-monqollardakı mifoloji və folklor süjetlərini birbaşa tanrıçılıqla bağlayırlar.

Türk mifologiyasına dair son araşdırmalar genezisinə görə «Tanrı» anlayışının göylə yerin birliyi şəklində təsəvvür edilən ilahi nizam və bu nizamı yaradıb yaşadan ulu qüvvətlə bağlı olduğu qənaətinə gətirmişdir. «Tanrı» sözündə türk kosmoqonik miflərlə bağlı, dünyanın sudan yaranması və ya yerin ilkin sudan bir quru parçasının ayrılmasıyla yaranması, sonra isə yerlə göyün ayrılaraq kainatı meydana gətirməsi şəklindəki kosmik nizam öz ifadəsini tapmışdır [16, s.41-42]. Bu ifadə tərzində isə mifşünaslığa, mifin poetikasına dair ən mötəbər əsərlərdə [286, s.207] əksini tapan kosmoqonik konsepsiya – mifoloji düşüncənin xüsusiyyətləri və dünyanın kosmoloji modeli ilə yaxın bağlılıq görünür.

Qədim türkcədə «Tenqri» şəklində olub, «gözlə görünən göy» və «Allah» mənalı ifadə edən bu məfhum ilkin ilahi başlanğıcı bildirir³¹. 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

³¹ Xunnularda «çenli» şəklində rast gəlinən Tanrı («Tenqri») anlayışı «Dinqir» şəklilə «Allah» mənasında şumerədə, «Tar» şəklilə isə «göy, göy allahı» mənasında «Avesta»da işlənmişdir. Mifoloji və dilçilik yozumları baxımından cəmiyyət təşkil etdiyi şübhə doğurmeyən bu teonimin şumerlərin dilində varlığı qədim şumer-türk dil əlaqələri ilə izah olunur (Həmin əlaqələrin tarixi isə miladdan öncə IV minilliyə və hətta daha əvvəlki dövrlərə aid olunur). Bütövlükdə göyü və onun sahibini bildirərək çincəyə də «Tyan» biçimində keçən bu söz bütün türkcələrdə var; Azərbaycan türkcəsində Tanrı və Tarı şəkillərindədir. Yakutlardakı «tanqara» sözü «Tanrı» ilə eyni anlamlıdır. «Tar» şəkli İraq-türkman və Azərbaycan türk ağzlarında işlənəkdədir. Azərbaycan dili şivələrində «ac Tarı» ifadəsinə rast gəlinir ki, buradakı «ac» sözü «acıqlı, qəzəbli» anlamında olub Ta(n)nın bir vəsfini bildirir. Məlumdur ki, türk dillərində «sağır nun» səsi «n» ünsürünü itirdikdən sonra «q» foneminin «y»-yə dönməsi ilə yanaşı, bu səsin uzun «a»-ya çevrilməsi hadisəsi də müşahidə olunur. Məhz dialekt fərqlilikləri ilə meydana çıxan belə səs dəyişmələrindən biri kimi «Tanrı» sözünün «Tarı/Ta:rı» (eləcə də «Teyri, Teqri...») variantları ortaya çıxmışdır.

səciyyələnin [362, 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. Əski türk düşüncəsində «ucalardan uca» Tanrının ululuğunu anlayan bir çox vəsfləri vardı.

Türk etnik-mədəni ənənəsində Tanrını rəmzləndirən anlayışlardan biri olaraq «Uqan» anlayışı diqqəti çəkir. Araşdırıcılara görə, «qadir, müqtədir» anamlı «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» ulu varlıq olaraq yalnız güclülük, hər şeyə qadir qüvvət baxımından vəsf edib səciyyələndirir.

«Uğan» adı Xarəzminin «Məhəbbət-namə»sində (XIII-XIV əsrlər) də eyni anlamda işlədilmişdir. Həmçinin XIV əsr müəllifi İbn Mühənnə türklərdə «Uğan»ın «Allah» mənası daşıdığını 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 tanrıları panteonunda «Uqan» deyilən bir tanrının təsbit olunmadığı gerçəyini ortaya çıxardı [133, s.171].

Altayların Tanrı anlayışında rast gəlinməməsi və bir sıra digər 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 olduğunu qeyd etməklə yanaşı, onun arğu dilində «Ulu Tanrının adı» mənası da verdiyini yazırdı. Y.Balasaqunlu «Kutadğu biliq»ində Tanrı, İdi, Uqan və ara-sıra da ərəbin «Rəbb» sözləri ilə yanaşı, «Bayat tanrı» ifadəsini işlədir. «Bayat» da əskidən çox sayda digər türk xalqları ilə yanaşı,

Azərbaycan türklərinin də tapınım iman gətirdikləri Ulu Tanrının «Kayrakan», «Uqan», «İzi» və b. kimi əski vəsflərindən biri olmuşdur. Adın semantikasi da onun mifoloji simvolikasının 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 həmin 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 O-nun qoruyucu gücünə, hifzedici qüdrətinə işarə edilməkdədir. Şamanist dünyagörüşü ilə yaşayan Altay türklərinin mifoloji təfəkküründə Kaarqan (Kaqır-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 ilə bağlı 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 əlaqə yoxdur [136, 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 mətnlərdə Kayrakan deyilən bir ruhun adının çəkilməsi də mənalıdır. Yeri gəlmişkən, Erlik özü Altay şaman dualarında «Kayra xan» adı ilə anılır [136, s.20]. Hami ruh, övliya Umay ananın Sibir şaman dualarındakı bir adı isə «İmay içe xayraxan»dır [189, s.97].

Qədim tuvaqlar ən böyük yaradıcı, ulu qüvvət olaraq bilinən göyə tapınır, onun ululuğunu «xayırakan» deyər vəsf edirdilər. Xakasların ənənəvi görüşlərindəki «kayrakan» anlayışı bütün 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 fikrə görə isə «təala» anlayışına yaxın bir məna da ifadə edir.

Tonyukuk yazısında millilik vəsfi də olan bir «Türk Tanrısı» anlayışı var. Mənşə etibarilə türk yaradılış miflərinə bağlanmış bu teonimin³² 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 görüldüyü kimi, tanrılar panteonunda hakim mövqə tutmaq kimi bir anlayışla bağlılığı yoxdur.³³

İbn Fədlana görə, hər hansı bir zorakılığa və incikliyə qarşı oğuzlar başlarını göyə qaldırıb: «Bir Tənqri» – deyirdilər. Sonrakı dövrlərin yazılı qaynaqlarında da hər zaman ilk öncə «Uluq Tənqri»nin – Ulu Tanrının adı anıldıqdan sonra sözə başlanılmışdır. M.Kaşqarlı «Təngri» sözünü təbii olaraq «Ulu Tanrı» kimi mənalandırır və müsəlman olmayan türklərin din xadiminin Tanrıya (Təngri'yə) tapırsa 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 ağacdən nə görsələr adına «Təngri» deyirlər. Bu üzdən də belə bu kimi nəsnələrə səcdə edərlər. Bunlar bilikli adamlara

³² «Protoazər teonimləri» yazısında F.Ağasıoğlu Göy Tanrının protoazər tayfalarının dilində kulta çevrilmiş vəsflərini əks etdirən müqəddəs varlıqlar və anımlarla bağlı qeyd edir ki, həmin «teonimlər tarixi mənbələrdə, yer-yurd adlarında, dildəki derivatlarında, bir də xalqın mifoloji yaddaşında qalmışdır» [12, s.239-240]. Teonim deyərək Göy Tanrının atributlarını əks etdirən müqəddəs varlıq və anımların düşünülməli olduğunu söyləyən müəllifin haqlı qənaətinə görə, mifoloji dünyagörüşün mahiyyətindən xəbər verən bu teonimlərin mənə dəyişmələri bəlli qanunauyğunluq çərçivəsində baş vermiş, sistemlilik təşkil etmişdir, bu baxımdan e.ə. minilliklərdə Kür-Araz mədəniyyətini yaradan boylar barədə məlumat əldə etmək üçün onların tapıldığı tanrı adları maraqlı faktlar verir.

³³ Bəzən «tenqrilər» deyilməsi bu mənada çoxallahlılıq deyil, bu ad altında düşünülməl mifoloji varlıqların göy ruhlarından bir kateqoriya təşkil etdiyini bildirir. Monqol inanişlərinə görə tenqri deyilən həmin varlıqlar başda xanları olmaqla göyün on yeddinci qatında yaşayırdılar. Monqol şamanizmində həmçinin Xan Monxe-tenqri (əbədi Göy-Tanrı), Ataqa-tenqri və b. amorf obrazlar qorunmuşdur. Bəzi variantlarda isə Tenqrinin Etugen ana ilə dənizdən meydana gəldiyindən danışılır və s. «Tenqri» orta əsrlərdə monqolların dilində «Monxe Tenqri» (əbədi göy) şəklilə də işlənmişdir. Əslində monqolcadakı Tenqri də əski çağlarda, bəlkə Altay dil birliyi çağında türkcədən alınmış olan kult səciyyəli bir anlayışdır.

«Təngri» deyirlər. Bunların azğınlarından Tanrıya sığınarıq» [120, s.377].

Heç bir zaman şəxsləndirilməyən görklü türk Tanrısının yalnız özünə bənzəri vardı. Göytürk yazılarında «Tenqri teq Tenqri»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 inanişin izi olaraq: «Yucalardan yucasan! Kimsə bilməz necəsən! Görklü Tanğrı!» – deyilir [54, s.81, 83]. Tanrının yeri göylərdədir. Hər zaman tək bir Tanrıya inanmış türklər bu üzdən göyə də «tenqri» (və ya «tenri») deyirdilər. «Kök tenqri» mavi göydü. Maddi bir varlıq olan göy və «yeri, göyü yaradan Tanrı» haqda buna görə də bəzən eyni deyim işlədilir. 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 olaraqsa tək Tanrı düşünlürdü. Tək Tanrıya inanıldığı üçün inanc və düşüncədə də birlik vardı. Göytürk yazılarının sirrinin açılması da «Tanrı» (Tənqri) sözünün oxunması ilə mümkün olmuşdur ki, 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 görüldüyü kimi, Tanrı gözlə görünməzdir və insanların günlük həyatının adı 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-ələmət belə yoxdur.

Bəzi tədqiqatlarda Üç Kurbustan, Yol tenqri, Od ana və Yer-su 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 [130, 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 üzdəndir ki, bir çox müəlliflər Tanrı kultunun başlanğıcda təbiət

kultu olduğu qənaətindədirlər [324]. «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//Təngri (Tanğrı//Tanrı//Tarı) sözünü Qurani-Kərim tərcüməçisi olan bütün türk-müsəlman alimləri haqlı olaraq Allah anlayışının qarşılığı kimi qəbul etmişlər. Allah və Tənqri anlayışlarının, «cümlə aləmləri yaradan Allah-Tənqri görklü» kimi yan-yana gələ bildiyi «Dədə Qorqud kitabı»nda Quran bu üzdən Tanrı elmi adlandırılır: «Yazılıb-düzilib gögdən endi Tənqri elmi Quran görklü» (D-6) [54] – deyilir. Türk Tanrı anlayışının və ümumiyyətlə, tanrıçılıqla bağlı miflərin bərpası zamanı, bir sıra tədqiqlərdə təsadüf edildiyi kimi, az qala «Riqvedə» mətnlərindən istifadə olunmasına gəldikdə, bu, sadəcə, elmin məntiqindən kənardır.

Qədim türk cəmiyyəti ənənəvi bir cəmiyyət idi və bu cəmiyyətdə başçının özü əbədi güc-qüdrət qaynağı olan Tanrının adına keçirilən mərasimin icraçısıydı. Əski türklərin dini də məhz Tanrı fikrindən doğmuşdu. Son dövrlərə qədərse Altay-Sayanda kütləvi qurban mərasimləri yalnız Tanrı adına keçirilirdi. Yaradılışın nizamını davamlı olaraq saxlayan türk Tanrısı xaqanları və bəyləri yüksəltməsi üçün deyil, məhz türk millətini yüksəltsinlər deyə xaqanlara «kut» (qut) göndərirdi.

Əski türk təfəkküründəki Tanrı anlayışı bir qədər yanlışlıqla bəzi araşdırmalarda «cəzani axirətə saxlamayan və ən kiçik bir xətəyə də göz yummayan ilahi varlıq» olaraq səciyyələndirilir. P.Karpini isə 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. Həqiqətdə də türk Tanrısı insana düşüncə və davranışlarında müəyyən sərbəstlik, bəlli bir səddə qədər iradə azadlığı verirdi. Burada davranış tərzinin insanın özünə bağlı idi. Onun bütün davranışının qiymətinə tərzinə uyğun olaraq Tanrı özü verəcəkdir.

İran mifologiyasında göyün öz sahibi və yaratıcısı, yerin də öz sahibi və yaratıcısı olduğu halda (üstəlik də hər ikisi arasında bitib tükənməyən bir dava gedir) türk dini-mifoloji düşüncəsində Tanrı yerin, göyün tək bir yaratıcısı idi. Əski türklər tək tanrıçı idilər. 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 tapırlar, O-nun üçün qurban kəsirlər.

Dinin qaynağı ilə bağlı ən mühüm fikirlərdən biri də budur ki, ən əski belə bir qaynaq məhz tək Tanrı («bir Tənqri») etiqadıdır. 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 təsdiqlənir. Tanrıçılığın b.e.-nin 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 daşmışdır. Həmin dövrdə türklər Tanrını hər şeyə qadir qəhrəman, yenilməz bir igid saymışlar... Doğum ilahəsi olan Umay isə Tanrının xanımı imiş» [58, s.15-16].

Əski türkün «Tanrı» anlayışı allahlarını ürəkləriylə deyil, gözləriylə idrak eləyən 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» əsərindəki bir səhnə olduqca səciyyəvidir: Çingiz xan Buxaraya xəbər göndərir ki, onun yanına bir elmi-bilikli adam göndərsinlər, ondan soruşacağı bir çox şeylər var. Buxara camaatı da Qazi Əşrəf adlı birisini yanına da bir vaiz 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 göndərmişdir» – 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 ayırub oraya getmək nədir?» [400, p.139].

Türk Tanrısı həm maddi «göy», həm də «göy tanrısı» kimi konkret və mücərrəd anlayışların sintezidir. «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 yaratıcı güclə bağlıdır [10, s.8]. Qaynaqlardan, məsələn, Əbu Duləfin «Səyahətnamə»sindən də (X əsrin II yarısı) Oğuzlarda bütələrin olduğu deyil, olmadığı anlaşılır. Yəni əski türklərdə bütələr, ilahələr yox, tək bir Tanrı var. 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 isə Tanrı əzəli, əbədi olan qüdrət, hər şeyin yaratıcısı olan bir qüvvətdir və cismani mənada göy deyildir. Bir baxış duasında: «İlk öncə göyü yaradan Tanrım! Ondən sonra yeri yaradan Tanrım!...» – deyilir. Qədim türklərdə hər şeyin yaratıcısı olan bir Tanrı inancı olduqca qüvvətli idi. Onlar Günəşə və Aya deyil, onları yaradan Tanrıya səcdə edirdilər. Türklərdə göyün ruhu sayılan, göyü və yeri yaradan ulu bir qüvvət bilinən Göy-Tanrının adına böyük və ya kiçik olsun, heç vaxt tapınmaq 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.

«Alban tarixi»ndə hunların Tenqrixan adında tapınqları 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 çıxmışdır³⁴ [195, 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 Mixailin «Qan Tanqri» haqda verdiyi bu

³⁴ Yeri gəlmişkən, «xan/kan» tərkibinə yakut dili dialektlərindəki meşə ruhunun «Utuqen xaan» adında, eləcə də yakut şamanlarının «İlbis xaan» dedikləri və şərfinə döyüşqabağı mərasim keçirdikləri savaq (qırğın) ruhunun adında və s. təsadüf olunur. Şübhəsiz, bu adlardakı «xan» titulları qeyd olunan ruhların, demonların mifoloji səciyyələri ilə bağlıdır və həmin obrazların struktur-semantik özəlliklərini əks etdirir. Türk xalq demonoloji təsəvvürlərində ən acıqlı ruhlardan sayılan Erlik Altay türklərində «Erlıq xaan» adı ilə bilinir. «Xan/Kan» ilə bir kökdən gələn «Kanım» da ümumiyyətlə, Sibirin şamanist inancılı türk xalqlarının dini praktikasında boyları, soyları himayə eləyən ruhların başçılarına verilən bir ad idi. Sibir şamanları dua elərkən Umay ananın adına həm də «İmay içe xayraxan» deyirdilər [189, s.96].

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 «Tanqrixan» dedikləri ulu, ilahi varlığa antropomorf cizgilər vermiş olduqları kimi bir iddiaya haqq qazandırmaq da yanlışdır. Bir başqa səhv fikir isə 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 bir varlıq kimi təsəvvür olunması əslində «Göy Tanrısının kosmik miqyaslarını, onun göyə bərabər olduğu» düşüncəsini əks etdirməkdəydi».

Mifoloji «Tanrı xan» türk etnik-mədəni ənənəsinin qanuna-uyğunluqları 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 tanrıçılığının bir sistem kimi özülündə dayanan şərtlərdəndir³⁵.

Əski türk düşüncəsi və dini inanış sistemində Tanrının bir simvolu kimi göyə tapınma böyük bir yer tuturdu. Hələ Ç.Vəlixanov səma kultu ənənəsinin türk-moqol «şamanizm»ində mühüm yeri olduğunu söyləyirdi (Yeri gəlmişkən, tuvalardakı inama görə də göy insan oğlunun ulu əcdadıdır və yerdə bütün bitki, heyvan, canlı adma nə varsa hamısının əsl-i-kökü,

³⁵ Qaraçay-balkarlardakı inama görə isə hər bir nəsnəni yaradan və hər şeyə qadir tək ulu varlıq, kainatın, yaradılışın ilk səbəbi olan Teyridir. Folklor ənənəsində bəzən də «ulu Teyri, xan Teyri» şəklində işlədilən bu uca varlığın adına daha çox alqışlarda, ovsın mətlələri və mərasim nəğmələrində təsadüf olunur. Bu vəsflə tanınması «Xan Teyri»nin hər şeyə qadir gücə malığıyla yanaşı, eləcə də birər ruhlar olan digər teyrlərdən fərqlini göstərir. Teonim qaraçay-balkarlarda Teqri//teyri şəklində qoruyucu (hami) ruh və ya ayv məznəmunu da saxlamışdır. Məsələn, suu (su) teyrisi, jel (yel) teyrisi, jer (yer) teyrisi və b. Ulu Yaradana üz tutularkən də: «Göy teyrisi – bir teyri, // Qalan teyri – min teyri» sözləri də «teyri»nin «Tanrı» və eyni zamanda təbiətdəki gözə görünməyən gizli qüvvətləri bildirən «ruh» anlayışını aydın səciyyələndirir. Lakin göylərin yaratıcısı olan tək ulu varlıq kimi Teyri daha arxaik mənşəli sayılır. Universal kosmik funksiyalar daşıyan və hər yanda var olduğuna inanılan ulu varlıq olaraq, o, əlbəttə, heç bir təsvirə də gəlmir. Xalqın etiqadınca heç nə Teyri xandan xəbərsiz və O-nun iradəsi xaricində olmur.

Teyri obrazında dünyanı yaradan və ona şəkil verən ilkin mədəni qəhrəman cizgiləri belə görmüşlər. Xalqın etiqadınca keçmiş əyyamlarda «Teyri» adını dualarda anmaqla hər bir qaraçaylı guya dilədiyinə yetə bilirdi. Ənənə daşıyıcılarının Teyri adında Allahın «əsmayihisna» deyilən 99 adından birini görmələri isə, təbii ki, müsəlmanlığın təsirindən gəlir.

başlanğıcı guya göylərdə imiş. Tuva xalq inanışlarına görə müəyyən qisim şamanın da mənşəyi göyə bağlıdır).

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 yerdəydisə, atlı-köçəbə türklərin gözləri və düşüncələri göylərdəydi. Özlərinə və göylərə həmin sevgilərindəndir ki, türklər dağlarda, düzənlərdə azad yaşamağı üstün tutardılar. Qəlbindəki azadlıq duyğusu yaşayış tərzii ilə şərtlənən qədim türkün düşüncəsini məşğul edən də yalnız göylərin dərinliyi, yalnız sonsuz mavilik idi. Həmin düşüncəyə görə bu sonsuz mavi göy qübbəsinin, onun üzərində dolayan 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.

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 mahiyyətli idi. Göyün rəngi müqəddəs sayılmışdır. Təsadüfi 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 börtü» 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 yadıqarıdır. Göytürklərdə xaqanlıq «kut»unun «Tenqri tək» göydən gəldiyinə inanılırdı.³⁶ L.Potapov yazır ki, qədim türklərdə göyə yalnız mərasimə kimin başçılıq etdiyinə dair əldə dəqiq bilgi yoxdur... Güman etmək olar ki, əsas mərasimə xaqan başçılıq etmişdir [335, s.274].

³⁶ Göytürk çağında Tanrı ilə xaqan arasında, xaqanın Tanrı buyruqlarına uymasıyla əlaqəli olaraq Tanrı ilə ulus arasında sürəklil bir bağın varlığına inanılmışdır [158, s.115].

Tək Tanrıya inanıldığı üçün qədim türk inanc və düşüncəsində birlik vardı və bu düşüncədə göylə yer 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. Göylə yerin, yəni Hürmüzün və Əhrimənin daimi savaşı halında olduğu düşünülən İran düşüncəsindən fərqli olaraq, türk təfəkküründə göy, yer və insanlıq vücut kimi bir olub ahəngdarlıq içindəydi.

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 digər tərəfdən dağ, ağac kultu ilə əlaqəlidir. Türk xalqlarının əski görtişlərini yaşadan mifoloji mətnlərdən anlaşıldığına görə də başlanğıcda göy yerə yaxın olubdur, lakin insanlar qanlar tökdüyündən, bərəkətin qədrini bilmədiklərindən Tanrı qəzəblənib göyü yerdən uzaqlaşdırırdı...

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 sistemindəki əhəmiyyətli yerini aydın səciyyələndirir. Tanrı sakral təbiətli göylə bağlıdır, yəni yüksəkdir və uludur. Lakin təbii ki, göy də sadəcə Tanrının özü deyər qəbul edilməmiş, yalnız göyü deyil, bütün kainatı əhatə etmişdir.

Türk düşüncəsində Tanrı («Tenqri») anlayışı «ulu ağac» və «ulu dağ» («tenqri taq») kimi məfhumları da özündə ehtiva edibdir. Türklərdə Tanrı dağı müqəddəs sayılırdı, çünki ulu dağlar Tanrının ilahi vəsflərini daşıyır, buna görə də həmin adla anılırdı. «Tanrı» adı Azərbaycandakı «Cingirdağ» (Tanrı dağı) adında qorunmuşdur. «Tenqri kaqan», «tenqri elim» kimi ifadələr isə anlayış olaraq «Tanrı»nın məhz ululuğunu vəsfləndirir. Kainat bir bütün olaraq Tanrı kimi düşünülüyündən türk mifoloji təfəkküründə ulu dağlar, ağaclar da hər biri özlüyündə Tanrını

vəşfləndirən ilahi dəyər daşımışdır. Sakral məzmun daşıyan «tenq(e)ri» (tanrı) anlayışının Orxon türk yazılı abidələrində «sonsuz göyü» 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 tenqri»dir. 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 yaxınlığındakı Qayakənddə isə yerli camaatın Tenqrixan adını verdiyi toxunulmaz, müqəddəs bir ağac vardı.

Türk tanrıcılıq sisteminə Göy-Tanrının rəmzlərindən biri olan ulu ağacın Tanrını vəşfləndirməsi 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 dünyagörüşündə bir ayrı yeri olan bu universaliyanın yardımı ilə təsvirini tapmışdır. «Bay terek» [168, s.94], «Temir kavak» və ya «Həyat (Dünya) ağacı» deyilən mübarək üzlü «övlia ağac» inanişinə tək bir türk mifologiyasında deyil, bir çox digər mifoloji sistemlərdə də rast gəlinir.

Mifoloji çağ türk düşüncəsində müqəddəs, «övlia ağac» Tanrıya qovuşmağın yolu idi. 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 övlia ağaclar zaman keçdikcə Tanrının gözlə görünə bilən rəmzinə çevrilmişdir. Beləliklə, «övlia ulu ağac» türk düşüncəsində Tanrının ilahi vəşflərinin 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 dünyadakı əcdadlar aləmi ilə bağlayan gücün ifadəsini görürdülər. Türk xalqlarında ulu ağacların övlia adları ilə anılması da geniş yayılıbdır. Hər halda Tanrının birliyini rəmzləndirdiyi üçün xüsusən də yalnız ağaclar mifik inanişlərdə mühüm yer tutmuşdur. «Övlia ağac» mifologiyaya dair ədəbiyyatlarda mifopoetik dünya modelinin ən geniş yayılmış simvollarından olan «dünya ağacı» [299, s.162-163], «şaman ağacı», «bay-terek»... kimi adlarla bilinir. Dünya xalqlarının mifologiyalarında «Həyat ağacı», ayrıca Altay türk mifologiyasında isə «Bay-Kayınq», nağıllarda «Temir terek» də deyilir. Ulu ağacların övlia adı ilə anılması türk

kosmologiyasında kosmik ağac simvolundan qalan əski inanişlərin 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 ağacının altında keçirilirdi. M.Kaşqarlının «Bay yığaçı» [120, III, 158] bir yer adı olaraq qeyd almasından başlamış, Qazaxıstandakı bir çox təbii obyektlərin – yer adlarının da «Aulie aqaş» (Övlia ağac, müqəddəs ağac) bütün hallarda ağacın türk mədəniyyətindəki simvolikasına işarə edərək onun müqəddəslik vəşfini bildirməklə əslində bir-birini tamamlayır. Ağacla bağlı bu yer adları maddi aləmin həmin obyektlərinin dini-mifoloji anlamda simvolik özəlliklərinin ifadəsidir.

Qazax baxışlarının təsəvvürlərinə görə dünyanın hər üç qatını – göylər aləmini, aralıq dünyanı və yeraltı aləmi birləşdirən müqəddəs ağac – Bay-Terek Dünya ağacını rəmzləndirir. Baxışların yaradılış haqqındakı təsəvvürlərinə əsasən, dünyanın tən ortasında əzəldən yaranmış Göy Təpə ucaır. 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 Yer in bütün qatlarından keçib suların dərinliklərinə qədər işləyir... [229, s.40-44]. Bu mənada Bay-Terek eyni zamanda aralıqsız ölüb dirilmələr şəklində əbədi var olmanı – kainatdakı dövriliyi simvolizə edir.

Tanrını vəşfləndirən mübarək üzlü övlia ağacların türk mifologiyasının qanunauyğunluqları baxımından bir sıra özəllikləri vardı. Tək və bənzərsiz olması, ölümsüzlüyü rəmzləndirməsi, sığınılacaq yer olması və b. kimi həmin vəşflər də başlıca olaraq Ulu Göy-Tanrının daşdığı vəşflərdir. Bu üzdən yalnız ağac müqəddəs bilinmiş, onu kəsmək günah sayılmışdır. Beləliklə, «Tanrı dağı» kimi «övlia ağac» da türk mifoloji düşüncə dünyasında Tanrının simvolizə etməkdədir.

Türk şaman kosmologiyası və ruh həyatı ilə əlaqəli obraz-anlayışların strukturu

Təbiətin və aqlın sirlərini özündə gizlədən «şamanizm» anlayışının bütövlükdə nəyi təcəssüm etdirdiyi sualına hər kəsin asanlıqla qəbul edə biləcəyi bir cavab tapmaq hələ ki çətinidir. Çox sayda mövcud ədəbiyyatda bu sualın ən müxtəlif cavabları verilir. Bu gün şamanizm haqda yazılanlar bütöv kitabxana təşkil edəcək ölçüdədir. Ümumi cizgiləriylə şamanizm mediasiyaya söykənən, inanışlardan ibarət dini və müalicə yönlü praktik fəaliyyət növüdür. Təbiətə sayğı dolu dünyagörüşü kimi şamanizmin başlıca özəlliklərindən biri aləmdə nə varsa hamısını canlı gözündə görməkdir. Bir şamanın söylədiyi: «Var olan hər şey canlıdır» – sözləri bu dini dünyagörüşünün mühüm yönünü aydın səciyyələndirir.

Şamanizmi psixologiya ilə biologiyanın sərhədində dayanan hadisə olaraq öyrənən S.M.Şirokoqorovun ona şaman düşüncəsinin, təhtəşüurunun və soyun kollektiv psixikasının qarşılıq təsir sistemi kimi baxması bu fikirlərdə müasir psixologiya və psixoterapiyadakı transpersonal istiqamətin ilkin təzahürlərini görmək imkam verir [349, 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 [yənə orada, s.112]. V.İ.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 [384, s.100].

Bəzi tədqiqatçılara görə, şamanizm bir din deyil, görünməz ruhlar aləmiylə bağlılığı qorumaqdan ibarət ekstaz halı və ya terapevtik metodlar məcmuyudur. Bu günəən elmi şəkildə araşdırılması ilə ən çox antropoloqların məşğul olduğu şamanizmin psixoloji yönərdən 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 ilədir ki, bir çox ənənələrin şaman praktikasında yüz il öncə yer alan atributlar deyil, şamanizmlə əlaqəsi olmayan atributlardan şaman ayinlərində artıq istifadə olunmaqdadır. Gerçəkdən də indi hər zamankından daha çox dəbdə olan şamanizm hadisəsi hər hansı etnik özünəməxsusluğunu, etnoqrafik cizgilərini itirmiş kimidir. Şamanların istifadə elədikləri metodları öyrənməklə kimsə şaman ola bilməyib, bununla belə etnoqrafiya və xalq təbabətinə dair bilgiler qovuşduğunda yazılan, şamanizmin praktikasını müasir insandan ötrü cəlbədicə hala gətirən elmi-kütləvi nəşrlər də var. 1990-cı illərdən isə fəlsəfi anamlar qazandırılan şamanizm Sibirdə yenidən dirçəldilir. Artıq bir neoşamanizm hadisəsindən belə bəhs olunur.

Şamanizmin araşdırıcılarından çoxusu problemi öz baxış bucağı altında öyrənmişdir. D.Şröder bu üzədən yarıciddi, yarızarafat ayrıca elm sahəsindən – şamanologiya məsələsindən danışır [347, s.6] ki, bu «yanaşmanın» özündə də həqiqət payı yox deyildir. Yəni problem o qədər qarışıq salınıbdır ki, hətta bir müasir din araşdırıcısı haqlı olaraq soruşur: «Görən, doğrudan da, şamanizm deyilən bir hadisə var, yoxsa bu, sadəcə termindir?». 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 məntiqi şəkildə əks elətdirir. Yəni şamanizmdəki mistika 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. 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 diqqətçillik göstərən 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 psixoanalizin də günahı yox deyildir. Şamanizmin termin kimi mənə ölçüləri

dəqiqləşdirilmədiyi halda onun yerli-yersiz işlədilməsi bu anlayış altında nəyin başa düşülməsində də qarışıqlığa yol açıbdir.

Şamanizm probleminin ilk araşdırıcılarından bir çoxu onu ayrıca dini sistem olaraq səciyyələndirmiş, türk xalqlarının mənəvi 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 fetişizm³⁷, totemizm və şamanizm adları altında izah etməyə çalışırdılar. 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» [255, s.259].

Türk mədəniyyətinin öz ölçüləri olduğunu qətiyyənlə hesab 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 [384, s.100]. Lakin ayrı-ayrı tədqiqatlarda şamanizm ilkin mənasında anlaşılır, üstəlik din düşüncəsi tarixin bəlli bir çağı ilə sərhədləndirilir. Bu isə din düşüncəsi fenomenini üçün yolverilməzdir. Bir çox araşdırmalarda isə «şamanlıq» adı ilə olsa-olsa Altay və Yakut şamanizmi anlaşılır ki, onun da bütövlükdə qədim türk inanışları deyə 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 bütünlükdə hamısının arxaik inanışları kimi təqdim etmək yanlış yoldur. «Türk milli mədəniyyəti»nin müəllifi İ.Qəfəsoğlu da vaxtilə şamanizmi, ümumiyyətlə, türk inanc 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 çevrəsində təşəkkül tapmış orijinal sistemdir [129, 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 belə, bu anlayışları eyniləşdirməyin də doğru olmayan nəticələrə gətirəcəyi qaçılmazdır. Çünki gerçəkdə türk mentalitetinin əsasında şamanizm dayanmır. Ənənəvi bir cəmiyyətdə iki fərqli etnokonfessional 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 tanrıçılığına 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 tanrıçılıqla 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 [384, s.105]. Bu isə şamanların Tanrı ilə, əlbəttə, heç hansı təmas

³⁷ Qeyd etmək yerinə düşər ki, uzun müddətdən bəridir dinlər tarixində animizmin varlığı da inkar olunur [254, c.206]. Son dövrlərsə fetişizmdən də dinin ayrıca forması kimi, demək olar, danışılır. Çünki fetişizm, magiya və animizm elementləri keçirdiyi bütün tarixi mərhələlər boyu dini müşayiət etmişdir [321].

yaratmadıqlarını göstərir. Eynilə sufi-dərvişlər də islam rituallarının iştirakçısı ola bilmirdilər.

Beləliklə, şamanizm yalnız əsil və həqiqi mahiyyəti dərk olunduğu zaman çoxözlü sistem kimi səciyyələndirilən 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 adını 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 gəlinməli bütün yerlərdə eyni, yaxud da bir-birinə yaxın dünya mənzərəsi cızmalıydı. Halbuki köklü problemlərdən heç hansı birində tam və hər kəsin qəbul edə biləcəyi görüş birliyi olmayan bu anlayış haqda onun gerçək varlığını şübhə altına alacaq qədər aydınlıqdan uzaq, tutqun və hətta qaranlıq təsəvvürlər var.

Bununla yanaşı, nə qədər problemli olsa da, hətta parapsixoloqları belə çəkən bu özünəməxsus universal, dinamik dünyagörüşü sisteminin, bütün dağınıqlığı ilə belə ümumi qanunauyğunluqları üzə çıxarıla bilməsə də, şamanizmin bir din olmadığı sübuta yetirilmiş sayılır. İlk olaraq harada meydana çıxdığı doğru-dürüst bilinməyən və bilinməsi də çətin olan şamanizmin optimal modelini yaratmaq sarıdan isə alimlər ümitsizdirlər. Bir yerdə çoxallahlılığın erkən şəkli kimi səciyyələndirilən şamanizm başqa yerdə «psixanalizin qədim şəkli» kimi tərif edilir [347, s.18], üçüncü bir halda «ən əski ekstaz texnikası» olaraq gözdən keçirilir. Bir çoxlarının isə fikrincə, 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 və Amerikada neoşamanizm şəkilləriylə dirçəldilən şamanizm fenomeninin şüurun dəyişik hallarıyla əlaqələndirilməsi onun ənənəvi metodlarla araşdırılmasını da az qala qeyri-mümkün edir. Türk din düşüncəsini araşdırmaq üçün belə qarışdırılmış sistemdən hərəkət etməyin nə kimi nəticələrə gətirə biləcəyini təxmin etməksə bir elə də 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 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 hami ruhların qoruduğu şamanlar təbiətlə danışmaq, 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 Həyyanım kitabında «qam»ın qarşılığı kimi «həkim» verilir [37, s.46]. Süleyman Əfəndi də «Çağatay lüğəti»ndə «qam» sözünü «həkim, təbib» deyər izah edir [140, s.67]. Farsca anonim «Hüdüd-əl aləm» əsərində təbib deyilənlərin türk qamları olduğunu F.Minorski də, L.Potapov da təsdiq edirlər [335, 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 [70, s.330].

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 yönəlmişdi [244, 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» [104, s.36].

Şamanizmin tanınmış araşdırıcılarından olan A.Lommel deyir ki, şaman əksərən əcdadlarla daim qoruyub saxdalığı 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 [348, 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 mini keçmədiyi halda bir yakut şamanının söz xəzinəsi on iki min sözə çatırdı.

Şamanlar, inama görə, dəli-cinli olan adamları acıqlı ruhların cəngindən qurtarıb, sağalmaz bilinən xəstəliklərə əlac edir, hətta önləri 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 insandır³⁸. İndi belə şamanların guya «xüsusən şimal xalqları arasında yayılmış əsəb xəstəlikləri ilə çox sıx bağlı» [35, s.93] ruhi 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 [348, s.166] gözüylə baxmaq imkanı vermişdir.

Əski topluluqlarda şaman kompleksinin özündə təəssüm etdirdikləri sonrakı çağlarda mistisizm və mistik yaşantılar adıyla bilinmişdir. Etnik-mədəni ənənədə bəzən hətta müdrik, övliya gözüylə baxılan mistik şamanın transsendent yaşantıları, təəssüf ki, psixiatriyada uzun illər şizofreniya, patoloji geriləmə hah kimi dəyərləndirilmiş, dəli-divanəlik deyə

³⁸ Yeri gəlmişkən, epilepsiyadan azab çəkən F.Dostoyevski də özünün ürəkkeçmədən əvvəlki halını sözlə ifadə oluna bilməyəcək bir çuşa 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.

qiymətləndirilmişdir [202, s.3-20]. Halbuki psixiatriyın nəzərində isterika və ya psixotik hal kimi görünənlər mədəniyyət daşıyıcılarının gözündə yüzillər boyunca yaşarı ənənənin gücüylə ritualın ayrılmaz bir parçası olub müqəddəslik məzmunu daşıya bilməmişdir.

Uzun bir dövr ərzində şüurun adı halı sırasına daxil edilə bilməyən nə varsa, elə o andan patoloji hallar sırasına aid olunmuşdur. Həmin hallardı ki, potensial mistik ənənə olan şaman mədəniyyətlərində norma sayırdı. 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 yaşadığı 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 də, əslində tam ruhani mahiyyətlidir. Şamanların cəmiyyətin sağlamlığı qayğısını çəkdiklərinə dair təəvvür 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 də xtonik aləmin gücləri ilə də əlaqələndirilirdi. Məsələn, yakutlarda ən güclü şamanların hamisi «qara» (xara) epiteti daşıyan acıqlı ruhlar başçısıydı. Bu mənada «ritual paklığı» 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 fəlcəliq eləməklə məhdudlaşan şamanlar haqda Y.Yamayeva qeyd edir ki, mövsüm mərasimləri onlarsız icra olunardı [398, 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 inancı 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 təəvvürlər hörgüsüdür. Beləcə, ən müxtəlif hind,

iran, yunan yəhudi əfsanələrinin təsirinə məruz qalmış altay, yakut şamanlığındakı gerçək təsəvvürləri, yəni şaman türkün düşüncəsini tapıb üzə çıxarmaq artıq qeyri-mümkün şəkil almışdır [136, s.300].

Bir neçə kəlmə də şamanizmde mərkəzi anlayış olan «şaman azarı»nın tarixi haqqında. «Şaman azarı»nın, ümumən, psixi pozuculuq, 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 [164, 166-167]. XX əsrin 30-cu illərində şamanizmə münasibət nəzərə alınarsa, şamanın ruhi baxımdan tamamilə sağlam adam olduğunu söyləməyin nə qədər böyük cəsarət tələb etdiyi düşünmək heç də çətin deyil [349, s.112]. Sonralar Qərb müəlliflərindən də bir çoxu şamanların xəstə olduqlarına dair təsəvvürün yanlışlığını və yarımçıq bilgilərə əsaslandığını, bir sözlə, əsassız olduğunu söyləmişlər. «Şaman azarı» öz aydın və parlaq təsvirini isə ilk əvvəl V.Ksenofontovun, A.Popovun, daha sonralar isə N.Direnkova, N.Alekseyev və N.Basilovun [174, s.106-142] əsərlərində tapmışdır.

Ard-arda gələn psixosomatik ağrı-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, simvollarla mövcud olan həmin aləmlə təmas duyğusu şamanın varlığında son dərəcə dərin iz buraxır. Çünki bu vaxt gözünə görünənləri o, bütövlükdə 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 əzablarından keçməsiylə bir arada ruhun dünya kirindən arındılması 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 tapıbdir. Şamanist görüş və təsəvvürlərin ibtidai mifologiya ilə dərinədən bağlı olması V.Y.Proppun və K.Levi-Strosun araşdırmaları ilə sübuta yetirilmiş 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 [318, s.83]. Mifoloji sistemin qorunub yaşadılması da bəlli ölçüdə onların 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 hami ruhlarıyla da güclüydülər. Lakin hami ruhları daha güclü olanlara şamanlar zərər toxundura bilmirdilər. Şaman öz inancı ilə güclü idi. Məsələn, pravoslavlığı qəbul etmiş bir xakas şamanı ruhlarla ünsiyyəti pravoslavlıqla bir araya sığdırmadığı üçün qamlıq etməzdən əvvəl mütləq 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 birləşdirənsə 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 əyərlərlə – ruhlarla doludur. Şamanın ruhlar aləminə səyahəti arxaik mədəniyyətlər üçün də artıq universal hadisə sayılmaqdadır.

Qamlıq mərasimini bəzən hipnoz seansının bir şəkli sayırlar da, bu fikir şaman mifologiyası ilə bağlı gerçəkləri əks etdirmir. Şamanlar özlərinin görüclülük gücləri sayəsində «ruh» deyiləcək qədər incə materiyanın varlığını təsdiq edirlər ki, görünən bu maddi dünyadan fərqli həmin rəmzlər dünyası – ruhlar aləmi adi ölümlülərdən ötrü bir sirdir. Ümumiyyətlə, şamanların incə materiya ruhlar aləmində dolaşmalarının təsviri ilə şüurun özünəməxsus dəyişik hallarındakı mənzərə bir çox baxımdan uyğunluq təşkil edir. Elmdə

sanki birmənalı şəkildə qəbul edilmiş və öz ölçüləri olan anlayışlara qarşı münasibətdə şamanlar sərbəst davranaraq həmin məfhumlara bəzən öz bildikləri anlamları yükləyirlər. Əslində şaman praktikasının əsasında da sərbəst improvizasiya dayanır. Şaman əfsanələrinin araşdırılması bu qənaətə gətirmişdir ki, eyni bir süjet həm mif, həm rəvayət, həm də mifoloji rəvayət kimi qarşıya çıxma bilər [318, s.269].

Şamanizm mifləri hələ görəncə öyrənilməmiş, ayrıca araşdırma mövzusunda belə çevrilməmişdir. Bununla bərabər aydındır ki, şaman mətnlərinin süjetləri folklorun motiv fondunun əhəmiyyətli qatını təşkil edir, epik arxaikadakı bir çox mifoloji personajlar isə şaman keyfiyyəti daşıyır. Şaman mifologiyasından gələn ünsürlər əski mifoloji təfəkkürün sonrakı mərhələlərində də özünü aydın göstərir.

Türk şaman mifologiyasında geniş yer tutan varlıqlardan biri Ülgendir. Altaylarda və şorların ənənəvi dini-mifoloji təsəvvürlərində ən ulu ruhlardan biri, yaradılışın göy qatını dolduran işıqlı ruhların başcısı və demiurq olaraq bilinən Ülgenin «ışıqlı», «ağ», «səmavi» kimi vəsfləri var. Bir çox müəlliflərə görə, Altay tatarlarının Bay Ülgeni heç bir zərər toxundurmayan xeyirxah varlıqdı.

Mifoloji varlıq olaraq Ülgen obrazı daha dolğun şəkildə Cənubi Sibir və Altay türklərinin ənənəvi dini-mifoloji təsəvvürlərində qorunmuşdur. Altay qamları idrakın yetə bilməyəcəyi qədər ali olan ulu Tanrı (Tenqri) ilə nisbətdə onu bir qədər aşağı pillədə dayanan – «ikinci dərəcəli» və təsəvvürə gələ bilən varlıq gözündə görürdülər. Bu baxımdan əski türklərdə guya Ülgenin yerini Tanrının tutmuş olduğuna dair düşüncə yanlışdır. Nəinki qədim türk dövründə, eləcə də sonrakı dövrlərin ənənəvi təsəvvürlərində Tenqri və Ülgen obrazları nə qarşılaşdırılır, nə də qarışdırılırdı. Türklərin tanrıçılıq (Göy-Tanrı) inancındakı yeganə tanrının Ülgen olduğu fikri bu mənada etnik-mədəni ənənənin faktları ilə təsdiqini tapmır. Bu qənaət öz qaynağını hər halda digər dinlərin təsirinə məruz qalan kosmoqonik miflərdən almış ola bilər.

Teleut şamanlarının təsəvvürlərinə görə məskəni göylərdə olan ruhların böyük qismi «ülgenlər»dən sayılmışdır. Bütün bu ruhlardan ən üstün qatda isə ulu «ana Bay Ülgen» qərar tutmuşdu. Umay anaya edilən dualarda da bir qayda olaraq ulu göy ruhu Ülgenin adı çəkilir. Bir çox müəlliflər «əbədi göyün oğlu» olduğu düşünülmən Ülgeni Mərkəzi Asiyanın əski xalqlarındakı göy ruhu ilə əlaqələndirməyə, digər müəlliflər isə qadın görünüşündə təsəvvür olunan yer ilahəsi ilə bağlamağa meyillidirlər. Ülgenin ən əski çağlarda qadın tanrıça (?) olduğu da iddia edilmişdir.

Türköloqların bir çoxu isə Ülgeni əski türk təfəkkürü məhsulu olmayıb, onun sonradan buryat mifologiyasından alındığını söyləyir. Bununı bir səbəbi, yaqin ki, əski türk yazılı mətnlərində və bir çox lüğətlərdə «Ülgen» adının çəkilməməsidir. Buna istinad edərək bir çox araşdırıcılar həm Ülgenin, həm də Erlikin Altayların dini dünyagörüşündə sonradan yer aldığı qənaətində olmuşlar.

Bəzi tədqiqatçılar Ülgeni Mərkəzi Asiya mənşəli göy ruhu olaraq görürlər. Lakin onun olduqca qədim bir kökdən gəldiyinə, Altay mənşəli olub, monqol çağına qədərki dövrün məhsulu olduğuna, bu ruhu Altay türklərinin teleutlar vasitəsilə monqollardan aldıklarına və öz hamiləri saydıqlarına, onun hətta əski bir qıpçaq tanrısı (!) olduğuna dair belə fikirlər var.

Buryat mifologiyasında «Ülgen» adı həm də dünyanın intəhasızlığını bildirən bir anlayış idi. Altay qamları Ulu Tanrıya nisbətdə onu «ikinci dərəcəli olan» bir varlıq kimi tanıyır, qəbul edirdilər. Bununla yanaşı Altay türklərində qam sadəcə göyün ən böyük ruhu olan Ülgenə qurban vermək üçün göyə çıxardı.

Xakascada «kainatın yaradıcısı, dünyanı yaradan» mənasında işlənen Ülgenin adına «barça enezi bay Ülgen» («bütün varlığın, yaradılmış olanların ulu anası mübarək üzli müqəddəs Ülgen») də deyilibdir. Buradakı «Pars enezi» qisminin bəzən «pars», bəzən isə «mars» da oxunaraq mifoloji kontekstdən kənar, yanlış izah edilməsi hadisəsinə də rast gəlinir. Halbuki burada «barça enezi» sözləri ilə Bay Ülgenin «bütün var olanın, varlığın, bütün yaradılmışların ulu anası» olduğu fikri çatdırılmaq istənmişdir. Bəzən «Kayra xan» deyə müraciət elədikləri Ülgeni altaylarda kişi görünüşlü təsəvvür etmişlər. Onun eləcə də qadın kimi təsəvvür olunması faktı isə teleutlarda da qeydə alınmışdır.

Əski buryatlarda Ülgen exe «ana torpaq, yer ana» mənası bildirirdi. Çünki mifoloji sistemdə torpaq, yer bütün insanların böyük anası, həyat verən ulu qüvvət və təbiət başlanğıcı sayılırdı. Onun torpaqla bağlılığı bütün təsəvvürlərdən daha əskisi sayılmalıdır (Lakin bunun matriarxatla əlaqələndirilməsinin də elmi əsası yoxdur. Sadəcə, artım, bolluq düşüncəsi ilə bağlılığına görə torpaq hər zaman qadın başlanğıcı ilə eyniləşdirilmişdir). Şorlarda və kumandinlərdə isə bir kimsənin şaman ola biləcəyinin də Ülgenin iradəsi ilə bağlı olduğu düşünülürdü. Ülgenin xidmətində dayanan Manqdışire və Maydere kimi obrazlara gəldikdə, bunlar buddizmdən gəlmədir və bir fikrə görə də, buddizm

mifologiyasındakı şəkildən sadəcə adları qalan həmin varlıqlar funksional təbiətlərinə görə türk şaman personajlarıdır.

Məhz Bay Ülgeni Erliklə qarşılaşdırmaqla bir çox araşdırıcılar əski türk dini sistemində bəzən də dualist bir din xarakteri verməyə çalışmışlar [130, s.20]. S.Surazakova görə isə, Altayda qədim türklər arasında Ülgen ilə (eləcə də yeraltı dünyanın ağası Erliklə) bağlı qeydə rast gəlinmiş ki, bu da həmin varlıqların adlarının altayların dini panteonunda (!) sonradan meydana çıxdığını göstərir [366]. Şaman dualarında belə onun «Bay Ülgen» adı yer-su ruhlarının adından sonra gəlirdi. Araşdırıcıların bir qismi isə Ülgeni, ümumiyyətlə, monqol mənşəli kökə bağlayırlar.

Adının gerçək yozumu ilə bağlı nə qədər dəyişik və ümumun qəbul etmədiyi fikirlər olsa da, arxeoloji, etnoqrafik və dilçilik materialları belə bir qənaətə gətirir ki, Ülgen obrazı mifoloji simvolikasına görə yerin qadın obrazlı təəcəssümüdür. Monqol və türk xalqları üçün mifoloji təəcəvvürlərin izinin ortaq yönərini yaşadan bu obraz torpağın qadın təəcəssümü [293, s.98] və yer kultunun konkret təzahürü kimi dağa tapınma ilə bağlıdır. Dağ isə əski diffuz düşüncədə yaşayışın güc qaynağı və mərkəzi idi. Beləcə, Ülgen teonimi mifoloji təfəkkürdə boyun, soyun öz yaşadığı torpaqla eyniləşdirdiyi dağ kultu ilə də əlaqələndir.

Ülgenlə bərabər ümumaltay mifologiyasında davamlı olaraq rast gəlinən bir obraz da Erlikdir. Mifoloji varlıq kimi onun cizgiləri daha çox Cənubi Sibir və Altay türklərinin, eləcə də monqol xalqlarının əski təfəkkürünü əks etdirən materiallarda qorunubdur. Monqol şaman mətnlərində onu «Erlik tenqri» də adlandıırırlar. Lakin elmi ədəbiyyatlardakı bir fikrə görə isə, Erlik buryatlarda heç də həmişə yeraltı dünyayla bağlı olmamışdır və «xan» titulu daşısı da, onu heç bir halda «tenqri» adlandırmamışlar [197, s.62-63].

Erlik obrazı ilə bağlı inamın izlərinə macar qırpaqlarında da həmçinin rast gəlinir. Adına bəzən sözlüklərdə yeraltı səltənət hakimi anlamıyla «Yerlik ayna» şəkildə təsadüf olunan bu varlıq müəyyən mənada şumerlərdəki Yereşkiqala uyğun gəlir. Sarı uyğurlardakı «yerlik/yerlik» adı isə, ümumiyyətlə, ölümlər səltənəti, dünyasını dəyişmişlərin yeri-yurdu mənası bildirmişdir. Adına həmçinin Erlik xan, İrlük (xakaslarda) və b. şəkillərdə də rast gəlinən bu mifik obraz haqqında təəcəvvürlər ziddiyyətli təsiri bağışlayır. Altay-Sayan türklərinin şamanist inancına görə ilk dəmirçi Erlik xandır. Q.Potaninin qeydinə əsasən, altaylılar Erliki əldə ilan təəcəvvür edərdilər [328, s.157]. Türk mifoloji mətnlərindən anlaşıldığına görə o, ilk insan, eyni zamanda kultun ilk

təsişçisi, yaradıcısı və ilk də icraçısıdır. Onun türk mifologiyası ilə köklü bağlılığı bir sıra araşdırıcılar tərəfindən hətta bəzən şübhə ilə də qarşılanmışdır.

Geniş Avrasiya mədəniyyəti kontekstində öyrənilməsi onu müəyyən mənada əski türk tanrıçılığına bağlasa da, görünür, maddi-mənəvi mədəniyyətə bütün aspektlərdən bağlılığı sübuta yetirilmədiyi üçün bu obrazın köklü şəkildə türk mənşəli bir mifoloji varlıq olduğu fikri bir çox tədqiqatçılar tərəfindən hələ də qətiyyətlə irəli sürülə bilmir.

«Erlik» sözü saqay miflərində yer altında məskun olan bütün demonik güclərə verilən ümumi addır və bu adı daşıyan həmin xtonik güclərdir ki, başçıları Erlik (xan) adı ilə bilinir [164, 117]. Onu bəzən «ada» (ata), bəzən hətta «bəy» (biy) də adlandıırırlar. Altay şaman dualarında isə «Kayraxan» adı ilə anılır [133, s.20]. Doğrudur, əski türklər arasında buddizmin və buddist ədəbiyyatın yayılmasından sonra «Erklik qağan» buddizmdəki yeraltı səltənət hakimi Yama'nın epiteti olaraq işlənmişdir. Lakin bu heç də hələ Erlik xanın birbaşa buddist-lamaist görüşləri ilə bağlı olduğu mənasına gəlmir. Buryatlarda axirət dünyasının, yeraltı səltənətin sahibi «Erlen xan» adını daşıyıbdır ki, «Erlik» adı ilə eyni köklü olduğu heç bir şübhə doğurmur.

Yakutların təəcəvvürlərində də Erlik yer altındakı ucsuz-bucaqsız dərin sular səltənətinin, göy dənizin sahibi olan bir ruhdur. Lakin saxa türklərinin şamanist görüşləri ilə bağlı verilən bəzi bilgilərdə «Erlik» adı ilə xatırlanan həmin varlıq dərin sular səltənətiylə deyil, işıqlı göy ruhları ayular sırasına da aid olunur.

İlk insanın həm də ulu əcdad funksiyası var və bu baxımdan Erlik də bəşəriyyətin yaradıcısı sayıla bilər. Altaylarda ilk insan olaraq bilinən, başlanğıcda Ülgenin dostu olduğu söylənilən Erlik həm də ilk şaman sayılmaqdadır. Ənənəvi Altay inanışlarında bir versiyaya görə onu Ülgen özü yaratmışdır, digər versiyaya görə isə onlar qardaşdılar. Altaylıların inanışına görə, dünyanı idarə eləyən xeyir başlanğıc Ülgenlə fərqli olaraq o, şər başlanğıcı təmsil etmişdir. Aralarındakı mübarizənin də səbəbi insanların cam üstəymiş. «Qara nəmə» (Kara neme) deyilən şər ruhlar Erlikin hökmü altında idilər. Bu üzəndə ən böyük fəlakət, qırğın və ən ağır xəstəlikləri altaylılar onun adına bağlayırdılar. Hətta belə bir inam vardı ki, kim Erlik haqda düşünürsə onu da azar-bezar tapır. Ölüm mələyi, cəhənnəm ruhu, yeraltı səltənət hakimi Erlik xan, inanışlara görə, yeraltı dünyadakı çayın qırağında, yüksək bir dağ ətəyində, qırx guşəli daş evdə

yaşayır [166, s.20-21]. Altaylıların iplik kimi düşündükləri ruhu da guya o kəsər.

Erlikə aparan yolda «pudak» deyilən maneələr vardı və şaman bu əngəlləri böyük çətinliklə aşa bilirdi. Altaylarda Erliki rəmzləndirən bir bit düzəldilmədiyi kimi onun rəsmi də çəkilmirdi. Kaçınlardan toplanmış mifoloji mətnlərdən isə anlaşılır ki, Erlik dünyanın yaradılması aktında da iştirak edir [163, s.117]. Şorlarda o, yeraltı dünyasında yaşayan varlıqların başçısı sayılırdı. Bu türk xalqının bir təsəvvürünə görə də şaman ölünün və ya azarlının ruhunu geri qaytarmaq üçün yeraltı dünyaya gedən zaman əgər üzünü Erlikə göstərmiş olarsa, onda ölür. Tuvahlara görə isə, Erlik heç də insanlara işi-gücü ancaq elə ziyan vermək olan bir varlıq deyildi. Tubakijilərdə də yeraltı ölümlər səltənətinin sahibi sayılan Erlik biy görünüş etibarilə qazaxların təsəvvüründə həddən artıq iri və uzun döşlərini çiyinləri üzərindən geriyə atıb gəzən albastılara bənzəyir.

Altay türklərində «Erlıq xaan» adını daşıyan bu varlıq ən acıqlı ruhlardan sayılmışdır. Erlık xan yeraltı dünyanın ağası, qaranlıq dünyanın böyüyü hesab olunur. Pis adamlar öləndə onların ruhu Erlikin səltənətinə düşür. Onun əlində yaşıl dəmirdən qılıncı, insan sümüklərindən düzəlmə də bir əsası var. Bədəninə başdan-ayağa ilanlar sarıbdır. Al qanda bəşirilmiş yeməklər yeyən, ciyər qanı içən qorxunc görünüşlü bu varlığın bir adı da «dağın q saçlı tərş Erlık» mənası verən «Yalbir çaçtu Erlık»dir [397, s.141].

Şaman alxışlarında Erliyın hətta utanmaq bilməyən çirkin və əxlaqsız qızları olduğu təsvir edilir; onun doqquz qızı var və heç birinin də adı yoxdur. Erlık özü də yaman ruhların başında dayanır; «körmös», «yeek», «aza», «şulmus» kimi bütün bədxah ruhlar onun hökmü altındadır. Altayların etiqadınca, Erlikin insanlardan başlıca istədiyi bir şey var ki, o da qurbandır. Əgər qurbanını vaxtılı-vaxtında gətirilsə, nəinki insanları incidib əziyyət verər, üstəlik oğullarını göndərər ki, onları ruhların hücumuna məruz qalmaqdan qorusun. Altaylar inanırdılar ki, hər aulun qapısını onun bir, ya iki oğlu qoruyur. Şamanların bir çoxu onun oğlanlarını hətta özlərinin yardımçı ruhları gözündə görürdülər.

Erlikin özü və səltənətinin Altay eposlarındakı təsviri də şamanizmdəki təsvirlərlə, əsasən üst-üstə düşür. Ümumiyyətlə, funksiyasına görə qarışıq səciyyəli olması isə Erlık obrazının özü özünü təşkil edən, özünü quran ənənəvi sistemdə keçirdiyi evolyusiyanın nəticəsidir. Zaman-zaman ağsaqqallı qoca abid olaraq düşünülən Erlık, tuba kijilərin təsəvvürünə görə, həm də bir qadın görünüşlüdür; uzun döşləri olan Al

anasına bənzər bir varlıqdır. Eynilə Altay türklərinin ənənəvi görüşlərində də şulmuslar həm qadın, həm də kişi görünüşlü təsəvvür edilmişdir [379, s.162]. Həm qadın və həm də kişi olaraq təsəvvür olunan bu varlıqların belə ikili görünüşü əslində onların öz başlanğıclarını bir kökdən aldıklarına, ilkin ambivalent təbiətinə işarədir və yer ruhu olaraq bilinən mifoloji obraz kimi başlanğıcda bir olan ideyasının daşıyıcısıdır. Yəni kişi görünüşlü olmağıyla yanaşı, eyni zamanda iri, sallaq döşlərini çiyinləri üstündən geri tullamış qadın kimi təsəvvür olunan ölümlər səltənətinin yiyəsi Erlık-biy [380, s.39] bir atributu da yeraltı dünya sahibi olan mifoloji Ulu Ananın cizgilərini daşıyır, lakin bu heç də sadəcə «matriarxat dövrünün ulu ana tanrısı ilə ölümlər səltənəti hakimi obrazının zahiri əlamətlərinin qaynaşması» deyildir.

Altay qəhrəmanlıq dastanlarında təkgöz bəhədir Erliyın hər gəlişi ilə ələmə qaranlıq çökür, yel əsir, fırtına qopur, yer lərzəyə gəlir ki, bu da həmin demonik gücün yeraltı ölümlər səltənətinin hakimi olması funksiyasına uyğun gəlir. Qazax nağıllarında yeraltı səltənət hakimi olan mifoloji obraz da əski türklərdəki Erlikin bir çox atributlarını qoruyub saxlamışdır. «Yer-Töstük» nağılında yeraltı dünyanın hakimi Temir xan adını daşıyır. Altayların mifoloji dünyagörüşündə isə Temir kaan Erlikin oğullarından birinin adıdır [313].

«İlk insan» surəti ilə qarşılaşdırılan (əski Altay əfsanələrində ilk insanın adının «Erlık» olduğu deyilir) və əvvəllər Ülgenə dost olduğu söylənən Erlikin sonralar göylərdən yerə, oradansa yer altına endirildiyi şəkildə də bir yozum var ki, bu da, şübhəsiz, obrazın semantik-struktur mahiyyətini açmır. Əslində Erlikin göydən yerə atılmağı, ilk insan (və ya insanlığın əcdadı) olmağı haqda görüşlər tam bir dövrə təşkil edir. Transformasiyaya uğrayaraq Altay eposlarında hətta işğalçı bir «qaan» (xan) olaraq meydana çıxan Erlikin göydən yerə atılması motivi adına «tanrı övladı» da deyilən göy oğlunun yerə atılması ilə, əlbəttə, oxşardır və bu baxımdan da yakutların Tanrı tərəfindən göylərdən qovulmuş «tənha adam» obrazları ilə müqayisəyə gəlir.

Türk şaman mifologiyasında diqqəti çəkən obrazlardan biri Aan Arqıl Oyun adını daşıyan ilk yakut şamanıdır. Ona bəzən sadəcə olaraq «Arkı» (İrki) da deyilir. Şaman əfsanələrinə əsasən, olduqca güclü bir oyun (yəni qam-şaman olan) və heç bir ilah (tanrı) tanımayan bu ilk şaman, yakutların inanışına görə (və şaman mətnlərindən də göründüyü kimi), hətta bir neçə il öncə ölənləri belə dirildə bilən və korların da gözlerini açmaq qüdrətində olan biriymiş. Onun bir qüdrət sahibi olduğu xəbəri Yaradana yetişir. Ulu Yaradan – Ürinq Ayı Toyon ondan: «Sən bu gücü hardan

aldın? Bütün bu törətdiyin möcüzələr hansı etiqad və gücün sayəsində olur?» – deyər soruşduğu zaman o da: «Mən heç bir ulu qüvvət tanımıram. Neyləyirəmsə öz gücümə və etiqadım sayəsində edirəm» – cavabını verir. Bu sözlərdən hiddətlənən Ulu Yaradıcı onu oda atdırır ki, həmin alovdan şaman ruhları yaranır [95, s.136].

Orxon türklərinin təsiri altında yaşamış və onların bir sıra adət-ənənələrini qoruyub saxlamış olan buryatlarda «İrkıl» kultu son çağlaradək yaşayırdı. Həmin kultla bağlı onqonun önündə oxunulan ilahilərdə «İrkıl» (İrql Böge) xatırlanırdı. Əslində şaman folklorunda təsvir olunan qamlardan funksiyaları ilə fərqlənməyən Aan Arql Oyun yakuqların təsəvvüründə hamı (qoruyucu) olub, eyni zamanda gələcəkdən, olacaqlardan xəbər verirdi. Beləliklə, Aan Arql Oyun Tanrıya qarşı gələn, O-nunla mücadiləyə qalxan ilkin şamanlar kateqoriyasına daxildir. Başlanğıc çağda – mifik zamanlarda göydə yaşadıklarına inanılan ilkin şamanlar isə Ulu Ana kompleksini rəmzləndirir. Aan Arql Oyun bu mənada Ulu Ananı simvolizə edir.

«Aan Arql Oyun» adma Oğuz dastanlarının müxtəlif rəvayətlərində İrkıl Ata və ya İrkıl Xoca da deyilir. Rəşidəddin «Oğuznamə»sində onunla bağlı «türk törə və ayinlərinin əsasını qoyan bilgə İrkıl Xoca olmuşdur» – deyilir. Bənzər funksiyamı Türkün adına bağlayan Əbülqazi «Türk şəcərəsi» əsərində İrkıl Atanın bir türk bilgəsi (müdrük, bilici) olduğunu yazırdı [135, s.196]. «Divanü lüqatit-türk»də «İrk» sözünü «kahinlik, gizlin olanları üzə çıxarma; tale» kimi mənalandırırlar («İrkim açıldı» – Taleyim, bəxtim açıldı). V.Radlov sözlüyündə də «İrk» sözünün «tale» anlamı ifadə etdiyi göstərilir. Pekarski sözlüyünə görə, yakutçada «ırala-» sözü vardı ki, «irəlini görmək, olacaqları bilmək, gələcəkdən xəbər vermək» mənası bildirirdi.

Əski türkcədə «fal» anlamında işlənmiş «İrk» sözü şəcərə ənənəsindən bilinən «İrkıl Xoca» obrazının adında yaşayır. İlk şamanın adı – «Arqlı» da «İrkıl» (İrkıl) adının özüdür və eyni bir «İrk» kökündən gəlir. Beləliklə, şəcərə ənənəsindəki İrkıl Xocanın adında yaşayan «Arqlı» da əski türkcədə «fal» anlamı «İrk» sözündən gəlir. İlk şamanlar isə daha çox falçı olmuşlar.³⁹

Türk şaman mifologiyasında, o cümlədən yakutların dini inanclarında geniş yer tutan varlıqlardan biri də yer altda yaşadıklarına inanılan *abaasi/abaahı* deyilən bədxah ruhlardır. Bu ruqlar, dini-mifoloji inama

gərə, insanlara dərd-azar gətirmək üçün yer dünyasına çıxırlar. Təkayaqlı, təközlü və keçəl təsəvvür edilən həmin abaaslar demonik surətlər olaraq dönərgə təbiətlidirlər. Əski zamanlarda yakutlar bir insanın bəlli yaşdan tez dünyasını dəyişməsinə də acıqlı ruqlar olan həmin abaasların adıyla bağlayardılar. Xomusun (qopuzun) səsinə düşkün demonik ruqlu abaaslar, yakutların inamına görə, adamlardan fərqli olaraq dalı-dah gedirlər [381, s.126]. Bu da yenə onların qaranlıq yeraltı dünyasına məxsus xtonik varlıqlar olmalarından gəlir. Onların bir cəhəti də yer üzündən gələnləri görə bilməmələridir. Elə özləri də yer üzünə çıxan zaman görünməz olurdular. Onları dünya üzündə olsa-olsa yalnız görüclülər görə bilirdilər.

Şaman əfsanələrində deyilir ki, ruqlar şaman olacaq kəsin, yəni qamlıq etməyə namizəd olan adamın – neofitin canını alıb yeraltı dünyaya aparırlar. Şaman mifologiyasına görə burada belə canları yuvada saxlamaq üçün ayrıca yer də var. Yeraltı aləm ruqları abaasların vergi verəcəkləri bu canları mifik quş görünüşlü bir varlıq bəslər, böyüdüb yetişdirər. Bəzi şamanların anladıklarına görə onları saxlayan, burada gələcəyin şamanı kimi yetişdirən bir qarı var ki, bütün «ulu şamanlar»ın anası sayılırdı. Gələcəyin güclü şamanının cam (ruhu) yeraltı dünyada üç il saxlanardı. Zəif şamanlarınsa canları bir il orada qalardı. Bu müddət başa çatandan sonra gələcək şamanın «kut»u yenidən dünya üzünə qayıdır, tərək etdiyi cismə qovuşurdu. Canı oğurlanıb yeraltı dünyasına aparılan adam həmmən müddət ərzində dəli kimi olurdu. Bu hal canın – ruhun dustaqlıqda qaldığı zamanadək davam edərdi.

Abaaslar gələcəyin məhz həmmən şamanlarının mənəvi «ataları» – yaradıcılarıdır [95, s.12]. Yeraltı dünyadakı o ev də elə abaaslarındır. Abaaslar həmmən evdə oğurladıqları «kut» deyilən canları tərbiyə edib öyrədirlər. Vaxt-vədə tamam olanda onlar gələcək şamanın bədənini yarad, hissə-hissə doğrurlar. Bunun üçün əvvəlcə onun başını kəsib uca bir yerə qoyurlar ki, bədən necə tikə-tikə doğrandığını baş özü görə bilsin. Sonra bu bədən doqquz yaman ruqlar arasında bölünər, ya da doğramb gələcək şamanın qamlıq edəcəyi yollara atılır. Gələcəkdə qüvvətli şaman olacaq birinin bədənini bütün yaman ruqlara yetir. Belə olduqda şaman azar-bezar gətirən bütün ruqların yolunu bilə bilir və azarlımı asanca sağaltmağı bacarır. Əgər gələcək şamanın cismi bölüşdürülərkən yaman ruqlardan hansısa birinə çatmazsa şaman xəstəlik gətirən həmmən yaman ruqları tapıb azarlımın canını onlardan ala bilmir. Bədənini doğranıb «yeyiləndən» sonra cismi də «təzələnen» gələcək şaman bu vaxt öz evində ağır xəstə yatar [yenə orada, s.12]. Elə bir hala düşər ki, ona artıq nə ölü, nə diridir demək

³⁹ Ənənəvi olaraq tuva şamanları da azarlımı sağaltmağa gəldikləri zaman toxmaqlarını atmaqla fala baxar, bununla azarlımın taleyini müəyyən etməyə çalışırdılar.

olur. Özü də o şamanların bədənləri tikə-tikə doğranır ki, onların özlərinin abaası ruhları var. Şaman mərasimi ilə əlaqəli yakut atalar sözündə «dua ilə abaahı belə çıxıb gedər» deyilir [219, s.101]. Bir yakut olonxosunda qoca abaasının öz oğlunun sümüklərini bir yerə yığaraq beşikdə yelləməyindən, cadulayıb onu diriltməyindən danışırlar.

Yakutlarda qədimlərdə abaasların bir tayfa olduğuna dair təsəvvür də vardı. V.İonovun yazıya aldığı mətnə görə, bu yer üzündən başqa, yer altında da bir diyar var ki, abaası deyilən tayfalar həmin diyarda yaşayır [164, s.113]. Yakutların dini-mifoloji təsəvvürlərində bu varlıqlar mənşəcə də «ayın» ruhlardan fərqləndirilir, onlara tamamilə əks qütbə yerləşdirilir.

Yakut şamanizminə əsasən, o biri dünyada yaşayan və adına «İye kıl//İne kıl» deyilən baş hamı ruh obrazı da türk şaman mifologiyası baxımından diqqəti cəkən obraz-anlayışlar sırasındadır. Yakut şamanist ənənəsinə görə, şamanın yardımçı ruhları çox sayda ola bilirdi. Lakin «İye-kıl» onların sırasına aid deyildi və şamanın keçirdiyi mərasimlərə də qatılmazdı. Onun işi şamanın sağlığı qeydinə qalmaqdan ibarət idi. Bu qoruyucu ruh şaman əfsanələri və söyləmələrinə əsasən, vəhşi heyvan görüntüsüdür. Onların həqiqi görkəmləri necədir, bu, heç şamanların özlərinə belə bəzən doğru-dürüst bəlli olmur. Şamanlar baş hamı ruhları olan «İne kıl»ın adi adamlara görünməmələri üçün onların gözlərini dumanlandırır qaraldarlar. Bu hamı ruhlarsa adamlara hər dürlü heyvan donunda, görünə bilər, ayrı-ayrı cildlərə düşə bilər. Artıq bu, həmin ruhun daşıyıcısı olan şamandan asılıdır; yəni şaman hansını istərsə «İne kıl» da o donda gözə görünəcəkdə.

Etnoqrafların və türk din tarixçilərinin diqqətini bir xeyli cəkən «İne kıl (İye kıl)» istilahının yakut şamanizmində nəyi ifadə etdiyi məsələsi tam həllini tapmış sayıla bilməz. İlk dəfə V.Seroşevskinin təsbit etdiyi, lakin özünün də dəqiq izah edə bilmədiyi «İye kıl» istilahi, ona Tüspüt adlı bir şamanın anlatdığına görə, qam-şamanın heyvan şəklində təcəssüm edən canıdır. Bu anlayışın tam izahını tapmamağının bir səbəbi də şamanların öz «İye kıl»larını gizli tutub yerini mümkün qədər bəlli etməməyə çalışmaları ilə bağlı ola bilər. Şaman mətnlərinə görə şamanı dünyaya gətirən bir ana heyvan var. Uzaq şimalda, deyirlər, qol-budaqlarında yuvalar qurulmuş olan bir şam ağacı boy atır. Ana heyvan qartal donlu dəmir lələkli nəhəng quş olub uçaraq həmin bu yerə gəlir. Yuvada oturub yumurta qoyur. Sonra o yumurta üstə kürt düşür. Quş əgər yumurtanın üstündə düz üç il yatırsa onda yumurtadan çıxan şaman güclü şaman olur, bir il yatırsa onda yumurtadan çıxan şaman zəif olur. Şamansa yumurtadan çıxan kimi ana

heyvan onu tərbiyə etmək üçün təkayaqlı, təkqollu, tək gözli iblis şaman qadına verir [95, s.37].

Ə.İnan *İye kıl*'min «Divanı lüqatit-türk»dəki «pəri-eş»lə və bu gün qazax-qırğızların «arvak-eş» dedikləri heyvan-ruh ilə çox yaxın bağlı olduğunu təxmin edir, Altay şamanizmində «yula» deyilən ruhu onun variasiyası sayır [134, s.458-459]. Yakutların inancına görə «İye-kıl»ın başına gələnlər elə şamanın da başına gəlir. Onun ölümü isə elə şamanın ölümü deməkdi. Şamanın heyvan surətində təcəssüm edən ruh yoldaşı «İye-kıl», ümumiyyətlə, yakut şamanizmində həm şaman ruhunun tərbiyəçisi, həm də şamanın ruhi yol yoldaşı kimi təsəvvür olunmaqdadır. Şaman ruhunun tərbiyəçisi olaraq «İye-kıl» arxaik inisiyasiya mərasimində ana kultunun oynadığı rola bənzəyir.

Neofitin inisiyasiya mərasimindən keçməsi onun ölüb yeni bir keyfiyyətdə doğulmasını rəmzləndirir. Həmin proses mifoloji ana-heyvanın səltənətində və məhz onun hamiliyi ilə həyata keçirilir [42]. Bənzər funksiyanı da «İye-kıl» yerinə yetirməkdədir: neofiti tərbiyə edərək onu yenidən quran, yeni keyfiyyətli varlığa çevirən də «İye-kıl»dır. Beləliklə, yakutların «İye-kıl»ı şamanın o dünyada yaşayan ruhudur. Şamanın ruhu ilə bu ruhu yaradan, doğuran və ya tərbiyə eləyən hamı ruhun özü biribirinin bənzəridir. Qam-şaman həmin ruh vasitəsilə o biri dünyaya adlaya bilir.

Bütün bunlarla yanaşı, qeyd olunmalıdır ki, şamanizmlə bağlı türk xalqları arasında yayılmış biliklər XIX əsrdə rus və Avropa alimləri tərəfindən toplanaraq araşdırılsa da, həmçinin XX əsr ərzində şaman mifologiyasının öyrənilməsi işi davam etdirilsə də, Azərbaycan ərazisində şamanizmlə bağlı inanışlar uzun illərdən bəri nə toplanmış, nə də araşdırılmışdır [18, s.24]. Ona görə də burada şaman kosmologiyasını əks etdirən mifoloji varlıqlardan və onların xüsusiyyətlərindən hələlik bəhs etmək olmur. Lakin şamanizmlə sufizmin qovuşuğunda meydana çıxan sufi ocaqları və onların başçıları haqda ata və baba kultu, eləcə də övliya anlayışı ilə bağlılıqda sonrakı fəsildə qismən də olsa danışılacaqdır.

Türk şaman mifologiyasını əks etdirən obrazların strukturundan bəhs edərkən türklərin ruh həyatı ilə bağlı bir sıra obraz-anlayışlar üzərində dayanılmasına da ehtiyac duyulur. Məlumdur ki, dini-mifoloji görüşlərin daimi mühüm elementini cisimsiz, maddi olmayan varlıqlara inam təşkil etmişdir. Ona görə də ruhun varlığına inamın yer almadığı bir dini-mifoloji sistem də yoxdur. Ruhlar haqda əski təsəvvürlərin fəvqəltəbii Ulu

Varlığın – İlkin Yaradıcı obrazının da təşəkkülündə rol oynadığı haqda fikirlərə isə elmi ədəbiyyatlarda sıx təsadüf edilir.

Dinşünaslıqda irəli sürülmüş bir qənaətə görə, ilahiyyatdan alınma ənənəvi «ruh» termini dəqiq deyildir və onsuz da dolaşqı olan problemin öyrənilməsində bir az da qarışıqlıq yaradır. Buna görə elə animizm terminini işlətməkdən də imtina etmək lazım gəlir [253, s.37].

Türk mifologiyasında ruhlar bəzən eyni bir ad altında, «ülgenlər», «erliklər», «xudaylar», «yayıqlar», «albislar (albıstaar)», «teyrilər»... kimi bütöv kateqoriya təşkil edir. Əski türklərin dini inanışlarının əsasını Göy-Tanrı inanişi, əcdad (atalar) kultu ilə yanaşı təbiət qüvvələrinə inam təşkil etmişdir. Bu inama görə isə kainat ruhlarla dolu bir aləmdi. Həmin ruhlardır ki, torpağa, suya, oda, ağaca... göstərilən sayğının təcəssümü idilər. Ayrıca ruhlar aləmini yaradan bu varlıqlardan ən çox bilinənləri insanları himayə edən əcdad ruhları, dərd-bələlardan qoruyan hamı ruhlar, yiyə//əyə deyilən hamı ruhlardır.

Əslində elmi ədəbiyyatlardakı «ruh» istilahı əksər hallarda fəvqəltəbii varlıqların ən müxtəlif kateqoriyalarını bildirmək mənasında işlədilir. İnananlardan, eləcə də şüurun dəyişik haliyla yaşayanlardan ötrü həmin ruhlar hətta maddi qavranılan şəkliylə, cismani olaraq mövcuddur; onlar bu ruhları açıqca görə bilirlər və s. Lakin həqiqətdə ruh həyatı ilə bağlı həmin varlıqlar digər mövcudatdan fərqli olaraq «qeyri-maddi», cisimsiz varlıqlar donuna düşüb gözə görünməyərək hiss etdirmədən məkan və hətta zaman boyunca dolaşa bilirlər. Onlar həm də dönərgə təbiətli olub, bir dondan başqa dona düşürlər. Şamana bütün bilgiləri yetirən də məhz ruhlardı. Bir sıra fikirlərə görə şamana yol göstərən ruhların iki əsas tipi var. Bunlardan birincisi şamanın nəzarəti altında olan və ona xidmət göstərən, ikincisi isə daha çox qoruyucu və ya yardımçı ruhlardır ki, onlar da şamanın ehtiyacına görə çağırılır. İ.D.Xlopina şorların ənənəvi dini görüşləriylə bağlı yazırdı ki, bütün şaman ruhları yalnız qam-şamanın özünün anladığı dildə danışır. Bəzi şamanların isə fəvqəltəbii varlıqlar olan hamı ruhları göy xatunları idi. Lakin bu təsəvvürlər türk şamanizmində özünü heç də yaygın hadisə kimi göstərmir. Şamanın ruhunun o biri dünyaları dolaşmağıyla bağlı ən əski görüşləri əks etdirən mətnlərdə də «şaman azarı»na tutulan vaxt şamanlığa namizədin ruhlarla intim əlaqəsi epizodu yoxdur.

Epilepsiya və şizofreniya kimi hallar ibtidai cəmiyyətdə ruhlar aləminin təsiri ilə bağlılıqda yozulurdu. Xəstələnmə halları belə ənənəvi mədəniyyətdə azar-bezar gəzdirən və özləri də daha çox antropomorf təsəvvür edilən ruhların adıyla bağlanmışdır. İbtidai təsəvvürlərdə ümumən

insanın səhhətində baş verən hər hansı xəstəlik halı ruhlarla əlaqələndirilirdi. Təsadüfi deyil ki, demonik varlıqların çoxunun adı həm də azar-bezarla bağlıdır. Dini-mifoloji sistemlərin demonoloji təsəvvürlər qatını təşkil edən ruhlar haqqındakı təsəvvürlərlə bağlı həmin varlıqlara ayrı-ayrı mifoloji mətnlərdə, ən çox da demonoloji təsəvvürləri əks etdirən inanlarda, mifoloji rəvayətlərdə və s. rast gəlinir.

Mifoloji varlıq olaraq ruhlar insanlarla eyni zamanda daim təmasda olan gözəgörünməz, gizlin təbiət gücləridir. Onlar hər zaman bu dünyadakı varlıqlarla bağlılıqlarını qoruyurlar⁴⁰. Bir peyğəmbər, müqəddəs kitab və ya mələk anlayışının olmadığı qədim türklərdə yalnız Umay, eləcə də onun bənzəri kimi ruhlar və ya başqa sözlə, övliya tipli və s. varlıqlar olmuşdur.

Antik ədəbiyyatla bağlı fundamental araşdırmalarının nəticəsi olaraq O.Freydenberq deyir ki, mifoloji obraz və anlayış hər nə qədər dünyadəkini ayrı-ayrı vasitələri olsa belə, bəlli bir tarixi mərhələdə onlardan biri digərini qarşılıqlı olaraq şərtləndirir [382, s.181-182]. Bundan da əlavə, başqa bir mühüm cəhət həmin anlayışların, özlərində konkret obrazları təcəssüm etdirmələridir. Belə obraz-anlayışlardan da biri «qut/kut» məfhumudur.

Sibir, Türküstan və Qafqazın, eləcə də bir sıra digər bölgələrin türk xalqlarının ənənəvi görüşlərində «həyat gücü; ruh, can; embrion, həyatverici başlanğıc; bərəkət, bolluq, uğur; səadət, xoşbəxtlik» bildirən bu anlayış qədim türkcədə «sakral, müqəddəs» mənalı «kutluq» sözünün kökündə dayanırdı. Yakut mifoloji düşüncəsinə görə, *ayu* ruhlardan istənən və acıqlı ruhlarla şamanlar tərəfindən oğurlanmağı xəstəliklə, ya da ölümə nəticələnən kut «ilahidən gələn bir həyat qüvvəsini, başlanğıcı» bildirmişdir⁴¹.

⁴⁰ Həmin bağlılığın bir ifadəsi Azərbaycan türkləri arasındakı «ruf (ruh) ölçmə» inamında qorunmuşdur. İnama görə bir adam durduğu yerdə qızdırıb xəstələnsə, deyərlər ki, filankəsi ruf tutub. Çox vaxt isə adamı ölə qohumlarının, yaxınlarının rufu tutar, çünki onların gözü-nəzəri buralardadı. Qəbir üstünə gedilməyəndə, qohumları ölənləri yad eləməyəndə onlardan birinin rufu adamı tutar. Belə olanda həmin ruhun nə istədiyini öyrənməyə qənaət apararlar ruf ölçənə yanına. Rufçu da deyər ki, ruf halva istəyir və tapşır ki, halvanı bişirib yeddi qapıya versinlər. Hər adam ruf ölçə bilməz. Bu, inama görə ata-anadan, nəsilliklə verilir və s. [62, s.9].

⁴¹ Bu məfhum Türkiyə türkcəsində «yaxşı əlamət; xoşbəxtlik; qida», türkməncədə «xoşbəxtlik» və b. mənalarda da işlənir. Qaraqalpaqcədəki «qutum qaçtı» ifadəsi «bəxtim gətirmədi» deməkdir. Ayrı-ayrı türkcələrdə «qut/xut» variantları olan söz çuvaşçada «səadət» anlamıyla «xıt» şəklində qalıbdır. Azərbaycan türk şivələrində «qut»un «həyat gücü, can» («qutdan düşmək» – yaşamaq gücünü itirmək) mənalı qorunubdur. Bu anlayış Azərbaycan türk ədəbi dili örnəklərində «sayalı, mübarək, xeyirli, uğurlu» anlamlarında da işlənmişdir.

Etimologiyasını N.Baskakovun ümumaltay mənşəyə bağladığı «qut» [176, s.109-110] hələ mixi yazılarda – qədim Ön Asiya xalqlarından xatların dilində (e.ə.III minilin sonu – II minilin əvvəli) də «can» anamlı «kut/kud» («li-kut», «li-kuddu» – «onun canı, ruhu») şəklində işlənmişdir⁴². IX əsrə aid bir manixey yazısında «İl Ötükən qutu» (Ötükən elinin qutu) ifadəsi yer alır. «Qut»un göydən gəldiyi inancı Hun xaqamının nə üçün «Tənqri qutu» ünvanı daşdığına da aydınlıq gətirir. Bilgə Kağan kitabəsində isə açıq-aydın bir dillə: «Qutum olduğu üçün kağan oldum» – deyilir.

Bir anlayış kimi dini ritual praktikasında geniş qorunan «qut»un mifoloji anlamı və funksiyası, ümumiyyətlə, ilk əvvəl Sayan-Altay türklərinin etnoqrafik materialları əsasında geniş yayıldığı şaman ənənəsində araşdırılmışdır. Altay türklərində insanın ruhunun – (qut)unun insan özü hələ doğulmazdan əvvəl göydə var olduğuna inanılmışdır. Sayan-Altay xalqlarında uşağı olmayan ər-arvad haqqında «kudı yok kiji» deyirdilər [374, s.73]. Güney Altaylarda kutu Altayın verdiyinə inanırdılar. Teleutlarda da belə bir inam vardı ki, göyün dördüncü qatında yaşayan Enem D'ayuçı («Yaradan-ana») özü körpələrə «qut» bəxş eləyir. Xakaslara görə yenicə doğmuş qadına «kut»u göndərən əslində uşaqları hifz eləyən İmay-ıçe adlı ruhun özüdür.

Yakut şamanizmində isə qamm həyatı bütünlükdə «kut»la bağlanmış, yəni düşmənin bu qutu məhv eləməsiylə şamanın həyatının da sona çatacağına inanılmışdır. Yakutlarınsa etiqadına görə, canlı varlıqların bir qismində onlara həyat verən gizlin qüvvə vardır ki, «qut» adı daşıyan həmin qüvvət sayəsində bu varlıqlar işıqlı dünyada yaşaya bilirlər. Bu «qut»lar ilahidən verilirdi.

⁴² Söz ən əski çağlarda – Altay dil birliyi zamanında «xutaq» şəkilli moğol dilinə, «qutu» şəklində tunquscaya keçmiş, mancur dilində «xutu» şəklində «can; açıqlı ruh» mənasında mühafizə olunmuşdur. «Qut/Kut» əski Ön Asiya izoqlorlarından olub teonim kimi işlənmişdir ki, bunun da izləri, araşdırıcılara görə, türk dillərindəki «Quday», «Kuday», «Xozay», iran dillərindəki «Xuda, Xoda», german dillərindəki «Qod, Qott» şəkillərində qalmışdır. Təsədüfi deyil ki, pragerman mənşəli olduğu deyilsə də, «Qott» (Gott) sözünün bu dildə mənasının aydın olmadığı bildirilir. Şərqi türklərində daha çox şamanizmə bağlı «can, ruh» şəklində bir məzmun ifadə edən «kut/qut» sözünə hələ miladdan öncəki minilliklərdə (xatt, şumer və kassi dillərində) rast gəlinməsindən isə anlaşıdır ki, teonim məzmunlu bu sözün mənşəyi, qədim dil əlaqələrinin əks etdirdiyi faktlara əsasən, türk xalqlarının Azərbaycan ərazisinə də düşən ilkin ata yurdunun lokallaşdığı əski Ön Asiya arealına bağlıdır [12, s.245-246].

Şorların ənənəvi dini təsəvvürlərincə, «qut» deyilən canı Erlik özü yaratmışdır. «Qut» adamın canının sağlığı və salamatlığının təcəssümüdür. Əgər açıqlı ayna ruhlar «qut»u yeyərlərsə, adam ölür və o zaman: «ayna kut yedi» – deyirlər. Əgər ayna kutu yeməyib də sadəcə alıb aparırsa, onda adam azara tutulur, yox, əgər kutu geri qaytararsa, onda həmin adamın sağalmağına güman var. «Qut»u qaytarmaq isə yalnız Erlikin icazəsi ilə olar. Bunun üçün də qam-şaman Erlikə üz tutur, «qut»u qaytarsın deyər ona qurbanlıq boyun olur...

Beləliklə, mifoloji və ənənəvi dini təsəvvürlərdə insanın canının sağlamlığı «qut»dan asıydı. Ona ruhlar və şamanlar zərər toxundura bilərdilər. Əgər ruhlar «kut»u oğurlayıb «yesəydilər», o vaxt adam öldürdülər. İnanırdılar ki, birisi azarlayıbırsa, demək ki, onun «kut»unu ruhlar oğurlayıbdır. «Qut»u oğurlayan ruhları isə şamanlar ancaq dilə tutub yola gətirməklə xəstənin canını geri qaytara bilirdilər. Əgər uşaq möhkəm xəstələnibdisə, xakaslar inanırdılar ki, bunun səbəbi uşağın «xut»unun itirilməyidir [189, s.103].

Qaxaxların dilində «kut-anay» sözü var ki, «ruh, can» mənasındadır. Sibirin türk xalqlarının ənənəvi təsəvvürlərində isə südlə «kut» arasında ümumən, dərin bir bağlılıq sezilir. Yəni «kut» anlayışında onun axıcı təbiətli olmağıyla bağlı məzmun var. Elə ritual praktikasında da onlar bərabər tutulmuşdur. Meytək axıcılığı, su kimi duruluğu olan «qut» yaradılışın ilkin əsasında dayanan struktur özəlliyinə görə arxaik düşüncədə artım, bolluq-bərəkət ideyasıyla da əlaqəli düşünülmüşdür.

Əski türklərin dilində (Göy-türklərdə və uyğurlarda) ruh həyatıyla bağlı geniş dairədə işlənən anlayışlardan biri «tın» məfhumudur. «Ruh, can» mənası bildirən «tın»ın sözü M.Kaşqarlı «Divan...»ında «er tın emrülidi», «anınğ tını kesildi» (onun canı çıxdı) və b. k. savlarda bir neçə dəfə qeyd olunur. Bu mənalar Altay türklərinin dilində qorunmuşdur. Altay eposunda isə *tın* bahadırın gün kimi parlayan və göyə doğru bir ip şəklində uzanan canıdır. Türklərin ruh, can aləmiylə bağlı zəngin təsəvvürlərini əks etdirən məfhumlardan biri kimi bu sözə altayların dilində «müqəddəs, toxunulmaz ruh» demək olan «aqrar tın» ifadəsinin tərkibində də rast gəlinir. Digər mənası «məfəs» demək olan sözün «canı cisimlə bağlayan həyatverici güc» anlamı çağdaş Altay türklərinin dilində yaşamaqdadır [176, s.109]. Birbaşa ruh həyatı ilə bağlı sözün belə bir anlamı isə ondan gəlir ki, türklər o biri dünyada ikinci bir həyatın varlığına, ruhların əbədiyyətinə və ölməz olduğuna inanırdılar. Yəni qədim türklərdə ölüm nəfəsin kəsilməsi, ruhun bədənədən uçub getməsi şəklində təsəvvür

olunurdu. Buna görə də əski türk yazılı abidələrində «öldü» yerinə bəzən «uçdu», «şahin oldu» (şunkar boldı) kimi ifadələr işlədilir (Bunun isə, şübhəsiz, tənasühlə, metempsixoz etiqađı ilə heç hansı bađlılıđı yoxdur).

Teleutların dilində sakral məzmunlu «tın-bura» ifadəsi var. «Tın-bura» şamana güc verir ki, ruhlara xidmət göstərsin. Şamanlar bir-biriləriylə çarpışan zaman daha güclü olanı o birinin heyvan cildli «tın-bura»sını oğurlayıb məhv edərki ki, guya bundan iki-üç gün sonra həmin şaman özü də ölərdi. Çünki onun həyat gücü də elə o «tın-bura»daydı. Altay qəhrəmanlıq dastanlarına görə də bahadır və ya digər personajın öz canı – həmin tın onun özündən kənarında düşmənin gözündən iraq bir yerdə qorunur. Burada bədəndən kənarında olduđu düşünülən canın maddi təsəvvür edildiyi göz önündədir. Sibir türklərində nəfəsin bir bađ kimi insan bədəninin bütün bəndlərini, oynaqlarını bir-birinə bađladığı şəkildə təsəvvürün də varlığı müşahidə olunur. *Tın* üzüləndə bütün oynaqlar yerindən oynar, bir-birindən ayrılıb parçalanar. Bu üzəndə tın hətta yuxudaykən adamın bədəninini tərk etmir. Şaman qanlıq eləyən zaman isə onun cisminə qərar tutur.

Tuva türkcəsində «tın» sözü «həyat» anlamı ifadə edir. Xakascada isə «tını sıxtı» sözü «canı çıxdı» mənasına gəlir ki, buradan da canın bədəni tərk etməsinin nəfəsin kəsilməyi kimi düşünülüyü aydın olur. Xakaslarda deyərdilər ki, adamın bir canı var; o da «tın»dır. Hələ adam ana bətnində olanda «tın» yaranır. Elə ki döl qumıldanmağa başlayır, deməli *tın* var. *Tın* bədəndən gödək ađ ip şəkildə çıxar; əgər günahsız adamın canı isə onda göylərə uçar [374, s.85].

Türklərin ruh həyatının zənginliyini əks etdirən anlayışlardan biri də «üzüt» məfhumudur. *Üzüt* «ölmüş kimsənin ruhu», eləcə də «şər ruh, şeytan» kimi tərcümə oluna bilər. Bu anlayışa şaman əfsanələrində çox rast gəlinir; həmin mətnlərdə ölmüşlərin ruhlarının olduğu yerə – «üzüt»lərin torpağına aparılan yolda iki çayın varlığından və s. danışılır ki, onlar da Erikin yeraltı səltənətində yaşayır və ona xidmət göstərirlər [176, s.111]. İnanışa görə, üzütlər həddən çox acgöz varlıqlar olub evlərdən yeyəcək, içəcək oğurlardı.

Teleutların təsəvvürlərində üzüt ölünün qırxı çıxınca məzarlıqda yaşayan və ara-sıra evə girmək istəyən bir ruhdur ki, onu şamandan başqa heç kim görə bilməz. Qasırgaya dönüb də canlı adamları ziyarətə gələn bu acıqlı ruhlar azar-bezar gətirir, insanların bəzən hətta vücuduna nüfuz edərək onlara sədəmə toxundura bilirdilər. Bu mənada «körmös»lərdən fərqli olaraq, onlar maddi substansiyalı demonik (mifoloji) varlıqlardı.

Şorların mifoloji və dini etiqađlarına dair İ.D.Xlopınanın ötən əsrin 20-ci illərindəki çöl materiallarına əsasən, «üzüt»lər ölümlər səltənətinə yol alan canlardır ki, cisimdən ayrılmaq istəməyərək yer altında deyil, yer üzündə qalmaq istər; qamın da üzərinə düşən onları dilə tutub yeraltı dünyaya getməyə razı salmaqdır və s. [385, s.75-76]. «Əski uyğur türkcəsi sözlüyü»ndə də «ruh, can» mənalı olduğu göstərilən «üzüt/özüt» sözünün ruhla bađlı məzmunu həmçinin Altay şamanizmindəki «üzüt payram» (ruhların bayramı) və b. kimi ifadələrdə qorunmuşdur. Bir sıra əski türk abidələrində isə «ruh» mənasından başqa, «üzüt»ün sadəcə «ölü» anlamı bildirdiyi göstərilir ki, bunu da ümumiyyətlə, türklərin ruh və tənlə bađlı qədim görüşləri əsasında izah etmək olar.

«Üzüt» sözü daha çox Sibirin türk xalqlarının və moñolların dilində yayılmışdır [176, s.111]. Həmçinin uyğur abidələrində «Ölü aşu» yerinə «üzüt aşu» deyilir. Güman edilir ki, ölümlə bađlılıq bildirən «üzüt» anlayışının kökü «can, ruh» anlamlı «ös//öz//üz» ilə əlaqəlidir.

Beləliklə, türklərin ruh həyatına dair bir neçə obraz-anlayış üzərində aparılan müşahidə onların tanrıçılıq və şamanizm görüşləri işığında bir-biriylə bađlılıqda kompleks araşdırılmasının mümkünlüyü gerçəyini ortaya çıxarır.

III BÖLMƏ

TƏBİƏT VƏ ƏCDAD KULTLARI ÇEVİRƏSİNDƏ TƏŞƏKKÜL TAPMIŞ TÜRK MİFOLOJİ OBRAZLARI

Təbiətin dövrəviliyi ideyasından gələn mərasim qaynaqlı bir sıra obrazların mifopoetik funksiyası

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) landsafta faal uyğunlaşmasının yüksək şəkildən ibarət olduğu gerçəyi artıq sübuta yetirilmişdir [205, s.7]. Dinin ekologiyasının araşdırılması tədqiqatçıları bu qənaətə gətirmişdir ki, ətraf mühit, təbii şərait mədəniyyətin bir çox aspektlərinə, eləcə də dini inanışlara, mərasim və ayinlərə əhəmiyyətli dərəcədə təsir göstərir. Yəni əski dini-mifoloji dünyagörüşü landsaftla, təbii şərtlərlə çox dərindən bağlıdır. Mifoloji təfəkkürün bəzi xüsusiyyətləri elə «ibtidai» insanın özünü ətraf aləmdən kəskin ayırmamasının və özünə aid xüsusiyyətləri təbii obyektlərin üzərinə köçürməsinin nəticəsidir [286, s.164]. Buna görə də ətraf mühitdə baş verən dəyişikliklər mədəniyyətin nüvəsində dayanan elementlərə birbaşa və ya dolaylı yolla öz təsirini göstərir. Bir mənada təbiətdən daha çox uzaqlaşmağın özü demək olan mədəniyyət nə dərəcədə təbiətlə yaxın bağlılıq içərisində isə, mədəniyyətşünaslara görə, onun üçün tarix və tarixilik amili o dərəcədə az əhəmiyyətlidir.

Əslində etnos özü-özünü quran dinamik sistem olduğundan onunla canlı gözündə gördüyü təbiət aləmi arasında sərhədi müəyyən etmək də çətindir. Belə ki, əski və eləcə də ənənəvi mədəniyyətlər təbiəti bir canlı

olaraq görmüşlər⁴³. Ənənəvi cəmiyyətə mənsub bir insanın düşüncə mexanizmi bu üzdəndir ki, texnogen sivilizasiya insanın düşüncə tərzindən fərqlənir. Elmi-texniki tərəqqinin həlledici rol oynadığı, «avropalaşmış» elmi təfəkkürün inkişaf etdiyi bir cəmiyyətdən fərqli olaraq təbiət və əcdad qanunlarıyla yaşayan ənənəvi cəmiyyətin insanı sillogizm məntiqinə əsaslanan mühakimənin mücərrəd sxemi üzrə düşünür; o öz dünyasında düzgün fikirləşir, yəni düşündükləri sağlam məntiqə uyğunluq təşkil edir. Lakin bu, postindustrial cəmiyyətdə təlim-tərbiyə prosesi zamanı kütlə şüuruna yeridilərək formalaşdırılmış olan dünya mənzərəsinin əsaslarına və texnogen tipli sivilizasiya insanın varlığına baxışlarına uyğun gəlmir. Yeni Avropa ilə gələn bu elm anlayışı bizim təsəvvürümüzdə dünyanın obrazını yaratmaqla qalmır, axı həmin də təfəkkür tipini formalaşdırır, onu mədəniyyətin də üzərinə köçürərək insanların şüuruna rasionallığın öz strukturlarını pərçimləyir. Bu həmin təfəkkür tipidir ki, təbiətə artıq bir canlı varlıq kimi baxmır [363].

Təbiətə ümumən dost münasibəti ilə seçilən əski mifoloji düşüncə tipini L.Levi-Brül «məntiqəqədərki» təfəkkür və ya şüur tipi kimi səciyyələndirir. Bu təsəvvürlərin hakim olduğu şüur «mifopoetik dünyagörüşü», həmin şüur çağı isə «mifopoetik», «kosmoloji çağ» adlandırılır. Məntiqi təsnifatdan fərqli olaraq mifoloji düşüncənin əsasında sadə tutuşdurma və ikili (ikişər) qarşıdurma dayanır. Kosmoloji çağın mifopoetik dünyagörüşü, rəmzi-məcəzi təbiətli mifoloji məntiq də mikrokosmla makrokosm arasında olduqca yaxın bağlılıqdan çıxış edir [370, s.115]. Dünyanı və təbiəti dərkən başlıca üsulu kimi ziddiyyətlərin həllinin də əsas yolunun mif olduğu bu çağ düşüncəsinə görə hər nəsnə bir ayrı nəsnədə qərar tutubdur⁴⁴. Sonralar türk təsəvvüf şerində – dərvişlərin dilində ifadəsini «on səkkiz min ələmi bir zərrədə görmək» şəklində tapan mistik düşüncənin kosmoloji şüur çağından gələn öz qaynağı var.

⁴³ Təbiəti canlı bilməyin, onunla dialoq qurmağın bir nümunəsini vaxtilə akad. H.Araslı Azərbaycan kəndlərində zira əkinlərin adəti timsalında qələmə almışdır. Həmin adətə görə, zira əkininə su vermək olmaz, lakin belə inan var ki, əgər zira su içəcəyindən natiid olsa, quruyar. Odur ki, zira əkin kəndli hər axşamüstü gəlib əkinin yanında dayanar və deyər: «İnşallah sabah zirəyə su verəcəyəm». O bu cümləni həmişə təkrar elər və gıya zira də bu ümidlə yaşayar, yənməz yetişər [15, s.185].

⁴⁴ Bu, materiyanın strukturu ilə bağlı müasir təsəvvürlərə görə zamanın hər anının bir ayrı anla identikliyi və məkanın hər hansı nöqtəsinin onun bir başqa nöqtəsiylə cəmiyyət təşkil etdiyi fikriylə də üst-üstə düşür [233].

Mifoloji düşüncə ilə yaşayan çağın insanı üçün təbiətin sirləri tarix şüuru ilə yaşayan sonrakı çağların insanları üçün olduğu qədər gizli və qapalı deyildi. Bəlkə də bu üzədən təbiətdə mifin izah edə bilmədiyini, ona heç olmazsa, bu və ya digər şəkildə aydınlıq gətirmədiyini hadisə yoxdur. Günümüzün insanı ilə müqayisədə bir çox baxımdan daha gözəl düşünən «ilk insanlar üçün hər şeyin aydın olduğu, təbiətin sirlərinin onlardan ötrü bizlər üçün olduğu qədər də gizli olmadığı» fikrində həqiqət var. Şübhəsiz, saf bir «mifoloji düşüncə» nə dərəcədə mücərrəd anlayış olsa da, aydındır ki, həmin arxaik düşüncəni, diffuz təbiətli mifoloji təfəkkürü [287, s.23; 290, s.50] səbəb-nəticə əlaqələrinin qarışıqlığı, sözlə nəsnə arasında kəskin səddin olmaması, insanın təbiətdən ayrılmazlığı və b. cəhətlər səciyyələndirirdi. Arxaikanın daha dərin qatlarında insanı təbiət aləmindən ayıran sərhəd yox kimidir və yaxud düşünülüyündən çox-çox şəffafdır.

Varlığa münasibətdə antroposentrik duyğu qədim insana yabançı idi. O özünü təbiətin ayrılmaz parçası sayırdı [180, s.91]. Türk mifoloji düşüncə dünyasında da insan mövcudatın digər mərtəbələrindən «varlığın əsrəfi» deyər xüsusi olaraq ayrılıb üstün tutulmamışdır. Bu mənada bir çox dünya xalqlarında olduğu kimi türk folklorunun da ən arxaik nümunələri təbiət kultundan törəmişdir. Təbiətin təzələnməsi və ölüb dirilmə mifologemi⁴⁵ ətrafında təşəkkül tapmış bir sıra obrazların funksional-semantik səciyyələrinə toxunmadan əvvəl isə bayram, ritual və onların arxaik semantikasına qısaca da olsa diqqət yetirmək gərəkdir.

Dini-mifoloji, arxaik mifopoetik ənənədə sakral sferaya maksimum dərəcədə bağlılığı ilə seçilən zaman kəsiyi kimi bu baxımdan bayramlar xüsusi əhəmiyyət kəsb edir⁴⁶. Bayramın əski ritual semantikasi var və başlanğıcda o, ruhani-dini ayin mahiyyətliyi [140, s.51]. Öz strukturu ilə kosmosun xaosdan meydana gəldiyi situasiyanın sərhədlərini müəyyən edən

⁴⁵ Türk tanrılıq sisteminin başlıca məzmununu yaradılışın nizamı və həyatın sonsuzluğadək davamlı olması fikri təşkil etmiş, bu isə bütün hallarda ölüb dirilmələr zənciri kimi qavranılmışdır [10, s.46]. Yaradılışa belə bir yanaşma tərzini özlüyündə ölmə də spesifik münasibət doğurmuşdur. Folklor mətnlərində rast gəlinən «Qabaqlar insana ölüm yoxuymuş, ölüm dağa-daşa gəlirmiş» [41, s.46] və ya: «Deyir bizim peyğəmbər əleyhisalam dünyaya gələndə qədər ölüm olmayıb...» [18, s.46] sözləri də mifoloji semantikasına görə təbiətdəki ölüm dirilmələrə paralel, həyatın dövrəviliyi ideyasının, ən əski çağlarda insanların ölümsüz olduqları inamının izini yaşadır.

⁴⁶ Elmi ədəbiyyatlarda «bayram» sözünün mənşəyinin «Baq//Bay» kökü ilə bağlılığı haqda fikirlər mövcuddur. Mifoloji düşüncədən ötrü bayramın daşdığı sakral məzmun bu fikrin doğruluğu ehtimalını artırır; «bay» kökünün də sakrallıqla, qüdsiyyətlə bağlı məzmunu var [12].

və sakral zamanlarda keçirilən bayramlarda təbiətlə birgəliyin ilkin çağlarına qayıdaraq mifik zamanın yenidən canlandırıldığı düşünülmüşdür. Türk mifologiyası çərçivəsindəki bayramlar içərisində yazda və payızda keçirilən iki böyük bayram ayrıca qeyd olunmuşdur. Çin qaynaqlarına görə, Göytürklərdə əsilsoylular hər il Ötükəndə əcdadlarını yad edərək müqəddəs mərasim keçirərdilər. Həmin qaynaqlara əsasən, Göy-Tanrıya və yer ruhlarına qurbanlar kəsir, böyük bayram edirdilər.

Təbiətin daim yenilənməsi hadisəsi ilə bağlıqda başlıca mövzusu yaradılış aktını canlandırmaq olan arxaik və ənənəvi mədəniyyət hadisəsi kimi ritualdan bəhs etmək lazım gəlir. Belə ki, etnosun varlığının dərin mənası məhz ritualda aktuallaşdırılır. Mifopoetik çağda dinin əsasını, onun özəyini və tam təcəssümünü ritual təşkil etmişdir. Mifopoetik dünya modelində ilkin dərəcəli yer də ona aiddir [373, s.17]. Etnik-mədəni özünəməxsusluğun bir ifadəsi olan arxaik ritual başlıca dəyərlərini müəyyən etdiyi etnik-mədəni ənənənin həm də yaddaşındadır. Y.Meletinskiyə görə, miflə mərasim (ritual) ibtidai və qədim mədəniyyətlərdə prinsipçə (dünyagörüşü, funksional, struktur baxımdan) məlum vəhdət təşkil edir ki, ritualarda da sakral keçmişin mifik hadisələri canlandırılır [286, s.37].

İnsanın və onu əhatə edən təbiət aləminin daha çox işarəvilik qazanmağı sayəsində işarələr sistemi ilə zəngin ritual ənənəvi mədəniyyət daşıyıcılarının nəzərində əcdadlardan qalan ən böyük miras sayılmışdır. Yaradılışı mifik əcdadlar çağına aid olunaraq nəsilərdən-nəsilərə ötürülən ritual öz mənasına görə yaşamaqda olan etnosun təmsilçisi kimi hər insan üçün bir həyat tərzini, davranış stereotipidir⁴⁷. Kosmoqonik ritual etnosun ilkin təbii hahna qayıtmaq yolu ilə tükənmiş enerjini yenidən bərpa etməsi məqsədi daşmışdır. Yox olmaq təhlükəsi qarşısında qalan etnoslar maddi rifahın artırılmasını deyil, məhz əcdadlar çağından qalma ayin və mərasimlərin icrasına qeydsiz-şərtsiz əməl olunmasını mövcudluqlarının, yaşayıb var ola bilmələrinin təminatını bilmişlər.

Etnosun gözündə təbiətlə nizam içində var olmağı təmin etməyin yolu yaradılış mifiylə bağlanan ritual [299, s.165] idi. Arxaik cəmiyyətlərdə mərasim və folklor ənənəsi arasında olduqca dərin bir yaxınlıq vardı [320].

⁴⁷ Kosmoloji çağın insanı bir topluluq halında yaşamağın məna və məqsədini ritualda güdürdü [370, c.115]. Həmin ritualda isə başlıca fiqur xaqan (hökmdar və s.) özü idi ki, ilk çağlar o həm də qam-şaman yerində çıxış edirdi. «Dədə Qorqud kitabı»nın qəhrəmanı xan Qazan bir şaman misali «can yaycığım əyib ox atıb» gələcəyini hadisələrini müəyyənləşdirən qüdrətli şəxsiyyət haqda uzaq əsrlərin xatirələrini yaşadır [104, s.36-39].

Ənənə ilə gəlib ritualda yaşayan davranış formalarından qırağaçıxmalar ənənəvi mədəniyyət daşıyıcılarının nəzərində öz ardınca hansısa fəlakət, bədbəxtlik və ya bir bəla gətirə bilərdi⁴⁸.

A.Qureviç orta əsrlər «xronotop»undan bəhs edərkən deyir ki, ibtidai insanın zaman və məkan düşüncəsi müasir insandan ötrü qatmaqarışıq, nizamsız görünü bilər... məhz dövrün eləyib təkrarlanan zamandır ki, ibtidai insanın dünyagörüşünü təcəssüm etdirən mifoloji təsəvvürlərin əsasında dayanır [206]. Əski cəmiyyətlərin nəzərində təbiətin ritmi və ahənginə uyan həmin dövrənetmə, geridönərlik və ya əbədi dönüşdür ki, ritualar vasitəsilə topluluğun həyatını təşkil edib onun gedişini nizamlamışdır. Bununla əslində arxaik mifologiya təbiəti və cəmiyyəti bir-biri içərisində əritmişdi. İbtidai cəmiyyətin bütün yaşayışı dövrü zamanın kökləndiyi biokosmik ritmlərin vaxtaşırı təkrarlanması, həyatın dövrə etməsi ilə müəyyən olunur. Ona görə də əski cəmiyyət öz həyatına ritmdən daha artıq hakim olan bir qüvvət tanıdır. Bütün bunlar isə öz ifadəsini mərasimlərdə tapmışdır.

Türk milli mədəniyyətində belə mərasimlərin ilk sırasında ən qədim zamanlardan bəri milli-dini bayram kimi ən yüksək təntənə ilə keçirilən Yeni Gün (Bahar, Novruz) bayramıdır. Təbiətə bağlılıqdan gələn, ona duyulan sevgidən təşəkkül tapan bu bayramla 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 semantikəli öz yozumu var.

Türk millətinin də öz həyat fəlsəfəsindən, təbiət düşüncəsindən doğmuş yaz bayramının hər gəlişi olduqca böyük coşğunluq içərisində qarşılanmışdır. Çünki təbiətdəki dəyişiklik tarix boyu eləcə etnosun həyatında da bir dönüş və təzələnmə nöqtəsi olaraq düşünülmüşdür. Əski türk imperatorluqları çağında ilk bahar və son bahar bayramlarının dövlətin rəsmi bayramları olduğu haqda bilgilər Çin qaynaqlarında da yer alır. «Təqvimləri olmayan» tukuylarda illəri ağacların yaşılmağına görə hesablarıdır. Mifopoetik düşüncə hadisəsi kimi kaosdan kosmosa keçidi simvolizə edən yeni il, onların təsəvvürüncə, təbiətin yaşılığa bürünməsi ilə başlandı. «Divanü lüqatit-türk»də baharın gəlişi «sellərin-suların çağlanması,

⁴⁸ Ritualın variativliyi mərasim ənənəsinin varlığının zəruri şərtidir. Mərasim və ya ritual konkret şəraitdən asılı olaraq təbiətin variativliyə meyillidir. Sakral məzmun daşıyan poeziyada isə variativlik minimal həddədir. İdeyaca ayin və mərasimləyə bağlanmayan mətnlərdə də variativliyin miqyası çox-çox genişdir [290, c.55].

qarların əriyib dağ zirvələrinin görünməyə başlaması, dünyanın nəfəsinin isinməsi, rəng-rəng çiçəklərin açılması, yer üzünə yamyaşıl ipək qumaşın sərilməsi, heyvanların balalaması» deyə təsvir olunur.

Yaradılış aktının yenidən canlandırılmasını təmin etmək üçün dünyanın mərkəzi, yaranışın başlanğıc nöqtəsinin müəyyən olunması şərtidir. Bunun üçün 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 çağdaki ilk mənzərəsi, yaradılışın ilk anı», «başlanğıc an» bir anlığa yenidən canlanır. Bu üzdən də il təhvil olan zaman, inanca görə, axar su təzələnilib dəyişsin deyə bir an dayanıb durur. Müqəddəs Novruz gecəsi bir anlığa suların dayanması kaosdan kosmosa əbədi keçiş anının rəmzidir. Yəni köhnədən, köhnə ildən və ona bağlı olan nə varsa qalanların hamısı simvolik olaraq yaddaşlardan silinir. Hər il beləcə dünyanın yaradılışı bu bayramda canlandırılır. Əski dünya nizamı dağılır, yenisi yaranır. Zamanın köhnə ilin nəfəsi toxunan nəyi varsa, hamısı kaosun dərinliyində sanki əriyib yox olur. Bütün bunlar yaradılışın təzələnilib yenidən Novruzda canlanmasını simvolizə edir. Yəni hər gələn ili dünya sanki yenidən yaranır. Əslində də hər gələn an yaradılışın başlanğıc andır, yenidən yaradıldığı andır. Və dünya hər an yenidən yaradılmaqdadır. Yaradılışın başlanğıc anından bu yana heç nə dəyişməyibdir. Özlüyündə bir rəmiz olan Novruzda il təhvil olduğundan köhnə ildən çıxmaq üçün evlərdə yıx-yığış elənər, uçuq-sökük təmir olunur, həyət-bacalar təmizlənər, hər yan əhənglənilib ağardılır. Çünki kosmoloji səviyyədə həmin köhnə olanların hamısı bir vaxtlar kaosla eyniləşdirilmişdir.

Üzərindən atlamağın bədnəzərdən və azar-bezardan qurtulma yolu olduğuna inanılan tonqalın [279, s.67] bayramlarda qalanması da ilkin mayasında Yaradılış rəmzləndirmişdir. Həyatın bütün təzahür formaları bir bütün halında birləşir. Səməni təbiətin oyanmasını, baharın gəlişini və yaşılığını bu baxımdan mənalandırmışdır. Bayramda yumurtanın göyçək-güllü boyanması isə yumurtanın həyatın əmələ gəlməsi, yəni mənşəyi 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. Novruz bayramı günündə baharın gəlişi münasibəti ilə oynanan, qışın ölümünü və yazın

gəlişini gülməli şəkildə canlandıran oyunlar zənginliyi və əlvanlığı ilə seçilir⁴⁹.

Qışda sanki yuxuya gedib yazda yenidən canlanan təbiət, ilin fəsilələrinin dövrü olaraq dəyişməsi, gecə ilə gündüzün növbələşməsi üzərindəki ilkin müşahidələri təbii olaraq əski çağ insanında başlanğıcdan sona doğru hərəkət edən tarix şüuru deyil, başlanğıcıyla sonu bir nöqtədə birləşib yenidən-yenidən təkrarlanan, təbiətin ritminə köklənmiş olan dövrəvi zaman düşüncəsi doğurmuşdur.

Baharın gəlişi ən əski çağlardan bəri türklərin gözündə ən böyük hadisələrdən biriydi və ona görə də ulusun bu ulu günü ilə bağlı türk xalqlarında çox sayda inamlar vardır. Əski türklərdə təzə il ilk baharın gəlişilə başlardı. 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 keçirirdilər. Bu bahar bayramlarının ən mühüm hadisəsi isə qurban mərasimləridi. Qurultayları da göytürklər Bahar bayramı şənlikləri çağında keçirirdilər. «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. Əski türk dastanlarına görə türklərin Ergenekondan çıxdıqları qurtuluş günü Novruz bayramının ilk gününə – təbiətin o ən ədalətli gününə təsadüf edir.

İnamışa görə, Ulu Tanrı dünyanı gecə ilə gündüzün bərabər olduğu Novruzda yaratmışdır. İnsanlığın əcdadı (ulu atası) sayılan Adəmin palçığı Novruz günündə yağrulubdur. Ona görə də «Burhane-Qate»də: «Cənabi Həqq ələmi və adəmi ol gündə xəlq elədi» – deyilir. Əvvəllər cənnətdə yaşayırkən yasağı pozaraq haram buyurulan meyvəni yeyən və buna görə də cəzalandırılan, lakin sonradan peşmançılıq duyduqlarından Tanrının əfv etdiyi Adəm ilə Həvva, inama görə, məhz Novruz günü Ərəfatda görüşdürüldü. Həzrət Nuhun yerə ayaq basdığı gün Novruz günüydü. Tanrı bütün ulduzlara öz çevrələrində dolanmalarını da Novruz günündə əmr eləmişdi. Müqəddəs bilinən Novruz gününün ayrı-ayrı əfsanəvi

⁴⁹ 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 çevirməliyidilər. Əvvəllər bir çox yerlərdə Novruz bayramını adamlar bu şəkildə sahələrdə keçirirdilər [200, s.300]. Azərbaycanlılar əskidən bu bayram çağını ailədə olanların sayı qədər ağac əkməliyidilər [48, s.14]. Bayram süfrəsinə səməninin yanına şam qoyulardı. O şam köhnə ilin təhvil olub təzə ilin daxil olduğu anda yandırılırdı.

varlıqların, sonralar isə eləcə də tarixi şəxsiyyətlərin adları ilə bağlanması, 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. Uno Harva yakutlarda çox qədim zamanlardan bəri bahar ayınlarının icra olunduğunu, bunun da Göy Tanrı adına keçirildiyini qeyd edir [157, s.138].

Bir neçə aspekti olan və əsasən də yerlə, torpaqla identifikasiya olunan Ulu (Yer) Ana kompleksinin yaradıcı, qurucu funksiyası ondan irəli gəlir ki, torpağa əskilərdən bitib-tükənməz həyat qüvvəsi, ölümsüzlüyün ən ali ifadəsi gözüylə baxılmışdır. Ulu ilkin başlanğıc olan yer həyatın və yaşayışın fasiləsiz dövrəviliyi ideyasının əsasında dayanmışdır. Hər nə varsa yerdən gəlir deyər düşünülürdü. Altay dastanlarında mifoloji Ana Yer bahadırlara kömək göstərən ayrıca obrazdır. Yakut əfsanələrində də torpağın sahibi «Yer Ana» özü canlı varlıq olaraq təsəvvür edilmişdir. Hər şeyə can verən də əslində «kainat ruhu» həmin Yer Ana, o yer ruhu idi. Bütün bolluq-bərəkət elə ondan gəlirdi. Türk xalq inamlarına görə, Yer Anası yaxşılıq eləmək niyyətində olan zaman torpağa bol-bol taxıl verir, adamlar da bolluq, var-dövlət içində üzərlər. Azərbaycanın bir sıra bölgələrində Novruz bayramı şənlikləri vaxtı torpağı hər iki tərəfdən qazıyıb, altından keçid yeri düzəldib ordan keçib gedirdilər. Bu, yer kultunun bir yadigarı kimi torpaqdan, Yer Ana ruhundan yenidən doğulmağı rəmzləndirirdi. Ümumiyyətlə, əski türk çağında təbiətin dirçəlməsi şərəfinə keçirilən yaz bayramları ilə yanaşı məhsul bayramları da Yer kultu ilə bağlı idi [308, s.190].

Qədim türklərdə təbiətlə bağlı iki ən böyük bayramdan digəri «Mehrikan» adını daşıyır. O, türk mifoloji düşüncə sistemi çərçivəsində keçirilən və etnik-mədəni ənənədə təqvim ilini zaman vahidi kimi işarələyən əski məhsul bayramıdır. Türk xalqları arasında dəyişik adlar altında bilinən bu bayramın Bahar bayramı qədər qədim olduğu söylenebilir. Orta əsr müəllifləri Mehrikan bayramının yaranmasından, onunla bağlı adət-ənənələrdən geniş bəhs etmişlər [33, s.119-128].

Mehrikan/Mihrican bayramı bağ-bağcanın xəzan dövrünə düşdüyündən adına qaynaqlarda bəzən «xəzan bayramı» şəklində də rast gəlinir. Məhsul yığımı başa çatan zamanlarda, payız fəslinin əvvəlində keçirilən bu bayram, məlumatlara əsasən, qədim Azərbaycanda Novruz bayramı qədər geniş və böyük təntənə ilə qeyd olunardı [yənə orada, s.126-128]. Toy-düynün mərasimləri də ənənəvi olaraq həmin bu dövrlərdə gerçəkləşdirilirdi.

Adı yazılı qaynaqlarda «Mehrikan/Mihrican» şəklində qeydə alınan bu bayram zərdüştü təqvimdəki Mitra ilə – günəşlə və bu əsasda da zərdüştiliklə əlaqələndirilmişdir. Adın türk mədəniyyətinə bu mənada kənar sistemdən gəlmə olduğu aydındır. Lakin necə adlanmasından asılı olmayaraq, qədim Çin mənbələri hunlarda da belə bir bayramın olduğuna, onların yer ruhuna qurban verdikləri zaman ibadət yerlərinə gəldiklərinə dair bilgiler verir. Tədqiqatçılara görə, həmin bayram payız gecə-gündüz bərabərliyi günündə keçiriləmiş. Bir neçə gün davam edən bayram zamanı mərasim-oyunlar oynanar, haxıştalar çağırardılar. Mehrikan bayramında icra olunan ayinlər onu Ulu Yer Anaya etiqadla da əlaqəli edir. Mehrikan bayramından sonrakı mərhələdə başlayan və gələn yaz başınacan sürən müddət türklərin tanrıçılıq görüşlərində geniş yer tutan ödüb-dirilmə (zamansızlıq) mifologemi baxımından xüsusi mifoloji-semantik məna yükü daşıyır [16, s.62].

Beləliklə, 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 «zamansızlıq» kimi dərk olunmuşdur. Qış mövsümünün başlanmasından ta sona yetənədək olan dövr bütövlükdə təbiətin ölüb və öldükdən sonra da yenidən dirilməsi dövrü kimi qavranılmışdır. Həmin üç aylıq «ölüb dirilmə» dövrü kimi bilinən zaman kəsiminə – 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. Çəkilən məhrumiyyətin – çilənin sona yetməsi ilə təbiət, inama görə, yenidən cana gəlir və bərəkətini qışdan alan baharın gəlişiyə yeni ilə qədəm qoyulurdu. Yazın öz bərəkətini qışdan aldığı qənaətində olan Azərbaycan türkünün ənənəvi düşüncəsində

qış Böyük çillə, Kiçik çillə və Boz çillə adında üç çilləsi – övladı olan bir qoca qarı obrazında təsəvvür edilmişdir⁶⁰ [21, s.55].

Türk mifologiyasında ölüb dirilən təbiəti simvolizə edən varlıq olaraq Xızır obrazı diqqəti xüsusi cəlb edir. Əfsanələrə görə o, qaranlıq dünyadakı dirilik suyunu içib daim yaşayan və əbədiyyətin rəmzinə çevrilən bir varlıqdır. Hələlik son qənaətə görə, tanrıçılıq görüşləri çərçivəsində peyğəmbər statuslu olmayan Xızırın funksiyaları əbədi (bəngü) Tanrının bütün kainatı əhatə eləyən varlığından qaynaqlanır. Türk folklorunda o da eynilə Yer-su, Umay kimi bir övliya, bir ərəndir, hamı ruh statusuna aid edilməsi mümkün olan mifoloji varlıqlardandır [10, s.15-16].

Sufi inanclarında da Xızırın bir vəli (övliya) olduğu düşünülür. Xalq etiqaadına görə isə hər dövrün bir Xızırı var. Bir sıra tədqiqatlarda Xızır kultu ibtidai dinlərdə rast gəlinən bitki tanrısı (?) ilə əlaqələndirilir, lakin hətta müsəlmanlıqdakı Xızırın belə onunla dərinədən gələn bir bağlılığı olmadığı haqda fikirlər var.

İslam qaynaqlarında doğruluğu hələ ki mübahisəli olan rəvayətlərə istinadla Xızırın şəxsiyyəti haqda müxtəlif fikirlər irəli sürülməkdədir. Hətta bir neçə yerdə Xızırın məzarının olduğu söylənir [237, s.102], bu isə, əlbəttə, onun mifik təfəkkürdə real varlıq kimi qavranılan qoruyucu ruh, övliya olmağından gəlir.

Xızırın ta qiyamətə qədər yaşayacağını söyləyənlər də var. Bəzi ələvi-bəktəşi şairlərinin şeirlərində Xızırın adı Əli ilə bircə çəkilir. Bəzi Qızılbaş rəvayətlərində Xızırın rolunun Həzrət Əliyə verildiyi açıq görünür. Şiəlikdə mühüm yeri olan Xızır guya Həzrət Əlinin ölümünə görə Əhli-Beytə başsağlığı diləmiş, Həzrət Hüseyin şəhid olan zaman ardınca mərsiyə oxumuşdur [157, s.70]. 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 [115, s.468].

⁶⁰ İnanılmışdır ki, qışda hər şey yatıb donur. Yaz isə gəlib bunları dörd dəfəmə, yəni dörd həftəyə ayıldır ki, bunların ayılması da Novruz bayramında olur. Beləliklə, üç və bəzən hətta iki çillə (Böyük çilləylə Kiçik çillə bacılar) olduğu göstərilərsə də, qış dövrü bir bütöv olaraq düşünülür. «Çilə» mənsəyinə görə çox vaxt zahiri bənzərlik əsasında sözün semantik tutumuna aydınlıq gətirməyən «qırx» kimi mənalandırılır. Halbuki əksər türk xalqlarında «çilə» sözü «əziyyət çəkmə», «məhrumiyyət, sıxıntı» mənalı da bildirir [36, s.7-8]. Sözün bu anlamı əslində 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 əski semantikasını həmin qatda məhz orta əsrlərin təsəvvüf ənənəsi ilə də bağlayırlar [10; 36, s.8].

Bir çox mütəsəvviflər Xızırın onlara görünüb yol göstərdiyini, hətta ismi-əzəmi öyrətdiyini söyləmişlər. Ümumilikdə islam dini sistemindəki bütün peyğəmbərlər ölümlüdürlər. Lakin Xızır ölüb dirilməyə həqiqi inamı əks etdirən obraz kimi ölümsüz təsəvvür edildiyindən ölümün Haqdan gəldiyi qəbul olunan islam dini sistemindən qıraqda qalır. Xızırın 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 peyğəmbər və hətta Həzrət Əli ilə görüşdüyünü deyirlər. Azərbaycanda səyahətdə olarkən Xızır-zində piri ziyarət edən Ö.Çələbi buradakı türbədə yatan Xızır adında kimsənin bədəninə hələ öz təzəliyini qoruduğunu yazırdı.

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, həmin qaynaqlara əsasən, şəkildən-şəklə düşə bilir, bir göz qırpımında uzaq-uzaq məsafələr aşır. O, havada dolaşır, suda batmadan yeriyir, təbiətdəki varlıqları öz əmrinə tabe eləyə bilir. Onda önlələri belə diriltmək qüdrəti var. Xalqın etiqadında bir kult səviyyəsinə yüksələn bu cisimsiz, gözəgörünməz varlıq istədiyi zaman görünməz ola bilir. Lakin özünü tanıtmayınca da kimsə onu tanımır.

Türk folklorunda Xızır ilə bağlı inanışların böyük qismi yazılı Şərq qaynaqları ilə uyğunluq təşkil edir. Türk xalq inanışlarında peyğəmbər olaraq qəbul edilən Xızır darda qalanların dadına yetişən mübarək üzli bir varlıqdır [115, s.462-463]. Dövlətsah «Təzkirə»sinə görə isə monqol ordularına Xızır yol göstərmişdir. Teymur ordusunun önündə gedərək onu döyüşdən-döyüşə həyləyən və qurd kimi yalnız başçının gözüne görünən də Xızırdır [161, s.233]. 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 [115, s.464]. Xızır su stixiyası ilə əlaqəli bir obrazdır. Noqayların ənənəvi demonoloji təsəvvürlərini əks etdirən bəzi bilgilərə görə, su əyəsini adı İlyasdır. Xızırın ölümsüz təsəvvür edilməsinin əsasında dayanan motivlərdən biri də elə onun əbədiyyəti və ölməzliyi rəmzləndirən su ilə bağlılığı olmalıdır.

Xızır inanışı Türkünstan təsəvvüfündə də əhəmiyyətli yer tutur. İslam-türk etiqadlarına görə hər beş yüz ildən bir onun cismi, bədəni başdan-başa təzələnir. Xızır yaşıl geyimlidir, boz at minər, tez-tez səma məclislərinə

qoşular, vəcd halına gələr. Burada onun övliyaliq yönü, əlbəttə, daha güclüdür [157, s.86-87]. Əhməd Yəsəvinin müridlərindən Süleyman Ataya hikmətlər (dini və həkimanə şeirlər) söyləmək bacarığını da Xızır bəxş etmişdir. Buna görə Süleyman Bakırqani «Xızır-İlyas atam var» deyir. Özbək «Xannamə»sinə görə isə Çingiz xanın da adını o vermişdir [146, s.99]. Hətta Xaqaniyə, Nizamiyə yol göstərən, Xətayinin əlindən tutan, Füzuliyə ilham və təxəllüs verən də Xızır övliyadır [97, s.71]. XV əsr Osmanlı Türkiyəsinə aid məlumatda nəql olunur ki, yol boyu ən azı bir dəfə Xızırın yardımını görməyən heç olmazsa bircə adama da rast gəlmək mümkün deyil [157, s.104].

Xızırın gələcəyin aşığı olan aşığıların yuxusuna girib (bir inisiyasiya şəkli kimi) onlara buta verməsi, eşq bədəsi içirməsi motivi türk xalq yaradıcılığında geniş yayılmışdır. Xızır türk xalqlarının dastan qəhrəmanlarının hamisidir; xeyir-duasıyla onları muradlarına yetirir. Qayın ağacından enən və gücləri tükənən igidlərə yardım göstərən ilahi mənşəli qocalar da türk Xızır anlayışının ən özünəməxsus prototipi sayılır. Xalq yaradıcılığı nümunələrində Xızır çox zaman boz atlı təsvir edilir. «Dədə Qorqud» 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. Beləcə, inanca görə o, xəstələrə şəfa verərdi. «Manas» dastanına görə Manas doğulduğu gündən Xızır onun üçün dualar edir. «Şah İsmayıl və Gülzar» dastanında atası Şah İsmayılın gözüne 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 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» başqırd xalq dastanında isə o, başdan-ayağa yaraqlı-yasaqlı bahadır kimi təsvir olunmuşdur. Xızır bir sıra nağıllarda bəzən dərviş adı ilə də anılmaqdadır. Xalq şairlərinin rüyalarına girən xəyali varlıqlar arasında Saçlı Dərviş deyilən bir qadın var; o, əslində övliyadır. Bu qadınla bağlı rəvayət edilənlərin sonunda onun Xızır olduğu söylənilir [128, s.179] ki, bu motiv də öz kökləri ilə bolluq-bərəkət hamisi olan Ulu (Yer) Ana mifoloji obrazına bağlıdır. Yer ruhunun şərafinə keçirilən mərasimlərdə şamanın qadın geyimi geyməsi, ümumiyyətlə, şamanın bolluq, artım ideyası ilə bağlılığı və b. kimi faktlar bu motivin simvolikasına aydınlıq gətirə bilər.

Xızırın adı «Xıdır» şəklilə bir sıra ensiklopedik sözlüklərdə ərəb mənşəli olaraq, Həzrət Musa zamanında yaşadığı və ilahi bilgilərə sahib şəxs kimi göstərilir. Araşdırmalar isə Xızır kultunun, nə qədər Şərq-islam təfəkkürü izləri ilə zəngin olsa da, əslində türk təfəkkürü məhsulu olduğu həqiqətini sübuta yetirmişdir. Bir əfsanəyə görə Xızır Quramı öz ustadının qəbrində öyrənir ki, bu əfsanə özlüyündə yenə onu ölümlər sultanına, əcdadlar aləminə bağlayır. Qazax sehirli nağıllarında qardaşlarının xəyanəti üzündən quyu dibinə düşən (əslində isə quyu vasitəsilə yeraltı dünyaya adlayan) nağıl qəhrəmanı burada ixtiyar bir qoca görür. Həmin qoca quş olub qəhrəmanı işıqlı dünya üzünə çıxarır ki, bu qoca da yenə Xızır İlyas idi. Xızırın sevdiyi ağ rəng isə ölümlər dünyasını rəmzləndirir. Bolluq-bərəkət, artım rəmzi olan Xızır bir sıra ənənələrdə hətta kor təsəvvür olunur. Lakin o, görməz olduğu qədər görünməzdir də. Dünyadakı bütün sirlərin bilicisi olan bu varlığın kor təsəvvür olunması onu yeraltı dünyası ilə, əcdad ruhlarının olduğu o biri aləmlə də bağlayır.

Beləliklə, türk tanrıçılığında peyğəmbərlik anlayışı olmadığı üçün Xızır – Xıdırın da peyğəmbər statusu olduğunu düşünmək əslində tanrıçılıq görüşləri ilə bir ziddiyyət yaradır. Bu mənada qoruyucu (hami) ruh olan Xızır türk etnik-mədəni ənənəsində «övlüyə», «ərən» anlayışı ilə ifadə olunan mifoloji varlıqların ölçülərinə daha uyğun gəlir. Ölüb-dirilmə ideyası ilə bağlılığı isə Xızır obrazının tanrıçılıq görüşləri işığında araşdırıla bilməsini mümkün edir. Məhz bu ideyaya bağlılığımıza 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 yenə Xızır//Xıdır obrazı çevrəsində təşəkkül tapmış və türk xalqlarında baharın gəlişilə birbaşa bağlılıqda olan bir inandır. «Kos-Kosa» (Kosa gəlin) kimi mərasim qaynaqlı oyunlar Xızırın adına bağlı Xıdır Nəbi günlərində oynanmışdır. «Kos-Kosa» mərasimi və bu mərasimdəki Kosa obrazı da təbiətin yenilənməsi və ölüb-dirilmə mifologemi çevrəsində təşəkkül tapmışdır. Məlumdur ki, erotik məzmunlu mərasim-ayin və inanışlar adət-ənənələrin təqvimlə bağlı dövrəsiylə əlaqələndirilir. Bu baxımdan təbiətin bahar çağındakı oyanışını rəmzləndirən «Kos-kosa» və ya «Kosa oyunu» xarakterikdir. Novruz bayramı günlərində baharın gəlişi münasibəti ilə oynanan, qışın ölümünü və yazın gəlişini gülməli biçimdə canlandıran bu oyun mifoloji simvolikasının zənginliyi ilə seçilir.

Başlanğıcdakı arxaik ritual xarakterini son dövrlərə qədər açıq-aydın qorumuş oyun zaman-zaman xalq teatru kimi səciyyələndirilmiş, həmçinin yazın gəlişinə həsr olunmuş törən (mərasim) sayılmışdır. Kosa oyununun mərasimlə bağlı cəhətlərinə toxunularaq bu xalq mərasimlərində hələ oyun və əyləncələrin mərasimin özünə çox bağlı olub ondan ayrı, müstəqil bir şəkildə yaşamadığı haqda da fikirlər söylənmişdir. Bir qənaətə görə isə, yazla qışın təbii hadisə olaraq canlandırıldığı «Kosa-Kosa»da həmin hadisə ayin-oyun kimi icra olunubdur. Bu mənada «Kosa-Kosa» mifoloji görüşlər, baxışlar dünyasında boya-başa çatmışdır.

Tədqiqatçılar haqlı olaraq Kosanın geyimində, qurşağa və boyuna düzdüyü zınqırovlarda, başa geydiyi şiş papaqda və s. qam-şaman geyiminin rəmzlərini görmüşlər. Azərbaycanda çoxlu variantları qeydə alınan bu xalq oyunu Anadoluda da yayılmışdır. Vanda «Kosa oyunu» deyilən bu oyun hər il 20 fevral tarixində oynanırdı. Başlıca qaynağını təbiətin tam olaraq bilinməyən yönlerini rəmzləndirən rituallardan alan bu oyunun iştirakçıları qurd, tülkü, çaqqal kimi heyvan qiyafətinə bürünərdi. Bu isə təbiət başlanğıcını işarələyirdi. İnanışa görə, Kosa birinci dəfə kimin evinə girsəymiş, həmin il o evin içinə, həyat-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 yörələrdə qadınlar arasında oynanması faktı da diqqəti çəkir. Bu oyunda Kosa obrazını kişi qılığma girmiş bir qadın canlandırır. Bolluq məqsədilə oynanılan həmin 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 seksuallıq nəzərə çarpan keyfiyyətlərdəndir. Bundan başqa həmin qadınların oxuduqları türkdə: «Kosa, Kosa, kor Kosa», – deyilir ki, fikrimizcə, Kosanın korluğu ilə (bununla bağlı başqa hər hansı qeydə rast gəlinməsə belə) burada mifoloji obrazın arxaik simvolikasına bağlı təsəvvürlər də relikativ şəkildə qorunmuşdur.

Yaşayışın əbədi dövrəviliyinin ifadəçisi olan (minarələr, qəbirüstü daşlar və b.k.) fallik simvollar bugünəcən də mədəniyyətlərdə təmsil olunmaqdadır [279, s.74]. Kosa oyununun fallik səciyyəli rəqslərlə bağlılığı bu baxımdan ayrıca diqqəti cəlb edir. Azərbaycanda uzun müddət el arasında Kosa rolunu oynayan şəxsin «Kosa-kosa» oyunu zamanı lülə sümüyə parça dolayıb, onu failos 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. Təsadüfi deyil ki, təbiətlə yaşanılan çağın qalığı olan ritual qaynaqlı, mərasim xarakterli oyunlarda fallos hadisəsinə rast gəlinir. Fallosla, fallik hərəkət və eləcə də rəqslərlə torpağın verimli olmasının təmin ediləcəyinə inanılırdı. Ən son çağlara qədər oynanan ritual qaynaqlı maskalı oyunlarda da ən çox rast gəlinən elementlər içərisində fallos rəmzi başlıca yer tutur. Fallosun artım məqsədi daşmasının universal xarakterli olması arxeoloji, tarixi və etnoqrafik araşdırmalarla da təsdiqlənmişdir.

«Kosa-kosa» oyununda Kosanın fallik rəqslərini, pantomim hərəkətlərlə müşayiət olunan şən, oynaq və gülüş doğuran «əməllərin» isə 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 qiymətli etnoqrafik detala rast gəlinir; xalq arasında yaşamaqda olan əqidəyə görə, guya uşağı olmayan bir kəs Kosa rolunda çıxış etsəymiş, onun oğlu olarmış [13, s.33]. Bu etiqad mifoloji simvolikasına görə Umaya tapınanın oğlu olacağı kimi əski inamla funksional eyniyyət təşkil edir. Kosanı oynayanın bəxtinin açılacağı inamı da artım ideyasından gələn eyni bir kökə bağlıdır. 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 buradakı gülüş ritual mənə daşıyır⁵¹. Taxdığı üzlükdə təbiət ruhuna inamın izləri yaşadığı

⁵¹ Ölüb-dirilmə motivinə, gülüş aktına və s. az qala ritual qaynaqlı bütün oyunlarda rast gəlinir. Gülüşlə bağlı görkəmli folklorşünas V.Y.Proppun «mərasimi gülüş məsələsini həll etmək üçün bizdəki komiklik anlayışını bütünlüklə kənara qoymaq lazımdır. Biz elə gülmürük, necə ki bir vaxtlar güldürdülər. Ona görə də ehtimal ki, komikliyin və gülüşün ümumi fəlsəfi tərifini vermək mümkün deyil...» [340, s.179] fikrini xatırlamaq bu mənada yerinə düşür. Azərbaycan folklorşünaslığında gülüşün genezisi və poetikası ilə bağlı M.Kazımoğlunun araşdırması bu baxımdan diqqəti çəkir [53]. Ümumən arxaikada və ənənədə hər yeni həyat nişanı gülüş motiviyə müşayiət olunubdur. Məsələn, xakaslarda düşündürdülər ki, qadın güldüyü zaman «qut» udmaqdan da hamılə qala bilər [375, s.162].

kimi, bundan başqa Kosanın kürkü tərsinə geyməsinin də ritual semantikasını baxımından öz izahı var. Eləcə də çirkin və eybəcər olması, şikəstliyi heç də sadəcə ətrafdakılarda gülüş doğurmaq üçün uydurulan zahiri qüsurlar deyil, onu sakral dünyaya, xtonik zonaya bağlayan detal kimi yozula bilər. Belinə zınqırovlu kəmər bağlaması, üstəlik boynundan zınqırov asması mifoloji aspektdə ritual mahiyyətli oyun kimi onların fallik məzmun daşdığına işarə olaraq qavranılır.

Ölüb-dirilmə motivi, demək olar ki, çox vaxt məntiqi ardıcılıqdan uzaq hadisələr düzümündən ibarət, üstəlik də qəlibləşmiş hazır mətn parçaları olmayan ritual qaynaqlı bütün oyunlarda var. Elliklə oynanan və ənənənin yönəldiyi, 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 ilk bahar günündə – yazın gecə ilə gündüzün bərabərləşdiyi gündə şənlilik kimi keçirilən bu mərasim-rituallar da Kosanın adına bağlanırdı. Köhnə ilin gedib təzə ilin gəlməsini rəmzləndirən bu oyunlarda yaşlı Kosanın həm də təkgözlü təsəvvür olunması isə onun mifoloji varlıq kimi xtonik sfera ilə əlaqəsindən də xəbər verir.

«Kosa» və ya «Kosa gəlin» oyunlarında ən çox da qafiyəli sözlər söylənməsi diqqəti çəkir ki, bu da eyni zamanda ritmlə, dövrəvilik ideyası ilə bağlıdır. Güney Azərbaycanda Kosa ritualına «Ağ kosa – Qara kosa» deyilir və bu ənənənin Həzrət İbrahimə qədər uzandığı söylənir. Kosanın 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 [107, s.17]. İrənin Fars bölgəsində köçəbə qaşqaylar quraqlıq vaxtı yağış yağmağını istədikləri vaxt Kosa gəlin adı verdikləri birinə keçədən yapıncı geyindirib, yun saqqallı, üzünü unla bulaşdırar, başına da iki buynuz taxardılar. Hər çadırdan ona yeyəcək verməliydilər. Çadır sahibləri onun başından su tökərdilər. Qaşqay əsirətlərində: «Kosa gəlinəm, qızıl buynuzam, yağış gətirdim, şimi istərəm» – deyən Kosa gəlinlə 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, ölənin üstünə su tökərək onu dirildərlər. Sonra da qadınla kişi rəqs eləyər, cinsi əlaqəyə girməyin tərzini çıxarırlar [107, s.18-19]. Buradakı 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 inamlardı. Vanda oynanılan Kosa oyunu da bərəkət, artım ideyasını açıqca qoruyub saxlamışdır. Buradakı inanışa görə, Kosa birinci kimin evinə girərmişsə, həmin evdə bolluq olarmış [yənə orada, s.20-21]. Beləliklə, Kosa oyunu ilin təhvil olması və yeni gələn ilin qarşılınmasını rəmzləndirmişdir. Kosa oyunu növündən bir oyun Türkiyədə Qırşəhirdə – Çiçəklidağ bölgəsində «Kosa gəzdirmə» adlanır ki, bu oyunda da Kosa'nın ölüb, sonra yenidən dirilməsi motivi qorunmuşdur.

Dağ və su tapınışının izini yaşadan obrazlardan: Sarı qız obrazının genezisi

Kosmik nizamın bütün parametrlərini özündə əks etdirərək dünyanın tam mərkəzində ucalıb sakral güc qaynağı və ulu başlanğıc, soyun əsası, ana yurdun rəmzi kimi qavranılmış dağ mifopoetik dünya modelində dünyanın öz obrazıdır. Etnogenetik miflərdə vurğulanan bir başca 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 tanrıçılığında 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 inanılmışdır⁵². Türk xalqlarının nəzərində ulu bilinən, bir ibadət yeri olan dağlar övliya adları daşıdıqları 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 toplanıbdır. Çənlibel göytürklərin və uyğurların müqəddəs vətəni Ötügenin eynidir. Məşhur islam coğrafiyaçısı Qardizinin yazdığına görə, çiğillər 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 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 bilini b 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 semantikasi ilə seçilən təbiət obyektidi. Qəhrəman dağın içində doğulurdu. Telengitlərdə oğlu-uşağı olmayan bir qadının mübarək üzvlü dağa çıxıb dua eləməsiylə övladı ola biləcəyinə inanılmışdır [374, s.23]. Dağlar həm də insana arxa olaraq yaradılmışdı. Anadoluda çoxlu sayda «dağ övliyalrı» 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, Buzağ Ata, Bayın Ula və b. adlarla bilinir [133, s.32]. Göytürklərlə bağlı Çin qaynaqlarının verdiyi bilgilərə görə Qutlu dağa «yer tanrısı» adı verilmişdi. Göytürk kağanı Ötügen dağında oturardı. Qərb türklərində Tanrı dağları şərq türklərindəki Ötügen 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 inamin 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 silsilədəndir. Göy-Tanrıya qurban mərasimləri də belə müqəddəs bilinən dağlarda keçirilərdi.

Maddi aləmin bir obyektii olan dağ özünün daşıyıcısı olduğu simvolik özəlliklərinin də maddi ifadəçisiydi. Şamanizmdə rast gəlinədiyi şəkliylə dağlar ilk çağlarda «dağ ruhları» kimi mistik və mənəvi gücləri olan, bu

⁵² Yaşlı nəsilədən olan xakaslara görə keçmişdə yaygın bir təsəvvür də bəlaydi ki, dağlar 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.

üzdən də hiss və duyğularla yoğrulan varlıqlar kimi düşünülmüşdür. Göytürklər çağında da dağları Tanrı yaratdığına inanılmışdır.

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

Dağ yurdu rəmzləndirirdi. Çin qaynaqlarından aydın olur ki, əski türklər Bodın İnlı 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//Yalbuz adının təhrifə uğramış şəklidir. Altaylarda, Türkünstanda, 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 gəlişylə 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 sayardılar. Yenisey türklərinin inanlarına görə isə at yahnı hörmək dağ ruhunun ən çox sevdiyi əyləncəydi. Eyni inam Anadolu və Azərbaycan türklərində «Hal anası» adıyla bilinən mifoloji varlıqla əlaqələndirilir.

Dağ ruhunda bəzən də əcdadı görürdülər. 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 təcəssümüdür. 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 düşünülen 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 Türkünstan türkləri isə Tanrı dağlarındakı müqəddəs dağa «Tanrı-kut» adı veriblər. Tanrının əzəmətini, ululuğunu rəmzləndirdiyi üçün Altaylarda, Türkünstanda 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 işləndi. 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 mifoloji 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 gəlik. 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 [109, 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 [151, 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 məhrabının 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 doluşur. Bir nur olub hər qəlbə yaşadığı sanılan Sarı qız Türkmən obalarının qurucusu kimi düşünülür. Sarı qızın bu funksiyası ayrıca maraqlıdır.

Taxtaçılar arasında yaşayan Sarı qız inanişində qədim Türk dininin izlərini görənlər bir sıra araşdırmaçılar onunla Umay ilahəsi və Ayıst 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» [138, s.59] fikri yarımçıqdır və irəlidə dediyimiz kimi, hadisə etnik-mədəni sistem içərisində bütün yönərlərlə 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 moqolların məzhəti olan Lama məzhəbi buddizmdən» gəldiyini və buradan da İsmaili etiqađına keçdiyini göstərir [109, s.94-98]. Bəha Səid bəy Sarı qızla «türklərin milli tipi olan Alanqova» arasında da paralellər aparır [114, s.24-27]. Halbuki Sarı qızla bəğli əfsanələr və konkret etnoqrafik detallar, inanişlar 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 inanişlar da bir sistemdən başqa bir sistemə keçdiyi zaman adətən gəldiyi və ya alındığı şəklidə 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 bəğli folklor mətnlərində adına rast gəlinməsi onun aktual inanişlarla bəğlanaraq canlı ənənədə hələ ki mövcud olmağından və varlığına inanılmağından xəbər verir. Bu baxımdan Ö.Çobanoğlunun türk xalq mədəniyyətində memoralarla əlaqəli tədqiqatında Sarı qızla bəğli yer verdiyi mətnə obraz haqda söylənən: «...o Sarı qız; bizim evin bərəketi ondan gəlir...» – sözləri Sarı qızın həm də bərəket hamisi funksiyası və ümumən obrazın funksional semantikasi ilə tam üst-üstə düşür [118, s.139]. Anadolu mədəniyyətində Sarı qızla bəğli daha bir neçə fakt diqqəti çəkir. Məsələn, Təkirdağdakı pirlərdən birinin adı elə «Sarı qız» şəklindədir. Və yaxud Mudurnunun dağ ətklərində Yazılar dərəsinin bir az yuxarısında Göncək kəndi yaxınlığında «Sarı qızlar qayası» deyilən bir qaya vardır ki, yerlilərin inanişına görə, bu qayalarda «Sarı qızlar» yaşayırmış [132, s.262]. Sivasın Uzun yaylasında isə Qırxpınardan çıxdığı bilinən bir çay var ki, bu çayın əyəsini 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 əyəsi 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 [155]. Etnoqrafik kontekstdən ayrılmamış şəkliylə Sarı qız obrazına Anadolunun Diyarbəkir bölgəsindən toplanmış bir xalq nağılında [154, s.287-291] Sarı qız transformasiyaya uğrayaraq bəğli olduğu kompleksdən nə qədər uzaqlaşmışsa da, yenə ilkin strukturdakı funksiyalarından başlıca birisini – bərəketin 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 inanişlar sistemində əhəmiyyətli yeri olan dağ kultuyla bəğlihdə, belə demək mümkünsə, həтта iç-içədir.

Qafqaz türklərinin ənənəvi xalq mədəniyyətində də bir mifoloji varlıq olaraq Sarı qıza rast gəlinir. Məsələn, noqayların ənənəvi inanişları sistemində Sarı qız mifoloji obrazı yer alır. Bir noqay nağılı «Cin padşahu Sarı qız» adını daşıyır ki, burada cinlər (ruhlar) səltənəti məzarlıqda təsvir

olunur [323]. Sarı qız özü isə insanlara xeyirxahlıqla yanaşır [242, 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 [17, 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 adı 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 «əy» (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 simvolikalari arasındakı münasibətlər hörtünçək toru kimi bir-birinə bağlanan hörülül 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 baxışları «...dərdə dərman Sarı qız...» – deyə çağırırdılar [132, s.262]. Bu, Uraənxy 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, baxışlardan bir çoxu öz (hami-qoruyucu) ruhlarını sarı qız görkəmində təsəvvür edərlər [191, 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 [174, s.246]. Şaman ruhları isə başlıca olaraq dağ əyələridi 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, yarğanlarda 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 baxışları deyirdilər ki, Sarı qız onların yardımçı ruhlarından Həvva ananın düşmənidir [yənə orada, 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 (Sarıqız) 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 materialları 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 pərişətlər bölgüsünə aid eləyirdilər. Müəllifə görə, Xarəzm özbəklərinin ənənəvi görüşlərindəki Sarı-eneyi islamaqədərki çağların Umay-ene obrazının transformasiyaya uğramış şəkli olduğunu da təxmin etmək mümkündür [332, s.278-279]. 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

gəlir⁵³. 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 ayrı-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.

Sarı eney deyilən əslində Sarı qızın eynidir. Həmin Sarı qızıdır 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, albasti, 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 ziddiyyətlidir 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 [367, 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 daxilində geniş yayılmaq imkanı tapa bilməmişdir. Beləliklə, Türkiyəstan mədəniyyət çərçivəsində Sarı qız baxışların dualarında xatırlanmaqla onların qoruyucu ruhları sırasında düşünülür və çox hallarda da su stixiyası ilə bağlanır.

⁵³ Burada diqqət yetirilməsi gerek olan nöqtələrdən biri də *ana/ene* komponentinin başqırdca *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 cəmiyyət 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 dövrvəliyi ideyasında bir işarət kimi qadın başlanğıcı fikri vardı və bu işarət də üstünlük təşkil edirdi.

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 (390, s.153]. Qeyd edək ki, dağ kultu əslində Yer kultunun konkret bir şəkli olduğundan yuxulara gələn dağ əyəsi eyni zamanda o yerin ruhu, yəni «Altaydıq 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 albasti, şeytan kimi acıqlı ruhlara bəzən də «Sarı qız» deyilməsinin köklərini burada axtarmaq lazım gəlir [237, s.132].

Altayların inanışlarına görə adi adamlar dağ əyəsinə yuxularda görə bilənmişlər. Bu mənada kumandinlərdə dağ əyəsinin – dağ ruhunun ovçulara Sarı qız görkəmində görünməsi faktı da diqqəti çəkir. Koybal şamanlarının qavallarında «Sarıq kış» 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 [377, s.17-20].

Burada yer altında yaşayan həmin mifoloji varlığın – küpəgərən 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 «albis» adlandırdığı varlıqların elə həmin «Sarıq kış»lar olduğunu da düşünmək olar. Albisların və ya cinlərin şaman hami 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 [345, 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 «Taqınq eezi Sarı kış» – «dağın əyəsi Sarı qız» adlandırılır [215, s.120]. Belə olduğu halda Sarı qızla Albasti 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, Albuz, Yalbuç) şəklində də rast gəlinən bilən Albastının əslində bir dağ ruhu, dağ əyəsi olduğunu göstərə biləcək faktlar çoxdur. XI yüzillikdəki gürcü qaynaqlarında Qafqaz dağının adına Yalbuç//Albuç şəklində rast gəlinməsi də sübuta yetirir ki, Albız//Albıs (Almış//Alvız) bir dağ ruhuydu [93, 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 [20, s.33]. «Alvız» dağ adı «Koroğlu» dastanının V.Xulufu 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 [133, s.86]. Bu baxımdan Axısqa elindəki coğrafi adlardan biri kimi «Yalbuç» dağ adı da xüsusilə diqqəti çəkir [45, s.37]. Sözün kökü Yal//Al-dır. Morfonoloji yozum bir çox türk boylarında şərir ruh bildirən Yel//Yıl 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 simvolidir. Şor, kumandı, kaçın, 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 [95, 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 əyəsi həm də su əyəsinə oxşar təsəvvür eləyirdilər. Belə bir oxşarlığın isə təməlinə 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 su 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 [93, s.77]. Tatarların «sa anası» (başqurdlarda «хиу инәһе»), 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 mənalandırılan 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 [277, 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 daşdıqlarını 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 davullarında 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 «bütperəst 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 bağlanmağı, başlıca olaraq da Dağ əyəsi ipostası və şamanizmlə bağlanmağı – vergi verilmə hadisəsinin açıqdan-açığa 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 [369, 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 [359, 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 hamı 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 başlanğıcda 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 nümunələrin tam olmayan siyahısı da göstərir ki, Sarı qız türklərin Göy-Tanrı (və ya tanrıçılıq) dini inanışlar sistemində əhəmiyyətli yeri olan dağ və su kultlarıyla dərin və iç-içə bağlılıqdadır.

Ənənəvi türk təsəvvürlərində gizli təbiət qüvvələrinə – əyələrə inam (İzi//İssi inancı)

Əski türklərin dini inanışlarının əsasını Göy-Tanrı inancı, əcdad (atalar) kultu ilə yanaşı, bir də gizli təbiət qüvvələrinə inam təşkil edirdi [136, 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 danışarkən 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 inanışın da yeri tam olaraq dəqiqləşdirilmədiyindəndir ki, qədim türklərin bir o qədər dindar ruhlu olmadıqları, heç bir dinə iman gətirməyib, heç nəyə ibadət etmədikləri, üstəlik etiqadlarının 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 əhəngdarlığından danışmaq lazım gəlir. Bu əhəngdarlığın kökləri təbiətin, varlığın özündən gəlirdi ki, onun da əsasında kainatı bir bütöv şəkildə qavramaq kimi ənənəvi düşüncə dayanırdı [23, s.119-120; 113, s.330]. Beləcə, yüksək əxlaqi pozulmaz törə və ənənəyə bağlı olan bu cəmiyyətin, mədəniyyətin dini-mifoloji dünyagörüşü inanışlarla əlaqəli və iç-içəi. Bu dünyagörüşü sistemində isə təbii obyektlərin birər təcəssümü olan və *İzi//İye* (*yiyə//əyə*) adı daşıyan hamı (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 [298, s.22, 600; 299, 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 [291, s.101-109], H.Tanyu [152, s.41-43], N.Yeqorov, E.Nəcip [302, 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 sözüün 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*, başqırd türkcəsində *eye*, tatarca *iya*, Azərbaycan türkcəsində *yiya*, türkməncə *ee*, özbək türkcəsində *eqa*, uyğurca *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. Sözüün *ezi//ege* şəkillərinə Altay dialektlərində, *eçe* şəklində türk ağızlarında, *azi* şəklində tatar dialektlərində rast gəlinir. «Əski türkcə sözlük»də *izi//iye* sözüünün *idi* və *ige* variantları göstərilir: *ay yer kök idisi* və *ya yer suv igesi* [210, s.79]. Araşdırıcılar etrusk yazılarında *iesi* şəklində oxuduqları sözü də «*iyəsi*» deyərək mənalandırırlar. Bir fikrə görə, monqol dilində qarşılığı *ada* olub, «acıqlı ruh» mənası bildirən əsatiri *asar* sözüünün də qədim türkcədəki qarşılığı *azi* (*izi*, *issi*) təşkil etmiş və Tanrı mənasını daşımışdır [64, s.86]. *İzi/İssi* anlayışına qumıqçada *yeye*, özbək ağızlarında *yiqa* və Azərbaycan türkcəsində isə həm də *yiya* şəklində rast gəlinir. Burada sözüün başlanğıcındakı *y-* səsinin protetik, yəni səs artımıyla bağlı hadisə olduğunu ehtimal edirlər [352, s.231-233]. Maraqlıdır ki, başlanğıcdakı *y-* şəkilliylə həmin sözə abidələrdə rast gəlinmir.

Yazılı qaynaqlardan «*Kutadqu bilik*»də bu söz *İdi* şəklində «Tanrı» mənasında işlənmişdir. Kaşqarlı «*Divan...*»-nda *İzi* həm «sahib, əfəndi», həm də «Tanrı» kimi mənalandırılmışdır. «*Atabətül-həqayiq*»də *İzi*-nin «sahib, *yiya*» və «Tanrı» mənaları verilir. Əbu-Həyyanın da «*Ki-*

tab...»-nda *İzi*-nin «Tanrı» mənası var [37, s.14]. O, həmçinin bu sözdəki *z* səsinin türkcə üçün səciyyəvi olmadığını, səsin ancaq bulqarcada olduğunu yazır. «*Lüqati-Çağatay* və *türki Osmani*»də isə *izi* sözü «Tanrı», ayrıca *idi* isə «sahib, *yiya*» mənalarıyla qeyd edilir. «*Məhəbbətnamə*»də və *Seyfi Sarayidə* *izi* şəkli yoxdur, ancaq birincidə *idi* sözü «*yiya*, sahib», həmçinin də «Tanrı» mənalarında qeyd alınmışdır. «*Bədəi-əl-lüqat*»da *eqa*, «*Nəchül-fəradis*»də *izi*, *eya* və *eqa* sözləri «sahib, *yiya*; 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, *yiya*, malik) şəklində, moğol sözlüyü «*Müqəddimətül-ədəb*»də isə («sahib» mənasında) *i* şəklindədir. Əski özbək və tatar türkcələrində *igi*, *izi* sözüünə hətta 1917-ci ilə qədərki dini (didaktik) ədəbiyyatlarda *İdzi ta'la* (*İzi Taala*) şəklində belə rast gəlinir. Bu isə elə məsələn, «*Kitabi-Dədə Qorqud*»dakı Allah-Tanrı, Yaradan Allah, Qadir Tanrı, Tanrı-taala, Haqq-taala və ya Allah-taala qəlibinin cynidir. Əli «*Qisseyi-Yusif*»də *izi* (*idzi*, *izzı*) sözüünü həm «sahib, *yiya*», həm də «Allah» mənasında işlədir. Qütübün «*Xosrov və Şirin*»ində isə «*İzi* atı birlə başla sözüünü» (*İzi* – Yaradanın adı ilə başla sözüünü) deyilir [302, s.408-409]. Quran-Kərimin türkcə əski tərcümələrində «*Rəbbünə*» sözü də «*Ey İzimiz*» şəklində tərcümə edilmişdir [135, s.167]. XII-XIII yüzillə aid Türkünstan «*Təfsir*»ində *idi* və *izi* şəkilləriylə «sahib, *yiya*» və «Tanrı» mənalarında işlənən bu söz «sahib, malik» mənalarında da «*Kitabi-Dədə Qorqud*»un dilində *iya* («*Qanturalı cəmal və kemal iyəsi yigit idi*» [D-180]) və *is* («*Zira Dədə Qorqud vilayət issi idi*» [54, s.56]) şəkillərində keçir. «*İbn Kəbir tarixi*»ndə (XVI əsr) isə *issi* və *eye* sinonim kimi işlədilməkdədir. «*Yusif və Züleyxa*» əsərində, Ə.İnanın fikrinə, əski türkcədəki «*zə*» səsi ancaq *İdzi/İzi* sözüündə 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*) sözüünün «sahib», «malik» mənasının yanı sıra onun «Tanrı», mənası bildirdiyi də göstərilir. Təkcə «*Lüqati-Çağatay* və *türki Osmani*»də ayrıca olaraq *izi* «Tanrı», *idi* sözü də «sahib, *yiya*, malik» kimi mənalandırılır.

Sözlüklərdə (V.Radlovun «*Türk ləhcələri sözlüyü sınağı*»-nda və s.) *iyə*, *izi*, *idi*, *iqə*, *ee* sözlərinin «sahib, *yiya*» məzmunuyla yanaşı, onun məcazi «*pəri*, ruh» mənası bildirdiyi də göstərilir. K.Mengesə görə ən qədim *İdi* şəkilliylə bu söz «Tanrı» deməkdir [291, s.103]. Əlbəttə, sakral

olanlar profan mahiyyətliyə 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» olması ilə bağlı heç hansı izə rast gəlmək mümkün deyildir [126, s.98].

«İduk yir sub»un «müqəddəs yer su ruhları» demək olmadığı bir də ondan anlaşılır ki, «yir sub» deyimini 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» deyimini İnal Satıq adına dikilən abidədə işlənir; «Öz yerim, ıduk yerim». Göytürk yazılarında «Tenqri-el» və «Tenqri-yir» deyilişlərinə də rast gəlinir. Lakin Altayda, Türküstanda şamanların dua edərkən üz tutduqları «yer-su» kultuyla yanaşı, məsələn, qırğızlarda həm də «sahab» (*ee, eesi*) kultunun varlığı bu sualın birbaşa cavabını çətinləşdirir [335, s.283].

İzi//iyə//yiyə 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»nın həmin ölçüdə səciyyələndirməkdir. Bir «Uqan Tenqri» [120, 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 [110, 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 [90, s.152]. Yeri gəlmişkən, *İzi//iyə* anlayışı bir qədim «*ee*» şəkilli buryat şaman panteonunda bütün yaradılmışların yaradarı olan, hətta Eseqe Malaanın yaradıcısı sayılan və *Ee Xayrxan* deyilən ən ulu varlığın adında belə qorunmuşdur [211, s.3]. «Kutadqu-biliq»dəki «Apa yazdı ersə Bayat qınadı» nümunəsində «Bayat» məfhumu Tanrı məzmunu daşıyır. Yaxud Qütbün «Xosrov və Şirin»ində işlənən «*İdi* dərgahı» ifadəsindəki *İdi//izi* də Yaradana məxsus sahiblik, yiyəlik anlayışını bildirir. Çünki Tanrı ən yüksək ilahi varlıq olaraq ən böyük qoruyucudur, hifz edəndir; bəlalardan uzaq tutur və ancaq sayğı ilə anılmasını istər.

«*İzi*» anlayışının Saxa türkcəsində *ece* şəkli də var ki, Tanrıya cəhəmlə üz tutulmasını – Yaradana xitab olunduğunu bildirir və bu baxımdan da «*İdi* dərgahı» və ya «*İzi*-taala» ilə eyni semantik bölgədə dayanır. Gözdən keçirilən abidələrdə də *İzi* tam olaraq «Tanrı»ni deyil, Onun sahibliyini, Yerin-göyün yiyəsi olduğunu bildirir ki, davamlı olaraq da bu sözün «sahib, malik və ya yiyə» məzmunundan sonra işlədilir. «Qırğızca-rusca lügət»də qırğızcadakı «*ee*» sözü qarşısında «Tanrı» mənasından daha əvvəl «sahib» izahı verilmişdir. Təsəvvüfi deyil ki, «Divanü lüqati-t türk»də də «*İdzi*» (*İdhi*) sözünün «sahib, əfəndi» mənasını qeyd etdikdən sonra Kaşqarlı yazır ki, «Tanrıya da «*İzi*» deyilir» [120, s.87]. Burada diqqəti çəkən – Tanrıya «*İzi*» deyilməsindən daha çox, məhz «Tanrıya da» «*İzi*» deyilməsidir. Yəni Tanrı başqa vəsflərlə yanaşı «*İzi*» vəsfiylə də anıla bilər, bu isə «*İzi*» anlayışının ilkin semantikasına hər yöndən uyğun gəlir.

Əski türklərin təbiətdə varlığına inandıqları gizli qüvvələr də elə *idi//izi//iyə* adıyla bilinən qoruyucu ruhlar idilər. Həmin *yiyə//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» [362, s.215] deyildir. Çünki «tanrıça» deyilsə, sadəcə olaraq tək Tanrı etiqadından danışmağa da heç gerek 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 mələkdi; 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-övliya deyilmişdir [369, s.46]. Yanlıqla ilahlar, allahlar və ya tanrı(ça)lar adı verilən həmin gözəgörülməz 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 bütperəstlik tipində çoxtanrılı bir din göstünüştü verir». «Ay tenqri», «Gün tenqri» ifadələrinə gəldikdə isə, bunun da uyuqların Mani dinini qəbul etməyi ilə bağlı olduğu bilinməkdədir [130, 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 [397, s.115].

Ənənəvi dini-mifoloji təsəvvürlərdə (məsələn, noqay demonologiyasında) bu qədər geniş yayılması 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 «yiyələrin varlığının qədim türk tanrıçılıq və şamanizm inancları ilə birbaşa bağlılığı» haqda fikir gerçəklikdir [60, s.42]. Məsələn, şamanizmlə bağlılığı baxımından aşağıdakı faktlara diqqət yetirmək olar: Türk şamanizmində həm qam (şaman) ruhunun təbiiyəçisi, 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 («*iyə*» sözünün şamanizmlə bağlı məzmunu çuvaş türkcəsində «sağalmaz azara tutulan adam; cinli, dəli-divanə» mənalan bildiren *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 [251, 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 *yiyə//iyələrə*, bu tanrıçı (hami) ruhlara *guya* münasibətin dəyişilməsi ilə həmin mifoloji varlıqların acıqlı, şor ruhlara çevrilməsi və ya çuvaşlarda «cin, şeytan» anlamı bildiren *eye* misalı iyələrin 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 «*ayın*» ruhlardan daha çox «abaahı» deyilən şorir ruhlara yaxın olduğu faktı da qeydə alınmışdır [397, 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 etnoqrafik detallar işığında kompleks olaraq 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, inanışa görə, dünyanın üzərində dolaşardılar. Torpaqlar üzərində «hakim-sahiblər» və ya «hakim ruhlar» da olaraq adlandırılan bu varlıqlar gözlə görünməzdilər. Əski türklərin həmin ruhlar haqda çox aydın təsəvvürləri vardı. Bu ruhlardan yaxşılıq gətirəni də olardı, ziyanlıq verəni də. «Yeg»lər (və ya «bizdən yeylər») deyilən xtonik varlıqların insanlara ancaq zərər verdiyi düşünülmüşdür. Adma *iyə//issi*, eyni zamanda «sahab», «sahib», bəzən də «kimsənə» deyilən hami ruhlarınsa xeyir-bərəkət gətirdiyinə inanılır, yuxulara belə girən bu varlıqların, sahibi olduqları yerlərdə yaşadıklarına etiqad olunurdu. Ord. prof. M.Fuad Köprülünün yazdığı kimi, «türklər əsas etibarilə Tanrını və ikinci dərəcəli ilahlar demək olan *idi*ləri qorxunc görmürdülər; çünki bunlardan heç bir yamanlıq gələ bilməzdi» [140, s.61].

Azərbaycan mifoloji mətnlərində rast gəlinən *iyə//əyələrin* ziyankar deyil, xeyirxah təbiətli olduqları mətnlərdən də anlaşılır: «Gözümünə nə görürüksə, hamısının əyəsi var. Bı əyələr bizə görsənmez. Bizdən yeylər də görünmür. Əncax əyələrinin bizdən yeylərin arasında fərq var. Bizdən yeylər heş bir şeyin sahabi deyil. Əncax əyələr nəyin əyəsidisə, onun da sahabıdır, özü də onda yaşayır.

Məsələtün, bağ əyəsi bağın sahabıdır, bağda da yaşayır. Ta suda, yaxud , dağda bağ əyəsi olmaz. Onnarın da öz əyələri var. Əncax bizdən yeylər hər yerdə yaşayıllar. İllah da qərənnix yerrərdə, xərəbə yerrərdə, ağaş altında, su başında yaşayıllar.

Bizdən yeylər həmişə insanın mahnı oğruruyur, qazanın, paltarın, 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 gələcək, həmişə sənə köməli eliyəcək, məsələtün, dedihlərimi eləsən, əv əyəsi əvivi abad eliyəcək, həmişə evində şadlıx olacax. Yol əyəsi yolunu uğurlu eliyəcək, bağ əyəsi məhsululu bol eliyəcək, səni varıdıracax. Qalannarı da binnar kimi.

Əvin, həyətin, bağın, suyun, yolun, dağın – hər şeyin əyəsi var. Gərəli binnara səlam verəsən. Timsalı, gəlmişən bağə. Gərəli deyəsən: «Səlam, a bağ əyəsi, gəlmişəm suvaram, ağaşdarıvın dibin belliyəm».

Gedəndə də deyirsən ki, salamat qal, a bağ əyəsi, mən getdim, genə gələciyəm.

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

Bı əyələrin içində hammısınan üstünü su əyəsidir. Səhər-səhər ki tezdən gedirsən suyun üstünə, gərəli su əyəsinə səlam verəsən. Heş vaxdı suya tüpürmək, suya çirkab atmax olmaz. Yoxsa su əyəsin küsdürərsən, sənə zəfər toxuyar...» [17, s.50; 21, s.51-52].⁵⁴ Göründüyü kimi, əski türk düşüncəsində «idi»nin var olan ilkin mifoloji semantikasi 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 çox araşdırmalarda göstərildiyi kimi, iki bölüyə ayrılır. 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 [333, s.106-107].

Qırğız türklərinin inanışlarına görə, ruhlar nəsnələrin yaradılmağında qətiyyəli iştirak etmirdilər. Onlar ancaq dünya-ələm nizama düşəndən, yəni dünyanın yaradılması aktından sonra var olduqlarını

⁵⁴ 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 qarı olan bir qadın cildində təsəvvür edilirdi. Qızılların inancına görə isə su (ələcə də dağ) əyəli «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.

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 müstəsnaadır.

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 allomorfların da çoxluğu müşahidə olunursa, bu onun ən qədim sözlərdən olduğuna sübutdur» [31, 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 [302, s.409]. Çuvaşçada qohumluq bildirən terminlərin etimologiyasına dair araşdırmanın müəllifi N.Yeqorovun da tuva türkcəsindəki *ie*, saxa türkcəsindəki *iyə* və b. şəkillərinin böyük bir ehtimalla hind-ari dillərinə gedib çıxdığına dair fikri əsaslandırılmamış qalır [218, 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 [352, s.280]. R.Axmetyanov da *eye*, *iyə*, *əyə* anlayışının əski türkcədəki *ege* ilə bağlı ola biləcəyinin mümkünlüyü fikrini irəli sürür [168, 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» məfhumu 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-apan». 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 Umayya *Imay-içe*, Şor türkləri də *May-içe* deyirlər. A.Gölpınarlı isə «Vilayətnamə»də keçən terminlər içərisində «içe» tərzində yazılmış olan sözü «Oğuz dilincə» övliya deyə açıqlayır [125, 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 inancı da təbiətdən gəlir. Bu mənada özlüyündə birer 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 qüvvətlərinə inanmağın ifadəsi olan *izi/iyə/iyiye* 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 *içegi* sözünün isə bu kökdən olub-olmadığını söyləmək çətindir. Lakin övliyalara başlıca funksiyalarından birinin də azarlılara şəfa vermək olduğu düşünülərsə, belə bir bağlılıqdan danışıla bilər.

İzi/iyə anlayışında qadın-ana xəttiyə olan anlamın üstünlük təşkil etməsinin isə öz səbəbləri var. Bunu heç də keçmişin dərinliklərinə aid edərək qadın kultuyla bağlamaq doğru olmazdı. Yəni həmin qoruyucu ruhların xarakteristikasında kişi cinsiylə bağlı elementlərin matriarxatdan patriarxata keçid dövrüylə əlaqələndirilməsi yanlışdır⁵⁵. 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 üstünlük təşkil edir, bununla belə həmin dəyər heç bir halda mütləq üstünlüyə çevrilmirdi. Məsələn, Eriklə

⁵⁵ Ümumiyyətlə, etnoqrafiyaya dair araşdırmalar erkən ibtidai cəmiyyətdə cinslərin qeyri-bərabər statusundan danışmaq imkanı vermir. Həqiqətən «klassik ibtidai cəmiyyətdə cinslərin qeyri-bərabərliyi məlum deyil; clə 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» [9, s.7; 212, s.621-627].

«ada» (ata) deyilir. Lakin buradakı «ata» anlayışı başlanğıcda, ilkin çağda artım məzmunu da daşıyır. Təsadüfi deyil ki, həmin Erlik tuba-kişilərin təsəvvüründə həm də qadın görünüşündə iri, uzun döşləri olan varlıq kimi təsəvvür edilir. Və ya Xızır da bir «ata»dır. Süleyman Bakırqanı «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-ıçe*, başqa ənənədə *May-ezi*, bir digər ənənədə *May-ene* adlandırılmasıdır. Və ya xakaslarda odun sahibi həm *Ot-ine*, həm də *Ot-ıçe* adını daşıyır. Eyni bir varlığa həm *ıçe//ıççe*, həm *ezi*, həm *ene* deyilir ki, bu həmin anlayışların eyni bir simvolikanı ifadə etdiyini, eyni semantik yük daşdığını göstərir. Başqırd türk ağzlarında *iney* kimi işlənən sözün hətta *əşə*, *əşəy* şəkilləri var. Maraqlıdır ki, *izi//iye* sözünün bir allomorfu olan *eci* Türkiyədə Aydın ələvilərinin dilində ananın anasına – nənəyə, ulu anaya deyilir [122, s.60]. V.Radlovun yazıya aldığı «Yaradılış dastanı»nda ulu Həvvə ana «*Eçi*» adını daşıyır. Çağataycada 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 [70, s.288]. Qənaətimizcə, *Umacı* sözü «Umay *ıçe//Imay ıçe*»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 məna daşdığını düşünsək, A.Fon Qabenin «idi, ige, iye...» sözlərini niyə «bəy» kimi izah etməsi anlaşılmış olar [123, 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>ii>i* şəklində izləyirlər [352, 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>iysi>issi* şəklinə düşmüşdür [152, 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 [303, 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 əsaslanaraq ki, *y* səsi *izi* anlayışının müxtəlif sıralarında derivatlarıyla dialektik bağlı əks etdirir, o zaman sözün ən qədim dialekt fərqlərini qoruyub saxladığını söyləmək olar. Yəni *idi*, *izi*, *iyə*, *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 yaranıb. 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 paradigma söz ortası mövqədə *d'/d//z//y//g//t* paralelliyi şəklində özünü göstərir [32, 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*)

şekliylə hər halda başlanğıcda Tanrı anlamı bildirməyən bu söz Tanrıya məxsus qoruyucu, hami vəsfini sonradan qazanmışdır.

Nəticə olaraq qısaca söyləmək gərəkse, «yiyə; Tanrı; mələk; ata, ana; əcdad» anlamları yönündə keçirdiyi semantik şaxələnmə və bu mənə şaxələnmələri ilə bərabər çoxlu sayda allomorflarının varlığı *izi//iyə//yiyə//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 [391].

Başqa mədəniyyətlərdə tam qarşığı tapılmayan (mədəniyyət-şünaslıqda 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 saxlanılır⁵⁶.

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 [167, s.15; 133, s.85]. Məsələn, Alvız – dağın adıdır. Dağ əyəsini 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//yiyə)* adları ilə bilinən mifoloji varlıqların təbiətinin həmçinin etnoqrafik və dilçilik faktları əsasında araşdırılması gizlin təbiət qüvvələrinə inamın türk dini-mifoloji dünyagörüşünün («psixomental kompleks»lə bağlı) əsaslarından biri olduğu gerçəyini bir daha sübuta yetirmək imkanı verir.

⁵⁶ 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].

Türk övliya anlayışı və hami ruh obrazlarının semantik-struktur analizi

Türk tanrıçılığı şamanizmlə qarışmazdan öncə türklərin əski inancları sistemində yer almış əcdad kultu övliya kultunun təşəkkülündə də əhəmiyyətli rol oynamışdır. Əcdad ruhu ilə bağlılığın ifadəsi olaraq qəbul edilən övliya obrazının formalaşmasında, beləcə əski türk inancları, islam-türk təsəvvüfə və xalq sufiliyinin böyük rolu olmuşdur. Sonralar əcdad kultu ilə üst-üstə laylanan övliya kultu, demək olar ki, xalq müsəlmanlığının özülünü təşkil etmişdir.

Övliya türk xalq inanışlarında qeyb dünyası – görünməzlər aləmi ilə bağlılıqda olduğu düşünülen varlıqdır. Haqq-təaladan könlü ilhamla zinatlanan övliya qəlbində açılan qapıyla kəramət sahibi olan kəsdir. «Haqq-təala onun «qeyb qəndilindən gələn bir işıq» misali könlünə ilham etdiyindən»dir ki, «nə dersə o da olur». Çalışmaqla övliya olmaq olmur. Ənənəvi dini-mifoloji təsəvvürlərdə övliyalara 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 b. türk-müsəlman övliya tipləridir. Qeyb ərənləri deyilən varlıqlar da gözə görünməyən övliyalardır.

Din sosioloqları zaman-zaman belə bir qənaətlə çıxış edirlər ki, xalq müsəlmanlığı elə bu anlayış – övliya kultu ətrafında təşəkkül etmişdir. Lakin onun türk xalq inanışlarında qazandığı anlamın Qurandakı «vəli» və «övliya» anlayışları ilə bir elə dərin bağlılığı yoxdur. Övliyalara kəramət sahibi olduqlarına inam onlara az qala peyğəmbərlərə bərabər status qazandırır. Tanrının övliyalara hər cür bələlərdən qoruduğuna və onların diləklərini qəbul etdiyinə inanılmışdır. Buna görə də övliyalar eyni zamanda türk insanın gözündə ruhani baxımdan bir sığınacaq yeri olmuşdur.

Əlbəttə, övliyalardan heç də hər biri kult obyektinə 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 göstərirdi, çünki ona qarşı eləcə hər hansı sayğısızlığın fəci ölümü nəticələnməyə qədər cəzasız qalmayacağına inanırdı. Onun adı hələ sağlığında əfsanələrə bürünə bilir, ölümündən sonra da güc-qüvvətinin davam etdiyinə inanılırdı. Övliyalara ruhani qüdrəti Tanrı qatında onların yardımçı olacağı düşüncəsini doğururdu. Övliyalar xalqın gözündə Haqdan yaranmışlar

olaraq bilinirdilər. Tanrı sevgisinə, yardım və himayəsinə layiq olmuş övliyanın məzarı və ya türbəsinin varlığı həmin övliya 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 gəlinən, 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 [73, s.167].

Türklərin övliya ilə bağlı dini düşüncələrinin qaynağını islamaqədərki əski türk inanışları təşkil etmişdir. Lakin hələ islamiyyətin türk xalqları arasında geniş yayılmağa başladığı dövrlərdə, yəni X əsrdən 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, bəktəşi mənqəbələrində və digər təriqət çevrələrində yazılmış mənqəbələrdə 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 çox 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 Türkünstanı 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 əlaqəli olduğu qənaətinə gəlmişdir [156].

Mifoloji düşüncədə axirət dünyası, yer stixiyası və bu mənada da əcdadlar dünyası ilə bağlılığı olan övliyalar ata kultunun, yəni əcdad ruhuna etiqadın yerini tutmuşdur. Təsədüfi deyil ki, sonrakı çağların müsəlman-türk xalq inanclarındakı ilk türk övliyaları, kəramət sahibi olan sıxlar (şeyxlər) da əcdad ruhunun ifadəsi olan həmin «ata» adıyla çağırılmışlar. Götürür, bu üzdən də bəzi qaynaqlarda, məsələn, Qorqut Ata Dərbənd oğuzları arasında yaşamış olan şeyx adlandırılır. Əslində də müsəlman türk inanışlarındakı həqiqi övliya tipi Qorqut Atanın simasında öz parlaq təəcəssümünü tapıbdir. Türkünstan baxşılarının, adına «Ata Qorqut Övliya» dedikləri ulu əcdad ruhu Dədə Qorqud həqiqətən də övliya olduğu üçün «Dədə Qorqud kitabı»nda onun haqqında «vilayət issi» deyilir [34, s.351].

Əcdad ruhuna tapınmağın bir ifadəsi olan Qorqud Ata qopuzlu baxşılarının yardım dilədikləri bir övliyadır.

Qeybə inan bütün dini inanış sistemlərinin təməlidir. İslam düşüncəsində qeybi bilmək yalnız Yaradan Allaha aiddir. Ona görə də Qorqud Ata övliyalarının mahiyyəti bu düşüncə ilə tam açıla bilmir. Əslində isə Qorqud Ata da bir övliya olaraq ənənəvi türk düşüncəsində qeyb aləmi ilə bağlıdır; dedikləri çin olan övliya Qorqud Ata qeybdən, gözəgötürünməzlər dünyasından dürlü-dürlü xəbərlər söyləyir. Çünki Haqq təalanın könlünə ilham etdiyi bir övliya, bir kəramət sahibidir.

Qorqut Atanın məzarlığının Sır-Dərya sularının aşağılarında, Dərbənd yaxınlığında, Anadoludakı Əhləd (Van) xarabalıqları arasında [145, s.399], eləcə də Azərbaycanın Quba rayonundakı Xanəgah kəndində (Pir Qorqut türbəsi) olduğu göstərilir.

Bənzər şəkildə hətta Xızırın da bir neçə yerdə məzarlığının olduğu deyilir [236, s.102]. Bütün bunlar, əlbəttə, həmin müqəddəs bilinən varlıqların (ruhunun) bələlardan qoruyucu, hifzedici hamı olduqlarına inamdan gəlir. Bu düşüncə mexanizmi övliyalaşan bir Yunus İmrə üçün də eynidir. Və ya Gəncə yaxınlığında yıxılıb-tökülmüş bir məzar vardı ki, xalqın nəzərində uşaq arzulayan sonsuz qadınların övlad dilədikləri bir şeyxə mənsubdu. O «kəramətli» türbəninə Azərbaycana baş ucalığı gətirən dahi Nizaminin əbədi məzarı olduğunu bilənlərin sayı çox az idi [85, s.30]. Bu baxımdan arxaik və ənənəvi folklorun təbiətinin gözdən keçirilməsi bir daha göstərir ki, ənənəvi mədəniyyətlə yaşayan xalqın düşüncəsini hadisələrin gerçəkdə baş verib-vermədiyi, onların dəqiqliyi, xronologiyası, personajların tarixən yaşayıb-yaşamadıqları kimi faktlar o qədər də maraqlandırmır [395, s.173], yəni şifahi ənənə tarixi bilgiləri qoruyub saxlamaq yolu tutmur.

Gizlin təbiət qüvvələri olan əyələr, mələklər və ya fərişələr də ənənəvi türk təsəvvüründə bəzən «övliya» sayılmışdır. Məsələn, qoruyucu ruh olan Humay ilahəsidir ki, şor türklərinin «May-ezi» dedikləri həmin varlığın adına «Manas» dastanında: «Umay ene perişte...», Qazaxıstanın günbatar bölgələrində isə «...May əulie» (Umay övliya) deyilibdir.

Mələk donlu bilinən övliyaların bir əcdad ruhu olub bələlardan qoruduqlarına inanılmışdır. Ümumiyyətlə, türk-müsəlman xalqlarındakı övliya inancı ilə təbiət qüvvələrinə inanmağın ifadəsi olan qədim izi//iyə kultu arasında da dərin bağlılıq vardır. Azərbaycan türklərinin mifik görüşlərindəki Qaraçuxa bir övliya olaraq bilinir. Türkünstanın müxtəlif bölgələrində, qırğız çöllərində Övliya Ata kimi coğrafi adlar oralarda

qəbirləri olan türk övliyalarının adları ilə bağlıdır. Qazaxıstandakı bir sıra təbii obyektlərin «Aulie aqaş» (Övliya ağac) adını daşması da ənənəvi təsəvvürlərdə «övliya» anlayışının nə kimi yer tutmasının öyrənilməsi baxımından əhəmiyyətlidir. Ümumilikdə isə türk-müsəlman övliyalarından çoxusunun məzari bəlli olsa da, onların istənilən zamanda darda qalanların köməyinə yetişmələri bu övliyaların ölümsüz təsəvvür olunmalarının dolaylı yolla təsdiqidir.

Beləliklə, bir çox tədqiqatçıların bir vaxtlar dini görüşlərin təkamülündə ilk mərhələ saydıqları əcdada tapınma qədim türk inanış sisteminin də başlıca dayaqlarından olmuşdur. Axirətlə bağlanan əcdad inisiyasiya aktındaki hamı ruhun eyni sayılmışdır və etnogenetik miflərdə də ilkin əcdadların göy mənşəli olduqları, onların habelə dağlarla bağlılıqları vurğulanır. Ümumiyyətlə, bir sıra ənənələrdə olduğu kimi türk etnik-mədəni ənənəsində də soy-köklə bağlılıq, əcdad anlayışı mühüm yer tutmuşdur.⁵⁷ Hər hansı soyun əcdadı isə bəzən də mədəni qəhrəman cizgiləri daşmışdır. Məsələn, əfsanələrdə şorların qızılqaya soyunun kökü adamlara oddan istifadə etməyi öyrətmiş bir qocanın adı ilə bağlanılır.

Göy, yer, dağ, ağac və b. kultların biri-biriylə bağlılığına onların ən əski çağlardan bəri əcdad kultu ilə bağlı olmaları da təsir göstərirdir. Etiqada görə əcdad ruhları öldükdən sonra belə evləri, ailələri qorumağa davam edirdilər. Asiya hunlarında hər il may ayının ortalarında əcdadların ruhu şad olsun deyər qurbanlar verildirdi. Bunların isə qədim türklərdə patriarxal ailə münasibətləri ilə bağlandığına dair fikirlər də vardır.

Türk tarixi əcdadlarla bağlı xatirələrin müqəddəs bir əmanət kimi qorunduğuna dair zəngin bilgilər verir. Bundan bir nişanə olaraq əcdadların təsviri düzəldilər, tapınqlarda hörmətlə saxlanırdı. Bəzi ədəbiyyatlarda büt-tös deyilən həmin büt-heykəllər əcdad kultu ilə bağlılığın xatirəsini yaşadır. Əcdad kultunun izləri etnik mədəniyyətin bütövlüyünü qoruyan başlıca elementlərdən biri olaraq sonrakı yüzillər boyu da yaşamışdır. Son dövrlərə qədər türkmənlərdə nohurlu xocaları azarlıları sağaltmaq istədikləri zaman söylədikləri: «Ya atam-babam, yetişin» sözləri əcdad kultu ilə

⁵⁷ Ruhların əbədiyyətinə inanıldığı qədim türk düşüncəsinə görə mövcud olmaq üçün soy-kökü bilmək, əcdad haqda anlayışa sahib olmaq gərək idi. Əcdadın adını bilib varlığını qəbul etmək bəlli bir etnosun həm də siyasi baxımdan mövcudluğunu şərtləndirirdi. Qaynağını türk etnoqonik miflərindən alan eposların qəhrəmanları özlərindən öncə məhz əcdadların -- hansı soydan, kökdən gəldiklərini anladılar.

bağlılıqdan xəbər verir. Tuva şamanlarının bir bölüyünü də, inanışlara görə, əcdadı şaman olanlar təşkil edirdi.

Türk etnoqonik miflərindən gəlmə bir başlıca ideya isə əcdadın xilaskar təsəvvür olunması ilə bağlıdır. Mifoloji-tarixi semantikasına görə əcdad ruhunun bir funksiyası da xilaskarlığıdır. Soyların öz köklərini bağladıqları ulu varlıqlar -- əcdadlar xüsusi nişanlı olmaları ilə seçilir. Bir çox türkmən tayfalarının ulu babası sayılan Salur Qazanın kürəyində, rəvayətə görə, Məhəmməd peyğəmbərin pəncəsinin -- beş barmağının beşinin də izi vardı [174, s.140].

Türk xalqlarının mifik görüşlərinə əbədiyaşar olduqlarına inanılan varlıqlar sırasında qırqlar (və ya qırx ərənlər) da vardır. Şamanizmlə xalq sufiliyinin qovuşuğunda dayanan qırqlar (qırx ərənlər) və ya qayıb ərən ruhlarının hamilik funksiyası islamaqədərki çağların inamları ilə səsleşir. Sonrakı zamanlarda bu varlıqlar müsəlmanlığın zahiri qəliblərini qəbul etmiş, islam cəlvəsinə bürünmüşdülər. Gözə görünməz olan, bununla belə hər an hər yerdə hazır olan qırx ərənlər haqqa qovuşmuş kəsləri, seçilmiş olanları öz sıralarına daxil edərdilər.

Həzrət Əlinin, Xızırın qırx ərənlər arasında görünməsi qırqlar kultunun türk-islam düşüncəsində dini-irfani tutumu ilə bağlıdır. Türkiyəstanda qırx çiltanlar, kayberən⁵⁸ -- qayıb ərən adları ilə bilinən qırx ərənlər baxışların, aşıqların və aşıqların, çağlıçıların hamisi olaraq təşəkkül tapmışdır. Ərənlik⁵⁹

⁵⁸ Qırğızların xeyirxah ruhlar sırasına aid elədikləri «kayberən», «kayp eren» və ya «kayıp eren (qeyb ərənləri)» deyilən bu gözəgörünməz ruhların dağlarda yaşadığına inanılmışdır. Dağda təhlükəylə qarşılaşan bir qırğız məhz kayberənə üz tutur: «Başına dolanım, kayberən, qırx çiltan, dadıma yet» -- deyib yalvarardı. Qırğızlar inanırdılar ki, qırx-çiltanlar da kayberənlər kimi dağlarda məskən salıb insanları himayə etməkdədirlər. Sayları qırx olduğuna adları da «qırx-çiltan»dır.

Kayberən inancı əcdad kultu ilə bağlı olub, adına türk xalqlarından bir çoxunda, eləcə də Anadolu türklərində «Qeyb ərənləri» şəklində rast gəlinir və əski türk inanclarının izi kimi övliya haqda təsəvvürlərdən gələn bir anlayışı ifadə edir. Qeyb ərənləri, bu inanca görə, övliyaların insan eisminə bürünmüş ruhlarıdır. Onlara hər ilin yazında və payızında elliklə qurbanlar kəsərlər. «Qeyb ərənləri» ifadəsi ən çox da çiltanlar və ya qırx çiltan anlamında işlədilir.

⁵⁹ Fikrimizcə, ilkin mifoloji qatmda «ərən/eren» sözünün farscadakı «yaran»la semantik bağlılığı yoxdur. Qazaxcadakı «jaran» şəkli də «ərən»in digər türkcələrdəki *i* və ya *y* başlanğıçlı ola bilən *iren//yaren*, eləcə də *d'iiren* şəkilləri ilə identikdir. Bu dildə isə «ərən» məhz kultla bağlı ifadə olaraq da işlənir. «Ərən» adı Türkiyəstan folklorunda «ğayıp eren kırk çiltan» (qayıb ərən qırx çiltan) tərkibində rast gəlinir. Gözəgörünməz demonik varlıq bu adla bilinməkdədir.

isə şamanizmdəki *ərən* (*erən//iren*) kultundan gəlirdi. Q.Potaninin altay və uryanxaylardan yazıya aldığı etnoqrafik materiallardan aydın olur ki, *erən*, *irən*, *yaren* göydən enmiş olan güclü şamanların adı idi. Hətta onların şərəfinə yüksək yerlərdə qurbanlar verildirdi.

Qırx *ərən*lər kultu şaman elementlərini xalq sufilərini dərviş institutuna gətirmələrinin müəyyən mənada təsdiqi olaraq görmək imkanı verir. Təsəvvüfdə dünyanı idarə eləyən *ərən*lərin sayı qırxdır. Yuxuda qırqlar əlindən cam alınıb içməsiylə vergi verilməsi hadisəsi türk dastanlarında geniş ölçüdə qorunmuşdur. Qırqlar əlindən aldığı bədəni içməklə Koroğlunun da gözündən qəflət pərdəsi qalxır.

Kırımında – Bağçasarayda «Qırx əzizlər» deyilən məşhur bir məzarlıq vardı. «Qırqlar» deyə bilinən həmin varlıqlardır ki, şamanist görüşlərlə bağlılıqda olub «çiltanlar» adı ilə əsasən Orta Asiya və Qazaxıstan bölgəsində yayılmışdır. Adam Oleariyə görə, Dərbənddə qəzavat zamanı şəhid düşənlərin qəbirləri üstə bayraq olan nəhəng başdaşları vardı ki, əcəmlilər bunu «çiltanan», türklər və tatarlar isə «kerqlar» (qırqlar) adlandırırlar, bura hər gün ibadət üçün gəlirdilər. İranda və Əfqanıstanda yaşayanların ənənəvi etiqadlarında da çiltanlara rast gəlinir. Orta Asiya və Qazaxıstanda çiltanlarla bağlı inanışlar islama yerli dini-mifoloji ənənədən gəlmişdir. Bunu türk folklor süjetlərindəki qırqlar motivi də aydın göstərir.

Çiltanlar obrazı mürəkkəb strukturludur. Bir yandan belə hesab olunur ki, dünyanı idarə eləyənlər, yəni dünyanın yiyələri elə onlar özləridir; yəni çiltanlar bütün adamlara himayədarlıq eləyib xoşbəxtlik gətirir, onları dərdlərdən-bələlərdən qoruyur. Çiltanlar ən əvvəl dərviş-qələndər obrazları ilə bağlıdır. Türküstan şamanizmindəki etiqada görə qırx çiltanlar elə divanə – qələndərlərdir. Əgər bir uşaq və ya boylu qadın azarlayanda baxıcı desəydi ki, qırx çiltan tutubdu, onda azarlıının yaxınları qələndərxana gedərdilər ki, çiltanların xatirəsinə qırx şam yandırılısın. Çırağı isə yalnız qələndər soyundan gələn biri yandıra bilərdi. Q.Snesaryevin verdiyi bilgiyə görə Xarəzmdəki qələndərxanada «çiltanlar ocağı» deyilən bir böyük ocaq vardı. Uyğur əfsanələrinə görə isə çiltanlar qələndər görkəmində yer üzünü dolaşarlardı.

Buryatlardakı Yaaran deyilən su əyəsi və ya su ruhu [160, s.85] ilə bağlı varlıqlar isə, ehtimal ki, Altay dil birliyi çağında türklərdən alınmışdır. Hər halda Anadolu türklərində «Yaren baba» adının «Ərən» adı ilə bağlılığı şübhə doğurmur. Ümumiyyətlə, *ərən*lik şamanizmi və islam dəyərlərini özündə yaşatması ilə səciyyəlidir. Təsəvvüfi deyil ki, Türküstan baxışları *ərən*lər cərgəsinə hamı şaman ruhların da daxil edər, dua edərkən *ərən*lərdən kömək diləyərdilər. Məna etibarilə *ərən* mənşəli «övləliyə» anlayışı da türkcənin «*ərən*» məfhumunun tam qarşılığıdır.

Çiltanların bir başlıca cizgiləri də onların su stixiyası ilə əlaqəli olmalarıdır. Xarəzm vahəsində «aranqlar»⁶⁰ deyilən və sulara hökm eləyən ruhlarla bağlı təsəvvürlər vardı ki, bu təsəvvürlər də çiltanlar haqqında olan görüşlərlə yaxından səsleşir. «Aranqlar» obrazının bir çox cizgiləri onları çiltanlardan ayırır ki, məhz həmin cəhətlər də bir çox müəllifləri «aranqlar»ın (*ərən*lərin) çiltanlardan fərqli varlıq olduqları nəticəsinə gətirmişdi. Bununla belə sonrakı yeni etnoqrafik materiallar bu obrazların ikisinin də funksional-semantik baxımdan əslində eyni varlıq olduqları qənaətini doğurmuşdur. Məsələn, Orta Amudərya türkmənlərinin nəzərində sular hamısı «qırxçiltanlar» deyilən varlıqlardı. Taşauz türkmənləri də qırxçiltanlarla *ərən*ləri tez-tez eyniləşdirirdilər.

Çiltanlar obrazı türk dünyası folklor mətnlərində də zaman-zaman qarşıya çıxır. Qazax «Goroğlu»sunda Goroğlunun – Koroğlunun doğulmağı xəbərini yuxuda Ağ Anaya söyləyənlər də çiltanlardır. «Koroğlu» eposunun bolqar türkləri arasında yayılan bir versiyasına görə isə qəhrəman ölmür, ancaq özünün bütün varını, qazancını paylayıb sonra da əbədiyaşar müqəddəs *ərən*lərə – qırqlara qarışır.

Qazaxların ağız ədəbiyyatında gözəgörünməz varlıqlar – pirlər olaraq bilinən bu qeyb *ərən*lərinin adı çox vaxt da «ğayıp irən kırık şiltən» (qeyb *ərən*ləri qırx çiltan) şəklində işlənir. Burada əsas demonoloji ad sayılan «şiltən» məfhumu, araşdırıcılara görə, müsəlmanlıq dini ilə bağlı olmayıb, islamaqədərki çağların düşüncəsinin məhsuludur. Uygurlarda şamanların hamiləri və ya pirlərinin «qırx çiltan» olduğu söylənilir. İnama görə çiltanlar Xızırın köməkçiləridir. Çiltanlar kultunun təşəkkülünə şamanlıq güclü təsir göstərmişdir.

⁶⁰ *Aranqlar* Xarəzm özbəklərinin islamaqədərki inanışlarında yer alan *ərən*lərdir. Bu gözəgörünməzlərin nə cür təsəvvür olunduqları haqda geniş bilgi yoxdur. Etiqada görə Amudərya və ona bitişik çayları dolduran bu ruhlar suların axışına hökm edər. Daşqınlar, çayların iti, ya yavaş axmağı onların istəyi ilə olur. Aranqları kimsə görə bilməzsə də, onlar özləri hər bir şeyi görür, ondan xəbər bilirlər. İnama görə müqəddəslərdən bir neçəsi (eləcə də Xarəzm övlialarından olan Sultan Hubbi) və bir də o adamlar ki sakral güc sahibidirlər, onlar aranqlara qarşı çıxma bilər və onları özlərinə tabe etməyi bacarırlar. Bununla yanaşı, aranqların «Allahın sevdiyi varlıqlar» olduğu haqda da təsəvvürlər mövcuddur. Söyləyicilərin anladığına görə onlar insanlara yarar gətirən varlıqlardır. Bütün ətraf aləm aranqlarla – cisimdən məhrum olduğuna gözlə görünməyən bu gizli qüvvələrlə doludur. Aranqlar haqda təsəvvürlərin Orta Asiya inanışlarının ən qədim animistik qatlarına qədər gedib çıxdığına dair fikir var. Bu, elə bir çağdır ki, təbiət ruhlarla dolu bir aləm olaraq düşünlür.

Türk xalqlarında gözə görünməz varlıqların daşdıqları çox sayda adlardan biri də «pir»dir. Qorqut Ata haqqında da onun baxşılar piri olduğu deyilir. Anlam etibarilə «övlia», «hami ruh» mənalarına olduqca yaxın bir məzmun bildirir və əslində övlia inancının islamaqədərkı ifadəsidir; «şix, şeyx»ə yaxın bir mənə daşıyır. Sufilikdə doğru yol göstərən kimsələr bu adla tanınırdılar. Bu məfhum ayrı-ayrı türk xalqlarında «Qayıb ərən – pirlərin» şəklində də işlənir.

Əski türk dininin təməllərindən olan əcdad kultu ilə birbaşa bağlılığı olan bir obraz-anlayış da «ərvah»dır. Müsəlman-türk xalqlarından bir çoxunun etiqadınca, gözəgörməzləri yalnız ərvahı – hamiləri olanların görə biləcəklərinə inanılmışdır. Ərvahlar, məsələn, türkmənlərin təsəvvürlərinə görə, al kimi güclü, hər şeyə qadir olan və hər vaxt öz şəkillərini dəyişə bilən varlıqlardır. Acıqlı ruhlardan söz düşəndə onlar zaman-zaman bir «al-ərvah» ifadəsini də işlədirlər. Çuvaş dilində isə bu söz «ruh; ruhlər, dünyasını dəyişmiş əcdadların ruhları; can» anlamı verən «arpax-sarpax» ifadəsi şəklinə düşmüşdür [354, s.80]. Ərəb mənşəlidir; əsasında «ruh» sözü dayanır; «ruh»un cəmi «ərvah»dır. Tatarca «ərbax» (ruh, can), qazaxca «əruax» (əcdad ruhları, acıqlı ruh; cisimdən məhrum, qeyri-maddi fəvqəltəbii varlıq), qırğızca «ərbak» (çağırılan zaman gələn və düşmənlərin cəzasını verən müqəddəs əcdad ruhları), türkməncə «ərvax» (acıqlı ruh, cin, qarabasma; qorxuluq, ərdöv) kimi işlənir. Türkmən dilində bu anlayışın «acıqlı-ruhlər, cin-şeyətinlər» mənasında «ərvax-jm» (ərvah-cin) şəklində də var [354, s.81]. Ərvah dini-mifoloji məzmunlu bir məfhum kimi türk etnik-mədəni ənənəsi ilə bağlı təsəvvürləri özündə yaşadır. Günlük yaşayışın bütün çətin anlarında da hər zaman məhz onlara – əcdad ruhlərina üz tutulmuşdur.

Türk mifşünaslığında qənaətə görə, türk mifologiyasında təbiət obyektləri – dağ, su, ağaclar özlüyündə ilahi dəyərlər daşımaqdadır; yəni onlar Tanrının «parçaları», daha doğrusu, funksiyalarıdır. Həmin təbiət obyektlərinə bağlanan hamı ruhlər isə Tanrının funksiyalarının şəxsləndirilmiş ifadələridir [10, s.12-13].

Türklərin əski dini-mifoloji dünyagörüşündə hamı ruh anlayışı mühüm yer tuturmuşdur. Bir fikrə görə, mühafizəkar deyiləcək qədər stabil olan ənənəvi türk şüurundan panteonun asan-asan silinməyən əski tanrılarıdır ki, xalqın yaddaşında uzun zaman hamı ruhlər şəklində yaşayır, çox sonralar da dastan qəhrəmanlarına çevrilirlər. Q.Ksenofontov belə bir prosesin izini ən əski tanrı saydığı, həqiqətdə isə Tanrını yalnız rəmzləndirən, O-nun ifadəsi olan varlıqlardan biri kimi ilahi dəyər daşıyan qurdda görmüşdür. Əslində

ənənəvi türk düşüncəsində qurd heç zaman tanrı məqamına yüksəldilməmiş, ümumiyyətlə isə hər nəsnənin yaradıcısı bilinən, zamana sığmayan və məkansız təsəvvür olunan tək Tanrıya heç vaxt şərik qoşulmamışdır.

Türklərin dini-mifoloji dünyagörüşündəki qoruyucu ruhlərin təbiətinin anlaşılması baxımından V.Boqorazın vaxtilə: «yakut tanrıları (ilahları) vahid bir sistemdə birləşmərlər. Onlar panteon təşkil etmərlər, sadəcə yan-yanı düzülüdürlər. Ürtünq Ayı Toyon və Ulu Toyon daha aşağı səviyyədəki başqa ilahları təşkilədicı mərkəz deyil» [350, s.100] – şəklində söylədikləri də, şübhəsiz, iççi və b. k. adlarla bilinən hamı ruhlərlə bağlıdır. Özinəməxsus mifoloji təsəvvürlərdən doğulub genezisdə keçid mərasimləri təsisçisi və himayəçisinə bağlanan hamı ruhlər dəyişik şəkillərdə təsəvvür oluna bilməmişdir. Şamanizmde hamı şaman ruhləridir ki, şamanın o biri dünyaya yollanan ruhu kimi anlaşılır, başqa bir deyimlə, şamanın o biri – ruhlər aləmindəki mövcudiyət şəklində olaraq qavranılır. Şamana döşündən süd verən, onu ruhlər aləmi ilə əlaqəyə hazırlayan yeraltı dünya qızları olan ruhlər sonradan ona da hamı olurlar. Mahiyyət etibarilə də hamı şaman ruhləri və şamanın öz ruhu eyni bir funksiyanın icraçısı olaraq çıxış edirlər. Xakaslarda son zamanlaradək ilk öncə dağ (tağ eezi) və su (suğ eezi) ruhlərinin varlığından bəhs olunurdu. Şorların inancına görə isə qam-şamana ən çox yardım göstərən dağ ruhləriydi.

Türklərdə övlia anlayışı və hamı ruh obrazlarından danışarkən «ata» anlayışına da toxunmaq lazım gəlir. Ata mifoloji düşüncədə axirət dünyası, yer stixiyası və bu mənada da əcdadlar dünyası ilə bağlıdır. Mənəvi-ruhani yaradıcı olan «ata»nın başlanğıcdakı bir funksiyası da əcdadlar dünyasına qırılmaz tellərlə bağlı mərasim hamisi obrazına aid olmağı idi. Yəni «Ata» axirət dünyası ilə, axirət dünyası sakinləri olan varlıqlarla bağlılıqdaydı. «Ata» adı özlüyündə əcdad haqda təsəvvürlərə açıq-aydın işarə edir. «Ata» obrazında mədəni qəhrəman, bəlli bir ölçüdə də demiurq cizgiləri aydın sezilir. Axirətlə bağlandığından «əcdad» inisiyasiya aktındakı hamı (əcdad şaman) ruhunun eynidir. Təsədüfi deyil ki, sonralar xalq inanclarındakı ilk türk övliyaları da çox zaman elə bu adla adlandırılmışlar. Xızır peyğəmbərin müqəddəslik bəxş etdiyi «Həkim» adlanan Süleyman Bakırqanı isə öz əsərini məhz onun haqqında dedi: «Xızır İlyas atam var» – sözləri ilə başlayır.

Ata bələlardan qoruyan, hifz eləyən ruhdur. Qırğız Ata qırğız elini və b. qoruyan ruh olduğu kimi. Türk etnik-mədəni ənənəsində mifoloji zəmində təşəkkül tapan və mədəni qəhrəman, ilkin əcdad, eləcə də mərasim hamisi olaraq səciyyələndirilə bilən Qorqut Ata, İrkil Ata və daha neçə obraz var ki,

bu adla birgə anılırlar. Qaraimlərin dini-mifoloji görüşlərindəki qoruyucu ruhlardan biri də Karqıl Ata adında mifoloji varlıqdır. Xarəzmdə şiələrin axıncı imamına həsr olunan ibadətəh Qaib Ata adını daşıyırdı. Teleutlarda isə yeraltı dünya ruhlarından olan Erlikə böyük sayğı əlaməti olaraq «Atam» (Adam) deyərdilər. Saqay miflərinə görə də Erlik xanın bir adı «Ada» (ata)dır. Müqəddəslik haləsinə bürünüb xalq arasında böyük ehtiram qazanan ulu ozanlar, qamlar da bu «ata» adını daşıyırdılar. Sonralar xalq sufiliyi ruhunda şeirlər yazan Ata ünvanlı sufiləri isə əski baxşılardan davamçıları saymağın mümkünlüyü haqda fikir bu mənada özlüyündə elmi əsasdan məhrum deyil. Yəni türklər içərisində sufilik bir axın kimi gücləndikcə şeyxlərə (sıxlara), hikmət sahibi olan şəxslərə, kəramət sahibi övliya dərvişlərə də «Ata» adı verilərək, məsələn, Çoban Ata, Mənsur Ata, Hakim Süleyman Ata, Zəngi Ata, Dəmirçi Ata... deyilməyə başlanmışdı.

Türk «ata» anlayışının onun müqəddəsliyindən gələn «əcdad ruhu», «övliya» məzmununu vardı. Türküstanın müxtəlif bölgələrində, qırğız çöllərində Övliya Ata kimi coğrafi adlar oralarda qəbirləri olan türk övliyalarının adları ilə bağlıdır. Yer adlarında isə həmçinin «pir, ocaq» anlamı daşıyır. «Baba» kimi «Ata» ünvanı bəzən ulu dağların adlarında da işləmə bilmişdir. Əbülqazi Bahadır xan (XVII əsr) «Türk şəcərəsi» əsərində yazır: «Türk xalqı əziz adamlarına «ata» deyir; məsələn, Həkim Ata, Seyyid Ata» [400, p.53].

«Ata» adını daşıyan varlıqların bilici olmaları onların qeyb ələmi – görünməzlər dünyası ilə bağlılıqlarından gəlir. Kökündə «ata» məfhumu dayanan «ata-saqun», M.Kaşqarlı «Divan...»ında «həkim, hikmət sahibi, müdrik, bilici» kimi mənalandırılır. «Saqun» isə karluqlarda «qam» demək idi. Atılmanın qurduğu Hun dövlətindəki bir bilgə – müdrik də «Ata-kam» adı daşınırdı.

Türkmənlərdə dastan söyləyiciləri məktəbinin başçısı, baxşılardan anlatdıqlarına görə, özü də «Goroğlu»nun çox sayda qolunu bilən Xoca baxşının digər bir adı Ata-baxşı idi. «Ata» ilə bir kökdən gələn «Atam» adına N.Aşmarinin «Çuvaş dili sözlüyü»ndə «hansısa bir ilah, tanrı, allah» şəklində verilən açıqlama isə yanlışdır [354, s.104]. Çünki Bibliyadakı ilk insanın – Adəmin hansı transformasiyalardan keçərək çuvaşlarda mifoloji və demonoloji varlıqlar sırasına bu anlamıyla necə daxil ola bildiyi özlüyündə tam bəlli deyil.

Türk xalqlarının ənənəvi dünyagörüşündə ruh həyatı (eləcə «məna ələmi») ilə bağlanan övliya, qoruyucu ruh və b.k. varlıqların adında işlənen bir komponent də «baba»dır. Burkut Baba, Zəngi Baba, Baba Qambar,

Dehqan Baba, Yel Baba... kimi hamı ruhlardan, mifoloji varlıqlardan, mərasimlərin baş icraçılarından və s. adlarında rast gəlinir. Qədim türkcədə «Babay» şəklində də işlənməmiş olan sakral-ruhani səciyyəli bu söz müxtəlif türk dillərində «ulu ata, əcdad ruhu « mənasını qoruyaraq bunlara bağlı «başçı, ağsaqqal» və b.k. anlam ifadə etmişdir. Tatarlarda sünnet mərasimini keçirən şəxsə verilən ritual-dini məzmunlu «babaçı» adı da sözün artıq həmin «ulu ata, əcdad» anlamlarından törəmədir. «Ata», «sıx», «dədə», «nənə»... ilə yanaşı, «baba» sözü də övliya gözüylə baxılan, müqəddəs sayılan şəxslərin basdırıldığı türbə, məzar adlarında yüksək tezliyə malikdir.

Azərbaycan türklərinin inam və etiqadlar sistemində geniş yer tutan, qədim tarixə malik pirlərin və ocaqların adlarında bu mənada «baba» komponentinə sıx-sıx təsadüf edilir. Buradakı qədim ocaqların, türbə və pirlərin daşdığı «Cingir Baba», «Diri baba», «Qırqlar Baba», «Yel Baba», «Ağ Baba», «Atlı Baba»... kimi adlar dərin qatlardan gəlir və arxaik ritualarla bağlı inanların izlərini yaşadır. Araşdırıcıların qənaətinə görə, tərkibində «baba» sözü olan pirlərin böyük çoxluğu yüksəklikdə, dağ və qayalardadır ki, bu da dağ ruhuna inanla bağlıdır.

Əcdad və hamı ruh anlayışlarıyla qarşılıqlı bağlılıqda nəzərdən keçirilə bilən anlayışlardan bir digəri də «dədə» məfhumudur. M.Kaşqarlıın «Divanü lüğət-türk»ündə Oğuzca olduğu qeyd edilən bu sözün «ədd, əcdad» anlamı var. Qədim inanışlarla bağlı olub mənəvi-ruhani ata özəlliyi daşıyır. Görünməzlər dünyasıyla, ilahi ələmlə bağlılığın əlamətlərini özündə daşıyan bu söz təsəvvüf sistemində rəmzi-ürfani səciyyəli olub, təriqətlərdə mərtəbə adı da bildirmişdir. «Dədə» məfhumu pir, ocaq adlarında (Azərbaycanın Tovuz bölgəsindəki Aldədə ocağı, Şamaxıda müqəddəs daşının şəfəverici gücünə inanılan Dədə Günəş piri və b.) da yüksək tezliyə malik anlayışdır. Sonrakı çağların ən sayılan el aşıqları da «dədə» adıyla tanınır, bilinirdilər.

«Gəyibdən dürlü xəbər»⁶¹ söyləyən, Haq-təalanın könlünə ilham etdiyi» övliya Qorqud Ata özü də bir dədədir. Dədə Qorqud türk mifologiyasında arxaik strukturlu obraz, «islamin belə qopuzuyla bərabər müsəlman övliyası surətində qəbul etməyə məcbur olduğu» mifoloji varlıqdır. «Həqiqi türk ruhunun daşıyıcısı olan» (B.Ögel) bu varlığın bağlı

⁶¹ Arxaik düşüncəni yaşadan folklor ənənəsində şairinə sözlər o biri dünyayla əlaqələndirilmişdir [314]. Qeyd etmək lazımdır ki, ənənəvi mədəniyyət üçün poetik sözlər həmçinin canlı varlıq kimi münasibət göstərilməsi də xarakterik olmuşdur.

olduğu mifoloji kompleks etnik-mədəni ənənənin ən dərin qatlarına qədər işləmişdir. Orta Asiya yazılı abidəsi olan «Dost Sultan tarixi»nə görə Qorqut «baxşılardan, büt-pərəstlərin peyğəmbəridir». Ulu Nəvayi «böyük ilham sahibi» deyər yad eylədiyi Qorqutun türk xalqı arasında tanınmağa ehtiyacı olmayan məşhur biri olduğunu və olacaqları irəlicədən xəbər verdiyini deyir. Münəccimbaşı «Səhaifül-əxbar»ında türkmənlər içərisində Qorqut Ata adlı övliyanın varlığından söz açır, «qədimüz-zaman Türkmən qəbəli bəyində Qorqut Ata nam bir əhli-əziz vardır» deyir. II Sultan Murad zamanında qələmə alınmış «Tarixi-ali-Səlcuq»da deyilir ki, Osmanlı səltənətinin müjdəsini Dədə Qorqut vermişdir [145, s.7].

Özünün ilkin strukturunu daha çox qoruyub saxlaya bilən Qorqut Ata etnik-mədəni ənənədə bir övliya, kəramət sahibi və ulu əcdaddır⁶². Onunla

⁶² V.Bartold, F.Köprülü, O.Ş.Gökyay, M.Ergin, B.Ögel, Ə.İnan, V.Jirmunski, H.Araslı, M.H.Təhmasib, Ə.Dəmirçizadə, M.Seyidov, X.Koroğlu, V.Basilov və b. Qorqut obrazı ilə bağlı qiymətli fikirlər söyləmişlər ki, qorqutşünaslığın da əsasında həmin müəlliflərin araşdırmaları dayanır. Qorqut obrazını əski çağların mifoloji təfəkkürü ilə bağlayan M.Seyidov «Qorqut» adını da «xoşbəxt od», həyatverici od», «xeyirxah ruh» kimi mənalandırmışdır [91, s.143].

Dədə Qorqud görünüşdə real tarixi şəxsiyyət gümanı yaratdığından bir sıra tədqiqatçılar onu Məhəmməd peyğəmbərin müasiri, Orxon xadimlərindən, göytürk siyasətçilərindən və b. saymışlar. Burada yalnız on son dövr araşdırmalarındakı şərhlərdən bir neçəsi üzərində dayanmaq uyğun olardı. Qorqudun kimliyi haqda məqaləsində prof. T.Hacıyev obrazın tədrisən müəyyənləşdiyi və müxtəlif yüzilliklərin məhsulu olduğu fikrinə tərəf çıxır, qeyd edir ki, «həqiqətən Qorqudun müxtəlif dövrlərdəki əlamətləri, müxtəlif ictimai, dini zamanlarda yaşanmış tarixi və etnik funksiyaları «Kitab»da ümumiləşir». Müəllifə görə, ümumitürk məzmunlu obraz-anlayış olan Dədə Qorqud dastanının obrazı da deyil; ona yalnız epizodik demək mümkündür. Qorqud sözünün ilkin semantikasının yüksək ünvan bildirdiyi qənaətində olan müəllifin fikrinə, «mif təfəkkür yaşantısının ilkin mərhələsinin məhsulu» kimi o, öz yaşantısında Tanrı – peyğəmbər – övliya – baxşı – ozan mərhələlərini yaşaya-yaşaya gəlir. Qorqud adlı deyil, qorqud titullu şəxslərin varlığını qəbul edən T.Hacıyev «qeydə alınmamış türk tanrıçılıq peyğəmbərlərindən» dediyi Qorqudun təklində: atasının və övladının olmamağında tanrılıq əlaməti görür, «Qorqud» sözünün kökünü isə «qor»maq feliylə bağlayır [47, s.3-23].

Bir digər qənaətə görə, «Qorqud» çox əski bir inamdır... nə qeyri-müəyyən bir mifoloji obraz, nə də müəyyən bir tarixi şəxsiyyətdir. Əski çağın reallığına görə konkret olaraq qurd (börü...) kimi təsəvvür olunmuşdur. Həmi ruh kimi (animizm səviyyəsi), totem kimi (totemizm səviyyəsi) səviyyəsi təsəvvürlərdə oturuşmuş Qorqud (qoruyucu qurd, xilaskar qurd) mifopoetik qavrama prosesində sakral (xilaskar, şaman, ata, peyğəmbər) və real (kahin, ozan, ağsaqqal, müdrik şəxsiyyət) olaraq semantik üzvlənmişdir» [51, s.336-337].

Qorqudun şəxsiyyəti ilə sözdə bağlanan, əslində isə elmilikdən uzaq və problemə qətiyyənlə aydınlıq gətirməyən iddialara da son illərin yazılarında zaman-zaman rast gəlinir. Dastan poetikasına uyşmayan həmin ehtimallardan birinə və bu ehtimal üzərində qurulu olan gümana görə, Qorqud «oğuzların söz sənətinə VIII əsrin sonlarında əlavə edilmişdir. Dastanda nəql edilən epik hadisələr fonunda Qorqudun əsas iştirakçılardan biri kimi yox, köməkçi bir obraz kimi təsvir edilməsi və az-az görünməsi də buna sübut ola bilər» sözləri buna açıq sübutdur [44, s.106].

adlarına əski türk dastanlarında rast gəlinən Xızır, Boz Qurd, Uluğ Türik, Domrul [173, s.53] və b. mifoloji varlıqlar, həmi ruh obrazları arasındakı struktur-semantik paralellər də mifoloji təbiətli bu obrazın arxaik quruluşu olduğunu göstərir. Həmin paralellərin əsasında isə funksional baxımdan bu obrazları bir-birinə yaxınlaşdırən və bəzən eyni funksiyanın daşıyıcısına çevirən arxaik strukturlu obraz kimi «əzəli formul» dayanır. Qorqud Ata obrazındakı mədəni qəhrəman cizgiləri, onun öz kökü ilə mərasim həmisi obrazına bağlılığı da aydın sezilir.

Şübhəsiz, nüvəsində dayanan ilkin arxaik semantikasi aradan çıxıb sonralar anlaşılmaz olan ölümdən qaçma motivinin mifik çağlarla səsləşən ən qədim layı nəzərə alınmadığımdandır ki, ölümdən qorxub qaçan Qorqudun adını da xalq düşüncəsi zahiri bənzərlik əsasında «qorxu», «qorxmaq» sözü ilə əlaqələndirmişdir [14, s.170-178].

Qorqud Atanın adı keçən qaynaqlarda – salnamə, təzkirə, şəcərə və səyahətnamələrdə də o, mifoloji varlıq kimi sözün hərfi mənasında maddi olaraq dərk edildiyindən real təsəvvür olunan tarixi şəxsiyyət cizgiləri daşır. Eynilə Xızır kimi bir neçə yerdə məzarının olduğuna dair inamın da əsasında Qorqud ruhunun gerçək maddi varlıq və mistik güc olaraq qavranılması dayanır. Çünki övliyalardan türbə və məzarlarının, olduqları yeri hər cür dərdən-bələdən hifz edəcəklərinə inanılmışdır.

Başqurdlar içərisində «Qorqud Ata Övliya»ya Ufa vilayəti başqurdlarındakı qırğız oymaqlarının ulu babası, əcdadı deyər etiqad edərmişlər [179, s.73]. Əski şamanizm elementlərinin, ayrı-ayrı mifik varlıqların yer aldığı və dombra və ya qopuzun sədaləri altında ifa olunan başqurd mərasim nəğmələri həmaularda Qorqud bir sehirkar, bir ruh və ulu maqdır; onun acıqlı və yaman ruhları qovmaq gücü var [282, s.261-262]. Qazax əfsanə və rəvayətlərinə görə, Qorqudun qeybdən – gələcəkdən xəbər vermək qüdrəti vardı; o həmçinin döngəliyin sirlərini bilmişdir; onda sehirkarlıq qüdrəti olmuşdur [237, s.103]. Türküstan baxşıları arasında onu daha çox «Ata Qorqud Övliya» adı ilə anırdılar. Qazaxların, qırğızların isə ənənəvi təsəvvürlərində Qorqud Ata – Korkit baba ilk qırğız şamanıdır; onlara qopuz çalmağı, türkü deməyi də o öyrətdir. Qazax küylərində Qorqud Atanın quşların və heyvanların dilini bildiyi söylənilir. Salır Babanın anlatdıqlarından o da bəlli olur ki, Qorqudun ad verdiyi qəhrəman belə quşların və heyvanların dilini bilir [173, s.44]. Uzaq əsrlərin arxasından boylan bu motiv isə Qorqud Atanın bir mərasim həmisi olduğu gerçəyini ortaya çıxarır.

Xorxut həm də xəstəliklərdən, azar-bezardan qoruyan ulu ruhdur. Baxşılar: «Səslədiyim zaman gəl, pirim!» – deyər bələlərdən qoruyan bu həmi

əcdad ruhunu köməyə çağırırdılar. Türkmən «Şahsənəm və Qərib»inin Çovdır versiyasına görə, Şahsənəm bir övliya kimi əcdad ruhuyla bağlı ulu Qorqut Atadan diləyir ki, sevgilisi Qəribi hər cür dərd-bələdan qorusun [34, s.345].

Qorqut Ata adı ilə bağlı gah nağıl və gah da rəvayət adı altında tədqiq olunan mətnlərdən çıxış edən araşdırıcılar ölümdən qaçmasına işarət edərək onu şaman da adlandırırlar. Həqiqətən də qazax-qırğızların etiqlərində ən böyük övliyalardan sayılan Qorqut Ata qazax-qırğız baxşılarının «piri, şeyxi» adlandırılır («Baxşılardan piri sən deyildinmi?»). Ə.Divayev qırğızlar arasında müsəlman müqəddəsi sayılan Xorxut Atanın qəbrini adamların şəfa tapmaq ümidiylə hətta ən uzaq yerlərdən ziyarətə gəldiklərini yazırdı [208, s.193].

Əslində Qorqut adı ilə bağlı olan əfsanələrin böyük çoxluğu ölümdən qaçma motivinin dəyişik variantlarıdır. O, həm də bir mədəni qəhrəman, demiurq, mədəni aktın ilk yaradıcısı və ilk icra edənidir. Mif dünyasından gələnə Qorqut Ata haqda tarixi əsərlərdəki bilgilər, mif mətnləri və əfsanələr daim ölümsüzlük axtaran bu obrazın ümumtürk xarakteri daşdığı göstərir. «Dədə Qorqud kitabı»nda, şəcərə və tarixi salnamələrdə, əfsanə və Oğuz atalar sözlərində adı yaşayan Qorqut Ata mahiyyətdə bir olan varlığın ayrı-ayrı şəkildə təqdimidir. Onun şamanlığı (baxşılar piri olması), şeyxliyi, təbibliyi və ...övliyalığı biri-birini tamamlayır və biri digərinə bağlıdır.

Azərbaycan türkləri arasında qeydə alınan bir xalq inamına görə, dünyada hər nə varsa hamısına adı Qorqud Ata vermişdir [91, s.178]. İgidlərə «ər adı» verən Qorqut Atanın hər nəsnəyə ad verməsi onu əsasında söz dayanan mənə aləminin yaradıcısı olaraq görmək imkanı verir. Qorqut Atanın hər şeyi bilməsi, qeybdən «dürlü xəbərlər söyləməsi», əski keçiş kultunun aparıcısı, mərasim hamisi olması da onu Göy oğlu obrazına yaxınlaşdırır. Şaman dualarında onun haqqında: «...Su ayağı ər Qorqut // Balaları sən qorxut // Baxşılar piri sən deyilmisən?!» [209, s.6, 10-11] deyilməsi isə Qorqut Atanın əskilərdə bir hamı ruh olduğuna dair inancın qalıntısıdır. Su mifopoetik düşüncədə yeraltı dünyasının stixiyası olaraq Ər Qorqutu da yeraltı dünyasına, əcdadlar aləminə bağlayır.

Fəlakətlərdən qoruyacaq qüdrətdə sandıqları və mədəd umduqları bu ulu varlıq haqqında baxşılar: «Ölü desəm ölü deyil // Diri desəm diri deyil Ata Qorqut övliya» – deyirdilər ki, bu sözlərlə sonralar həmçinin ilk şaman obrazlarına transformasiya olunan Göy oğullarının ölməzliyinə də işarə edilmişdir. V.Radlovun yazdığı baxşı mətnində Qorqut Atanın adı

islam müqəddəsləri ilə bir sırada çəkilir. «Ata Qorqut övliya» adlandırılması onun tanrıçı türkün gözündə əcdad ruhunun daşıyıcısı kimi bir ata, sonralar müsəlmanlığı qəbul etmiş türkün nəzərində isə bir «vilayət issi» – kəramət sahibi bir övliya olduğunu göstərir [146, s.517].

Qorqut obrazının qeybdən xəbər verməkdən, ad qoymaqdan, oğuznamələri düzüb qoşmaqdan, təbiblik etməkdən başlamış övliyalığa qədər çox sayda müxtəlif funksiyalarının kompleks halında özünü göstərməsi də bununla bağlıdır. Ölümdən qaçmağı motivi isə ilkin şamanın ölümlə mübarizəsinin bir başqa şəkildir və bunun islamlığın qəbulu ilə bir bağlılığı yoxdur. Öldükdən sonra Qorqut Atanın qəbrinin ziyarət yeri olması və bura ziyarətə gələnləri sağaltmağı da onun hamı şaman ruhu olduğunun sübutudur. Məzarının Sır-dəryada, Dərbənddə, Vanda və b. neçə yerdə göstərilməsi (Qazaxıstanda az qala hər vilayətdə məzarı olduğu deyilir) isə onun bələlardan qoruyan hamı ruh olduğu inancının ənənəvi görüşlərdəki ifadəsidir.

Türk etnik-mədəni ənənəsində kosmik düzənin dağılması haqqında esxatoloji modelə bağlı fikirlər də ilk ozan, baxşılar piri, eyni zamanda gələcəyi bilən, qeybdən xəbər verən böyük şaman və övliya Qorqutun adı ilə əlaqələndirilir ki, bu da türk etnik-mədəni ənənəsində Dədə Qorquda aid olunan elementlərlə bir bütövlük içərisindədir. Türk mifologiyasında esxatoloji modelin bərpası üçün olduqca gərəkli olan bu mətn başdan-başa Qorqut Atanın gələcəyi irəlicədən görməsi və onun «qeybdən» söylədiyi xəbərlər, davranış stereotipləridir [106, s.21-23]. Oğuz cəmiyyəti baxımından xaosla bağlı olduğuna görə mənfi qiymətləndirilən həmin davranış biçimlərini – əxlaqi dəyərlərin pozulmasını («...Axır zəmanda atalar dururkən oğullar söyləyə, analar dururkən qızlar söyləyə...») Qorqut Ata bir-bir sadalayır, bunların gələcək fəlakətlərdən xəbər verdiyini, özünün də «ol günləri» görmək istəmədiyini söyləyir.

Bələliklə, Qorqut Ata obrazı canlı aləmin hadisələrinə bənzər şəkildə içəridən hərəkət halında spontan mahiyyətli hadisə olmuş, təkamilü boyunca da ənənəvi mədəniyyətin daxili qanunauyğunluqları üzrə özü-özünü təşkil etmişdir.

Mifoloji varlıq kimi struktur-semantik xüsusiyyətlərinə görə Dədə Qorqudla qarşılaşdırıla bilən obrazlardan biri də türkmən xalq sufiliyində qırxlardan sayılan Aşıq Aydındır. Xarəzm vadisi türklərinin mifik görüşlərində Aşıq Aydın musiqiçilərin, baxşılardan piri hesab olunur; məzarı da ziyarətgahdır. İnana görə qəbri üstə yatanların yuxularına girən Aşıq onlara şairlik, baxşılıq gücü verir [224, s. 187].

«Koroğlu»nun türkmən variantında Aşıq Aydın ilkin şaman obrazının bir variasiyasıdır. Azərbaycan «Koroğlu»sundakı Aşıq Cünun qədər Aşıq Aydın da arxaik halda çoxkomponentli və çoxfunksiyalı mifoloji obraz olan Koroğlu surətinin semantik törəmələrindən biri sayılmalıdır. Hami ruhlardan İrkıl Xocanın, sarı uyğurlara məxsus şaman ilahilərindəki Uluğ Türkün yenidən doğulmağı kimi meydana çıxan Aşıq Aydın obrazı bir çox atributlarına görə Dədə Qorqud obrazına da yaxındır. Onun haqqında ənənəvi təsəvvürlər mənə potensialı zəngin invariant strukturdakı ilkin şaman, baxşılar hamisi və ya pir obrazlarından da gəlir.

Türk mifoloji personajlar sisteminin struktur-semantik xüsusiyyətlərini özündə geniş əks etdirən hami ruh obrazlarından biri də Burkut babadır. Türkmənlərdə, qazaxlarda yağış hamisi olaraq bilinən bu varlıq haqqında V.Basilovun «Müqəddəslər kultu islamda» əsərində [173, s.13-40] ətraflı danışılır. Bu bilgilərə əsasən, Burkut baba obrazının kökləri islamdan əvvəlki dövrlərlə əlaqəlidir. Onun islam Allahı ilə mücadiləsi, övladı olmayanlara O-ndan övlad verməyi tələb etməsi, hətta xalq əfsanələrinin bəzi variantlarında Allah-taala etməzsə, həmin adama Burkutun özünün övlad bəxş edəcəyini söyləməsi göstərilir. Onun ölüm mələyi Əzrayıldan ölmüşlərin canını geri almaq üçün necə mücadilə apardığını, hətta cəhənnəmi məhv etmək cəhdini təsvir edən mətnlərə də rast gəlinir [yənə orada, s.28-29]. İnsanların doğulması, yaşaması və ölməsi üzərində Burxun – Burkut babanın hökmü olduğu anlaşılır.

Əfsanələrdə o, həm də tipik sufi müqəddəsi olaraq göstərilir. Bu, əlbəttə, mədəniyyətin həmin qatının öz təbiətindəki mistik ruhdan gəlir. Burkut baba bir çox rəvayətlərdə şairlərin, şamanların hamisi də sayılır. Bəzən o, «Divanə» adı ilə də çağırılır. Əfsanələrdən birində Burxun adı Divanəyi-Burx Sərməst şəklindədir. Buradakı ekstatik – vəcd halıyla bağlı «sərməst» sözünün kökləri Burkut obrazının təşəkkülünün sonrakı mərhələsində təsəvvüfün, xalq sufiliyinin yerinə də işarə edir [173, s.29-30]. Bu adla çağırılması onu türkmən «Goroğlu»sundakı ilkin şaman olan Aşıq Aydın, Azərbaycan «Koroğlu»sundakı Aşıq Cünun adları ilə eyni statusda və semantik bölgədə görmək imkanı verir. Lakin Burkut babanın o biri dünya ilə bağlılığı, axirət üzərindəki hökmü, insanların qədərinə hakim kəsilməsi və bir sıra digər cizgilər [yənə orada, s.31-33] onunla şaman mifologiyası arasında paralellər aparmaq imkanı verir. Mifoloji mətnlərdə, əlbəttə, o, açıqdan-açığa şaman cizgiləri daşımır və Türkiyə şamanları da heç yerdə Burxun – Burkutun adını özlərinin hamiləri sırasında çəkmirlər. Lakin

qazax baxşıları müqəddəs bildikləri bir sıra varlıqlarla yanaşı, Şayxı-Borxu yardına çağırırdılar ki, o da, şübhəsiz, Burkut baba ilə bağlıdır.

Funksiyası etibarilə Burkut baba obrazı mifik ilkin şaman haqqında təsəvvürlərə çox yaxınlaşır. Bu baxımdan buryatlardakı ilk şaman haqqında əfsanələrlə qarşılaşdırmalar mifoloji varlıq kimi Burkutun genezisinə və mifoloji simvolikasına aydınlıq gətirə bilər. Buryatlar arasında ilk əcdad şaman «Bürqed» adını daşıyır ki, bu ad türkmən «Burkut»u ilə səsleşməkdədir. İlk əcdad şamanların göylərdə yaşadıkları inancı isə Burkutun da göyləri dolaşmağı etiqadı ilə üst-üstə düşür [173, s.32-34].

Burxun ölümə qarşı dayanaraq islam təsəvvürlərindən uzaq bir şəkildə göylərin ulu qüvvəsi kimi Allah-taala ilə və ya Əzrayilla mücadiləsi də təbiətin dövrəvililiyi fikrinə söykənən ölümsüzlük ideyasından gəlir. Yağmur hamisi olması onun bolluq, bərəkət, artım ideyasını rəmzləndirdiyini göstərir. Xalq hekayələrində gəzərgi dərviş, qələndər olaraq təsvir edilən Burkut özündə şaman və sufi kompleksinin elementlərini birləşdirir. Adıyla bağlı bəzi süjet və elementlərin Bəhaəddin, Qövsüləqzəm kimi tarixi şəxsiyyətlərlə əlaqələndirilməsi isə mədəniyyətin yalnız mövcudluğu, yaşarlığı şəkildir.

Anadoluda Yörük oymaqları arasında uşaqları qorxutmaq üçün Markut//Merküt deyilən bir quşun adı çəkilir. Bu obraz yaşlıların dərin etiqadında yaşayır və yalnız adı anılanları qorxudur. V.Radlov Altay dağlarında şamanların keçirdiyi qurban mərasimindən danışarkən vaxtilə səma quşu Markut adı çəkilən qam dua mətni də qeydə almışdı. Radlovun, haqqında söz açdığı Merküt elə bir quşdur ki, gözə görünmür, onu yalnız bəlli adamlar görürlər. Yaman ruhları qorxutmaqdan ötrü çağırılan bu quşun Merküt//Markut adı ilə türkmənlərdəki Burkut və yakutlarda şamanların berkut soyundan gəlmələri inancı arasında, mifoloji semantikalarına görə dərinlərdən gələn bir yaxınlıq var.

Beləliklə, üzərində müşahidə aparılan mifoloji obrazların, hamı ruhların eləcə də bir sıra obraz-anlayışların funksional semantikasi söyləməyə əsas verir ki, əski türk dini-mifoloji inanc sistemində mühüm yerə sahib hamı ruh və övliya obrazlarının formalaşmasında böyük rol oynamış əcdad kultu bir çox aspektdən həmçinin xalq müsəlmanlığının da özülünü təşkil etmişdir.

IV BÖLMƏ TÜRK XALQ DEMONOLOGİYASININ OBRAZLAR ALƏMI

Türk mifologiyasının qaynağı olaraq türk xalq demonologiyası

Demonoloji təsəvvürlər çox əksi etnik-mədəni informasiyanın ən dayanıqlı elementlərini özündə qoruyub saxlayır. Demonoloji inanışlar xalq mədəniyyətinin ən başlıca kateqoriyalarıyla birbaşa bağlılıqdadır. Demonologiya ənənəvi cəmiyyətin həyatının bütün sahələrini əhatə edən təsəvvürlərlə bağlı olduğundan praktik olaraq xalq mədəniyyətinin istənilən sahəsinin təsvirini verməkdə «yardımmı əsirgəməyən» xüsusi mədəni koddur [193]. Yeraltı qaranlıq dünya ilə bağlı acıqlı, bədxah ruhlar haqqında mifoloji görüş və təsəvvürlər kompleksindən ibarət olan demonologiyaya köhnə ədəbiyyatlarda «şeytaniyyət» də deyilmişdir [105, s.228]. Universal, arxetipik yaşantılara yaxınlığı, eləcə də müxtəlif ideoloji sistemlərə münasibətdə kompromisə meyilli olması sayəsində xalq demonologiyası mifologiyanın ən az dəyişən, sabitliyini isə daha çox qoruyan tərkib hissəsidir. Onun başlıca qaynağını demonik varlıqlar haqda mifoloji rəvayətlər, ovsunlar, alqışlar, qarğışlar və s. təşkil edir.

Özünün təqribən iki yüz illik tarixi ərzində, ümumiyyətlə, folklorşünaslıq mədəniyyətlərin büllur saflığının pozulması fonunda klassik folklor ənənələrinin göz görə-görə necə öz yaşarılığını itirməsinin, neçə-neçə folklor janrının öz ömrünü necə başa vurmasının şahidi olubdur. Bu gün təbii şərtlərdə canlı ifadə dastan, nağıl dinləməyin mümkün olduğu yerlərin də sayı xeyli azalıbdır⁶³. Lakin folklor ənənələrinin yaşamaqdan

⁶³ «Bu günə qədər toplanmış və nəşr olunmuş folklor örnəklərinin əksəriyyəti «klassik» folklorə məxsusdur. «Klassik» folklorun hər bir örnəyi əzizdir. Ona görə ki, bu folklorə məxsus örnəklər bizi keçmişimizə aparır və ya keçmişdə olmuş öz dünyamızın yadigarlarıdır. Keçmiş dünyamız haqqında folklor örnəkləri yalnız «o zaman» və «o zaman» haqqında olan folklor mənləri bir daha yaranmayacaq... «klassik» folklor gözümüzün qarşısında yoxa çəkilir. Nəinki söyləyici və ya ifaçı məktəbləri sıradan çıxıb, hətta tək-tük professional söyləyicilər də təsadüf etmək, demək olar ki, mümkün deyil» [18, s.13].

qalması prosesi heç də hər yerdə eyni dərəcədə getmir. Müasir folklorə diqqət yetirdikdə aparıcı janrlar içərisində informativ funksiyası güclü olanların üstünlük təşkil etdiyi aydın nəzərə çarpır. Bu mənada bəlli bir yerlə bağlı əfsanələr, mifoloji rəvayətlər kimi gerçəkliyə köklənmiş mənlər səciyyəvidir. Özünün strukturuna, təhkiyə quruluşuna görə olduqca arxaik sayılan elə folklor mənləri var ki, daha az dəyişikliyə uğrayır. Söhbət anomaliya səciyyəli hadisələrdən, o biri dünya ilə bağlı fəvqəltəbii mistik güclərlə, yadplanetlilərlə, qeyri-adi kosmik varlıqlarla qarşılaşmaqdan danışan mənlərdən gedir. Struktur baxımdan bu tipli mənlərin ənənəvi mifoloji rəvayətlərdən bir o qədər də böyük fərqi yoxdur. Eyni demonoloji süjetlərdir ki, dünyanın olduqca sürətlə dəyişən mənzərəsi qarşısında mahiyyətini əsla dəyişmədən varlığını qoruyub saxlayır [315]. Bu mənada belə demək mümkündür ki, xalq demonologiyası mifoloji ənənənin ən az dəyişikliyə uğrayan qismidir. Xalq demonologiyasının etnoqraf və folklorçulardan ötrü xüsusi maraq kəsb etməsinin bir başlıca səbəbi də budur ki, o hər bir etnik mədəni ənənənin özlüyündə bənzərsizliyini üzə çıxarmaq imkanı verir [193].

Ruhlar, demonik varlıqlar haqqında xalq arasında dolayan hekayətlərə – mifoloji rəvayətlərə gəldikdə isə ayrıca folklor janrı kimi bu tipli mənlər indinin özündə belə aktuallığını tam güclə qoruyub saxlayır. Söyləyicilik ənənəsinin binası qoyulandan bu yana onlar inkişafdadır və yenə yaşamaqda davam edir. Dəyişən sadəcə nəsnənin zahiri yönəri ilə bağlıdır, mühüm struktur-semantik və funksional cizgilər isə az qala bütün hallarda pozulmaz qalır.

Dini-mifoloji sistemdə o biri, yeraltı qaranlıq dünyası ilə bağlı bir sürü varlıqlar mövcud ola bilər. Mifoloji hekayətlərdə yer alan bu qüvvələrin arasında insan şəkli verilənlər və insan şəkli verilməyənlər var. Həmin varlıqların birinci qrupuna aid olanları ilahi mənşəli sayılır; onların başlıca ortaqları məkan və zaman baxımından insanların yaşadığı yerlərdən uzaqda olmalarıdır. Onlar kosmosun o yerlərində məskundurlar ki, adi ölümlülərin oraya əli yetmir. Zaman etibarilə də onlar ilkin yaradılış çağına bağlı olurlar. Bu nizamlı dünya onların fəaliyyətinin əsəridir. Lazım bilmədiklərinə bu dünyanın nizamına, gedişinə, gündəlik həyata ya olduqca az müdaxilə edər, ya da heç qarışmazlar.

Dini-mifoloji sistemin bir də elə qatı var ki, bu qatla bağlı məxluqlar ilahi statusa malik deyil və mifoloji ilkin yaradılış çağında da heç bir fəaliyyət dairələri yoxdur. Daima insanlarla münasibətdə olan bu varlıqlar təkcə mif mənlərində yox, sakrallığı, yəni dini mahiyyəti olmayan mifoloji

rəvayətlərdə daha çox yer alırlar. Polisemantik demonik varlıqların yer tutduğu demonoloji təsəvvürlər xalq inam və etiqadları sferasında ən hərəkətli və dəyişkən olan qismdir [369, s.65].

Arxaik və ənənəvi cəmiyyətlərdə ətraf aləm bir mikrokosm kimi düşünülmüşdür. Bu mikrokosmun hər qarışında sakral enerji, mistik güc mövcuddur. Ənənəvi cəmiyyət üçün onun məskunlaşdığı yer sakral enerjinin ən çox toplandığı yerdir. Dünyanın orta göbəyi bilinən bu yeri əhatə eləyən dairə içərisində nə varsa nizamlı dünyanın timsalıdır. Buna görə də yaradılışın güc qaynağı dünyanın tən ortasındadır. Həmin yerdən – sakral enerjinin toplandığı o dairədən qırağa çıxdıqca və oradan da gedərək uzaqlaşdıqca qalan bütün yerlər özgə məkanı olaraq qavranılır. Daha uzaq yerlər isə demonik güclərin xotik məkanı kimi mənfi çalar qazanır. Bir çox hallarda demonologiyaya məxsus, lakin eyni vaxtda mifoloji hami ruhlara «əqrəbəliği çatan» varlıqlar da olur ki, onlar insan oğlu ilə ilahi güclər arasında vasitəçi yerində çıxış edə bilirlər. Həmin dönərgə varlıqların fəaliyyət dairələri yüksək statuslu mifoloji qəhrəmanlardan fərqli olaraq, sosial miqyas almır, sadəcə bir şəxsin və ya bir ailənin taleyi ilə bağlı səciyyə daşıyır.

Yeni dini sistem bərqərar olduğu zaman xalq demonologiyası «qeyri-rəsmi» xarakter alır və «rəsmi» kulta münasibətdə hətta müxalif olur. Mərkəzi Asiyada buddizm missionerlərinin ram edib ələ aldıkları və öz panteonlarına daxil etdikləri yerli şaman ruhları «sarı din» qısqançılıqla xidmət göstərməyə başlayırdılar. Bənzər örnəklərin sayı digər dini ənənələrdə də istənilən qədərdir.

Demonologiyanın əsasında təbiətin, ətraf aləmdəki bütün obyektlərin, tikililərin, insanın ruhi hallarının (xəstəliyin, dəliliyin), təsadüfün, uğurun, bədbəxtliyin... maddi dərkə dayanır. Məsələn, xəstəliyin şəxsləndirilməsi demonoloji obrazlar silsiləsinin mühüm qaynaqlarından biridir. Müəyyən mənada ruh özündə təcəssüm etdiriyi hadisə ilə eyniyyət təşkil edir, bir sözlə, təbiət ruhları təmsil elədikləri obyektlərin özüdür.

Demonologiyanın digər bir bölümü ölənlərin ruhlarına sitayişlə bağlıdır. Bu əcdad ruhları mənsub olduqları soyla bağlılığı uzun zaman qoruyurlar. Ölənlərin ruhlarının hami ruhlara dönməsi xalq ənənəsində əksini tapan bir prosesdir; dağda basdırılmış olan bir ulu şamanın ruhu bu dağı qoruyan ruha da çevrilir. İnsanların ruhi halları ilə bağlı demonlara gəldikdə isə bunların şaman mifologiyasında da çox sayda örnəkləri var. Xalq demonologiyasında bir başqa qrupu real həyatda yaşayan, qeyri-adi keyfiyyətləri ilə seçilən və sakral bilgilərin daşıyıcısı olan kəslər – şamanlar,

gələcəkdən xəbər verən və qeybi bilənlər, görücülər, baxıcılar, sehrkarlardan ibarət dəstə təşkil edir.

Demonoloji təsəvvürlər dairəsində bu dünya ilə o biri – yeraltı dünya arasında münasibətlər ən mühüm yer tutur, yəni hər iki dünya biri-birinə təsir etməkdədir. Yeraltı dünya, ruhlar aləmi qaranlıq bir dünyadır. O biri dünya gücləri məhz gecənin qaranlığında daha fəal olurlar. Günü günorta çağı isə onlar qeybə çəkilmiş kimidir. Demonoloji sistemə daxil olan o biri dünya güclərinin başlıca əlaməti onların, ümumiyyətlə, dönərgə təbiətli olmalarıdır. Guya ölənlər o biri dünyada bu dünyadakının tam əksini təşkil edən situasiyaya düşürlər. Elə bu səbəbdən də ənənəvi təsəvvürlərə görə, məsələn, o biri dünya varlıqlarının ayaqları tərsinədir, o dünya varlıqlarının dilini bu dünyadakılar anlaya bilməz və s. Dönərgəlik bu dünyalar arasındakı sərhədin nişanıdır [315]. Magik çevrilmə praktikası bu baxımdan özündə bir sıra mifik elementləri ehtiva edir. Demonologiyada bu dünyaya məxsus varlıqlarla yeraltı dünya məxluqlarını biri-birindən fərqləndirən birinci başlıca cəhət onların asimmetrikliliyi və yarımçıqlığı, ikincisi isə korluqları və görünməz olmalarıdır. Bir sıra xalqların təsəvvürlərinə görə bu dünyanın hüdudlarından kənarda, suların o tayında təkayaqlı, təkəlli məxluqlar, təkqanadlı, tək gözlü, təkqıçlı quşlar yaşayır, günbatan tərəflərdə tək gözlü adamlar məskən salıblar və s. [yenə orada].

Demonik personajların asimmetrikliliyi motivinin belə geniş yayılmasının kökləri də arxaik mifoloji təsəvvürlərdən gəlir. Həmin təsəvvürlərə görə bu varlıqlar ya axsaq, topal, ya da tək gözlü, təkayaqlı təsəvvür olunan xtonik ruhlardır. Yakutlardakı abaahı, xakaslardakı şulbus, altaylardakı Erlik, tək gözlü və tək döşlü olub o bir döşünü də çiyini üzərindən geriye atan cadugər Almas da belə xtonik güclərdəndir. Yaxud Anadolunun cənubundakı türkmənlərin təsəvvüründə insan qılıqlı olduğuna inanılan qorxunc dönərgə obrazı var ki, təkayaqlı, təkqollu, tək gözlü, yəni tən yarıya bölünmüş kimi yarımçıq təsəvvür edilmişdir.

Dönərgəlik, yarımçıqlıq və axsaqlıq bu dünyadakı güclərlə əks qütbədə dayanan qaranlıq dünya güclərinin demonik özəlliyidir. Belə görünüş bu dünyaların sərhədinə yaxın yerlərdəki varlıqlar üçün, ümumiyyətlə, səciyyəvidir [309; 315]. Mancur şamanının hekayətində rast gəlinən və bu dünyadakı canları o biri dünyaya daşıyan demonik varlıq da tək göz, tayqulaq, ayriburun, keçəl bir məxluqdur. Dünyanın sonu ilə bağlı islami təsəvvürlərdəki tək gözlü Dəccal obrazı da [108, s.83] demonik təbiətli obrazlar sırasındadır. Demonologiyada personajların tək gözliliyünün korluq mifologiyası ilə bağlılığı daha güclüdür [175, s.95] və obrazın

arxaikliyindən xəbər verir. Mifoloji korluq subyekt və obyekt münasibətləri baxımından özündə ikili məzmun ehtiva edir. Yəni burada kor olan nəinki görməyəndir, o həm də görünməyəndir. Bu mənada demonun mifoloji korluğu onu görünməz olana bağladığı kimi həm də belə bir fikri ifadə edir ki, «bizim» dünya, «ışıq» dünya ilə «o biri» dünyalar arasında gör(ün)mə sərhədi çətinliklə dəf olunandır.

Xalq demonologiyasında xtonik demonlar aləminin tam qərarlaşmış, sabit bir strukturu yoxdur. Burada funksiyanın atribut üzərində tam və həlledici üstünlüyü var. Personajlar görünüş baxımından da böyük ölçüdə amorfdu; şəkilsiz-biçimsiz olmaları ilə səciyyələnən bu varlıqların zahiri cizgilərini çox çətinliklə müəyyən etmək olur ki, belə bir cəhəti də onların öz təbiətindən gələn həmin varlıqların həm də çox asanlıqla metamorfozaya uğraya bilmələri ilə əlaqəlidir. Buna görə də, məsələn, moqol xalqlarında müxtəlif adlar altında tanınan acıqlı bədxah ruhları funksiya və görünüşə biri-birindən az fərqləndiklərinə görə tam ayırd etmək də olmur. Diqqəti çəkən bir də belə bir cəhətdir ki, bu varlıqların adlarının mənası qismən və ya bütünlüklə üst-üstə düşə bilər. Ona görə də demonologiyadan bəhs olunan zaman ənənə daşıyıcısının bir çətinliyi də bundadır ki, hansısa personajdan adına görə yox, zahiri görünüşü və funksiyasına görə danışıldığı zaman məlum olur ki, ona birdən-birə bir neçə ad, termin uyğun gələ bilər [193]. Ovsun səciyyəli mərasim formullarının ifadəsi zamanı isə birinin digərindən ayrılmadığı və aralarında bağlılıq olduğu fikrini çatdırmaq üçün çox sayda demonun adı birdən çəkilir. Çünki onların bir-bəbir fərqləndirilməsinin həqiqətdə ənənə üçün heç bir praktik əhəmiyyəti yoxdur və bəzən belə fərqləndirmə ənənənin təbiəti baxımından heç məqsədəuyğun da sayılmır.

Demonik varlıqların adları ilə əlaqədar bu da diqqəti çəkir ki, məsələn, Azərbaycan mifoloji mətnlərdə deyilir: «Cinlərə bizdən yeylər deyərək. Bizdən yeylər hər yerdə var, ancaq insanlara görsənməzlər» [41, s.124]. Mətnin özündən və söyləyicilərin anladığılarından nəyə görə cinlərə «bizdən yeylər» deyildiyi məlum olmur. Tədqiqatçılar isə türk mifologiyasının bir sıra problemləri kimi hələlik araşdırılmayan bu məsələ ilə də bağlı belə güman edirlər ki, demonik varlıqların – cinlərin bu adla adlandırılması mifoloji adlara qoyulan qədim yasaqlardan gəlmiş ola bilər [41, s.300].

Demonlar dünyası, obrazlı şəkildə söylənsə, hələ durulmamış, aydınlığı, şəffaflığı olmayan boz-bulanıq bir mövhumi dünyadır və ümumiyyətlə, buradakı personajlar təklik/çoxluq əlamətlərinə görə kəskin

şəkildə biri-birinə qarşı qoyulmur. Onlar əksərən də yığınaq halında hərəkət edirlər. Xaotik başlanğıcı təmsil etdiklərindən nizamsız, qatma-qarışıq hərəkətləri ilə insanların nizamlı dünyasına müdaxilə etməyə çalışırlar. Beləliklə, demonologiya qatı o biri dünyaya məxsus varlıqlarıyla dini-mifoloji sistemdə personajları müəyyən bir iyerarxiyadan məhrum, nizamsız, xaotik bir aləm təsiri bağışlayır.

Demonologiyada bir sıra xtonik varlıqlara rast gəlinir ki, onlar aktual inanışlarla bağlıdır. Məsələn, bir nağıl mətnində rast gəlinən Hal obrazı əslə mətnin gerçəkliyə münasibətini, yəni ondakı fantaziyanın məzmununu dəyişə bilmir, burada baş verənlərin həqiqiliyinə onsuz da inandırır. Halbuki baş verənlərin həqiqiliyinə münasibət baxımından həmin obraz və ümumiyyətlə, bu tipli demonik varlıqlar mifoloji rəvayətlərdə mühüm yer tutur və belə mətn tiplərinin janr ölçüsünü müəyyən edən başlıca şərtlərdən biri kimi çıxış edir. Lakin ənənə nə qədər çox arxaıkdırsa, onda inanışlarla bağlılıq da bir o qədər güclü olur və gerçək varlığına münasibət baxımından nağıl mətnində rast gəlinən demonik varlıqla mifoloji rəvayətdəki demonik personajların cizgiləri arasında fərq minimum həddə özünü göstərir. Məsələnin mahiyyəti də bundan ibarətdir ki, mif obrazlarının və ya demonologiyadakı obrazların aktual inanışlarla bağlılıqlarını itirərək inanışlar sferasından çıxıb bədii təxəyyül sahəsinə keçməsi və nəticədə nağılçılıq hadisəsinin faktına çevrilməsi özlüyündən təbii yolla tarixən folklor ənənəsinin təşəkkülünə xidmət etmişdir. Xtonik demonlar həmçinin şərə bənzər, qafiyəliymiş kimi görünən, lakin bu dünyalılar üçün anlaşılmayan sözlər söyləməyə də meyillidirlər. Onların bir başlıca cizgiləri çalib-oynamağa meyilli olmalarıdır.

Xalq demonologiyasındakı personajların başlıca əlamətlərindən biri onların zoomorfik cizgilər daşmasıdır. Buna həmin demonik obrazın heyvan və ya quş görünüşünü əks etdirən rudiment də demək olar. Zoomorf cizgili demonik obrazlara hər hansı dini-mifoloji sistemdə rast gəlinə bilər. Ümumiyyətlə, demonologiyadakı bütün dönərgə obrazlar təbiət etibarilə ən müxtəlif heyvan cildlərinə düşməyi bacarır. Bütövlükdə isə demonoloji varlıqlar ən çox antropomorfik cizgidə təqdim olunurlar, lakin bu cizgilər hansısa zoomorf əlamətlərlə həşiyələnərək teriomorf səciyyəli olmaqla tamamlanır. Beləliklə, zooantropomorf varlıqların demonizmi onların xtonik təbiətliliyi, kaos başlanğıcı ilə birbaşa bağlanır. Bir sıra inanışlara görə isə bəzi dönərgə varlıqlar özləri hələ başlanğıcda antropomorf təbətli olmuşlar. Heyvanların guya əvvəlcə adam olmaları, sonradan isə əməllərindən Tanrının acığı gəldiyinə görə cəza olaraq onları döndərmiş

heyvan şəklinə salmağı və s. bu baxımdan inam və əfsanələrdə rast gəlinən motiv kimi maraqlı doğurur. Personajın demonik məkanda yer dəyişdirməsi ən müxtəlif folklor-mifoloji ənənələrdə təbiət başlanğıcı, heyvanat aləminə bağlılığın əlaməti kimi bu aləmin cizgilərindən birini qəbul etməklə müşayiət olunur. Bu baxımdan geyimsiz olması, bədənin tüklülüyü, adamayovuşmazlıq, adameçillik və s. motivlər geniş yayılmışdır.

O biri dünyadan gələn varlıqların zoomorfik təbiətliliyinin açıq-aydın bir əlaməti də onların məhz tüklülüyüdür. Demonologiyadakı dönərgə təbiətli obrazların digər spesifik cəhəti ondan ibarətdir ki, onlar başqa bir varlığa çevrilmə – sərhədi keçmə anında, yəni liminal vəziyyətdə ikən danışmır, susqun olurlar. Demonik personajın transfiqurasiyası olaraq onun heyvan cizgiləri daşması adətən ibtidai çağ insanının özünü təbiət aləmindən guya ayıra bilməməsi ilə əlaqələndirilir. Arxaik miflərdəki başlıca obrazların «ikili təbiətli» olmasını da bununla izah etmək mümkündür [193]. Birmənalı olaraq ilkin əcdad və mədəni qəhrəman obrazlarını demonologiyadakı personajlardan; cildini dəyişə bilən ruhlardan, ölmüşlərin ruhlarından, habelə cadukun, sehrkar obrazlarından ayırmaq gərəkdir.

Xalq inanışlarına əsasən demonik personajlar ehtiras düşkünü, qeyri-adi dərəcədə şəhətpərəst olmaları ilə də seçilir. Bu təsəvvürlərin isə, görünür, hamı ruhlar və b. haqda miflərə bağlanan qaynağı var ki, sonralar həmin bağlılıq öz ilkin mifoloji məzmununu itirmiş və gedərək artıq xalq demonologiyası sahəsinə çevrilmişdir. Demonologiyadakı o biri dünya varlıqlarının heteroseksual təbiətli olmaları da, ehtimal ki, universal səciyyə daşıyır [315].

Beləliklə, aktual inanışlarla dərin bağlılığı olan demonoloji təsəvvürlər mifoloji sistemin öyrənilməsi baxımından arxaik etnik-mədəni informasiyanın ən dayanıqlı elementlərini özündə qoruyub saxlayır. Demonologiya bu mənada inanışlar sistemi kimi bütün ənənəvi mədəniyyətin başlıca məzmununu təşkil edir. Ənənəvi cəmiyyətdə demonoloji təsəvvür və inamlar xalq həyatının praktik olaraq bütün ən müxtəlif sahələrinə nüfuz edə bilər.

Demonoloji sistemin öyrənilməsi mifoloji simvolika və semantikanın, ümumən mifoloji dünya modelinin bərpası baxımından son dərəcə əhəmiyyətlidir. Xalq demonologiyasının araşdırılması xalqın mədəni mədəniyyətində onun əvəzsiz yeri olduğu gerçəyini üzə çıxarır. Bu mənada demonoloji varlıqların ümumtürk miqyasında müqayisəli şəkildə öyrənilməsi metodikasının hazırlanması, xalq demonologiyasının ardında

məhz hansı mifologemlərin, mental stereotiplərin və mədəniyyət simvollarının dayandığını müəyyən etmək olduqca zəruridir. Bu zaman mifoloji personajlarla bağlı inanışlarda da müxtəlifliyə rast gəlinəcəkdir ki, həmin müxtəlifliyi hətta ayrı-ayrı türk ləhcələri arasında pratikdən bəri özünü göstərən dialekt fərqliliyinə bənzətmək olar.

Demonoloji motivlərə gəldikdə bu motivlər konkret personajların adlarından asılı olmayaraq, sanki «azadca boşu-boşuna gəzib dolaşır», bir personajdan digəri üzərinə köçür [193]. Mifoloji sistemin minimal vahidləri olan həmin motivlər, eləcə də funksiyalar personaj məkanda sərbəst dolaşarkən bu və ya başqa demonik obrazın adına qoşulub bağlana bilər.

Ənənəvi cəmiyyət insanların arxaik dünyaduyumu və görüşlərinin ən vacib elementlərindən olan demonoloji etiqad və təsəvvürlərin öyrənilməsində mifoloji inamlar, sehirli nağıllar, mifoloji rəvayətlərlə yanaşı, ovsun, alqış və qarğış kimi magik formullar, yasaqlar da qiymətli mənbədir. Yalnız mifoloji personajların siyahısından ibarət deyil, həm də özünün əhəmiyyətli ölçüdə geniş dairəli süjet və motivlər kompleksi olan xalq demonoloji sisteminin bütün elementləri mifoloji düşüncə kateqoriyası ilə sıx bağlıdır.

«Demon» anlayışına gəldikdə, bu söz yunan mifologiyasında «hansısa naməlum ilahi qüvvə» anlamı bildirmişdir. Olimp allahlarına da bəzən «demon» deyilmişdir. «Animizm» terminini «polidemonizm» terminiylə əvəz etmək təklifiylə çıxış edən din tarixçiləri [253, s.37-39] və etnoqraflardan bir qrupu «ruh» terminini də, ümumiyyətlə, «demon» anlayışı ilə əvəz etməyi uyğun bilirlər [yenə orada, s.53].

Bir anda görünüb sonra yenə anıdan qeybə çəkilən həmin varlıqla hər hansı ünsiyyəti arxaik düşüncə yasaq edirdi. Bu qüvvə xeyirxah və eyni zamanda insana, onun taleyinə birbaşa təsir göstərən bədxah güc ola bilərdi. İnsan həyatındakı bütün baş verənlər onun təsiri altında olduğuna görə demon taleyə bərabər də tutulmuşdur.

A.F.Losev ibtidai cəmiyyət haqda elmdə qəbul edilmiş termin kimi o zamankı insanların dünyagörüşünün dəqiq ifadəsi olan «demon» istilalı ilə bağlı qeyd edir ki, demonizm, demonologiya, polidemonizm – bunlar həmin istilahlardır ki, ibtidai təfəkkürün xarakterizə edilməsində bir qayda olaraq işlədilir. Biz yalnız bu cəhətə xüsusi diqqət yetirmək istərdik ki, demonizm heç hansı halda ibtidai dünyagörüşünün başlanğıc mərhələsi deyil. Demon artıq abstraksiyanın olduqca yüksək bir mərhələsidir [266, s.310]. N.Berdıyayev isə deyirdi ki, təbiətin demonlarından qorxub dənəşətə gələ-gələ dəmiryolları, teleqraf və telefon xətləri çəkmək olmaz [180, s.91].

Demon obrazında hətta preanimizm qalıqlarını görmüşlər. İlahi qüvvələr və insanlar arasında vasitəçilərə də ümumi şəkildə bu ad verilmiş, demonologiyadakı varlıqlar isə sonradan elmin dilində eləcə həmin anlayışla ifadə olunmuşdur. Ayır-ayrı mifoloji sistemlərdən danışılan zaman «demon» anlayışından şərti olaraq bu sistemlərdəki ilahları, ruhları bildirmək üçün istifadə olunmaqdadır. Dar mənada isə bu məfhum daha çox acıqlı ruhları bildirir. Adı varlığın mahiyyəti ilə eyniləşdirən mühafizəkar arxaik təfəkkürə görə demonik gücün adını bilmək onun üzərində hökmün yetməyinə bərabərdir. Görünür, bu səbəbdən də demonların adı ovsun mətlərində xüsusilə mühüm rol oynayır. Teonim və mifonimlər qədər demonimlər də əski onomastik sistemin bərpasında başlıca qaynaqlardandır.

Demonlar aləmi ilə bağlı mətnlər də adətən yığcam, kiçik həcmli. Bədii söz ritualına burada əhəmiyyət verilmədiyinə görə dili də poetiklikdən uzaq, şəkilsiz-qalıbsız olur və bu mənada bədii keyfiyyət baxımından dastanla və ya nağılla müqayisəyə belə gəlmir.

Xalq demonologiyası, ümumiyyətlə, demonlar aləmi ilə bağlı nə varsa, bəlli çevrədə aparılan tədqiqatlar istisna olmaqla, uzun müddət araşdırma obyektinə çevrilməmiş, diqqətdən kənar qalmışdır. Yalnız XX əsrin ikinci yarısından demonlar aləmi folklor, mifologiya və etnoqrafiyaya dair elmi araşdırmaların diqqət mərkəzində dayanmağa başlamışdır. Lakin bu zaman da demonologiya ilə bağlı materiallar ayrıca araşdırma predmeti olmaqdan əksər hallarda xalq mədəniyyəti, inamşlar və ayin-mərasimlərin öyrənilməsi yolunda sadəcə mifoloji təsəvvürlərin rekonstruksiyası üçün yalnız xam material kimi mənbə rolunu oynamışdır.

Demonik varlıqlarla bağlı toplanılan mətnlər folklorşünaslıq baxımından strukturuna görə biri-birindən nə qədər kəskin şəkildə fərqlənərsə də, bu mətnlərin sistemləşdirilməsi və təsnifatı onların öyrənilməsi işində az qala başlıca məsələlərindən birinə çevrilməkdədir. Çünki məzmunun, verilən informasiyanın aparıcı olduğu demonoloji rəvayətlərlə müqayisədə şifahi yaradıcılıq məhsulu olan digər mətn tiplərini, bütövlükdə bədii, stilistik baxımdan, kompozisiyasına, öz «daxili» quruluşuna və funksional əlamətlərinə görə təsnif etmək daha asandır.

Beləliklə, universal tipoloji yanaşma tərzində tələb edən demonoloji süjetlər hər hansı əsnədə inam və etiqadlarla sıx bağlıdır. Müqayisəli folklorşünaslıq materialları əsasında aparılan təhlillər göstərir ki, özünün olduqca mütəhərrik strukturu və elementar süjet sxemi ilə seçilən demonoloji hekayətlər və bənzər mətnlər digər narrativ formalarına nisbətən stadial planda ilkin olanı sayıla bilər.

Hər dona düşə bilən canın bəlli bir əşyada, quşda və ya digər bir varlıqda olması demonik surətlər üçün səciyyəvidir. Nağıl qəhrəmanları – bahadirlər üçün də xarakterik sayılan bu hal, yəni demonik varlıqların canlarının özlərindən kənar olmaları onların demonik olduqlarını bir nişandır. Demonun canının kənar obyektlərdə əksi ilə bağlı əski animistik görüşlər isə zaman keçdikcə unudulur və unudulduqca demonik nişanəyə çevrilir. Arxaik düşüncə azar-bezarı demonik varlıqların, bədxah ruhların adına bağladığı kimi qorxunc təbiət hadisələri də onlarla əlaqələndirilərək ayrıca demonlar şəklində təsəvvür olunmuşdur. Demonların adlarının anılmaqla, haqlarında düşünülənlə özlərinin də hazır olacaqlarına inanılmışdır. Həmin şərir qüvvələri ağla gətirməyin də ətrafa, varlığa zərər toxunduracağını bilməsi isə ənənəvi mədəniyyət daşıyıcısının ruhən gözəl düşünməyə aşkar meyilli olduğundan xəbər verir.

Ənənəvi xalq təsəvvürlərində demonik varlığın başlıca əlaməti onun xtonik mənşəyi, yəni kökü ilə ölümlər aləminə bağlılığıdır [193].

Bir qayda olaraq döngə təbiətli olmalarıyla səciyyəli olan demonların mövhumu xalq etiqadlarındakı bir tipik cizgisi də dəstə ilə yaşamalarıdır. Lakin bu dəstədə əksərən hansısa iyerarxiya, yəni böyük və ya ona tabe olanlar da olmur. Demonların ən çox fəallaşdıqları zaman kəsimi isə alatoranlıq, şər qarışan vaxtdır, yəni onlar ya gün çıxanacaq, ya gün batandan sonra çox fəallaşirlar.

Ənənəvi olaraq elmi ədəbiyyatda «demon», «demonik (mifik) varlıq», «ruh» anlayışları işlədilir ki, bu da onların qeyri-maddiliyini, gerçəkdə var olmamaq kimi keyfiyyətini əks etdirir. «Demon» anlayışından fərqli olaraq «mifoloji varlıq» anlayışı isə həm demonoloji sistemin personajlarına, həm də nağıl, dastan və b. mifik qəhrəmanlara aid oluna bilər. Əsasında insanın ruh (demon) ilə qarşılaşması mövzusu dayanan arxaik demonoloji rəvayətlərin strukturu, konkret yaşından asılı olmayaraq hər hansı əsnədə, mümkündür ki, arxetip xarakteri daşıyan eyni bir mifoloji paradigmanın yenidən-yenidən əmələ gəldiyini, təzələndiyini göstərir. Bütün bunlar xalq mədəniyyətində demonoloji təsəvvürlərin öləməyərək, əksinə, onun nə dərəcədə aktual olduğunun, folklor ənənəsinə süjetlərlə necə aramsız, fasilə vermədən təmin etdiyi və beləcə, ənənənin yaşarılığını qoruyub saxladığının da bir sübutudur.

Marginal təbiətli türk demonik varlıqlarının xtonizmi

Mifoloji təsəvvürlərdə kosmosun mədəniyyət qanunları işləməyən parçası olub, yaşanılan bu dünyadan çox-çox uzaqlarda yerləşdirilən və ona da qarşı qoyulan o biri dünyayla bağlı arxaik görüşlər fəvqəltəbii güclərin təsiri (və ya müdaxiləsi) ilə kollektivin normal yaşayışının pozulması kimi qavranılan ölüm haqda təsəvvürlərdən boy atmışdır⁶⁴. O biri dünya simvollar aləmi kimidir. İbtidai təfəkkür daima simvolizmə meyilli olduğunu burada da büruzə verir. Bu düşüncədən ötrü, yaşanılan aləmdəki hər hansı fakt eyni zamanda o biri dünyanın təzahüratıdır. Adamlara gələn azar-bezar, dəli-cinli olmaq və b. bütün hallar da arxaik təfəkkürdə o biri dünya güclərinin adı ilə bağlanmışdır.⁶⁵ Bu baxımdan azar-bezarın, xəstəliyin ruhların adıyla əlaqələndirilməsi həqiqətən də patologiya ilə bağlı olmayıb, mədəniyyət sahəsinə aid məsələdir [318, s.193].

O biri dünyaları dolaşma folklor motivi kimi arxaik mədəniyyətlər üçün universal səciyyəli hadisə olmuşdur. İnsanların yaşadıkları dünyadan dağlarla, dərələrlə, çaylarla ayrılan uzaqlardakı o biri dünyanın yolu təhlükə və çətinliklərlə dolu bir yol olaraq düşünülürdü. Bu yolda odlu irmaqlar və s. vardı. Ölənlərin canlarına onları dəf etməkdə demonik ruhlar, o cümlədən şaman ruhları kömək edirdilər. Bütün bunlar nəticə etibarilə belə bir sual doğurur: o biri dünya ilə bu dünya arasında açıq-aydın seçilən kəskin sərhəd varmı? Yoxdur, bu sərhəd aydın seçilmir, qeyri-müəyyəndir və dumanlıdır [322].

Bir sıra araşdırıcıların şaquli dünya modelinə nisbətə daha arxaik saydıqları üfqi dünya modelində bu dünya ilə o biri dünya arasındakı əlaqə çay vasitəsilə gerçəkləşdirilirdi. O biri dünya ilə bu dünyanı çaym ayırmağı haqda təsəvvürlər əski inancların relikət şəkilləri kimi sonrakı dövrlərin yas mərasimlərində də saxlanmışdır. O dünyanın bir sular səltənətindən ibarət düşünülməsinin kökləri də həmin inanclarla bağlılıqda axtarıla bilər. Sonrakı çağlarda üfqi model öz yerini şaquli modelə verdiyi zaman o biri

⁶⁴ O biri dünya sahibinin ən arxaik şəkli də ölüm haqda təsəvvürlərlə bağlı qarı obrazıdır. O, açıqlı ruhların yaşadığı yeraltı ölümlər səltənətinin yiyəsidir. Həmin dünya ilə bağlı təsəvvürlər epos və sehirlilə nağıllarda geniş yayılmışdır. Sehirlilə nağıl isə, V.Proppun sübuta yetirdiyi kimi, o biri dünyada müvəqqəti olmağı və bu mənada ölüb dirilməyi rəmzləndirən inisiyasiya mərasimləriylə genetik bağlıdır.

⁶⁵ Məsələn, yakutların inancına görə, adamları cürbəcür dəlilik azarına düşər eləyən demonik varlığın qızının adı «Tamuk xotum»dur [358, s.2546] ki, adın da əsasında qədim türkcədə «cəhənnəm» bildiren «tamu//damu» sözü dayanır.

dünya ilə bu dünya arasında çay və bənzəri olaraq düşünülmən sərhədlərin də yerini kainatı saran dünya ağacı, dağ və b. haqda görüşlər tutmuşdur. Şamanların da bu mənada etnik-mədəni ənənədə mediator kimi başlıca funksiyaları dünya ağacının yeraltı dünyadakı kökü, yer üzündəki gövdəsi və yerüstü dünyadakı budaqları boyunca həmin dünyalar arasında vasitəçilik edərək o biri dünyaya getmək, ölənlərin (və ya azarlıların) canlarını oradan geri qaytarmaqdı. Həmin dünyada zamanın axarının da fərqli olduğuna inanılmışdır.

O biri dünya varlıqlarına gəldikdə, onlar bu dünyadakılardan kəskin də fərqləndirilmişdir. Bununla yanaşı, ənənəvi mədəniyyətlə yaşayan türk xalqlarından bir çoxunun, o cümlədən xakasların təsəvvüründə o biri dünya varlıqlarıyla orta yer dünyasının açıqlı ruhları arasında elə də hiss olunacaq fərqlər yox idi [187]. Ümumilikdə Sibir türkləri ilə bağlı əldə olunan etnoqrafik məlumatlar onlarda o biri – yeraltı dünya haqda təsəvvürlərin qeyri-müəyyənliyini göstərir, yəni onlar yeraltı dünyasının da yer üzünü kimi olduğunu düşünür [130, s.105].

O biri dünya varlıqları demonoloji təsəvvürlərdə axmaq və eybəcər varlıqlar olaraq düşünülmüşlər. Təsəvvüf deyil ki, təkgözlü, keçəl, təkqol, yarımçıq, üçayaqlı və b. cildli bu varlıqlar çox hallarda antropomorf təsəvvür olunsalar belə, onlarda normal insan görünüşündən əsər-ələmət yoxdur. Şaman görüşlərinə görə də o biri dünyada nə varsa hamısı eybəcər şəkildir. İnsanlara qənim kəsilən həmin qaranlıq dünya ruhları zahirən olduqca eybəcər və yöndəmsizdirlər. Əski topluluqlarda isə eybəcər doğulanlar belə o biri dünya ilə əlaqələndirilirdi [379, s.17; 42].

O biri dünyada nə varsa bu dünyada olanların həm də tərsi şəkildə düşünülürdü. Bu üzdəndir ki, xalqın demonoloji təsəvvürünə, məsələn, bu dünya işıqlıqdırsa, o biri dünya, demək ki, qaranlıqdır və s. Bu dünya varlıqlarının dilini belə o biri dünyaya aid xtonik varlıqlar tərs yöndən anlayırlar⁶⁶. Nağıllarda da bu üzdən o biri dünyanın – «gedər-gəlməz»in

⁶⁶ Azərbaycan türk dilində «hal dili» (al dili) ifadəsi «tərsinə olan dil» bildirir. Demonla tərsinə (yəni al dili) danışmaq – düz olandır. Çünki əski inamlarda o biri dünya varlıqlarının – xtonik demonlar aləminin yaşayışları, görünüşləri, əməlləri kimi danışmaları, dilləri də bu dünyada olanların tam əksini təşkil edir. Azərbaycanın bəzi yerlərində tərs iş görən bir qadına bəzən də: «Hal cinsimisen?» – deyirlər. Azərbaycan türklərinin demonoloji təsəvvürlərində geniş yer tutan Hal//Al ana obrazı ilə bağlı inanışlardan da biri elə bundan ibarətdir ki, həmin varlıq deyilənləri tərsinə anlar. Yəni oına «gəl» demək istəndiyi zaman «get» demək lazımdır, «get» demək istəndiyi zaman isə «gəl» deyilməlidir. «Hal» kökündən gələn «aldatmaq, aldanmaq, yalan» kimi sözlər də onun məhz tərsinlik məzmunu ilə bağlıdır.

sərhədində qəhrəman atın nalını söküüb tərsinə vurur. Ruhlar bu dünyada necə adamların gözüne görünürsə, o biri dünyaya adlanmış olan bu dünyalı varlıqlar da orda yaşayanlardan ötrü gözə görünməzdir. Aylı-günlü orta dünyada yaşayanlar onlar üçün görünməzdir. O biri dünya varlıqları bu dünyalı adamları onların iysindən, qoxusundan tanırlar. Çünki nəfəs qədər qoxu da onların canlı varlıq kimi həmin dünyaya məxsus olmadıqlarını bildirmişdir. Yəni qoxu yeraltı dünya varlıqlarını və insanlar fərqləndirici əlamətdir. Bir dağ əyəninin sahib olduğu yerdən qayıdan ovçunun üstündən gələn iyi evdəkilər götürə bilmirlər... Bu əski inamın izləri kimi nağıllarda: «Adam-badam iysi gəlir...» tipli ifadələrə rast gəlinir. O biri dünya varlıqlarının «adam-badam iysi» bilmələri elə mənaca onların orta dünyadan gələnləri görmələrinə bərabər idi. Ümumilikdə isə Sibir türkləri ilə bağlı əldə olunan etnoqrafik məlumatlar onlarda o biri – yeraltı dünya haqqda təsəvvürlərin qeyri-müəyyənliyini göstərir, yəni onlar yeraltı dünyasını da yer üzünü kimi düşünür, orada da eləcə dağların, çayların... olduğuna inanırlar və s. [130, s.77].

İslam kosmologiyasında əski şamanizmə bənzər bir yeraltı dünya anlayışının varlığına yer olmadığından sonralar müsəlmanlığı qəbul etmiş türk xalqlarında şamanların o biri dünyalara səyahət etmələri haqqda təsəvvürlərin din kimi müsəlmanlığın normaları ilə bir araya sığdırılması, təbii ki, mümkün olmamışdır. İslam tək bir Allaha məxsus sayılan göylər qatını ruhlardan bütünlüklə təmizləmişdir. Bu etiqada görə, artıq bir kimsənin, eləcə də şamanların o biri dünyada ola bilmələri yolverilməz sayılırdı; belə bir gücə yalnız bəzi peyğəmbərlər və müqəddəs sufilər sahib idilər. Buna görə də şamanın o biri dünyalarda, eləcə də qaranlıq dünyada olması motivinin yerini mağara və ya quyuda yaşamaq motivi və s. alır. Yəni yer altında olmaq ənənəvi görüşlərdə o biri dünyada olmağa bərabər tutulur. Həqiqətən əski çağların görüşlərində mağara da, quyuda da o biri – yeraltı dünyaya giriş qapısı kimi düşünülmüşdür. Altay xalqlarının inanışlarına görə Erlik və o biri – qaranlıq dünya sakinləri «körmös» adlanır ki, həmin ələmlə bağlı varlıqların hamısı axmaqlığı, eləcə də eybəcər (asimmetrik) olmaları ilə seçilir.

Neofitin ayrılıqda, təcrid olunmuş halda və ya qaranlıqda saxlanması inisiyasiya mərasiminin də ən başlıca üsürü olmuşdur. Qaranlıq – o biri dünya, mifşünaslara görə, sonrakı dövrlərdə yeraltı və göy ələminə differensiasiya olunmuşdur. Altaylarda «pu d'yer»in (bu yer) və bu dünyadan savayı bir də «paşqa d'yer»in (başqa yer), başqa dünyanın varlığına inanılırdı. Ruh haqqda da həmin dünyalara uyğun təsəvvürlər

silsiləsi mövcud idi. Məsələn, Altay türkləri inanırdılar ki, «ayna», «aza», «üzüt», «yeg» və b. ruhlər yer altında yaşayırlar.

Şeirli nağıllarda o biri dünyaya aparan yol daha çox meşəlik yerdən keçir. Qəhrəman o biri dünyanın sərhədinə çatdığı zaman don dəyişdirir, keçəl olur, quşa, ceyrana çevrilir ki, bununla da həmin dünyaların atributlarını qəbul etdiyini göstərir. Bu dünyalar arasındakı həmin sərhəd isə asanlıqla aşıla biləndir. Nağıl qəhrəmanları da bu dünyadan simvollar ələmi olan həmin ələmə quyu vasitəsilə, suları adlayaraq, dağı aşmaqla və s. şəkillərdə asanca adlaya bilirlər. Bununla bağlı mifoloji semantikalı folklor motivi kimi, «çevrilmə» və ya «dönərgəlik» (dönərgəlik) anlayışının nəzərdən keçirilməsi zəruridir. V.Propp mediasiyaya zamanı çevrilməni ruhun çevrilməsi, S.Neklyudov isə hər hansı çevrilməni ruhun müxtəlif varlıqlarda əks ələməsi şəklində izah etmişdir.

O biri dünyanı – xtonik ələmi səciyyələndirən ən başlıca cizgi kimi dönərgəlik demonik varlıqların görünüşü və təbiətində özünü göstərməklə yanaşı, bir də mifoloji strukturlu personajın öz cildini magik yolla dəyişdirməsi şəklində təzahür edir. Obrazın funksional səciyyəsində əsaslı yer tutan dönərgəlik demonik təbiətli olmanın özündən gələn bir keyfiyyət kimi xtonik varlıqların başlıca əlaməti olub əslində onların ilkinliyi ilə bağlıdır. Dönərgəlik dünyalar arasındakı sərhədə işarə edir. O biri dünyada yaşadıklarına, başqa yerdən olduqlarına inanılan dönərgə təbiətli varlıqların ən çox yığıldıqları yer funksional pozulmanı rəmzləndirərək «köhnə», «yarımçıq» olaraq anlaşılan dəyirman, qalaça, qəbristanlıq və s. kimi yerlərdir. Həmin diffuz zonalar həm dönərgə varlıqların olduğu yer, həm də onlarla təmas yeri ola bilir. Məsələn, çay o biri dünyaya aparan yolda birər sərhəd olduğu kimi həm də şər qüvvənin, xtonik demonun olduğu yer kimi çıxış edə bilər.

Dönərgəliyin anlaşılmasında ən mühüm əhətlər mifoloji korluq, yarımçıqlıq, görünməzlik kimi keyfiyyətlərdir [309, s.135]. Marginallıq dönərgə varlıqları səciyyələndirir. Transformasiyaya uğramış motiv kimi dönərgəlik həm də məkani səciyyə daşıyır, həyatla ölüm, bu dünya ilə o biri dünya arasındakı sərhədi rəmzləndirərək eləcə də xtonik zonaya düşməyi göstərir. Özünü ölü kimi göstərən epik obraz bir gözünü, bir əlini yumur, bir ayağını qatlayır ki, bu özü də demonik – dönərgə təbiətli olmağın nişanı kimi çıxış edir. Bir vəziyyətdən başqa vəziyyətə düşmək, hər hansı sərhədi adlayıb keçmək üçün yenə çevrilməyə, don dəyişdirməyə gərək var ki, bu motiv də keçid mərasimləri, inisiyasiya aktı ilə əlaqələndirilir.

Dönərgəlik əksərən müvəqqəti xarakter daşıyır. Əski inanışlara görə, demonik ruhların bir çoxu görünüş etibarilə yöndəmsiz, biçimsiz olur, bu cəhətləriylə bir mənə ifadə etməyərək yer üzündə yaşayan varlıqlardan seçilir. Asimmetrik görünüşlü olan və bu dünyaluların gözündə tam bir mənasızlıq ifadə edən həmin ruhlar qaranlıq dünyanın sakinləridir [381, s.127-129]; onlar yeraltı ölümlər səltənətində aiddir və ya sakrallıqla bağlıdır. Məsələn, Xarəzm özbəkləri inanırdılar ki, demonik varlıqlar olan pərilərin nə qulaqları, nə burnu, nə də gözləri var. Və ya Vilyuy yakutları su əyəsini insan görünüşündə olduğuna inanırdılarsa da, onu adi adamlardan fərqli olaraq qaşsız, saçsız-saqqsız, keçəl təsəvvür edirdilər. Eləcə də yakutlar eybəcər görünüşlü, əyri-üyrü ağacın hamı ruhunun insana övlad bəxş etmə gücü olduğuna inanırdılar. Tuvalılarsa belə ağacları şamanların hamı yaxud köməkçi ruhları sayırdılar.

Bənzər şəkildə görünüş etibarilə eybəcərlik, şikəstlik, yarımqıqlıq mifik inamlarda qaranlıq dünyanın sehrkar-magik gücləri ilə bağlılığın nişanı sayılmışdır [379, s.101]. Ona görə də nağıllarda qəhrəmanın seçdiyi (və ya əcdad ruhların onlara bağışladığı) ən çirkin, ən çəlimsiz nə varsa, elə əslində ən gözəli və ən gözəgəlimli olanı da odur. Bu isə eyni zamanda aktuallığını itirən və nağıllara düşərkən təbii olaraq transformasiyaya uğrayan əski inamların doğurmuş olduğu süjet və motivlərdən yalnız bir neçəsidir. Təsədüfi deyil ki, belə asimmetrik görünüş öz paralelini türk xalqlarının ölümlər dünyası ilə bağlı ənənəvi demonoloji təsəvvürlərində tapır. Bir acıqlı ruh haqqındakı yakut nağılında deyilir ki, həmin ruhun sahiblik elədiyi səltəndə nə varsa hamısı natamamdır, yarı-yarımqıqdır. Yakut inamlarındakı bədxah ruhlar – təkayaqlı, tək gözülü və keçəl varlıqlar olan abaasılar da dönərgə təbiətlidir. Onlar demonik çiçək ruhunu da təkayaqlı, təkəlli və qırmızı gözülü varlıq kimi təsəvvür edirdilər [360, s.254].

Şaman folklorundan anlaşıldığına görə qartal donuna düşən ana heyvanın dünyaya gətirdiyi gələcək şamanın tərbiyə olunmaq üçün verildiyi şaman qadın özü də təkayaqlı, tək gözülü və tək qollu bir ilbisdur. Çuvaşların ənənəvi demonoloji təsəvvürlərindəki ruhlardan biri isə sadəcə «çurcan», yəni «yarımcı» adını daşıyır.

Türk xalqlarının nağıl və dastanlarında o biri dünyanı rəmzləndirən düşmən sərhədinə çatarkən qəhrəman özü eybəcər bir uşağa, atı isə keçəl dayçaya çevrilir [225, s.269, 275, 278-279], yaxud da atın nalları çıxarılıb tərsinə nallanır. Çünki o biri dünyada nə varsa hamısı bu dünyada olanların tərsinədir. Ona görə də o biri dünyada hərəkət edə bilmək üçün bu dünyada olanların tərsini eləmək, yəni o biri dünyanın öz atributlarını qəbul etmək

lazım gəlir [42]. Eynilə yeraltı dünya ruhu cadugər qarının dediklərinə hərfi mənada olduğu kimi deyil, onun dediklərinin tərsi anlaşılaraq əməl olunmalıdır.

Türk xalqları dastanlarından «Orak və Mamay»ın qəhrəmanı dönərgə təbiətli olan tək gözülü, tək qol, təkayaqlı keçəl qadınla evlənir ki, ondan da gələcəyin qəhrəmanları doğulurlar [225, s.403; 309, s.137]. Altay eposlarında isə yeraltı dünyasının hakimi Erlikin köməkçisi olan yalnız gözülü ruh – D'elbis Sokor da dönərgə obrazlardandır. Erlikin oğlanlarının adlarında «tək gözülü» mənası verən «sokor» və b. epitetlər bu varlıqların dönərgə təbiətli olduqlarını bildirir. Bir sıra demonik varlıqların adlarının, o cümlədən saxa türkcəsində Al ruhunun adıyla bir kökdən gələn «albas», «albastaax» və b.-nin «hiylə, kələk, al dili» anlamlarının da bu varlıqların dönərgə olmaları ilə bağlılığı düşünülə bilər.

Asimmetriklik və ya dönərgəlik öz mahiyyətinə görə demonik mənşə ilə bağlıdır [309, s.137]. Demonologiyada şeytan da kor və ya topaldır (Qaqauz nağıllarında Topal Şeytan bütün şeytanların başıdır). Xaotik mənşəli olduğundan hansısa bir nağıl qəhrəmanı da asimmetrik doğulur. Ağ çiçəkdən insan yaradan Ülgəndən fərqli olaraq, onu təqlid eləyib insan yaradan Erlikin yaratdıqlarına demonik təbiətli varlıqlar olduqlarına görə eybəcər və şikəstlilər. Beləliklə, ənənəvi folklor təfəkkürünün komponenti kimi dönərgəlik motivi öz qaynağı etibarilə mifoloji düşüncədən gələn əski görüş və təsəvvürlərlə bağlıdır.

Mifologiyada qaranlıq dünya ilə bağlı demonoloji varlıqların bir stixiyası korluqdur. Bu üzəndə yeraltı dünyaya yollanan bir qəhrəman o biri dünya ruhları üçün görünməzdir. Korluq mifoloji element kimi demonik ruhlu obrazların atributudur. Burada korluq görməzliklə yanaşı, görünməzliyi də rəmzləndirir. Yəni kor yalnız görməyən deyil, həm də görünməyəndir [yənə orada, s.140].

Mifoloji korluğun bir başlıca semantikasi marginal zonanın ən gərəkli əlamətlərindən olub görünmə sərhədinə işarə etməsidir. Görünməmək üçün qəhrəman geriye baxma və b. yasağına boyun əyməlidir. Mifoloji korluq, əsasən, yeraltı dünya stixiyası, xtonik zona ilə bağlanan varlıqların bir atributudur [175, s.104]. Nağıllarda mifoloji Ulu Ananı rəmzləndirən obrazlardan alt dodağı yer süpürən, üst dodağı göy süpürən div qarıları da çox zaman kor olaraq təsəvvür edilirlər. Korluq bu baxımdan ölüm statusunda olmağın işarəsi yerində çıxış edir. Görmək gücü orta dünyada yaşayanları o biri dünyanın – yeraltı aləmin xtonik varlıqlarından ayıran bir keyfiyyətdir. Mifik keyfiyyətli türk folklor

qəhrəmanları o biri dünyalara yollandıqları zaman oralardakı demonlardan ötrü görünməz olurlar.

Altaylarda yeraltı dünya sahibinə – Erlikə demonik asimmetrikliliyini səciyyələndirmək üçün «sokor körmös» deyirdilər. Onun bir adı da məhz «görməz» (və eyni zamanda «görünməz») anlamı bildirən «Kürmös» («Kürmös Erlik») olmuşdur [166, s.6]. Ümumiyyətlə, yeraltı dünya sakinləri olan ruhlara altaylarda «körmös» (görməz) deyirdilər. Günahkar və eyibli insanların «yaman körmös»ə çevrilən canları isə məskən elədikləri yeraltı dünyasının acıqlı yiyəsi Erlikin qulluqçusu olurdular. Dünyasını dəyişmiş olan şamanların yaşadıkları yer sonradan «körmös»lərin yaşayış yerlərinə çevrilirdi [335, s.190]. İnanışa görə onlar ən çox gün batan vaxtı, şər qarışana yaxın daha fəal olurdular. Buna görə də yatan zaman can bədəni tərək etdiyindən «körmös» canı oğurlayıb aparmasın deyə gün batan vaxtı yuxuya getməyə icazə verilməzdi. Acıqlı ruhların diqqətini çəkməmək üçün həmin vaxtlar uşaqların ağlaması da yasaq idi. Altayların dilindəki «dəli, cinli» anlamındaki «körmöstü» (körmöslü) sözü də həmin anlayışdan meydana gəlmişdir. Demonoloji təsəvvürlərə görə körmös adamlar cürbəcür xəstəliklərə ona görə tutulurlar ki, onların bədəndən ayrılan ruhunu xtonik demon körmös ələ keçirir. Körmöslə bağlı bir inama görə, hətta birçə gecəliyə də olsa, uşağı guya adsız saxlamaq olmazdı, çünki hələ adı olmayan körpə uşağın canını acıqlı, bədxah körmös ruhu alıb apara bilərdi.

«Körmös» sözünün «görünməz» semantikasının da olduğu şübhəsizdir. Görməzlik, eləcə də görünməzlik, adı dünyaya məxsus olan görünənlik kateqoriyasından fərqli olaraq, sakral dünyaya məxsus olan varlıqların, xtonik demonların özəlliyi kimi özünü göstərir. Altay folklor və etnoqrafik materiallarından da aydın olur ki, yeraltı dünyası quruluşu etibarilə nə şamanizm ənənələrində, nə qəhrəmanlıq eposunda, nə də ki mifoloji süjetlərdə nizamlı bir mənzərə əks etdirmir. Bununla yanaşı, altaylıların təsəvvürünə əsasən, hər bir adamın canı ölümündən sonra «körmös»ə çevrilirdi. Ölənlərin yaxınları isə körmösdən çox qorxardılar. Sibir tatarlarının demonoloji təsəvvürlərindəki acıqlı ruh Kürmets-xanın (Kürmeç-xan) da adı «körmös»lə eyni mənşəlidir. «Körmös»dən gələn görünməzlik anlayışı isə qaynağını o biri dünya ilə bağlı təsəvvürlərdən alır. Ümumiyyətlə, mifoloji varlıqların görünməz olduqları təsəvvürü geniş yayılmışdır. Çünki övliyə, mələk kimi həmin varlıqlar onsuz da maddi deyil və bu üzündən gözəgörünməzdir. Lakin bir fərq var ki, onlar məhz maddi olaraq da qavranılırlar. «Körmös» deyilən bu varlıqların adının «görməz» və eləcə də «görünməz» anlamları

«görməmək» və «görünməmək» kimi mifoloji korluq motivi ilə bağlıdır. Burada kor, yəni görməz olan həm də görünməyəndir. Mifopoetik düşüncədə bu üzündən dünyaların sərhədi yerində güzgü çıxış edir və həmin görünməz dünya varlıqlarını görünən şəkllə gətirir.

Görünməzlik sakral dünyaya aid olan varlıqların öz atributudur. Xakas nağıllarında od əyəsi də təkgöz, təkqol bir varlıqdır (Burada təkgözlük özlüyündə korluğun semantik ekvivalentidir). Altay şamanları da öz əcdad ruhlarından danışdıqları zaman onların kor olduqlarını deyirdilər. Araşdırıcılar şamanın həm ilkin «kahin» anlamını, həm də maq-hekayətçi və ya qam-ozan funksiyalarını özündə birləşdirən baxşı/baxsi/başq sözünü «kor şaman» kimi izah edirlər ki, belə bir izah onun mifoloji simvolikası ilə uyğunluq təşkil edir. Kiçik Asiya yunanlarında, akad. N.Y.Marrın da yunanca olmadığını deyib «maq-hekayətçi» kimi izah etdiyi «qomer» sözünün «kor» anlamı bildirməsi əslində «İliada» və «Odiseya» müəllifinin də kor təsəvvür olunmasının hansısa arxaik ənənə ilə bağlı olmasından xəbər verir. Antik incəsənət nümunələrində o, həqiqətən də gözləri tutulmuş kor qoca görkəmində təsvir olunur. Tiresi, Samson, Yakov, İsaak, Demodok ilə bir sırada Qomerin də kor təsəvvür olunması vaxtilə V.Y.Proppun diqqətindən yayınmamışdı [339, s.327]. Onlardan Tiresi haqqında bəllidir ki, korluq ona gələcəyi görmək kimi ilahi vergi ilə bir verilibmiş. Demodok haqda isə Homer deyirdi ki, onu şeir ilahəsi Muza özü kor eləyibdi. Kiçik Asiyadakı Xios adasında «qomeridlər» adlanan epik nəğməkarlar dəstəsinin öz kökünü bağladığı Homer haqqında da əslində həmin sözləri deyirlər [376, s.46-47]. Yunan ədəbiyyatında Ksenofanın söylədiyi məntiqə görə, müdrik adam, yəni mahiyyəti, əsl mənanı dərk edən və adi ölümlülərin görə bilmədiklərini görə bilən adam kor olmaqdır. Bu isə o deməkdir ki, zahiri korluğun əvəzində Tanrı özü insana mənaviyyatın gözü ilə batini görmək qabiliyyəti bir vergi kimi verir ki, bu vergilə də mahiyyəti görmək, keçmişdən və gələcəkdən xəbər vermək mümkündür. Əski çağların el nəğməkarları da kor təsəvvür olunmuşlar.

Eyni sözləri əksəriyyət kor olan kobzarlar haqqında da demək mümkündür. Çuvaşların nəğməkar Qorqud haqqında əfsanəsində obadan-obaya dolaşan nəğmələr oxuyan Xorxudun korluğu da onun sakral aləmlə, qeyb aləmindən dürlü xəbərlər söyləməsi (biliciliyi) ilə bağlılığı cəhətdən diqqəti çəkir. Bir çox xalqlarda belə bir təsəvvür olmuşdur ki, kor adamlar fəvqəltəbii qüvvəyə malikdirlər. Şamanın baş geyimində üzünü örtüb onun gözlərini qapayan saçaq bununla əslində şamanın korluğunu rəmzləndirirdi. Çulım türklərində alınına bağlanan örtüyün ucları şamanın gözlərini

bağlayaraq onun görməsini əngəlləyir və bununla da belə bir fikir çatdırılırdı ki, adi ölümlülər dünyasında «kor» olan şaman ancaq onların görə bilmədikləri ruhlar dünyasını, qeybi və ya gözəgörməzlər aləmini görür. Kor şamanlara bu üzdən ayrıca bir münasibət bəslənir, ehtiram göstərilirdi. Çünki onlarda, inanca görə, gələcəyi görmək, həmçinin təbiətdə olan, lakin adi adamların ruh həyatı ilə bağlı görə bilmədikləri gizli gücləri, mistik qüvvətləri görmək qabiliyyəti vardı.

Əski inamlarda dağ ruhu da eləcə kor təsəvvür olunurdu. Dağ ruhunun izləri türklərin mifoloji motivlərlə zəngin qəhrəmanlıq dastanı «Koroğlu»da Alı kişi obrazında qorunub qalmışdır. Yakut miflərində məişət əşyaları və ısıx mərasiminin yaradıcısı hesab olunan Ər Elley özü dağ ruhunun övladı sayılırdı ki, onun da atası bir kor qoca idi. Rəvayətə görə Səmərqənd övliyalarından Şahi Zində haqda danışılanlarla maraqlanan Əmir Teymur adam göndərir ki, bu övliyanın yeraltı dünyada həqiqətən də var olub-olmadığını öyrənsin. Rəvayətdə daha sonra deyilir ki, mağara vasitəsilə o biri dünyaya adlayan və Şahi Zindəni bir ağ işıq şəklində görən həmin şəxsin gözünə orada başqa adamlar da görünür. Ona bu gördüklərinin gələcəkdə doğulacaq kəslərin və bir də artıq ölmüş olan mömin bəndələrin canları olduğunu söyləyir, geri yollayanda isə xəbərdarlıq edirlər ki, bu «arı (saf) canlar səltənəti»ndə gördüklərini bir kimsəyə danışsa kor olacaq. Lakin Teymur onu gördüklərini danışmağa məcbur edir və bununla da yasaq pozulduğuna həmin adam kor olur [175, s.107].

O dünya ilə bağlı təsəvvürlərin izini açıqca yaşadan bu rəvayətdən də anlaşıldığı kimi, mifoloji korluq mifik ənənəyə əsasən o biri dünyada olmağın, dolayısı ilə o biri dünyaya bağlılığın nişanıdır. Mifoloji korluq motivi yalnız sonradan folklor ənənəsində cəza olaraq kor edilmə və b. şəkillər almışdır.

Demonik obrazları mifopoetik düşüncə ilə bağlı səciyyələndirən bir əski motiv də tərsinəlik və ya tərsinə olmadır. Ümumiyyətlə, qədim inamlara görə o biri dünyada – xtonik zonada yaşayan demonik təbiətli varlıqlar adi ölümlülərin yaşadıkları bu dünyada olanlardan fərqli görünüşə, əks davranışa və s. malikdilər. Bu baxımdan türkməncədəki «tərsoxuyan» (tersokaan) sözünün «cadugər, sehribaz» anlamı da məhz arxaik türk mifopoetik düşüncəsiylə əlaqəli olub, tərsinəlik motivinin qalığı kimi diqqəti çəkir. «Kartıqa pergen» adlı bir xakas dastanının qəhrəmanı anadan olandan sonra ocağın üstə tərsinə çevrilmiş qazanın altına girir, altı il orada qalır və bu müddət boyunca kül yeyir. Uşağa yalnız bundan sonra ad verilir.

Dastandakı həmin motiv inisiyasiya elementidir və qəhrəmanın məğlubedilməzlik qazanmaq üçün, əski mahiyyətinə görə isə yenidən doğulmaq üçün yerin «bətəninə» girməsi kimi mənalandırılır [42]. Anlaşılr ki, demonik varlıqlarla tərsinə dillə danışıldığı zaman onlar qəhrəmana düzgün olanı, adi ölümlülər dünyasına məxsus anlayışlarla danışılan zaman isə tərsini məsləhət görürlər. Nağıl qəhrəmanının o biri dünyada rast olduğu heyvanların yemləri də tərsinə qoyulur; atın qabağına ət, quşun qabağına ot, aslanın qabağına dən qoyulur. Yaxud qəhrəman o biri dünyada yanarı söndürməli, tərənəni dayandırmalı, açıq qapını örtməli, örtülü qapını açmalıdır. Ya da gedər-gəlməz dünyaya çatanda (təbiətlə mədəniyyətin sərhədində) o, atının nalını söküb tərsinə vurur... Tərsinəliklə bağlı olduğundan «ironik axmaq surətləri» bu dünyaya məxsus anlayışları bilmirlər⁶⁷.

Türk mifologiyasında demonik varlıqların geniş yayılmış atributu da keçəllikdir. Keçəl olmaları həmin varlıqların o biri dünyaya məxsus olduqlarının bir göstəricisidir. O biri dünyaya, «gedər-gəlməz»ə yollanan qəhrəmanlar yeraltı dünyasının atributunu qəbul eləyir – keçələ çevrilirlər. V.Propp qəhrəmanın keçələ çevrilməsini ən əski motiv sayır. Atları ilə keçəl cildinə girən türk nağıl, dastan qəhrəmanları bu yolla «ilahi güc» (B.Ögel) almış sayılırdılar. Qəhrəmanlar göylərdəki savaşlarda güc tapmaq üçün keçəl olur və həmin güclə dünyalar arasındakı sədləri adlaya bilirlər. Azərbaycan türk nağıllarında qəhrəmanın keçəl görünüşünü qəbul etməsi motivi Sibirin türk xalqlarında qəhrəmanın və ya atının möcüzəli şəkildə keçələ çevrilməsi

⁶⁷ Tərsinəlik motivi xalq inanclarında geniş biçimdə qorunmuşdur. Anadolunun cənubunda türkmən oymaqları arasında inanışa görə köpək uladığı zaman başını çevirdiyi evdən ölü çıxmasın deyə ayaqqabını tərsinə çevirər, bununla da həmin evdən ölü çıxmağına əngəl yaradılmış olacağına inanardılar. Və ya dəfn mərasimlərində məzara güzgünü tərsinə qoyardılar. Anadolunun bir çox yerlərində Qurandan bəzi ayələrin tərsinə oxunaraq sehr eləndiyinə də inanılmışdır. Sehri elənən zaman da, sehri pozan zaman da tərs geyinirdilər. Altay dağlarında yaşayan şamanist türk köçbələri də yas saxlarkən paltarlarını yeddi gün tərsinə geyirdilər. Qazax-qırğızlarda da qadınlar ağı deyən zaman tərsinə oturur, paltarlarını tərs geyinirdilər. Səlcuqlu sultanı Məlik şahın oğlunun yasına gələn oğuzlar atlarının alını cızıb yəhərlərini də tərsinə çevirmişdilər. Kırım sultanlarından məşhur Adil sultanın adına bağlanmış dastanda qəhrəmanın anası ağı deyərkən tərs geyinib ağlayır. Yağmur dualarında iştirak eləyənlərin paltarlarını tərsinə geymə adəti isə başqurd boyları arasında müşahidə olunmuşdur. İslamiyyətdə Dəccalın qiyamət günü zühur edəcəyi zaman eşşəyə tərsinə minməyi və b. k. təsəvvürlər də tərsinəlik motivi baxımından diqqəti çəkir. Məhz tərsinə olan yuxu yozumları ən arxaik yozumlardır.

şəklində özünü göstərir. Qəhrəmanın keçəl uşağa çevrilməsi, bir sıra araşdırıcılara görə, onun yarımdiri olmağı kimi qavranılmalıdır.

Yeraltı dünya sahibi Erliyin mindiyi öküzin bir əlaməti də keçəlliyidir. Buryat inanlarında baş tanrı olan, Altay inanlarında isə baş tanrı (əslində isə hamı ruh) səviyyəsində tutulan Taz kaan (Keçəl xan) da bu atributu daşıyır. «Orak və Mamay» dastanının qəhrəmanı demonik təbiətli – tək gözlü, tək əlli, tək ayaqlı keçəl qadmla evlənir [309, s.137]. Yakut inanlarına görə bədxah ruhlar olan abaaslar da təkayaqlı, tək göz və keçəldirlər [379, s.92]. Proto-monqol tayfalarının inanışlarına görə isə, onların ulu əcdadları keçəl biriymiş. Orta Asiyadakı Avar (juan-juan) imperatorluğunu quran sülalənin əcdadı da daz başlı biri sayılmışdır.

Müvəqqəti ölüm olaraq rəmzləndirilən inisiyasiya mərasimlərində saçın qırılmağı da «ölüm»ü ardınca neofitin «yenidən doğulmağı» kimi mənalandırılırdı. Türk xalqları etnoqrafiyasına əsasən uşaqların saçının qırılması inisiyasiya səciyyəsi daşmışdır və qəhrəmanın nağıllarda inisiyasiya mərhələsində olduğunu göstərən keçəllik atributu ilə bağlılığını bildirir.

Sadalanan atributlar türk demonoloji obrazlar silsiləsində özünü ardıcıl büruzə verir. Türk demonologiyasında isə yeraltı dünyası ilə bağlı xtonik mənşəli bir çox belə obrazlar yer alır ki, onlardan biri də Təpəgöz obrazıdır. Mifoloji varlıq kimi simvolikasını qarışıq olub, təbiətin kortəbii qüvvələri ilə əlaqələndirilən bu qeyri-adi nəhəng varlıqlar, insan əti yeyən həmin tək gözlü azmanlar – təpəgözlər haqda əski hekayətlər dünya xalqları arasında geniş yayılmışdır. Qırğız demonoloji hekayətlərində baxşı: «şeytan» – deyib üz tutduğu mövhumu varlığa həm də: «Yalqız gözlü sən...» – deyir [295, s.48]. Təpəgöz obrazına Kəlləgöz adıyla Azərbaycan nağılları və dastanlarında rast gəlinir. Dörd yol ayrıcında divarları insan sümüyündən qurulu qalada yaşayan Kəlləgöz burada janrın poetikasının tələblərinə uyğun yaradılmış bir obraz olub, mifoloji rəvayətlərdəki demonik varlığın təbiətindən fərqli simvolika daşıyır.

İnsanın tək gözlü nəhəngi kor etməsi ilə bağlı süjetlərin türk variantları çoxsaylıdır və bir-birinə olduqca yaxındır. Qırxdan artıq variantı olan Təpəgöz əfsanələrinin ortaq özəllikləri sırasında bütün hallarda Təpəgözü mənfi işarəli obraz kimi səciyyələndirən əlamətlər vardır. Qazax pandemoniumunda acıqlı, ziyankar ruhlar kateqoriyasına aid olunan, bir sıra ənənələrdə şamanların bir çoxunun yardımçı ruhları sırasında yer alan albastı da bəzən alnın ortasında tək gözlü olan varlıq kimi təsəvvür edilmişdir. Albastıların başçıları isə, qazax nağıllarından da anlaşıldığı kimi,

alında qımız kasası böyüklüyündə yekə gözü olan, özü də başdan-ayağa dəmir geyimli bir varlıqdır [380, s.38-39]. Yakut olonxolarındakı abaası ruhlar da, altayların «Altın Koo» dastanındakı yeraltı səltənət sahibi də, qaraçay-balkar folklorundakı azman emeçenlər də, yakut nağılındakı adamyeyən manqısın qızı da, uyğur nağılındakı adamyeyən acgöz yalmauz da, Azərbaycan türk nağıllarına görə mağarada yaşayan bədheybət qarı da, monqol nağılındakı əjdaha da, kalmık nağılında sehri bağın keşiyini çəkən qoca da, Uralətrafında yaşayan başqırdların təsəvvürlərindəki meşə ruhu Şurale və başqırdlardakı Yarımıtq da tək gözlü varlıqlardır [168, s.48; 379, s.160].

Orta Asiya və Qazaxıstan şamanizmindən bəhs olunan tədqiqatlarda şamanların yardımçı ruhları arasında isə gahdan da «dev» deyilən bir Təkgöz (kəlləgöz) ruh adı çəkilir. Tubalarda sayğı göstərilən Yayık adındakı hamı ruhun da bir digər adı «Yalqız gözlü Yayık» (Yanqıs köstü Yayık)dır [335, s.248].

Altaylarda taygöz bəhadır Erlikin səltənəti ilə bağlı olan varlıqların öz adlarında daşdıqları epitetlərdən biri isə «sokor», yəni «təkgözlü»dür. Bəzi mətnlərdə Kirgis adında tək göz varlıq – təpəgözdən danışılır. Kirgis yeraltı ölümlər səltənətinin hakimi Erlikin oğullarından birinin adıdır. Q.Potaninə görə, altaylıların demonoloji təsəvvürlərindəki «yalqız gözlü» deyilən taygöz çulmuşlar da təpəgözlü kimi təqdim olunur (Bu silsiləyə dünyanın sonu ilə bağlı islami görüşlərdəki tək göz Dəccal obrazı da aid edilə bilər). Təpəgöz obrazının bəzi mətnlərdəki şəkliylə «Albastı-Təpəgöz» adı isə həm də mifoloji simvolika baxımından maraqlı doğurur. Qaqauzlardakı inanışa görə isə kimsə xatırlamır ki, təpəgözlər harda və nə zaman meydana gəlmişlər. Deyilənlərə görə, təpəgözlər dünya yaradıldıqdan bəri var olmuşlar. Onlar olduqca böyük, hündür boylu nəhəngləmiş. Xtonik demonlardan olan bu varlıqların bədənləri tüklə örtülmüş. Dağlarda, sal daşlar olan yerlərdə və mağaralarda yaşayırmışlar. Yaşadıqları yerlər də həmişə suların yaxınlığında olarmış [388, s.158].

Anadoludakı türkmən oymaqları – yörükler arasında yayılmış olan «Təpəgöz» hekayəsindən anlaşıldığına görə, Qaf dağında on səkkiz dirlü millət varmış. Bunlardan bütöv bir tayfanın adına tək gözlülər, başçısının da adına Təpəgöz (Təpəgöz Sultan) deyərmişlər. Başımın tam ortasında bir tək gözü olan bu varlıqlar insanlara bənzəmzmiş. Onlar kimi saçlı-saqqallı da deyilmişlər. Çünki təpəgözlər hamısı anadangəlmə daz, keçəl olurlar [155, s.196].

Türklərin təkgözlü varlıqlar haqda təsəvvürləri monqolların bu demonik güclə bağlı mifik görüşlərindən bir qədər fərqlənir. Mifoloji sistemi hələ inanclarıyla sıx bağlı olan monqollarda təkgözlü demonik obrazın insan oğlunun əliylə kor edilməsi süjetinin yalnız türklərlə qonşuluqda yaşayan monqollar arasında yayılmasına əsaslanan tədqiqatçılar təkgözlü obrazla bağlı həmin rəvayətləri türk qaynağından alınma sayırlar [380, s.39]. Obrazın arxaik köklərlə bağlılığını göstərən əlaməti kimi epik demonun – oğuzlarda Təpəgözü, yakutlarda abaasın – təkgözlülüüyü hadisəsinə türk folklorundakından fərqli olaraq monqol ənənələrində daha çox qadın personajlarda rast gəlinir [311, s.118].

Məkani dağ, mağara, meşə olan Təpəgöz obraz kimi mifoloji simvolikasına görə bütövlükdə nizamlı dünyaya qarşı dağıdıcı mövqedə dayanan gücü – xaosu, xtonik zonanı təcəssüm etdirir və rəmzləndirir. Yeraltı dünyasının sahibi Təpəgöz bütün atributlarıyla o biri dünyanın, xtonik aləmin işarəsini daşıyır, mifoloji Ulu Ana kompleksinin bir çox cizgilərini özündə birləşdirir. Bu mənada türk mifologiyası, şaman alxışları, mifik inanc və demonoloji təsəvvürlərdəki Təpəgöz obrazı öz mənşəyinə görə yeraltı ölümlər dünyasının sahibi obrazına bağlanır.

Müsəlman-türk xalqlarının demonoloji təsəvvürlərindəki acıqlı ruhlardan «əcinnə»lər xarabalıq yerlərdə yaşadığına inanılan və balaca boylu təsəvvür olunan demonik varlıqlardır. Azərbaycan türklərinin mifik təsəvvürlərincə əcinnələr hər yerdə var ola bilən demonik ruhlardır. Oddan yarandığına inanılan bu varlıqların içərisində guya kafiri də, müsəlmanı da olur. Həmin əcinnələrdi ki, adamı ancaq şər vaxtı sudan keçəndə, ya əyilib su içəndə, ya da ağac altı olan zaman vurur. İnama görə əcinnə əgər müsəlmansa vurduğunu tez bağışlar.

Vurğun (Vırğın, Vırma) deyilən ruh da xalqın demonoloji təsəvvürlərincə elə əcinnənin özüdür. Ümumən, islamın özü ilə gətirdiyi obrazlardan cinlər, əcinnələr haqda təsəvvürlər *Al* ruhu, *bizdən yeylər* və b. türk mifoloji personajlarıyla bağlı görüşlərin, yerli inanışların müəyyən mənada kontaminasiyası nəticəsidir.

Adının «yarımçıq bədənli» semantikasi mifoloji varlıq kimi başqurd folklorundakı Yarımçıq da xtonik zonaya mənsub dönərgə təbiətli demon olaraq səciyyələndirmək imkanı verir. Demonluğun başlıca atributu kimi təkqol, taygözlü, təkayaq olan demonik varlıqlar kimi Yarımçıqın da bir gözü, bir ayağı var. O, məhz keçid mərhələsindəki bir marginal obraz deyil, xaotik aləmlə bağlı, mənfi işarəli və məkan strukturu da fərqli olan xtonik xarakterli obrazdır. Yarımçıqın çuvaş folklorundakı Arçurı, kazan

tatarlarındakı Şurəle, Albastı [247, s.11-15, 18-21] Al qarısı ilə bənzər xüsusiyyətləri var.

Çuvaşların əski dini-mifoloji inanışlarını əks etdirən mifoloji mətnlərdə orman (meşə) ruhu olaraq bilinən və adına «Arçurı» deyilən demonik varlıqdan danışılır. Uzun saçlı təsəvvür olunan bu xtonik varlığın (ikisi öndə və ikisi arxada) dörd gözü, üç əli və üç ayağı var. Bütün bədənini tükklə örtülüdür. Paasonen lüğətindəki təsvirə görə, hündür boylu bu varlığın yerə dəyəcək qədər uzun saçları var, sallaq döşlərini də çiyinləri üzərindən geriye atar [354, s.81]. İnanışlarla bağlı olduğundan Arçurı (Arsuri) obrazına daha çox mifoloji rəvayətlərdə rast gəlinir. Onun haqqında deyirlər ki, bu demon adamları öldürməz, ancaq onların bədənlərinə zəfər toxundurur, azara tutdurur. İnanışa görə, qədim zamanlarda Arçurı özü heç də acıqlı ruh olmayıbdır. Bu şəkllə düşməyi xristianlığın qəbulundan sonra baş veribdir. Arçurıda dönərgəlik qabiliyyəti var; həm çal saqqallı qoca və ya nəhəng, həm heyvan donuna girə bilən bu varlıq bir göz qırpımında neçə-neçə müxtəlif əşya cildinə də düşə bilir. [221, s.56-59].

Mifoloji semantikasına görə Arçurı ilə başqurdlardakı təkgözlü, təkayaqlı Yarımçıq və digər demonik təbiətli obrazlar arasında yaxınlıq özünü göstərir. Arçurı obrazı öz mənşəyi etibarilə xakaslardakı Xuu-İney, dağlıq şorlardakı Kuu-Erikken və digər bu tipli mifik personajlara transformasiya olunan arxaik strukturlu obraza, çox əski bir kompleksə və ya mifik personaja bağlanır. Gözəgörünməzlərdən olan Arçurının tatarlardakı Şurəle, eləcə də Yarımçıq, Albastı, Al qarısı, Təpəgöz div ilə bənzər demonik keyfiyyətləri var. Adının «yarımadam» anlamı ifadə etməsindən də asimmetrik görünüşüylə onun demonik təbiətli mifoloji obraz olduğu anlaşılır [354, s.83-84]. Belə bir görünüş, yəni yarımçıqlıq, eləcə də bədənini tükklə örtülü olması demonik obrazın xtonik başlanğıcına işarə edir.

Ural-Volqaboyunda yaşayan xalqların ənənəvi təsəvvürlərində həmçinin təkgözlü, təkbuynuzlu olduğuna inanılan demonik təbiətli ruhlar kateqoriyası var ki, qulyabanı bənzərində bir varlıq olan Arçurı da mifoloji personajların həmin kateqoriyaya daxil olduğu tiplərdəndir [221, s.59-70].

Türk mifologiyasında xtonik demonların bir şəkli də «teyran»lardır. İslam haqda, demək olar, heç nə bilməyən sarıq-yuqurların demonoloji təsəvvürlərində yer alan teyranlar, inanışa görə, tək ayağı, tək əli olan təkgözlü, yəni demonik səciyyəli yarımçıq (asimmetrik) varlıqlardır. «Teyran» adının etimoloji cəhətdən əski türkcədəki «Tenqri», Azərbaycan türkcəsindəki «Tanrı», qazaxcadakı «Teniri», çuvaşcadakı «Tura»,

başqırdcadakı «Tenre», tuva türkcəsindəki «tirən» [281, s.115], eləcə də digər türkcələrdəki «Tenri», «Tenqeri», «Tiqir», «Tenir», «Deer»lə bağlılığı «əski türklərin mifoloji görüşlərindəki təkgözlü obrazının gedərək demonoloji səciyyə almağı» baxımından deyil, daha çox obrazın öz evolyusiyası boyunca nə kimi şəkillər alaraq, hətta əks anamlı mifoloji simvolika ilə yüklənərək hansı semantik-struktur özəlliklər daşıya biləcəyi baxımından diqqəti çəkir.

Türk xalqlarının demonoloji təsəvvürlərində yaygın olan varlıqlardan biri də «ayna» adıyla bilinən ruhlardır. Şorların mifoloji və ənənəvi dini təsəvvürlərinə görə, onlar bədxah ruhlardan olub Erlikin yer altındakı səltənətində yaşayır. Xakaslar isə «ayna» deyən zaman yamanlıq gətirən bütün acıqlı ruhları nəzərdə tutmuşlar [187]. Yeraltı dünyası həmin ruhların adıyla da «ayna çər» (aynaların yeri) adlanır. Erlik öz yerindən çıxıb adamların arasına gəlməz, ancaq həmin aynaları göndərirdi.

Q.Donidzenin xakascadakı «aynam tutca» ifadəsini şəxssiz cümlə hesab etməsi həqiqətən əski təsəvvürlərin izi sayıla bilər. Sözü Azərbaycan türkcəsindəki «əhval» anlamı da «ayna»nın semantik baxımdan keçirdiyi daralmanın nəticəsi olub, şər qüvvələrə qarşı mübarizə bildirən qədim təsəvvürlərlə bağlıdır [26, s.64-65].

Türk xalqlarından Uryanxay, Abakan tatarları və Altay xalqları folklorunda **ayna** ilə əlaqəli nağıl, əfsanə mətnləri geniş yayılmışdır. Xakas eposlarında **aynanın** uşaq oğurlaması geniş yayılmış mövzulardandır. N.Dırenkovanın verdiyi bilgiyə əsasən, şorlar «ayna yeyibdi» sözlərini ötən əyyamlarda birinin öldüyünü anlatmaq istərkən deyərmişlər [214, s.331]. Aynalar həm də vergi verilməsi hadisəsi ilə əlaqələndirilmişdir.

«**Ayna**»nın «yeraltı səltənət hakimi, şeytan, cin, iblis» anlamı Qərbi Sibir türklərindən toplanmış materiallarda qeydə alınmışdır. Sözü altay, xakas və şor dillərinə aid ləhcələrdə işləndiyi, eyni anlayışın Tomsk tatarlarının dilində «yek», «cek», saxa türkcəsində isə «abaası» sözləri ilə ifadə edildiyi göstərilir. Xakascada həmçinin «xara ayna» deyimi ilə yanaşı, həmçinin «iblis» demək olan «çabal ayna» ifadəsi də var. Türk dillərində «can, ruh, ürək, əhval» anlamları bildirən bu sözü Qərbi Sibir türk ləhcələrində «acıqlı ruh, demon, şeytan» mənasında işləndiyi V.Radlov lüğətində də göstərilir. Burada həmçinin «yeraltı səltənət hakimi» mənasında «Erlik ayna» tərkibinə rast gəlinir. Qərbi Sibir tatarlarının dilində «can, ruh» sözlərinin sinonimi kimi işlənən «eyn» sözü də, əlbəttə, «ayna» sözünün fonetik variantıdır. Əski uygurcada «şeytan» demək olan

«ayna»nın xakasların dilində «cin, şeytan» mənası bu gün də qorunub saxlanmışdır⁶⁸.

Türk xalqlarının demonoloji aləminin xüsusiyyətlərini əks etdirən obrazlardan biri də «Qaramat» adıyla əskidən yaman ruh olaraq bilinən mifoloji varlıqdır. «Çuvaş dilinin etimoloji sözlüyü»ndə «kiremet» şəklilə bu sözün bir mənası «kinli, acıqlı ruh» olaraq göstərilir. Qaramat/Kiremet kultu Volqaboyu türk xalqlarının, o cümlədən Kazan tatarlarının mifik dünyagörüşündə [247, s.37-39] özünə geniş yer etmişdir. Müasir Azərbaycan dilində bu əski demonik varlığın adı «qaramat basmaq» deyimində qorunub qalmışdır.

Qeyd olunduğu kimi, demonologiyada xəstəliklərin şəxsləndirilməsi bütövlükdə bədxah ruhların cərgəsini dolduran başlıca qaynaqlardandır. Şəxsləndirildiyi obyektə bağlılığı qopan obraz bədxah gücün daşıyıcısı olan və müərrəd anlayışı bildirən personaja çevrilir, transformasiya keçirərək demonologiyadakı personajlara yaxınlaşır. Bu mənada «Qaramat»ın da ümumi semantikasi xəstəliklə bağlıdır və onun digər anlamları həmin semantikadan törəmədir. Yakutcadakı «mənhus, lənətə gəlmiş» anlamındakı «karımmıt» sözü də semantik baxımdan «qaramat»la bağlanır [168, s.33].

Elmi ədəbiyyatlarda onun ərəb mənşəli «kəramət» sözündən gəldiyinə dair fikirlər də səslənibdir [217, s.113], lakin sözü ərəbcədəki «möcüzə, övliyalara göstərdiyi möcüzə» mənalı «kəramət»lə əlaqələndirilməsi doğru deyil. Ümumiyyətlə, Qaramat/Kiremet kultunun sadəcə saxa türklərində varlığı onu ərəb mənşəyinə bağlamağın mümkün olmadığını göstərir. Üstəlik «bədxah ruh», «şər qüvvə» bildirən anlayışın «möcüzə, kəramət» yönündə semantik keçid etməsi də rast gəlinən hal deyil.

⁶⁸ «Dədə Qorqud kitabı»ndakı «Sağış günündə ayna görkli // Ayna günü oquyanda qutbə görkli» sözlərində «ayna» ruhla bağlı ilkin mifoloji anlamı mühafizə etmişdir. Türk xalqlarından qaraimlərdə də həftənin günlərinə verilən adlar içərisində «cümə axşamı» mənasında *kesayne kin* və «cümə» anlamındakı *ayne kin* sözlərində «ayna»nın əcdad ruhları yad olunan adna axşamı, adna günləri və deməli, ruhlarla bağlılığı açıqca sezilir. «Əttöhfat-üz-Zəkiyyə» (XIV-XV əsrlər) abidəsində bu söz «cümə günü» anlamında «eyne» şəklində işlədilmişdir. Azərbaycanın bəzi yörələrində dədə-baba ruhlarının yad olunduğu cümə günlərinə «adna günləri» deyilməsi «adna/ayna» sözünün ruhlar aləmi ilə bağlı məzmunundan xəbər verir. Pir və ocaqların «Adna» adıyla bağlılığı Aynanın ruhlar və dolaylı olaraq da əcdadlar dünyasıyla bağlılığının eynidir.

Bir digər qənaətə görə, Qaramat//Kiremet kutu qədim Ön Asiya xalqlarının mifik dünyagörüşü ilə birbaşa bağlıdır. Akkad mifologiyasında bədxah güclərdən olan həmin Qaramat ruhu eyni mifoloji sistemdəki Lamastu//Albastı ruhu ilə funksional bərabərlikdən eyniyyət təşkil edir. Araşdırıcılara görə, Azərbaycan türkcəsindəki «qaramat basdı» ifadəsi də təsadüfən yaranmayıbdır. Əski bir inamın izini yaşalan mifoloji qaynaqlı bu ifadə həmçinin qədim akkaddakı Karibatu adlı yunan ruhla bağlılığa işarə edir [8, s.252].

Bir sıra sözlüklərdə «bədxah ruhun, şeytanın bir əməli olan xəstəlik, zəfər toxuma» bildirən «yeg» (yek//yik) mifoloji adı ilə türk demonoloji təsəvvürlərində yer tutan varlıqların simvolikasının araşdırılması baxımından zəngin material verir. «Azarlı» kimi izah olunan bu əski türkcə məfhum «yek», «yek-içkek» şəkliylə «acıqlı demon, şeytan, iblis» mənalarda işlənmişdir. «Yek//yeg» sözünə «şeytan, cin» anlamında M.Kaşqarlı «Divan...»-ında, Əbu Həyyan və İbn Mülənnə lügətlərində də rast gəlinir [256, s.128]. «Ət-töhfə...»də (XIV əsr) və b. söz həmin anlamları daşıyır. Sonralar mani məzhəbində «şeytan» mənasında çox işlədilən də həmin «yek» sözüdür.

Azərbaycan türk inanışlarında cinlərə aid edilən «bizdən yeylər» ifadəsindəki «yeylər» sözünün kökündə də, güman ki, «Yək//Yeg» dayanır⁶⁹. Azərbaycan türklərinin demonoloji təsəvvürlərində cinləri bildirən «bizdən yeylər» anlayışı təbiət – mədəni/yət, xaos – kosmos, qaranlıq – işıq və b. ikili qarşıdurmalarında təbiət, xaos və qaranlıqla bağlı xtonik güclərin işarəsini daşıyır. Ənənəvi xalq görüşlərində «bizdən yeylər»in hər qarış yerdə, ayaq altında belə olduğuna, lakin insanlara görsənmədiyinə inanılır. Xalq təsəvvürüncə birer hami ruhlar olan əyələr də gözə görsənməzlər. Ancaq həmin əyələrin «bizdən yeylər»lə bir fərqi var ki, «bizdən yeylər» heç bir şeyin sahibı deyillər, yəni qoruyucu ruhlardan sayıla bilməzlər. «Bizdən yeylər», inanışa görə, Adam övladına həmişə zərər toxundurur.

«Yey//yeg» sözünün «yaxşı» anlamından çıxış edilərək tədqiqatlarda «bizdən yeylər» adına «bizdən yaxşılar» kimi mənalandırılır, həmin varlıqların belə adlanmasına isə sözə, xüsusən də mifoloji adlara qoyulan

⁶⁹ Qədim dilində bu sözün «ruh» mənasında işlənmiş olması [184, s.35] isə həm də çulım türklərində qanlıq eləyən zaman şamanın üz tutub «çak//çək» dediyi və yaidim istədiyini hami ruhların (y/c səsdəyişməsi türk dillərində qanunauyğunluq kimi özünü göstərən səs keçiddir) mifoloji semantikasını açmağa kömək edə bilər.

əski yasaq ilə bağlılıq deyə güman şəklində bir yozum verilir [41, s.300]. Bu ehtimalı bir kənara qoymayaraq, həmin fikrə belə bir yozum da əlavə etmək olar; cinlərə aid edilən «bizdən yeylər» ifadəsindəki «yeylər» sözünün kökündə çağdaş türkcələrdə «yeg, yig, d'yek, jik//jek» allomorfları ilə işlənərək «bədxah ruhun törətdiyi xəstəlik; ruh, şeytan» mənalı ifadə edən və əski türkcədə də «şeytan, bədxah ruh» anlamları bildirmiş olan «Yək//Yeg» məfhumu dayanır. Bu mənada «yeg» məfhumunun bildirdiyi həmin «şeytan, bədxah ruh» anlamı ilə onun həm də «yaxşı» anlamı arasındakı zahiri oxşarlıq mifik düşüncənin daxili məntiqi boyunca mifoloji (demonoloji) görüşlərdə kontaminasiya hadisəsi doğurmuşdur. «Yeg» həmin «çak//çək» anlayışının eynidir ki, türk mifoloji leksikasına islam dünyasının kult frazeologiyasıyla daxil olmuş «şeytan» sözü ilə yanaşı işlədilir. İfadəyə teleut qamlarının qavallarında təsvirlərdə yer alan «Yeg-yılan» adında da rast gəlinir. «Yoxdan Allah da bezardır» deyimindəki «yox» sözü isə, ehtimal ki, ilkin mifoloji semantikasi unudulduğundan sonralar artıq bir çox hallarda əslində zahiri oxşarlığı əsas alan ənənəvi düşüncənin eyniləşdirdiyi «Yeg»in fonetik variantıdır. Bu anlayış tatar dilində «jik», altaycada «d'yek» şəklində işlənir və eyni – «acıqlı, bədxah ruh» mənalı ifadə edir.

Demonik ruhların adlarının sonradan «hər cür xəstəlik, ağrı-acı» anlamını ifadə etdiyini göstərməsi baxımından Azərbaycan türkcəsində işlədilən «azar-bezar» sözü də xarakterikdir. Lakin dildə relikt şəklində qorunub qalması mifoloji qaynaqlı bu ifadəyə aydınlıq gətirilməsi üçün araşdırıcıları digər türk və eləcə də Ural-Altay dil materiallarına üz tutmaq tələbi qarşısında qoymuşdur. Əslində Azar və Bezar, tatar dili dialektlərindəki «əsər-məsər», çuvaşcadakı «bədxah qüvvə, bədxah ruh» demək olan «asar-piser», qırğız və qaraqalpaqcada «azar-bezar» (azar-bezer), həmçinin Altay dilindəki «yeraltı dünyanın sahibi Erlik xanın öz vəhşiliyi ilə seçilən iki qara köpəyinin adı» mənasında «kazar-pazar», ağzılarda isə «ezer-kezer» deyimlərindən də göründüyü kimi, türk mifoloji təfəkküründə bir-biriyə sıx bağlı iki mifoloji obrazın adıdır.

Ümumiyyətlə, türk və monqol mifologiyalarında geniş yayılmış olan Asar (Azar//Kazar) və Bizer//Bezer obrazları ilə bağlı elmi ədəbiyyatlardakı fikirlərdən biri budur ki, hər iki ad öz qaynağını Hind-İran mifologiyasındakı Asura-Ahura və Mizra-Mitra tanrı adlarından alır. Tədqiqatçılar bu mifologemdə Ural-Altay və Hind-İran mifologiyaları arasında bağlılığın bir izini görürlər. Bununla belə son qənaətə görə türk dillərindəki «Azar-Bezar» və onun variantlarının İran mifologiyası ilə

bağlılığı yoxdur. Mifologemin açıqdan-açığa həttə hind mifologiyası ilə bağlandıqına dair fikirlər mövcuddur. Həqiqətən də İran mifologiyasından fərqli olaraq, bu mifoloji sistemlərin hər ikisində Azar və Bezar bədxah qüvvələr kimi çıxış edir. Lakin indiki bilgilər mifologemi türklərin hind-arilərdən, yoxsa hind-arilərin türklərdən almış olduğunu dəqiq müəyyən etmək imkanı vermir [60, s.14].

Türk mifoloji leksikasında bədxah ruhun xəstəlik, bəla kimi dəyişik atributlarını ifadə baxımından çoxmənalılıq bildirən «çor» sözü də diqqəti çəkir. Sözü qırğızcada *cura* «xəstəlik adı», çuvaşcada və altaycada *şar* «bədbəxtlik», «bədbəxt tale» şəkilləri var. Tatarcanın bəzi dialektlərində isə «xəstəlik, azar-bezar gətirən ruh» mənasında «çur» sözü işlənir. Çuvaşcadakı dönərgə təbiətli «qulyabanı»ni bildirən «çer» sözünü də buraya aid etmək lazım gəlir [82, s.69]. Türk şaman inanışlarında bədxah ruhlar «Çor» adını daşımışlar. Yakut inanışlarına görə isə, heyvanlara zəfər toxunduraraq «Çörək uya» adında bir bədxah ruh vardır. Kumandinlərin, insan bədəninə yeriyərək cürbəcür xəstəliklər törətdiyini güman etdikləri Çerteqri-aza və Şorat-aza ruhlarının adında da *çer//şor* şəkilləriylə «çor» kökü aydın seçilir [yenə orada, s.68].

Araşdırıcıların qənaətinə görə, türk dillərindəki «çor» sözü (və eləcə də onun «çer» variantı) rus dilindəki «çert» (mövhumi təsəvvürlərə görə cəhənnəmdə yaşayan, xeyirə qarşı dayanan, şər qüvvələri özündə təmsil edən fəvqəltəbii varlıq; bədxah ruh, şeytan, iblis) sözü ilə müqayisə edilə bilər. Lakin «çert» sözünün «şər qüvvə» semantikasını məhz türk dillərinin təsiri nəticəsində qazandığını düşünmək olar [82, s.70]. «Çor» sözünün «xəstəlik, bəla» anlamı göstərir ki, əski mifoloji düşüncə insanlara gələ biləcək bəlaları, xəstəlikləri bədxah ruhların adına bağlamış, bu və ya digər demonik obraz kimi canlandırmışdır. V.Radlov sözlüyündə də «çor»un *şor* «bədbəxt tale», *şorlu* «bədbəxt», *şer* «uzun sürən xəstəlik», *şor* «bədbəxt», *şorlu* «bədbəxt, pis taleli» və b. fonetik və semantik variantları qeydə alınmışdır. «Çor»un əski türklərdə «ruhi xəstəlik», «çorlu»nun «ruhi xəstə» anlamında işləndiyi haqda isə yazılmışdır.

Bədxah ruhlar cərgəsini dolduran başlıca qaynaqlardan biri kimi xəstəliyin şəxsləndirilməsi ilə ənənəvi təsəvvürlərdə yaranan həmin demonik obrazlardan digəri «çer»dir. «Xaqanlılar dilincə bədənin ağırlığını bildirən bir söz» kimi «çer» (çer) şəklində hələ M.Kaşqarlı «Divan...»ında da «er çərləndi» (adamın bədəni ağırlaşdı), «er özi çərləndi» (adam xəstələndi, bədəni ağırlaşdı) savları tərkibində qeydə alınmışdır. Burada da adanın xəstələnməyi, bədənin ağırlaşması, nəzərdən keçirilən ənənəvi

demonoloji təsəvvürlərdə olduğu kimi, «yig», «albistaar», «yel», «azar-bezar» və digər bədxah ruhların adıyla əlaqələndirilmişdir. Yaxud başqırdlarda şamanizmin qalıqlarından bəlis edərəkən Ə.İnan yazır ki, bədəndə hərərətin artmasından dodaqlarda qabarcıqlar əmələ gəlir ki, onun da ağzı şeytanın yalamağı nəticəsində meydana çıxdığına inanırdılar. Bu «Uçuq» deyilən əslində Altay şamanizmində bir bədxah ruhun adı olmuş, həmin ruhla bağlı təsəvvürlər sonrakı zamanların müsəlman Anadolu türkləri arasında belə unudulmamışdır (M.Kaşqarlı «Divan...»ında bu söz «uçuk» şəklindədir) [133, s.162-163].

Beləliklə, aydın olur ki, aktual demonoloji təsəvvürlərdə ağrı-acılar və xəstəliklər bəlli bir demonik gücün adına bağlanmış, inanılmışdır ki, insanın vücudunu saran şər ruhlar ağrı, sızılıtdı meydana gətirib, xəstəliklərə yol açır. Bu üzdən qədim təbiblərin, əski qamların başlıca işi, inama görə, həmin şər ruhları azar-bezara tutulmuş adamın canından çıxarmaqdan ibarət olmuşdur. Demonik təbiətli ruhların adının sonradan «xəstəlik» mənasında işləmə bilməsi bu mənada mifoloji dünyagörüşünün bir qanunauyğunluğudur. Çünki arxaik düşüncə hər hansı şəkildə xəstələnməyi, «azara tutulmağı» bədxah ruhların insanın canını ələ keçirməyə çalışmalarıyla da izah etmişdir. Təsədüfi deyil ki, xəstəliklərin arxaik düşüncədə şəxsləndirilməsi bədxah ruhlar cərgəsini doldurmaq yoluyla demonoloji sistemin başlıca qaynaqlarından birini təşkil etmişdir.

Mifoloji rəvayətlər və türk xalq demonologiyasının spektrlərini əks etdirən obrazların simvolikası

Fəvqəltəbii varlıqlar haqda «mövhumat ruhu» 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 etmişdir [284, 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 qıscaca 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 qism tədqiqatçıların fikrincə, ayrıca folklor janrı kimi də öyrənilə bilər. Strukturuna görə daha çox sadə olan bu mətnlərdə bilgilərin qırıq-qırıq və alayarıncıq, bəzən də ziddiyyətli olmasının başlıca səbəblərindən 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 anladıkları 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 [216, 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 mətdə 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 [379, 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 [237, 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 [304, s.48] süjet əsası məhdud sayda motivlərdən ibarətdir. Yalnız mifoloji dünyagörüşünün prinsipləri əsasında təsnif edilə bilən mifoloji rəvayətlərin süjetlərinin genezis baxımından arxaik cizgili olduğu aydın görünür.

Şifahi mətn kimi folklorşünasın səlahiyyətində olan, mayasındakı xalq demonoloji təsəvvürlərinə görə isə etnoqrafm tədqiqat predmeti sayılan [232] mifoloji rəvayətlərin lazımınca tədqiqata cəlb edilməməsinin bir səbəbi də, heç şübhəsiz, həmin mətnlərdə yaşayan inam və etiqadlara uzun müddət «keçmişin qalıqları, mövhumat və geridə qalmışlıq»⁷⁰ kimi baxılması olmuşdur. Nəticədə canlı ənənə faktı olan bu folklor nümunələrinə ciddi elmi dəyər daşımayan mətn gözüylə baxılmış, bu üzəndən 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

⁷⁰ Bu münasibətlə Rene Genonun fikrini xatırlatmaq yerinə düşərdi: «Sənin anlayışından, dərrakə və anlayışından yüksəkdə dayanan nə varsa saymazyanə hamısına «xürafat, mövhumat» deyə damğa yapışdırmağın hər şeydən asandır. Bu baxımdan rəmzlər dilinin qiymətini gözəl bilən əski çağ insanlarından biz çox uzaqladayıq. 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 güc-qüvvəti qaytara da bilir» [198, s.43]. Bu fikirlər görkəmli alim P.Boqatiryovun söylədikləri ilə son dərəcə yaxından səsleşir.

halı ilə uzaqdan-yaxından baqlılığı olan bu xalq inanışlarını canlı şəkildə ayaqda tutan hər bir etnik-mədəni sistem faktına mədəniyyət hadisəsi kimi yüksək diqqət yetirmişlər [202, 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. Odur 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 alınmasının 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 baqlılıqların 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 [237, 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. [214, s.IX]. Bu isə Azərbaycan türkcəsində «çin (gerçək) olanlar» mənasına uyğun gəlir ki, həmin məna da mifoloji rəvayət mətninin canlı ənənə daxilindəki kontekstinə, funksional-morfoloji xüsusiyyətlərinə bütünlüklə uyğun gəlir. Həqiqətdə mifoloji rəvayətlərin məzmunu həm söyləyici, həm də dinləyici tərəfindən gerçək qavranılanların, doğrudan da baş verdiyi sanılanların üzərində qurulur [304, 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 [325, s.158-168; 326; 327], V.Zinoviyev [228; 296], Y.Novik [319, 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 [236; 237] adını çəkmək olar. Anadolu folklorunda bu mətn tipləri ilə baqlı 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 [118, 2003]. Azərbaycan folklorşünaslığında isə mifoloji rəvayətlərlə baqlı araşdırmaların səviyyəsindən danışmaq hələ ki tezdir [67, s.155-166].

Terminoloji aparatın ən dolaşlıq 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 anlaşılmaqlıq və qarışıqlıq yaratmışdır. Özlüyündə bir prosesi təcəssüm etdirən folklorun xüsusən erkən dövr və ibtidai formaları ilə tanışlıq göstərir ki, heç də həmişə bədiiliklə səciyyələnməyib həm də qədim təfəkkür şəkilləri və etnoqrafiyaya baqlandığından ağız ədəbiyyatının mənşəyi probleminə ədəbiyyatşünaslıq ölçüləriylə yanaşma doğrultmur. 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 gərəklı qaynaqlardan ola bilər. Sözlərin dərin semantik dəyişmələrinin anlaşılması baxımından, linqvistikada haqqında yanlış olaraq qeyri-elmililiyi barədə təsəvvür formalaşdırılmış xalq etimologiyası bir qaynaqdır [316].

Xalq terminologiyasında olmayan bir «mifoloji rəvayət» anlayışına gəlincə, 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» [105, 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 bağlılıqdan 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 inamlar, yaşayan etiqadlardır [182, 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 tiplerindən ayrılıqda bir janr kimi damşmaq imkanından deyil, zərurətindən söhbət gedə bilər. Çünki həmin mətnlərdə gerçəklik haqda informasiyanın öz tipi var. Janrın da «özünəməxsusluğu burada hansı gerçəkliyin təsvir olunmağından, həmin gerçəkliyin necə qiymətləndirilməyindən, bu gerçəkliyə hansı münasibətin olmağından və həmin münasibətin öz ifadəsini necə tapmağından ibarətdir» [340, s.36]. Bir janrın spesifik

olmağının, özünəməxsusluğunun bütün bu göstəriciləri mifoloji rəvayətlərdə vardır. Öz kökü etibarilə demonoloji təsəvvürlər sistemində 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 etmək heç bir ustalığ 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 bilər. Çünki ənənə daşıyıcıları nəql edilənlərin gerçəkdə baş vermiş olduğuna içəridən gələn bir səmimiliklə inanırlar [319, s.37]. Söyləyici verdiyi bilgilərin həqiqiliyinə inandırmaq üçün anladıqlarını yerbəyer, adbaad göstərir, araşdırıcı isə bunlara qarabasma, keçmişin qalıqları... adı verir, mədəniyyətin öz daşıyıcısının anladıqlarını məntiqi yanlışlıq kimi qəbul edir ki, bu da ənənənin canlılığı və bütövlükdə folklorun təbiətini, folklor janrlarının dinamikasını anlamağa yalnız mane olur. Tədqiqatçının məntiqsizlik deyərək qəbul etdiyinin təbii halıyla yaşayan ənənəvi mədəniyyətin dəyərlər düzümündə öz yeri var. Oudur 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 bilər ki, onun ikinci, ya üçüncü babası, məsələn, aleybanmı 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 qətiyyətlə maraqlandırmır. Söyləyicinin məqsədi informasiyanı vermək, həm də ən az sözlə bu informasiyanın gerçəkliyinə inandırmağa çalışmaqdır. Buna görə də funksional səciyyəsinə bədii söz sənətkarlığından əsər-ələmət görünməyən bu mətnlər: «Bu, həqiqətən olubdu, əfsanə deyil» və ya «Bəyim, «Al» gerçəkdə var olan şeydir...» [121, 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 başma gələnəri anladan söyləyici anlatdıqlarının 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 [215, 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, Jestmək, türkmən folklorunda Qara qırnak, çuvaş folklorunda Arçuri, başqırd folklorunda Yarımtıq və Azərbaycan folklorunda çox sayda demonik ruhlu, dönəlgə 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 [223].

Bir demonik varlığın genezisini, təkamülünü öyrənməyə açıqdan-açığa yardım edən mətnlər də vardır. Burada qarşılaşılan 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 bilməmişdir. 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-açıqına albastı obrazma nağıllarda deyil, mifoloji mətnlərdə rast gəlinir. Bəzən isə olur ki, ənənənin daşıyıcıları özləri mifoloji rəvayətlərdəki demonik varlıqları bir-birindən kəskin şəkildə ayırırlar. Məsələn, albastının qazaxlarda həm də jestmək adlandırılması [237, s.122] və b. həmin varlıqların mifoloji simvolikası və struktur-semantik xüsusiyyətləri ilə bağlıdır.

Mifoloji rəvayətlərdə adı keçən varlıqların, nümunə üçün, hal anasının xəyali mövhumu olmaqdan çıxarılıb gerçəkləşdirilməyə çalışıldığı fikri də yanlışdır. Konkret etnoqrafik kontekstdən qopub ayrılmaqda, 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 Ölməz Kaşey, Zmey Qorınıç, 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 [182, 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 ayrılmaqda və adı ətrafında inamlar öz yaşarılığını itirib unudulmaqda 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 personajın belə müxtəlif təfsirini müəyyən edir [288]. Nağıl personajları ilə mifoloji rəvayətlərdəki demonik varlıqların kökləri ayrı olsa da, bircə, ikincilərin nağıllarda yer ala bilməməsinə sadəcə nağılın ənənəvi janr kimi özündə yeni elementlərin kök salıb yayılmasının qarşısını mümkün qədər almaq cəhdiylə 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 [319, c.38].

Mifoloji rəvayətlər canlı ənənə və onda var olan inanışlarla düz mütənasibliq təşkil eləyir. Ənənəni yaşadan inanışlar sistemi və bu inanışların əksini tapdığı mətn tipləri var. Mifoloji rəvayətlər də belə

mətnlər sırasındadır. Hər bir folklor janrında təbiət etibarilə ənənənin 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 şəklinə 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 [304, s.48].

Mifoloji rəvayətlərdə qarşıya çıxan varlıqlara, onların yaşadıklarına inanım indi də var. Milli dəyərlərin əriyib itməsi üzərində texnokratiyanın bərqərar olmağı, əlbəttə, təsirini göstərir. Məsələn, bir çoxları hətta son yüz ildə hal anasının (alarvadım) yaxalanmadığına da xüsusi diqqət yetirilməsini vurğulayırlar. Diqqətiçəkən bir fakt isə bundan ibarətdir ki, vaxtilə H.Zeynallı ağız ədəbiyyatı nümunələrini bölərkən onların sırasında əsl (fantastik) nağıllardan «alarvad» adıyla bir bölmə də ayırmışdı [105, s.228]. Folklorçu alim B.Abdullanın dəqiq müşahidələrinə əsasən, «Albastıdan söhbət düşəndə «babam deyərdi», «ənənəm nağıl deyərdi», atama danışblar» və s. bu cür ifadələr işlədilir. Bir dəfə də olsun «görmüşəm», «şahidi olmuşam» demirlər» [2, s.89-98; 3, 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. Biza 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 sivilizasiya 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 başlamışdır» [105, 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 zamanlardak danışıldığı ölçüdə

əhəmiyyət kəsb etmir [183]. 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 inandırmaq 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, sehrli 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 [236, s.34; 237, 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 nisbətdə 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 [304, 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 şəkillərdə gerçəkləşir. Folklor şüurunun təbiəti haqqında tam aydın təsəvvürün olmadığı da nəzərə alınsa, 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 barışmır, yalnız ayrı-ayrı janrların ortadan qalxdığı faktı diqqətə çatdırır, folklorun isə təfəkkür forması kimi ölmədiyini deyir [226]. 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.

NƏTİCƏ

Türk mifoloji obrazlarının struktur-semantik xüsusiyyətlərinin sistemli araşdırılması sonu gələnən başlıca qənaətləri aşağıdakı şəkildə ümumiləşdirmək mümkündür:

– folklor mədəniyyəti ilə daim yaradıcılıq içərisində olub yenidən yeniyə axaraq hər an dəyişən və dəyişə-dəyişə özünü də qoruyan, bununla belə hər dəfəsində sanki yenilənən təbiət arasında bənzərlik vardır. Ona görə də sinergetika nöqtəyi-nəzərindən yanaşılması folklor ənənəsinin özünü-təşkil və tənzimləmə gücünə sahib, öz-özünü quran bir proses olduğunu göstərir, bununla folklorşünaslığın ümdə problemlərinin həllinə kömək edir;

– milli mifoloji düşüncə sisteminin hər bir struktur elementində etnik-mədəni ənənə haqda informasiya qərar tutmuşdur ki, bu eyni zamanda əski və ənənəvi dünyagörüşü ilə birbaşa bağlı mifoloji varlıqların, hami ruhların, anlayış-obrazların və s. hörümçəyin bağladığı tor misalı yaxud biri-birindən xəbərdar hüceyrələr kimi öz aralarında bəlli ölçüdə əlaqələndiyi deməkdir;

– mif və folklor mətnlərinin, mifoloji informasiya daşıyan digər etnoqrafik və dil materiallarının geniş istifadəsi yoluyla mifoloji obrazların simvolikası və struktur-semantik xüsusiyyətlərinin sistemli öyrənilməsi göstərir ki, ənənənin təbiəti ümumi sistem nəzəriyyəsi işığında özünü-təşkil etmənin köklü prinsiplərinə uyğun araşdırılmalıdır. Yaratdığı mətnlər və bu mətnlərdə yer alan mifoloji obrazlar aləmi ilə hər bir etnik-mədəni ənənə sistemlilik təşkil edir;

– etnik-mədəni ənənə çərçivəsində zaman keçdikcə variasiyaya uğraya bilən mifoloji obrazların təkamülü onların özünü-təşkil dinamikasının da ayrılmaz cəhətini təşkil edir. Həmin varlıqların təşəkkülü və təkamülünün nədən məhz bu şəkildə baş verdiyi deyil, yalnız necə baş verdiyinin izlənilməsi mümkündür. Bu isə funksionallığı və semantikası baxımından obrazın məna potensialındakı ilkin imkanların sırayla uyğunluq içərisində bəlli ölçüdə var ola bilmə şəklidir. Mifoloji obraz hətta müasir folklor ənənəsində hansısa əhəmiyyətli transformasiyaya

məruz qalmadan arxaik halını qoruyub saxlaya bilər. Bununla yanaşı, mifologiyaya dair son illərin araşdırmaları artıq mifoloji personajın müxtəlif mikroareallardakı variantivliyindən, zaman keçdikcə uğraya bildiyi dəyişikliklərdən söhbət aparmaq imkanı verir. Bu, artıq xalq mədəniyyətindəki obrazların bədii əsərlərdə yaradılan ədəbi obrazlardan açıq-açığına fərqləndirilməli olduğu deməkdir. Həqiqətən də xalq mədəniyyətindəki mifik mənşəli obrazlar bədii əsərlərdə yaradılan ədəbi obrazlardan əsaslı şəkildə və açıq-açığına seçilir, metafora və simvoldan fərqli olaraq mifoloji obrazlar bütünlüklə hərfi mənada, tam real və maddi qavranılmışdır;

– arxaik strukturlu və məna potensialı geniş olan mifoloji obrazların funksionallığının, simvolikası və semantikasının düzgün qavranılması üçün onların təbii tarixi-mədəni kontekstə çıxarılması və türk etnik-mədəni ənənəsi çərçivəsində araşdırılması zəruridir. Bu varlıqların funksional-semantik simvolikasının anlaşılması üçün onların indiki halının və etnik-mədəni sistemi yaşadan bir ənənədən alınmış hansısa hazırkı şəklinin araşdırılması kifayət etmir. Əski çağ dünyaduyumu və dünyadərkinin vasitəsi olaraq mifoloji obrazların funksional-semantik təbiəti onların yalnız indiki şəkli deyil, bu şəkllə düşünəndək hansı təşəkkül proseslərindən keçə bildiyi müəyyən olunmaqla tam anlaşıla bilər. Keçdiyi təkamül xətti boyunca daşdığı funksiya mifoloji obrazın öz məna potensialına uyğun müəyyən edilir. Mifoloji varlığın funksiyası deyilərkən ənənədə daim onun adına bağlanan hansısa bəlli bir funksiya düşünülməməlidir; mifoloji sistemdə əsas vahid kimi diqqəti öz üzərinə çəkən məhz ayrı-ayrı personajlar deyil, mifoloji funksiyalardır;

– çağdaş elmi paradigma işığında və mifşünaslağa dair tədqiqatların hazırkı səviyyəsindən çıxış edilərək mifoloji sistemin bütöv mənzərəsinin ayrı-ayrı obrazlar və onların funksiyalarının ayrılıqda araşdırılması yolu deyil, məhz mifoloji funksiyalar səviyyəsində üzə çıxarılması yolu mümkün doğru yoldur, çünki mifoloji sistemdə təşəkkülü və mövcudluğu baxımından personajların funksiyaları aparıcı rol oynayır. Mifoloji obraz zaman keçdikcə təkamül edən və müəyyən dəyişikliklərə məruz qala bilən variantlarının məcmusudur. Odur ki, mifoloji sistemin bütövlüyü də özünü mifoloji personajlar səviyyəsində təzahür etdirmir və bu sistemin mifoloji obrazlar aləminin bütöv mənzərəsi mifoloji funksiyalar səviyyəsində üzə çıxarıla bilər. Belə bir yanaşma mifoloji sistemi həm də mifoloji funksiyalar sistemi olaraq səciyyələndirmək imkanı verir;

– 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 bir gerçəklikdir. Məhz türk mifoloji varlıqlarına mifologiyanın ilkin qatını təşkil edən, mifoloji sistemin bütün digər elementlərindən daha əvvəl təşəkkül taparaq özündə onun ən dayanıqlı qatını təcəssüm etdirən funksiyalar kontekstində yanaşılması mifologiyanın dünya modeli səviyyəsində bərpasını mümkün edir;

– mifoloji motiv və obrazların strukturuna tarixdən gələn faktların yerləşməsi isə bəlli həddəcən mümkün formalarla məhdudlaşır, gerçəkdə baş vermiş hər hansı tarixi hadisə mifoloji strukturların hazır qəliblərinə sığdırılır ki, bu zaman da həmin tarixi personajlara onları məhz folklor-mifoloji nöqteyi-nəzərdən əhəmiyyətli və mənalı edən funksiyalar isnad olunur. Eyni varlıq etnik-mədəni sistemi yaşadan ənənələrdə ayrı-ayrı adlarla, bəzən isə tərsinə – ayrı-ayrı personajlar da eyni, yaxud ümumi bir adla adlandırıla bilər ki, bu eyni zamanda etnik-mədəni ənənədə qarşılıqlı əlaqələndirən mifoloji obrazların biri-birindən təcrid olunmuş şəkildə araşdırılmasının qeyri-mümkünlüyünə işarə edir və belə bir gerçəyi sübuta yetirir ki, mifoloji obrazların mövcudluğunu doğrudan da onların funksiyaları şərtləndirir;

– sistem olaraq etnik-mədəni ənənə mifoloji strukturlar sayəsində özünü təşkil və tənzim edir. İlkin imkanları özündə cəmləşdirdiyindən sonrakı bütün dəyişmələrinə baxmayaraq, qorunan invariant struktur var ki, genezisinə görə mifoloji komplekslə bağlanan obrazların transformasiyaları həmin imkanlardan keçir. Bu mənada mifoloji kompleksin evolyusiyası mahiyyətdə bir yaradıcılıq prosesidir. Strukturların intəhasızlığı kimi görünən, əslində isə mövcudluğunun şərti olan həmin variasiyaları labirintdə ilkin imkanlar təkamülün bəlli qanunları üzrə öz-özünü təşkil edən sistemdə üzə çıxır, təbiət qanunlarının əsla ziddinə olmayaraq, hörümçək toru kimi münasibətlər şəbəkəsi yaradır. Çünki bütövdən ayrılan parçalar olduğuna transformasiyalar qarşılıqlı bağlılıqdadır ki, onların da yekunu axır nəticədə invariant strukturu üzə çıxarmaq imkanı verir. Ən müxtəlif transformasiyalarında belə əsas mifin özülünü müəyyən edən başlıca elementlərdən heç olmazsa biri (və ya bir neçəsi) qorunub qalır ki, həmin elementlərə görə də invariantın bərpası mümkün olur. Bu mənada təkamül sadəcə yeni nəyinsə meydana gəlməyi demək deyil və bu zaman baş verənlərdə təsadüfi heç nə yer almır, təsadüf kimi görünənlərin öz içərisində belə qanunauyğun bir bağlılıq vardır;

– türk mifoloji sistemində bir çox arxaik strukturlu obrazlar yer alır ki, simvolikasına görə onlardan ən zəngini mifoloji Ulu Ana (Ulu Ağ Ana, İlahə ana, Ulu Yer Ana) adı verilən kompleksdir. Ulu Ana bir çox mifoloji sistemlərdə mənə potensialı geniş olan, lakin bütün dəyişmələrinə baxmayaraq, qorunan invariant strukturdur. Transformasiyaya uğrayan həmin kompleks diferensiasiyaya getdikcə müstəqil hami ruh funksiyası daşıyan Umay, Al ruhu, Qarı nənə, nurani dərviş və b. obrazlar silsiləsi meydana çıxaraq hər biri ayrılıqda fəaliyyət statusu almışdır. İnvariant strukturdə isə qeyd olunan mifoloji kompleksə bağlandıqları üçün həmin kompleksdən qopub ayrılan elementlər ayrı-ayrı funksiyalar yerinə yetirə bildiyi kimi o strukturun müxtəlif görünən elementləri də zaman-zaman biri digərinin yerinə keçib onunla struktur-semantik baxımdan və mifoloji simvolikasma görə yaxın, zaman-zaman da eyni bir funksiya icra edə bilər.

Ulu Ananın funksiyaları başlanğıcdan bəri bir sıra mifoloji varlıqlar arasında paylanmışdır ki, həmin funksiyalar da bağlılıqdadır və kompleksin semantik törəmələri olan mifoloji obrazlar arasında az qala bütünlüklə qorunub qalmışdır. Bu obrazlardan heç biri özündə Ulu Ananın başlıca mifoloji simvolikalarını ayrılıqda bütünlüklə təmsil edə bilmir. Lakin həmin semantik törəmə olan obrazların hər birinin struktur-funksional özəllikləri digərlərinin də özəlliklərinə bağlıdır və bu xüsusiyyətlər toplusunda Ulu Ana kompleksinin strukturunu müəyyən edir. Bu mənada Ulu Ana bir «əzəli formul» kimi ondan qopub ayrılan hami ruh və ya obrazların bənzərliyi əsasında dayanaraq funksional baxımdan o varlıqları bir-birinə yaxınlaşdırır və bəzən də eyni funksiyanın daşıyıcısına çevirir. Məsələn, Qobustan qaya rəsmləri arasında təsadüf edilən gec dövr «Yallı» səhnəsi həmin səhnənin təsvirindən yuxarıda yer alan və artım (ölümsüzlük, məhsuldarlıq) rəmzi bilinən ilahi qüvvəyə – ana əcdadına, başqa sözlə, Ulu Anaya tapınışın izi kimi qəbul edilir. «Yallı» rəqs adının türk xalq inanışlarındakı mifoloji Al//Hal anasının adıyla əlaqələndirilməsi bu kontekstdə özünü doğruldur. Eləcə də Umay obrazı, haqqında danışılan mifoloji kompleksin transformasiyaya uğramış olan şəkillərindəndir və «yer ilahəsi, yer ruhu» sayılması onun arxaik cizgili olduğunu göstərir. Umay Ananın yer ruhu Ulu Ana ilə bağlılığının aydın izi ona bir sıra türk xalqlarında «Ulu Ağ Ana» deyilməsi faktında da qorunub qalmışdır və s.;

– terminoloji baxımdan bir çox problemlərin olduğu türk mifologiyasında həmçinin mədəni qəhrəman anlayışı ilə bağlı dolaşlıqlar mövcuddur. Belə ki, zaman-zaman epik qəhrəmanla mədəni qəhrəman arasında fərqlər gözlənilir. Tədqiqatlarda Türk, Oğuz, eləcə də Koroğlu

kimi çox vaxt sadəcə epik qəhrəmanlar kimi təqdim olunan obrazlar, mif mətnlərindən də açıq-açıqına anlaşıldığı kimi, genezisdə mədəni qəhrəmanlardır. Türk mədəni qəhrəman tipi ilə yanaşı, ilkin əcdad və göy oğlu obrazlarını da səciyyələndirən özünəməxsus əlamətlər vardır. Ənənəvi türk mədəniyyətindən danışılarkən işlədilən, əslində isə bu mədəni ənənənin təbiətinə zidd gələn «yer allahı», «göy allahı», «Tanrı oğlu», «su tanrısı (və ya ilahəsi)», «dağ tanrısı», «torpağın rəbbi» və b.k. ifadələr də özünü doğrultmur. Mədəni ənənənin təbiətindən gəlməyən və milli dini-mifoloji düşüncə sistemini doğru-düzgün əks etdirmək gücü olmayan həmin ifadələrlə bilərəkdən və ya bilmədən türk dininə çoxallahlı bir təkallahlıq donu geydirilir. Bir deyin, bir çox tanrıdan bəhs edib «allahlar» adını verdikləri həmin gözəgörünməz qüvvətlər isə heç də yunanların və ya romalıların dinində olduğu kimi panteon təşkil edərək vahid ümumi sistemdə birləşmir. Türk tanrıçılığında ilahlilərin iyerarxiyası olduğuna dair fikir də yanlışdır.

Kainatı bir bütün şəklində qavrayan türklərin tanrıçı dünyagörüşündə Tanrı heç hansı antropomorfik özəllik daşmamışdır. Bu kimi iddialar kənar sistemlərin təsiri ilə gəldiyindən adda-budda olub, etnik-mədəni ənənənin faktları ilə təsdiqlənmiş;

– türk mifologiyasında çox sayda obrazın -- hami ruhlar sırasına aid edilə bilən övliya, ərən tipli mifoloji varlıqların funksiyaları tanrıçılıq görüşləri çərçivəsində əbədi Tanrının bütün kainatı əhatə eləyən varlıqdan qaynaqlanır. Ölüb-dirilmə ideyası ilə bağlılıqları həmin obrazların tanrıçılıq dini-mifoloji inanış sistemi işığında araşdırıla bilməsini mümkün edir. Övliya və hami ruh obrazları ilə bağlı arxaik və ənənəvi folklorun təbiətinin gözdən keçirilməsi isə bir daha göstərir ki, ənənəvi mədəniyyətlə yaşayan xalqın düşüncəsini hadisələrin gerçəkdə baş verib-vermədiyi, onların dəqiq xronologiyası, personajların tarixən yaşayıb-yaşamadıqları kimi faktlar o qədər də maraqlandırmır, yəni şifahi ənənə tarixi bilgiləri qoruyub saxlamaq yolu tutmur;

– hami ruhlar cərgəsinə mənsub olan və təbii obyektlərin təəcəssümü sayılıb «əy» (yiye) adıyla bilinən mifoloji varlıqların simvolikası və semantik təbiətinin araşdırılması bu gizlin təbiət qüvvələrinə inanışın türk dini-mifoloji dünyagörüşünün («psixomental kompleks»lə bağlı) əsaslarından və türk mədəniyyətinin sırf milli özünəməxsusluğunu ifadə edən rəmzi kodlarından olduğu gerçəyini sübuta yetirir;

– hər bir etnik mədəni ənənənin özlüyündə bənzərsizliyini üzə çıxarmaq imkanı verən xalq demonologiyası mifoloji ənənənin ən az

dəyişikliyə uğrayan qismidir. Bu baxımdan demonoloji sistemə daxil olan varlıqların simvolikası və semantikasının ümumtürk miqyasında müqayisəli şəkildə öyrənilməsi ümumən mifoloji dünya modelinin bərpası üçün son dərəcə əhəmiyyətlidir. Həmin obrazlar ümumi səciyyəvi əlamətlərinə görə arxaik etnik-mədəni informasiyanın ən dayanıqlı elementlərini özündə qoruyub saxlayır və aktual inanışlar sistemi ilə sıx bağlıdır. Onların inam və etiqadlarla bağlılıqlarını itirərək inanışlar sferasından çıxıb bədi təxəyyül sahəsinə keçməsi və nəticə etibarilə söyləyicilik hadisəsinin faktına çevrilməsi özlüyündən təbii yolla tarixən folklor ənənəsinin təşəkkülünə xidmət etmişdir;

– inamlar aktual olduqca bu inamlara bağlı varlıqların mifoloji rəvayətlərdən nağıl və digər folklor mətnlərinə yolu bir növ qapalı qalır, yəni adı ətrafında inamlar öz yaşarılığını itirib unudulmadıqca bağlı olduğu konkret etnoqrafik kontekstdən qopub ayrılmayan demonik varlığın nağıl mətninə yol tapması mümkün deyil. Süjet xəttinin nüvəsində demonik ruhlarla, fəvqəltəbii varlıqlarla qarşılaşma dayanan və özünün zəngin obrazlar aləmi ilə təkamül edərək məhz mifopoetik düşüncəyə, demonoloji görüş və təsəvvürlərə dərin bağlılığı sayəsində digər janrlara da keçə bilən mifoloji rəvayətlər mifologiyamın çox mühüm əlamətini – insan təxəyyülünün yaratmış olduğu ən fantastik, qeyri-adi və xariqülədə varlıqların gerçəkliyinə inamı qoruyub saxlamışdır.

Mifoloji material beləcə aralıqsız hərəkətdən ibarət seçim və yenilənmə halında olduğuna görə də sinergetik baxış genezis etibarilə mifə bağlı folklor ənənəsində süjet fondu, janr və obrazların daimi hərəkət və dəyişmələr halında təşəkkülünü görmək imkanı verir. Yaygın coğrafi ərazidə yaşayan türk etnosunun mifopoetik düşüncə dünyası və mifoloji obrazlar aləmi etnosun, qoynunda yaşadığı landsaftın özü qədər rəngarəng və zəngindir. Onların evolyusiyasının etnik-mədəni sistemin dəyərlər düzümünü axarında izlənilməsi ənənənin həm də özünü içəridən daim yeniləyən bir hadisə olduğu gerçəyini göstərir.

ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan dilində

1. Abbaslı İ.İ. İbtidai dini-mənqəbəvi götüşlər və onların xalq yaradıcılığında izləri / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, VIII kitab, B.: Səda, 1999, s.155-166.
2. Abdulla B.A. Azərbaycan folklorunda ailə-məişət mərasimləri və onların poetik mətnləri / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, VII kitab, B.: Elm, 1987, s.80-139.
3. Abdulla B.A. Haqqın səsi. B.: Azərənəsr, 1989, 138 s.
4. Abdulla B.A. Azərbaycan mərasim folkloru. B.: Qismət, 2005, 208 s.
5. Abdulla K.M. Müəllif-əsər-oxucu. B.: Yazıçı, 1985, 156 s.
6. Abdulla K.M. Sırr içində dastan və yaxud gizli Dədə Qorqud – 2. B.: Yeni Nəşrlər Evi, Elm nəşri., 1999, 288 s.
7. Acalov A.M. Azərbaycan dastanlarının mifoloji semantikasını (Ölüb-dirilmə motivi) // Azərb. SSR EA Xəbərləri. Ədəb., dil və inc. ser., 1984, №3, s.17-21.
8. Acalov A.M., Novruzov M.D. «Al» tapınışı və onun izləri / Azərbaycan filologiyası məsələləri. B.: Elm, 1983, s.247-258.
9. Acalov A.M. Azərbaycan folklorşünaslığının bəzi epistemoloji problemləri / Azərb. folklorşünaslığı problemləri. B.: Elm, 1989, s.3-12.
10. Acalov A.M. Mifologiya // Azər. MEA Əd-t İnst. Elmi Arxivi (əlyazma), 1999, inv. №68.
11. Adilov M. Niyə belə deyirik. B.: Azərənəsr, 1982, 241 s.
12. Ağasıoğlu F. Azər xalqı. Seçmə yazılar. B.: Çəşioğlu, 2000, 360 s.
13. Allahverdiyev M.Q. Azərbaycan xalq teatrı tarixi. B.: Maarif, 1978, 236 s.
14. Anar. Dədə Qorqud dünyası / Dünya bir pəncərədir. B.: Gənclik, 1986, s.125-217.
15. Araslı H. Azərbaycan ədəbiyyatı: tarixi və problemləri. B.: Gənclik, 1998, 732 s.
16. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. 6 cildə, I c., B.: Elm, 2004, 760 s.
17. Azərbaycan folkloru antologiyası. Naxçıvan folkloru / tərt. ed.: T.Fərzəliyev, M.Qasımlı. B.: Sabah, 1994, 382 s.
18. Azərbaycan folkloru antologiyası. XII kitab. Zəngəzur folkloru / tərt. ed.: Ə.Əsgər, M.Kazımoğlu, B.: Səda, 2005, 464 s.
19. Azərbaycan xalq əfsanələri / tərt. ed. S.Paşayev. B.: Yazıçı, 1985, 288s.

20. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. 20 cildə, I c., Xalq ədəbiyyatı / tərt. ed.: T.Fərzəliyev, İ.Abbasov. B.: Elm, 1982, 510 s.
21. Azərbaycan mifoloji mətnləri / tərt., ön söz və şərh. mütəl.: A.Acalov. B.: Elm, 1988, 196 s.
22. Azərbaycan nağılları. 5 cildə, V cild. B.: Şərq-Qərb, 2005, 304 s.
23. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XI kitab. B.: Səda, 2002, 228 s.
24. Azərbaycan tarixi. 7 cildə, I c. B.: Elm, 1998, 476 s.
25. Bu yurd bayquşa qalmaz / folklor nümunələri. B.: Yazıçı, 1995, 240s.
26. Cavadov Ə. «Ayna» sözü haqqında // Azər. EA Xəbərləri, Ədəb., inc. və dil ser., 1968, №4, s.64-69.
27. Cəfərli M.A. Dastan və mif. B.: Elm, 2001, 188 s.
28. Cəfərov N.Q. Türk dünyası: kaos və kosmos. B.: BDU nəşri., 1998, 216 s.
29. Cəfərov N.Q. Genezisdən tipologiyaya (məqalələr məcmuəsi). B.: BDU nəşri., 1999, 160 s.
30. Cəlilov F.A. Azərbaycan dilində «ab» köklü sözlər (tarixi-etimoloji etüd) / Azərbaycan filologiyası məsələləri, B.: Elm, 1983, s.165-173.
31. Cəlilov F.A. Azərbaycan dilinin morfonologiyasından oçerklər. B.: ADU nəşri., 1985, 108 s.
32. Cəlilov F.A. Azərbaycan dilinin morfonologiyası. B.: Maarif, 1988, 285 s.
33. Dadaşzadə M. Azərbaycan xalqının orta əsr mənəvi mədəniyyəti. B.: Elm, 1985, 216 s.
34. Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. B.: Öndər, 2004, 368 s.
35. Dünya dinləri. Ensiklopedik məlumat kitabı (Müəllif kollektivi). B.: «Azərbaycan Ensiklopediyası» Nəşr.-Poliqr. Birl., 2003, 548 s.
36. Dünya xalqlarının mifləri və əfsanələri / tərt. ed. A.Məmmədov. B.: Çayıoğlu, 2004, 352 s.
37. Əbu Həyyan əl-Əndəlusli. Kitab əl-idrak li-lisan əl-ətrak (Türk dillərini dərkətmə kitabı) / Ərəbc. tərc.: Z.Bünyadov, B.: Azərənşr, 1992, 115 s.
38. Əfəndiyev P.Ş. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. B.: Maarif, 1992, 477 s.
39. Əhmədov Ə. Azərbaycan dilinin Meğri şivələri. B.: Elm, 2003, 580s.
40. Əliyev O. Azərbaycan nağıllarının poetikası. B.: Səda, 2001, 191 s.
41. Əsatirlər, əfsanə və rəvayətlər. B.: Şərq-Qərb, 2005, 304 s.
42. Əsgərov Ə.D. Azərbaycan sehirlə nağıllarında qəhrəman (namizəd. diss.). B., 1992, 175 s.
43. Əsgər Ə.D. Göy oğlunun qanunları // G.V.Vernadskinin «Çingiz xanın Ulu Yasasının quruluşu haqqında» kitabına ön söz. B.: Ağrıdağ, 2001, s.3-10.
44. Folklorşünaslıq məsələləri. V buraxılış. B.: BDU nəşri., 2002, 246 s.
45. Hacılı A.A. Axısqa türklərinin etnik mədəniyyəti. B., 1992, 216 s.
46. Hacıyev T.İ., Vəliyev K.N. Azərbaycan dili tarixi. B.: Maarif, 1983, 187s.
47. Hacıyev T.İ. Bir daha Qorqudun kimliyi haqqında // «Dədə Qorqud» elmi-ədəbi toplusu, 2002, №2, s.3-23.
48. Hatəmi (Tantəkin) M. Novruz bayramının mənşəyi haqqında // Azərbaycan SSR EA Xəbərləri. Ədəb., dil və inc. ser., 1970, №3, s.13-21.
49. Hatəmi Tantəkin. Sehirlə nağılların onqon və əsatiri surətləri. B.: Şirvanəşr, 2003, 138 s.
50. Həkimov M.İ. Xalqımızın deyimləri və duyumları. B.: Maarif, 1988, 390 s.
51. İsmayilov H.Ə. Aşiq yaradıcılığı: mənşəyi və inkişaf mərhələləri. B.: Elm, 2002, 311 s.
52. Kamal R. «Kitabi-Dədə Qorqud»: arxaik ritual semantikasi. B.: Yeni Nəşrlər Evi, Elm nəşri., 1999, 72 s.
53. Kazımoğlu M. Xalq gülüşünün poetikası. B.: Elm, 2006, 268 s.
54. Kitabi-Dədə Qorqud / tərt. ed.: S.Əlizadə, F.Zeynalov. B.: Yazıçı, 1988, 265 s.
55. Kırım tatar dastanları / tərt. ed. İ.Qasimov. B.: Nurlan, 2003, 168 s.
56. Qasımlı M.P. Novruz mərasim kompleksinin tarixi-mifoloji anlamı / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, VIII kitab. B.: Səda, 1999, s.50-56.
57. Qasımlı M.P. Türk etnik düşüncəsində Qorqud obrazının mifoloji və tarixi statusu // «Folklor və etnoqrafiya» j., 2004, №2, s.22-29.
58. Qədim türk ədəbiyyatı / nəşrə hazırl.: N.Cəfərov. B.: AzAtaM, 2004, 322 s.
59. Qəniyev S.H. Şirvan folklor mühiti. B.: Ozan, 1997, 250 s.
60. Qıpçaq M.D. Söz aləminə səyahət. B.: Bakı Universiteti nəşri., 2002, 242 s.
61. Qıpçaq M.D., Əsgər Ə.D. Buqut abidəsinə dair qeydlər // «Dədə Qorqud» elmi-ədəbi toplusu, B., 2004 № 2, s.42-71.
62. Qırxıncı otağın sirri / topl. və tərt. O.Əliyev. B.: Yazıçı, 1998, 100 s.
63. Qumilyov L.N. Qədim türklər. B.: Gənclik, 1993, 536 s.
64. Qurban R. *Azəri, Atropaten, Azərbaycan* sözləri haqqında // Azərbaycan EA Xəbərləri, Ədəb., inc. və dil seriyası, 1968, №3, s.82-91.
65. Mehdiyev N.M. Orta əsrlər Azərbaycan mədəniyyətinin bədii tekstlərində mifoloji strukturlar / Azərbaycan filologiyası məsələləri. B.: Elm, 1983, s.236-246.
66. Mehdi N.M. Çətin və dolaylıq durumların kulturolojisi (Qərb və Şərq mədə-tlərində virtual örtüyün «kosmoqoniyası»). B.: Qanun, 2001, 300 s.
67. Məmmədov C.M. Mifoloji rəvayətlərə dair / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, VIII kitab, B.: Səda, 1999, s.155-166.

68. Məmmədov C.M. Dağ əyəsi Sarı qız / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, IX kitab, B.: Səda, 2000, c.154-169.
69. Məmmədov C.M. Boz Qurd: obrazın mifoloji simvolikasından / Ədəbi nəzəri məcmuə. I kitab. B.: Nafta-Press, 2003, s.145-148.
70. Məmmədov C.M. (C.Bəydili). Türk mifoloji sözlüyü. B.: Elm, 2003, 418 s.
71. Məmmədov C.M. Xaos anlayışı mifologiyada / Ortaq türk keçmişindən orta q türk gələcəyinə. II Uluslararası Folklor konfransının materialları. B.: Səda, 2004, s.71-77.
72. Məmmədov C.M. Türk yaradılış mifləri haqqında / Ekologiya. Fəlsəfə. Mədəniyyət (elmi məqalələr məcmuəsi), 36-cı buraxılış, B.: Adiloğlu, 2004, s.92-94.
73. Məmmədov C.M. Türk övliya anlayışı / Ədəbi nəzəri məcmuə. II kitab. B.: Nafta-Press, 2004, s.166-169.
74. Məmmədov C.M. Etnik-mədəni ənənənin sistemliliyi // Ekologiya. Fəlsəfə. Mədəniyyət (elmi məqalələr məcmuəsi), 38-ci buraxılış, B., 2004, s.177-182.
75. Məmmədov C.M. Mif kulturoloji baxımdan / Azərbaycan filologiyasının aktual problemləri. B.: BDU nəşri., 2005, s.87-93.
76. Məmmədov X.S. v. b. Naxışların yaddaşı. B.: Azərənşr, 1981, 46 s.
77. Məmmədov M. Türk dini-mifoloji sistemində Tanrı və Onun funksiyası / Heydər Əliyev və Azərbaycan filologiyası. B.: BDU nəşri, 2003, s.82-87.
78. Məmmədov M. İslam dini və türk tanrıçılığında yaradılış / Filologiyanın aktual problemləri. B.: BDU nəşri, 2006, s.93-99.
79. Namazov Q.M. Azərbaycan aşiq sənəti. B.: Yazıçı, 1984, 190 s.
80. Nəbiyev A.M. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. I hissə. B.: Turan, 2002, 680s.
81. Nəbiyev A.M. Azərbaycan mifologiyası / Folklorşünaslıq məsələləri. V buraxılış. B.: Bakı Universiteti nəşri., 2002, s. 6-92.
82. Novruzov M.D. Azərbaycan dilində *çor* sözü / Azərbaycan dilinin tarixi leksikasına dair tədqiqlər, B.: ADU nəşri, 1988, s.67-72.
83. Oğuznamə / nəşrə hazırlayan: S.Əlizadə. B.: Yazıçı, 1987, 224 s.
84. Paşayev S. «Koroğlu» eposu – xalq əfsanə və rəvayətləri / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, VII kitab, B.: Elm, 1987, s.174-186.
85. Rəsulzadə M.Ə. Azərbaycan şairi Nizami. B.: Azərənşr, 1991, 232 s.
86. Rəşidəddin Fəzlullah. Oğuznamə / farsc. tərc.: R.Şükürova. B.: Azərənşr, 1992, 72 s.
87. Rzasoy S.G. Türk dünya modelinin bərpasına dair / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, X kitab, B.: Səda, 2001, s.220-224.

88. Rzasoy S.G. Oğuz mif invariantının paremioloji paradigmaları / Ekologiya. Fəlsəfə. Mədəniyyət., XXXVI. B., 2004, s.86-89.
89. Rzasoy S.G. Oğuz mifinin paradigmaları. B.: Səda, 2004, 200 s.
90. Seyidov M.M. «Uğur» sözlü haqqında bəzi qeydlər // Azərbaycan SSR EA Xəbərləri, İct. elm. ser., 1962, №4, s.147-159.
91. Seyidov M.M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. B.: Yazıçı, 1983, 326 s.
92. Seyidov M.M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. B.: Yazıçı, 1989, 496 s.
93. Seyidov M.M. Qam-şainan və onun qaynaqlarına ümumi baxış. B.: Gənclik, 1994, 232 s.
94. Sultanlı Ə.A. «Dədə Qorqud» dastanı haqqında qeydlər / Məqalələr. B.: Azərənşr, 1971, s.11-100.
95. Şaman əfsanələri və söyləmələri. B.: Yazıçı, 1993, 144 s.
96. Şükürov A.M. Mifologiya (VI kitab). Qədim türk mifologiyası. B.: Elm, 1997, 232 s.
97. Təhmasib M.H. Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər). B.: Elm, 1972, 396 s.
98. Təhmasib M.H. Əfsanəvi quşlar // Məqalələr. B.: Elm, 2005, s.7-19.
99. Vəliyev K.N. Azərbaycan folkloru: problemlər, vəzifələr // Sözlün sehri. B.: Yazıçı, 1986, s.155-178.
100. Vəliyev K.N. Elin yaddaşı, dilin yaddaşı. B.: Gənclik, 1987, 280 s.
101. Vəliyev V. Azərbaycan folkloru. B.: Maarif, 1985, 411 s.
102. Zahidoğlu V. «Kitabi-Dədə Qorqud»un leksikası haqqında bəzi qeydlər // Azərbaycan EA Xəbərləri, Əd.-t, dil və inc. ser., 1998, №1-2, s.66-74.
103. Zahidoğlu V. «Kitabi-Dədə Qorqud»un Vatikan nüsxəsi «çox qişurlu bir nüsxədir»mi? / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, X kitab. B.: Səda, 2001, s.143-161.
104. Zahidoğlu V. Ulu dastanımızın etnoqrafik yaddaşı // «Folklor və etnoqrafiya» jurn. B., 2004, №3, s.32-43.
105. Zeynallı H. Seçilmiş əsərləri. B.: Yazıçı, 1983, 319 s.

Türk dilində

106. Acaloğlu A. Türk mitolojisinde eskatoloji, toplum ve etik değerler // «Papirus» kültür sanat dergisi, ocak, sayı: 23, 1999, s.20-24.
107. And M. Türkiyede ve komşu kültürlerde «Köse» diye bilinen oyunların anlamı ve işlevi / III Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri. III c., Ankara, 1987, s.11-21.
108. Arabi İbnül Muhyiddin. El-futuh el-Mekkiyye. Ankara, Kültür Bakanlığı, 1990, 532 s.

109. Baha Said Bey. Anadolu'da gizli mabetler / Türkiyede Alevi-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî zümreleri. Ankara, 2000, s.94-98, 163-170.
110. Banarlı N.S. Resimli türk edebiyatı tarihi (destanlar devrinden zamamıza kadar). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1987, I c., 630 s.
111. Bayraktar M. Tasavvuf ve modern bilim. İstanbul: Seha neşri., 1989, 112 s.
112. Beydili C.M. Eski Türklerde gizlin tabiat kuvvetlerine inanma (İye inancı) / Türkler (ilkçağ), c.III. Ankara, 2002, s.330-337.
113. Beydili C.M. Türk mitolojisi. Ansiklopedik sözlük. Ankara: Yurt kitap-yayın, 2004, 630 s.
114. Birdoğan N. Tahtacıların düni / Akdeniz yöresi Türk toplulukları sosyo-kültürel yapısı (Tahtacılar) sempozyumu bildirileri, nisan 1993, Antalya-Antakya, s.24-27.
115. Boratav P.N. Hızır maddesi / İslam Ansiklopedisi, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993, s.458-471.
116. Caferoğlu A. Şaman-sayacının bir duası / Reşid Rahmeti Arat için, Ankara, 1966, s.155-161.
117. Çobanoğlu Ö. Kılavuz Bozkurt motifinin tarihsel bağlamlarda ve günümüz alevi-bektaşî tarikatlerindeki yapısal ve işlevsel sürekliliği üzerine tespitler // http://www.hbektas.gazi.edu.tr/dergi/kearmagan/ar_cobanoglu.htm
118. Çobanoğlu Ö. Türk halk kültüründe memoralatlar ve halk inançları. Ankara: Akçağ, 2003, 288 s.
119. Çoruhlu Y. Türk mitolojisinin ana hatları. İstanbul, Kabalıcı Yayınevi, 2002, 237 s.
120. Divanu lugat-it-türk tercümesi. Çeviren: Besim Atalay, c.I. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1992, 530 s.
121. Elçin Ş. Halk edebiyatı araştırmaları, c. II. Ankara, 1988, 493 s.
122. Eröz M. Yörükler. İstanbul: TDAV Yayınları, 1991, 288 s.
123. Gaben A.fon. Eski türkçenin grameri / çeviren: M.Akalın. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1988, 313 s.
124. Gökyay O.Ş. Dedem Korkudun kitabı. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1973, 1018 s.
125. Gölpınarlı A. Vilayetname. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1958.
126. Gömeç S. Gök türk tarihi. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997, 224 s.
127. Gömeç S. Şamanizm ve eski türk dini // <http://www.angelfire.com/or3/etnografya/dep01/gomec.htm>
128. Günay K. Orhan Şaik Gökyay (Hayatı ve Eserleri), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1989, 328 s.
129. Günay Ü., Güngör H. Türk din tarihi. İstanbul: Laçın Yayınl., 1998, 538 s.

130. Güngör H. Türk bodun bilimi araştırmaları. Kayseri, Kıvılcın Yayınları, 1998, 381 s.
131. Hilmi Ziya. Türk tefekkürü tarihi. İstanbul, 1933, 354 s.
132. İnan A. Makaleler ve incelemeler. Ankara: Türk Tarih Kurumu yayınları, 1968, 620 s.
133. İnan A. Eski türk dini tarihi. İstanbul: MEB, 1976, 256 s.
134. İnan A. Makaleler ve incelemeler. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987, 712 s.
135. İnan A. Makaleler ve incelemeler, c.II. Ankara: Türk Tarih Kurumu yayınları, 1991, 418 s.
136. Kafesoğlu İ. Türk milli kültürü. İstanbul: Ötüken, 1998, 466 s.
137. Kafesoğlu İ. Türk tarihinde çağlar meselesi // Türk kültürü, yıl XXII, sayı: 254, s.343-353.
138. Kalay E. Sarı Kız efsanesi ve Erdemir körfezi // «Milli folklor» derg., 1997, №34.
139. Kaplan M. Nesillerin ruhu. İstanbul: Dergah yayınları, 1991, 284 s.
140. Köprülü M.F. Edebiyat araştırmaları, c.I. İstanbul: Ötüken yayınları, 1989, 470 s.
141. Köprülü M.F. Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991, 416 s.
142. Nurmanov F.İ. Xızr obrazinin qenezisi va uzbek folkloridaqi talkini (filoloqiya fanlari nomzodi darajasini olish uçun dissertasiyanın avtoreferati), Toşkent, 2007.
143. Olguner F. Bozkurt Güvençin türk kimliği // «Bilge» dergisi, Ankara, 1995, Yaz/5, s.15-20.
144. Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü, c.I. İstanbul: 1993, 870 s.
145. Ögel B. Türk kültür tarihine giriş, c.9. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991, 486 s.
146. Ögel B. Türk mitolojisi, c.2, Ankara: TTK yayınları, 1989, 610 s.
147. Önder A.R. Yağmur duasından ana tanrıçaya // Türk folklor araştırmaları, 1988, №2, s.58-63.
148. Ru J.-P. Türklerin ve moğolların eski dini / çev. A.Kazancıgil. İstanbul: Kabalıcı yayımları, 1994, 381 s.
149. Ru J.-P. Altay türklerinde ölüm: eskiçağ ve ortaçağda / çev. A.Kazancıgil. İstanbul: Kabalıcı yayınevi, 1999, 352 s.
150. Seyidoğlu B. Erzurun efsaneleri. İstanbul, 1997, 292 s.
151. Tanyu H. Türklerde taşla ilgili inançlar. Ankara, 1968, 168 s.
152. Tanyu H. İslamlıktan önce türklerde tek Tanrı inancı. Ankara: Ankara Üniversitesi basımevi, 1986, 216 s.
153. Thomsen V. Orhon ve Yenisey yazıtlarının çözümü. İlk bildiri. Çözülmüş Orhon yazıtları / çev. V.Köken. Ankara: TDK yayınları, 1993, 240 s.

154. Veysanoğlu Ş. Diyarbakır folkloru, II kitap. Diyarbakır, 1946, 320 s.
 155. Yalman A.R. Cenupta Türkmen oymakları, II. Ankara, 1977, 512 s.
 156. Yaşar Ocak A. Türk halk inançlarında ve edebiyatında evliya menkabeleri. Ankara, 1984, 128 s.
 157. Yaşar Ocak A. İslam-Türk inançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas kültü. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enst. Yayınları, 1985, 224 s.
 158. Yıldırım D. Köktürk çağında Tanrı mı tanrılar mı vardı? / Türk Bitiği, Ankara 1998, Akçağ Yayınları, s.112-123.

Rus dilinde

159. Абаев Н.В., Фельдман В.Р., Хертек Л.К. «Тенгрианство» и «Акчаян» как духовно-культурная основа кочевнической цивилизации тюрко-монгольских народов Саяно-Алтая и Центр. Азии // http://gasu.asu.ru/izdgagu/soc_proc/2002/sp2.shtml
 160. Абаева Л.Л. Культ гор и буддизм в Бурятии. М.: Наука, 1992, 142 с.
 161. Автобиография Тимура. Богатырские сказания о Чингис-хане и Аксак-Темире (пер. В.Панова). М.: «Academia», 1934, 350 с.
 162. Алексеев Н.А. Миф о духе-хозяйке земли в якутском героическом эпосе // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1980, s.7-12.
 163. Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, Сиб. отд., 1984, 233 с.
 164. Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1992, 242 с.
 165. Алтай и Центральная Азия: культурно-историческая преемственность. Горно-Алтайск, 1999, 336 с.
 166. Алфавитный указатель собств. имен, встречавш. в I т. обр. нар. лит. тюрк. племен (сост. Н.Ф.Катанов), СПб., 1888, 36 с.
 167. Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев, собр. во вр. путеш. по Алтаю // СМАЭ АН СССР, т. IV, вып. 2, Л., 1924.
 168. Ахметьянов Р.Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М.: Наука, 1981, 144 с.
 169. Байбурун А.К. Ритуал: свое и чужое // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры / Сб. научн. трудов, Л.: Наука, 1990, с.3-17.
 170. Банзаров Д. О происхождении слова «чингис» / Сочинения (1846-1850 гг.), М.: Изд. АН СССР, 1955, с.175-177.
 171. Банзаров Д. Черная вера или шаманство у монголов / Сочинения (1846-1850 гг.), М.: Изд. АН СССР, 1955, с.46-101.
 172. Баранцев Р.Г. Структурная методология синтеза // <http://www.trinitas.ru/rus/doc/0019/do1/0019003.htm>

173. Басилов В.Н. Культ святых в исламе, М.: Мысль, 1970, 144 с.
 174. Басилов В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1992, 328 с.
 175. Басилов В.Н. Слепые в Кавказском и Среднеазиатском фольклоре. // ж. «Этнографическое обозрение», 1996, №5, с.94-109.
 176. Баскаков Н.А. Душа в древних верованиях тюрков Алтая (термины, их значения и этимология // ж. «Совет. этнография», 1973, №5, с.108-113.
 177. Баскаков Н.А. Тюркская лексика в «Слове о полку Игореве». М.: Наука, 1985, 208 с.
 178. Бахтин М.М. Искусство и ответственность // <http://www.antropolog.ru/doc/library/baxtin/isskiotv>
 179. Башкирские предания и легенды. Уфа, 1985, 258 с.
 180. Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990, 176 с.
 181. Бертуланфи Л. Общая теория систем: Критический обзор / Исследования по общей теории систем. М.: Прогресс, 1969. s.23-82.
 182. Богатырев П.Г. Вопросы теории народного творчества. М.: Искусство, 1971, 544 с.
 183. Богданов К.А. Прецедентные тексты в современном фольклоре // <http://www.ruthenia.ru/folklore/bogdanov1.htm>
 184. Булатов Дж. К происхождению слова *йек* у турок / Иссл-ния по грамм. и лекс. тюрк. языков, Ташкент, 1965, с.34-36.
 185. Бурнаков В.А. Женское начало духа воды в традиционных представлениях хакасов // <http://turkolog.narod.ru/info/128.htm>
 186. Бурнаков В.А. Дух воды в традиционных мифологических представлениях хакасов // <http://turkolog.narod.ru/info/130.htm>
 187. Бурнаков В.А. Традиционные представления хакасов о злых духах *айна* // <http://turkolog.narod.ru/info/132.htm>
 188. Бурнаков В.А. «Мир невидимых» ио традиционным воззрениям хакасов... // <http://turkolog.narod.ru/info/134.htm>
 189. Бутанаев В.Я. Культ богини Умай у хакасов / Этнография народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1984, с.93-105.
 190. Бутанаев В.Я. Кыргызское государство и древние религии Центр. Азии // http://siteistok.host.net.kg/CC/vol_3/31-10_butanaev.htm
 191. Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений, в 5-ти т-х, т.1. Алматы: Казах. Сов. Энциклопедия, 1984, 432 с.
 192. Вельяминов-Зериов В.В. Памятник с арабско-татарской надписью в Башкирии // Труды Вост. Отд. Имп. Арх. Общ., ч.4, СПб., 1859, 460 с.
 193. Виноградова Л.Н. Славянская народная демонология // <http://www.ruthenia.ru/folklore/vinogradova1.htm>

194. Владимирцов Б.Я. По поводу древнетюркского *Otuken yis* // Докл. АН СССР, 1929 «В», № 7. Л., 1929, с.133-136.
195. Ворошил Г., Асланов М. Исследования по истории азербайджанского языка дописем. периода. Баку, Элм, 1986, 228 с.
196. Гаджиев А. Поэтика современной прозы. Вопросы мифологич. и фольклор. генезиса. Б.: Мутарджим, 1997, 204 с.
197. Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск: Наука, Сиб. отд., 1987, 116 с.
198. Генон Р. Язык птиц // ж. «Вопросы философии». 1991. №4.
199. Гордлевский В.А. Что такое «босый волк» // Известия АН СССР. Отд. лит. и языка, т. VI, 1947, с.317-337.
200. Гордлевский В.А. Из османской демонологии / Избранные сочинения. История и культура, т.3. М.: Наука, 1962, с.301-312.
201. Горюнков С.В. О соотношении мифологии и онтологии / Ноосфера и художественное творчество. М.: Наука, 1991, с.88-100.
202. Гроф Ст. Духовный кризис. Статьи и исследования / пер. с англ., М.: МТМ, 1995 256 с.
203. Гумилев Л.Н. Биосфера и импульсы сознания // ж. «Природа», 1978, №12, с.97-105.
204. Гумилев Л.Н. Помни о Вавилоне / Альманах «Истоки», 1989, вып.20, с.359-372.
205. Гумилев Л.Н. Тысячелетие вокруг Каспия. Б.: Азернешр, 1990, 312с.
206. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры // <http://justlife.narod.ru/gurevich/gurevich03.htm>
207. Гуревич А.Я. История и психология // Психологический журнал, т.12, 1991, №4, с.3-15.
208. Диваев А. Несколько слов о могиле святого Хорхут-ата // Зап. Вост. Отд. Рус. Арх. общ., т.Х, в.1-4, СПб., 1897, с.193-194.
209. Диваев А. Из области киргизских верований. Баксы как лекарь и колдун (Этнографический очерк) // Изв. Общ. Арх., Ист. и Этн., Казан, 1899, в.3, т.15, с.1-35.
210. Древнетюркский словарь / ред. Щербак А.М., Насилов Д.М., Л.: Наука, 1969, 672 с.
211. Дугаров Д.С. Исторические корни белого шаманства на материале обрядового фольклора бурят. М.: Наука, 1991, 302 с.
212. Думанов Х.М, Першиц А.И. Матриархат: новый взгляд на старую проблему // Вестник Росс. АН, т.70, №7, 2000, с.621-627.
213. Дыренкова Н.П. Умай в культе турецких племен / Культура и письменность Востока, кн. III, Баку, 1928, с.134-139.
214. Дыренкова Н.П. Шорский фольклор / Записи, пер., вступит. статья и примеч. Н.П. Дыренковой. М.- Л.: 1940, 448 с.
215. Дыренкова Н.П. Охотничьи легенды кумандинцев / Сб. Музея Археологии и Этнографии, т.ХI. М.-Л.: 1949, с. 110-132.
216. Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада. Отв. ред. В.Якобсон. М.: Наука, 1990, 247 с.
217. Егоров Н.М. Этимологический словарь чувашского языка. Чебоксары, 1964, 355 с.
218. Егоров Н.М. Опыт этимологизации чувашских терминов родства и свойства. II. Отец (Родитель) / Исследования по этимологии чувашского языка, Чебоксары, 1981.
219. Емельянов Н.В. Происхождение якутских пословиц и поговорок // АН СССР, Сиб. отд. Труды Якут. ф.-ла, в.1(VIII), Обществ. науки, Якутск, 1958, с.90-117.
220. Емельянов Н.В. Сюжеты олонхо о родоначальниках племени. М.: Наука, 1990, 206 с.
221. Ендеров В.А. Образ лешего (арсури) в чувашском фольклоре / Иссл-я по чуваш. фольк.: [Сб. статей]. Чебоксары, 1984, с.49-73.
222. Еремеев Д.Е. Ислам. Образ жизни и стиль мышления. М.: Политиздат, 1990, 288 с.
223. Ефимова Е.С. Основные мотивы русских быличек (Опыт классификации) // <http://www.ruthenia.ru/folklore/efimova7.htm>
224. Жирмунский В.М. Легенда о призвании певца / Исследования по истории культуры народов Востока. Сб. в честь акад. И.Орбели, М.-Л.: Изд. АН СССР, 1960, с.185-195.
225. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л.: Наука, 1974, 728с.
226. Журнальный зал НЛО. Даидес А. Фольклор: Семиотика и/или психоанализ // <http://magazines.russ.ru/nlo/2006/77/kp43.html>
227. Зарубежные исследования по семиотике фольклора (Сборник статей), М.: Наука, 1985, 316 с.
228. Зиновьев В.П. Жанровые особенности быличек. Иркутск, 1974, 100с.
229. Ибраев Б.И. Космогонические представления наших предков // ж. «Декоративное искусство СССР», 1980, №8, с.40-45.
230. Иванов В.В., Топоров В.И. Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах / Типологические исследования по фольклору: [Сб. статей памяти В.Я.Проппа]. М.: Наука, 1975, с.44-76.
231. Капра Ф. Системный взгляд на жизнь // <http://www.humans.ru/humans/39721>.
232. Каргин А.С., Неклюдов С.Ю. Фольклор и фольклористика третьего тысячелетия // http://www.centrfolk.ru/kong_neklud.htm

233. Карери Дж. Порядок и беспорядок в структуре материи. М.: Мир, 1985, 232 с.
234. Каррыев Б.А. Эпические сказания о Кёр-оглы у тюркоязычных народов. М.: Наука, 1968, 259 с.
235. Касавин И.Т. Познание в мире традиций. М.: Наука, 1990, 206 с.
236. Каскабасов С.А. Жанр былички в казахском фольклоре // ж. «Советская тюркология», 1987, №6, с.32-36.
237. Каскабасов С.А. Казахская несказочная проза. Алма-Ата: Наука, 1990, 240 с.
238. Кассирер Э. Эссе о человеке / Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения (Антология). т.2, М.: Канон, 1998, с.380-424.
239. Кассирер Э. Мифологическое мышление / Философия символических форм, т. 2. М.: СПб.: Университет. книга, 2001, 280с.
240. Кепин-Лопсан М. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Новосибирск: Наука, Сибир. Отд., 1987, 164 с.
241. Кенин-Лопсан М. Магия тувинских шаманов. Кызыл, 1993, 160с.
242. Керейтов Р.Х. Мифологические персонажи традиционных верований ногайцев // ж.«Совет. этнография», 1980, №2, с.117-127.
243. Климов Г.А., Эдельман Д.И. К этимологии Albasty//Almasty // ж. «Советская тюркология», 1979, №3, с.56-63.
244. Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник-1977, М., 1981, с.117-137.
245. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Интуиция как самодистраивание // ж. «Вопросы философии», 1994, №2, с.110-122.
246. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Жизнь неживого с точки зрения синергетики // http://utc.uni-dubna.ru/~mazin/students/site2/ideal_1.htm
247. Коблов Я. Мифология казанских татар. Казан: Тиногр. Имп. Унив., 1910, 49 с.
248. Ковалева И. Миф: повествование, образ и имя // «Литературное обозрение», 1995, №3, с.92-94.
249. Кононов А.Н. Родословная туркмен. Сочинения Абу-л-Гази Хана Хивинского. М.-Л., 1958, 192 с.
250. Корнев С.Н. Традиция, постмодерн и всцное возвращение // <http://kitezh.onego.ru/traditio.html>
251. Короглы Х.Г. Мифы, легенды и предания народов Сибири / Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. Горно-Алтайск, 1986, с.83-101.
252. Криничная Н.А. Персонажи преданий: становление и эволюция образа. Л.: Наука, 1988, 192 с.
253. Крывелев И.А. История религий, т.1. М.: Мысль, 1975, 415 с.
254. Крывелев И.А. К вопросу о типологии религиозных верований / Проблемы типологии в этнографии. М.: Наука, 1979.
255. Ксенофонтов Г.В. Шаманизм. Избранные труды (Публикации 1928-1929 гг.). Якутск: «Север-Юг», 1992, 320 с.
256. Курышжанов А.К. Исследование по лексике старокыпчак. письменного памятника XIII в. «Тюркско-арабского словаря». Алма-Ата: Наука, 1970, 234 с.
257. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: «Педагогика-Пресс», 1994, 604 с.
258. Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: Наука, 1985, 536с.
259. Леви-Строс К. Первобытное мышление / пер. с фр. А.Б. Осгровского. М.: Республика, 1994, 384 с.
260. Левинтон Г.А. Замечания к проблеме «литература и фольклор» / Труды по знаковым системам, VII. Тарту, 1975, с.76-87.
261. Левинтон Г.А. Предания и мифы / Мифы народов мира. Энциклопедия, т.2. М., 1982, с.332-333.
262. Левкиевская Е.Е. Мифологический персонаж: соотношение имени и функции // <http://www.ruthenia.ru/folklore/levkievskaya2.htm>
263. Левкиевская Е.Е. Механизмы создания мифологических фантомов // <http://www.ruthenia.ru/folklore/levkievskaya3.htm>
264. Липец Р.С. «Лицо волка благословенно...» (Стадиальные изменения образа волка...) // ж. «Сов. этногр.», 1981, №2, с.120-133.
265. Лобок А.М. Антропология мифа. Екатеринбург: Банк культурной информации, 1997, 688 с.
266. Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982, 480 с.
267. Лосев А.Ф. Миф – развернутое магическое имя / Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994, с.218-232.
268. Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Миф–имя–культура // Ученые Записки Тартуского Университета, 1973, вып. 308. ТЗС, т. VI, с.282-301.
269. Лотман Ю.М. Несколько мыслей о типологии культур / Языки культуры и проблемы переводимости. М.: Наука, 1987, с.3-11.
270. Лотман Ю.М., Минц З.Г., Мелетинский Е.М. Литература и мифы // Мифы народов мира: Энциклопедия, в 2-х томах, т.2 / Гл. ред. С.А.Токарев. М.: Сов. энциклопедия, 1992, с.58-65.
271. Лотман Ю.М. Современность между Востоком и Западом // <http://www.philology.ru/literature2/lotman-97.htm>
272. Лурье С.В. Введение в теорию традиционного сознания // <http://svflourie.narod.ru/metamorphoses/tradition.htm>

273. Лурье С.В. Культурная антропология в России и на Западе: концептуальные различия // <http://svlourie.narod.ru/articles/anthropology.htm>
274. Лурье С.В. Культурная традиция и этнос // <http://liber.rsuh.ru/Fulltext/081101/7.htm>
275. Лурье С.В. Двойное дно этничности (Теоретические подходы к исследованию) // <http://svlourie.narod.ru/metamorphoses/tradition.htm>
276. Лурье С.В. Утоптанная тропа сквозь темный лес (Введение в теорию традиционного сознания) // <http://svlourie.narod.ru/metamorphoses/tradition.htm>
277. Майногашева В.Е. Образ Хуу-иней в хакасском героическом эпосе / Исследования по языку и фольклору. Новосибирск: Сибир. Отд. АН СССР, 1965, с.202-222.
278. Маковский М.М. Язык-миф-культура // <http://nounivers.narod.ru/bibl/makk.htm>
279. Маковский М.М. Семиотика языческих культов (Мифопоэтич. этюды) // ж. «Вопр. языкознания», 2002, №6, с.55-81.
280. Малкова А.С. Мифологические сюжеты как результат самоорганизации // <http://spkurdyumov.narod.ru/Malkoval.htm>
281. Малов С.Е. Язык желтых уйгуров (словарь и грамматика). Алма-Ата: Изд. АН Казах. ССР, 1957, 196 с.
282. Материалы и исследования по фольклору Башкирии и Урала. вып.1, Уфа, 1977.
283. Мелетинский Е.М. Предки Прометея (Культурный герой в мифе и эпосе) // Вестник истории мировой культуры, 1958, май-июнь, №3(9), с.114-132.
284. Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. М.: Изд. Вост. лит-ры, 1963, 462 с.
285. Мелетинский Е.М. О древнейшем типе героя в эпосе тюрко-монгольских народов Сибири / Проблемы сравнительной филологии. М.-Л.: Наука, 1964, с.426-443.
286. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М.: Наука, 1976, 406 с.
287. Мелетинский Е.М. Миф и историческая поэтика фольклора / Фольклор: Поэтическая система. М.: Наука, 1977, с.23-41.
288. Мелетинский Е.М. Миф и сказка // <http://www.ruthenia.ru/folklore/meletinsky11.htm>
289. Мелетинский Е.М. Аналитическая психология и проблема происхождения архетипических сюжетов // <http://www.aquarun.ru/psih/tvor/tvor4.html>
290. Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С. Статус слова и понятие жанра в фольклоре / Историческая поэтика. Литературные

- эпохи и типы художественного сознания [Отв. ред. П.Гринцер]. М.: Наследие, 1994, с.39-104.
291. Менгес К.Г. Тюркское *idi* «господин», некоторые его рефлексy в тюркских языках и параллели в других языковых семьях / сб. «Turcologica», Л.: Наука, 1976, с.101-109.
292. Мень А. История религии // http://www.alexandrmeyn.ru/books/tom2/2_gl_2.html
293. Мэйзс Г. О семантике теонима Ульген // Исследования по исторической этнографии монгольских народов, Улан-Уде, 1986, 149 с.
294. Мир философии: Книга для чтения. т.2 (Человек. Общество. Культура). М.: Политиздат, 1991, 624 с.
295. Миропиев М.А. Демонологические рассказы киргизов // Записки Имп. РГО по отд. этнографии, т. X, в. 3, СПб., 1888, 50 с.
296. Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири (сост. В.П.Зиновьев), Новосибирск: Наука, 1987, 400 с.
297. Мифологический словарь / Гл. ред. Е.М.Мелетинский. М.: Советская энциклопедия, 1990, 672 с.
298. Мифы народов мира: Энциклопедия, в 2-х томах, т.1 / Гл. ред. С.А.Токарев, М.: Сов. энциклопедия, 1980, 670 с.
299. Мифы народов мира: Энциклопедия, в 2-х томах, т.2 / Гл. ред. С.А.Токарев, М.: Сов. энциклопедия, 1982, 720 с.
300. Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда. Этнографические очерки и материалы, Кишинев, Tipogr. Centrala, 2004, 550 с.
301. Мюльман В. С.М. Широкогоров. Некролог // <http://iohs.wl.dvgu.ru/shir/docs/mul.doc>
302. Наджип Э.Н. Историко-сравнительный словарь тюркских языков XIV века на материале «Хосрау и Ширин» Кутба, в 4-х кн., М.: Наука, 1979, кн.1, 479 с.
303. Наджип Э.Н. Исследования по истории тюркских языков XI-XIV вв., М.: Наука, 1989, 282 с.
304. Найдыш В.М. Мифотворчество и фольклорное сознание // ж. «Вопросы философии», 1994 №2, с.45-53
305. Налимов В.В. Размышления на философские темы // ж. «Вопросы философии», 1994, №10, с.19-25.
306. Неклюдов С.Ю. Душа убиваемая и мстящая // Труды по знаковым системам, VII, Тарту, 1975, с.65-75.
307. Неклюдов С.Ю. Статические и динамические начала в пространственно-временной организации повествовательного фольклора / Типологические исследования по фольклору: Сб. статей памяти В.Я.Проппа. М.: Наука, 1975, с.182-190.

308. Неклюдов С.Ю. Мифология тюркских и монгольских народов / Тюркологический сборник – 1977. М., с.183-202.
309. Неклюдов С.Ю. О кривом обороте (к исследованию мифологической семантики фольклорного мотива) / Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения Д.Зеленина), Л.: Наука, 1979, с.133-141.
310. Неклюдов С.Ю. О некоторых аспектах исследования фольклорных мотивов / Фольклор и этнография: У этногр. истоков фольклор. сюжетов и образов. Л.: Наука, 1984, с.221-229.
311. Неклюдов С.Ю. Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. М.: Наука, 1984, 309 с.
312. Неклюдов С.Ю. Монгольская мифология: религиозные и повествовательные традиции / Мифология и литературы Востока. М.: Наследие, 1995, с.67-77.
313. Неклюдов С.Ю. Вещественные объекты и их свойства в фолькл. картине мира // <http://ruthenia.ru/folklore/neckludov12.htm>
314. Неклюдов С.Ю. Звучащее слово в фольклоре // <http://ruthenia.ru/folklore/neckludov13.htm>
315. Неклюдов С.Ю. Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности // http://www.deir.ru/deir_inform/02/20025.shtml
316. Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое сознание // http://philologos.narod.ru/nikitina/Part_02.htm
317. Новик Е.С. Система персонажей русской волшебной сказки // Типологические исследования по фольклору: [Сб. статей памяти В.Я. Проппа]. М.: Наука, 1975, с.214-246.
318. Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. М.: Наука, 1984, 304 с.
319. Новик Е.С. К типологии жанров сказочной прозы Сибири и Дальнего Востока / Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. Горно-Алтайск, 1986, с.36-48.
320. Новик Е.С. Фольклор-обряд-верования: опыт структурно-семиотического изучения текстов устной культуры. Диссертация в форме научн. докл. на соиск. ученой степени докт. филол. наук. М., 1995 // <http://www.ruthenia.ru/folklore/novik2.htm>
321. Новик Е.С. «Вещь-знак» и «вещь-жест»: к семиотической интерпретации фетишей // <http://www.ruthenia.ru/folklore/novik4.htm>
322. Новик Е.С. Архаические верования в свете межличностной коммуникации // <http://www.ruthenia.ru/folklore/novik6.htm>
323. Ногайские народные сказки. М.: Наука, 1979, 184 с.
324. Осмонова Н.И. Тенгрианство как культ, религия и идеология кочевников Центральной Азии // http://siteistok.host.net.kg/CC/vol_2/22_Osmopova.htm
325. Померанцева Э.В. Народные верования и устное поэтическое творчество // Фольклор и этнография. Л.: Наука, 1970, с.158-168.
326. Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М.: Наука, 1975, 192 с.
327. Померанцева Э.В. Русская устная проза. Учеб. пособие [Сост. В.Смолицкий]. М.: Просвещение, 1985, 272 с.
328. Потанин Г.Н. Громовник по поверьям Южной Сибири и Северн. Монголии // Журн. Мин. Нар. Пров., ч.ССХІХ, СПб., 1882, с.116-231.
329. Потапов Л.П. Культ гор на Алтае // ж. «Советская этнография», 1946, №2, с.145-160.
330. Потапов Л.П. Новые данные о древнетюркском Ötukan // «Советское востоковедение», М.: 1957, №1, с.106-117.
331. Потапов Л.П. Волк в старинных народных поверьях и приметах узбеков / Крат. Сообщ. Инст. Этногр. АН СССР, 1958, в.30, с.135-142.
332. Потапов Л.П. Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных / Тюркологический сборник–1972, М.: Наука, 1973, с.265-286.
333. Потапов Л.П. Мифы Алтае-саянских народов как исторический источник / Вопросы археологии и этнографии Горного Алтая, Горно-Алтайск, 1983, с.96-110.
334. Потапов Л.Н. Элементы религиозных верований в древнетюркских генеалогических легендах // ж. «Совет. этнография», 1991, № 5, с.79-86.
335. Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991, 320 с.
336. Пригожи И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой. Пер. с англ. М.: Прогресс, 1986, 432 с.
337. Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера / Отв. ред. И.Вдовин. Л.: Наука, 1976, 334 с.
338. Пропп В.Я. Морфология сказки. Л.: «Academia», 1928, 160 с.
339. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Сб. трудов. М.: Лабиринт, 1998, 512 с.
340. Пропп В.Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. М.: Наука, 1976, с.34-45.
341. Путилов Б.Н. Эпический мир и эпический язык / История, культура, этнография и фольклор славянских народов. ІХ Международный съезд славистов. М., 1983, с.170-184.

342. Путилов Б.Н. Героический эпос и действительность. Л.: Наука, 1988, 225 с.
343. Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. СПб.: «Ип memoiam», 2003, 464 с.
344. Рабинович Е.Г. Богиня-Мать / Мифы народов мира. Энциклопедия, М.: «Советская энциклопедия», 1991, т.1, с.178-180.
345. Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен. ч.3, СПб., 1870.
346. Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий, т.1. СПб., 1893, 570 с.
347. Ревуиенкова Е.В. Народы Малайзии и Западной Индонезии (некоторые аспекты духовной культуры). М.: Наука, 1980, 274 с.
348. Ревуиенкова Е.В. Миф-обряд-религия. Некоторые аспекты проблемы на материале народов Индонезии. М.: Наука, 1992, 216 с.
349. Ревуиенкова Е.В., Решетов А.М. Сергей Михайлович Широкогоров // ж. «Этногр. обозрение», 2003, №3, с.100-119.
350. Сборник статей и материалов по этнографии народов Якутии. ч.П, Якутск, 1961.
351. Свод этнографических понятий и терминов. Народные знания. Фольклор. Народное искусство, вып.4. М.: Наука, 1991, 168 с.
352. Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. М.: Наука, 1974, 768 с.
353. Семиотика / сост. Ю.Степанов, М.: Радуга, 1983, 636 с.
354. Сергеев В.И. Термины древнечувакской мифологии и демонологии / Исследования по этимологии чувашского языка. Чебоксары, 1981, с.67-110.
355. Скобелев С.Г. Иконография и принадлежности образа богини Умай у древних и совр. тюрков // <http://www.kyrgyz.ru/?page=272>
356. Скобелев С.Г. Понятие «кут» и его принадлежности у тюрков Сибири и Средней Азии // ж. «Этногр. обозр.», 1997, №6, с.84-92.
357. Словарь терминологии тартуско-московской семиотической школы // <http://diction.chat.ru/ukazat.html>
358. Словарь якутского языка, сост. Э.К.Пекарским, вып. X, Ленинград, 1927, с.2510-3858.
359. Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: Наука, 1969, 336 с.
360. Социальная организация и культура народов Севера: [Сб. статей]: Посвящ. памяти Б.Долгих. М.: Наука, 1974, 292 с.
361. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. т.1, Л., 1975, 672 с.
362. Стеблева И.В. К реконструкции древнетюрк. религ.-мифол. системы / В кн.: Тюркологический сборник-1971. М.: Наука, 1972, с.213-226.
363. Степин В.С. Наука и лженаука // <http://vivovoco.rsl.ru/vv/journal/scilog/Stepin1.htm>
364. Сулайманов Э. Некоторые имена ниров-покровителей ремесел и домашних промыслов у киргизов / Ономастика Средней Азии. Фрунзе, Илим, 1980, с.282-287.
365. Суразаков С.С. Героическое сказание о богатыре Алтай-Буучае. Горно-Алтайск, 1961, 178 с.
366. Суразаков С.С. Алтайский героический эпос. М.: Наука, 1985, 256 с.
367. Сухарева О.А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков / Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М.: Наука, 1975, с.5-93.
368. Токарев С.А. Религиозные верования восточно-славянских народов XIX – начала XX века. М.: АН СССР, 1957, 160 с.
369. Толеубаев А.Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядн. казахов (XIX нач. XX вв.). Алма-Ата: Гылым, 1991, 214 с.
370. Топоров В.Н. О космологических источниках раннеисторич. описаний / Труды по знаковым сист., VI, Тарту, 1973, с.106-150.
371. Топоров В.Н. Модель мира (мифопоэтическая) / Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1980, т. 2, с.161-162.
372. Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) / Очерки естественнонаучн. знаний в древности. М.: Наука, 1982, с.8-40.
373. Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику / Архаический ритуал в фольк. и раннелит. памятниках. М.: Наука, 1988, с.7-60.
374. Традиционно мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человск. Общество. Новосибирск: Наука, Сиб. отд., 1989, 244 с.
375. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 1990, 210 с.
376. Тронский И.М. История античной литературы. Л.: Гос. Уч.-пед. из. Мин. Просв. РСФСР, 1951, 508 с.
377. Тувинские народные сказки / ред. М.Ватагин. М.: Наука, 1971, 208 с.
378. Турецкие сказки. / сост., пер. с турец. И.Стеблевой. М.: Наука, 1986, 397с.
379. Турсунов Е.Д. Генезис казахской бытовой сказки. Алма-Ата: Наука, 1973, 216 с.
380. Турсунов Е.Д. Тюрко-монгольские версии сказания об ослеплении циклопа // ж. «Совет. тюркология», 1975, №3, с.36-43.
381. Турсунов Е.Д. Этнографические основы происхождения некоторых мотивов тюрко-монгольских сказок // ж. «Советская этнография», 1976, №2, с.145-131.

382. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М.: Наука, 1978, 606 с.
383. Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. М.: Лабиринт, 1997, 448 с.
384. Харитонова В.И. Шаманы и шаманисты: некоторые теоретич. аспекты изучения шаманизма и иных трад. веров. и практик // ж. «Этнографическое обозрение», 2004, №2, с.99-119.
385. Хлопина И.Д. Из мифологии и традиционных верований шорцев (по полевым материалам 1927 г.) / Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск: Наука, 1978, с.70-89.
386. Цивьян Т.В. Модель мира и ее роль в создании (аван)текста // <http://ivgi.rsuh.ru.folklore/tcivian2.htm>
387. Черепанова О.А. Мифологическая лексика русского Севера. Л.: Наука, 1983, 168 с.
388. Чимпоеш Л.С. Дастанный эпос гагаузов. Кишинев: MUSEUM, 1997, 198 с.
389. Чистов К.В. Народные традиции и фольклор. Очерки теории. Л.: Наука, 1986, 304 с.
390. Шагинова И.И. Мир «невидимых» по традиционным представлениям алтайцев / Вопросы археологии и этнографии Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1983, с.149-161.
391. Широкогоров С.М. Трудности исследования психоментального комплекса // <http://iohs.wl.dvgu.ru/shir/conf.php?id=1#pril>
392. Щербак А.М. Огуз-наме. Мухаббат-наме. Памятники др.-уйгур. и старо-узбек. письменности. М.: Изд. Вост. лит. 1959, 171 с.
393. Эвола Ю. Оседлать тигра / пер. с итальян. В.Ванюшкиной. СПб.: «Владимир Даль», 2005, 512 с.
394. Эволюция понятия системы // ж. «Вопросы философии», 1998, №7, с.170-178.
395. Элиаде М. Аспекты мифа / пер. с фр. В.Большакова. М.: «Инвест-ППП», 1996, 240 стр.
396. Элиаде М. Шаманизм: архаическ. техники экстаза. Киев, 2000, 480 с.
397. Эргис Г.У. Очерки по якутскому фольклору. М.: Наука, 1974, 404 с.
398. Ямаева Е.Е. Духовная культура алтайцев (Миф. Эпос. Ритуал). Автореф. дис. на соиск. учен. степ. докт. ист. наук. СПб., 2002, 41 с.
399. Янборисов В.Р. Умай – в верованиях народов Сибири, Средней Азии и Казахстана / Древний и Средневековый Восток. М., 1987, с.153-164.

Fransız dilində

400. Desmaisons Petr I. Histoire des mongols et des tatares par Aboul-Ghazi Behadour khan. Amsterdam: Philo Press, 1970, 396 p.

MÜNDƏRİCAT

GİRİŞ.....	3
I bölmə. TÜRK ETNİK-MƏDƏNİ SİSTEMİ KONTEKSTİNDƏ MİFOLOJİ OBRAZLARIN FUNKSIONAL SEMANTİKASI Etnik-mədəni ənənənin sistemliliyi. Mifologiya etnik-mədəni ənənənin özülü kimi. Türk mifopoetik dünya modelinin başlıca xüsusiyyətləri.....	12
Mifoloji obraz və əski dünyaduyumunda onun yeri. Mifoloji varlığın funksionallığı. Türk mədəni qəhrəman tipi, ilkin əcdad və göy oğlu obrazları.....	34
Mifoloji Ulu Ana obrazı və onun variasiyaları.....	69
II bölmə. TÜRK TƏKTANRIÇILIĞI (GÖY TANRI DİNİ) VƏ ŞAMAN KOSMOLOGİYASI İLƏ BAĞLI OBRAZLARIN SİMVOLİKASI Türk dini-mifoloji düşüncə sisteminin mahiyyəti – tanrıçılıq haqqında. Türk Tanrısı və simvollarının semantikasi.....	94
Türk şaman kosmologiyası və ruh həyatı ilə əlaqəli obraz-anlayışların strukturu.....	118
III bölmə. TƏBİƏT VƏ ƏCDAD KULTLARI ÇEVRESİNDƏ TƏŞƏKKÜL TAPMIŞ TÜRK MİFOLOJİ OBRAZLARI Təbiətin dövrvətiliyi ideyasından gələn mərasim qaynaqlı bir sıra obrazların mifopoetik funksiyası.....	144
Dağ və su tapınışının izini yaşadan obrazlardan: Sarı qız obrazının genezisi.....	160
Ənənəvi türk təsəvvürlərində gizli təbiət qüvvələrinə – əyələlərə inam (İzi/İssi inancı).....	173
Türk övliya anlayışı və hami ruh obrazlarının semantik-struktur analizi.....	187
IV bölmə. TÜRK XALQ DEMONOLOGİYASININ OBRAZLAR ALƏMİ Türk mifologiyasının qaynağı olaraq türk xalq demonologiyası.....	204
Marginal təbiətli türk demonik varlıqlarının xtonizmi.....	214
Mifoloji rəvayətlər və türk xalq demonologiyasının spektrlərini əks etdirən obrazların simvolikası.....	233
NƏTİCƏ.....	245
ƏDƏBİYYAT.....	251