

**AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI  
FOLKLOR İNSTİTUTU**

---

**RAMİN ALLAHVERDİ**

**TƏQVİM MİFLƏRİ  
VƏ NOVRUZ**

**BAKİ - 2013**

**Elmi redaktor: Seyfəddin RZASOY**  
filologiya üzrə elmlər doktoru

**Rəyçilər: Xatirə BƏŞİRLİ**  
filologiya üzrə elmlər doktoru  
**Adil CƏMİL**  
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru

**Ramin Novruzəli oğlu Allahverdi (Allahverdiyev).**  
**Təqvim mifləri və Novruz.** Bakı, Nurlan, 2013, 180 s.

Monoqrafiyada Azərbaycan türklərinin zamanla (zaman-məkan kontinuumu ilə) bağlı mifoloji görüşləri, təqvim dünyabaxışları ümumtürk kontekstində tədqiq olunur. Kitabda elmi təhlillər dünyanın bir çox xalqlarının zamanla ilişgili əski əsatiri görüşləri ilə müqayisə müstəvisində də aparılır. Həmçinin Novruz mərasimlərində kristallaşmış bir çox mifopoetik semantik laylar aktual elmi-nəzəri metodların köməyi ilə aşkara çıxarılır.

Monoqrafiya mütəxəssislər, ali məktəb müəllimləri və tələbələr, o cümlədən geniş oxucu kütləsi üçün nəzərdə tutulur.

folklorinstitutu@com

A 4603000000 Qrifli nəşr  
N-098-2013

© Folklor İnstitutu, 2013

## MİFİK ZAMAN VƏ NOVRUZ FENOMENİNƏ YENİ BAXIŞ

Hörmətli oxucular, R.Allahverdinin sizlərə təqdim olunan «Təqvim mifləri və Novruz» monoqrafiyasının elmi əhəmiyyəti ilk növbədə onda aprobasiya olunan mövzunun tematik orijinallığı ilə şərtlənir. Belə ki, mövzu ilk baxışdan mif mətnlərinin ana tiplərindən olan zaman-təqvim miflərinin ümumnəzəri poetikasına təsiri bağışlasa da, bu mövzu öz fəlsəfəsi baxımından dünya fəlsəfi fikrinin minillər boyu həll edə bilmədiyi bir sualın – «Zaman nədir?» probleminin həllinə həsr olunmuşdur.

«Zaman nədir» sualı dünya intellektinin qərinələr boyu cavab axtardığı və hər dəfə öz verdiyi cavabla qane olmadığı fundamental kosmik problemdir. Bəşəriyyət öz ilkin durumundan hazırkı intellektual səviyyəsinə, əslində, bu suala cavab axtara-axtara gəlib çıxmışdır. Varlıq aləminin məkan-zaman kosmik kontinuumunun ən mürəkkəb tərəfi, xassəsi, keyfiyyəti olan zaman öz mahiyyətini insan intellektindən gizlətməkdə, özünü intellektual epoxalar boyunca çox kiçik praporsiyalarda təzahür etdirməkdə davam edir. Elmin zaman anlayışından hər kiçik bir detalı belə «fəth etməsi» elm tarixində böyük kəşflərə gətirir. Hal-hazırda qeyri-xətti, qeyri-səlis sistemlərin tədqiqini nəzərdə tutan sinergetik yanaşmalarda «sinergetik tempaləmlər» anlayışına gəlib çıxılması elmi zamanın teokosmik mahiyyətinə yaxınlaşdırmaqdadır. Bu da öz növbəsində miflərin tədqiqini indi heç vaxt olmadığı kimi aktuallaşdırmış olur.

Sinergetika varlığın dərkində artıq xaosun astanasına gəlib çıxmışdır. Xaos kosmosun qurtardığı, insan düşüncəsi üçün bilinməz bir aləmin başladığı məqamdır. Dünya elminin XX əsrin ikinci yarısından etibarən kəşf etməyə başladığı xaos minillər boyu miflərin əsas məzmununu təşkil edir. Bu cəhətdən miflər kosmosla xaos arasında vasitə, keçid məqamını təşkil edən aləm kimi, əslində, «zaman nədir» sualının teokosmik mahiyyətini də

özündə gizlədir. R.Allahverdinin «Təqvim mifləri və Novruz» adlı tədqiqatının mövzusu öz fəlsəfi-nəzəri əsasları etibarilə bu aktual məqama bağlanır. Başqa sözlə, tədqiqat işinin əsas mahiyyəti «Zaman nədir» sualına türk mifik düşüncəsinin təqvim miflərində reallaşmış mətnləri əsasında cavab axtarılmasıdır.

R.Allahverdi problemin həlli zamanı üç əsas baxış bucağından yanaşır:

Birincisi, mifoloji zaman və onun məkani obrazları olan təqvim modelləri haqqında dünya elmi-nəzəri fikrinin öyrənilməsi;

İkincisi, problemlə bağlı Azərbaycan alimlərinin fikrinin öyrənilməsi;

Üçüncüsü, problemin türk mifik təfəkkürünü gerçəkləşdirən mətnlərdən öyrənilməsi.

R.Allahverdi monoqrafiyada bu üç fikir axınını nəinki birləşdirməyi bacarmış, eyni zamanda əsas işi – nəzəri-praktiki materialları mənimsəyib ümumiləşdirərək, onların fəvqündə öz tədqiqatçı sözünü deməyi bacarmışdır. Məhz bunun nəticəsi olaraq R.Allahverdinin tədqiqatının nümunəsində artıq humanitar-filoloji fikir dövriyyəsinə türk mifoloji zamanının təqvim miflərində reallaşmış «səsi» daxil edilmişdir. Bu, sözün hər iki – həqiqi və məcazi mənasında bir elmi hünərdir.

Monoqrafiyada müəllifin əsaslandığı əsas nəzəri-metodoloji postulat ondan ibarətdir ki, türk mifik təfəkküründə zaman maddiləşərək modelləşir: maddi varlıqlar görkəmində reallaşır, başqa sözlə, bu maddi varlıqların modelləri kimi qavranılaraq təqdim edilir.

R.Allahverdi mifik zaman modellərinin təqdimatında onun canlı varlıqlar şəklində maddiləşməsinin bioklassifikasiyasına əsaslanmışdır. Bu cəhətdən zamanın zoomorfik modellərində on iki heyvanı təmsil edən on iki illik qədim türk təqvim sistemi zamanın türk mifik təfəkküründə on iki heyvan görkəmində modelləşməsinin təzahürü kimi aydınlaşdırılır. Hər bir zoomor-

fik zaman modelinin ayrılıqda mifoloji semantikasi, xüsusilə, zaman-məkan kontinuumu ilə bağlı semantik layları üzə çıxarılır. Zamanın antropomorfik modellərində insan şəklində qavranılaraq modelləşən zaman modellərinin mifoloji semantikasi, xüsusilə, zaman-məkan kontinuumu ilə bağlı semantik laylar müəyyənləşdirilir. Zamanın bitkisəl modelində Dünya Ağacı şəklində qavranılan zaman modelinin zaman-məkan kontinuumu ilə bağlı mifoloji semantikasi üzə çıxarılır. Cansız varlıqlar görkəmində modelləşən zaman modellərində Ay, Günəş, Dan ulduzu, Ülkər, alma, ərik və s. modeli kimi qavranılan zaman modellərinin mifoloji semantikasi müəyyənləşdirilir.

Tədqiqatda Azərbaycan xalqının folklor məfkurəsində Zaman məfhumunun məxsusi poetik modelləri rekonstruksiya olunur. Mifoloji təfəkkürdə on ikilik təqvim modelinin zaman məfhumunun (zaman-məkan kontinuumunun) simvolu kimi işarələnməsi aşkarlanır və onun kosmoqonik tamlığın işarəsi olması müəyyənləşdirilir.

Araşdırmada ən böyük təqvim mərasimlərimizdən olan Novruz mərasimlərinin ritual-mifoloji mahiyyətini təşkil edən arxaik, arxetipik semantik laylar üzə çıxarılır.

Qeyd etmək istərdik ki, R.Allahverdinin Novruz bayramı ilə bağlı Azərbaycan folklorşünaslığında stereotipləşmiş yalanları aradan qaldırması onun novruzşünaslıq sahəsində xüsusi xidmətidir. Müəllif göstərir ki, Azərbaycan folklorşünasları bir ənənə olaraq Nizamülmülkün «Siyasətnamə»sini Novruz bayramı haqqında məlumatların verildiyi əsas mənbələr sırasında qeyd edir və bu zaman «Siyasətnamə»nin 1987-ci ildə S.Rəhimovun tərcüməsində çap olunmuş nəşrinə istinad edirlər. R.Allahverdi aşkarlamışdır ki, Azərbaycan novruzşünasları göstərilən nəşri, demək olar ki, oxumamışlar. Çünki «Siyasətnamə»nin nə 1987, nə 1989, nə də 2007-ci il nəşrlərində Novruz bayramı haqqında heç bir məlumat verilmir.

Bəs Azərbaycan folklorşünaslığında belə eybəcərliklər nədən qaynaqlanır? Bununla bağlı qeyd etmək istərdik ki, R.Allahverdinin diqqət yönəltdiyi bu məqam, əslində, başqa forma və məzmunlarda Azərbaycan folklorşünaslığında zərərli bir tendensiya kimi davam etməkdədir. Son dövr Novruz bayramı ilə bağlı tədqiqatlarda Novruza həsr olunmuş türk və rus dilli tədqiqatlardakı məlumat və ədəbiyyatların mexaniki şəkildə mənimsənilməsi yolu ilə ştampovka əsərlərin meydana çıxması bölgələrdə əsrlər boyunca yaşanan Novruz bayramının əsil milli siması və elmi obrazının hələ də tədqiqatlardan kənar qalmasına rəvac verməkdədir.

R.Allahverdinin «Təqvim mifləri və Novruz» əsərinin «Mifoloji təfəkkürdə zaman və təqvim» adlanan birinci fəslində problem «Zamanın mifoloji təfəkkürdə modelləşməsi» («Zoo-morfik modelləşmə», «Antropomorfik modelləşmə», «Biomorfik (bitkisel) modelləşmə», «Cansız varlıqlarla (astral-əşyevi) modelləşmə»), «Folklorlarda zamanın poetik modelləri», «Mifoloji düşüncədə zamanın on iki sayı ilə modelləşməsi» strukturunda öyrənilmişdir.

Araşdırmanın «Təqvim mərasimlərinin ritual-mifoloji semantikasını» adlanan ikinci fəslində problem aşağıdakı ardıcılıq üzrə tədqiq edilmişdir: «Təqvim mərasimləri və Novruz», «Novruz bayramı şifahi və yazılı ədəbiyyatımızda», «Çərşənbələr təqvim mərasimləri kimi», «Çərşənbələrin ritual-mifoloji semantikasını», «Novruz təqvim-ritual kompleksində tonqal (od) və su simvolları», «Novruz bayramının ritual-mifoloji semantikasını».

Monoqrafiyanın «Nəticə» hissəsində əldə olunan qənaətlər ümumiləşdirilmiş, əsas fikir və mülahizələr şərh olunmuşdur.

Tədqiqatda istifadə olunmuş ədəbiyyat problemlə bağlı elmi-nəzəri minimumu və praktiki ədəbiyyatları əhatə edir. Burada Azərbaycan və dünya alimlərinin mövzu ilə əlaqədər tədqiqatlarından istifadə öz əksini tapmışdır.

R.Allahverdi sitatlardan elmi tələb və normalara uyğun istifadə etmişdir. İstifadə olunmuş hər bir fikrin mənbəyi dəqiq göstərilmişdir. Sitatlar verilərkən onların aydın şəkildə bilinməsi, kimə aid olması prinsipi gözlənilmişdir. Əsərdə sitatçılığa yol verilməmişdir. İstifadə olunmuş hər bir fikrə münasibət bildirilmişdir.

Monoqrafiyanın mühüm keyfiyyətlərindən biri də müəllifin polemika tələb olunan məqamlarda bundan yan keçməməsi, cəsarətli, ağıllı, elmi məntiq və etikaya uyğun polemika aparmasıdır. Məsələn, Azərbaycan ictimai fikrində çərşənbələrin adları ilə bağlı son onillikdə yaranmış dolaşılığa münasibətdə R.Allahverdi aydın və dəqiq mövqe nümayiş etdirmişdir.

Qeyd edək ki, R.Allahverdi müstəqil düşüncəyə sahib olan tədqiqatçıdır və bu baxımdan, o tədqiqat prosesində qarşılaşdığı bütün elmi informasiyaları öz intellektual süzgəcindən keçirdikdən sonra işə tətbiq etmişdir.

R.Allahverdinin AMEA Folklor İnstitutunun doktorantı kimi akademik elmi axtarırlarının məhsulu olan bu əsərinin oxucular tərəfindən maraqla qarşılanacağına inanırıq. Sərrast elmi dillə, dərin məntiqi mühakimələrlə yazılmış «Təqvim mifləri və Novruz» monoqrafiyası yeni elmi fikir və əsaslandırılmış polemikalarla zəngindir. Tədqiqatda xüsusilə milli varlığımızın yeni epoxada özünütəşkil proseslərinin mühüm mexanizmlərindən olan Novruz bayramı haqqında bir sıra yeni və fundamental baxışların ortaya qoyulması bu işin Azərbaycan elmi fikir dövriyyəsində özünə möhkəm yer tutacağına və novruzşünaslıq sahəsindəki tədqiqatları sağlam istiqamətə yönəldəcəyinə ümid və zəmanət verir.

**Seyfəddin RZASOY**  
**AMEA Folklor İnstitutu**  
**Mifologiya şöbəsinin müdiri,**  
**filologiya üzrə fəlsəfə doktoru**

## GİRİŞ

Folklorşünaslığımızda təqvim miflərinin araşdırılması bütövlükdə Azərbaycan türklərinin mifoloji sisteminin daha dərin-dən öyrənilməsi baxımından mühüm bir məsələdir. Ümumtürk, o cümlədən Azərbaycan türk mifik görüşlərinin əsas nüvəsini təşkil edən zamanla (zaman-məkan kontinuumu ilə) bağlı əsatiri görüşlərin araşdırılması vahid ümumtürk mifoloji sisteminin öyrənilməsi nöqtəyi-nəzərindən də olduqca aktual bir məsələdir. Azərbaycan təqvim miflərinin tədqiq olunması bu ortaq vahid mifoloji sistemin sistem daxili qarşılıqlı münasibətlərinin, təsir istiqamətlərinin, orijinal yerinin müəyyənləşdirilməsi kimi məsələlərə aydınlıq gətirə bilər.

Zamanla bağlı əsatiri dünyagörüşlərin ehtiva olunduğu təqvim mifləri bu və ya digər etnosun bütövlükdə yaşam tərzinin həmin etnosun mifoloji məfkurəsində müəyyənləşmiş kodlarla, simvollarla ifadə olunduğu mürəkkəb işarələr sistemidir. Həmin işarələr sisteminin semantik qatlarının araşdırılması onu yaradan etnosun etnik-psixoloji, əxlaqi-mənəvi, mədəni və s. bu kimi spesifik xüsusiyyətlərinin öyrənilməsi prizmasından vacib bir problem olaraq qalmaqdadır.

Təqvim mifləri ümumilikdə mifoloji sistemin tərkib hissəsi olduğundan onun semantik laylarının üzə çıxarılması bütövlükdə bu sistemin öyrənilməsinə yönəldilmiş lazımi məsələ kimi də son dərəcə önəmlidir.

Bəşər tarixində şüurun ilkin inkişaf mərhələsi hesab olunan mifik təfəkkürün məhsulu sayılan mifoloji işarələr sisteminin dərin-dən öyrənilməsi ondan sonra gələn təfəkkür mərhələlərinin (dini, bədii, fəlsəfi düşüncənin) materiallarının asan başa düşülməsi baxımından xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. İlkin formalaşan dini görüşlərdə, eləcə də sonrakı formalaşmış din-



lərdə özünü göstərən mifoloji təfəkkürün bu və ya digər arxetipləri, simvolları məhz mifoloji sistemin dərinəndən öyrənilməsi nəticəsində anlaşılır. O cümlədən, müasir bədii yaradıcılıqda, bədii əsərlərdə bir sıra təhtəlsüuri olaraq simvollar şəklində əksini tapan arxetiplərin də anlaşılması mifoloji sistemin dərinəndən öyrənilməsinin zəruriliyini ortalığa qoyur.

Vahid mifoloji sistemin aparıcı tərkib hissəsi olan təqvim miflərinin müxtəlif elementləri, simvolları təfəkkür tərzinin, xüsusən, xalq bəddi təfəkkürünün sonrakı inkişaf mərhələlərində müxtəlif folklor janrlarına səpələnmiş halda aşkarlanır. Ona görə də miflərin semantik laylarının üzə çıxarılması üçün aparılan digər tədqiqatlar kimi bu tədqiqat da qeyd etdiyimiz folklor janrlarına səpələnmiş mifoloji elementlərin, simvolların əsəti məzmununun, mifoloji köklərinin aşkara çıxarılması baxımından son dərəcə əhəmiyyətlidir.

Təqvim mifləri birbaşa mövsüm mərasimləri ilə vəhdət təşkil etdiyindən, başqa cür ifadə etsək, təqvim mifləri mövsüm mərasimlərinin mətn (işarələr sistemi) şəkli olduğundan, bu mənada birincinin araşdırılması, elə ikincinin tədqiq olunaraq öyrənilməsi deməkdir. Belə ki, ritual simvolların semantik laylarını aşkara çıxarmaqdan ötrü, o cümlədən, həmin ritual simvollarla ritual subyektlərinin (ritual icraçıların) qarşılıqlı münasibətlərinin və bunun fonunda ortaya çıxmış digər semantik qatların dərinəndən araşdırılması üçün təqvim miflərinin tədqiqi məsələsi qaçılmaz bir zərurətə çevrilir. Burada ritual-mif kontekstinin öyrənilməsi də təqvim miflərinin tədqiq olunmasından keçir. Göründüyü kimi, bütün bu qeydlərimiz Azərbaycan folklorunda təqvim miflərinin hərtərəfli öyrənilməsi məsələsinin aktuallığını bir daha təsdiqləyir.

Tədqiqatın obyektini Azərbaycan türklərinin kosmoqonik, təqvimi, zaman məfhumu (zaman-məkan kontinuumu) ilə bağlı

əsatiri görüşlərinin əks olunduğu mifoloji mətnlər (eləcə də ümumtürk mifoloji mətnləri), həmçinin Azərbaycan folklorunun nağıllar, dastanlar, əfsanələr, bayatılar, atalar sözləri, tapmacalar, inanclar və s. digər janrları təşkil edir.

Monoqrafiyanın predmeti kimi isə Azərbaycan mifoloji məfkrəsində təqvim, zamanla (zaman-məkan kontinuumu ilə) bağlı əsatiri, ritual-mifoloji görüşlər nəzərdə tutulur. Novruz mərasimlərinin ritual simvollarının, bu simvollarla ritual subyektlərinin (icraçıların) münasibətlərinin öyrənilməsi də araşdırmanın predmetinə daxildir.

Azərbaycan türklərinin təqvimlə, zamanla (zaman-məkan kontinuumu ilə) bağlı mifoloji görüşlərini öyrənmək, həmçinin ümumtürk mifoloji sistemində bu mifik baxışların tutduğu yeri müəyyənləşdirmək, eləcə də ritual-mifoloji görüşləri özündə ehtiva edən mifik mətnləri və digər faktiki folklor materiallarını dərinlən təhlil edərək təqvim (Novruz) mərasimlərinin bütövlükdə ritual-mifoloji mahiyyətli semantik laylarını praktiki özünlü doğrultmuş və hal-hazırda dünya folklorşünaslıq elmində geniş istifadə edilən elmi-nəzəri metodların (psixanalitik, semiotik, strukturalist, müqayisəli-tarixi və s.) köməyi ilə üzə çıxarmaq tədqiqat işinin başlıca **məqsədidir**. Bu başlıca məqsədə çatmaq üçün qarşıya aşağıdakı **vəzifələr** qoyulmuşdur:

Zaman məfhumunun (zaman-məkan kontinuumunun) əksini tapdığı Azərbaycan və ümumtürk mifoloji mətnlərini, eləcə də digər folklor materiallarını öyrənmək, araşdırma zamanı onlardan (həmçinin müqayisə üçün bir çox qədim dünya xalqlarının zamanla bağlı mifoloji görüşlərinin əks olunduğu mətnlərdən də lazım gəldikdə nümunələr gətirməklə) maksimum yararlanmaq;

Bu faktoloji materialların təhlili və tədqiqi zamanı elmi-nəzəri mülahizələrdən (metodlardan) yerində məqsədyönlü şəkildə bəhrələnmək.

Təqvim mifləri ilə bağlı məsələlər milli folklorşünaslığımızda araşdırılarkən tədqiqatçılar ən çox Novruz mərasimləri və onların adət-ənənələrindən bəhs etmişlər. Burada mifoloji təfəkkürdə təqvimi görüşlərin əsasını təşkil edən zamanla bağlı məsələlərə ya toxunulmamış, yaxud da ötəri toxunulmuşdur. Təqvim miflərindən bəhs edən araşdırıcıların diqqətindən yayınmış məsələlərdən biri də on iki heyvanı təmsil edən qədim türk təqvim sistemidir. Novruz mərasimləri ilə bağlı mifoloji, təqvimi görüşlərə diqqət yönəldiyindən bu məqam tədqiqatçıların nəzərindən yayınmışdır.

Novruz bayramı, onun adət-ənənələri haqqında isə bir sıra tədqiqatçılar bu və ya digər formada yazmışlar. Y.V.Çəmən-zəminli, M.Təhmasib, M.Seyidov, Ə.Sultanlı, H.İsmayılov, B.Abdulla, M.Qasımlı, N.Rzayev, M.Allahverdiyev, A.Nəbiyev, F.Bayat, S.Rzasoy, Ş.Albalıyev, Ə.Şamil, A.Xəlil, C.Qasımov, C.Bəydili və digər tədqiqatçılar Novruz mərasimlərini müxtəlif aspektlərdən tədqiqə cəlb etmişlər. Bizdən öncə bu səpkidə aparılan bütün araşdırmaları təqdirəlayiq hal kimi dəyərləndirməklə yanaşı qeyd etməliyik ki, həmin tədqiqatlar Novruz mərasimlərinin müxtəlif məqamlarını işıqlandırsa da, məsələnin sistemli şəkildə öyrənilməsi zərurəti qalmaqdadır. Bu tədqiqat işinin yazılması da həmin zəruri ehtiyacı müəyyən mənada ödəmək üçün nəzərdə tutulur.

Araşdırmada aşağıdakı konkret yeni mülahizələr, fikirlər, tezislər irəli sürülür. Birinci fəsil üzrə mifik təfəkkürdə zaman məfhumunun maddiləşərək modellər şəklində qavranılması və təqdim olunması məsələləri müəyyənləşdirilir. İkinci fəsildə isə təqvim (Novruz) mərasimlərinin ritual-mifoloji semantikasi

aydınlaşdırılır. Bütövlükdə tədqiqat işinin qarşıya qoyulmuş məqsəd və vəzifələrinin tələblərinin həyata keçirilməsinin məntiqi yekunu kimi dəyərləndirilən elmi yenilikləri aşağıdakı ümumi müddəalar təşkil edir:

- Azərbaycan və ümumtürk mifik təfəkküründə Zaman məfhumu maddiləşərək modelləşir. Yəni maddi varlıqlar görkəmində dərk olunur, bu maddi varlıqların modelləri kimi qavranılır və təqdim edilir.

- Canlı maddi varlıqlar şəklində maddiləşərək qavranılan Zaman modelləri bioloji təsnifata uyğun olaraq üç yerə bölünür.

- Zamanın zoomorfik modelləri; on iki heyvanı təmsil edən on iki illik qədim türk təqvim sistemi Zamanın türk mifik təfəkküründə on iki heyvan görkəmində modelləşməsinin təzahürü kimi aydınlaşdırılır. Hər bir zoomorfik zaman modelinin ayrılıqda mifoloji semantikasi, xüsusilə, zaman-məkan kontinuumu ilə bağlı semantik layları üzə çıxarılır.

- Zamanın antropomorfik modelləri; insan şəklində qavranılaraq modelləşən zaman modellərinin mifoloji semantikasi, xüsusilə, zaman-məkan kontinuumu ilə bağlı semantik laylar müəyyənləşdirilir.

- Zamanın bitkisəl modeli; Dünya Ağac şəklində qavranılan zaman modelinin zaman-məkan kontinuumu ilə bağlı mifoloji semantikasi üzə çıxarılır.

- Cansız varlıqlar görkəmində modelləşən Zaman modelləri, məsələn Ay, Günəş, Dan ulduzu, Ülker, alma, ərik obrazında qavranılan zaman modellərinin mifoloji semantikasi müəyyənləşdirilir.

- Azərbaycan xalqının folklor məfkurəsində Zaman məfhumunun məxsusi poetik modelləri müəyyən edilir.

- Mifoloji təfəkkürdə on iki sayının Zaman məfhumunun (zaman-məkan kontinuumunun) simvolu kimi işarələnməsi aş-

karlanır və onun kosmoqonik tamlığın işarəsi olması müəyyən-  
ləşdirilir.

- İkinci fəsildə Novruz mərasimlərinin ritual-mifoloji mahiyyətini təşkil edən arxaik, arxetipik semantik laylar üzə çıxarılır.

- Folklorumuzun digər janrlarında və yazılı klassik ədə-  
biyyatımızda Novruz mərasiminin hansı şəkildə əksini tapdığı  
göstərilir.

- Novruz mərasimləri və onun adətləri haqqında orta əsr  
yazılı mənbələrindəki məlumatların saf-çürük edilməsi nəti-  
cəsində Novruz bayramının bir sıra qaranlıq məqamlarına işıq  
salınır.

- Çərşənbələrin adlandırılması məsələsinə aydınlıq gətirilir.

- Çərşənbələr arxaik rituallar kimi nəzərdən keçirilərək  
onların ritual-mifoloji əsasını təşkil edən semantik laylar müəy-  
yənləşdirilir.

- Novruz mərasimlərinin ritual simvollarından olan Ton-  
qal (od) və Su simvollarının bir sıra arxaik semantik layları,  
mifoloji funksiyaları aşkara çıxarılır.

- Novruz mərasimlərinin ritual simvolları ilə ritual sub-  
yektləri arasındakı münasibət və bu qarşılıqlı münasibətdən do-  
ğan mifoloji funksiyalar aydınlaşdırılır.

- Novruz mərasimlərinin, çərşənbələrin əsasını təşkil  
edən ritual simvolların təhlili nəticəsində ritualın zamandan ası-  
lılığı nəzəri mülahizəsi irəli sürülür.

- Novruz mərasimlərinin, çərşənbə rituallarının “ol  
zamanda”, ilkin başlanğıc, mifik zamanda yaradılış (kosmo-  
qoniya) aktını, Xaosdan Kosmosa keçid aktını reaktuallaşdıran  
(yenidən canlandıran) arxaik rituallar, yaxud onların qalığı ol-  
ması tezisi sübuta yetirilir.

Araşdırmanın nəzəri-metodoloji əsaslarını müasir elm sahələrində geniş şəkildə istifadə olunan, praktiki olaraq özünü doğrultmuş elmi-nəzəri metodlar təşkil edir. Konkret olaraq, psixanalitik (Z.Freyd, K.Yunq), strukturalist (K.Levi-Stos, R.Karnap, L.Tondl və b.), semiotik (F. De. Sössür, Ç.Pirs, A.Qreymans, R.Bart, V.Terner və b.) elmi-nəzəri metodlardan təqvim, zamanla bağlı görüşləri əks etdirən mifoloji mətnlərin, eləcə də digər folklor materiallarının təhlilində yerində və məqsədyönlü şəkildə istifadə olunur.

Habelə, tədqiqat zamanı antropoloji məktəbin (E.Taylor, A.Lanq, C.C.Frezer və b.) aktual mülahizələrindən, müqayisəli-tarixi metodun (E.Taylor, C.C.Frezer, N.Konrad və b.) əsas tezislərindən də istifadə edilmişdir.

Bütün bu elmi-nəzəri metodlardan yerində və məqsədyönlü faydalanmaq araşdırmada qarşıya qoyulmuş əsas məqsəd və vəzifələrin müvəffəqiyyətlə yerinə yetirilməsinə və nəticədə lazımi elmi yeniliklərin üzə çıxarılmasına zəmin yaratmışdır.

# I FƏSİL

## MİFOLOJİ TƏFƏKKÜRDƏ ZAMAN VƏ TƏQVİM

### 1.1. Zamanın mifoloji təfəkkürdə modelləşməsi

Təqvim mifləri bütövlükdə mifoloji sistemin vacib hissəsini təşkil etdiyindən bu miflərin dərinədən araşdırılması həm də bütöv mifoloji sistemin öyrənilməsi deməkdir. Təqvim mifləri hər şeydən qabaq mifoloji təfəkkürdə zaman məfumu ilə əlaqəli məqamları özündə cəmləşdirir. Zaman anlayışı ilə bağlı əsəti görüşlər təqvim miflərinin mahiyyətini təşkil etdiyindən bu miflərin araşdırılması etnosun yaşam tərzi ilə bağlı bir sıra məqamları işıqlandıırmağa imkan verir.

Ümumiyyətlə, zaman anlayışı insan şüurunun və yaşam tərzinin müxtəlif inkişaf mərhələlərində fərqli prizmalardan yanaşıaraq qavranılmış, onun izahının verilməsinə çalışılmışdır. Əlbəttə, bu yanaşmaların, şərhlərin bir-birindən bəzən hətta kəskin şəkildə fərqlənməsinin səbəblərindən biri zaman anlayışının özünün mürəkkəb və mücərrəd olması ilə bağlıdır, digər mühüm səbəb onun insan şüurunun müxtəlif mərhələlərinə xas olan qavrayış çərçivəsindən dərk olunması ilə əlaqədardır. Məsələn, ibtidai dövrlərdə insanlar zaman məfhumunu mifoloji təfəkkürün spesifik qavrayış prizmasından dərk edirdi. Ətraf aləmi sinkretik formada dərk edən mifoloji təfəkkür zamanı maddi varlıqların vasitəsi ilə qavrayaraq onu maddiləşdirir və yaxud modelləşdirir. Maddi olanın daimi olaraq ölüb-dirilmə təkrariliyi prosesinin fonunda zaman anlayışı həm də qapalı çevrə boyu daimi təkrarlanan gerçək hadisələr kimi qavranılırdı.

Dini təfəkkürün tam formalaşdığı inkişaf mərhələsində isə zaman anlayışı mütəmadi qapalı çevrədə təkrarlanan hadisələr kimi yox, düz xətt boyunca istiqamətlənən proses kimi başa

düşülür. Dini düşüncəyə görə, zaman iki yerə bölünərək, birincisi, qiyamət gününə qədər müvəqqəti, fani sayılan dünyəvi zaman kimi, ikincisi isə qiyamət günündən sonrakı sonsuza qədər uzanan əbədi zaman olaraq dəyərləndirilir.

Elmi təfəkkürün inkişafı zamanla bağlı elmi və fəlsəfi görüşlərin yeni baxış bucağının formalaşmasına gətirib çıxarır. Xüsusilə, Eynşteynin “Nisbilik nəzəriyyəsi”ndən sonra zaman anlayışı ilə bağlı görüşlərin yeni səhifəsi açılmış olur. Fəlsəfədə isə zamanla bağlı müxtəlif (hətta bəzən ziddiyyətli) mülahizələr bu günün özündə də aktual olaraq qalmaqdadır.

M.Xaydeqer varlıq və zaman anlayışlarından bəhs edərək onları təfəkkür predmetləri kimi təqdim edir. O yazır ki, “varlıq – nə isə bir predmetdir, lakin hansısa bir mövcud olan deyil. Zaman – nə isə bir predmetdir, lakin hansısa bir vaxt deyil” (130, 83). Buradan görüldüyü kimi, filosof zaman anlayışının hansısa bir konkret vaxtla, zaman kəsimi ilə şərtlənmədiyini göstərir, bütövlükdə bunların hamısını ehtiva edən mücərrəd təfəkkür predmeti kimi səciyyələndirir.

Fəlsəfi düşüncədən fərqli olaraq, ilkin şüur mərhələsi sayılan mifoloji təfəkkürdə zaman məfhumu artıq qeyd etdiyimiz kimi mücərrəd bir proses kimi deyil, konkret maddi varlıqlar şəklində qavranılaraq dərk olunur. Bu monoqrafiyada biz bunu konkret təhlillər əsasında göstərməyə çalışacağıq.

### ***1.1.1. Zoomorfik modelləşmə***

Zamanın müxtəlif rakurslardan dərk onu qavrayan düşüncə tərzinin özündən də asılıdır. Başqa sözlə, zamanın mifoloji təfəkkürdə qavranılması onun mifoloji düşüncənin spesifik xüsusiyyətləri çərçivəsində dərk olunması deməkdir. Mifik düşüncənin bu kimi xüsusiyyətlərindən bəhs edən Y.M.Meletinski



yazır: "Mifoloji təfəkkürün bəzi xüsusiyyətlərinin nəticəsidir ki, "ibtidai" insan hələ özünü onu əhatə edən ətraf aləmdən aydın şəkildə ayırmamış və təbiət obyektlərinə öz məxsusi xüsusiyyətlərini köçürmüş, onlara həyat, insani hisslər, şüurlu, məqsədli təsərrüfat fəaliyyəti, insan fiziki görkəmində çıxış etmək imkanı, sosial təşkilata malik olmaq və bu kimi xüsusiyyətləri şamil etmişdir. Bu "ilkin ayırdedilməzlik" insanın özünün təbii aləmlə vəhdətini instinktiv duymasının, təbiəti stixik dərk etməsinin deyil, məhz insanı təbiətdən keyfiyyətə ayırd etməyi bacarmasının nəticəsidir" (108, 164-165).

Göründüyü kimi, ətraf mühiti, orada baş verənləri sinkretik şəkildə qavrayan mifoloji təfəkkür zaman anlayışına da bu sinkretik qavrayış prizmasından yanaşır. Buna görə mifik düşüncədə zaman anlayışı ayrıca mücərrəd bir proses kimi qavranılmır və maddi olan varlıqların fonunda dərk olunur.

Zamanın mifoloji düşüncədə maddiləşməsi məsələsindən bəhs etmiş rus alimi Steblin-Kamenski yazır: "... Bununla belə, Edda miflərində zamanın mücərrəd proses kimi qavranılmasının hansısa bir izini görmək qeyri-mümkündür. Bu miflərdə məkani, yəni predmetiv-hissi təsəvvürlər zaman haqqında təsəvvürlərlə eyniləşdirilir. Buna görə, Edda miflərində əks olunan məkan haqqında təsəvvürlərdə məkana daxildən baxış olduğu kimi, bu miflərdə əks olunan zaman haqqında təsəvvürlərdə də zamana daxildən baxışı, yəni dərk olunan subyektə nisbətən qarışıq istiqamətliliyi, zaman sferasında qarışıq subyekt-obyekt münasibətlərini müəyyən etmək olar" (123, 44).

Burada zamana daxildən baxış dedikdə, zamanın insan özü də daxil olmaqla ətraf aləmlə sinkretik vəhdətinə həmin vəhdətin öz içindən baxılması nəzərdə tutulur. Belə olduqda, zaman bu vəhdətin özü və yaxud istənilən bir hissəsi ilə də təmsil oluna bilər. Ona görə də bu vəhdəti təşkil edən ayrı-ayrı mifoloji ob-

razlar (bitki, heyvan, insan, ay, ulduz və s.) həm də zamanı simvolizə edir.

Azərbaycan mifologiyasında zamanın maddiləşməsi məsələsi araşdırılmasa da, bu məsələ bir neçə müəllifin diqqətini bu və ya digər şəkildə çəkmişdir. Prof. M.Seyidov “Oğuzdan üç yüz altmış altı alp qopdu, igirmi dörd xas bəy, otuz iki sancaq Sultan Salur Qazan açqısı Quzan peklisi Qormuş oğlundan Qorqud” (75, 6) arxaik oğuz atalar sözüünə əsaslanaraq, zamanın insan şəklində təsəvvür edilməsini göstərmişdir (70, 6-7). Yuxarıdakı atalar sözüünə əsaslanan dosent S.Rzasoy da qeyd edir ki, “mifoloji DM-də (Dünya Modelində - R.A.) zaman maddiləşir, məkani dəyərlərdən qavranılaraq məkani-maddi obraz kimi təsəvvür olunur” (70, 11).

Beləliklə, mifoloji təfəkkürdə zaman ayrılıqda mücərrəd bir hadisə kimi deyil, məkan-zaman kontinuumu kimi qavranılır. Məkan-zaman kontinuumu isə maddi varlıqlarda inikas olunur. O.M.Freydenberqin təbirincə desək, “Zaman ibtidai şüurda müəyyən hissələrə malik olan məkan görkəmində təsəvvür olunmuş; məkan isə əşyalar görkəmində qavranılmışdır” (128, 20). Deməli, mifoloji təfəkkürdə zaman maddiləşərək müəyyən maddi varlıqlar formasında modelləşir. Bu halda “modelləşmə” bir proses olaraq diqqəti cəlb edir.

Model və modelləşmə anlayışlarından geniş şəkildə bəhs edən V.A.Ştof göstərir: “Model dedikdə, biz, əlbəttə, xarici aləmin insan şüurunda elementar formalar və vasitələrlə əks olunmasını deyil, insan şüurunun çox mürəkkəb və çoxobrazlı formaları və üsulları ilə birgə əksini nəzərdə tuturuq. Biz, həmçinin əks etdirmənin ayrı-ayrı aspektlərini (baxmayaraq, onlar burada müəyyən mənaya malikdir) deyil, qnoseoloji planda əks etdirməni nəzərdə tuturuq” (136, 130). Müəllif, həmçinin modellərin məzmunca ətraf aləmlə əlaqədə olmasını, gerçəkliyi şüurda ideya, fikir formasında əks etdirdiyini qeyd edir (136, 132).

V.Q.Afanasev isə yazır ki, “model hər şeydən əvvəl tamın ayrı-ayrı komponentlərini, eləcə də tamın digər komponentlər və funksiyalarla bağlılığı xaricində olan müəyyən funksiyalarını əks etdirir. Əslində, təqlid edilən konkret tamın təşkili öz-özlüyündə onun bütün komponentlərinin qarşılıqlı təsir və ayrılmaz bağlılığını, onun bütün xüsusiyyətlərinin, funksiyalarının vəhdətini ifadə edir” (94, 226).

“Model” termininin müxtəlif mənalarda işləndiyini və hər tədqiqatçıda öz anlamına malik olduğunu göstərən A.F.Losev yekun olaraq belə qənaətə gəlir: “Beləliklə, model tərəfimizdən təhlil edilmiş nəşrlərdə bu və ya digər obyektlərin məntiqi sistem və onun elementlərinin mənə münasibətlərinin təsbit edilməsi nəticəsində dəqiq strukturun qurulmasına əsaslanan verilmiş əksi kimi izah olunur” (105, 226).

Göründüyü kimi, elmi ədəbiyyatda model və modelləşmə məsələsi ilə bağlı fikirlər bir-biri ilə tam səsleşməsə də, onları ümumiləşdirən mülahizələr daha çoxdur. Belə mülahizələrdən ən başlıcası model anlayışına forma-məzmun vəhdəti prizmasından yanaşılmasıdır. Modelləşmə hər hansı bir məzmunun formaya aid edilməsini nəzərdə tutur. Mifoloji təfəkkürdə modelləşmə bu və ya digər mifik semantikanın hər hansı bir formaya münəcər olunması kimi özünü göstərir. Burada ayrı-ayrı mifoloji varlıqlar (obrazlar) arxetipik məzmunlu modellər kimi təqdim olunur, yəni həmin mifik obrazlar həm də mifoloji semantik funksiyalarla yüklənmiş modellər kimi anlaşılır.

Beləliklə, mifoloji təfəkkürdə maddiləşmiş halda qavranılan Zaman anlayışı sanki mifik semantikasını maddiləşdiyi varlıqlara pərçim edərək, zamanın mifik modelləri kimi meydana çıxır. Burada mifoloji təfəkkürdə zamanın modelləşməsi dedikdə, insanın özünün, yaşam tərzinin ətraf aləmlə vəhdətdə dərkinə ehtiva edən zaman-məkan kontinuumunun maddi var-

lıqlar görkəmində, yaxud əşyəvi formada qavranılaraq təqdim olunması nəzərdə tutulur.

Maddi varlıqların canlı və cansız olmaqla iki yerə bölünməsi zamanın mifoloji təfəkkürdə modelləşməsinin də bu iki istiqamət əsasında təsnifləndirilməsini şərtləndirir. Birincisi zamanın canlı varlıqlar, ikincisi isə cansız varlıqlar görkəmində modelləşməsidir. Canlı varlıqların üçlü (bitki, heyvan, insan) təsnifinə uyğun olaraq, mifoloji təfəkkürdə zamanın modelləşməsinə də üç yerə bölə bilərik:

1. Zamanın zoomorfik modelləşməsi;
2. Zamanın antropomorfik modelləşməsi;
3. Zamanın biomorfik (bitkisəl) modelləşməsi.

Təqvim mifləri arasında zamanın zoomorfik obrazda modelləşməsi özünü geniş şəkildə göstərir. Mifoloji təfəkkürdə zamanın canlı maddi varlıq kimi qavranılması həm də zoomorfik mifoloji modellərlə xarakterizə olunur. Qədim türk xalqlarının istifadə etdikləri on iki heyvanın adını daşıyan on iki illik təqvim sisteminin timsalında bunun şahidi ola bilərik. Mahmud Kaşğari möhtəşəm “Divani lüğət-it türk” kitabında həmin təqvimdən bəhs edir və təqvimin illərini aşağıdakı ardıcılıqla sadalayır:

“Ud yılı: sığır(inək) ili.

Pars yılı: qaplan ili.

Tavışğan yılı: dovşan ili.

Nək yılı: timsah ili.

Yılan yılı: ilan ili.

Yund yılı: at ili.

Koy yılı: qoyun ili.

Biçin yılı: meymun ili.

Takağu yılı: toyuq ili.

İt yılı: it ili.

Tonquz yılı: donuz ili.

Say donuz ilinə çatanda dönərək yenə siçan ilindən başlanılır” (47, 354-355).

Qeyd edək ki, bu təqvimdən geniş şəkildə türklərin istifadə etdiklərini əski türk yazılı abidələri də göstərir. Məsələn, həmin yazılı abidələrdən bununla bağlı bir sıra ifadələrə nəzər yetirsək bunun şahidi olarıq: “otuzun lağzın yılka”, yəni “ikinci donuz ilində” (67, 165), “otuz oğlan sağdıçları piçin (a) altı igirmi (a)” (66, 311), tərcüməsi “otuz olan sağdışları meymun ili on altısında” (66, 312), “bars yılka” (66, 40), tərcüməsi “bars ilində” (66, 41), “anta kirsə takığu yılqa ... bodun... un tuyup” (65, 406), tər. “ondan sonra toyuq ilində... xalq... duyub” (65, 411), takağu yılqa ...(birmis)... yox qılmış” (65, 409) tər. “toyuq ilində ... (vermiş) ..yoz (məhv) etmiş” (65, 415), “üzrə tenqri kan lüi yılka yetinç ay küçlig alp kağanımda adıralu bardımız” (65, 271), tər. “üstə tanrı xan əjdaha ili yeddinci ayda güclü igid xaqanımdan ayrılaraq getdiniz (vəfat etdiniz)” (65, 272).

“Türk illəri və falnamə”də isə on iki illik qədim türk təqviminin hər bir ilini təmsil edən heyvanla bağlı inanclar, ruzi-bərəkətin bolluğu və ya qıtlığın olması, insanların xarakterləri, havanın, fəsillərin sərt və yaxud mülayim keçməsi və s. ilə bağlı proqnozları özündə cəmləşdirən inanclar əksini tapmışdır (87, 5-12).

On iki heyvanı səciyyələndirən bu təqvim, əslində, mifik düşüncədə zamanın on iki zoomorfik obrazda modelləşməsinin ifadəsidir. Ayrı-ayrılıqda hər bir heyvanı təmsil edən il, zamanın on iki müəyyənləşdirilmiş müvafiq hissədən ibarət zoomorfik modeli kimi anlaşılır. Başqa cür desək, on iki heyvanı rəmzləşdirən bu qədim türk təqvimi mifoloji təfəkkürə görə zamanın on iki zoomorfik modelidir. Bu cəhətdən həmin zoomorfik modellərin semantik laylarını üzə çıxarmaqla təqvim miflərinin dərin mahiyyətini müəyyən rəqurslardan işıqlandırmaya nail ola bilərik. Həmçinin bu səpkidə əski düşüncənin öyrənilməsi bizə

qədim türk yaşam tərzini haqqında dəyərli informasiyalar hasil etməyə imkan yaratmış olar. Zamanın zoomorfik modellərinin semantikasını araşdırarkən burada iki məqama, birincisi, üzə çıxən məzmunu və ikincisi, alt qatdakı mifoloji semantikaya diqqət yetirmək lazımdır.

Beləliklə, müasir dövrdə də istifadə etdiyimiz on iki heyvanı səciyyələndirən on iki illik təqvim bizə zamanın on iki zoomorfik modelini təqdim edir. Bu modellər aşağıdakılardır:

Siçan zoomorfik modeli;

Öküz zoomorfik modeli;

Qaplan (pələng) zoomorfik modeli;

Dovşan zoomorfik modeli;

Əjdaha zoomorfik modeli;

İlan zoomorfik modeli;

At (kund) zoomorfik modeli;

Qoyun zoomorfik modeli;

Meymun zoomorfik modeli;

Toyuq zoomorfik modeli;

İt zoomorfik modeli;

Donuz zoomorfik modeli.

**Zamanın siçan zoomorfik modeli.** Məlum olduğu kimi, on iki illik qədim türk təqvim sisteminin birinci ili siçan ili adlanır. Bəzi xalqların əski dünyagörüşlərində əksini tapan siçan obrazı bu məsələyə özünəməxsus şəkildə aydınlıq gətirir. Dünyanın bir sıra qədim xalqlarının, qədim türklərin, Şərqi və Mərkəzi Asiya, həmçinin Rusiya xalqlarının mifoloji dünyagörüşlərində siçan obrazı ilə bağlı motivlər öz əksini tapmışdır. V.N.Toporov göstərir ki, “bəzi ənənələrdə siçan kosmoqonik miflərdə iştirak edir və yaxud hətta mədəni qəhrəman funksiyasında çıxış edir” (126, 190).

Buryatlarda bu nöqteyi-nəzərdən bir maraqlı məqam diqqəti çəkir. Əski bir buryat folklor mətnindən məlum olur ki, buryatlar hətta ayları da heyvan adları ilə adlandırmışlar. “Siçan və dəvə” əfsanəsində siçan müdrik bir heyvan kimi göstərilir və elə buna görə də buryatlarda ilin birinci ayını siçanın adı ilə adlandırırlar (112, 211). Aşağıda göstərəcəyimiz başqa bir folklor nümunəsində isə siçan obrazının daha arxaik mifoloji semantikasi üzə çıxır. Əski əfsanədə söylənir ki, “toyuq uçan siçana qonaq gəlir. O, uçan siçanla daimi dostluq etmək istəyir. Toyuq ağaclığa uçub gəlir və qaqqıldayır:

- Uçan siçan, hardasan, mən səninlə dostluq etmək istəyirəm.

Uçan siçan qaranlıq yarıqdan cavab verir:

- Mən gündüz çıxıb bilmirəm, qanadlarım istidən quruyur, mən axşam sənə qonaq gələrəm.

Toyuq məyus olur və evinə qayıdır. Axşam toyuq qanad şappıltısı eşidir, bu uçuşu yaxınlaşan siçan idi.

- Toyuqcan, sənə qonaq gəlmişəm.

Toyuq qəmgin halda cavab verir:

- Mən gecələr heç nə görmürəm, səni qonaq edə bilməyəcəm.

Uçan siçan meşəyə tərəf uçdu. Bugünədək də toyuq və uçan siçan dostluq edə bilmirlər.

Toyuğa gecə mane olur, siçana isə gündüz” (112, 212).

Bu əfsanədə siçan obrazının bir neçə mifoloji funksiyası özünü göstərir. Xtonik aləmlə bağlılığı həmin mifoloji funksiyalardan biridir. Siçanın olduğu məkan yeraltı aləmin, ölümlər dünyasının simvolu olan meşədir. Meşə arxetipinin ölümlərin yeraltı çarlığı kimi Yunan, Roma, Vergiliya ənənələrində də xarakterik olduğunu M.N.Sokolov qeyd etmişdir (121, 49). Şərqi Asiya xalqları arasında yayılmış digər bir folklor nümunəsində yenə də

siçanın yaşayış məskəninin meşə olduğu göstərilir. Hətta burada meşə xtonik aləmin hökmdarı olan Yakın (Yakşi – R.A) məkanı kimi təqdim olunur. Meşədə – öz malikanəsində azmış on yeddi qızı yemək istəyən Yakın əlindən qızları ölümdən yerin altından yol açmaqla siçan qurtarır. Bu xeyirxah əməlinə görə siçan siçanlar kralı seçilir. Sonda göstərilir ki, ona görə də təqvimdə ilk ilin siçan ili olması təəccüblü deyil (112, 252-256).

Birinci mətndə gündüzün simvolu kimi təqdim olunan toyuq obrazının oppozitiv tərəfi kimi gecəni simvollaşdıran siçan obrazı dərin qatda xaotik zamansızlığı işarələyir. Eyni zamanda bu oppozitiv qarşıdurma mifoloji təfəkkürə görə kainatın ilkin ikili məkanı bölgüsü olan səma (göy) və yeri (toyuq obrazı ilə səmanı, siçan obrazı vasitəsi ilə isə yeri) simvolizə edir.

Qədim türklərin, xüsusən də altayların əski görüşlərində siçanla bağlı mifoloji motivlər geniş yayılmışdır. Q.N.Potaninin topladığı materiallarda uçan siçanla bağlı nümunələr bunu deməyə əsas verir. Həmin folklor nümunələrində əksini tapan Darkanata, Sarisin Babkay kimi siçanlar həm də şaman kimi təqdim olunur (116, 169-174). Uçan siçan obrazının zamanı, konkret olaraq onun bir hissəsi olan gecəni işarələməsi bu folklor mətnlərində də əksini tapır. Belə mətnlərdən birində göstərilir ki, quşların şahı uçan siçanı özünə tabe etmək istəyir. Lakin o, müxtəlif bəhanələrlə bundan canını qurtarır. Buna görə Tenqri (Tanrı) onu işıqlı dünyada (Altın telxidə) yaşamaqdan məhrum edir və yalnız gecələr yaşamağa məhkum edir (116, 174).

Digər bir əfsanədə isə siçan müdriklik simvolu kimi xarakterizə olunur. Həmin əfsanədə Uçan siçan quşların kralı Xan Qaridanın “Dünyada kişilər çoxdur, yoxsa qadınlar?” sualına müdrikcəsinə belə cavab verir: “Qadınlar kişilərdən daha çoxdur, ona görə ki, arvad sözü ilə oturub-duran kişiləri də qadın hesab etmək lazımdır” (116, 758).



Beləliklə, bütün bu deyilənlər qədim türk təqviminin ilk ilinin siçanı təmsil etməsinin mifoloji əsaslarını üzə çıxarmış olur.

**Zamanın öküz zoomorfik modeli.** Qədim türk mifoloji düşüncəsində zaman-məkan kontinuumu həm də öküz zoomorfik modelində təqdim olunurdu. Burada öküz modeli əski türklərin dünya, kainat haqqında mifoloji təsəvvürlərini özündə əks etdirir. Öküzlə bağlı belə mifik təsəvvürlər aşağıdakı mifoloji mətndə özünü bu şəkildə göstərir; “Dünya böyük və qırmızı bir öküzün tək buynuzu üstündə dayanır. Bu buynuzu yorulanda öküz dünyanı o biri buynuzuna atar, bundan dünya sarsılır və buna zəlzələ deyilir; Yer sarsıntısı deyilir” (93, 10).

Öküz obrazı ilə kainatın əlaqələndirilməsi onun bir sıra mifoloji funksiyaların daşıyıcısı olmasını daha da qabardır. İki buynuzluğun tanrıçılıq nişanəsi, tək buynuzluğun isə xtonik güc nişanəsi olmasını qeyd edən (18, 77) F. Bayat öküz obrazı haqqında bəhs edərkən yazır ki, “öküz mifoloji ananın atributu, Tanrı oğlu, hakimiyyət simvolu kimi semantik transformasiyalardan keçmişdir. Bu da öküzün türk mifoloji sistemində mərkəzi anlayış (yaradılış mifi) olması ilə bağlıdır” (18, 41).

Misir mifologiyasında məhsuldarlıq allahı Apis öküz qiyafəsindədir. Apisin – öküzün ölümü böyük bədbəxtçilik hesab edilmişdir. Ölmüş Apisi mumiyalayırıldı və onu məxsusi rituallar üzrə dəfn edirdilər. Qədim İkiçayarasında, Orta Asiyada, İranda və Qədim hind ənənələrində öküz hər şeydən əvvəl ay tanrısı obrazında idi (113, 203). Ağ Nilin sakinləri arasında qida qadağası mövcud idi: onlar öküz ətindən qida kimi istifadə edə bilməzdilər (122, 149).

Hindistanda inəklər ilahiləşdirilir, səmanı və tanrı İndiranı təcəssüm etdirirdi. Vedalarda inək göy qübbəsidir. Uşaqları ilə birgə qara ləkəli inək və onun əri ilahi öküz bütövlükdə səma hadisəsi idi.

Hindistanda aparıcı dinlərdən biri olan induizmin ardıcılırlarının təsəvvürlərinə görə, səmanın məhsulvericisi – öküzdür, buludlar isə Günəş allahı İndranı öz südü ilə bəsləyən inəklərin üç dəfə yeddi qədər xallarıdır. Gecə və ulduzlar da inəklərdir. Allah İndra öküz kimi təsvir olunmuşdur (111, 160).

Öküz obrazı haqqında bütün bu deyilənlər əski mifoloji təfəkkürdə onun çoxşaxəli mifoloji funksiyaların daşıyıcısı olduğunu göstərir. Öküzün zoomorfik model kimi zamanı modelləşdirməsi də həmin mifik görüşlərin digər formada təzahür etməsidir.

**Zamanın qaplan (pələng) zoomorfik modeli.** On iki illik təqvim sistemində illərdən birinin qaplan və ya pələnglə təmsil olunması zaman məfhumunun mifoloji təfəkkürdən gələn zoomorfik modellərindən biridir. M.Kaşğari “Divani lüğət-it türk” əsərində həmin ilin Pars ili kimi adlandırıldığını göstərir (47, 354). Ümumiyyətlə, qədim türk dünyagörüşündə pars, qaplan, pələng obrazları öz əksini tapır. M.Uraz göstərir ki, Barsancar adlı boyun onqonu Kaplan, Pars idi və onqonu qaplan, yaxud bars olan boy sonbaharın başında Ağ Xana bir köpək balası qurban edərdi (93, 169). Müəllif, həmçinin qeyd edir ki, “taoizmə görə, boşluq dörd səmtə ayrılmışdır. Bu dörd səmtin idarəsi hərəsi tanrılaşdırılan bir heyvana verilmişdir. Qərb səmtinin idarəsi də bu heyvandır. O bölgə bunun adını daşıyır” (93, 44-45). “Kitabi-Dədə Qorqud”un məşhur qəhrəmanlarından Salur Qazan həm də “Qaraçuğun qaplanı” idi.

Qaplan ili həm də pələng ili kimi təqdim olunur. Buna səbəb türk xalqları da daxil olmaqla şərq xalqlarının mifik dünyagörüşündə qaplan obrazının digər bir ekvivalentinin, yəni pələng obrazının geniş yayılması ilə əlaqədardır.

Mifopoetik təsəvvürlərdə (hər şeydən öncə Orta Asiyadan Çinin şimal qərbinədək və cənub-şərqi Hind-Çinədək) Pələng

tez-tez heyvanların hökmdarı və meşənin sahibi kimi çıxış edir. Pələng həm də dağ və mağaraların hamisi (ruhu) kimi məşhurdur. Çində pələng tək-cə heyvanların hökmdarı yox, həm də demonların qənimi hesab olunurdu. Qaraqalpaq qadınları inanırdılar ki, pələng ətindən bir tikə yeməklə sonsuzluqdan yaxa qurtarmaq olar. Pələngin dərisinin üstündən tullanan, onun izinə sitayiş edən özbək qadınları pələngi öldürən ovçunu ehtiramla əhatə edirdilər (114, 511).

Z.Sokolova yazır ki, “Semanqların malay ovsunçuları öz istəkləri ilə pələngə dönmək və bu heyvanın cildində diri və ölü insanları parçalayıb yemək kimi keyfiyyətlərə malik idilər” (122, 102).

Bununla belə, bəzi mifoloji görüşlərdə pələng insanlara köməklik edə bilən xeyirxah heyvan kimi təqdim olunur. “Qırğız şamanları şamanlıq etdikləri vaxt kömək üçün ağ pələngə xahişlə müraciət edirdilər” (114, 511).

Beləcə, təqvimdə zamanın qaplan və yaxud pələng zoomorfik modeli həmin heyvanlarla bağlı mifik görüşlərin əsasında intişar tapır.

**Zamanın dovşan zoomorfik modeli.** Dovşan obrazı ilə bağlı mifoloji görüşlər türk mifik mətnlərində əksini tapmasa da, başqa folklor nümunələrində rast olunur. Qədim Çin mifologiyasında və monqolların mifoloji təsəvvürlərində dovşan zoomorfik modeli bir sıra mifoloji funksiyalarla çıxış edir. Monqol qövmlərindən olan kitanların bir əfsanəsində deyilir: “İmperatriça Yinq-tien bir yuxu görmüşdü. Bu yuxuda qızıl bir tac daşıyan, düz və bəzəksiz bir paltar geyinmiş, əlində də silah tutan bir tanrı qarşısına çıxmışdı. Bu tanrının üz ifadəsi çox gözəl, özü də yaraşlıq imiş. Arxasınca da 12 qəribə heyvan gəlirmiş. Bu heyvanların içində qara bir dovşan da var imiş. Bu qara dovşan birdən-birə atılıb imperatriçanın qoynuna girmişdir.

İmperatriça bu qara dovşandan hamilə olmuş və imperator Taisunqu doğmuşdur” (64, 555).

Müqayisə üçün xatırladaq ki, əski türk düşüncəsinə görə, əcdad funksiyasını əsasən Gök bürü ( Boz qurd) yerinə yetirir. Nümunə verdiyimiz bu əfsanədə isə dovşan əcdad funksiyasının daşıyıcısıdır. Bununla əlaqədar olaraq B.Ögəl yazır: “...Qara dovşanın türk və monqol qövmləri arasında bir müqəddəsliyi yoxdur... Xitay imperatorunun şəxsiyyəti ilə əlaqədar müqəddəs bir heyvan olan dovşan bir çox dövlət mərasimlərində də rol oynayırdı” (64, 555-556).

Eostra adı ilə məşhur olan almanların məhsuldarlıq ilahəsi də illik bayram zamanı həyatın təzələnməsini simvollaşdıran Ay Dovşanıdır (119, 125-126). Çin miflərində Ay Dovşanı ölməzlik iksiri hazırlayır (119, 125). Həmçinin Yaşma dovşan Çin mifologiyasında Ayda məskən salmış qərribə heyvandır. O, insana əbədi həyat, ölməzlik bəxş edən bir dəva-dərman hazırlayır (139, 660).

Amerika hindularının əsatiri təsəvvürlərində isə dovşan obrazının başqa bir mifoloji funksiyası aşkarlanır. Bu mifik funksiya odla əlaqəlidir. Çako hindularından olan Matakko qəbiləsi arasında belə bir əfsanə yayılmışdır: “Qədim zamanlarda od ancaq Yaquarda idi. Onun böyük ocağı var idi. Tez-tez burdan kiçik ev dovşanı keçirdi. Hər dəfə Yaquar üzünü çevirəndə o, kənara bir neçə köz qoyurdu. İsinmək bəhanəsi ilə oda yaxınlaşan dovşan ocaqdan götürdüyü odu çənəsinin altında gizlədərək qaçır və közü çəmənliyə atır. Beləliklə də insanlar dovşanın sayəsində od əldə edirlər” (28, 187).

Burada dovşanın insanlara odu gətirməsi yunan mifologiyasından məlum olan Prometeyin insanlara odun sirrini açması motivi ilə səsləşir. Dovşan Prometeylə eyni funksiyanın daşıyıcısı kimi çıxış edir. Burada dovşanın demiurq (mədəni qəhrəman) funksiyası üzə çıxır.

Beləliklə, on iki illik türk təqvim sistemində ilin birinin dovşan zoomorfik modeli ilə təmsil olunması çox güman ki, Şərq, xüsusən də Qədim Çin əsətiri görüşlərinin təsiri ilə bağlıdır.

**Zamanın əjdaha zoomorfik modeli.** “Türklərin inamına görə, əjdaha ili insanlara bədbəxtlik gətirəcək. Adamların əmin-amanlığı pozulacaq. Hikkə-hiddətli olacaqlar” (60, 28). Belə bir inamın kökündə, şübhəsiz ki, əjdaha obrazının dərin mifoloji semantikasi durur. Bu mifoloji semantika həmin obrazın xaosu işarələməsi ilə bağlılıq təşkil edir.

Əjdaha mifi də ilan mifik obrazı kimi, xaosu, sahmansızlığı, zamansızlığı, məkansızlığı işarələyir və mifoloji funksiya baxımından onları biri-birinə yaxın obrazlar hesab etmək olar. Hətta “əjdahanı sonrakı, inkişaf etmiş ilan obrazı hesab etmək də olar: Əjdaha ilə bağlı olan əlamətlər və mifoloji motivlər mifoloji ilanı xarakterizə edən başlıca cizgilərlə üst-üstə düşür. Əjdaha da ilan kimi, adətən, məhsuldarlıq və su stixiyası ilə bağlı olub, himayəçi qismində özünü göstərir” (114, 394). Daha ilkin mifoloji görüşlərdə əjdaha obrazı mifoloji ilan obrazı kimi xaosun, sahmansızlığın, zamansızlığın simvolu kimi qavranılır. Milli folklor nümunələrimizdə əjdaha obrazının bu mifoloji funksiyası özünü arxetipik formada büruzə verir. “Qızı əjdaha udur” əfsanəsində əjdaha kosmik aləmi təmsil edən qızı udmaqla özünü dolayı yolla xaotik aləmin rəmzi kimi göstərir. “Məlikməmməd” nağlında isə əjdaha obrazının xaotik funksiyası daha qabarıq şəkildə üzə çıxır. Burada əjdahanın suyun qabağını kəsməsi, adamları yeməsi mifik təfəkkürün genetikasından gələn xaosun kosmik düzəni məhv etmək təhlükəsi kimi təzahür edir. Əjdaha təhlükəsi xaos təhlükəsi deməkdir. İlan zoomorfik zaman modeli ilə bağlı hissədə göstərdiyimiz mifin daxili struktur məntiqinin düsturuna əsasən də xaosu təmsil edən obraz (burada: əjdaha), qəhrəman (burada: Məlikməmməd)

tərəfindən başı kəsilərək öldürülür. Yəni kaosdan yenidən kosmosa keçilir, yaxud kosmik düzən yenidən bərpa olunur.

Əjdaha obrazını geniş tədqiqə cəlb edən Y.V.Çesnov həmin mifik obrazın bir çox mifoloji funksiyalarını üzə çıxardır. O göstərir ki, “Əjdaha öz görkəmində bütün dünyəvi yaradılışın (artımın) səbəbi kimi qavranılan kosmik aləmin və bitki dünyasının qarşılıqlı bağlılığını əks etdirir. Əjdahanın bu cür simvollaşması, yeni səviyyəsini – kişi və qadın başlanğıcının vəhdətinin simvollaşmasını asanlıqla üzə çıxardır” (134, 70). Buradan da göründüyü kimi, əjdaha obrazının mifoloji məzmunu çoxşaxəlilik təşkil edir və bu barədə ətraflı yazmaq olar. Lakin bu məsələ bizim tədqiqatın istiqamətindən kənara çıxdığından əjdaha obrazı ilə bağlı geniş yazmağa lüzum görmürük.

Beləliklə, mifik düşüncəyə görə, kaos funksiyası zamanın əjdaha zoomorfik modelinin əsas semantik qatını müəyyənləşdirmiş olur. İlan zoomorfik zaman modelində olduğu kimi, əjdaha zoomorfik zaman modeli də xaosu və bu semantik qəbildən olan zamansızlıq, məkansızlıq, sahmansızlıq kimi məzmun laylarını özündə ehtiva edir.

**Zamanın ilan zoomorfik modeli.** “Qədim türklər ilan ilini belə bir inamla xarakterizə edirlər ki, ilan ilində çox ehtiyatlı olmaq lazımdır. Adi ehtiyatsızlıq başa bəla gətirəcəkdir” (60, 28). Belə bir inancın əsasında, şübhəsiz, ilan obrazının ilkin mifoloji təfəkkürdən gələn xaosu işarələyən funksiyasının sonrakı transformativ semantikasını dayandır. Dünyanın əksər xalqlarına məxsus mifik mətnlərdə ilan mahiyyət etibarilə xaotik aləmin, kaosun simvolu kimi təqdim olunur. Məsələn, “Misir mifologiyasında Apop günəş allahı Ranın əbədi düşməni, zülmət və şəri təcəssüm etdirən nəhəng ilandır. Apop əleyhinə ovsunların tez-tez rast gəldiyi səyyar mif mətnlərində o, adətən günəşin bütün düşmənlərinin birgə obrazı kimi çıxış edir” (114, 96). Qədim hind mi-

fologiyasında isə “Vritra ayaqsız, əlsiz, doxsan doqquz həlqə şəklində yığılaraq, dağların üzərinə uzanmış nəhəng ilandır. O, çayın axınının qarşısını kəsərək, onun bütün suyunu udur və öz qarnında saxlayır” (111, 49). Riqvedadakı belə bir məqama diqqət yönəldən M.Eliade yazır: “İlan xaosu, qarmaqarışlıq sahmansızlığı simvolizə edir. İndra Vritraya bölünməz (aparvan), oyanıqsız (abudhyam), yatmış (abudyamanam), dərin yuxuya getmiş (sushupanam), yerə sərilmiş (açayanam) vəziyyətdə rast gəlir. Onu ildırım ilə vurmaq və başını kəsmək yaradılış aktının yerinə yetirilməsinə, sahmansızlıqdan sahmana, formasızlıqdan formaya keçməyə bərabərdir” (138, 44). F.Cəlilova da göstərir ki, “Bəzən “dünya yumurtasından” çıxmış, ilkin yaradılışla bağlı olan ilan, əcdad-totem xarakterini daşımaqla yanaşı, xaosun təmsilçisi kimi də görünməkdədir” (25, 31).

İlan zoomorfik modelinin xaosla bağlı mifoloji funksiyası türk mifik təfəkküründə də əksini tapmışdır. “Şəcərəi-Tərakimə”nin nəzm hissəsindən bir parçada deyilir:

Mavi göydən gəldi mavi ilan,  
Hər adamı udar idi görən zaman.  
Salur Qazan başını kəsdi, vermədi aman,  
Alplar, bəylər, görən varmı Qazan kimi?! (29, 98).

Bu parçadan aydınca görürük ki, dünyanın digər qədim xalqlarının mifoloji dünyagörüşündə olduğu kimi, burada da ilan başının kəsilərək məhv edilməsi motivi xaosdan qurtulmaq, kosmosa keçmək semantikasını ifadə edir. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”un məşhur qəhrəmanlarından olan Salur Qazanın burada mavi ilan başını kəsməklə yaradılış aktını yerinə yetirməsi onun həm də demiurq (və yaxud tanrı) mifoloji funksiyası ilə bağlılığını aydın şəkildə üzə çıxarır.

Mifin struktur məntiqinə uyğun cədvəl qurmaqla bir sıra etnik toplumların mifoloji görüşləri əsasında ilan obrazının xaos funksiyasını daha aydın təsəvvür edə bilərik.

Etnos	Xaos (və ya onun işarəvi obrazı)	Xaosu aradan qaldırır	Kosmosun bərpa edilməsi
Misir	Apop	Ra	Apopun başını kəsməklə
Hind	Vritra	İndra	Vritranın başını kəsməklə
Türk	Mavi göydən Gələn ilan	Salur Qazan	Mavi ilanın başını kəsməklə

Azərbaycan folklorunda da ilanın sözügedən mifoloji funksiyası ilə bağlı motivlər özünü göstərməkdədir. Qeyd etməliyik ki, milli folklor nümunələrimizdə ilan obrazının xaos funksiyası özünü alt semantik qat kimi bürüzə verir. “Qızıl ilan”, “İlan oğlan”, “Qız və ilan” kimi əfsanələrimizdə, həmçinin “İlan və qız” nağlında onun xaosu işarələməsi arxetipik halda aşkarlanır. Mifoloji mahiyyət etibarilə bir-biri ilə səsleşən bu folklor nümunələrində kosmik düzümü təmsil edən obrazlarla (qoca, oğlan, qız və s.) xaosu təmsil edən ilan qarşı-qarşıya qoyulur və o, birbaşa, yaxud dolayı yolla məhv edilir.

Beləliklə, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, ilan obrazı xaosu işarələdiyindən zamanın ilan zoomorfik modeli də zamansızlıq, məkansızlıq kimi semantik layları özündə ehtiva edir.

**Zamanın at zoomorfik modeli.** Məlum olduğu kimi, əski türk-oğuz dünyasını atsız təsəvvür etmək belə mümkün deyil. Atı özünə qardaş, ən etibarlı dost sayan qədim türklərin həyatında mühüm yer tutan bu sədaqətli heyvan onların dünyagörüşlərinə, şifahi xalq yaradıcılığına da dərindən sirayət etmişdir.



Buna görə də at obrazı türk mifoloji mətnlərində, həmçinin digər folklor nümunələrində çox önəmli yerlərdən birini tutur. Bu nümunələrdə atın ən ilkin arxetipik məzmunu belə qorunub saxlanılmışdır. At obrazının mifoloji funksiyaları olduqca genişşaxəlidir. Biz burada onun zaman-məkan kontinuumunu özündə ehtiva edən mifoloji semantikasını aşkara çıxarmağa çalışacağıq.

Rəşidəddinin “Oğuznamə”sində göstərilir: “Bir şey qurulan zaman iki at kəsməlidirlər. Atı on iki hissəyə (paya) ayırıb, atın birinin ətini Bozuqlara, digərini Üçuqlara versinlər. Atın boynuna yaxın olan bir arxa sümüyü, arxaya yaxın olan kürək onurğası və sağ qolun biri padşahın və millətin böyüyünün olmalıdır. Digər parçalar isə hər boya və Oğuzun oğullarına xas olan ülüs olaraq ayrılıb verilməlidir ki, heç kimin başqasının haqqını yeməyə haqqı olmasın. Bu şəkildə bölgü hər qəbilənin adının altına yazıldı” (68, 61).

Burada atın kəsilərək ətinin bu şəkildə tayfanın daxili qayda-qanunları çərçivəsində bölüşdürülməsi, mifoloji semantika baxımından on iki ayrı-ayrı müvafiq məkan hissələrindən ibarət dünyanın at şəkilində təsəvvür edilməsidir. “Oğuznamə”nin bu hissəsinə diqqət yönəldən S.Rzasoy yazır: “...Bu pay onların (24 oğuz tayfasının – R.A.) hər birinin at obrazında təsəvvür etdikləri kosmik dünya modelində durduqları yerin işarəsi idi. Bu 24 pay birləşəndə 2 at modeli alındığı kimi, həmin paylarda işarələnmiş 24 nəvənin kosmik-iearxik düzümündən də iki at obrazında (yaxud ümumiyyətlə at obrazında) təsəvvür edilən oğuz zookosmik dünya modeli alınırdı” (71, 96).

Əlbəttə, əti on iki pay kimi bölüşdürülmüş atın obrazı türk mifoloji düşüncəsində həm də dolayısıyla məkan-zaman kontinuumunun at görkəmində qavranılmasının nəticəsi idi. Bu bölgü mifik düşüncədə zamanın (təqvimin) on ikili bölgüsünün at şəkilində (cildində) maddiləşmiş modeli kimi özünü təsbitləyir.

Sonrakı folklor yaradıcılığında at obrazının zamanla bağlılığı bir qədər transformasiya olunmuş halda özünü göstərir. Lakin həmin folklor nümunələrində də zaman motivi əks olunur. Nağıllarımızda rast gəldiyimiz üçqılçalı at vasitəsi ilə qəhrəmanlar zamana sanki meydan oxuyurlar. “Qızıl qoç” nağılından bir məqama diqqət yetirsək, bunu aydınca müşahidə edə bilərik:

“Keçəl qara daşı qaldırıb altından cilovu çıxartdı, aparıb deryaya saldı, o saat bir də gördülər ki, bir gurultu, şıxıltı, şırıltı qopdu ki, elə bil yer-göy lərzəyə gəldi. Derya təlatüm elədi, içindən üçqılçalı bir at çıxdı. Keçəl tez cilovu çəkdi, at istədi genə deryaya girsin, keçəl cilovu buraxmadı. Bir ənvayi müsibətnən ikisi də tərkləşib ata mindilər. At özünü vurdu deryaya, bir göz qırpımı çəkməmiş bunları çıxartdı o taya” (16, 49).

Göründüyü kimi, qəhrəmanlar üçqılçalı atın köməyi ilə zaman və məkan maneəsini asanlıqla dəf edirlər. “Koroğlu” dastanında at obrazı Qıratın timsalında fəvqəlzamanı, həmçinin fəvqəlməkani statusa malikdir. Mifoloji yaranış baxımından su arxetipindən törəməsi (əcdad başlanğıcı) Qıratı belə bir fəvqələdə statusla təmin etmiş olur. Mifik düşüncə özü Qıratın bu cür fəvqəlzamaniliyinin və fəvqəlməkaniyinin düzgün məntiqi izahını verir. Mifoloji düşüncədə suyun həm də xaosun ekvivalenti olduğunu nəzərə alsaq, sudan törəmiş Qıratın fəvqəlzamaniliyinin və fəvqəlməkaniyinin səbəbini üzə çıxarmış oluruq. Deməli, xaosu xarakterizə edən zamansızlıq, məkansızlıq kimi mifik semantika arxetipik formada Qırat obrazına transformasiya olunmuşdur. Buna görə də qəhrəmanın rastlaşdığı çətin anlarda qeyd etdiyimiz arxetipik funksiya Qırata kosmik zamandan və məkandan kənara çıxmaq statusunu vermiş olur.

Ümumiyyətlə, belə bir status su (əcdad başlanğıcı) ilə bağlı olan digər mifoloji at obrazlarına (üçqılçalı at və s.) da şamil olunmalıdır. Bunu mifin daxili struktur məntiqi tələb edir. Bu

halda əcdad başlanğıcı su (xaos) olan at obrazı arxetipik formada öz əcdadının səciyyəvi mifoloji funksiyasını (indiki halda zamansızlıq, məkansızlıq funksiyasını) daşıyır.

**Zamanın qoyun zoomorfik modeli.** Qoyun obrazı mifik baxımdan arxaik semantikaya malikdir. Dünyanın yaradılışı ilə bağlı olan bu semantika yaradılış haqqındakı mifoloji baxışların bir qədər sonrakı transformativ variantı kimi üzə çıxır. Belə bir mifoloji məzmun türk mifik məfkurəsində də dünyanın, kainatın qavranılması ilə bağlılıq təşkil edir. "Şəcəri-Tərakimə" kitabında göstərilir ki, Gün xan bir qoyunu kəsərək sağ tərəfindəki 6 oğul arasında ətin sağ hissəsini, sol tərəfindəki 6 oğul arasında isə ətin sol hissəsini müvafiq olaraq 12 oğula 12 hissə olmaqla bölüşdürür (29, 68-69).

Bu bölgü türk mifoloji təfəkküründə ayrı-ayrı maddi (mə-kani) hissələrdən ibarət zaman-məkan kotinuumunun (və yaxud dünyanın, kosmosun) qoyun (zoomorfik modelində) obrazında dərkidir.

Qoyunla bağlı mifoloji motivlər dünyanın digər xalqlarının mifoloji görüşlərində də geniş yayılmışdır. Məsələn, "Fivanın sakinləri və digər misirlilər Fiva tanrısı Amona sitayiş edərək, qoyunu müqəddəs heyvan sayırdılar və onu qurban gətirmirdilər. Yalnız ildə bir dəfə Amon bayramında onlar qoyunu öldürür, tanrı görkəmində onun dərisini geyinir və canlandırırırdılar. Bu qoyunu onlar ağlayırdılar və müqəddəs tabutda dəfn edirdilər... Qoyun, başqa sözlə, Amonun özü idi... Buna görə də qoyun qurbanlıq heyvan kimi yox, qoyunla eyniləşdirilən tanrının özü kimi öldürülür və mərasimdə bu heyvanın dərisi Amon görkəmində təsvir edilərək göstərilir" (129, 524).

Burada qoyunun, yaxud qoyun görkəmli tanrı Amonun hər bayram öldürülməsi ölüb-dirilmə motivinə əsaslanır və möv-

sümü dövrəviliyi əks etdirməklə bu ritualda qapalı çevrədə təkrarlanan mifoloji zamanı işarələyir.

Türk mifoloji düşüncəsində isə 12 hissəyə bölünmüş qoyun obrazı bütövlükdə dünyanı, kosmosu (zaman-məkan kontinuumunu) simvolizə edir. Bu cür simvollaşma başqa mifoloji heyvan obrazları vasitəsi ilə də təqdim oluna bilir. At zoomorfik modeli ilə bağlı hissədə bunu göstərmişik.

Azərbaycan xalqının əski təqvim mərasimlərindən olan Novruz bayramında keçirilən “Kosa-kosa” törən oyununda Kosa ilə qarşılaşdırılan keçi obrazı da zamanın zoomorfik modeli kimi anlaşılmalıdır. Burada Keçi yeni bir kosmik düzümün daşıyıcısı funksiyasında çıxış edir. M.Seyidov bu barədə yazır: “Kosa-kosa” törən oyununda Kosa qışın, keçi isə yazın bəlgəsidir. Kosa uzun səfərə hazırlaşır, bununla törəndə iştirak edənlər başa düşürlər ki, qış gedir, yaz gəlir. Ancaq Kosa öz mövqeyini asanlıqla əldən vermək istəmir. Axırda Keçi – yaz Kosanı – qışı vurub öldürür” (76, 28).

Deməli, Keçi zamanın müəyyən hissəsi olan yaz dövrünü modelləşdirir. Eyni zamanda Keçi zoomorfik modeli dolayısı ilə kosmosu, kosmik düzümü işarələyir.

**Zamanın meymun zoomorfik modeli.** On iki illik təqvim sistemində meymun zoomorfik zaman modelini digərlərindən fərqləndirən başlıca cəhət onun türk mifoloji məfkurəsinə yabançılığı ilə səciyyələndir. Meymunla bağlı mifoloji görüşləri əks etdirən nümunələrə ümumtürk və milli mifologiyamızda rast gəlməyirik. Türklərin məskunlaşdığı arealarda meymunların çoxluq təşkil etməməsi, başqa cür desək, coğrafi-bioloji amil də, heç şübhəsiz, əski dünyagörüşlərə təsir etmişdir.

Qədim türklərin yaxın qonşusu olan Qədim Şərq, ələlxüsus da Çin, Hind mifologiyasında meymun obrazı mifoloji obraz kimi çoxşaxəli mifik funksiyaları özündə birləşdirir. Çin

mifologiyasına görə, çar meymun Panqu dünyanı yaradandan sonra Şərq dənizində Aolay dağlarının yamacında yerləşən daş yumurtadan doğulmuşdur. Həmin meymunun magik qüvvəyə sahib olduğunu gören meymun qəbiləsi onu özlərinə hökmdar seçirlər. Ölməzlik, əbədi həyat axtarışına çıxan çar meymun buna nail olmaq üçün insanların yaşadığı dünyaya gəlir və 20 il müddətinə müdrik bir ustadın şagirdi olur. Bu müddətdə o, əbədi həyatın sirrini dərk etməklə yanaşı, öz cildini dəyişmək və havada uçmaq kimi bir çox mahir fəndləri də mənimsəyir. Çar meymun, həmçinin həm iynə boyda ola bilən, həm də dərhal 8 fut uzunluğunda qorxunc əmuda çevrilə bilən dəmir şalbana bənzər magik silaha yiyələnir. O, yeraltı dünyada olur, səmada “səma atlarının qoruqçusu” olur, şaftalı ağacının keşiyyində durur və s. (98, 40-45).

Burada meymun obrazının çoxşaxəli mifoloji yarusları aşkara çıxır. Qədim Çinlə tarixi qonşuluğa malik əski türklərin bir-birilə siyasi-iqtisadi, mədəni və s. əlaqələrin qarşılıqlı təsiri onların folkloruna, dünyagörüşlərinə də sirayət etmişdir. Bu nöqtəyi-nəzərdən yanaşdıqda on iki illik türk təqvim sisteminin illərindən birinin nə üçün meymunu təmsil etməsi də aydınlaşır. Burada zəngin Çin mifologiyasından əxz etmə də istisna olunmur. Buna görə də bu on iki illik təqvim bəzən Türk-Çin təqvimi adı altında göstərilir.

**Zamanın toyuq zoomorfik modeli.** Türklərin mifik dünyagörüşündə quş obrazları (Simurq, Humay, Sunqar və s.) mühüm və önəmli yerlərdən birini tutur. Mədəni oturaq həyata keçməklə əski mifoloji görüşlərdə geniş şəkildə rast gəlinən bu mifik quş obrazları da sonrakı folklor nümunələrində öz yerini tədricən oturaq həyat tərzini əks etdirən quş obrazlarına (toyuq və s.) vermişdir. Fikrimizcə, on iki heyvanı təmsil edən türk təqvim sisteminin illərindən birinə türk mifik mətnlərində daha geniş

yayılmış digər əski mifoloji quş obrazlarından birinin adının verilməməsinin və əksinə, nisbətən sonrakı oturaq yaşam tərzini xarakterizə edən toyuq (xoruz) adının verilməsi də bununla izah olunmalıdır. Lakin qeyd olunmalıdır ki, əski mifoloji quş obrazlarının bəzi xarakterik mifik funksiyaları arxetipik (universal) şəkildə toyuq obrazında ehtiva olunub. Bu mifik funksiya mifoloji strukturun köməyi ilə üzə çıxarıla bilir. “Şəcərei-Tərakimə”də göstərilir ki, xan sağ tərəfdə qırx qulaç şüvül qurmağı, uclarına qızıl toyuq bərkitməyi, sol tərəfdə qırx qulac şüvül qurmağı və uclarına gümüş toyuq bərkitməyi əmr edir (29, 66).

Şübhəsiz ki, bu ritualda toyuq obrazı bir sıra arxetipik məzmunla yüklənmiş haldadır. Belə bir arxetipik məzmundan birini S.Rzasoy belə qeyd edir: “Buzukların qızıl toyuğa, uçukların uyğun olaraq gümüş toyuğa ox atmaları “ov törəni” semantemini bərpa etməyə imkan verir” (71, 68).

Ağacın başına toyuğun qoyulması faktı “Oğuz kağan” dastanında da əksini tapır:

Qırx qulac uzunluğunda ağac ucaltdırdı,

Onun başına bir qızıl toyuq qoydurdu.

Ayağına bir ağ qoyun bağlatdı.

Sol yanda qırx qulac ağac ucaltdırdı.

Onun da başına bir gümüş toyuq qoydurdu.

Ayağına da bir qara qoyun bağlatdı (18, 137)

Bununla bağlı F.Bayat yazır: “Ağacın başına toyuq qoyma adətinə başqa materiallarda rast gəlmədik. Ancaq türk mifoloji təfəkkürünü əks etdirən bütün təsəvvürlərdə ağacın üstündə quş şəkli çəkilib (şaman davullarında, şaman paltarlarında, kağanların geyimində, xalça oymalarında, qayaüstü rəsmlərdə və s.). Dastandakı bu ifadə quşun ağac başındakı təsviri və təqdiminin oturaq həyatdan gələn sonrakı transformasiyasıdır. Sağ tərəfdəki qızıl quşun (dastanda qızıl toyuq), sol tərəfdəki ağacın başında

isə gümüş quşun oturması şərqlə qərb bölgüsünün (qarşıdurmasının) dastanda simvolik təqdimidir” (18, 163-164).

İlin əvvəllər toyuq ili, sonralar isə xoruz ili adlanması maraqlıdır. Məsələ bundadır ki, qədimdə türklər toyuq adını ümumi olaraq işlətməmiş, cinsiyyət fərqi bildirmək üçün diş və erkək (yəni xoruz) toyuq anlayışından istifadə etmişlər. Qədim türk yazılı abidələrindən olan qədim uyğur abidələrində bu anlayış aydınca ifadə olunur; “...ol takığu 7. kuş ara irkək, tişi bar ermiş... Ol 9. toşi takığular kamığın onarlar. 10. ermiş. Yəmә irkəkinin onar etmiş (tərcüməsi – o toyuqların 7. arasında erkəyi, dişisi var imiş... O 9. diş toyuqların hamısı salamat 10. imişlər. Erkəkləri də salamat imişlər) (67, 180). Yaxud “15 üküş takığu kuşlar bar erür. 16. irkəki onar, tişisinin onmaz 17. erti. Sizin takığu irkəki 18. nən onmaz, tişisi onar (tərcüməsi – 15. çoxlu toyuq var. 16. erkəkləri sağ olar, dişiləri sağ olmazlar 17. idi. sizin toyuqların erkəyi 18. sağ deyil, dişisi sağdır)” (67, 180). M. Kaşqari isə bu məsələyə öz məşhur lüğətində belə izahat gətirir: “Takağu: toyuğa və xoruza verilən addır. Xoruz “erkək takağu”, toyuğa isə “tişi takağu” deyilərək bir-birindən ayırd edilir. Bu məsələ də işlənir: “yazıdakı süvlin ədhərgəli əvdəki takağu içğınma = çöldə qırqovul axtararkən barı evdəki toyuqdan olma” (47, 437-438).

Toyuq obrazı ilə bağlı bir mifoloji mətni siçan zoomorfik zaman modelini təhlil edərkən göstərmişik. Həmin mətnə toyuq obrazı dünyanın ikili şaquli istiqamətdə bölgüsündə üst qatı, səmanı, işıqlı dünyanı simvolizə edir. Bu mifoloji funksiya nağıllarımızda Zümrüd quşu vasitəsi ilə həyata keçirilir. Mifoloji funksiyaların eyniliyi göstərir ki, Zümrüd quşu kimi arxaik quş obrazları sonralar oturaq həyat tərzinin təsiri ilə toyuq obrazı ilə mürəkkəb transformativ əvəzlənməyə məruz qalmışdır.

Doğrudan da, toyuq zoomorfik modeli türklərin oturaq yaşam tərzinə keçməsi ilə əlaqədar olaraq mədəni-məişət həyatının

doğurduğu təsirin nəticəsində əski quş onqonlarının sonrakı transformativ variantı kimi ortaya çıxmışdır. Türklərin oturaq həyat tərzini modelləşdirən toyuq zoomorfik zaman modelinin on iki illik təqvim sistemində yer alması, təqvim miflərinin qədim türklərin mədəni-məişət yaşam tərzini özündə əks etdirməsini göstərən daha bir qiymətli fakt kimi dəyərləndirilməlidir.

**Zamanın it zoomorfik modeli.** On iki illik təqvim sistemində yer tutan zoomorfik modellərdən biri də it zoobrazıdır. İt obrazı ilə bağlı mifoloji motivlər dünyanın bir sıra xalqlarının əski dünyagörüşlərində geniş yayılmışdır. Qədim Çin mifologiyasında it obrazının bir sıra mifoloji funksiyaları var. Bunların arasında xilaskar və məhsulverici funksiyaları da özünü göstərir. Bir Çin mifoloji mətnində göstərilir ki, böyük tufandan sonra hər tərəfi su basdığından acından ölmə təhlükəsi yaranır. Belə bir vaxtda it su basmış sahələrdən keçib kifayət qədər yaxşı cücərmiş düyü gətirir. Çəltik əkinçiləri onu nəmli torpağa əkir. Düyü tez boy atır və yetişir. Bununla da camaat aclıqdan canını qurtarır (98, 40).

C.C.Freyzer öz məşhur “Qızıl budaq” əsərində Fransa, Almaniya və slavyan ölkələri xalqlarının təsəvvürlərində itin ruzi-bərəkət hamisi kimi geniş yayıldığını qeyd edir (129, 468-471).

İt obrazının ruzi-bərəkət rəmzi kimi özünü göstərməsi Azərbaycan mifoloji mətnlərində aşağıdakı kimi əksini tapır: “Qədimlərdə buğdanın sünbülü yerdən başacan dən imiş. Çörək o qədər bol imiş ki, insanlar başlayırlar qudurmağa. Çörəyi zibilliyə atırlar, qədrini bilmirlər. Allahın da insanlara qəzəbi tutur, çörək çəkilir göyə. İnsanlar yeməyə heç nə tapmayıb az qala acından ölürlər. İt üzünü göyə tutub ulayır, deyir ki, ay Allah sahibimiz elə eləyib, bəs bizim günahımız nədir? Allahın itə yazığı gəlir, çörəyi qaytarır yerə. İtə də deyir ki, bu ruzini sənə verirəm, insanlar da sənə hesabına yesinlər” (32, 102).



Burada itin xilasedici funksiyası da aydınca görünür.

Əski türk dünyagörüşündə it əcdad kultunu da ifadə etmişdir. Məsələn, “bir əfsanəyə görə qırğızlar bir qırmızı köpək ilə bir Tatar şahzadəsindən törəmişdir” (93, 112).

Bununla belə, ümumtürk mifoloji düşüncəsində it obrazı ilə bağlı mifoloji görüşlər o qədər də geniş əksini tapmır. Yəqin elə bu səbəbdən B.Ögəl qeyd edir ki, “...türklərə görə köpək çirkin və pis heyvandır. “Köpək ata”, “köpək ana” etiqadı ya Şərqi Sibirin buzlarla örtülü tunduralarında yaşayan proto-monqollardan, yaxud da Tibetin vəhşi dağlarından, qocaları ölümə tərk edən Tibet qövmlərindən gəlirdi. Kitanlarda köpəklə əlaqədar bir çox qurban mərasimləri və etiqadlar vardır” (64, 553).

Ümumtürk mifoloji görüşlərində it obrazına alternativ variant kimi özünü göstərən qurd (börü) obrazı dərin və çoxşaxəli mifoloji funksiyalara malikdir. Bizə elə gəlir ki, it zoomorfik zaman modeli qurd obrazının sonrakı, lakin həm də müəyyən özünəməxsusluğu ilə səciyyələnən transformativ variantı kimi izah olunmalıdır.

**Zamanın donuz zoomorfik modeli.** Murat Uraz qeyd edir ki, tunukların onqonu donuz idi: “Onqonu donuz olan boy da qışın başında Sarı Xana bir donuz yavrusu qurban edərdi” (93, 169).

Müəllif donuzla bağlı belə bir əski inamın olduğunu da göstərir: “Xəstə bir insanın günahlarını yumaq üçün qurban edilən donuz altı parçaya ayrılır, xəstənin üstünə qoyulurdu. Bundan sonra xəstə adam qutsal su ilə yuyunurdu. Daha sonra donuzun bütün orqanları xəstənin eyni orqanlarının əvəzi olaraq cinlərə hədiyyə edilirdi” (93, 179).

Bununla belə, başqa türk tədqiqatçısı B.Ögəl donuzla bağlı mifoloji görüşlərin proto-monqollarda geniş yayıldığını və bunun türk dünyagörüşünə də təsir etdiyini qeyd edərək fikrini belə

əsaslandırır: "... Sibirdə ən mühüm ov heyvanı ayı idi. Kitanlarda və monqollarda isə vəhşi donuzdur. Türklər donuz saxlamazdılar. Proto-monqolların ən əsas əhliləşdirilmiş heyvanları isə donuz idi. Buna görə prof. Eberhard kitanlardakı bu donuz kultu kökünün şimalda yaşayan proto-monqol qəbilələrindən biri olan şih-veylərdən gəldiyini söyləyir. O, bu barədə çox haqlıdır. Çünki bu şimal monqolları daim donuz bəsləyən qövmələr kimi şöhrət qazanmışdılar. Yenə bu kitan əfsanəsindən məlum olduğuna görə, donuz başı daim salamlanan və ehtiram bəslənən bir şeydir" (64, 554).

Hər halda faktdır ki, donuzla bağlı mifik görüşlər əski türk mifoloji nümunələrində özünəməxsus şəkildə əksini tapır. Az da olsa, donuzla bağlı əlimizə gəlib çatmış mifoloji nümunələr donuz obrazının türklərin müsəlmanlığı qəbul etməsindən sonra islamın təsiri ilə ("Qurani-Kərim"də donuz, donuz əti haram buyurulur) ümumtürk folklorunda öz yerini, funksiyasını itirdiyini söyləməyə əsas verir.

Bununla belə, donuz obrazı bu və ya digər formada türk məfkurəsində üzə çıxır. On iki illik qədim türk təqvim sistemindəki donuz zoomorfik modeli də bu cür üzə çıxmanın nəticəsidir.

### ***1.1.2. Antropomorfik modelləşmə***

Mifoloji təfəkkürdə zamanın modelləşməsinin ikinci tipi onun antropomorfik modelləşməsidir. Zamanın antropomorfik modelləşməsi dedikdə mifoloji düşüncədə zamanın insan obrazında qavranılması, təsəvvür edilməsi və təqdim olunması başa düşülür. İnsan görkəmində təqdim olunan həmin zaman formalarını isə zamanın antropomorfik modelləri və yaxud antropomorfik zaman modelləri adlandırırıq.

M.Seyidov arxaik oğuz atalar sözüne (əvvəldə həmin atalar sözünü vermişik) əsaslanaraq yazırdı; "İldə 366 gün olduğundan

əski Oğuzlar təqvimlə bağlı bu astronomik hadisəni insan şəklində atalar sözüünə salmış və hər günü bir alp saymışdır. “24 xas bəy” deməklə günün 24 saatdan ibarət olduğu başa düşülmüşdür. Bu örnəkdən görünür ki, Oğuzlar ili (366), günü(24 saat) canlı təsəvvür etmişlər” (75, 6-7). Mifoloq eyni zamanda Oğuzun səhəri təmsil etdiyini göstərməklə zamanın insan obrazında təcəssüm etməsini işarələmişdir (75, 262). Bu məqama istinad edən S.Rzasoy da Oğuz Dünya Modelində zaman antropomorflaşmasını qeyd edir (71, 11). “Oğuz mifi və Oğuznamə eposu” kitabında isə Oğuz obrazında (həmçinin Qara xan obrazında) zamanın antropomorflaşması məsələsini aşkarlamağa çalışır.

Araşdırmamız göstərir ki, mifoloji mətnlərimizdə və digər folklor nümunələrimizdə zamanın antropomorfik modelləri geniş yayılmışdır. Burada zamanın həm nisbətən böyük, həm də kiçik hissələri, başqa sözlə desək, fəsillərin, ayların, günlərin antropomorflaşmasının şahidi oluruq. Fəsillərin antropomorflaşmasına aid aşağıdakı mifoloji mətnə diqqət yetirək.

“Süleyman peyğəmbər yolunna gedirmiş. Gedir görür ki, bir bulağın başında bir cavan qız oturub. Süleyman peyğəmbər elə bu qıza vurulur. Barmağınna üzüyü çıxardıb verir bı qıza. Der ki, gedirəm 3 aydan sora gələciyəm. Sora Süleyman peyğəmbər gəlir ki, bı bulağın başında bir qoca qarı oturub. Der ki, qarı, burda bir cavan qız oturmuşdu o, necoldu?

Der:

- Elə cavan qız mənəm.

Der:

- Axı qoca vaxtında yalan danışırısan .

Sən verdiyin üzüh barmağında. Çıxardır üzüyü Süleyman peyğəmbərin adı üstündəydi.

Der:

Mən qız dəyiləm. Mən dünyayam. Yaz olanda cavan qız oluram. Payız olanda belə bir qarı oluram” (40, 18).

Burada fəsillərin qız və qarı şəklində təqdim olunması zamanın antropomorfik modelləşməsidir. Daha əski variantlarda iki zaman bölgüsünü, yəni yazı və qışı əks etdirən qadın obrazı (qız, qarı) zamanın antropomorfik modeli kimi üzə çıxır.

Folklor nümunələrimizdə zamanın daha iri diskret hissələri ilə yanaşı kiçik vahidləri də antropomorflaşır. Yenə Süleyman peyğəmbərlə bağlı bir nümunədə göstərilir ki, peyğəmbər “üzüyü verir qıza taxır barmağına. Gedir, günorta gəlir, görür ki, burda orta yaşdı qadın oturubdu. Buna heş nə demir, çıxır gedir. Bir də axşam gəlir ki, burda bir qoja arvad oturf. Çox ayna-bəynə baxır, qoja diir:

-A oğul, nə gəzirsən?

-Burda bir cavan qız var, mən onunla əhd-peyman eliyif iş üçün gəlmişəm.

-Diir ki, o, mənəm. Səhər elə cavan qız oluram, günortalar orta yaşlı qadın oluram, axşam da bax belə qoja oluram” (15, 217).

Göründüyü kimi, rəvayətdə zamanın kiçik vahidlərindən sayılan gün antropomorflaşmışdır. Günün üç mühüm hissəsi hesab edilən səhər, günorta və axşam müvafiq olaraq, qız, orta yaşlı qadın və qarı kimi təqdim olunur. Burada gün, səhər, günorta, axşam ardıcıl olaraq qadın, qız, orta yaşlı qadın və qarı (qoca arvad) antropomorfik modelləri kimi özünü göstərir.

Mifoloji mətnlərimizdə zaman məxsusi antropomorfik modellərlə simvolizə olunur. Qış mövsümünü simvolizə edən ən geniş yayılmış antropomorfik model qoca qarı, qartmış qarı görkəmində təqdim olunur. Qoca qarı kimi təqdim olunan qış mövsümünün başqa antropomorfik modelləri oğlan obrazında göstərilir. Zamanın (konkret halda qışın) antropomorfik modeli olan qoca qarının üç oğlu var. Bu üç oğul – Böyük Çillə, Kiçik

Çillə və Boz ay zamanı (qış mövsümünü) oğlan görkəmində modelləşdirir. Mifoloji mətnlərdə hər üç antropomorfik zaman modelinin özünün spesifik semantik tutumu əks olunmuşdur.

Böyük Çillə antropomorfik modeli zamanın daha konkret desək, qış dövrünün ilkin mərhələsini işarələyir. Novruz bayramı ensklopediyasında göstərilir ki, Böyük Çillə - qış fəslinin ən uzun sürən vaxtının, birinci qırx gününün xalq arasındakı adıdır. Bu müddət dekabrın 21-22-dən, ilin ən uzun gecəsindən başlayaraq yanvar ayının sonunadək davam edir (59, 59). Milli folklor nümunələrində Böyük Çillə antropomorfik zaman modeli semantik baxımdan belə səciyyələndirilir; “ocağın qırağına düzdüm gəldim”, “getdim sildim-süpürdüm gəldim, künc bucaqları boşaltdım gəldim”, “təndirrəri yandırdım, kürsüləri qurdurdum, küplərin, xaralların ağzını aşdırdım”, “getdim silib-süpürdüm, küpələri xumları boşaltdım” (32, 59-61).

Əlbəttə, Böyük Çillənin mahiyyətini səciyyələndirən bu ibarələr həm də zamanın eyni adlı antropomorfik modelinin semantikasını da müəyyənləşdirmiş olur. Yəni Böyük Çillə antropomorfik modeli özündə yuxarıda sadalanan ibarələrin doğduğu məzmunu ehtiva edir.

Kiçik Çillə antropomorfik zaman modelinin semantik tutumu bir qədər fərqlidir. “Fevral ayının əvvəlindən başlayaraq iyirmi gün davam edən Kiçik Çillə qışın oğlan çağı sayılır... Kiçik Çillənin “Xıdır Nəbi” adlanan birinci ongünlüyü isə, ümumiyyətlə qış fəslinin ən sərt, çovğunlu, dondurucu vaxtı sayılır və buna hətta bu xüsusiyyətlərinə görə “Yalquzaq zamanı” da deyilir... Xıdır girdi qış girdi, Xıdır çıxdı qış çıxdı” (59, 12).

Deməli, Kiçik Çillə həm də qışın oğlan çağı sayılmaqla xalq təfəkküründə oğlan kimi modelləşmişdir. Qış fəslinin ən çovğun, ən sərt, dondurucu vaxt kəsiyinin simvolu isə Xıdır Nəbi antropomorfik modelidir.

Milli mifopoetik mətnlərimizdən məlum olur ki, Zamanın Kiçik Çillə antropomorfik modeli semantikaca dağıdıcı, məhvedici kimi xaotik funksiyaları özündə cəmləşdirir. Bu da belə bir qənaətə gəlməyə əsas verir ki, Kiçik Çillə antropomorfik modelinin alt semantik qatında Xaosun zamansızlıq, məkansızlıq, sahmansızlıq kimi mifik funksiyaları dayanır. Başqa sözlə desək, Kiçik Çillə antropomorfik zaman modeli zamansızlığı, sahmansızlığı, məkansızlığı, bir sözlə, bütün bu semantik layları özündə müncərləşdirən Xaosu işarələyir.

Mifopoetik mətnlərdə Kiçik Çillə öz mahiyyətini belə xarakterizə edir; “Qarıları təndirdən soxub küflədən çıxartdım, əhətlərini kəsib gəldim”, “qazanları ağzı üstə çevirəciyəm, küpləri, xaralları boşaldacıyam, üzüqoylu qoyub gələciyəm” (32, 69-61).

Qeyd edək ki, Xıdır Nəbi antropomorfik zaman modeli də sahmansızlığı, zamansızlığı (xaosu) simvolizə edir. Xıdırın girməsi ilə dağıdıcı nizamsızlıq aləmi bürüyür, Xıdırın getməsi ilə isə bu kaos aradan qaldırılır. Xıdır Nəbi ilə bağlı mərasimin keçirilməsinin əsl məqsədi də insanların üzləşdikləri xaotik durumdan yaxalarını qurtarmaq, aləmi cənginə almış nizamsızlığı bu yolla aradan qaldırmaq istəyidir.

Ümumiyyətlə, Xıdır obrazı müsəlman mifoloji dünyagörüşündə, eləcə də ümumtürk mifologiyasında geniş yayılmış bir obrazdır. Müqəddəs “Qurani-Kərim” də Xıdır peyğəmbərlərdən biri kimi qeyd olunur. Bu məqamla bağlı olaraq K.Yunq yazır: “Quran əslində bu tarixçədə birinci şəxsin cəmində danışan Allahla Xıdır arasında fərqi olduğunu göstərmir. Lakin tamamilə aydındır ki, bu hissə özündə ilkin vaxtlar qələmə alınmış ikinci dərəcəli hadisələrin sadə davamını əks etdirir. Bu fakt sübut edir ki, Xıdır Allahın simvollaşdırılması, yaxud “inkarnasiya” sıdır” (140, 182).

Ümumtürk və milli mifologiyamızda Xıdır obrazı ilə yanaşı Xızır obrazı da geniş yayılmışdır. Bir çox tədqiqatçılarımız zahirən, fonetik uyğunluğuna görə, bu iki mifoloji obrazı əksər hallarda eyniləşdirməyə çalışmışlar. Həmin obrazla bağlı araşdırmalarımızdan məlum olur ki, Xıdır və Xızır obrazları əslində fərqli, bəzən hətta bir-birinə zidd mifoloji funksiyalarla çıxış edərək tamamilə iki ayrıca obraz kimi özünü göstərir. Bu incə məqamı hiss edən görkəmli ədəbiyyatşünas M.Təhmasib haqlı olaraq qeyd edir ki, “Xızır bizdə çox zaman Xıdır İlyas adlandırılır. Yuxarıda qeyd edildiyi kimi, lüğətlər də buna əsaslanaraq onu İlyas peyğəmbərin ləqəbi qəbul edirlər. Əslində isə bunlar ayrı-ayrı əsatiri surətlərdən, miflərdən ibarətdir” (86, 41).

Biz hər iki obraza tədqiqatımızın məğzinə uyğun olaraq, zaman məfhumunun həmin iki obrazın təmsalında modelləşməsi prizmasından yanaşsaq bu fərqi aydın şəkildə müşahidə edə bilərik. Məlum olduğu kimi, “Xıdır Nəbi” mərasimi qışda, Kiçik Çillənin ilk ongünlüyündə qeyd olunur. Buradan müəyyənləşir ki, digər antropomorfik zaman modelləri kimi Xıdır obrazı da zamanın mifoloji təfəkkürdən gələn antropomorfik modelidir. Mərasimdən aydın olur ki, Xıdır obrazı zamanın müəyyən bir hissəsi olan qış dövrünü modelləşdirir. Bu semantik lay “Xıdır girdi, qış girdi, Xıdır çıxdı, qış çıxdı” atalar sözündən də bir daha məlum olur.

Beləliklə, Xıdır zamanın, konkret olaraq qışın mifopoetik təfəkkürdə əksini tapan antropomorfik modelidir. Bu antropomorfik model köhnəlik, xaotik məzmunlu mənfi semantik çarları özündə ehtiva edir.

Xızır obrazı isə doğrudan da lüğətlərin və bir çox tədqiqatçıların qeyd etdikləri kimi, yazla, yaşıllıqla, istiliklə bağlıdır. Xızır adının türk mənşəli olmasını dil faktorları və digər materiallar əsasında sübut edən M. Seyidov belə bir nəticəyə gə-

lörək yazır: “Deməli, Xızır ya yazın istiliyinin, hərarətinin qüvvəsinin-qutunun insaniləşdirilmiş mifik obrazıdır, ya da həmin şeyləri gətirəndir” (75, 110). “Kitabi-Dədə Qorqud” un “Dirsəxan oğlu Buğac” boyundakı Xızırın qeybdən peyda olub yaralı Buğaca dağ çiçəyi və ana südü məlhəmini məsləhət görməsi məqamına diqqəti yönəldən M.Təhmasib yazır ki, “... Xızır peyğəmbər yaşıllıq, bahar, gül, çiçək ərəni, övlüyası olaraq özünü göstərir” (86, 41). V. V. Radlov isə göstərir ki, “ruz-i Xızır aprelin 23-cü günü – yazın ilk günüdür” (118, 1724).

Beləliklə, məlum olur ki, mifopoetik təfəkkür baxımından Xızır obrazı zamanın müəyyən bir hissəsinin, konkret olaraq yazın (baharın) insan görkəmində modelləşməsidir. Başqa cür desək, Xızır yazın antropomorfik modelidir.

Deməli, yuxarıda göstərdiyimiz faktlar onu deməyə əsas verir ki, Xıdır və Xızır fərqli əsatiri obrazlar olub fərqli mifoloji funksiyalarla çıxış edir. Belə mifik funksiyalardan biri də zamanla bağlıdır ki, bu baxımdan da qeyd etdiyimiz kimi Xıdır (Xıdır Nəbi) qışın, Xızır isə yazın antropomorfik modelidir.

Mifopoetik mətnlərimizdə Qartmış qarının (qışın) üçüncü oğlu Boz aydır. “Boz ay – qış fəslinin xalq arasında deyilən axırıncı ayıdır. Kiçik çillənin qurtardığı vaxtdan yazın ilk gününədək – Novruza qədər davam edir və hərəsi bir həftə çəkməklə 4 çilləbeçəyə bölünür. El-obada bu müddət boz çillə, ala çillə, alaçalpo, yazağzı, ağlar-gülər adları ilə də tanınır” (59, 47).

Qoca qarının (qışın) kiçik oğlu Boz Çillə (yaxud Boz ay) zamanı obrazlaşdıran kiçik qardaş antropomorfik modelidir. Folklor mətnlərimizdə Boz Çillə antropomorfik zaman modeli semantik baxımdan özündə mülayimlik, xeyirxahlıq, xoşməramlılıq kimi mənaları əks etdirir. Arxetipik qatda nizamlayıcı, sahmanlayıcı kimi kosmosu xarakterizə edən mifoloji funksiyaları işarələmiş olur. Boz Çillə antropomorfik zaman modelinin



özündə cəmləşdirdiyi çilləbeçələr də tədricən xaotik durumdan kosmik düzənə keçidi simvollaşdırır. Boz ayın mahiyyətini təşkil edən çərşənbələr (çilləbeçə) də əslində ilkin yaranışı, Xaosdan Kosmosa keçid prosesini simvolizə edir (bu barədə ikinci fəsildə ətraflı danışacağıq).

**Kosa antropomorfik zaman modeli.** Məlum olduğu kimi, Azərbaycan oğuzlarının mövsüm mərasimlərini səciyyələndirən mərasimi oyunlardan ən geniş yayılmışı “Kosa-kosa” oyunudur. Bu mərasimi oyunu yazıya almış Ə.Sultanlı qeyd edir; “Oyun həm nümayiş şəklində, həm də oturaq şəklində meydançalarda aparılır. “Kosa gəlin” oyununun nümayiş xasiyyətli şəkli daha qədimdir. Burada qədim, ibtidai dövrün mərasim xüsusiyyətləri daha üstündür” (77, 37).

Oyunun əsas arxaik ana xətti Kosa və Keçi qarşıdurmasıdır ki, bu da öz əksini oyunda belə tapır; “Kosa ilə keçi pay üstündə savaşırlar. Kosa keçini hay ilə məclisdən çıxarıb qovur. Keçini yola saldıqdan sonra səfər qabağı dincəlmək üçün Kosa ağacın dibində uzanıb yatır... Keçi yuxulamış Kosaya yaxınlaşaraq, qəflətən bir zərbə ilə vurub Kosanı öldürür.

Camaat Kosanın ölümünü, Keçinin intiqamını və qələbə-sini alqışlayır” (77, 40-41).

Kosa-Keçi qarşıdurması və Keçinin Kosanı öldürməsi motivini M.H.Təhmasib, həmçinin M.Həkimov da yazıya almışdır (86, 70-75), (60, 45-52). Sevimli şairimiz Əhməd Cavad isə bu mərasim ayinlərimizi qələmə aldığı etnoqrafik etüdlər silsiləsindən olan “Yaza xitab” başlıqlı hissədə həmin məqamı (Kosa-Keçi qarşıdurmasını) poeziyanın dili ilə belə təqdim edir:

...Kosaya pay verirlər,  
Kosaya hay verirlər.  
Boz Keçi – Saqqal Ağa  
Kosanı çəkir sağa,

Deyir doldur torbanı,  
Söndür daha sobanı.  
Sonra da gəl güləşək,  
Dilimizlə yer eşək.  
Kosa baxır Keçiyə,  
Ürəyinə xof düşür, -  
Tez aradan sürüşür  
Keçiyə əl edərək (23, 195).

Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, Novruz bayramının bəzən yanlış olaraq müsəlmanların dini bayramı kimi təqdim olunması fikrini həmin bayramla bağlı olaraq keçirilən “Kosa-kosa” törəni tamamilə puça çıxardır. Belə ki, törəndə müsəlmanlığın zahiri rəmzlərindən sayılan saqqal saxlamaq adəti Keçidən saqqalının uzun olmasının səbəbini soruşanda “Həccə getmişdim, orada uzatmışam” cavabını verməklə ironik şəkildə ələ salınır. Halbuki, dinlə bağlı olan heç bir mərasim belə ironikliyə yol verə bilməz.

“Kosa-kosa” törəninə bədiilik prizmasından yanaşan M.H.Təhmasib Kosa obrazını da bədi obraz kimi səciyyələndirir. O, bununla əlaqədar olaraq yazırdı; ““Kosa-kosa” nın istər nəğməsindən, istər mərasim təfərrüatından, istərsə də kütlənin bəslədiyi münasibətdən görünür ki, buradakı Kosa otsuz-çiçəksiz qışın surətidir” (86, 75).

Bu fikir sonrakı müəlliflər tərəfindən, demək olar ki, təkrarlanır. M.Allahverdiyev yazır; “Azərbaycanda ən çox yayılmış və haqqında az yazılmış “Kosa-kosa”, “Kosa gəlin”, “Kosa oyunu” xalq komediyalarının qəhrəmanlarından Kosa antropomorfik, Keçi isə zoomorfik surət kimi fəsillərlə bağlıdır” (8, 6). F.F.Qasımsadə də göstərir ki, “məhiyyətə xalq dramı, xalq teatrı olan bu tamaşada qışın yola salınması, yazın isə gəlməsi, ilk bahar (novbahar) təsvir olunur. İştirakçıları kosa, keçi və kosa-nın köməkçiləridir. Kosa qışın rəmzi, onun antropomorfizmi,

qışın insanlaşdırılmış obrazı, təşəxxüsüdür. Keçi isə burada yazın zoomorfizmidir, yazın heyvaniləşdirilmiş obrazıdır. Mübarizənin kosa (qış) və keçi (yaz) obrazlarında verilməsi təsadüfi deyildir. Kosa üzündə tük bitməyən və ya çox az bitən adama deyilir. Qışın kosa obrazında verilməsi qışda məhsulun olmamasına faydalı, məhsuldar bitkilərin bitməməsinə, yetişməməsinə işarədir” (53, 35-36).

B.Abdulla da bu barədə eyni fikri aşağıdakı kimi ifadə edir: “Buradakı kosa geyimi, görkəmi ilə qışın antropomorf, keçi isə, bir sıra xalqlarda olduğu tək, baharın, yazın zoomorf simvoludur” (1, 105).

M.Seyidov “Kosa-kosa” törəninə folklorşünaslığımızda ilk dəfə mifoloji aspektdən yanaşmağa çalışır. O yazır: ““Kosa-kosa” törəni oyununda Kosa qışın, Keçi isə yazın bəlgəsidir. Kosa uzun səfərə hazırlaşır, bununla törəndə iştirak edənlər başa düşürlər ki, qış gedir, yaz gəlir. Ancaq kosa öz mövqeyini asanlıqla əldən vermək istəmir. Axırda Keçi – yaz Kosanı – qışı vurub öldürür. Törən şərqisində Kosa – qışın mifik obrazı, xalqın dünyanı dərk etməsinin əski görüşləri ilə bağlıdır” (76, 28).

“Kosa-kosa” mərasim oyunu haqqında mifoloq R.Qafarlı yazır: ““Kosa-kosa” dövrümüzə bir çox variantlarda gəlib çatmışdır. Onların bir qismi Kosa-keçi qarşılıqlı əks etdirir ki, açıq-aydın ilkin etiqadlarla, animistik görüşlərlə bağlanır; digər qismi isə Kosa-gəlin münasibətlərinə həsr olunur və gerçəklik qanunauyğunluqları ilə yönlənir. Birincilərdə əski inanclar, təsəvvürlər ənənə şəklində qorunub saxlanır, ikincilərdə isə məişət hadisələri fonunda itib-batır” (49, 283).

Məlum olduğu kimi, Novruz mərasimlərində bir sıra adət-ənənələr, oyunlar keçirilir və vahid ritual sisteminin ayrı-ayrı lokal həlqələri kimi özünü göstərir. N.Rzayev yazır ki, “indi bizə məlum olan bu oyunlar (Novruz bayramı oyunları – R.A.),

qədimdə bir-biri ilə bağlı şəkildə olmuş, bahara həsr edilmiş böyük, çox hissəli, əzəmətli bir meydan-teatr tamaşasının ayrı-ayrı hissələrini təşkil etmişdir (69, 78).

Bu mərasimi oyun C.Bəydilinin “Türk mifoloji sözlüyü” kitabında belə səciyyələndirilir: “Oyun (“Kosa- kosa” oyunu – R.A.) özünün başlanğıcdakı arxaik ritual xarakterini son dövrlərə qədər açıq-aydın qorumuşdur. Zaman- zaman “Qodu-qodu” adını da daşıyan “Kosa-kosa” başlıca olaraq xalq teatrı kimi səciyyələndirilmiş, həmçinin yazın gəlişinə həsr olunmuş törən (mərasim) sayılmışdır” (20, 195).

Qeyd edək ki, Kosa obrazını şamançılıqla əlaqələndirənlər də var. “El-oba oyun və xalq tamaşası” kitabında göstərilir: “Qədim şaman-qam sənəti və əski çağların inanları ilə bağlı olub qocalmış günəş tanrısının yer üzündəki əvəzini təmsil edən bu surət (Kosa nəzərdə tutulur – R.A.) sonralar, mərasim tamaşalarında iştirak edən köhnə il və qış fəslinin şikəst və çirkin bir obrazında təcəssüm olunurdu... Onun görkəmində şaman geyiminin rəmzi əlamətləri güclü olmuş; sifətinə yaş yumşaq ağac qabığı və ya keçədən hazırlanmış keçisaqqallı maska taxıb, başına uzun, şiş təsküləh qoymuş və əyninə yolluğ ağ ləbbədə geymiş bu surətin qurşağına və boynuna kiçik zıngırlar düzülür, belinə süpürgə və sümük asılırdı” (9, 110).

Beləliklə, hər şeydən əvvəl, xüsusi olaraq qeyd olunmalıdır ki, Kosa obrazı sırf mifopoetik təfəkkürün məhsulu olub özünü ritualda qoruyub-saxlayan, yaşadan antropomorfik zaman modelidir.

**Oğuz antropomorfik zaman modeli.** Qeyd etdiyimiz kimi, əsatiri məfkurədə zaman məfhumu insan qiyyəsinə də qavranılaraq dərk olunurdu. Türk mifik düşüncəsində zamanın (zaman-məkan vəhdətinin) modelləşdiyi insan obrazlarından biri də Oğuzdur.

“Oğuznamə” də göstərilir ki, Oğuz ova çıxır, maral tutur və onu ağacın budağına bağlayıb gedir. Səhər açıldı. Gündüz Oğuz qayıdanda görür ki, təkbuynuz (kiat) maralı aparıb. Yenə Oğuz ayı tutur və ağaca bağlayıb gedir. Sonra səhər oldu. Oğuz bu dəfə də görür ki, təkbuynuz ayını aparıb. O, özü həmin ağacın altına gəlir. Təkbuynuz peyda olur. Oğuz onun başından qalxanı ilə vurdu və onu öldürdü (135, 25-26).

M.Seyidov bununla bağlı olaraq yazır: “Bu parçada gərgədan (təkbuynuz, yaxud kiat – R.A.) gecə, Oğuz isə həmişə dan sökülərkən (səhər) gəlir. Başqa sözlə, Oğuz səhərlə dan işığı ilə birgə peyda olur. Bu da onu göstərir ki, Oğuz səhərin açılmasını, danın sökülməsinə, gərgədan isə qaranlıqı təmsil edir” (76, 262). Alim, həmçinin qeyd edir: “Oğuzun gərgədanı öldürməsi ilə əski əsətir yaradıcısı gecə ilə səhərin əsətiri mübarizəsini vermişdir” (76, 269).

Burada doğrudan da Oğuz obrazı zamanın gündüz hissəsini simvollaşdırır. Təkbuynuz (kiat) isə zamanın gecə hissəsini simvollaşdırır. Lakin məsələ heç də bununla bitmir. Oğuz – kiat (təkbuynuz) qarşıdurması variantı dərin mifoloji qatdakı Kosmos – Xaos oppozitiv invariantının transformativ paradigması və strukturu kimi aşkarlanır.

“Oğuznamələr” üzərində ardıcıl olaraq araşdırmalar aparan S.Rzasoy “Oğuz mifi və Oğuznamə eposu” kitabında Oğuz mifini belə xarakterizə edir: “Kosmoqonik mif bütün hallarda ilk elementləri nəzərdə tutur. Bu baxımdan, Oğuz mifində də İlk İnsan, İlk Zaman, İlk Məkan və s. Sakral elementlərdir” (71, 125). Müəllif eyni zamanda, dünya modeli kimi Oğuzu bu cür səciyələndirir: “Oğuz dünya modeli öz qlobal strukturunda Kosmos, Etnos və Zaman qatlarının paralel laylanması kimi təsəvvür oluna bilər. Bu strukturda Kosmos, Etnos və Zaman qatları bir-birinin kosmik əvəzləyicisi, ekvivalent işarəsi kimi çıxış edir. Yəni

kosmik qatda baş verən hadisələr paralel olaraq fərqli kodlarla Etnos və Zaman qatlarında da baş verir. Bu, mifoloji şüurun eyniləşdirmə səciyyəli metaforik düşüncə tərzidir... Burada işarə ilə işarə edilən eyni zamanda həm özləri, həm də bir-birilərinin işarələri kimi qavranılır. İşarə eyni zamanda həm özü, həm də işarədir, aralarında metaforik sərhəd yox, qovuşma var” (71, 126).

Həqiqətən, Oğuzla bağlı folklor (mifoloji) mətnlərində Oğuz mifi Məkan məzmunlu (məsələn; “Məgər xanım, Oğuzda Duxa qoca oğlu Dəli Domrul deyərlərdi, bir ər vardı” (48, 95) və s.), Zaman məzmunlu (məsələn; “Oğuz zamanında Qanlı qoca deyərlərdi, bir gürbiz ər vardı” (48, 104) və s.), “Oğuz zamanında Uşun qoca deyərlər, bir kişi vardı” (48, 145) və s.), Etnos məzmunlu (məsələn; “Ol zamanlar Oğuzla nə gəlirdisə yuxudan gəlirdi”, “Qorqut ata Oğuz qövminin müşkilini həll edərdi” (48, 19) və s.), İnsan məzmunlu (Oğuz Xaqan) semantik laylarla müncərlənmiş formada aşkar oluna bilər.

“Oğuznamə” də arxetipik semantika və strukturun, yəni Kosmos – Xaos oppozitiv invariantının transformativ Oğuz – Kiat (təkbuynuz) qarşıdurmasından savayı, digər anoloji variantı Oğuz – Qara xan qarşıdurmasıdır. K.Levi-Strosun müəyyənləşdirdiyi kimi, “xüsusi funksiya daşıyan və məhz mifin strukturunu aşkarlayan təkrarlanma” (103, 206) Kosmos – Xaos oppozitiv invariantını mətndə işarələyən Oğuz – Kiat qarşıdurmasının başqa anoloji Oğuz – Qara xan qarşıdurması variantı ilə əvəzlənməsinə imkan verir. Deməli, Oğuz – Qara xan oppozitiv variantı da Kosmos – Xaos oppozitiv invariantının mətndə transformativ proyeksiyasıdır.

Oğuz obrazı mifoloji təfəkkürdə həm də zamanı modelləşdirir. Oğuz antropomorfik zaman modeli adlandırdığımız bu modelləşmə Oğuz – Kiat, eləcə də Oğuz – Qara xan qarşıdurması variantlarının köməyi ilə aşkarlanır.

S.Rzasoy Oğuz – Qara xan oppozitiv qarşıdurması əsasında zamanın antropomorflaşmasını belə şərh edir: “ Beləliklə, Oğuz – Xaos qarşıdurma invariantı zaman kodundan Oğuz zamanı – Qara xan Zamanı qarşıdurması, bütövlükdə isə Kosmik Zaman – Xaotik Zaman qarşıdurması deməkdir. Başqa sözlə, bu, Oğuz kosmoloji düşüncəsində Zaman – Zaman qarşıdurması, yəni Oğuzun Zamanı ilə (ona məxsus zamanla) Qara xanın Zamanının (ona məxsus zamanın) qarşıdurmasıdır” (71, 128).

Əlbəttə, Oğuz – Qara xan qarşıdurması variantına səthi yanaşıldığını bürüzə verən bu mülahizə sadə formal məntiqə əsaslanaraq, əgər Oğuzun Zamanı varsa, Qara xanın da Zamanı olmalıdır prinsipindən çıxış edir. Lakin mifin daxili struktur məntiqi bu məsələnin mahiyyətinin başqa cür çözülməsini tələb edir.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, təkrarlanaraq mifin daxili strukturunu (struktur məntiqini) aşkarlayan Oğuz – Kiat qarşıdurması və Oğuz – Qara xan qarşıdurması variantları Kosmos – Xaos oppozitiv invariantının törəməsidir. Ona görə, Oğuz burada Kosmosu simvolizə etdiyindən Kosmosu xarakterizə edən mifoloji funksiyaları da öz məzmununa pərçimləyir. Eləcə də onunla oppozisiyada olan Qara xan Xaosu simvolizə etdiyindən Xaosu səciyyələndirən mifoloji funksiyaları özündə cəmləşdirir. Əgər zamanın, məkanın, nizamın, sahmanın olması kimi mifik funksiyalar Kosmosu xarakterizə edirsə, zamansızlıq, məkansızlıq, nizamsızlıq, sahmansızlıq kimi mifik funksiyalar da Xaosu səciyyələndirir. Buna görə, mifoloji təfəkkürdə Kosmos – Xaos oppozisiyası müvafiq olaraq, zaman – zamansızlıq, məkan – məkansızlıq, nizam – nizamsızlıq, sahman – sahmansızlıq kimi ən universal (ümumi) mifoloji, arxaik funksiyaların qarşıdurması kimi təsbitlənir.

Beləliklə, Oğuz – Qara xan (eləcə də Oğuz – Kiat) oppozitiv variantı Kosmos – Xaos oppozitiv invariantının transforma-

tiv törəməsi olduğundan, invariantın daşdığı mifoloji funksiyalar variantlara da ötürülür (pərçimlənir). Buna görə də, zaman və zamansızlıq anlayışını antropomorfik şəkildə modelləşdirən Oğuz – Qara xan oppozitiv variantı S.Rzasoyun dediyi kimi “Zaman – Zaman qarşıdurması” deyil, mifin daxili struktur məntiqinin tələbinə uyğun olaraq Zaman – Zamansızlıq qarşıdurması kimi anlaşılmalıdır.

“Kitabi-Dədə Qorqud” da Təpəgözün “Qalarda-qoparda yigit yerin nə yerdür?” (48, 132) sualına Basat “Qalarda-qoparda yerim Günortac” (48, 132) deyər cavab verir. Düşündürücüdür ki, Basat öz yerinin mətnin məkan məntiqinə uyğun olaraq “Oğuz” olduğunu söyləmək əvəzinə, zaman anlayışını bildirən “Günortac” dır cavabını verir. Əslində mətnin Oğuzla bağlı məkan məntiqinə görə Basatın cavabı “Qalarda-qoparda yerim Oğuz” kimi olmalı idi. Deməli, zaman anlayışı bildirən Günortac, Oğuzun ekvivalenti kimi işlənməklə semantik baxımdan onunla yaxınlıq təşkil edir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” da işlədilən “Oğuz zamanında” ifadəsi də diqqəti cəlb edir. Bu ifadə Dədə Qorqudda əsatri zamanı üzə çıxarmağa kömək edir. Mifopoetik təfəkkürdə zaman məsələsindən bəhs edən prof. A.Hacıyev yazır; ““Kitabi-Dədə Qorqud”da hadisələr ilk cümlədənə “Rəsul-əleyhüs-səlam” zamanına yaxın dövrə aid edilir. Lakin bu bildirişi heç də obyektiv və doğru dəlil, əsərdəki Dədə Qorqudu tarixi, hətta ədəbi şəxsiyyət, diplomat hesab etməyə əsas verən fakt kimi yox, yəqin ki, əvvəllər başqa dövrə aid olan ənənəvi poetik formulun sonrakı redaktəsi kimi anlamaq daha düz olar. Belə ki, eposda bu formul, adətən, hadisələrin qədim, şanlı dövrdə, məğlubedilməz igidlərin, xanların yaşadığı “epik keçmişdə” baş verdiyini göstərir” (38, 40).



H.İsmayılov da bununla əlaqədar olaraq qeyd edir ki, “KDQ-nin İslamdan öncəki dastan formasında zaman qəlibi hökmən “Qorqud ata adlı bir ərin qopmasını” “Oğuz xanın zamanına aid etməli idi” (45, 338).

Əlbəttə, burada “Rəsul-əleyhüssəlam zamanı” ifadəsi əsətiri zamanı işarələyən ənənəvi formulun sonradan İslamın təsiri ilə baş vermiş dəyişikliyi kimi qəbul olunmalıdır. Bunu dastanın iki boyunun başladığı ilk giriş cümlələri də sübut edir. “Qanlı qoca oğlu Qanturalı boyu” “Oğuz zamanında Qanlı qoca deyərlərdi, bir gürbiz ər vardı” (48, 104), “Uşun Qoca oğlu Səgrək boyu” isə “Oğuz zamanında, Uşun qoca deyərlər, bir kişi vardı” (48, 145) deyimləri ilə başlayır. Xoşbəxtlikdən bu iki boyda əsətiri zamanı işarələyən “Oğuz zamanı” ifadəsi İslamın təsirinədən yaxa qurtara bilmişdir.

Beləliklə, türk mifoloji təfəkküründə zamanı modelləşdirən Oğuz antropomorfik modeli kosmoqoniya ilə bağlı olub kosmik düzümü, kosmosu və onunla əlaqəli olan ilkin yaradılış motivlərini mifopoetik model olaraq özündə münəcərləşdirir.

### ***1.1.3. Biomorfik (bitkisəl) modelləşmə***

Mifoloji təfəkkürdə zamanın canlı varlıqlarla modelləşməsinin üçüncü növü biomorfik və yaxud bitkisəl modelləşmədir. Zamanın bitkisəl modelləşməsi kimi mifik düşüncədə zamanın (zaman-məkan kontinuumunun) bitki obrazında qavranılması, təsəvvür olunması və təqdim olunması nəzərdə tutulur. Bitki obrazının əsətiri təfəkkürdə kainatın yaranmasını, kosmoqoniya ilə bağlı ən ilkin mifoloji obrazlardan olduğunu Qədim Misir mifologiyasının görkəmli tədqiqatçısı M.E.Matie bu cür qeyd edir: “Dünyanın yaranması bir sıra miflərdə bitki ilə əlaqələndirilir, məsələn, əfsanələrin birində deyildiyinə görə, “yeri

işıqlandıran, qaranlıqda yaşayan” Günəşin övladı təpədə ilkin kaosdan əmələ gəlmiş şanagülü (lotos) çiçəyindən, zamanın lap başlanğıcında boy atmış şanagülündən, böyük gölün üzərindəki müqəddəs şanagüllərdən əmələ gəlmişdir. Bu əfsanə geniş yayılmışdır. Şumunu şəhəri yaxınlığındakı təpədə bitmiş və gənc Günəş allahına həyat vermiş şanagül haqqında əski miflərdə də bəhs olunur. Roma dövrünə qədər rast gəlinən ləçəkləri üstündə uşağın oturduğu həmin şanagül çiçəyinin təsviri isə göstərir ki, əfsanə Misir kosmoqoniyasının sonrakı rəsmi versiyalarından biri olmuşdur” (107, 15-16). M.Eliadenin yazdığına əsasən isə “insan həyatı kimi, kosmosun ritmi də bitkilərin həyatının dildə təsvirinə görə aydınlaşır. Kosmik sakrallığın sirri Dünya Ağacında simvollaşır. Kainat dövrəvi, başqa cür desək, illik təzələnməsini tələb edən orqanizm kimi qavranılır” (137, 57). Əski türk yazılı mətnlərində də bitkidən törəyiş motivi əksini tapır. Manixey mətnlərində yazılır: “Kisi üzrə bis, tenqrilərdə utru bis tür-lüg ida, ıgacda tuğdu” (67, 163) tərcüməsi “adamlar üzərindəki beş tanrıdan, beş dürlü bikidən, ağacdan doğdu (yarandı)” (67, 164). Həmçinin başqa bir mənbədə göstərilir ki, “Doqquz oğuzlardan törəyənlər Kumlanço adlı ölkədə yaşamağa başladılar. Burada Hulin adlanan bir dağ vardı. Bu dağdan Tuğla və Selenqa çayları axırdı. Çayların arasında isə iki ağac var idi. Bir gecə bu ağacların üstünə göydən nur endi. Gün keçdikcə ağaclardan birinin qarnı şişdi. Doqquz ay on gün sonra ağacın qarnında bir qapı açıldı. İçəridə ağızlarında gümüş əmzik olan beş uşaq görüldü.” (89, 42).

Əsatiri məfkurədə bitki obrazları arasında Ağac obrazı özünün çoxşaxəli mifoloji funksiyaları ilə xüsusi olaraq diqqəti cəlb edir. Dünyanın əksər xalqlarının mifik dünyagörüşlərində Dünya ağacı, Həyat ağacı obrazları geniş yayılmışdır. Ağac obrazı ilə bağlı dünya folklorşünaslığında geniş şəkildə araşdır-

malar aparılmışdır (C.C.Frezer, M. Eliade , Y.M.Meletinski, V.N.Toporov, V.V. İvanov və b.). Milli folklorşünaslığımızda isə bu arxaik obrazla əlaqədar olaraq prof. A.Hacılının “Mifoloji təfəkkürdə Dünya ağacı” adlı dəyərli araşdırmasını xüsusi ilə qeyd etmək lazımdır. Alim həmin araşdırmasında əsatiri düşüncədə məxsusi çəkiyə malik olan Dünya ağacının çoxşaxəli mifoloji funksiyalarını üzə çıxardaraq, onun türk əsatiri sistemində tutduğu spesifik mövqeyinə aydınlıq gətirir.

Biz burada Dünya ağacının zaman-məkan kontinuumu ilə bağlı mifoloji funksiyasını aydınlaşdırmağa çalışacağıq. Hər şeydən əvvəl onu qeyd etmək lazımdır ki, mifoloji təfəkkürdə zamanın modelləşdiyi maddi varlıqlardan biri - ağac obrazı bu baxımdan xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.

Kosmik dünya modelini özündə təmsil edən Dünya ağacı ümumtürk və milli mifologiyamızda da geniş yayılmışdır. Lakin qeyd etmək lazımdır ki, Dünya ağacı ilə bağlı olan mifik görüşlər ayrıca mifik mətnlər şəklində deyil, digər folklor nümunələrində qorunub saxlanılır. Buna görə də Dünya ağacı və onun ilkin mifoloji funksiyalarından olan zaman-məkan kontinuumu ilə əlaqəli motivləri üzə çıxarmaq faktlara xüsusi məsuliyyətlə yanaşmağı tələb edir.

Məlumdur ki, əsatiri məfkurədə kainatın üfüqi və şaquli məkani bölgüsü Dünya ağacı modelində əks olunur. Həmçinin mifik düşüncəyə görə Dünya ağacı kainatın müqəddəs mərkəzi hesab olunur. V.N.Toporov qeyd edir ki, “Dünya ağacının köməyi ilə kainatın başlıca istiqamətləri – yuxarı (səmavi çarlıq), orta (yer), aşağı(yeraltı çarlıq) (məkani bölgü); keçmiş – indi – gələcək (gündüz-gecə, ilin əlverişli-əlverişsiz anları), xüsusilə, geneoloji şüurda; əcdadlar – indiki nəsillər – gələcək nəsillər (zaman bölgüsü), səbəb və nəticə; müsbət, neytral, mənfi (etioloji bölgü), bədənin üç hissəsi; baş, gövdə, ayaqlar (anatomik

bölgü), stixiyanın üç elementi; od, torpaq, su (“element” bölgüsü) və s. ayırd edilir” (125, 399-400).

Məkani bölgü daha qabarıq olsa da digər əsatiri bölgüləri, xüsusilə, zaman məfhumu ilə bağlı bölgünü müəyyənləşdirmək çətin olsa da mümkündür. Bu mifik funksiyanı əski əsatiri siqletini qoruyub saxlamış folklor nümunələri əsasında üzə çıxarmaq olur. Məsələn, şaman əfsanələrindən birində söylənilir ki, şamanlıq alacaq olan şəxs başqa bir şamanla ruhən ağaca çıxmaqla yuxarıya doğru doqquz oloxonu (şamanın göyə çıxarkən istifadə etdiyi dayanacaqlar) qət etməklə şaman olmaq üçün ilkin mərhələni keçir (79, 17). Rus folklorşünası İ.A.Xudyakovun yazdığına görə, “Şaman ağacı (oyun maha) – Xara Sıqlıx Beqi Duortu ağacının çadırının qarşısında böyüyən qurumuş böyük küknardır və bu küknarın budaqları arasında yuvalar yerləşir ki, yuxarı yuvalarda ən yaxşı şamanlar, ən aşağıda isə ən pisləridir” (133, 307). Prof. K.Abdulla da qeyd edir: “Uzaq Şərq xalqlarının, Sibir türklərinin təsəvvürlərində mifik Ağac Göylə Yeri və Yerin təkini birləşdirən, şamanların budaq-budaq dırmaşmış göylərin yuxarı qatına – Göy tanrının yanına yol aldıkları bir nəhəng canlıdır” (2, 260).

Beləliklə, şamanın magik qüvvəyə, ələlxüsus da öncəgörüçülük keyfiyyətinə yiyələnməsi çox vaxt ağacın üst qatına çıxmasından sonra yaranır. Bu o deməkdir ki, şaman ağacın yuxarı qatına çıxmaqla əslində “gələcəyə” səfər edir. Ağacın yuxarı qatı əslində zaman baxımından gələcəyin özüdür. Şamanın ağacın üst qatına çıxdıqdan sonra sahib olduğu öncəgörüçülüüyü, gələcəkdən xəbər vermək qabiliyyətinə yiyələnməsi də ağacın budaqlarının üst qatının gələcəyi bildirməsini göstərir.

M.Uraz yazır ki, “Yakutlara görə, şamanlar bir qartal yumurtasından çıxır, yaxud Şamanın ruhu qutsal bir ağacdən doğur” (93, 150). Buna görə də bütün zamanları özünün zamani böl-

güsündə ehtiva edən Dünya ağacından ruhani başlanğıcını götürən şamanların gələcəyi görməsi bu prizmadan tam məntiqidir.

Türk əsətiri sistemində və epik ənənəsində Dünya ağacının çoxvariantlı şəkli dəyişmələrindən biri də Qaba ağacdır. Prof. A.Hacılı bunula bağlı yazır: ““Kitabi-Dədə Qorqud” un poetik frazeologiyasında rast gəldiyimiz “qaba ağac” ifadəsi, şübhəsiz ki, oğuz-qıpçaq xalqlarının əsətiri Dünya ağacı ilə bağlıdır. Qaba ağacın kökləri yeraltı dünya və keçmiş, budaqları səma və gələcək anlamındadır və s.” (35, 10).

Ümumiyyətlə, “Kitabi-Dədə Qorqud”da Qaba ağac türk kosmik Dünya Modeli kimi kosmoqoniya ilə bağlı ilkin əsətiri funksiyasını qoruyub saxlamışdır. Eposda Qaba ağacın kəsilməsi əslində dünyanın, kainatın, kosmosun məhvi deməkdir. Qaraca Çobanın “qoca ağacı” kökündən qopardıb çıxarması xaosu işarələyir. Dünya ağacının məhvi xaosu əmələ gətirir. Mifin daxili stuktur məntiqi aspektindən Çobanın ağacı kökündən çıxarması faktı boyda göstərilən epik qatdakı xoşagəlməz hadisələrə əsətiri məfkurənin təh-təlsüuru reaksiyasının təzahürü kimi izah olunmalıdır. Yəni epik qatdakı neqativ hadisələr mifik qatdakı xaosu işarələyən ağacın yerindən qoparılması faktı ilə həmahəngləşir, mifoloji motiv epik qatda poetikləşərək (neqativ bədii hadisələrlə) təkrarlanır. Əgər biz sözügedən fakta sırf poetik prizmadan yanaşsaq, onda Çobanın kökündən çıxardığı ağac poetik predmet kimi analiz oluna bilər. Bu zaman K.Abdullanın “ağacın yerindən qopardılması dünyanın, dünyadakı işlərin sahmsızlığına bir işarədir, qanı coşdurur, “irəli, düşmən üzərinə irəli” həyəcan işarəsini hayqıran bir çağırışdır” (2, 261) şərhini yerinə düşmüş olur.

Bölgələrimizdə indinin özündə belə ağaca müqəddəs varlıq kimi yanaşılır. Ağacın başına fırlanılır, onun budaqlarına insanların ürəklərində tutduqları muradlarına yetmələri üçün parçalar,

iplər bağlanılır. Ağacı ziyarət etmək əslində Dünya ağacının əsə-tiri düşüncədəki Dünyanın mərkəzi funksiyası ilə bağlıdır.

Milli folklor nümunələrimizdən olan “Məlikməmməd” na-ğılında Dünya ağacının transformativ variantlarından olan Alma ağacı və işığın, səmanın, gələcəyin rəmzi kimi özünü göstərən Zümrüd quşunun yuvasının yerləşdiyi ağac xüsusi maraq kəsb edir. Buradakı ağac barədə Y.V.Çəmənəzəminli yazır: “Nağılda (“Məlikməmməd” nağılında – R.A.) bəhs olunan alma ağacına bənzər “Avesta” da bir Naara var. Kür ilə Araz çayları arasında yaşayan qədim irqin etiqadınca Naara ağacı Kürqəsb dənizində bitib, bütün nəbatata ruh verərmiş. Bəziləri Naaranı əbədi həyat bəxş edən ağaca bənzədirlər.

“Məlik Məmməd”dəki alma ağacı Naaraya çox bənzəyir; almanı yeyən cavanlaşır və əbədi həyata vasil olur” (26, 278). Bununla bağlı prof. A.Hacılıının aşağıdakı fikirləri də diqqətə-layiqdir. “...Ağacın (“Məlikməmməd” nağılında – R. A.) göv-də və kökləri, orada yerləşən məxluq yeraltı dünya və şər qüv-vələr, budaqları işıqlı dünya və xeyirlə bağlıdır. Məlikməmmə-din qarşılaşdığı ağac dünyanın şaquli-üçlü bölgüsünü gerçək-ləşdirən dünya ağacı, yaxud kosmik ağacdır. Bu nağılda Axirət və Həyat ağaclarının əksliyini də aşkarlamaq olar. Yəqin ki, nağılın əsasında duran eposda alma ağacı ilə Zümrüdün ağacı eyni olub və qəhrəmanın şücaətli həyatı başlanğıcı xilas etmək üçün demiurqun və ya tanrılardan birinin yeraltı dünyaya gedib şər qüvvələrlə mübarizəsi ilə bağlanır” (35, 12).

Nağıldakı Alma ağacı və Zümrüd quşunun ağacı heç şüb-həsiz, Dünya ağacı invariantının transformativ variantlarıdır. Hər iki variantı təhlil etməklə bunu bir daha təsdiqləyə bilərik.

Nağılda Alma ağacının padşahın bağında bitdiyi göstərilir. Burada “bağ” ağac kosmik modelində dünyanın şaquli-üçlü mə-kani bölgüsünə əsasən yerüstü hissəsini, zaman bölgüsü etibarilə

isə indiki zamanı bildirir. Bağdakı Alma ağacından əbədi cavanlıq bəxş edən almanın oğurlanması dünyanın yerüstü hissəsində nizamsızlığın, xaotik bir durumun baş verdiyinə dəlalət edir. Lakin bu, məsələnin üzə görünən tərəfidir. “Aysberqin” görünməyən hissəsi isə Dünya ağacının kökündə, yəni yeraltı qatda və zaman baxımından mifik keçmişdə, yəni zamanın lap başlanğıcında baş verir (bura həm də mifik düşüncəyə görə dünyanın mərkəzidir). Nağılda Dünya ağacının kökü (yeraltı qat və mifik keçmiş) “quyu” obrazında simvollaşır. Xtonik aləmin simvolu olan quyuya düşən Məlikməmməd obrazının ilkin yaradılış aktını yerinə yetirən demiurq və ya tanrılara məxsus arxaik mifoloji funksiyası aşkara çıxır. Məlikməmməd quyuda (Dünya ağacının kökündə) xtonik varlıqlarla (devlərlə) mübarizə aparaq, onları öldürməklə qeyd etdiyimiz arxaik funksiyanı yerinə yetirmiş olur.

Zamanın lap başlanğıcında yaradılış aktının yerinə yetirilməsi motivi nağılda Zümrüd quşunun ağacı ilə bağlı hissədə özünü daha qabarıq büruzə verir. Dünya ağacı invariantının sonrakı variantlarından olan Zümrüdün yuva qurduğu ağacın dibində xaosun rəmzi sayılan əjdahanın (əjdaha obrazının xaosu simvolizə etməsindən “Zamanın əjdaha zoomorfik modeli” hissəsində ətraflı bəhs etmişik) olması ilkin mifik zamanı (keçmiş) işarələyir. Nağılın məlum olduğu kimi, Məlikməmməd Zümrüd quşunun balalarını yeyən əjdahanı öldürür. Bununla qəhrəman səmanın, işıqlı dünyanın rəmzi olan, Dünya ağacının yuxarı hissəsini (budaqlarını) işarələyən Zümrüd quşunun timsalında işıqlı dünyaya çıxmaq üçün bir vasitə tapmış olursa da lakin yenə də qaranlıq dünyadan çıxma bilmir. Çünki mifik təfəkkürün məntiqi qanunauyğunluğuna əsasən demiurq (Məlikməmməd) zamanın ilkin başlanğıcında (mifik keçmişdə) yerinə yetirilməli olan yaradılış aktını tam yerinə yetirməyib. Yaradılış aktının tam yerinə yetirilməsi üçün suyun qabağını kəsərək camaatı yeyən

əjdahanın öldürülməsi lazımdır (Bəlkə də həmin əjdaha ilə əlaqəli olan bu əski hissə özünü bu səbəbdən müasir dövrümüzdək qoruyub saxlamışdır). Məlikməmməd suyun qabağını kəsən və birbaşa xaosu işarələyən əjdahanı öldürməklə ilkin mifik zamanda yaradılış aktını tam yerinə yetirmiş olur. Xtonik aləmdə üzərinə düşən mifoloji funksiyasını bitirən Məlikməmməd, əlbəttə, yenidən yerüstü dünyaya, indiki zamana qayıdır. Yenə də mifik təfəkkürün məntiqinə görə, gələcəyi başlamaq üçün mifik keçmişdə (yeraltı aləmdə) və indiki zamanda (yerüstü qatda) xaosun bütün qalıqları ən radikal formada məhv edilməlidir. Xaosun qalıqlarının yerüstü qatda (indiki zamanda) məhv edildiyi məkan “meydan” dır. Məlikməmməd bu meydana xaosun qalıqlarının rəmzinə çevrilən qardaşlarını öldürür. Bununla da nağılda kosmoqonik düzən bərpa olunur.

#### *1.1.4. Cansız varlıqlarla (astral-əşyəvi) modelləşmə*

L.Bryül yazır ki, məlum olduğu kimi, “ibtidai” insanlar təbiət predmetlərini müfəssəl şəkildə təsnifləndirmirdilər, bizim kimi canlı varlıqlarla digər predmetlər arasında fərqi mənalandırmırdılar. Onlar düşünmədən onları əhatə edən varlıqların, hətta cansız predmetlərin həmcinsliyinə inanırdılar (102, 91). Bu baxımdan cansız varlıqlarla zamanın işarələnməsi ilkin təfəkkür mərhələsinin spesifik xüsusiyyətləri çərçivəsində özünü büruzə verir.

Əvvəldə qeyd etdiyimiz kimi, mifopoetik təfəkkür zamanı cansız maddi varlıqlar şəklində də qavrayır. Yəni zaman cansız maddi varlıqlar şəklində modelləşir. ***Bu cansız maddi varlıqları şərti olaraq iki yerə – səma cisimlərinə və əşyalara bölsək, mifopoetik təfəkkürdə səma cisimləri şəklində modelləşdiyinə görə zamanın astral varlıqlarla modelləşməsi, əşyalar şəklində modelləşməsinə isə zamanın əşyəvi modelləşməsi də deyə bil-***



*rik.* Astral modellərə zamanın Günəş, Ay, Ulduz (Dan ulduzu-Ülkər) görkəmində mifoloji təfəkkürdə qavranılması və təqdim olunması başa düşülür. Əşyəvi modellər kimi isə mifopoetik təfəkkürdə zamanın alma, ərik və s. şəkillərdə qavranılması və təqdim olunması nəzərdə tutulur.

Günəş, Ay və Ulduz kimi astral zaman modelləri mürəkkəb və sinkretik modelləşməyə malikdir. Dünyanın bir sıra xalqlarının əsatri görüşlərində bu modellər çox vaxt insan obrazında qavranılır. Daha əski görüşlərdə fəvqəltəbii qüvvələr, allahlar kimi dərk olunan bu astral cisimlərə (xüsusilə də Günəş və Aya) sitayiş edilmiş ona müxtəlif qurbanlar (insanlar, heyvanlar və s.) verilmişdir. Qədim Misirdə Günəş allahı Ra ən nüfuzlu allah hesab olunurdu. Qədim şummlərin, eləcə də qədim türklərin Günəşə, Aya sitayiş etmələri tarixdən məlumdur. Tarixən Azərbaycan ərazisində e.ə. 3-cü minilliyin birinci, ikinci yarısında mövcud olmuş Aratta, Kutı, Turruki, Lullubi kimi ilkin dövlət qurumları dövründə, eləcə də Manna, Albaniya dövlətləri zamanında əhali arasında Ay ilahəsinə, Günəşə sitayiş olunmasını tarixi qaynaqlar sübut edir.

Bir qədər sonralar isə bu astral səma cisimləri insanlaşdırılaraq əfsanələrdə özlərinə yeni biçimdə yer qazanmışdır. Azərbaycan mifoloji mətnlərində və digər folklor nümunələrində həmin astral obrazlar bu baxımdan xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Mifoloji mətnlərimizdə Günəş (Gün) obrazı zamanın diskret hissəsi sayılan səhər açılıandan qaranlıq düşənəcən olan hissəsini modelləşdirir. Mifopoetik görüşlərdə əsasən antropomorfik cizgilər hüdudlarında qavranılır və təqdim edilir. Folklor nümunələrimizdə Günəş çox hallarda Gün adı ilə təqdim olunur. Məsələn, günəşi dəvət zamanı söylənilir:

Gün çıx, gün çıx!

Kəhər atı min çıx. (12, 23)

Və yaxud:

Günəş çıx, çıx, çıx!

Kəhər atı min çıx!

Gün getdi su içməyə,

Qırmızı don biçməyə.

Gün getdi dağ başına,

Örtüb duvaq başına (86, 66-67).

Və ya:

Qodu buradan ötəndə,

Qırmızı günü gördünmü? (86, 63)

Göründüyü kimi, Günəş sözünün ekvivalenti kimi işlədilər gün sözü birbaşa zamanın müəyyən işıqlı hissəsi deməkdir. Zamanın konkret halda on iki saatdan ibarət həmin gündüz hissəsini də özünün simasında ehtiva edən Günəş obrazı antropomorfik xüsusiyyətlərlə qavranılır və təqdim edilir. Folklor mətnlərimizdə Günəş obrazı ən çox qadın şəklində təqdim olunsa da, kişi obrazı kimi də əksini tapır. Buradan belə görünür ki, bu obraz həm qadın, həm də kişi başlanğıcı kimi də simvollaşır.

Ay astral zaman modeli günün gecədən səhərədək olan hissəsinin modeli kimi anlaşılır. Yəni Ay zamanın gecə hissəsini modelləşdirir. Ay astral zaman modeli mifoloji semantikasına görə həm də kişi başlanğıcı bildirir. Oğuznamənin uyğur variantında bu açıq-aydın şəkildə özünü göstərir: “Günlərdən bir gün Ay kağanın gözü parladı, erkək oğul doğdu” (62, 10). C.Bəydili Ayın şaman mifologiyasında nüfuzlu yer tutmasını, şamanların əcdadı olmasını qeyd edir (20, 47).

Ümumiyyətlə, Günəş və Ay obrazları mifoloji izlərini özündə qoruyub-saxlamış folklor nümunələrimizdə bir-birini tamamlayan mifik obrazlar kimi səciyələndirilir.

Ulduzlardan Ülkər ulduzu, Dan ulduzu obrazları diqqəti cəlb edir. A.Acaloğlu bir sıra mənbələrə əsasən qeyd edir ki,

“Ülkər (Dan ulduzu, Zöhrə) ulduzuna inanış və uyğun miflər ən qədim dövrlərlə bağlıdır. Onun ilk örnəkləri ilə qədim şumer mifologiyasında qarşılaşırıq. Həmin ulduz və onun təcəssümü olan Tanrı (İnanna) Şumerdə də bərəkət, sevgi və gözəllik hamisi kimi tanınırdı” (4, 294).

Folklor mətnlərimizdən birində Ülkər ulduzu gözəl bir qız kimi səciyyələndirilir və təqvimlə bağlı görüşləri əks etdirir. Həmin inama görə Ülkər ulduzu “...atası yuxudan durana qədər göylərdən çəkilməyib yaza nə qədər qaldığını atasına bildirir” (32, 34). Digər bir mifoloji söyləmədə isə Dan ulduzu zamanın səhər çağını modelləşdirir. Bu ulduz Sarı ulduz, Çoban ulduzu adları ilə də təqdim olunur (32, 34).

Mifopoetik təfəkkürdə zaman əşya görkəmində də modelləşir. Nağıllarımızda əksini tapan adamı əbədi cavan saxlayan alma ağacının meyvəsi zamanın əşyevi modelləşməsinə misaldır. Burada alma obrazı insanın əbədi həyat istəyini gerçəkləşdirən simvolik bir obraz kimi özünü göstərir. Həmin sehrlı almanı yeyən adam zamanın hökmündən yaxasını qurtarmış olur. Zamanın (alma) meyvə şəklində maddiləşmiş modelinə dünyanın bir sıra xalqlarının əsatiri görüşlərində rast gəlinir. Steblin Komenski Edda miflərini araşdırarkən zamanın alma şəklində maddiləşməsinə qeyd edir.

Bir sıra xalqlarda isə əbədi həyat simvolu başqa bir meyvə hesab olunur. Funksional cəhətdən, əlbəttə, bu meyvə obrazları eyniyyət təşkil edir. Qədim Çin mifologiyasında əbədi cavanlıq və yaxud əbədi həyat verən sehrlı meyvə ərik hesab olunur. “Çar Meymun” əsatiri mətnlərində Meymun Ərik ağacını qoruyur. Həmin ərik ağacının meyvəsinin yeməklə insan fəvqəlzaməni statusa yiyələnir. Burada zaman “ərik” şəklində maddiləşərək modelləşir.

## 1.2. Folklorda zamanın poetik modelləri

Məlum olduğu kimi, xalq düşüncəsində zaman anlayışı özünəməxsus şəkildə əksini tapır. Xüsusilə folklorumuzda xalqın birbaşa həyat tərzinin ən önəmli hadisələri ilə uyuşdurularaq qavranılan zaman məfhumu müxtəlif spesifik poetik modellərlə ifadə olunur. Əgər mifoloji təfəkkürdə zaman məfhumu canlı və cansız maddi varlıqlar şəklində maddiləşmiş formada qavranılaraq bitkisəl, zoomorfik, antropomorfik və əşyevi modellər kimi təqdim olunurdusa, sonrakı inkişaf mərhələsində metaforik düşüncə süzgəncindən keçərək dərk edilir və poetik modellərlə təqdim olunur. Artıq burada zamanın diskretikliyi anlaşılır ayrı-ayrı vaxt hissələri, kəsikləri ən səciyyəvi xüsusiyyətləri ilə nəzərə çatdırılır. Folklorşünas M.Həkimovun topladığı folklor nümunələrinə nəzər yetirməklə bunu əyani şəkildə görə bilərik.

Üçü kərəmdi, = yaz,

Üçü məramdı. = yay.

Üçü çərəndi, = payız.

Üçü vərəmdi. = qış.

Üçü baş ayı, = yaz.

Üçü iş ayı. = yay.

Üçü aş ayı, = payız.

Üçü xaş ayı, = qış.

Üçü hərəkətdi, = yaz.

Üçü bərəkətdi, = yay.

Üçü rahatdı, = payız.

Üçü narahatdı, = qış.

Üçü haydı, = yaz.

Üçü hoydu, = yay.

Üçü toydu, = payız  
Üçü vaydı, = qış.

Üçü coddu, = yaz  
Üçü oddu, = yay.  
Üçü daddı, = payız.  
Üçü yaddı. = qış.

Üçü şəfadı, = yaz  
Üçü səxadı, = yay.  
Üçü səfadı, = payız.  
Üçü cəfadı. = qış.

Üçü ismətdi, = yaz  
Üçü qədr-qismətdi, = yay  
Üçü ar-ismətdi, = payız.  
Üçü vəsiyyətdi. = qış (60, 20-21).

Bu təsniflərdə zamanın müəyyən diskret (ölçülə bilən) vaxt kəsiyi olan ilin dörd fəsli metaforik ifadələrlə verilərək, hər bir fəsilin məxsusi poetik modelini yaradır. Yuxardakı nümunələrə əsasən yazın poetik modeli bu cür metaforik cizgilərlə müəyyənləşdirilir: yazın poetik modeli – “kərəmdi”, “baş aydı”, “hərəkətdi”, “haydı”, “coddu”, “şəfadı”, “ismətdi”, yayın poetik modeli – “məramdı”, “iş ayı” dı, “bərəkətdi”, “hoydu”, “oddu”, “səxadı”, “qədr-qismətdi” kimi metoforik cizgilərlə, payız fəslinin poetik modeli – “çərəndi”, “aş ayı”dı, “rahatdı”, “toydu”, “daddı”, “səfadı”, “ar-ismətdi” kimi, nəhayət qış fəslinin poetik modeli isə – “vərəmdi”, “xaş ayı” dı, “narahatdı”, “vaydı”, “yaddı”, “cəfadı”, “vəsiyyətdi” kimi metaforik cizgilərlə şərtlənir.

Üçü əkin əkdirər, = yaz.  
Üçü zəhmət çəkdirər. = yay.

Üçü dərib-tökdürər, = payız.

Üçü zəhlə tökdürər. = qış (60, 21).

Bu nümunədə xalqın yaşam tərzinin canını təşkil edən təsərrüfatçılıqdan irəli gələn səciyyəvi xüsusiyyət metaforikləşərək hər bir fəslin poetik modelinə çevrilir. “Əkin əkdirən” yazın, “zəhmət çəkdirən” yayın, “dərib-tökdürən” payızın, “zəhlə tökdürən” isə qışın antropomorfik səciyyəli poetik modeli kimi nəzərə çatdırılır. Daha bir nümunədə söylənilir:

Üçü bizə yağdı,

Üçü cənnət bağıdı,

Üçü yığıb gətirdi,

Üçü vurub dağıtdı .

M.Təhmasib bununla əlaqdar olaraq yazır: “Düşmən kimi, cənnət bağı kimi, yığıb gətirən və vurub dağıdan amil kimi tələqqi olunan fəsillər bəllidir ki, özlərinə görə müəyyən mərasimlər yaratmalı idi. Belə də olmuşdur. Tədqiqat göstərir ki, bizdə həmin yağ tələqqi olunan fəsillərin qurtarması ilə əlaqədar bir sıra mövsüm bayramları olmuşdur” (86, 70). Alim, həmçinin belə mövsümü bayramların animizmin ilkin dövrlərində insan şüurunda yaranmış ibtidai əsatirə əsaslandığını və bununla ilgili olan fəsillərin insanlaşdırılmış şəkildə təzahür etməsini qeyd edərək, buna ən yaxşı nümunə kimi “Kosa-Kosa” törənini misal çəkir (86, 70-71).

Doğrudan da mifoloji təfəkkürdə zamanın diskret hissəsi sayılan fəsillər bir sıra insan obrazları qiyafəsində təqdim olunur . Mifoloji mətnlərimizdəki Qoca (qartmış, kaftar) qarı və üç oğlu Böyük Çillə, Kiçik Çillə, Boz Çillə (Ay), Kosa, Xıdır Nəbi, Xızır obrazları buna misaldır. Bəzən fəsil heyvan obrazında qavranılır (bu barədə monoqrafiyanın zamanın antropomorfik modelləşməsi hissəsində ətraflı bəhs etmişik). Məsələn: “Kosa-Kosa” törənində yaz fəslə Keçi obrazında təqdim olunur. Lakin

təfəkkür tərzinin tarixi inkişafı zamanın (konkret halda fəsillərin) sadaladığımız antropomorfik və zoomorfik modellərinin “bizə yağı”, “cənnət bağı”, “yığıb gətirən”, “vurub dağıdan” və bu kimi antropomorfik səciyyəli poetik modellərlə əvəzlənməsi ilə nəticələnir.

Zamanın diskretik hissələrinin poetik modellərinə etnopoeetik ənənəmizdə də rast gəlirik. “Kitabi-Dədə Qorqud” un konkret vaxt kəsimlərini işarələyən sintaqmları bu baxımdan xüsusi diqqətə layiqdir. Aşağıdakı parçaya nəzər salaq:

Salqum-salqum tan yelləri əsdigində,  
Saqqalı bozac turğay sayraduqda,  
Saqqılı uzun tat əri banladuqda,  
Bədəvi atlar isini görüb oğradıqda,  
Ağlı-qaralı seçilən çağda,  
Köksi gözəl qaba dağlara gün dəgəndə,

Bəğ yigitlər-cilasunlar bir-birinə qoyulan çağda, yerindən uru durub, qırq yigidin boyna alıb, alar sabah Dirsə xan qalxı-banı Bayandır xanın söhbətinə gəlir idi (48, 28).

Göründüyü kimi, burada hər bir sintaqm vaxtın müəyyən-ləşmiş kəsimini ifadə edir və zamanın sintaktik-poetik modeli kimi özünü göstərir. Məsələn, “saqqalı uzun tat əri banladıqda” – azan verilən vaxt, səhər saat 5-6 arası, “ağlı-qaralı seçilən çağda” – dan yeri ağaranda deməkdir və s.

“Kitabi-Dədə Qorqud” da zamanın bu cür metaforik ifadə olunması ilə bağlı M.Əlizadə yazır: “... məsələnin daha dərin tərəfi zaman, vaxt anlayışının metaforalarla ifadə olunması, konkret “erkən səhər” demək əvəzinə, mətləbə uzaqdan – səhərin atributlarının içindən keçib gəlmək təsadüfi hal ola bilməz. Belə ki, vaxtı, zamanı bildirən anlayış kimi erkən səhərin bu cür metaforalarla bəlihdilməsi Oğuz etnosunun zamana münasibətinin göstəriciləridir” (31, 23).

İslamiyyətdən əvvəl dilimizdə təsərrüfatla bağlı olan bir çox ay, gün adlarının işləndiyini qeyd edən görkəmli dilçimiz M.Şirəliyev bu sözlərin bir qisminin sonralar islam dininin təsiri ilə dilimizdən çıxdığını yazır. Bununla belə, həmin sözlərin bir qisminin müasir dialekt və şivələrimizin lüğət tərkibində işləndiyini bildirən alim nümunə kimi aşağıdakı fəsil, ay və gün adlarını misal göstərir: Çillə (böyük, kiçik), keçiqıran, qorabişirən, quyruq doğan // quyruq dovan, payız // ceyran kölgəyə gələn ay (payızın 2-ci ayı), kələvəz ayı (payızın 3-cü ayı), gilas ayı (gilas yetişən ay), leysan ayı (yaz fəslı), mədaxil ayları, oğlaqqıran ay (mart), xəzan ayları (payız), adına // adna, bazar, tək (83, 322-323) və s.

Milli folklorumuzda işlədilən bir çox bu kimi orijinal poetik zaman modelləri bir daha sübut edir ki, ulu babalarımız zamanı, vaxtı, onun ayrı-ayrı diskret kəsımlərini ifadə edən sistemli təqvimı görüşlərə malik olmuşlar. Bununla əlaqədar olaraq, ayların, günlərin ifadə edildiyi bir sıra poetik modellərə nəzər yetirsək bunun əyani şahidi olarıq. Folklorumuzda aylara xalq tərəfindən verilən bir sıra milli adlardan folklorşünas B.Abdulla aşağıdakıları nümunə kimi verir: fevral – boz ay, mart – çıxçömbəl, oğlaqqıran ay, aprel – leysan, may – ağlargülər, iyun – vaynənə, iyul – qorabişirən, avqust – quyruq donan (bəzi yerlərdə quyruq doğan), elqovan, sentyabr – solyan, oktyabr – elköçdü, noyabr – qırovdüşən və s. (1, 154).

Təqvimin ayrı-ayrı vaxt kəsımlərini ifadə edən bu cür adlar vaxtın həmin müəyyənleşmiş hissəsinin ən xarakterik əlamətini poetik model kimi təqdim edir. Məsələn, yayın ən qızmar, ən isti ayı hesab olunan avqustun xalq təqvimindəki ifadəsi olan “qorabişirən” ayında üzümün kal dənəsi olan “qora”nın bişib yetişməyə başlaması bu təqvim çağı üçün əsas fərqləndirici əlamət kimi qəbul edilmişdir (59, 125).



Göründüyü kimi, oğlaqqıran, leysan, ağlargülər, vaynənə, qorabşirən və s. bu kimi xalq məfkurəsində zamanın müxtəlif kəsimplərinin belə poetik modelləri (həmin ifadələrin bəziləri hətta mifoloji təfəkkürlə əlaqələnir. Məs.: oğlaqqıran ayı) ilin ayrı-ayrı vaxtının ən əlamətdar xüsusiyyətini onun birbaşa mahiyyətini işarələyən adı kimi metaforik biçimdə təqdim edir.

Əlbəttə, xalq məfkurəsində ayları ifadə edən milli adlar olduğu kimi, zamanın kiçik vahidlərindən olan günlər də bu tipli orijinal poetik ifadələrlə təqdim olunur. M.Şirəliyev yazır ki, “keçmiş köçəri həyatı ilə bağlı gün adlarından duz günü (mala duz verilən gün), süt günü (süd verilən gün) və Bakı dialektlərinin Novxanı kənd şivəsində təsadüf edilən həftənin bütün günlərinin adlarını göstərmək olar: məs.: 1-ci gün – süt günü, 2-ci gün – süt gününü dannası, 3-cü gün – dannasının dannası, 4-cü gün – qatıqlı aş bişən gün, 5-ci gün kiçik südə düşən gün, 6-cı gün – oba bırdan köçən gün, 7-ci gün gənə gəldi süt günü (83, 323).

Xalq təfəkkürü, həmçinin ilin müxtəlif kəsimpləri ilə yanaşı, günün ayrı-ayrı hissələrini də öz təsərrüfat fəaliyyətinə uyğun şəkildə poetik modellərlə təqdim edir. Məsələn: “peşqurt (biçindən sonra dağa getmə), mal damnan çıxan vaxtı (yazın əvvəli – R. A.), mal dama girən vaxtı (payızın son ayı) yaylım vaxtı (yazda səhər-səhər mal-qaranın örüşə aparılması vaxtı), mal örüşdən dönən vaxtı (axşam saat 6-7 radələri), mal sağım vaxtı (səhər saat 8-9 radələri), qoyun sağımı vaxtı (gündüz saat 1-də), quzu əmişə gələn vaxdı (gündüz saat 2-3 radələri), güzdək vaxdı (qoyun güzdəyə, yəni payızlıq taxılın kövsəninə gətirildiyi vaxt) (83, 323).

Ə.Cəfərzadə də bu adlardan bəhs edərək yazır: “Ay adlarını tanıdığım maldar qoyunçu Rza kişi ilin adlarını belə sadaladı: döl (ay), dölardı (noyabr), qarabasan (dekabr), böyük çillə (yanvar), kiçik çillə (fevral), bozay (ona alaçolpan və ya

alaçapan da deyirlər-mart), körpə (aprel), əmlək (may), yaz (iyun), yaylaq (iyul, avqust), küz (sentyabr)” (24, 175). “Mərhum Rza kişi gün adlarını da söylədi: xas günü, xasa günü, duz günü, tək günü, süd günü, ayna, adna günü” (24, 175).

Qeyd edək ki, təqvim adlar digər türk etnoslarının da etnik folklor yaddaşında özünəməxsus şəkildə əksini tapır. Prof. A.Hacılınin topladığı Axıska türklərinə məxsus folklor nümunələrindən bunu aydın görmək mümkündür. Həmin nümunələrdə Axısqa türklərinin aylara, günlərə verdikləri adlar orijinallığı ilə diqqəti cəlb edir. Axısqa türkləri ayları və həftənin günlərini bu cür adlandırırırlar: “zəməri (yanvar), güçük (fevral), mart, abrel, mayıs, kirəz (iyun), orağ-biçin (iyul), xarman (avqust), bögrüm (sentyabr), şarab (oktyabr), qoç (noyabr), qaraqış (dekabr), həftənin günləri: bazar ertəsi, salı, çərşənbə, pəncşənbə, cuma, cuma ertəsi, bazar” (36, 105).

Xüsusilə, ayları ifadə edən adlardan “Güçük” (fevral) ayı ümumtürk əsəti məfkurəsi üçün xarakterik olan Xıdır mifoloji obrazı ilə əlaqələndirilir. “Güçükdə Xıdırələz atlanır, kimə yetişsə allah-taala ona yardım edir. Xıdırələz yoldakıları, çöldəkiləri daha çox himayə edir” (36, 105-106).

Müəyyən zaman kəsiyi bəzən metaforik ifadə (poetik modellə) ilə nəzərə çatdırılır: “Zəmhəri-mart aylarında havalar soyuq keçir, qasırgılar olur, bu qasırgılar vaxtı “avi (ay) çilədə totuni yalar” deyirlər” (36, 106).

Yeri gəlmişkən xatırladaq ki, Türkiyə türkləri müasir dövrümüzdə rəsmi səviyyədə belə ilin aylarını orijinal şəkildə adlandırırırlar. Məsələn: ocaq – yanvar, şubat – fevral, mart – mart, aprel – nisan, may – mayıs, iyun – haziran, iyul – temmuz, avqust - ağustos, sentyabr – eylül, oktyabr – ekim, noyabr – kasım, dekabr – aralıq.

### **1.3. Mifoloji düşüncədə zamanın on iki sayı ilə model- ləşməsi**

Əsətiri düşüncədə saylar işarə kimi xüsusi semantik yükə malikdir. Folklorumuzda bir, iki, üç, dörd, yeddi, on iki, qırx sayları bu və ya digər şəkildə özünü göstərir. Həmin rəqəmlərin, heç şübhəsiz, hamısının dərin mifoloji kökləri var. Elmi ədəbiyyatda bu səpkidə kifayət qədər bu və ya digər şəkildə yazılar yazılmışdır. Bir çox tədqiqlərdə rəqəmlərin sakrallığından, magik siqlətindən, əsətiri məzmunundan və s. geniş miqyasda bəhs edilmişdir. Bununla belə elə saylar vardır ki, mifoloji kökləri çox da dərindən öyrənilməmişdir. Belə saylardan biri on iki sayıdır ki, biz həmin saydan bəhs edərək onun mifik təfəkkürdə tutduğu mövqeyini müəyyənləşdirməyə, ələlxusus da zaman (zaman-məkan kontinuumu) məfhumunu simvollaşdırması, işarələməsi məsələsini araşdırmağa çalışacağıq.

“Saylar mifopoetik təfəkkürdə kəmiyyət-keyfiyyət dəyərləndirməsinə görə istiqamətləndirilmiş ən məlum işarələr siniflərindən biridir; həmçinin xüsusi say kodlu elə elementlərdir ki, onların köməyi ilə dünya, insan və metatəsvir sisteminin özü təsvir olunur” (114, 54)

Əlbəttə, bunun üçün ilk növbədə sayın özünün mahiyyətini, dialektik təbiətindən irəli gələn semantikasını üzə çıxarmaq vacibdir. Rus alimi A.F.Losevin təfəkkürün sayı qavrama prosesini təhlil etməsi bu baxımdan olduqca diqqətəlayiqdir. Alim gəldiyi nəticəni belə ifadə edir ki, “say varlığın və şüurun elə əsas və dərin kateqoriyasıdır ki, onu müəyyənləşdirmək və xarakterizə etmək üçün yalnız ən ibtidai, bu və ya digər ən mücərrəd anları götürmək lazım olur”(106, 41). “Say, şübhəsiz, məzmun sahəsinə aid olan mənədir. Burada bu sahənin mövcudluğunu ətraflı şəkildə açmağın yeri yoxdur. Lakin onun əsas xüsusiyyəti kifayət qədər üzdədir və hətta primitivdir. Bu əsas

xüsusiyyət məzmun xüsusiyyətidir. Məna yoxdur, lakin nəysə məzmun ifadəsi var” (106, 45). “Məna heç bir yerdə deyil və müəyyən bir “zaman” deyildir, bununla belə, şeylərin bütün zaman-məkan xüsusiyyətlərini özündə ehtiva edir” (77, 45).

Deməli, mifoloji təfəkkürə görə, say zaman-məkan kontinuumunun işarəsi kimi də özünü göstərir. Mifik düşüncədə hər bir sakral rəqəmin öz mifoloji semantikasi, funksiyası var və ümumi say sisteminin bir ünsürü kimi daşdığı semantikadan savayı hər birinin ayrıca sırf özünəməxsus mifoloji məzmun tutumu var. On iki sayı bu baxımdan əsatiri düşüncədə özünün spesifik mifoloji funksiyaları ilə diqqəti cəlb edir. Bu funksiyaları sistemli şəkildə üzə çıxarmağa çalışaq.

On iki rəqəmi ilə bağlı demək olar ki, bütün əsatiri mətnlər bu sayın ən ilkin mifoloji məzmunu haqqında konkret mülahizə irəli sürməyə əsas verir. Mifik düşüncədə on iki sayının mifoloji funksiyalarının müəyyənləşdirilməsi nəticəsində gəldiyimiz qənaət belədir ki, *mifik təfəkkürdə on iki sayı hər şeydən öncə, kosmoqonik tamlığın, mükəmməl bütövlüyün, bitkinliyin, tam yekunlaşmış kosmik yaradılışın, bir sözlə dünyanın tamam formalaşmış modelinin, kosmosun bu və ya digər formada birbaşa işarəsidir*. İlkin və əsas olan semantika budur. Bu mifik məzmun sonralar zaman-zaman digər təfəkkür formalarına transformasiya olunmuş şəkildə müxtəlif semantik variasiyalar halında özünü büruzə verir. Həmin tezisi detallarla konkretləşdirərək on iki sayı ilə bağlı mifoloji görüşləri əks etdirən mətnlər üzrə aydınlaşdıraraq. Digər sakral rəqəmlər kimi on iki sayının da mifik köklərinin mifoloji mətnlərdə eləcə də digər folklor nümunələrində, sonrakı dini görüşlərdə (dinlərdə) və etnosun müxtəlif rituallarında, ayin-mərasimlərində qorunub saxlanılmasını nəzərə alaraq, həmin sayla bağlı araşdırmalarımızı bu üç istiqamət üzrə aparmağı məqsədəuyğun sayırıq:

1. Mifoloji görüşlərdə (zaman-məkan kotinuumunun işarəsi kimi, mükəmməl tamlığın işarəsi kimi, əbədi həyat işarəsi kimi) və digər folklor nümunələrində (janrlarında);

2. Dini (həmçinin dini-fəlsəfi) görüşlərdə, dünyəvi dinlərdə, səmavi kitablarda (Tövrətdə, Bibilyada, İncildə, Qurani-Kərimdə); və

3. Müxtəlif rituallarda (yaxud arxaik ritual qalıqlarında), ayinlərdə, mərasimlərdə, müasir adət-ənənələrdə.

1. Artıq qeyd etdiyimiz kimi, bütövlükdə mifik təfəkkürdə on iki sayı kosmik yaradılışın, kosmoqoniya aktının başa çatmasının, mükəmməl tamlığın işarəsi kimi özünü göstərir. Məlum olduğu kimi, hələ qədim şumerlərin məşhur “Bilqamis” dastanında on iki rəqəmi tez-tez vurğulanır. “Bilqamis” dastanında göstərilir ki, Dostu Enkidunun faciəvi şəkildə vəfatından sonra ölümdən qorxan Bilqamis əbədi həyat axtarışına çıxır. O, Dədə Utnapiştin yanına, yeraltı dünyaya getmək üçün Maşu dağının dibindən keçməlidir. Bunun üçün o, on iki günlük qaranlıq yolu keçməlidir. Bütün maneələrə baxmayaraq, Bilqamis həmin on iki günlük qaranlıq yolu keçib on ikinci gün işıqla görüşür (21, 55-59).

Qədim Roma mifologiyasında on iki sayının kosmik tamlıq funksiyası isə allahların simasında özünü bu cür göstərir: “On iki allah – Yupiter, Neptun, Mars, Apollon, Vulkan, Merkuri, Yunona, Venera, Minerva, Diana, Vesta və Çerera yunan dinindən iqtibas edilmiş Romanın Ali allahlarının qurupudur. On iki allah Yupiterin topladığı Ali şuranı təşkil edir” (109, 104). Heraklın göstərdiyi on iki qəhrəmanlıq da on iki sayının tamamlayıcı, mükəmməlik funksiyası ilə bağlıdır. Baş allah Zevs digər allahlara deyir ki, “mən Heraklı yer üzünün bütün çarlarının hamısından qüdrətli və güclü edəcəyəm. Bu balaca oğlan (Herakl – R.A.) həddi buluğa çatan zaman on iki böyük

qəhrəmanlıq göstərəcək, siz allahlar isə bu qəhrəmanlıqların müqabilində onu ölümsüz edəcəksiniz” (110, 172).

Mifik dünyagörüşlərdə on iki sayı həm də miqdarca yekun, eləcə də sonsuz çoxluğu da bildirir. “Bilqamıs” da bu, aydınca sezilir:

“Gəmiçi urşanabi söylədi Bilqamısa:

“Dayan, Bilqamıs, dayan, şüvülü də al ələ,

Əcəl suyuna dəymə, ondan özünü gözlə!

Bu ikinci, üçüncü, dördüncü, al bir-bir,

Beş, altı, yeddi şüvül, Bilqamıs, tez al götür.

Səkkiz, doqquz bu da on, al götür, Bilqamıs sən,

Bu on bir, bu on iki, al götür, Bilqamıs sən”

Qurtardı Bilqamısın yüz iyirimi şüvülü” (21, 66).

Göründüyü kimi, Bilqamısın yüz iyirmi şüvülünün məhz on ikincisindən sonra qutarması on iki sayının ilkin əsatiri məfkurədə funksional baxımdan ən yetkin say kimi qəbulunun göstəricisi kimi anlaşılır. Əsatiri düşüncəyə görə dünyadakı hər şey kəmiyyət baxımından on ikilik hesablama sistemi ilə hesablanır. Dünyanın bir sıra qədim xalqlarının on iki illik təqvim sistemi də bu əski hesablama sisteminə əsaslanır.

Zaman-məkan kontinuumunun işarəsi kimi on iki illik təqvim sistemi də kosmosla bağlı arxaik məzmunla müncərlənmişdir. Eyni ardıcılıqla fəaliyyətdə olan bu təqvim sistemi on iki il tamamlandıqdan sonra təkrarlanır və əslində bu təkrarlanma daimi qapalı çevrə boyunca hərəkətdə olan zamanı işarələyir. Bu ilkin arxetipik məzmun, demək olar ki, bütün sonrakı əski görüşlərdə transformasiyaya uğramış formada üzə çıxır.

Əsatiri türk təfəkküründə də on iki sayı bir sıra mifoloji funksiyalarla müncərlənmişdir. On iki sayının mükəmməl təamlığı işarələməsi Qırğızların “Qara xan oğlu Alman – Bet dastanı” nda bu şəkildə əksini tapır:

On iki ay mən sənin onurğanı sızlatdım,  
Dar qarnını genitdim, daş məməni yumşaltdım.  
Gəl, ana, etmə, ana, gəl sən məni rədd etmə!  
Gəl öz doğma balanı buraxaraq tərək etmə (64, 317).

B.Ögəl bu barədə yazır: “On iki ayda doğulmaq, yəni ana bətnində normal vaxt olan doqquz aydan artıq qalmaq da türk mifologiyasının mühüm motivlərindən biridir. Böyük qəhrəmanlar və müqəddəs şəxslər həmişə analarının qarnında doqquz aydan artıq qalırdılar. Bu da onların ana bətnində digər normal insanlara nisbətən yetkinləşmə və inkişaf etmə dövrlərinin daha çox olduğunu göstərən bir inam olmalıdır (64, 310).

Əsatiri türk məfkurəsində on iki sayı həm də kainatın məkani bölgüsünü də simvollaşdırır. Altay əfsanələrindən birində söylənilir:

Böyük bir dağ yüksəlir 12 göy qatından,  
Dağda bir qayın vardı yarpaqların altından” (89, 35).

Əbdülqazi xan Bahadurun “Şəcərəi-Tərakimə” sində qoyunun kəsilərək on iki hissəyə bölünməsi, Rəşiddədinin “Oğuznamə” sində atın on iki hissəyə bölünməsi türk mifik düşüncəsində dünyanın, zaman-məkan kontinuumunun mükəmməl tamlığı, vəhdəti, o cümlədən etnosun bütöv halda varlığı kimi simvollaşır, eləcə də kainatın yetkin kosmik modelinin vahid kəmiyyət modeli kimi çıxış edir.

Qədim türk yazılı abidələrində (yaxud kitabələrində) həkk olunan mətnlər əsasında on iki sayının özündə cəmləşdirdiyi bir sıra mifoloji funksiyalarını da üzə çıxarmaq imkanı əldə edirik. Həmin yazılı mətnlərdən müəyyən parçalara diqqət yetirək.

“Tenqrilər (burada sağır “nun” hərfini vermək üçün “n” və “q” səslərinin birləşməsindən , “nq” dən istifadə edirik – R. A.) birlə tenqri yerində 2. erürçə bu erür bir yaruk kün 3. eki yigirmi edgü edin birlə kim. 4. kamığ dindarlar üzrə kedürür. 5. yəmə

ekinti yaruk kün kəndü erür. 6. eki yegirmi ilənməmək kim nom  
7. kuti tenqridən toğar, yaruk kün tenqrikə. 8. yöləşür. Eki  
yigirmi tenqri kırkının 9. birlə, ilənmək ərksinmək...” (67, 194).  
Tərcüməsi – “1. Tanrılar ilə tanrı məkanına 2. yetişincə bu bir  
ışıqlı bir gündür, 3. on iki yaxşı mülklə ki, 4. bütün dindarlara  
geyindirilir. 5. yenə ikinci ışıqlı gün özüdə budur: 6. on iki  
hökmdarlıq ki, din, 7. səadəti tanrıdan doğular, ışıqlı gün tanrıya  
8. bənzəyər: on iki tanrı kənizi 9. ilə güclənmək, qüdrət-  
lənmək...” (67, 194-195).

“İki yigirmi ödləri” (on iki zamini), “iki yigirmi tenqri kır-  
kını” (on iki tanrı xidmətçisi) ifadələri bəxt, ağıl, könül, duyğu,  
düşüncə, məhəbbət, bilik kimi insana xas olan keyfiyyətlərlə,  
həmçinin insanın bədən üzvləri ilə əlaqələndirilir (67, 195-196).

Bütövlükdə zaman anlayışının da bu mətnlərdə on iki sayı  
ilə işarələndiyinin şahidi oluruq: “6. yəmə iki yigirmi ödləri kəntü  
7. iki yegirmi kararığ ilənməki. 8. yəmə yaruk künlər tünərig  
tünlərkə 9. utunğanlı, öçəşkəli 10. turdu. Yəmə yigətədi yaruk kün  
11. kararığ tünüg alanqad turdu...” (67, 195-196). Tərcüməsi  
“6. Yenə on iki dövrün özü bunlardır: 7. on iki qaranlıq haki-  
miyyəti. 8. Yenə ışıqlı gündüzlər qaranlıq gecələrlə 9. qarşı da-  
yanmağa, mübarizə aparmağa durdular. Yenə yüksək ışıqlı gün-  
düz 11. qaranlıq gecəni məğlub etdi (alıb durdu)” (67, 196).

Həmin yazılarda göstərilir ki, insan (hökmdar) aşağıdakı  
on iki kamillik keyfiyyətinə malik olmalıdır: “16. Bir yaruk  
ilənmək, ikinti bilgə, 1. bilig, üçünç yigədmək, törtünç 2. Sevin-  
mək, bişinç tavrınmaq 3. altınç kirtü, yitinq kirtkünmək 4.  
səkizinq sərinqmək, tokuzunç 5. könin ermək, onunç edgü 6. Kır-  
lınçlıq, bir yekirminç tüz könqüllüg, iki yegirminç yaruk, bular  
iki yegirmi ödlər könqül içrə yadılır, 9. yaraşır...” (67, 196-  
197). Tərcüməsi “16. Birinci ışıqlı hakimiyyət, ikinci müdrik bi-  
lik, 1. bilik, üçüncü qələbə, dördüncü 2. sevinc, beşinci



davranmaq (qeyrət), 3. altıncı həqiqət, yeddinci inam, 4. səkkizinci dözümlük, doqquzuncu 5. düzlük, onuncu yaxşı 6. əməl, on birinci düz könüllülük, 7. on ikinci işıq. Bu on 8. iki öyüd qəlb içərisində yayılır, 11. yaraşır...” (67, 196-197).

Burada on iki sayının mükəmməl kamilliyi işarələməsini açıq-aşkarca görürük. Bəzən isə həmin rəqəm ən ali fəvqəltəbi qüvvələrin, tanrıların simvolu kimi aşkarlanır. Məs.: “Yitili iki yigirmili erklig, küçlüglərdən küç basut gəlzün” (67, 203), tərcüməsi “Yeddili on iki qüdrətli güclülərdən kömək gəlsin” (67, 203).

On iki rəqəminin mükəmməl tamlıq funksiyası və zamanın (zaman-məkan kontinuumunun) qapalı çevrədə daimi təkrarı folklorumuza da sirayət etmişdir. Elə əsatiri eposumuz olan “Kitabi-Dədə Qorqud”un on iki boydan ibarət olması da dediyimiz mifik funksiyalarla ilişgilidir. Bu məqamı sezmiş M.Əlizadə yazır: “Dastanın on bir boyunda təxminən eyni məzmun planında təkrarlanan hadisələrin on ikinci boyda tragik fəvqəltəbi nəticələnməsi mifdən gələn dövrəvi zaman sisteminin əlamətidir” (31, 120).

Bəzən guya “Kitabi-Dədə Qorqud”un on iki yox daha artıq boydan ibarət olmasını iddia edirlər. On iki sayının mifoloji köklərinin araşdırılması bu mülahizənin əsassız olduğunu söyləməyə imkan verir. Belə ki, on iki rəqəminin əsas mifik funksiyalarından biri onun mükəmməl kosmik tamlığın simvolu olmasıdır. Bu nöqteyi-nəzərdən mükəmməl kosmik tamlığın simvolu kimi çıxış edən on iki rəqəminə uyğun olaraq, “Kitabi-Dədə Qorqudun” on iki boydan ibarət olması mifin tam məntiqinə uyğundur. Ona görə də “Kitabi-Dədə Qorqud”un bütöv variant forması on iki boydan artıq və ya əskik ola bilməzdi. Çünki mifopoetik təfəkkür həmin əsatiri mətnin tam formasını on iki rəqəmi ilə qavramaqla dastanın mifik təfəkkürdən gələn mükəmməl tamlığını ifadə edir. Yəni on iki boy əslində mifopoetik təfəkkürün doğurduğu mükəmməl kosmik

tamlığı simvollaşdırır. Bu nöqteyi-nəzərdən mükəmməl tamlığın birbaşa ifadəsi kimi işarələnmiş “Kitabi-Dədə Qorqud”un on iki boydan artıq olması məntiqəuyğun səslənir. Bu səbəbdən dastanın başqa, yəni on iki boydan əlavə hansısa boyunun olmasını iddia etmək ümidverici görsənir.

On iki sayının mükəmməl tamlığı ifadə etməsi folklorumuzda bir sıra digər məqamlarda da əksini tapır. Məsələn: “Kitabi-Dədə Qorqud” da Qaraca Çoban sapanı ilə “hər atanda on iki batman daş atardı. Atdığı daş yerə düşməzdi. Yerə dəxi düşsə, toz kimi savrılardı, ocaq kimi obrulur idi. üç yıldıraq daşı düşdüyü yerin otu bitməzdi. Semiz qoyunaruq toqlı bayırda qalsa, qurt gəlib yeməzdi sapanın qorqusundan” (48, 47).

“Taxta qılınc” nağılında isə bu mifoloji semantika daha qabarıq şəkildədir. Nağılda bildirilir: “Oğlan qızın yanına gedib bunun ağzından üfürür. Həmin saat qızın ağzından bir-birinin dalıncan on bir ilan çıxır. Hər birisi çıxdıqca istiyir ki, oğlanı vırsın, əmma oğlan zirəhlik edib bir-bir on birini də öldürür. Sora qulağını qızın ağzına qoyub gördü ki, bir ilan da qalıb” (16, 122). “Gənə də oğlan razı olmur, qızı götürüb bir ağaca sarıyır. Qılıncı çəkib qaldırır və istiyir ki, qızın başın üzsün. Qız qorxusunnan qusur, ağzınnan axırınıcı ilan düşür” (16, 123).

On iki sayının sıxılmış mifoloji semantikasını bir çox el aşıqlarının yaradıcılığına da dərinlən sirayət etmişdir. Məs.: Molla Cumanın şeirlərindən birində söylənir:

Bir əjdaha kəsdi yolu,  
Gördüm on iki başı var.  
Bağladı həm sağ-solu var  
Ağzında otuz dişi var (89, 184).

Aşıq Ələsgər isə deyir:

Adım Ələsgərdir, mərdü-mərdana,  
On iki şeyirdim işlər hər yana.

Tülküsen, aslanla girmə meydana,

Danasan, sürtünüb, kaldan danışma (10, 172).

2. Mifoloji təfəkkürün bir çox simvolları ondan sonra gələn dini təfəkkür formasına transformasiya olunur. Bu transformasiya olunmuş simvolların ilkin mifik funksiyası, çarlarını dini təfəkkürün ideologiyasına uyğun olaraq yeni semantik çarlarla yüklənmiş olur. Bu baxımdan on iki sayı da mifoloji təfəkkürdən dini təfəkkürə transformasiya olunur və əsəri funksiyasını müəyyən məqamlarda bir qədər üzdə, bəzi hallarda isə alt qatda qoruyub saxlayır, bəzən isə yeni məzmun çarlarını qazanır.

Tövratda on iki rəqəmi ilə bağlı göstərilir. İsraililər Kənan torpağına girməmişdən əvvəl oraya on iki əsas kişi göndərilər (88, 112). Onlar həm də on iki kəşfiyyatçı idilər (88, 112). Yeşua on iki adama əmr etdi ki, onların durduqları yerdən bu möcüzənin (israillilərin İordan çayını keçməsi üçün quruması) xatirəsi olaraq on iki daşı götürsünlər (88, 130). Davudun oğlu Süleymanın tikdirdiyi məbəddə qurbanlıq heyvanların yuyulub təmizləndiyi əlüzyuanlardan ən böyüyü on iki mis öküz təsviri üzərində dururdu (88, 178). İsrail bildiyimiz kimi, əcdadları Yaqubun on iki oğluna görə, on iki qəbilədən ibarət idi (88, 186). “On altı yaşında olarkən Yoşiya bütün qəlbi ilə Rəbbə tərəf döndü və öz hökmranlığının on ikinci ilində Yəhuda və Yerusəlimi bütldəndən və onlara məxsus qurbangahlardan təmizləməyə başladı” (88, 218). Bütün yəhudilərin bir gündə imperator Artaxastanın on ikinci ilinin Adar ayının 13-cü günündə öldürülməsi və əmlaklarının soyulması (88, 242) və s.

İncildə də on iki rəqəmi geniş şəkildə əksini tapır:

“Və budur on iki ildən bəri qan axıntısından əziyyət çəkən bir qadın İsanın arxasından gəlib onun paltarının ələyinə toxundu” bu toxunuşdan qadın şəfa tapır (44, 29). Başqa bir hissədə rast gəlirik ki, “İsa öz on iki şagirdini yanına çağırır, murdar

ruhları çıxarmaq, hər çeşid xəstəliyi və hər çeşid naxoşluğu yaxşı etmək səlahiyyətini onlara verdi”. İsa lazımi işlərə onkiləri göndərir, onlara lazımi əmrlər göstərişlər verir (44, 30-31) və s.

Masonçuluqda simvolları təhlil edən V.İ.Kurbatov on iki sayı ilə əlaqədar olaraq yazır: On iki sayı – bütün dünyada Bibliya simvolikasından sonra ali mükəmməllik hesab olunur. Dujina (on iki ədədi) kamil rəqəmin hasilindən  $3 \text{ vur } 4 = 12$  yaranmışdır. Əksər dillərdə bu sayın adının özü “dujina” güclü, yəni möhkəm, sağlam, tamlanmış mənasını ifadə edir. Bir sıra xalqların 12-lik hesablama üzrə müxtəlif hesab sistemini yaratmaq cəhdləri (çəki, pul, bölgü, musiqi ölçüləri və hətta tarixi xronologiya) buradan qaynaqlanır” (101, 109-110).

Əlbəttə, on iki sayının ali mükəmməllik rəmzi hesab olunmasını bu sayın mifik düşüncədən doğan kosmik tamlığın işarəvi semantikasının dinə sonralar transformasiya olunması kimi izah etmək daha doğru olardı. Əslində müəllifin qeyd etdiyi kimi, on iki rəqəminin ali mükəmməllik rəmzi sayılmasının əsasında da Bibliya yox, yuxarıda artıq faktoloji materiallarına istinad etdiyimiz mifoloji təfəkkür dayanır. Bibliya isə sadəcə mifoloji təfəkkürün bir çox elementləri kimi on iki rəqəminin də mükəmməl kosmik tamlıq funksiyasını öz əsas ideoloji prinsipinə uyğun şəkildə rəmzləşdirir.

On iki sayı İslam dinində də əksini tapır. Müsəlmanların müqəddəs kitabı “Qurani-Kərim” də on iki sayı ilə bağlı məqamlar bir neçə ayədə əksini tapır. “Musa öz qövmü üçün su istədikdə Biz ona əsanı daşa vur dedik. Bəs o daşdan on iki su çeşməsi çağladı” (Bəqərə surəsi 60-cı ayə, Əraf surəsi, 160-cı ayə), “Allah İsrail övladlarından əhd almışdı. Biz onlara on iki nəzarətçi göndərmişdik” (Maidə surəsi, 12-ci ayə), “Allaha görə, ayların sayı göyləri və yerləri yaratdığı gündən on ikidir ki, ondan dörd ay haram aydır” (Tövbə surəsi, 36-cı ayə).

İslamda on iki sayının arxetipik məzmunu, həmin rəqəmin mifoloji təfəkkürdəki kosmik tamlıq semantikasını on iki imamlarla bağlı inamlarda aydın şəkildə özünü büruzə verir. Müsəlmanların inamına görə, dünyanı bürüyən şeytani (şər) əməllərin aləmi tamamilə bürüdüüyü vaxt böyük qeybdə olan on ikinci imam Sahib-əz Zaman, Mehdi dünyanı bu dəhşətli məhvədən xilas edəcək. Bu, elə əslində on iki sayı ilə işarə olunan İmam Mehdiyənin timsalında mifik təfəkkürdən gələn kosmik düzənin (kosmosun) bərpası deməkdir. Yəni dünyanın kosmik modeli yalnız on ikinci imam gəldikdən sonra bərpa oluna bilər.

On iki sayı arxetipik məzmununu qorumaqla adət-ənənələrimizdə də yaşamaqdadır. Milli toy adətlərimizdən bəhs edən Q.Qeybullayev yazır ki, qız evində əsasən qadınlar və qızlar iştirak edirdilər. Adətə görə, qız toyunda 12 yaşından yuxarı oğlan olmamalı idi, yaxud qız evində toy hazırlığı zamanı toy mərasiminin keçirilməsində, heyvanın kəsilməsində və soyulmasında, odun doğranmasında, od qalanmasında və s. 12 nəfərdən artıq kişi (oğlan) olmamalıydı (54, 188). Ənənəyə görə, gəlinə verilən cehizlərin içində 12 tumanbağı, 12 pul kisəsi, 12 tənbəki kisəsi qoyulurdu (54, 200).

Ə.Cəfərzadə xatirələrində yazır ki, “səməni evdə on iki gün qalmalıydı. On üçüncü gün anam əlimizdən tutub bizi “səməni axıtmaq” seyrinə aparardı” (24, 175).

Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, son vaxtlar dünyanın guya 2012-ci ildə sonu gələcəyi ilə bağlı dolaşan şayiələrin də müəyyən mənada əsasında on iki sayının əsası məfkurədəki kosmik tamlıq işarəsi ilə bağlılığı dayanır. Belə ki, on ikidən aşağı rəqəmlər natamlığı simvollaşdırdığı kimi on ikidən yuxarı rəqəm, xüsusilə də on üç rəqəmi xaotik durumu, xaosu işarələyir. Buna görə də on ikinci ildən sonra gələcək on üçüncü il dağıdıcı, nizamsız, xaotik aləmin simvolu kimi qavranılır. Dünya-

nın bir sıra xalqlarının inanclarında on üç rəqəminin məhz nəhs rəqəm sayılması da bununla bağlıdır. Bu şeyiələrin əsasında digər motivlərin dayanması da istisna edilmir.

A.İmamquluyeva İranda Novruz bayramının qeyd edilməsi ənənələrindən bəhs edərkən yazır ki, “ənənəyə görə, bayram 13 gün davam edir və bu müddət ərzində adamlar bir-birinin evinə qonaq gedir, bayram hədiyyələri aparırlar. Yeni ilin 13-cü günü xüsusi şəkildə qeyd olunur ki, buna “Sizdən bedər” (“On üçün qovulması”) deyilir. 13 rəqəmi nəhs sayıldığı üçün həmin gün hamı evdən çıxır, çəmənliklərdə, dağlarda, çay kənarlarında, meşələrdə gəzişir, yeyib-içir, şadlıq, müxtəlif musiqi alətlərinin müşayiəti ilə rəqs edirlər. Bu vəziyyət gecəyarısına kimi davam edir və yalnız bundan sonra camaat evlərinə dağılır. Beləliklə 13-cü günün “uğursuzluğu” evlərdən “qovulur” (43).

Novruz günündə “bayramlaşmanın müddəti bəzi bölgələrdə yeddi, əksər yerlərdə isə on iki gündür. Bayramın on üçüncü gününü çöldə-bayırda, gəzintidə gəzmək məsləhət bilinir” (59, 44).

Beləliklə, mifoloji təfəkkürdə kosmoqonik tamın, kosmik zamanın simvolu kimi özünü göstərən on iki sayının bu arxaik semantikasını özündən sonra gələn dünyagörüşlərdə bu və ya digər formada aşkarlanmaqdadır.

## II FƏSİL

### TƏQVİM MƏRASİMLƏRİNİN RİTUAL-MİFOLOJİ SEMANTİKASI

#### 2.1. Təqvim mərasimləri və Novruz

Təqvim mərasimləri adından da göründüyü kimi mövsümi xarakter daşıyır və fəsillərin, ayların, günlərin dəyişməsinin xalqın folklor məfkurəsində metaforik şəkildə əksi ilə müşahidə olunur. “Günəşi dəvət”, “Qodu-Qodu”, “Xıdır Nəbi”, “Yel Baba” və bu kimi digər mövsümlə bağlı olan mərasimlər təqvimə bir silsilə təşkil edir ki, bu mərasimlər haqqında folklorşünaslığımızda araşdırmalar aparılmışdır. Bu təqvimə mərasimlərin ən geniş şəkildə özünü göstərən qışdan yazı keçidlə bağlı olan, eyni zamanda dərin mifoloji köklərə malik Novruz mərasimləridir. Novruz bayramının müxtəlif aspektlərdən folklorşünaslığımızda son zamanlar araşdırmalara cəlb olunmasına baxmayaraq, müəyyən qaranlıq məqamların işıqlandırılması və bayramın ritual-mifoloji semantikasının üzə çıxarılması zərurəti qalmaqdadır. Tədqiqat işinin bu fəslə də həmin zərurəti müəyyən mənada ödəmək məqsədi daşıyır. Ona görə də burada Novruz mərasimlərinin tədqiqinə geniş yer veririk.

Hələ orta əsr yazılı mənbələrindən Novruz bayramı haqqında kifayət qədər sanballı məlumatlar əldə edə bilirik. Bu mənbələrin bir qisminə təbii olaraq, bayramın qeyd olunmasının səbəblərinin şərh edilməsinə çalışılır. Göstərilən səbəblər isə sırf əski inanclarla (çox vaxt mifoloji görüşlərlə) bu və ya digər formada əlaqələnməmiş halda özünü büruzə verir. Ona görə də bu şərhlərə bayramın həqiqi mahiyyətini əks etdirən arqumental mülahizələr kimi deyil, bayramla bağlı əski mifoloji görüşləri özündə daşıyan dəyərli informasiya mənbəyi kimi baxmaq daha düzgün və dəqiq yanaşma olar. Belə yanaşma həmin informasiya mənbə-

bələrində çox zaman Novruz bayramının Cəmşidlə əlaqələndirilməsi və digər bu kimi məsələlərə də aydınlıq gətirir. Elə bu istiqamətdə də Şərqi böyük mütəfəkkirlərinin Novruz bayramı ilə bağlı verdikləri məlumatları nəzərdən keçirməyi lazım bilirik.

Ömər Xəyyamın “Novruznamə”sindən aşağıdakı parçaya diqqət yetirək. Filosofun verdiyi məlumata görə, “Cəmşid iblisi özünə tabe edir və bani və zərxara inşa etməyi əmr edir. Ondan əvvəl zərxaranı “iblis toxunuşu” adlandırırmişlər. Lakin insanlar zaman-zaman bizim indi gördüyümüz vəziyyətə gəlib çatırlar. Daha sonra Cəmşid uzunqulaqla atı cütləşdirmiş, qatır əldə etmişdir. O, qiymətli daşların surətlərini əldə etmiş, bütün silah və bər-bəzək növlərini düzəltmişdir. O, mədənlərdən qızıl, gümüş, mis, qalay, qurğuşun əldə etmişdir // tac, taxt-tac, biləzik, boyunbağı və üzüklər düzəltmişdir. O, müşk, ənbər, kamfara, zəfəran, aloya və digər ətirli maddələr əldə etmişdir. O, bizim qeyd etdiyimiz bayram gününə Novruz adını verdi və insanlara hər il yeni fərvərdinin hadisəsini qeyd etməyi, bunu dönüm (Günəş) baş verməyəndək yeni gün (il) hesab etməyi əmr etdi” (131, 190-191).

Göründüyü kimi, buradakı Cəmşid obrazı heç də tarixi şəxs kimi özünü təqdim etməyir. Burada bu obraz daha çox əfsanələşmiş, yaxud başqa cür desək mifləşdirilmiş şəxs kimi nəzərə çarpır. Onun icra etdiyi funksiyalar da əslində mədəni qəhrəmanın (demiurqun) yerinə yetirdiyi funksiyalarla eyniyyət təşkil edir. Cəmşid obrazı bir sıra şərq xalqlarında olduğu kimi farsların da ilkin mədəni qəhrəmanıdır. Şərq xalqlarının belə bir mühüm hadisəni öz demiurqi ilə bağlaması tam mifoloji təfəkkürün daxili məntiqi qanunauyğunluğuna cavab verir. P.Snesarev yazır ki, “Novruz mərasimində oyanan təbiəti şəxsləndirmənin (yəni hansısa şəxslə bağlanmasını – R.A) izləri belə qorunub saxlanılmamışdır. Hətta ən çox müsəlmanlaşdırılmış variantlarda belə konkret bir ilahiləşdirilən şəxs iştirak etməyir” (120, 209). Belə ki,



Novruz bayramı mərasimlərində iştirak edən bütün obrazlar bir-mənalı şəkildə mifoloji obrazlar və yaxud həmin obrazların sonrakı transformativ qalıqlarıdır. Bu mifoloji obrazlar antropomorfik (Kosa), zoomorfik (Keçi) obrazlar kimi özünü göstərir.

Lakin bununla belə bayramın keçdiyi mürəkkəb tarix yolu göstərir ki, müəyyən dövrlərdə Novruz mərasimi ilə müqəddəs sayılan şəxslərin əlaqələndirilməsi meyilləri olmuşdur. Bu cür vəziyyətlərdə tarixdə böyük hörmət və ehtiram qazanmış şəxsiyyətlərin real tarixi simaları tədricən rəvayətləşdirilmiş (əfsanələşdirilmiş) cizgilərlə əvəzlənmiş olur. Sonrakı dövrdə İslamın təsiri ilə Novruz mərasiminin müsəlmanların müqəddəs şəxslərindən sayılan Həzrət Əlinin taxta çıxarılması, həmçinin xəlifələrin taxta çıxarılması ilə əlaqələndirilməsi də bu cür əfsanələşdirilmənin nəticəsi kimi izah edilməlidir. Sonuncu göstərdiyimiz situasiyalarda vəziyyət bir qədər başqa cürdür. Yəni bu kimi hallarda söhbət tarixi şəxsiyyətin (Həzrət Əlinin və b.) tədricən əfsanələşdirilməsindən (və yaxud mifləşdirilməsindən) gedir.

Mənbələrin verdiyi məlumatlardan o da məlum olur ki, müəyyən zamanlarda hökmdarlar bu bayramı öz siyasi və maddi maraqlarına uyğunlaşdırmağa çalışmışlar. Məsələn, Ö.Xəyyam öz əsərində yazır ki, Novruz günü çarlığın adətinə görə, möbidlərin möbidi qızıl, içki, dirhəm, çar pulu və s. ilə yanaşı bir qucaq arpa otu ilə çarın hüzuruna gəlir. Bu əşyaları çara gətirməklə ona xoşbəxtlik arzu olunurdu. Çünki bu əşyalar xoşbəxtlik və sülh-əminamanlıq rəmzi sayılırdı (120, 195-196).

Burada maraqlı məqamlardan biri səməni əvəzinə göyərdilmiş arpanın çara gətirilməsidir. Bu, şübhəsiz, səməni cücərtmək adətinin o zamanlar bu şəkildə həyata keçirildiyini göstərir.

Müəllif Novruz bayramının bir sıra adətləri haqqında da məlumat verərək yazır: “Çarlar belə bir ənənəyə malik idilər ki – ilin başlanğıcında onların xeyir-dua, tarixi təqvim və əhval-

ruhiyyəni bərpa etmək üçün müəyyənləşdirilmiş törəni icra etmələri lazımdır. “Kim ki, Novruz günü bayram edib şənlenir, gələn Novruza qədər şən və xürrəm yaşayacaq” (120, 189).

Novruz mərasimi ilə bağlı digər dəyərli mənbələrdən biri Əbu Reyhan Əl-Biruninin verdiyi məlumatlardır. Novruzunu dünyanın yaradılmasının və başlanğıcı gününün olduğunu qeyd edən (96, 224) Ə.Biruni yazır: “Deyirlər ki, bu gün (Novruz günü – R.A.) Allah – şükr ona! – hərəkətsiz dayanmış kürələri fırlanmağa məcbur etdi, yerində dayanmış göy cisimlərinin hərəkət etməsinə səbəb oldu və Günəşi yaratdı, beləliklə onun köməyi ilə gizli qalmış zamanın hissələri il, ay və günlər məlum oldu və hesablanma onunla başladı. Və bu gün deyirlər Allah bəşər dünyasını yaratdı və onun üzərində Qaymasarı çar etdi, ona görə bu, onun “çəşn”i, yaxud bayramıdır” (96, 224).

Burada bütün dünyanın yaradılışı ilə Novruz bayramının əlaqələndirilməsi diqqəti cəlb edir. Burada mifoloji təfəkkürdən gələn ilkin mifik zamanda Tanrının yaradılış aktını yerinə yetirməsi motivini açıq-aşkar görürük. Bu yaradılış motivinin Allah-la əlaqələndirilməsi isə, əlbəttə, İslam dininin təsiri ilə bağlıdır.

Biruninin verdiyi digər bir məlumatda su Cəmlə (Cəmsidlə) əlaqələndirilir və Burada Cəm bacısının oğlu Bivarasib tərəfindən öldürülür. Allah suya günahları yumaq üçün hökm verir (96, 228). Müəllif onu da əlavə edir ki, bir çoxları deyirlər ki, Cəmin əmri ilə kanal qazıldı və məhz bu gündə oraya su buraxıldı, insanlar sevindilər və bu su ilə yuyunmağa başladılar, əcdadlarından nümunə götürüb sonrakılar nemətlər əldə etdilər (96, 228).

Burada Cəmsidin dünya xalqlarının əksəriyyətinin mifoloji sistemlərindən bəlli olduğu kimi, xaosun işarəsi olan su arxetipi ilə əlaqələndirilməsi mifoloji obrazın demiurq funksiyası ilə bağlıdır.

Ə.Biruni, həmçinin Novruz günü icra edilən müəyyən inanclar barəsində də yazır: “Kim Novruz günü səhər-səhər söz

deməzdən əvvəl üç qaşığı bal yalayıb və üç parça (ətirli) tut çəkərsə, o, bütün xəstəliklərdən şəfa tapır” (96, 226).

Müəllif Çaradeyin dediklərinə əsaslanaraq yazır ki, “Kim ki, bu gün (Novruz günü – R.A.) səhər söz deməzdən əvvəl şəkər yesə və ətirli yağla yağlansa, bütün il boyu hər cür bədbəxtliklərdən qorunacaqdır” (96, 227).

Bütövlükdə bu mərasimin yüksək şəkildə, hətta rəsmi səviyyədə qeyd olunmasını da Biruni yazır: “Cəmdən sonrakı vaxtda (çarların hakimiyyəti zamanı) onlar bütün bu ayı, yəni Fərvərdin-Maxı bayram etdilər və ayı altı hissə üzrə böldülər. Birinci beşgünlüyü çarlar üçün, ikincini əsilzadələr üçün, üçüncünü çar xidmətçiləri üçün, dördüncünü nöqərlər üçün, beşincini sadə adamlar üçün və altıncını kəndlilər üçün ayırdılar” (96, 229).

Müəllif onu da əlavə edir ki, Xosrovun adətlərinə görə, bu beş gün; Novruz günündə çar bayrama başlamış və (sadə) adamlara bəyan edir ki, onlarla əyləşib onlara mərhəmət göstərir. İkinci gün o, ali dərəcədə dayanan dixkanları və ailə üzvlərini, üçüncü gün çar süvariləri və ali möbidləri qəbul edir, dördüncü gün öz evinin üzvləri və qohumları ilə, beşinci gün öz oğlanları və müştəriləri ilə görüşür, altıncı gün isə çar ona yaxın olmağa layiq adamlarla görüşür (96, 229).

Novruz mərasiminin Azərbaycanla bağlanması xüsusi maraq doğurur.

“Bəziləri deyir ki, Cəmşid müxtəlif yerləri səyahət etməyi sevmiş və Azərbaycanda olmaq istədiyi vaxt o, qızıl taxt-tacında oturmuş, insanlar çiyində onu daşımışlar. Günəşin şəfəqləri Cəmşidin üzərinə düşən zaman insanlar onu görmüş, heyran olmuş, sevinmişlər və bu günü bayram elan etmişlər” (96, 226).

Novruz mərasimi haqqında digər bir məlumatı Y.V.Çəmən-zəminlinin qeydlərindən əldə edirik. O, yazır: “Qədim zamanlar “Novruz” gününə kimi adətlər icra olunduğunu Nizamül-mülkün

“Siyasətnamə”sindən öyrənirik. Bayrama bir neçə gün qalmış carçılar bazarlarda car çəkərmişlər və sarayın ümumi açıq olduğunu elan edərmişlər. Xalq toplanarmış və hər kəsin padşahdan nə şikayəti varmış, elan edərmiş. Sonra padşah taxtından enib möbidi-möbidanın qarşısında dizi üstə çökərmiş və deyərmiş: “Mənim şəxsiyyətimə əhəmiyyət verməyərək, bitərəfanə bu mənə qarşı elədiyi şikayətə bax və hökm ver”. Carçının təkrar carına istinadən şikayətçilər xalqdan aralanıb bir tərəfə yığılarmış və məhkəmə qurularmış. Nəticədə “möbidi-möbidan” iki tərəfin də təqsirini bitərəfanə meydana qoyarmış” (26, 310-311).

Buradaca vacib bir məsələni qeyd etmək lazımdır. Y.V.Çəmənşəminli Novruz bayramı ilə bağlı bu məlumatı “Siyasətnamə”nin ilk tərcüməçilərindən olan Fransız alimi Şeferin Parisdə basdırdığı nüsxədən götürdüyünü qeyd edir. Qərribə burasıdır ki, Sultan Rəhimovun Azərbaycan dilinə tərcümə etdiyi “Siyasətnamə” əsərində bu məqam əksini tapmayıb. Tərcüməçinin 1987, 1989 və 2007-ci illərdəki nəşrlərindən heç birində ümumiyyətlə Novruzla əlaqədar məqama rast gəlinmir. Lakin təəssüf ki, əksər tədqiqatçılarımız (59, 139; 80, 120; 41, 45 və s.) yanlış olaraq, “Siyasətnamə”nin S.Rəhimov tərəfindən qeyd etdiyimiz tərcüməsini araşdırıb-axtarmadan yuxarıdakı sitatın mənbəyi kimi “Siyasətmanə”ni qeyd edirlər.<sup>1</sup>

Y.V.Çəmənşəminli, həmçinin İranda farsların Midiya və Azərbaycanın din və ayinlərini, bütün mədəniyyətini iqtibas

---

<sup>1</sup> R.Allahverdiyevin diqqət yönəltdiyi bu məqam, əslində, başqa formada və məzmunlarda Azərbaycan folklorşünaslığında zərərli bir tendensiya kimi davam etməkdədir. Son dövr Novruz bayramı ilə bağlı tədqiqatlarda Novruza həsr olunmuş türk və rus dilli tədqiqatlardakı məlum və ədəbiyyatların mexaniki şəkildə mənimsənilməsi yolu ilə ştapovka əsərlərin meydana çıxması bölgələrdə əsrlər boyunca yaşayan Novruz bayramının əsil milli siması və elmi obrazının hələ də tədqiqatlardan kənarda qalmasına rəvac verməkdədir – *Elmi redaktor*.

etdiyini qeyd edərək zərdüştlüyü də İrana azərbaycanlıların (muğların) bəxş etdiyini qeyd edir (26, 314).

Novruz bayramının yüksək şəkildə Azərbaycanda daha dəqiq desək, Səfəvilər dövlətində təmtəraqlı şəkildə qeyd edilməsini orta əsrlər səyyah və tacirlərinin, orada olmuş digər əcnəbi nümayəndələrin yazılı məlumatlarından əldə edə bilirik.

Alman səyyahı, alimi Adam Oleari 1635-1639-cu illərdə səyahəti zamanı Səfəvilər dövlətində, Şamaxıda olduğu zaman Novruz bayramının əhali arasında və dövlət miqyasında yüksək səviyyədə keçirilməsini qeyd edərək yazırdı ki, bayram münasibəti ilə bizim bəzilərimiz təbrik üçün Xanın, kələntərin və digər cənabların yanına yollandıq və onların böyük ziyafət məclislərində iştirak etmək üçün dəvət olunduq (115, 549). Alimin bir qeydi də maraq doğurur. Onun yazdığına görə, farslar martın onunda özlərinin “Naurus” adlandırdıqları yeni ilini böyük şadyalıqla bayram etdilər (115, 549). Novruz bayramının adətən türklər rərəfindən mart ayının 9-10 (xüsusən 9-u) bayram edildiyi məlumdur. Hətta bizim milli folklor nümunələrimizdə də bu məqam qorunub saxlanır.

Gəldi martın doqquzu,  
Bayram etdik Novruzu.

Düşünürük ki, bu məqam fars mədəniyyətinə, adət-ənənələrinə türk adət-ənənələrinin təsiri kimi də izah oluna bilər. Müəllifin yazılarından məlum olur ki, o zamanlar Səfəvilərin zamanında Novruz bayramı məhz bu vaxt qeyd olunmuşdur.

Səyyah, həmçinin bayramın təmtəraqlı şəkildə keçirilməsini təsvir edərək yazır: “Astroloq tez-tez stolun arxasına keçir, öz üstürlabı ilə Günəşi müşahidə edir, saata baxır, beləliklə, Günəşin gecə ilə gündüzün bərabərləşəcəyi ana çatacağı anı gözləyirdi. Elə ki, arzu olunan dəqiqə çatdı, o bərkdən bunu elan etdi. Dərhal hərbi toplardan yaylım atəşi açıldı, şəhərin qala

divarları və bürclərin hər yerində qəraney səsləndi, təbillər çalındı və beləliklə böyük şənlik başlandı” (115, 549). Müəllif, eyni zamanda, xanın bayram günü ətrafındakılarla mehriban və səmimi münasibətlərindən də bəhs edir.

1623-1624-cü illərdə Səfəvi hökmdarlığını gəzmiş rus taciri F.Kotov yazır ki, mart ayında keçirilən Novruz bayramı çox şən qeyd edilir. Bütün gecə çalıb-oxuyurlar. Bazar-dükən rənglənilib ağardılır və güllərlə bəzədilir. Hər yerdə çırağ yandırılır. Meydançalarda səhnələr yaradılır. Qırmızı yumurtalar döyüşdürülür, evlərdə təmizlik işləri aparılır, xalçalar yuyulur və s. (132, 84-85).

1673-cü ildə mart ayının 21-də yenə də Səfəvi dövlətində qonaqlıqda olmuş fransız taciri Jan Batist Şardən Novruzun necə keçirildiyini bu cür qələmə alır: “Gün çıxandan qırx yeddi dəqiqə sonra qala qarnizonu və artireliyası yeni il və bayram məqsədilə üç dəfə yaylım atəşi açdı, yeni ilin gəlməsini gecə və ya gündüz olmasından asılı olmayaraq günəş qoç bürcünə daxil olan anda elan edirlər” (81, 45). Müəllif Səfəvilərdə çoxlu sayda dini və mülkü bayramların olduğunu qeyd edir və Novruzunu mülki bayramlar sırasına daxil edərək yazır: “Bayram səkkiz gün davam edirdi. Birinci gün şah xalqın xeyir-duasını qəbul edirdi. İkinci gün alimlərə, xüsusilə astronomlara, üçüncü gün kahinlərə, dördüncü gün məhkəmə idarəsi qulluqçularına-magistratlara, beşinci gün əyalət hakimlərinə, altıncı gün özünün valideynlərinə, sonrakı gün ərzində isə arvadlarının valideynlərinə, öz uşaqlarına xeyir-dua verib, onların yeni ilini təbrik edirdi” (81, 46). Burada, həmçinin təzə paltar geyinmək, tonqal qalamaq, məzhəkə göstərmək, yumurta bəzəmək, bir-birinə hədiyyə vermək və s. kimi Novruz adətlərindən də bəhs olunur (81, 46-50).

M.Dadaşzadə M.Orəngə əsaslanaraq yazır: “Bayram başlanarkən axır çərşənbədə olduğu qayda ilə od yandırırıldı. İl

təhvil olduqda hakimin yaşadığı binanın damı üstündə böyük tonqal yandırılırdı. Bu, eyni zamanda yeni ilin başladığını xəbər verirdi” (27, 116).

“Səfəvi şahlarından birinin baş vəziri olan Mirzə Hatəm bəy Ordubadi (1041) Novruz bayramında şaha 2074 tükən miqdarında peşkəş vermişdir (qeydlər N.Fəlsəfinin məlumatlarındandır – R.A.). İtaliyan səyyahı C.Kareri yazır ki, Novruz bayramında şah və hökmdarlara qızılı sikkələr və digər qiymətli hədiyyələr verirdilər” (27, 117).

M.Dadaşzadə, həmçinin İbrahim Borhananazadın verdiyi məlumatları təqdim edərək Novruz adətləri barədə yazır: “şal şallamaq və bunun digər forması olan qaşıqla kasa çalmaq da axır çərşənbə ilə əlaqədar olan və xeyli geniş yayılan adətdir. Bu adət axır çərşənbə ilə əlaqədar olan adətlərin içərisində ən qədimlərindən biri sayılır.

Hava qaraldıqdan sonra əsasən gənclər qohumların, tanışların qapılarına gedib əllərində saxladıqları qabı qaşıqla vurub səs salırlar. Ev sahibi səsi eşitcək qapıya çıxıb içəri uzadılan qaba pay qoyur. Pay üçün şirni, quru meyvə, bəzək şeyləri və bəzi hallarda pul qoyulur. Pay toplayan isə nə özünü göstərir, nə də danışır. Əgər o, danışsaydı pay verən bu hərəkəti pis adət sayardı. Toplanan pay gənclər arasında bölünərdi” (27, 109).

Beləliklə, bütün bu göstərdiklərimizdən aydın olur ki, dərin tarixi köklərə malik olan Novruz bayramı orta əsr yazılı mənbələrində də geniş şəkildə əksini tapır. Bu mənbələrin hamısı, əslində bayramın fundamental, dərin ritual-mifoloji kökləri olan və minilliklərlə formalaşan arxaik bir ritual olduğunu bilavasitə təsdiqləmiş olur.

Qeyd edək ki, Novruz mərasimləri milli folklorşünaslığımızda bu və ya digər istiqamətdə bir sıra tədqiqatçılarımız tərəfindən araşdırmalara cəlb olunmuşdur. Onların bu səpkidə

qənaətləri əhəmiyyət kəsb edir. Həmin araşdırmalarda bayramla bağlı müxtəlif məqamlara (bayramın mənşəyi, adlandırılması, müxtəlif ayin və adət-ənənləri, onların icra edilməsi və s. kimi məsələlərə) aydınlıq gətirilir. Hələ Y.V.Çəmənşəminli Novruz bayramının mənşəyi məsələsinə toxunaraq yazırdı ki, “Şərq müəlliflərinin bu barədə (Novruz barədə – R.A.) verdiyi məlumat qarışıqdır və çox zaman məsələyə sami etiqadları qarışdırdıqlarından tarixi həqiqət ortada itir gedir. Məsələn, “Bürhane-qate”nin: “Cənab həq aləmi və Adəmi ol gündə (Novruz günü) xəlk elədi” deməsi bizə Tövrəti andırır. Halbuki, qədim Azərbaycan və İran Tövrət fəlsəfəsinə tamamilə yabançıdır” (26, 308).

Müəllifin də qeyd etdiyi “cənab həqqin aləmi və insanı ol gündə xəlk etməsi” deyimini, zənnimizcə, əslində kosmoqonik aktın, yaradılışın ilkin mifik zamanda baş verməsi aktının sonrakı transformasiyası kimi izah etmək daha düzgün olar. Çünki bu mərasim əslində ritual –mifoloji mahiyyət etibarilə kosmoqonik aktın reaktuallaşmasına (yenidən canlandırılmasına) xidmət edir.

Bayramın Cəmşidlə əlaqələndirilməsinə münasibət bildirən alim yazır: ““Bürhani-qate” və bütün İran müəlliflərinin “Novruz”u Cəmşidə mənsub elədikləri tarixi həqiqətdən uzaq görünür... lakin “Novruz”un Azərbaycan mədəniyyəti məhsulu olduğuna qəneyəm. Buna zətən “Bürhani-qate” də işarə eləyir. İran mədəniyyətini Midiya və bilxassə Azərbaycan yaratmış və Midiya səltənəti münqəriz olduqda bu mədəniyyət zərdüştlüklə bərabər İrana keçmiş və əsrlərcə pars səltənəti ilə yan-yana azərilər (muğlar) məmləkətin ruhani və mədəni həyatını idarə eləmişlər. “Novruz” da başqa adətlərimiz də o zamanlardan qalmadır” (26, 309).

Tarixçi M.M.Yusifov Novruz bayramının Cəmşidlə əlaqələndirilməsi məsələsinə belə şərh verir: “Midiya dövləti dağılıdıqdan sonra onun yerində möhkəmlənmiş Əhəmənilər dövlətinin



əsasını təşkil edən farslar bahar bayramını aradan qaldıra bil-mədiklərinə görə, onu öz milli bayramları edərək əfsanəvi Cəmşid şahın və günəş tanrısı Mitsanın adına bağlamışlar” (92, 263).

Əlbəttə, Novruz bayramını Cəmşidlə əlaqələndirmək tarixi həqiqəti əks etdirmir. Çünki bizim Əbureyhan Birunidən, Ömər Xəyyamdan gətirdiyimiz sitatlarda da ümumiyyətlə söhbət tarixi şəxsiyyətdən yox, əfsanələşdirilmiş, mifləşdirilmiş şəxsdən və daha dəqiq ifadə etsək, mədəni qəhrəmandan (demiurqdan) gedir. O ki qaldı bayramı və onun adət-ənənələrini hansı etnosun hansından əxz etməsi məsələsi, əlbəttə, kifayət qədər mürəkkəb və mübahisəli məsələdir. Və bizim fikrimizcə, məhz məsələyə ümumiyyətlə bu nöqteyi-nəzərdən yanaşmaq birtərəfli olar. Hesab edirik ki, qışın və yazın daha dolğun şəkildə müşahidə olunduğu coğrafi ərazilərdə yaşayan, buna görə də əski dünyagörüşlərində oxşarlıqların, ümumiliklərin yarandığı (bu zaman antropoloji, psixoloji faktorların da bu kimi ümumiliklərə gətirib çıxarması faktı nəzərə alınmalıdır) xalqların mifoloji dünyagörüşlərindəki oxşar məqamların tipoloji (o cümlədən, antropoloji, psixoloji) baxımdan izah olunması daha məqsədəuyğundur. Bununla belə coğrafi yaxınlıq amili şəraitində qarşılıqlı təsir qaçılmazdır.

Görkəmli yazığımız M.İbrahimovun Novruz bayramı barədəki fikirləri də maraq doğurur: ”Bayram təbii olaraq, hər xalqın tarixən formalaşmasının... vəziyyəti ilə bağlı olur. İqlimin təkrar olunmaz və gözlənilməz hadisələri də bayramlara öz təsirini göstərmişdir. Bayramın necə keçirilməsi və mənalandırılmasında insanların mənəvi-psixoloji aləmi, əxlaqi, dünya və kosmik aləm barədəki təsəvvürləri də az rol oynamır...

Azərbaycanda Novruz ən qədim bayramlardan biridir. Novruz bayramı xalqın həm də bir çox mifoloji təsəvvürləri ilə bağlıdır. Anam Zəhradan eşitdiyim bir rəvayət yadımdan çıxmayıb. Bu rəvayət Novruzun gəlməsi ilə əlaqədar idi. Axı Günəş

yeri daha çox qızdırmağa başladığı yaz günlərində hələ qışın rütubəti çəkilməmiş torpağın qoynundan yamyaşıl tərəvətli otlarla yanaşı, Azərbaycan klassik və xalq poeziyasında əsrlər uzunluğunu tərənnüm olunmuş bənövşə də baş qaldırmağa başlar və bu zaman torpaq nəfəs almırmış kimi buğlanırdı. Anam bu mənzərəni görəndə qəribə bir həsrət və sevinclə deyərdi:

- Kərəm Nərgiz xanıma izn verib, gəlib anası ilə görüşsün.

- Ana, danış da, de görək Nərgiz xanım kimdir? – deyər biz maraqla soruşardıq. Anam bizim başımızı sıgallayıb həzin səslə danışardı:

Kərəm yeraltı dünyanın Allahıdır, ölümlər padşahıdır. Nərgizi oğurlayıb ora aparıb, ancaq söz verib ki, hər yaz onu anasının görüşünə buraxacaq. Budur, o, gəlir torpaq da onun nəfəsilə isinir, nəfəs alır, buğlanır...” (42, 5).

Burada yazığın, həmçinin bayramın mahiyyəti haqqında düşüncələri və Novruzla əlaqəli anasından eşitdiyi bu nümunəni nəzərə çatdırması da maraqlıdır.

Yazığın göstərdiyi nümunədəki motiv şumerlərdə Tanrı Tammuzun ölüm-dirilmə motivi ilə səsləşir. Məlum olduğu kimi, Qədim Şumerdə “baş allah Anunun adı hərfi tərcümədə “ata”, ilahə Nimmanın adı isə – “ana ilahə” mənasını verir, allah Tammuz isə – “həqiqi oğul” deməkdir. Tammuz hər il payızda ölür, yazda dirilməmiş. Onun ölməsi və dirilməsi Şummerdə kahinlərin bitki və heyvanları qurban gətirdikləri zaman təmtəraqlı şəkildə kütləvi və ibadətlərlə qeyd olunurdu” (99, 89).

Çex alimi İozef Klimanın 1967-ci ildə “Artiya” nəşriyyatında çapdan çıxan “Qədim Mesopotomiyada cəmiyyət və mədəniyyət” kitabından “Ədəbiyyat və incəsənət” qəzetində verilmiş aşağıdakı qeydləri diqqəti cəlb edir. Burada baharın gəlməsi, gecə ilə gündüzün bərabərləşməsi ilə əlaqədar keçirilən təntənələrdən bəhs edilir. “Bu təntənələr haqqında ən qədim məluma-

ta görə e.ə. 3-cü minilliyin axırında (2050-ci il) Qudea hökmdarı zamanındakı mixi yazılarda rast gəlirik.

Bu məxəzə görə yeddi gün davam edən bu bayram şənliklərində sinfi ayrı-seçkilik azalır, qul öz ağası ilə yan-yana gedir, qaravaş öz xanımı ilə bərabər olur, varlı ilə yoxsul yanaşı yatırdı. Bu günlərdə hakimlər işə baxmır, valideynlər uşaqlarını tənbeh etmirdilər.

Bayramın beşinci günü hökmdar dövlət fərqləndirmə nişanlarını çıxarır. Baş kahin ona bir sillə vurur, hökmdar da günahsız olduğunu sübuta yetirirdi. Ancaq bu mərasimdən sonra hökmdar yenidən öz taxtında otururdu” (30).

Qədim Misirdə isə yazın gəlişi, “Şəmmu-n-nəsim” – yaz və artım, məhsuldarlıq bayramı kimi müxtəlif mərasim və ayinlərin icrası ilə keçirilirdi. Bu barədə Misirli alim Əhməd Ruşdi Salehin tarixi mənbələrə istinadən apardığı tədqiqatlara əsaslanan prof. A.İmamquliyeva yazır ki, “bu bayram öz genezisinə görə, xain qardaşı Set tərəfindən su və nəbatət allahı Osirisin yenidən həyata qayıtması, dirilməsindən bəhs edən qədim Misir mifi ilə bağlı olsa da, sonrakı əsrlərdə daha geniş məna kəsb edərək yaz, məhsuldarlıq bayramı kimi qeyd edilmişdir. Qədim Misir fironları ilin bu fəslində bağ-bağatlara, çəmənliklərə çıxıb Osirisin gəlişini təbiətin oyanması kimi qarşılamışdır” (43).

Müxtəlif xalqların keçirdikləri mövsüm bayramlarındakı oxşar məqamlar bir çox ziyalılarımızın, tədqiqatçılarımızın da diqqətini çəkmişdir. Onların bu barədə maraqlı mülahizələri tədqirə layiqdir.

Ədəbiyatşünas Ə.Sultanlı coğrafi ərazi baxımından uyğunluq təşkil edən xalqların əski dünyagörüşlərindən bəhs edərək yazır: “...Rus xalqı qışın qovulmasını əyani şəkildə rəqslər, nəğmələrlə, nümayişlərlə yola salır. Samandan kukla düzəldib tabuta qoyur, dəfn mərasimi düzəldirlər. Kəndin kənarında “Mo-

ran”, “Maslenitsa” adlanan oyuğu (kuklanı) yandırirlar və bunun ətrafında şənlik düzəldirlər, onu evbəev gəzdirlirlər. Adamlardan biri al-qırmızı paltar geyir, başına otdan-çiçəkdən hörülmüş çələng qoyur, əlində bəzəkli budaq nümayişin qarşısında gedir. İkinci tərəfdən ağ paltar geymiş, əlində quru dəyənək, qar səpən bir adam çıxır. Hər iki tərəf arasında gedən mübahisə həqiqi bir mükəliməyə çevrilir. Nəticədə yaz qışa qalib gəlir” (77, 43). Müəllif, həmçinin qeyd edir ki, “İngiltərə, İtaliyada, Fransada, İspaniyada müxtəlif şəkillərdə olsa da qış ilə yazın arasında olan münəqışə və mübarizə eyni məzmununda təsvir edilmişdir” (77, 43).

Tanınmış yazıçımız M.S.Ordubadı yazır ki, “...demək olar ki, xalqlarda mövcud olan bahar bayramı eyni və bir mövzunun müxtəlif şəkillərindən başqa bir şey deyildir. Əlbəttə, bu bayram zaman və məkana görə, yaxud mühit və tarixi dövrlərlə əlaqədar olaraq, xalqın zövq və istedadına tabe olmaqla müxtəlif və cürbəcür şəkillərdə icra olunur və bəzən də yerini Romada və s. ölkələrdə olduğu kimi başqa bayramlara təslim edir” (63).

Rus alimi N.A.Krasnovskaya isə Qədim Romanın varisi olan İtaliyada keçirilən təqvim bayramlarını tədqiq edərək qeyd edir ki, əsasən maldarlıqla bağlı olan bu cür mərasimlərdə, “bayramlarda əsas şərt – ev heyvanlarına xeyir-dua verməkdir” (100, 12-13).

“Bayramın ikinci ənənəvi cəhəti – bayram ərəfəsi və yaxud bayram günü bütün küçələrdə, yaxud kilsə meydanlarında “dünyanın hər yerindən yığılmış çırpı, yaxud qamışla (“fuochi di San Antonio” – “Müqəddəs Antonin odu” adlandırılan) böyük tonqallar qalanır. Od təmizlənmək, saflaşdırılmaq vasitəsi hesab olunur. Kəndli oğlanlar alovun üstündən tullanırlar. Sonra hərə tonqaldan sönmüş kösöv götürüb evə aparır ki, “şimşəkdən qorunmaq” üçün onu istifadə etsin. Sardiniya adasında isə heyvanlarla tonqalın ətrafında dolanmaq mərasimi mövcuddur ki, guya bu ayın xəstəliklərdən azar-bezardan onları qoruyacaqdır”(100, 13).

Göründüyü kimi, İtaliyada keçirilən bu cür mərasimlərdə tonqal qalamaq və onun üzərindən atdanmaq, heyvanları tonqalın başına hərləmək ayinləri icra edilir, od (tonqal) isə demonik, şər qüvvələrdən xilas olmağın simvolu kimi qəbul olunurdu. Bütövlükdə Novruz mərasimlərinin adət-ənənələri, inamları ilə ümumilik təşkil edən bu kimi ayinlərin, inamların uyğunluğu da heç şübhəsiz, tipoloji, antropoloji və psixoloji baxımdan izah edilməlidir.

İ.N.Qrozdova və S.A.Tokarev bu oxşar məqamlarla əqədər olaraq yazırlar: Ola bilsin ki, qışın bitməsini və yazın gəlməsini təcəssüm etdirən bütün yaz mərasim ənənələrindəki ən maraqlı hadisələr olan bayramlar bütün avropa xalqlarına müxtəlif adlar altında məlum idi. Məsələn, Roman xalqlarında – karnaval, german xalqlarında – Fastnact, qərb slavyanlarında – masopust, faşinq, zapusta, cənubda – bela, sirna, nedeliya və s. (97, 338).

Ayrı-ayrı xalqların oxşar ayin və mərasimlərindən bəhs edərkən folklorşünas M.Qasımlı ümumiliklərlə yanaşı onların spesifik cizgilərlə səciyyələndiyini də qeyd edir: “Yazın gəlişini daha yaxın iqlim qurşağında olan xalqlar tərəfindən eyni zamanda bayram edilməsi tamamilə təbiidir. Novruzun qırğız-qazax-tacik, yaxud özbək-əfqan, eləcə də Azərbaycan-İran-İraq oxşarlıqları bu baxımdan bir çox başqa cəhətlərlə yanaşı, coğrafi şərait və iqlim uyğunluğundan irəli gəlir. Bununla belə, hər bir etnosun və bölgənin başqasında təkrarı olmayan bənzərsiz yaz mərasim və ayinləri mövcuddur. Məsələn, Sayaçı, Təkəçi, Kosa-kosa (əslində “kosa” da “təkə” deməkdir), Kilimarası, Üzüksalma, Cangülüm və başqa bu kimi sırf elat həyat tərzindən gələn mərasim-tamaşalar təbiətin oyanışı, ilin yeniləşməsi, güzəranın, yaşayışın canlanıb qaynaması ilə bağlı yaranmışdır və istisnasız olaraq hamısı türk bədii təxəyyülünün məhsuludur. Həmin folklor nümunələri Novruz bayram kimi qeyd edən digər xalqların (fars, tacik, ərəb) yazı qarşılama mərasimlərində müşahidə olunmur” (50, 54).

Bayramın eyni ad altında qeyd olunması isə dil alış-verişi kimi izah olunmalıdır. Novruz bayramının türk xalqları arasında özünəməxsus adlarla tanınması da bunu sübut edir. Folklorşünas F. Bayat bu barədə yazır: “Zamanla yaz təqvim mifləri Orta və Ön Asiya türk xalqlarında Novruz adı altında toplanmış və yeni ilin qeyd olunması Novruz çərçivəsində düşünülmüşdür. Ancaq bir çox türk xalqlarının Novruz sözünü bilmədiyini də demək lazımdır. Məsələn; Novruza qaqauzlar Baba Marta və ya İlkyaz Yortusu, qazaxlar Ulistin Ulı Künü, çuvaşlar Nartukan və ya Nurıs, altaylar Cılqayak, xakaslar Çılpazı/Çılpaqayak, yakutlar İsiyah, qırğızlar Cıl Ayrımı və ya Oroz-dama deyirlər. Monqol və buryutların yaz bayramını Çağan adı altında qeyd etdikləri bilinir. Bəzi türk xalqları da Novruz sözündən türkcə terminlə paralel şəkildə istifadə edirlər. Məsələn; özbəklər Yeni Kün və Nooruzu Sultan, başqırdlar İrte Yaz və Navruz, uyğurlar Yeni Gün və Noruz, Kırım tatarları Gündönümü və Navrez, noqaylar Sabantoy və Navruz, karaçay-balkarlar Qollu, Sabantoy və Navruz, Anadolu türkləri Mart Dokuzu və ya Nevruz. Türk xalqlarında yaz bayramının ən az iyirmi beş dəyişik adı qeyd olunmuşdur. Azərbaycan türkləri və tatarlar yalnız Novruz/Nevruz sözündən istifadə edirlər. Ancaq Azərbaycan xalqı arasında Novruz sözü o qədər də çox işlənmişdir. Daha çox İlbaşı bayramı, Yaz bayramı, İl təhvil və s. deyilir. Az halda Novruz sözündən istifadə edirlər” (19, 28-29).

Türk xalqlarında Novruz mərasiminin yerini müəyyənləşdirərək A.İmamquliyeva göstərir ki, “Qədim türklər arasında “Ərgənokon” kimi tanınan, ilin dəyişdiyini, baharın gəlməsini, təbiətin qış yuxusundan ayıldığını göstərən bu bayramın adı bu gün müxtəlif şəkildə səslənir. Məsələn, qırğızlarda “nooruz”, özbəklərdə “novruz”, qazaxlarda “novruz, nauruz”, uyğurlarda “noruz, noyruz”, Kırım tatarlarında “navrez”, kazan tatarlarında “neuruz”, Balkan türklərində “mevriz”, Yuqoslaviya türklərində “sultan

navruz”, Kipr türklərində “mart dokuzu”, Anadolu türklərində “Sultan nevrüz”, “mart dokuzu, mart bozumu” və s. (43). Müəllif qeyd edir ki, “Türk xalqları arasında Novruz bayramının keçirilməsi məzmun baxımından eyni olsa da, şəkildə müxtəlifdir. Bu baxımdan mərasimlərin keçirilməsini şərti olaraq üç əsas qismə ayırmaq olar. Mərkəzi Asiya, Ön Asiya, Şərqi Avropa” (43).

Novruz bayramı ilə bağlı mübahisəli məsələlərdən biri də onun mənşəyinin Zərdüştlük, atəşpərəstlik dini-fəlsəfi təlimi ilə əlaqələndirilməsidir. Bu barədə Y.V.Çəmənşəminli belə fikirdədir ki, ““Novruz” adətində “Avesta” da rast gəlmiriksə də, fəlsəfəsi tamamilə oradan alınmışdır. Qışla təbiətin ölməsi zərdüştlərə qış və soyuğun müzür olduğunu təlqin edir. Odur ki, qışı Əhrimənin yaradılışı ədd eləyirlər” (26, 310). Deməli, “Novruz” ilin və yazın ilk günü deməkdir. Bu gün həyatın oyanmasının, qış kimi müzür düşmənin məğlub edilməsinin bayramıdır. “Novruz” bir rümuzdur: işıq, haqq və həqiqətin qələbəsi deməkdir” (26, 310).

Əlbəttə, burada dini-fəlsəfi təlim olan atəşpərəstliyin dərin mifoloji kökə malik Novruz mərasiminə sonralar təsirindən danışmaq olar. Fikrimizcə, burada tarixi dioxronik məqamı nəzərə alaraq, arxaik mərasimlərin özündən sonrakı mərhələdə bərqərar olan dini-fəlsəfi təlimə təsirindən söhbət getməlidir. Yəni Novruz mərasimlərinin arxaik simvollarının (su, od) atəşpərəstliyin ideologiyasına (ideoloji fəlsəfəsinə) uyğunlaşdırılaraq rəmzləşdirilməsindən danışılmalıdır. Bu, özünü “Avesta”da açıq-aydın şəkildə göstərməkdədir. Dualizmə əsaslanan “Avesta”da Y.V.Çəmənşəminlinin də qeyd etdiyi kimi qışı təmsil edən Əhrimanla yazı, xeyri təmsil edən Ahuramazdanın qarşıdurması, mifoloji təfəkkürdən gələn və Novruzun əsas ritual-mifoloji mahiyyətini təşkil edən Xaos-Kosmos qarşıdurması invariantının sonrakı dini-fəlsəfi görüşlərə, indiki halda, atəşpərəstliyə transformasiyası kimi izah olunmalıdır.

Tarixçi M.M.Yusifov haqlı olaraq yazır ki, “əvvəllər mövsüm bayramı kimi qeyd olunan bahar bayramı zaman keçdikcə tədricən yeni yaranmış dinlərlə bağlanmışdır” (92, 261).

Qeyd edək ki, odun Xaosdan Kosmosa keçid aktını reallaşdıran vasitəçilik kimi əsas, ilkin mifoloji funksiyası (bu barədə mətnlərin analizi hissəsində ətraflı bəhs olunacaq) sonrakı dinlərdə arxetipik (semantik baxımdan sıxılmış) halda özünü büruzə verir. Avestanın Yəsna qatalarında odun ikili funksiya daşması da bunu göstərir. Yəsna qatalarından görünür ki, atəşpərəstliyin əsas allahı sayılan Ahuramazda öz əbədi mahiyyəti olan odla həm cəzalandırır, həm də xeyir verir (bax: Yəsna qataları 34, 4; 51, 9;) (11, 50; 66). Əslində sonrakı dinlərdə odun, alovun üstündən keçməklə (qıl körpü və s. vastəsilə) cənnətə və ya cəhənnəmə düşmək kimi əksini tapan məqamlar da həmin arxaik (arxetipik) funksiyanın sonrakı transformativ variantları kimi anlaşılmalıdır.

Mərasimin zərdüştlüklə əlaqələndirilməsi məsələsinə toxunan M.Təhmasib Novruz bayramı ilə əlaqədar mərasimlərdə atəşpərəstliklə, mehrpərəstliklə bağlı ünsürlərin olduğunu bildirir, xüsusən, odla bağlı məqamı nəzərə çatdıraraq, atəşpərəstlikdə odun müqəddəs sayıldığı halda bayram mərasimi zamanı və çərşənbələrdə yandırılan tonqalların üstündən tullanarkən “Ağırlığım, uğurluğum, azar bezarım tökül bu tonqala” kimi söylənilən frazalara diqqəti yönəltməklə yazır: “Lakin müqəddəs hesab olunan şeyin üstündən tullanmaq, ağırlıq-uğurluq, azar-bezarı onun üstünə tökməzlər. Demək ki, bu mərasimdə odun müqəddəsliyinə yox, azar-bezarı yandırır məhv etmək qüdrətinə malik əlamətləri yaşamaqdadır. Başqa sözlə deyilsə, bu mərasim atəşpərəstlikdən çox qədimdir. O dövrdə hələ od müqəddəsləşdirilib məbud dərəcəsinə qaldırılmamışdır” (86, 113)



Bu fikri sonrakı tədqiqatçılar da bir qədər inkişaf etdirərək müdafiə edirlər. Folklorşünas M.Qasımlı yazır: “...Bir sıra araşdırıcılar Novruz mərasimindəki od-tonqal ünsürünü yanlış olaraq atəşpərəstliklə bağlayırlar. Bəllidir ki, atəşpərəstlər odu ilahiləşdirərək ona sitayiş edirdilər. Onlar oda, atəşə o dərəcədə müqəddəs bir şey kimi baxırdılar ki, hətta oda öz nəfəslərinin belə toxunmasını istəmirdilər. Zərdüştlüyə görə, insanın nəfəsi təmiz deyildir və onun müqəddəs oda toxunması günahdır. Buna görə atəşgahlarda oda-atəşə qulluq edən kahinlər üzlərinə xüsusi niqab örtürdülər ki, nəfəsləri oda toxunmasın. Göründüyü kimi, oda Novruz mərasimindəki yanaşma ilə atəşpərəstlik dini-zərdüşst sisteminin yanaşması arasındakı kəskin fərq vardır. Atəşpərəstlər öz nəfəslərini belə od-atəşə toxunmasını yasaq saydıkları halda, Novruz mərasimində od-tonqal üstündən atılan mərasim iştirakçıları: “ağrım-acım tökülsün, bu odda yansın” – mövqeyindən çıxış edir, öz çilələrini, ağırlıqlarını odun üstünə töküb orada yandırmaq istəyirlər. Deməli, Novruz mərasimindəki od ünsürü “Avesta” – atəşpərəstliklə bağlı deyildir. Bu, odu-atəşi-ışığı-Günəşi xilaskar sayan, onun həyatı, yaşayışı ağrı-acıdan, müşküldən, sıxıntıdan qurtaran bir magik qüvvə olduğunu qəbul edən əski türk mifoloji inanışıdır” (51, 52-53).

Bütövlükdə bu fikirlərə qarşı öz etirazını bildirən tədqiqatçı C.Qasımov yazır: “Buradan belə görünür ki, od və su müqəddəs olduğuna görə onun üzərindən tullanmaq olmaz. Qədim insan “ağırlığım-uğurluğum, düş bu odun və ya suyun üstünə” fikri və ya əməli ilə odun və suyun müqəddəsliyinə xələl gətirmir. Üstündən tullanmaqla onları murdarlamır, təhqir etmir. İnsan müqəddəs hesab etdiyi hər bir şeydə şəfaverici əlamət axtarır və ona görə ona pənah aparır. Digər tərəfdən, odda və suda təmizlənmə fiziki və ruhi təmizlənməni də nəzərdə tutur. Odun üzərindən tullanmanın başqa bir inancla da bağlılığı vardır. Belə

ki, oda qədərki mərhələ köhnə ili, oddan sonrakı məsafə isə yeni ili və ya yeni günü ifadə edir. Ona görə də, insanlar yeni günə şər qüvvələrlə birlikdə daxil olmamaq üçün şər qarışanda (adətən, günün ikinci yarısında) qaladığı tonqalla, müqəddəs hesab etdiyi odla (işıqla) onları qovur, şərə qarşı üsyan qaldıraraq onları köhnə ildə saxlamaq istəyir. Deməli, insanlar yeni günə və ya yeni ilə həm ruhi, həm də fiziki mənada saf, sağlam, pak və təmiz çıxmağa çalışır. Bu zaman müqəddəs hesab etdiyi odun köməyindən istifadə edirlər” (52, 16).

Müəllif fikirlərini yekunlaşdıraraq yazır: “...əminliklə qeyd edirik ki, zərdüştlüyün izləri də Novruzda bu və ya digər dərəcədə qorunub saxlanılır...Odu Zərdüşt və ya atəşpərəstlər kəşf etməmiş (yaratmamış), mövcud olanı müqəddəsləşdirərək din səviyyəsinə qaldırmışlar. Müasir tədqiqatlar göstərir ki, oda inam hələ tanrıçılıq dövründə də olmuş, lakin din səviyyəsinə qalxmamışdır” (52, 17).

Göründüyü kimi, bütün bu araşdırmalarda dini-fəlsəfi görüşlərin Novruz mərasiminə təsiri əsas götürülür. Burada vacib olan bir məqam, dialektik qanunauyğunluq nəzərdən qaçırılır. Bu dialektik qanunauyğunluq insan şüurunun mərhələli inkişaf prinsipinə əsalanaraq məsələyə yanaşmağı tələb edir. Ona görə də problemə yuxarıdakı tədqiqatçılarımızın yanaşma tərzindən fərqli olaraq, mifoloji təfəkkürün və onun insan şüurunun dialektik inkişaf mərhələsinə uyğun olaraq simvollarının sonrakı dini-fəlsəfi təfəkkürə, onun ideoloji prinsiplərinə təsiri müstəvisində yanaşmağı lazım bilirik. Konkret halda atəşpərəstlikdə əksini tapan və onun əsas ideoloji prinsipinə uyğunlaşdırılan od ünsürü ilə bağlı bütün inanışların, ideoloji inamların əsasında əski ritual-mifoloji görüşlər dayanır (bu barədə bir qədər sonra danışacağıq).

Zərdüştlük dini-fəlsəfi təlimindən sonra gələn digər dinlərin Novruz bayramına təsiri barədə də tədqiqatçılarımızın yazıları

maraq doğurur. M.Təhmasib bu barədə yazır: “İslamiyyət uzun müddət bu bayramı unutturmağa çalışmış, müvəffəq ola bilməyəcəyini başa düşdükdən sonra onu öz tarixi ilə əlaqələndirməyə çalışmış, hətta dördüncü xəlifənin xilafətə keçməsi ilə bağlamağa cəhd etmişdir. Lakin bunun sonradan qondarıldığı şübhəsizdir. Əvvələn, müsəlman bayramları Qəməri təqviminə əsaslandığı üçün ilbəlil öz yerlərini dəyişdikləri, yəni başqa-başqa illərdə, başqa-başqa fəsillərdə icra edildikləri halda, Novruz sabit şəkildə ancaq və ancaq yazın birinci günü qarşılır. Elə buna görə də islam ruhaniləri güzəştə getməyə məcbur olduqdan sonra belə bu bayramı özlərinin əsl dini bayramlarından fərqləndirməyə çalışmış, hətta masxaraya qoymaq, hörmətdən salmaq, təhqir etmək məqsədilə onu “topal bayram”, “şikəst bayram”, yəni hərəkət edə bilməyən bayram adlandırmışlar” (86, 112).

Əlbəttə, burada alimin qeyd etdiyi kimi islam dini də Novruz bayramını özünün ideologiyasına uyğunlaşdırmağa çalışır. Özündən əvvəlki mifoloji görüşləri rədd edən İslam ehkamları, bu mərasimin əski ritual-mifoloji köklərinin möhkəmliyinə görə onu müəyyən dövrlərdə öz təsiri altına almağa çalışsa da buna müvəffəq ola bilməmişdir. Mərasim haqqında fikirlərini ümumiləşdirən M.Təhmasib bayramı belə xarakterizə edir: “Lap müxtəsər şəkildə deyilmiş bu bir neçə dəlil aydın göstərir ki, Novruz bayramı öz mərasimləri ilə birlikdə, zaman-zaman Azərbaycanda hakim kəsilmiş dinlərin hamısından çox sadə təsərrüfat bayramı olmuşdur” (86, 115).

Novruzun sadə təsərrüfat bayramı kimi qələmə verilməsi, əlbəttə, sovet ideologiyasının təsiri altında formalaşmış mülahizədir. Lakin, şübhəsiz, mərasimin bir qədər sonrakı dövrlərdə formalaşan təsərrüfatla əlaqəli motivlərlə bağlılığı mümkündür.

Novruz bayramının islamlaşdırılması məsələsinə toxunan H.Tantəkin Doktor Qayderə əsaslanıb bayramın Əli ilə bağ-

lanması məsələsinə belə aydınlıq gətirir: “Məsələ burasındadır ki, bayramı yaşatmaq xatirinə İran şüalarının özlərinin onu islamlaşdırması təşəbbüsü əsassız deyildir. Əlinin həm canişin təyin edilməsi Novruz bayramına iki günə qalmışa, həm də neçə illərdən sonra rəsmi olaraq xilafətə culus etməsi fəravərdin ayının əvvəlinə (bayram gününə) təsadüf etmişdi. İran şüaları da bu təsadüfə əsaslanıb Novruz bayramına islami boya və məzmun aşılaya bilmişlər. Millətsevərlərin Novruza geyindirdikləri bu islami don onu aradan qaldırmaq fikrinə düşən, ancaq özünü bunda aciz görən islamiyyəti məmnun salır və bayramın yaşayaraq biz nəsilərə qədər gəlib çıxmasını təmin edir” (85, 60).

Novruz mərasiminin mahiyyətinin səciyyələndirilməsində də fikir ayrılıqları mövcuddur. Novruz bayramını sadə təsərrüfat bayramı kimi səciyyələndirən M.Təhmasibdən fərqli olaraq, mifoloq M.Seyidov Novruzu – yaz törəni kimi xarakterizə edərək onun təbiətin ölüb-dirilməsi inamları ilə əlaqəli olduğunu yazır (76, 10). Bu mülahizə mövsümlərin bir-birini əvəz etməsi ilə bağlı nisbətən üst qatdakı ritual-mifoloji görüşlərə söykənir. Prof. H.İsmayılov isə belə bir tezis irəli sürür ki, “Novruz bayramı ritual-mərasimi sistemi və mifoloji semantikasını etibarlı ilə baharla, yazın gəlişi ilə deyil, insanın yaradılışı mifi ilə bağlıdır” (46, 5). Lakin bu tezis əsaslandırılmamış qalır.

Novruz bayramının bütövlükdə dini görüşlərlə münasibəti məsələsindən bəhs edən S.Rzasoyun fikirləri də diqqəti cəlb edir. O, yazır: “Novruz bayramı tarixinə görə ilkin mifoloji-kosmoqonik görüşlərlə bağlıdır. Mifoloji düşüncənin parçalanaraq tarixi düşüncəyə keçidi zamanı əski dinlərə transformasiya olunmuş, daha sonrakı inkişafında müxtəlif səmavi və qeyri-səmavi dinlər, dini-ideoloji görüşlərlə qovuşmuşdur. Bu baxımdan, Novruz bayramı aşağıdakı din və dini-mifoloji dünyagörüşləri özündə birləşdirir: 1.Qədim türklərin şamanizm dünyagörüşü; 2.

Qədim və erkən orta əsr türklərinin tanrıçılıq dini; 3. Qədim Azərbaycan və İran xalqlarının zərdüştlük dini; 4. İslam dini və onun müxtəlif təriqət və məzhəbləri; 5. Xristian türk xalqlarının simasında xristianlıq dini; 6. İudaist türk xalqlarının (əsasən tarixi xəzərlərin və onların çağdaş törəmələrinin) simasında musəvilklik – iudaizm dini; 7. İki milyona yaxın buddist türklərin təmsalında buddizm dini və s” (72, 90).

Son dövrlərdə bir sıra tədqiqatçılar Novruz mərasimlərinin geniş şəkildə dərinlən araşdırılması üçün müəyyən təkliflərlə çıxış etmişlər. Tədqiqatçı C.Qasimov təklif edir ki, Azərbaycan Novruz bayramının simvolikasını, atributlar sistemini; Şamanizmin (şamançılıq dini, şaman mifoloji təsəvvürlər sisteminin) nümunəsində əski türk mifoloji – animistik dünyagörüşündə; əsas göstəriciləri səviyyəsində monoteist din səviyyəsinə qalxmış və Avropa tədqiqatçılarının “tanrıçılıq” (“tenqrianstvo”) adlandırdıqları dinin nümunəsində türk dini-milli dünyagörüşündə; semantik mahiyyətinə görə politeizmə dayanan zərdüştlüyün nümunəsində əski Azərbaycan və İran ərazisində yaşayan etnosların qədim mifoloji dünyagörüşündə; peyğəmbəri (vəhy daşıyıcısı) Musa olan yəhudiliyin nümunəsində qəbul etmiş xəzər türklərinin dini-mifoloji dünyagörüşündə; peyğəmbəri (vəhy daşıyıcısı) İsa olan xristian dininin nümunəsində bu dini qəbul etmiş türk xalqlarının dünyagörüşündə; peyğəmbəri (vəhy daşıyıcısı) Məhəmməd olan islam dininin nümunəsində Azərbaycan və başqa müsəlman türk xalqlarının dünyagörüşündə axtarmağın lazım olduğunu bildirir (52, 18).

Bu istiqamətlərdə Novruz mərasiminin nəzərdən keçirilməsi düşünürük ki, mərasimlə bağlı açılmamış bir çox məqamlara aydınlıq gətirər və onun ümumtürk dünyagörüşündə tutduğu yerin sərhədlərinin daha dolğun və dəqiq müəyyənləşdirilməsinə imkan verə bilər.

## 2.2. Novruz bayramı şifahi və yazılı ədəbiyyatımızda

Novruz bayramının müxtəlif adət-ənənələri həm şifahi xalq yaradıcılığında, həm də yazılı, xüsusən də klassik ədəbiyyatımızda açıq-aşkar şəkildə özünü göstərməkdədir. Bu mərasimin ritual-mifoloji motivli ayinləri, adətləri şifahi xalq ədəbiyyatımızın bir sıra janrlarında, o cümlədən, kristallaşmış məzmun forma vəhdətinə malik olan bayatılarımızda özünə-məxsus formada, demək olar ki, detalbadetal əks olunur. Bayramın əsas (arxaik qatdakı) ritual-mifoloji mahiyyətinə (yəni ilkin mifik zamanda etnosun mərkəzləşməsinə) uyğun olaraq üst qatda “küsülülərin barışması” adəti belə əksini tapır. (Aşağıdakı bayatılar “Novruz ensklopediyası” kitabından götürülmüşdür\*).

Mən aşiqəm alışar\*,  
Zəhmət çəkər çalışar,  
Novruz günü gələndə  
Küsülülər barışar.

Ordan axan arxdımı?  
Üzündə duvaxdımı?  
Novruz gəlib yetişdi,  
Ayrı duran vaxtdırımı?!

Məlum olduğu kimi, Novruz bayramı və çərşənbə axşamlarında süfrələrə cürbəcür milli yeməklər və şirniyyatlar (plov, balıq, şəkərçörəyi, duzluqoğal, paxlava, şəkərbura və s.) xalqın deyimi ilə desək “yeddi cür nemətlər düzülür”. Bayramın dəruni mahiyyətini müəyyən cəhətlərdən tamamlayan süfrə mədəniyyəti kimi adətlər də bayatılarda təlqin olunur:

Mən aşiqəm üzülər,  
Qara gözlər süzülər,  
Novruzun süfrəsinə  
Yeddi nemət düzülər.

Atı çapdım cilovla,  
Balıq tutdum tilovla,  
Açdım Novruz süfrəsin,  
Bayram keçdi plovla.

Mən aşiqəm oyular,  
Həm doğranar, soyular.  
Novruzun süfrəsinə.  
Mütləq balıq qoyular.

Uca dağın qaşu var,  
Ətəyində daşu var.  
Novruzun süfrəsində  
Zəfəranlı aşu var.

Novruz mərasimini səciyyələndirən ən vacib ritual-mifoloji motivləri özündə cəmləşdirən falabaxma, qulaqpusma (qapıpusma, qulaqfalı) kimi adətləri də bayatı yaradıcılığından kənar da qalmamışdır.

Mən aşiqəm halı var,  
Dəymişi var, kalı var.  
Novruzda gənc qızların  
Axşam qulaq falı var.

Bulaq olub axaram,  
Üzük, sırğa taxaram.  
Vəsfı-hal gecəsində  
Taleyimə baxaram.

Bəzi bayatılarda hətta bayramın arxak ritual qalıqlarının belə əski izləri görünməkdədir. Həmin bayatılarda əski ayınlərin qalıqları qorunub saxlanılır. Məsələn, belə bayatılardan birində söylənilir:

Mən aşıqəm çəpərlər,  
Torpağa şum təpərlər.  
Novruzda yatan kəsin,  
Üstünə su səpərlər.

Bu ayin bəzi regionlarımızda indinin özündə də yaşamaqdadır. Gədəbəydə (ən çox da kəndlərində) İlaxır çərşənbədə cavanlar (fərqi yoxdu, qız oğlan) səbh tezdən qalxıb axar bulaq başına gedərək, müxtəlif qablarla axar bulağın suyundan götürüb həmin su ilə bir-birini isladırırlar. Bu adət “sulaşma” adı ilə məşhurdur. Yaşlı qadınlar isə səbh tezdən qalxıb axar bulaqdan gətirdikləri sudan evə-əşiyə, uşaqların üst-başına, həmçinin, mal-qaranın saxlanıldığı yerə (tövləyə) çiləyirlər. (Mən özüm də bu adətin anam tərəfindən hər ilaxır çərşənbədə yerinə yetirilməsinin canlı şahidiyəm).

Novruz mərasimi ilə ilişgili bayatılarda mərasimin arxaik mifoloji semantik layları da aşkarlanır.

Baş söhbətə qatarlar  
Günü-günə satarlar,  
İlin son gecəsində  
Ağaclar da yatarlar.

Bu bayatının son iki misrasındakı əsətiri görüşləri özündə müncərləşdirən semantika nisbətən üst qatda ölüb-dirilmə motivinin simvolu, alt qatda isə ilkin mifik, başlanğıc zamanda xaosdan kosmosa keçid aktının işarəsi kimi anlaşılır. Qeyd edək ki, bayram gecəsi və yaxud ilaxır axşamı ağacların yatması (bəzi mifoloji mətnlərdə isə suların donması, ümumiyyətlə hər şeyin yatması) bir çox mifoloji mətnlərimizdə əksini tapır. Bu barədə bir qədər sonra ətraflı danışacağıq.

Tonqal qalamaq və onun üstündən tullanmaq kimi arxaik ritual adətləri də bayatı yaradıcılığından kənarda qalmamışdır. Üst qatda şər, demonik qüvvələrdən təmizlənmək funksiyası ilə



özünü səciyyələndirən tonqal, od simvolu həmin mifoloji funksiyaları işarə edən (ifadə edən) su simvolu ilə funksional eyniyət təşkil edir. Yəni sadə dillə desək, həm suyun, həm də odun üzərindən tullanıaraq, şər, demonik qüvvələrdən (yaxud onların neqativ təsirindən) təmizlənmək üçün bu motivi özündə daşıyan hər iki simvol eyni mifoloji funksiyanın daşıyıcısı kimi çıxış edir. Simvol və funksiyanın dialektik münasibətinin olduğunu qeyd edən A.Hacılı yazır ki, "...simvol daha konkret və həyati, çoxvariantlı və çoxmənalı, dinamikdir. Funksiya isə daha ümumi və mücərrəd, invariant və təkmənalı, statik səciyyəlidir. Əsərdə möhkəm yeri, sabit rolu və dəyişməz mənası olan funksiyalar var. Bu funksiyalar eyni rolu oynayan müxtəlif simvollarla ifadə oluna bilir..." (37, 81). Alimin göstərdiyi kimi simvol və funksiyanın bu cür dialektik xüsusiyyətləri bizim indi qeyd etdiyimiz su və od simvolları üçün də keçərlidir. Ona görə də, bu mənada su və od simvolları üst qatda şər, demonik qüvvələrdən təmizlənmək, alt qatda isə xaosdan kosmosa keçid aktının yerinə yetirilməsini nəzərdə tutan eyni mifoloji funksiyaların daşıyıcısı kimi aşkarlanır.

Gün adı Qodu oldu,  
Bir adı Dodu oldu.  
Novruzda çərşənbənin  
Tonqalı odu oldu.

Mən aşiqəm çökərlər,  
Sındırarlar, sökərlər.  
Novruzda ağırlığı  
Tonqal üstə tökərlər.

Novruz bayramında və İləxır çərşənbələrdə səməni göyertmək, bir-birilə bayramlaşmaq, nişanlı qızlara bayram günü xonça tutub pay aparmaq, Çillə qarpızı kəsmək, yumurta boyamaq,

yumurta döyüşdürmək və s. bu kimi adətlərimizdən də bayatılarımızda bəhs olunur.

Mən aşiqəm oyarlar,  
Deyib, gülüb doyarlar,  
Novruz bayramı üçün,  
Yumurtalar boyarlar.

Mən aşiqəm hay gedər,  
Sular daşar, çay gedər,  
Novruzda nişanlıya  
Xonça dolu pay gedər.

Beldən açdım qəməni,  
Suladım bağ-çəməni,  
Novruzun nişanəsi.  
Səmənidi, səməni.

Üzdə telə əs dedim,  
Söz-söhbətə bəs dedim.  
İlaxır çərşənbədə  
Çillə qarpız kəs dedim.

İllərin bir-birini əvəzləməsi köhnə ilin başa çatması və təzə ilin gəlişi, ilin on iki illik qədim təqvim sistemi üzrə hansı heyvanın üstündə təhvil olması kimi mifoloji inamları özündə cəmləşdirən məqamlar da bayatılarda əksini tapır:

Mən aşiq səddi, haydı,  
Bu coşub gələn çaydı,  
Ötən ilə son qoyan,  
Bahar sözlü Boz aydı.

Yorular süstə gələr,  
Əlində püstə gələr,

Novruzda hər yeni il  
Bir heyvan üstdə gələr.

Novruz mərasimi ilə ilişgili adət-ənənələr digər folklor janrlarında da təlqin olunur. Məsələn, tapmacalarda bayramın müxtəlif atributları janrın tələblərinə uyğun olaraq bu şəkildə sorğu-sual olunur:

Kəmərim qırmızı,  
Yaşıl köynəyəm.  
Novruz bayramında  
Hər bir evdəyəm. (səməni)

Özüm isti, rəngim al,  
Ağrı-dərdi məndə sal.(tonqal)

Qapısız günbəzəm,  
Üzüm ağ, içim sarı.  
Novruzda bəzənərəm,  
Qırmızı, yaşıl, sarı. (yumurta) və s. (59, 146).

Bəzən sual meydana çıxır ki, yaşı minilliklərlə ölçülən Novruz mərasimlərinin adət-ənənələri, müxtəlif ayinləri klassik yazılı ədəbiyyatımızda nə üçün geniş şəkildə əksini tapa bilməmişdir. Nəzərə alsaq ki, islam dini özündən əvvəlki bütün əski görüşlərə, o cümlədən ritual-mifoloji görüşlərə qarşı mübarizə apararaq, cahiliyyət dövrü adı altında bu mifoloji görüşləri əks etdirən bütün adətlərə qarşı barışmaz mövqe tutmuşdur, onda bu suala müəyyən mənada cavab tapmış oluruq. Eyni zamanda, xüsusi olaraq qeyd etmək lazımdır ki, o dövrdə elitar ədəbiyyat sayılan klassik yazılı ədəbiyyatımızda bütün əsərlər, demək olar ki, İslam dininin təsiri ilə Allahın və onun sevimli bəndəsi Məhəmməd peyğəmbəri tərənnüm edən nətlərlə başlayırdı. Ona görə, bu dövr bədii yaradıcılıqda, şübhəsiz, əski dünyagörüşləri,

mifoloji inamları özündə cəmləşdirən Novruz mərasimlərinin müsbət bir hal kimi geniş şəkildə qələmə alınması heç mümkün də deyildi. Dahi Nizami sanki buna işarə edərək, Novruzla bağlı adətləri öz “İskəndərnamə”sinin “Şərəfnamə” hissəsində “Pis adətlər, zərdüştlik qalıqları” başlığı adı altında vermişdir.

Novruz ilə Səddə bayramlarında,  
Ayınlar yenidən olurdu bərpa.  
Ər üzü görməmiş gəlinlər, qızlar  
Evindən sevinclə dıxarı çıxar.  
Əllər al xınalı, üzlər bəzəkli,  
Hər yandan gəlirdi çoşqun ürəkli  
Önündə al-şərab hər üzü lələ  
Muğlarla üz-üzə vurur piyalə,  
Atəşdən mövludun əfsunlarından  
Tüsdüdən don geyər uca asıman (34, 171).

Əlbəttə, burada qız-gəlinlərin bayram gününün ab-hava-sına uyğun olaraq bəzənib-düzənməsi adəti qeyd olunur, həmin ayınlar zamanı gur tonqalların yandırılması “tüsdüdən uca geyər bütün asıman” kimi poetik deyimlə nəzərə çatdırılır. Poemada bayramı və onun ayınlarını bu cür təntənəli surətdə tərənnüm edən təhkiyyəçinin timsalında böyük şairin Novruza və onun adətlərinə olan məhəbbətini sezmək çətin deyil.

Göründüyü kimi, bununla belə Novruz mərasimi ilə bağlı müxtəlif ayınların, adətlərin keçirilməsi və digər məqamlar kifayət qədər açıq-aydın şəkildə böyük klassiklərimizin əsərlərində özünə bu və ya digər formada yer tapa bilmişdir. Bu bərdə ədəbiyyatşünaslarımızdan F.F.Qasımzadə “Novruz – bahar bayramı” adlı kitabında Xəqani Şirvaninin şeirlərindən, Nizami Gəncəvinin “İsgəndərnamə”, “Leyli və Məcnun” “Xosrov və Şirin” poemalarından, Qazi Bürhanəddinin qəzəllərindən, Kişvərinin yaradıcılığından, M.Füzulinin, M.V.Vidadinin, M.P.Va-

qivin əsərlərindən, M.Ə.Sabirin satirasından, M.Müşfiqin “Bayram axşamı” şeirindən, H.Cavidin və başqa görkəmli şair və yazarlarımızın əsərlərindən müxtəlif nümunə parçaları gətirməklə Novruz bayramının yazılı klassik və son dövr ədəbiyyatımızda necə əks olunmasını göstərmişdir. Həmçinin müəllif XI əsr Azərbaycan şairi Qətran Təbrizinin “Divan” ında, orta əsr şairlərimizdən Sururinin, Şahinin, Həqirinin öz yaradıcılıqlarında Novruz bayramını vəsf və mədh etdiklərini də qeyd edir. Eləcə də M.F.Axundovun komediyalarında “Hekayəti-molla İbrahimxəlil kimyagər”, “Hekayəti-müsyö Jordan həkimi-nəbatət və dərviş Məstəli şah – caduguni-məşhur”, “Sərgüzəşti-vəzir-xani Lənkəran” dramlarında Novruz bayramı ilə bağlı məqamların əks olunduğuna da diqqətimizi yönəldir (53, 41-55).

Ədəbiyyatşünasın da qeyd etdiyi kimi, yazılı ədəbiyyatımızda bu bayramın izləri çox aydın şəkildə əksini tapmışdır. Buna görə, klassiklərimizin ölməz əsərlərindən lazimi nümunələr gətirməklə Novruz mərasiminin klassik ədəbiyyatımızda öz əksini tapmış bəzi məqamlarını, keçdiyi keşməkeşli tarix yolunu diqqətdən keçirmək yerinə düşər.

Xəqani Şirvani Novruz bayramının müəyyən adətlərinə Şirvanşah Mənuçöhr ibn Firiduna, və Şirvanşah Axistana həsr etdiyi mədhiyyələrində toxunur.

Qoy Novruz özü versin sənə xeyr-dua da,  
Ariflər “Amin” desin, əbədi ol dünyada (84, 131).

Novruz Ərza hüsnü var, şah bəxti tək ruh oxşayır,  
Halı behişt andırır, falı da “Quran” olsun həm.

Çatmış bahar əyyaminə, şahim səadət naminə,  
Novruz tökər mey caminə, yüz il xaqan olsun həm.

(84, 141)

Novruzun şən əhval-ruhiyəli bayram kimi qeyd edilməsi Q.Bürhanəddinin şeirlərindən də görünməkdədir.

Novruzdur sənün ilə bir eyş edəm gərək

Ki, dünya əhli görövü əyad yad ola (22, 35).

Hürufi şairimiz İ.Nəsimi öz qəzəlində Novruzun əsətiri məzmununa söykənən köhnəliyin təzəliklə əvəz olunmasına diqqəti yönəldir.

Mövsimi-novruzü neyistan aşikar oldu yenə.

Şəhrimiz şeyxi bu gün xoş badəxar oldu yenə.

Qönçədən gül baş çıxardı, aldı üzündən niqab,

Bülbüli-şeyda xətib-i-laləzar oldu yenə.

Köhnə dünya yeni xələt geydi bu mövsümdə uş,

Çöhrəsi dövrü bu gün nəqşi-nigar oldu yenə.

Saqiya, cami gətir kim, mən uzatdım tövbəmi,

Köhnə təqvimim mənim bietibar oldu yenə (58, 54).

Burada şair köhnə ilin təzə illə əvəzlənməsinin doğurduğu Novruz əhval-ruhiyyəsini poetik şəkildə təqdim edir. Bu qəzəldə daha maraqlı bir məqam şeyxlərin (din təmsilçilərinin) belə “xoş badəxar olması”, bu bayramın Nəsiminin dövründə, İslamın və digər dini fəlsəfi təlimlərin tüğyan etdiyi bir zamanda təmtəraqa qeyd olunduğunu göstərməklə yanaşı, mərasimin ritual-mifoloji köklərinin kristal möhkəmliyini bir daha təsdiqləyir.

Dahi şairimiz M.Füzuli isə gündüzlə gecənin bərabərləşdiyi Novruz gecəsini xatırladaraq bu məqamı öz metafotik təfəkkür süzgəncindən aşağıdakı kimi keçirdib təqdim edir:

Vəslin mənə Novruz gecəsi oldu müyəssər,

Sanki o gecəm gündüz ilə oldu bərabər (33, 139).

Ədəbiyyat tariximizdən nisgilli, kədərli şair kimi tanıdığımız M.V.Vidadi də Novruz bayramının şən əhval-ruhiyyəsinə qoşulur və öz “Novruzıyyə”sində bunu belə səciyyələndirir:

Novruzi-bahar oldu, cahan tazətər oldu,  
Rəf oldu ələmlər.  
Dağıldı bu şadlıq xəbəri dərbədər oldu,  
Yandı oda ələmlər....  
Bir mövsümi-güldür bu ki, həqdən nəzər oldu,  
Xoş gəldi bu dəmlər,  
Ey xəstə Vidadi, bu gün etməzmi sənə rəhm,  
Sultani-zəmanə?  
Bu eydi-mübarəkdə ki dünya xəbər oldu,  
Saçıldı dirəmlər (90, 69).

Böyük mütəfəkkirimiz M.F.Axundovun “Aldanmış kəvakib” povestinin süjet strukturu “Xanbəzəmə” adlı bir Novruz mərasimini xatırladır. “Xan bəzəmə” mərasimi zamanı “...ağsaq-qallardan biri ortaya çıxıb, meydana çıxıb yığılanlara deyir:

- Camaat, bu gün bir xan seçməliyik. Xan gərək qaş-qa-baqlı, sözü ötkəm adam olsun. Ona bir vəzir, bir vəkil, üç fərraş, bir də bir cəllad seçib verin...” (14, 21).

Lazımi adamlar seçildikdən sonra “Xanı təmtəraqıla meydanın yuxarı başında qurulmuş taxtda oturdurlar. Vəzir-vəkil də gəlib taxtın sağ-solunda əyləşir. Yaraqlı-yasaqlı fərraşlar xanın hüzurunda əmrə müntəzir dayanırlar. Cəllad qırmızı libas geyib, əlində balta meydanın aşağı başında gözləyir. Xan gözlənilməz əmrlər verir, adamları da onun buyruqlarını can-başla yerinə yetirirlər. Kosayla təlxək də tez-tez xanı güldürməyə çalışır. Min bir hoqqadan sonra xanı güldürüb taxtdan yendirir, aparıb suya basırlar” (138, 21). Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, belə bir mərasimin Şuşa şəhərində keçirildiyin C.Bağdadbəyov bu şəkildə qələmə alır: “Xonçanın başında yenə də

xan əmr etməkdə idi. Lakin bu əmrlər toylardakı kimi olmayıb, cəzaları yüngül idi. Çillə axşamları axşam yeməyindən sonra iştirak edənlər hazır olub məclis başlanırdı. Rəqs etməkdə məşhur olan “fərraşlar” əvvəlcə məclisi öz rəqsləri ilə açırdılar.

Xanın verdiyi əmrlər yüngül idi. Məsələn, gec qalmış gənc iki dəfə oynamalıdır...” (14, 21) və s.

Ə.Şamil “Xanbəzəmə” mərasimi haqqında başqa maraqlı bir informasiya verir. Onun yazdığına görə, “Ordubadda “Xanbəzəmə”yə şəbədə deyilir. Novruz bayramına iki gün qalmış “Xan” bəzədilir. Xalat geymiş, başına tac qoymuş “Xan” ata mindirilir. “Xan”ı “vəzir”, “vəkil”, “əyanlar” və musiqiçilər izləyirlər. “Xan” at üstündə küçələrdən keçərək gəzintiyyə gedir. Yolda onu oynayanlar, alqışlayanlar izləyirlər. Yol boyu “Var olsun Xanımız!”, “Xanımız, ədalətli Xanımız!”, “Xanımız, xalqın dər-dinə yanan xandır!”, “Xanımız mərhəmətli xandır!” və s. alqışlar səslənir” (80, 123-124). Müəllifin yazdığına görə, bu “Xan” xalqın bütün şikayətlərini eşidir, adil qərarlar verir (80, 124).

Göründüyü kimi, “Xanbəzəmə” mərasimində xalq özünün ədalətli şah obrazını təqdim edir.

Bütün bu deyilənlərə əsasən belə qənaətə gəlmək olar ki, M.F.Axundzadə məhz bu mərasimin strukturuna əsaslanıb belə bir bədii əsəri yazır. Povestin əvvəlində deyilir: Baharın əvvəli idi: Novruzdan üç gün keçmişdi. İstirahətdə olan Şah Abbasın yanına gələn Münəccimbaşı şaha ərz edir ki, Novruzdan on beş gün keçmiş Mərrixin Əqrəb ilə iqtiranı vaqe olacaq və bundan İranda sahibisəltənətdə ziyan yetişə bilər. Mövlanə Cəmalləddin isə şaha bildirir ki, Novruzdan on beş gün keçənədək səltənətdən müvəqqəti əl çəkə və taxt-tacı bir başqasına tapşırı ki, ziyan ona ötsün (6, 189-190).

Psixanalitik təhlil metodunun məşhur banilərindən olan alman psixoloqu Karl Yunq bədii yaradıcılıqda simvolları,



bədii yaradıcılığa təhtəlşüuru təsirdən bəhs edən yazısında qeyd edir: “Biz öz təcrübəmizdən bilirik ki, çoxdan tanıdığın şairi bəzən birdən özün üçün yenidən kəşf edirsən. Bu o vaxt baş verir ki, bizim şüurumuz öz inkişafında yeni pilləyə qalxır və bu səviyyədə biz şairin sözlərində gözlənilmədən nəsə yeni bir şey eşitməyə başlayırıq. Hər şey lap əvvəldən onun əsərində var idi, lakin gizli simvollar olaraq qalırdı və bunu oxumağa bizə yalnız dövrün yenilənmiş ruhu imkan verir. Başqa təzə gözlər lazım gəlir, çünki köhnələr yalnız o şeyləri görə bilir ki, onları görməyə artıq adət etmişdir” (91, 208-209).

Məhz bu nöqteyi-nəzərdən əslində xalqın həmişə arzuladığı və Novruz bayramı zamanı “Xanbəzəmə” mərasimində “reallaşdırdığı” ədalətli şah obrazı və ölkənin ədalətli idarəsi motivinin M.F.Axundovun sözügedən povestində əksini tapması təhtəlşüurdan (və yaxud şüuraltı folklor yaddaşından) gələn inikas kimi izah oluna bilər.

Bayramın bir sıra əsrarəngiz adət-ənənələri, ayinləri M.Şəhriyarın məşhur “Heydərbaba” poemasında xalqın ruhuna uyğun, son dərəcə təbiiliyini gözləməklə təsvir olunur.

Bayram idi gecəquşu oxurdu,  
Adaxlı qız bəy corabın toxurdu  
Hər kəs şalın bir bacadan soxurdu,  
Ay nə gözəl qaydadı şal sallamaq.  
Bəy şalına bayramlığın bağlamaq (82, 41).

Ə.Cavadın yaradıcılığında bu mərasimlər xüsusi yer tutur. O, öz etnoqrafik etüdlərində “Çillə şərqisi”, “Yaza xitab”, “Böyük Çillə”, “Kiçik Çillə”, “Xıdır Nəbi”, “Yel Baba”, “Qarının borcu”, “Boz ay”, “Dördatlı Yencə Gün”, “Dörd çərşənbə” şeirlərində Novruz və qış mərasimləri ilə bir sıra mərasimi, əsə-tiri məqamları poetik dillə təqdim edir .

Şair bu mövsümü mərasimlərin bütövlükdə vahid tamı əhatə etməsini sezmiş və hər birini vahid tamın ayrı-ayrı ünsür mərasimləri kimi qələmə almışdır. Doğrudan da qışı səciyyələndirən hər bir lokal mərasim qış dövrünün ritual-mifoloji sistemi kimi özünü göstərir. Bu sistemin ən ilkin mərhələsi “Böyük Çillə”, “Kiçik Çillə”, “Xıdır Nəbi”, “Boz ay” və çərşənbə ritual-ları, çillə çıxarmaq ayını nəhayət yeni ilin gəlişi, qarının borcu və s. bütövlükdə vahid ritual-mifoloji bir sistemin zəncirvari həlqələri kimi özünü göstərir.

### **2.3. Çərşənbələr təqvim mərasimləri kimi**

Novruz bayramı və çərşənbələr, həmçinin bu zaman keçirilən ayinlər, adətlər haqqında bir çox ziyalılarımızın fikirləri, qeydləri çox diqqətəlayiqdir. Böyük mütəfəkkirlərimizdən biri olan Məhəmmədəğa Şaxtaxtinski 1880-ci ildə Tibilisidə çıxan “Одзор” qəzetinin 446-cı sayında dərc olunmuş “Novruz bayramı” adlı məqaləsində çərşənbələr haqqında ətraflı şəkildə bəhs edir. Müəllif çərşənbə və Novruz bayramı zamanı keçirilən adətlər, ayinlər, eləcə də onun simvolları haqqında bəhs edərək, onların islamla qətiyyən əlaqəli olmadığını göstərir. Müəllif yazır: “Çərşənbə günü deyildi ki, evlərin damında və həyətlərdə tonqal qalamaqla başlanır; varlı adamlar fişəng atır, ovçular isə ara vermədən atəş açırlar... Çərşənbədən Novruzaqədər (“yeni günə” yəni yazın başlanğıcınadək) olan vaxtadək bayrama hazırlıq tədarükü görülür...”

Təbrizdə Azərbaycan hakimi yeni il münasibəti ilə şənlik iştirakçılarına “təhvil şahısı”, yəni keçid pulları adlandırılan xırda gümüş sikkələr paylayır....

Adamlar bayramda libaslarının heç olmasa, bir hissəsini təzələməlidirlər” (78, 70).

Çərşənbələrin İslam tarixində İmam Hüseyn tərəfdarlarının üsyanı ilə əlaqələndirilməsinə müəllif etiraz edərək yazır: “Zənnimizcə, ilin axır çərşənbəsinin bayram edilməsi öz-özlüyündə mövcud bir adətdir, Hüseyn tərəfdarlarının üsyanı ilə heç bir əlaqəsi yoxdur. Çərşənbə üsyandan əmələ gəlməmişdir” (78, 69).

İslam dininin təsirlərinə baxmayaraq, Novruz mərasimləri və xüsusən də çərşənbələrin Azərbaycan xalqı arasında bütün dini və digər bayramların hamısından yüksək səviyyədə keçirilməsini bir çox görkəmli xadimlərimiz öz xatirələrində qeyd edirlər. Belə şəxsiyyətlərimizdən biri görkəmli aktyorumuz H.Sarabski “Köhnə Bakı” kitabında yazır: “Bakıda Novruz bayramı qurban və Orucluq bayramlarından dəfələrlə artıq bir təntənə ilə keçirilirdi. Novruzunu bir ay əvvəldən qarşımaq Bakıda bir adət idi. Həftənin hər çərşənbə axşamı hər evin həyə-tində və yaxud darvazasında tonqal qalanardı” (74, 19). “Bayram axşamlarında arvadlar əlvan xonçalarla qəbiristanlığa gedərdilər. Qəbiristanda hər kəs öz xonçasını ölüsünün qəbri üzərinə düzər və sonra oxşayıb ağlamağa başlardı” (74, 25). “Bayram axşamının gecəsi bütün ailə evə toplaşardı” (74, 26).

Y.V.Çəmənzəminli isə öz xatirələrini bu cür qələmə alır: “...Yaza və Novruz bayramına bir ay əvvəldən hazırlanardıq, anam ev tökərdi, xalılar palazlar çırpılar, rəfdəki yığın-yığın qablar yuyular, evin içini-dışını əhənglə şirələyərdik. Cocuqlara yeni paltar tikilərdi. Bilxassə çərşənbələri təntənə ilə keçirərdik: çərşənbə dişərdik – ürəyimizdə bir niyyət tutub qonşuların danışığını gizləncə dinlərdik və ilk sözləri yozmağa çalışardıq. Sonra tonqal qalayıb üzərindən atıladıq...” (26, 381).

Çərşənbələrdə, xüsusən də İlxır çərşənbədə qızların bulaq başına getmələri adəti el sənətkarı Aşıq Ələsgərin poeziya yaradıcılığından kənarda qalmamış və bu məqamı “çərşənbə günündə çeşmə başında” misrası ilə başlayan qoşmasında göstərmişdir.

Cəlil bəy Bağdadbəyov “Xatirələr və etnoqrafik qeydlər” əsərində mərasimin arxaik ənənələrindən olan Çillə çıxarmaq adəti barəsində yazır: “Şuşada Novruz bayramına bir ay qalmış çillə çıxarmaq adət idi. Yəni məzkur bir ay gecələri çalğı, oxumaq və rəqslər ilə keçirib, köhnə ilin kəsəletini, qəmli həyat gedişini rədd edib, diribaşlıq ilə təzə ilə, Novruz bayramına daxil olub, bunlar ilə bərabər guya qış çillələrini də rədd edirdilər...” (17, 76).

Müəllifin qeyd etdiyi “çillə çıxarmaq” mərasimi elə əslində Novruzqabağı ritualların qalığı kimi özünü göstərir. Bu ritualın əsas məqsədi pis, şər qüvvələri rədd etmək, onlarla mübarizə aparmaq, onları məhv etməkdir. Alt mifoloji qatda isə xaosun aradan qaldırılması motivi dayanır. Buradakı müəllifin qeyd etdiyi kimi “qış çillələri” nin rədd edilməsi, onların simasında şər qüvvələrə qalib gəlinməsini nəzərdə tutur.

Ş.Albalıyev qeyd edir ki, “Şuşada keçirilən bu adət-ənənə oxşar şəkildə Cəbrayıl rayonunda, xüsusən də bizim dağlıq və dağətəyi kəndlərimizdə də keçirilərdi” (7, 101).

Müəllif çərşənbələrlə əlaqədar olaraq yazır : “El arasında bir inam var: şənbə günü ağır gün hesab olunur, buna görə də şənbə günü yuyunmazlar, ya hər hansı bir işə başlamazlar, yoxsa axırı düz götürməz. Anam Qərənfeldən bu barədə bir qədər geniş şəkildə açıqlama verməsini xahiş etdikdə, o, cavab verdi ki, düzdür, şənbə ağır gündür, amma çərşənbə ondan da ağır gündür. Çərşənbə günü donuz donuzluğu ilə suya girməz. Hətta bir məsəl də işlətdi ki, hətta Kabanın (Kəbənin) qulpundan da yapışmaq ağır günahdır (həm də əlavə etdi ki, rəhmətlik Aniyət nənəm (anamın anası) uşaq ki, xəstələndi, üç çərşənbə arası – yəni üç çərşənbə götürüb pırə-ocağa aparardı, yıxardı ocağabucağa, tutiyəsindən-nəzirindən uşağa bağlayırdı, uşaq sağalıb şəfa tapardı)” (7, 102-103).

Novruz adətləri haqqında Azərbaycan folkloru antologiyasında yazılır: "Qışın axır ayından, cəmlələr (buna həm də "boz ay" deyirlər) başlanan gündən ta qışın hər axır çərşənbə gününə qədər hər çərşənbə axşamı (4 çərşənbə axşamı) bacaların qırağında və həyətlərdə tonqal qalayıb üstündən tullanarlar. "Ağır-lığım, uğurluğum get, qada-balam get" (12, 252).

Beləliklə, ziyalılarımızın xatirələrindən və bir sıra yazılarından göstərdiyimiz qeydlər çərşənbələrin yaxın keçmişimizdə necə qeyd olunması barəsində məlumatlarımızı artırmış olur ki, bu da öz növbəsində çərşənbələrin ritual-mifoloji əsaslarının çözülməsində işimizə yarayan qiymətli mənbələr kimi xüsusi əhəmiyyət daşıyır.

**Çərşənbələrin adlandırılması məsələsi.** Folklor xalqın, etnosun elə bir zərif yaradıcılıq məhsuludur ki, bu orijinal nümunələrə heç kəsin onu yaradan etnosdan, xalqdan savayı müdaxilə etməyə sözün hər mənasında ixtiyarı yoxdur. Çünki folklor, xüsusən də mifoloji görüşləri özündə əks etdirən mifoloji mətnlər, bu mifoloji baxışları özündə canlandıran rituallar, mərasimlər, ayinlər minilliklərlə kristal şəkildə formalaşmış və mürəkkəb formada bir sıra semantik qatlarla müncərlənmişdir. Həmin mifoloji mətnlərə nəyisə özbaşına əlavə etmək və yaxud dəyişdirmək arxaik məzmunun sıradan çıxması kimi ciddi fəsadlara gətirib çıxardır. Təssüf ki, bəzən bu məqamı nəzərə almayan tədqiqatçılarımız belə lazım olmayan müdaxilələrə rəvac verirlər. Bu da son nəticədə orijinal mətnlərin təhrif olunmasına, arxaik və arxetipik semantik layların it-bat olmasına gətirib çıxardır.

Bizim folklorşünaslığımızda ən bələli məsələlərdən biri mifoloji mətnlərə qarşı həssaslıqla yanaşmamağımızdır. Əslində bu, elə bir önəmli məsələdir ki, bütövlükdə folklor mətnlərinə ələlxüsus da mifoloji mətnlərə cüzi dəyişiklik çox böyük fəsadlara gətirib çıxardır. Novruz mərasimləri, eləcə də çərşənbə

ritualları ilə bağlı görüşləri əks etdirən mətnlər əsasında konkret nümunələrlə bunun əyani şahidi ola bilərik.

Folklorşünas B.Abdullanın tərtib etdiyi “Ağırlığım-uğurluğum odlara” kitabında Çillələrlə bağlı bir neçə folklor nümunəsi təhrif olunmuş şəkildə bu cür təqdim edilir. “Qış adlı bir kişinin Böyük çillə, Kiçik çillə, Boz ay adlı üç oğlu var imiş” (5, 9).

Məlumdur ki, Çillələrlə bağlı bütün əsl folklor mətnlərində qış qoca qarı obrazında təqdim olunur (nümunələri monoqrafiyanın birinci fəslində vermişik). Əlbəttə, bu süni şəkildə dəyişiklik folklor mətninin üst qatdakı mahiyyətini birqat dəyişirsə, alt qatdakı mifoloji semantikasını ümumiyyətlə alt-üst edir. Ona görə də bu cür xətalara heç bir vəchlə yol vermək olmaz. Folklor materiallarında rast olunmayan “kişi” obrazı burada mətnə süni şəkildə pərçimlənir və mətnin mifoloji mahiyyətini ört-basdır edir. Belə ki, əsl mətnlərdə qışın qoca qarı, qartmış (kaftar və s.) qarı obrazı kimi təqdim olunması ümumilikdə türk və milli mifoloji sistemimizdəki, həmçinin digər folklor nümunələrimizdəki dərin mifoloji köklərə malik olması ilə səciyələndiyi halda, süni “kişi” obrazı bu sistemdə heç bir təmələ əsaslanmır, havadan asılı qalır və mətnin mifoloji ruhuna yadlığı ilə nəzəri çəkir. Beləliklə, qoca qarı obrazının, kişi ilə əvəzlənməsi arxaik semantikanın (bilərəkdən, yaxud bilmədən sonuc eynidir) bu mifoloji məzmunun it-bat olmasına gətirib çıxarır. Həmin kitabda digər bir müdaxilə “Kosa-Kosa” törəni zamanı söylənilən aşağıdakı bəndə edilmiş dəyişikliklə özünü göstərir.

Mənim Kosam canlıdır,  
Qolları mərcanlıdır.  
Qarına əl vurmayın.  
Kosam ikicanlıdır” (5, 32).

Halbuki həmin bənd (hətta müəllif özünün digər bir əsərində, “Azərbaycan mərasim folkloru” kitabında da sözügedən

bəndi aşağıdakı şəkildə verir) bu cür verilir (12, 226; 77, 38; 86,73. və s.).

Mənim Kosam canlıdır,  
Qolları mərcanlıdır,  
Kosama əl vurmayın,  
Kosam ikicanlıdır.

Eyni səhv M.Ağalar və İ.Mehdiyevin tərtib etdiyi “Novruz töhfələri” kitabında da təkrarlanır (61, 32). Onların tərtib etdikləri kitaba yazdığı ön sözündə də M.Seyidov həmin bəndin üçüncü misrasını “Qarnına əl vurmayın” kimi yox, “Kosama əl vurmayın” kimi əsl variantda verir.

Burada “Kosama əl vurmayın” misrasının “qarnına əl vurmayın” kimi əvəzlənməsi göstərir ki, tərtibçilər “Kosa” obrazının ikicanlılığını fizioloji hamiləlik kimi başa düşdükələrindən onu “məntiqə” uyğunlaşdıraraq, bu cür də təqdim edirlər. Maraqlı burasıdır ki, lap belə olduğu halda, bir qayda olaraq kişi obrazında təqdim olunan “Kosa” nın fizioloji hamiləliyi hansı məntiqə sığır.

Bu cür təhriflər mifə və arxaik semantik laylarla örtülmüş digər folklor mətnlərinə yanaşmada bu materialların xüsusi işarəvi sistem olması faktorunun nəzərdən kənar qalmasının nəticəsində baş verir. Halbuki, bu mətnlər və yaxud işarələr sistemi sıxılmış dəruni semantik laylarla müncərlənmiş olur.

K.K.Oqenin və C.A.Riçardın semantik problematika haqqında mülahizələrinin şərhini verən L.Tondl semantika anlayışının işarəvi mahiyyətini “məna, söz və əşya” kontekstində müəyyən edir (124, 27-29).

R.Bart isə mifdə işarə edən, işarə edilən və işarə kimi üç elementli sistemi müəyyənləşdirir. O, həmin yazısında davam edərək yazır ki, mif xüsusi bir sistem kimi özünü təqdim edir və bu məxsusilik ondan ibarətdir ki, mif ona qədər mövcud olan bir

sıra ardıcıl işarələrin əsasında yaradılır. Yəni mif ikinci semioloji sistemdir. Birinci sistemin işarəsi ikinci sistemdə yalnız işarə edəndir. Bu işarə edənlər yalnız mifin tərkib hissələri olurlar və mifin qurulması üçün ilkin, əsas material kimi təmsil olunurlar. Onların vahidliyi (birgə xüsusiyyəti) ondan ibarətdir ki, onlar hamısı dil vasitələri statusunda ayırd edilirlər. Söhbət hərflərin ardıcılığı və rəsmlər haqqında gedir. Mif üçün onlar özündə işarəvi tamlığı, qlobal işarəni, yekun nəticəni, yaxud birinci semioloji sistemin üçüncü elementini təmsil edir. Bu üçüncü element digər sistemin birincisi, yəni mifin birinci sistem üzərində qurulduğu hissəsidir (95, 78-79). R.Bart bunu aşağıdakı cədvəli qurmaqla əyani şəkildə belə təqdim edir:

Mif	Söz	1. işarə edən	2. işarə edilən	II. işarə edilən
		3. işarə I. işarə edən		
		III. işarə		

Buradan əyani şəkildə görüldüyü kimi, söz dil elementi olaraq, işarə ediləni işarə edən işarənin özüdür. Lakin həmin işarə-söz daha mürəkkəb semioloji vahid kimi özünü göstərən mifin, yəni yeni işarənin işarə edəni olub bu və ya digər mifoloji prosesi işarə edir. Bu baxımdan, əsl mətnlərdəki dil elementlərinin süni şəkildə dəyişdirilməsi, əlbəttə, mifoloji semantikanın tamamilə sıradan çıxmasına gətirib çıxarır.

Beləliklə, mifoloji görüşlərin daşıyıcısı olan mətnlər və digər folklor nümunələri zamanın və onu yaradan etnosun, xalqın düşüncə süzgecindən süzülə-süzülə keçib gəldiyindən buradakı üst qatdakı mətni təşkil edən bütün dil elementləri sıxılmış semantik laylarla müncərlənmiş olur. Bu dil elementlərindən hansınınsa süni şəkildə dəyişdirilməsi, əlbəttə, sonucda bütövlükdə bu və ya başqa mətnin dəruni semantik laylarının tama-



milə alt-üst olmasına səbəb olur. Əsl mətndəki Kosanın ikicanlılığı əsatri təfəkkür kontekstində məntiqidir. Burada “ikicanlılıq” “Kosa”nın mifoloji mahiyyəti ilə əlaqəli olub üst qatda qışdan yaza, alt qatda isə ilkin Xaosdan Kosmosa keçid prosesinin ifadəsi kimi anlaşılır.

İkinci bir tərəfdən isə süni olaraq folklor materiallarının bu cür təhrif olunmuş şəkillərdə ictimaiyyətə, xalqa təqdim edilməsi, anlaşılmaqlıq, çaş-başlıq yaradır. Bu barədə yalnız kitablardan məlumat alan məktəbli uşaqlar isə mətnləri təhrif olunmuş halda öyrənməyə məhkum edilir.

Deməli, hər bir folklorşünas bilməlidir ki, hər hansısa bir folklor nümunəsinə bu və ya digər süni əlavəsini pərçimləmək qətiyyəən yolverilməzdir, əks halda ciddi fəsadlar qaçılmazdır.

Əfsuslar ki, göstərdiyimiz bu kimi pərçimləmələr çərşənbələrdən də yan keçməyib. Çərşənbələrlə əlaqədar görüşlərin əksini tapdığı faktoloji mifoloji mətnlər və digər folklor materialları əsas götürülmək və bu səpkidə araşdırmalara cəlb edilmək əvəzinə, kənara atılaraq, fəlsəfi görüşlər müstəvisində məsələnin çözülməsi önə çəkilir.

Lakin sevindirici haldır ki, nə qədər kənar, yad təsirlər olur olsun etnosun, xalqın dəruni köklərə malik olan ritualları, mifoloji görüşləri özü özünü bu cür lazımsız müdaxilələrdən qorumaq gücünə sahibdir. Mürəkkəb dialektik qanunauyğunluqlar əsasında özünü bu və ya digər formada (müstəqil mətn (eləcə də başqa folklor mətnləri), yaxud ayin, mərasim və s. şəkildə) qoruyub yaşadan ritual-mifoloji görüşləri ehtiva edən Novruz mərasimləri, o cümlədən çərşənbə ritualları da belə bir obyektiv mühafizə mexanizminə malikdir. Ona görə də folklor mətnlərinə edilən istənilən müdaxilə yamaq kimi görsənir və heç cürə həmin folklor mətnlərinin forma-məzmun ruhuna uyğunlaşa bilmir. Aşağıdakı təhlillərimiz zamanı bunun əyani şahidi olacağıq.

Əvvəlcə bu gün belə təmtəraqlı şəkildə qeyd olunan çərşənbələrimizin adlandırılması məsələsinə aydınlıq gətirək. Arxaik ritual və yaxud onun qalıqları kimi səciyyələndirdiyimiz çərşənbələrə onu yaradan və yaşadan etnos, xalq özü onları həm də öz dünyagörüşünə uyğun şəkildə adlandıraraq təqdim edir. Çərşənbələr və onların el arasındakı adlarından bəhs edən M.Qasımlı yazır: “Boz ayın el arasında “cəmlələr”, “üsgülər”, “buğlar” kimi müxtəlif adlarla nişanlanan dörd çərşənbəsi (dörd cəmlə, dörd üsgü, dörd dörd buğ) qışdan yaza keçidi – çillə çıxartmanı təkamül ardıcılığı ilə əhatə edir. Əslində “Novruz çərşənbələri” adlanan çərşənbələrin sayı dörd yox, yeddidir. Sadəcə olaraq, onların dörd sonuncusu əsas çərşənbələr sayılır. Əsas çərşənbələrə qədərki üç çərşənbə el arasında “oğru çərşənbələr” (“oğru üsgülər”) adlanır” (51, 51).

Müəllif, həmçinin davam edərək çərşənbələrin el arasındakı adlarının bu cür olmasını göstərir: “Doğru çərşənbələrin el arasında çeşidli adları vardır. Bu sıradan olan birinci çərşənbə “Əzəl çərşənbə”dir. “Əzəl çərşənbə” yə Azərbaycanın müxtəlif bölgələrində “Sular novruzu” və “Yalan çərşənbə” də deyilir. İkinci çərşənbə “Müjdəverən”, “Muştuluqçu”, “Külə”, “Xəbərçi” adlarıyla tanınır. Üçüncü “Gül çərşənbə”dir. Bu çərşənbədə rəhmətə gedənlərin ruhu xatırlanıb qəbir üstünə gedildiyindən ona “Ölü çərşənbəsi” və ya “Ata-baba günü” də deyilir. Sonuncu, ən təmtəraqlı, təntənəli qeyd olunan “Axır çərşənbədir” (51, 51-52).

Çərşənbələrin el arasında “Xəbərçi çərşənbə”, “Əzəl çərşənbə”, “Yalançı çərşənbə”, “Müjdəçi çərşənbə”, “Kül çərşənbə”, “İkinci çərşənbə”, “Addı çərşənbə”, “Gül çərşənbə”, “İlaxır çərşənbə” kimi adlarla tanınmasını A.Nəbiyev, B.Abdulla kimi digər folklorşünaslarımız da göstərirlər. Həmçinin indinin özündə xalq arasında (xüsusən də regionlarımızda) bu çərşənbələr göstərilən adlarla tanınmaqdadır. Hətta şifahi xalq yaradıcılığı-

nın yığcam janlarından olan bayatılarımızda da çərşənbələr bu cür özünəməxsus adlarla təqdim olunur:

Bu şeirdi, qəzəldi,  
Solub düşən xəzəldi.

Çərşənbələrin ilki  
Yalançıdı, Əzəldi.

Pərdə aldım tül oldu,  
Taxılım sünbül oldu.  
İkinci çərşənbənin  
Eldə adı “Kül oldu”.

Əzizim bülbüləm mən,  
Boy atmış sünbüləm mən.  
Çərşənbələr içində  
Üçüncüyəm, Güləm mən.

Sürü deyil, naxırdı,  
Qazan dibi paxırdı.  
Sonuncu çərşənbənin  
Öz adı İləxırdı.

Bütün bunlardan görüldüyü kimi, xalq öz çərşənbə ritual-larını “Əzəl çərşənbə”, “Yalançı çərşənbə”, “Xəbərverən çərşənbə”, “Gül çərşənbə”, “Ölü çərşənbə”, “İləxır çərşənbə” və digər bu kimi özünəməxsus şəkildə təqdim etdiyi halda, onları “Od çərşənbəsi”, “Su çərşənbəsi”, “Yer çərşənbəsi”, “Yel çərşənbəsi” kimi qondarma adlarla xalqa sırımağın ən azı folklorun prinsipləri baxımından elmi və məntiqi əsası yoxdur.

Bu məsələyə toxunan folklorşünas B.Abdulla sonuncu dörd çərşənbələrin də el arasında məxsusi adlarını göstərərək,

qondarma adlara öz etirazını bu şəkildə bildirir: “Amma bir müddət var ki, “abı-atəş-xaki-bad”ın təsiri ilə Boz ayın dörd çərşənbəsi “Su çərşənbəsi”, “Od çərşənbəsi”, “Torpaq çərşənbəsi”, “Yel çərşənbəsi” adıyla deyilir, yazılır, təbliğ olunur. Bu cür adlara biz mifoloji fikrimizdə də, filoloji fikrimizdə də tuş olmuruq” (1, 163-164).

Bu sonradan qondarılan adlar, heç şübhəsiz, müəyyən arqumentlərə söykənə bilər. Lakin həmin arqumentlər folklorun və mifoloji təfəkkürün dialektik prinsipləri xaricində olduğundan və faktiki materiallara əsaslanmadığından düzgün nəticələrə gətirib çıxara bilməz. Ona görə də ilk növbədə faktiki materiallar (mifoloji mətnlər və digər folklor nümunələri) araşdırmaya cəlb olunarkən onu yaradan təfəkkür tərzinin daxili dialektik qanunauyğunluqları prizmasından yanaşılaraq, elmi-nəzəri metodların kortəbii yox, yerində tətbiq edilməsi ilə şərtlənməlidir. Əks halda yanlış mülahizəçilik və yaxud fəlsəfiçilik qaçılmazdır.

Çərşənbələrin dörd ünsürlə bağlı olmasını Azərbaycan folklorşünaslığında ilk dəfə M.Təhmasib qeyd edir. Lakin müəllif heç də iddia etmir ki, bu çərşənbələr məhz həmin ünsürlərin adları ilə də adlandırılmalıdır. Alim yazır: “Son ayın dörd yeddigünlük çilləyə bölünməsi isə, ümumiyyətlə, təbiətin dörd ünsürdən ibarət olması etiqadına əsaslanır. Bu dörd ünsür hava, torpaq, su və oddur. Qədim etiqadlara görə, son ayın hər həftəsində guya ki, bu ünsürlərdən biri canlanır, oyanır, yaşamağa başlayır. Bunların hamısının dirilməsi, qızması, yeni keyfiyyət kəsb etməsi ilə də, ümumiyyətlə, təbiət oyanır, qış qurtarır, yaz başlanır. Qədim və orta əsrlər Azərbaycanda bu dörd ünsürdən hər birinin qışın əsarətindən qurtarması həmin ünsürün adı ilə bağlı olan həftənin son çərşənbəsində xüsusi bir şəkildə qeyd edilirmiş” (86, 113).

Müəllifin gəldiyi qənaətdən belə çıxır ki, qədimdə çərşənbələr sadalanan dörd ünsürün adları ilə bağlı olmuşdur. Bununla

belə, alim çərşənbələri bu ünsürlərin adlarına uyğun şəkildə adlandırmağı təklif etmir. Ümumilikdə ölüb-dirilmə motivinə əsaslanan dörd ünsürün Novruz bayramı ərəfəsində oyanması ilə ilgili inamlar isə aşağıdakı folklor nümunəsində bu cür ifadə olunur:

“Qışda hər şey yatıb donur. Yaz gəlip dörd dəfəmə binnarı ayıldır. Binnarın ayılması Novruz bayramında olur. Ona görə də Novruz bayramı dörd həftədi.

Novruzun birinci həftəsi yer, torpax ayılır. Otlar cücərip yerdən qalxır, ağaşdar yaşillanır, camahat yer belliyir, əkin əkir.

İkinci həftə yel ayılır, küləh əsir, ağaşdar çifdənir, havanın ağırığı sınır.

Üçüncü həftə su ayılır, camahat suyun üsdünnən tullanıp aydınına çıxıllar.

Dördüncü həftə od ayılır. Camahat qışdan qalan xəstəliyi, ağırlığı odun üstünə tökürlər, oddan tullanıb yüngülləşillər. Odun da istisi azalır. Bundan sonra yeni gün başlanır” (32, 58).

Bu mətnə təbiətin ölüb-dirilməsi motivi, əski türk tanrıçılıq sisteminin, habelə sonrakı mifoloji-fəlsəfi görüşlərin təsiri açıq-aydın görünməkdədir.

Çərşənbələrin dörd ünsürlə bağlılığından söhbət açmışkən qeyd etmək vacibdir ki, qədim türk yazılı abidələrindəki mətnlərdən bəzilərinə görə ki, əski türk tanrıçılıq sistemində bu ünsürləri müvafiq tanrılar təmsil etmişdir. Məsələn, həmin yazılardan birində oxuyuruq: ”Üçünc: yəmə beş tenqrikə, Xormuzta tenqri oğlanına bir tıntıra tenqri, ikinç yil tenqri... üçünç yaruk tenqri, törtünç suv tenqri, beşinç ot tenqri yerinqərəü baru umatın bu yirdə erür üzə on kat kök asra” (67, 141). Tərcüməsi “Üçüncü yenə beş tanrıya, Hürmüz tanrı oğullarına Birincisi meh tanrısı, ikinci yel tanrı... üçüncü işıq tanrı, dördüncü su tanrı, beşinci od tanrı günah şeytanları ilə vuruşub yaralandığı üçün zülmətə qarışdığı...” (67, 142).

İndinin özündə də türk və milli inanclarımızda, mifoloji mətnlərdə Su əyəsi, Yer əyəsi (tanrısı), və s. tanrıçılığı əks etdirən görüşlərə tez-tez rast oluruq. Bu əyələrin hamısı heç şübhəsiz əski türk tanrıçılıq sisteminin izləridir ki, özünü bu və ya digər formada göstərir.

Əlbəttə, bu faktoloji materiallara əsaslanıb belə bir qənaətə gələ bilərik ki, və bu genetik, dil, etnik-psixoloji və s. baxımdan tam məntiqidir ki, yuxarıda göstərdiyimiz folklor mətnində əksini tapan dörd ünsür həm də elə məhz bu əski türk tanrıçılıq sisteminin (həmin tanrıların ölüb-dirilməsi motivinin) qalıqlarıdır. O cümlədən də ritual-mifoloji köklərə malik çərşənbələrin arxaik elementləri kimi də türk tanrıçılıq sistemindəki tanrıların (sub tenqri, meh tenqri və s) ölüb dirilməsi motivi ilə əlaqələndir. Eyni zamanda həmin ölüb-dirilmə motivi həm də invariant xəttin, yəni kosmoqoniya (yaradılış) aktının baş verməsi motivinin transformativ variant kimi çərşənbə rituallarında reaktuallaşdırılır.

Göründüyü kimi, qədim türk tanrıçılıq sistemində də biz həmin ünsürlərin açıq-aydın əksini görürük. Burada tanrıçılıq dini-mifoloji təfəkkür mərhələsinin məhsulu (qeyd edək ki, türk tanrıçılıq sistemində mifoloji aspekt olduqca güclüdür) olduğundan çərşənbələrdə sakrallaşmış su, od kimi mifoloji elementlərin, ritual simvolların tanrıçılıq sistemi ilə bağlılığı təbiidir. A.Acaloğlu yazır ki, “kosmoqonik planda tanrı kainatın ilkin universal başlanğıcıdır, bir növ ilkin substansiyadır. Kainatda olan hər şey tanrıyla bağlıdır və tanrının üzvi hissəsidir. Lakin bu total bağlılıq orta çağlarda gördüyümüz panteizmdən fərqlidir. Daha doğrusu, tanrı təbiət obyektlərindən kənarında olan bir başlanğıc deyil və təbiət obyektləri də tanrının zərrələri, təzahürləri və ya emonasiyaları deyildir. Kainat bir bütöv olaraq tanrıdır. Kainatın ayrı-ayrı parçaları (maddi obyektlər və mənəvi

fenomenlər) tanrının parçaları, daha dəqiq desək funksiyalarıdır. Türk mifologiyasında sıx-sıx rast gəldiyimiz dağlar, ağaclar, sular... özü-özlüyündə ilahi dəyər daşımaqdadır. Həmin obyektlərlə əlaqələndirilən hamı ruhlar tanrının bu funksiyalarının şəxsləndirilmiş ifadələridir” (3, 43-44). Ona görə, tanrıçılıq sistemi dini görüşlərlə bir o qədər də yox, mifoloji laylarla daha çox bağlılıq təşkil edir.

Ümumiyyətlə, bütövlükdə çərşənbələrin mahiyyətinin öyrənilməsi istiqamətlərində aparılan araşdırmalar çərşənbə rituallarının dəruni qatdakı ritual-mifoloji laylarının üzə çıxarılması, eləcə də sonrakı fəlsəfi görüşlərlə həmin ritual-mifoloji layları qarışıq salmamaq üçün çox vacib məsələdir. Lakin bu tədqiqatlar özünün gəldiyi qənaətlərə əsaslanıb hansısa bir ritualı, indiki halda çərşənbələri adlandırmağa əsas vermir. Aşağıda aparacağımız araşdırma da bunu sübut edir.

Əvvəlcə müəyyənləşdirməyə çalışaq ki, nəyə görə bir sıra yazılarda çərşənbələr bu cür qondarma, süni adlarla (“Od çərşənbəsi”, “Yel çərşənbəsi”, “Yer, torpaq çərşənbəsi” və “Su çərşənbəsi”) təqdim edilir. Daha sonra isə bu yaradılan “sünü çərşənbələr”in sırası, yəni hansının əvvəl, hansının sonra gəlməsi essəsayacağı araşdırmalarla müzakirə obyektinə çevrilir.

Akademik A.Nəbiyev çərşənbələrlə bağlı bir sıra kitablarında qeyd etdiyi kimi “Azərbaycan xalq ədəbiyyatı” (1-ci cild) kitabında da dini-fəlsəfi bilgilərə söykənərək yazır: “İlaxır çərşənbələrin sıra düzümündə Su, Od və Yel çərşənbəsindən sonra Torpaq çərşənbəsinin Yel çərşənbəsindən qabağa keçirilməsi yanlışdır.

Ab-Atəş-Xak-Bad teoloji düzümü də həyatvericilik funksiyalarından çıxış etməklə-böyük Yaradan sudan, oddan və torpaqdan ibarət Adəm övladına hava vermək-üfürməklə can verir. İnsan törənişinin digər formullarında da eyni funksiyalar fəaliy-

yətdədir. Təbii ki, bu dörd müqəddəs ünsürün sırası teoloji sıra düzümüdür. Yaradanın dünyaya gətirdiyi Adəm övladının Yer üzündə yaşaması zəruri olan şəraitin yaranmasında həmin dörd ünsür yenə aparıcı mövqedədir” (57, 259).

Göründüyü kimi, müəllif burada sırf dini bilgiyə əsaslanaraq, çərşənbələrin adlarını və sırasını həmin dini görüşlərlə bağlayır.

Çərşənbələrimizlə (eləcə də bir çox mifoloji görüşlərimizlə) bağlı müəyyən məqamlara aydınlıq gətirə biləcək yuxarıda əski türk yazılı mətnlərindən verdiyimiz nümunədən də göründüyü kimi, ritual-mifoloji görüşlərin, türk tanrıçılıq sisteminin əks olunduğu və genetik, etnik-psixoloji, dil və s. baxımdan ümumi ortaqlığa malik olan qədim türk yazılı abidələri öz araşdırıcılarını gözlədiyi halda, tədqiqatçı İ.Sadiq sübut etməyə çalışır ki, çərşənbələrin sıralanması qədim şumerlilərin tanrıçılıq panteonu ilə ilişgilidir və həmin şumer tanrılarının böyük-küçkünlüyünə və dörd ünsürün yaranma, mövcud olma ardıcılığına görə sıralanmışdır (73, 134-137).

Əlbəttə, bu cəhdlərin elmi əsası yoxdur. Əvvəla ona görə ki, dörd ünsürün mövcudluğu və yaranma ardıcılığı mifoloji görüşlərlə deyil, əski fəlsəfi görüşlərlə bağlıdır. Burada ən başlıca yanlışlıq rituala fəlsəfi, dini dünya görüşlər müstəvisindən yanaşılmasıdır. Halbuki hər hansısa bir mərasimin, ritualın əsasında fəlsəfi, dini-fəlsəfi görüşlər deyil, miflər, mifoloji görüşlər dayanır. Çünki ritual mifoloji görüşlərin canlandırıldığı xüsusi davranışdır. İkinci bir tərəfdən şumer tanrılarının çərşənbələrlə əlaqəsinin hansısa bir bağlılığının olduğunu göstərən azacıq nüyanə belə yoxdur, bunu sübut edənlə dəlili heç müəllif də göstərməyir. Ona görə də, qədim şumerlərdə dörd ünsürə əlaqəli tanrıların olması bizim keçirdiyimiz bu çərşənbələri şumer tanrıçılıq panteonuna pərçimləməyə heç də əsas vermir.



Bəzən hələ çərşənbələri bədii təxəyyülə əsaslanaraq da adlandırılırlar. Hörmətli yazıçımız Əzizə Cəfərzadə yazır: “Elmi axtarışları mütəxəssislərin öhtəsinə buraxıb deməliyəm ki, bu, bir az-çox yazıçı hesab olunan Əzizənin düşüncələridir.

Atam (şair qəlbli səyyah Məmməd Cəfəroğlu) deyərdi ki, insan dörd ünsürdən yaranıb. Farsca təhsillilər “ab-atəş-xakbad”, ustad aşığılarımızdan biri vücudnaməsində “abı, atəş, xakü-baddan yarandı deyir”. Bizim fikrimizcə, bu cərgə su, od, torpaq, yel deməkdir. Bizi yaradan ulu tanrı insanı su qatılmış palçıqdan xəlv elədi. Ona isti nəfəs verdi-od verdi, yellərə əmr verdi. Həmin adamı silkələyib ayıldı. Odur ki, bu dörd ünsür müqəddəsdir. Hərəsinə bir çərşənbə axşamı həsr olunur”

Birinci su çərşənbəsi, ikinci od-atəş çərşənbəsidir. Üçüncü çərşənbə torpaq çərşənbəsidir. Dördüncü ilaxır çərşənbəsi-yel çərşənbəsidir (25, 169-170).

Bütün bu birlikdə izlədiyimiz hörmətli ziyalılarımızın mülahizələri ilə tanış olduqdan sonra məlum olur ki, çərşənbə rituallarının ritual-mifoloji əsaslarına elmi prinsiplər çərçivəsində yanaşılmamış, çərşənbələrlə bağlı görüşlərin, inancların əksini tapdığı orijinal mifoloji mətnlərə və digər folklor nümunələrinə lazımcına istinad edilməmiş (və yaxud bu və ya digər müəllif onu öz niyyətinə uyğunlaşdıraraq təqdim etməyə çalışmış), habelə müasir folklorşünaslıqda istifadə edilən elmi-nəzəri metodlardan yerində, çox hallarda ümumiyyətlə istifadə olunmamışdır və təbii ki, bütün bunların nəticəsində də belə düzgün olmayan, qeyri-elmi qənaətlərə gəlinmişdir.

Burada çərşənbələrlə bağlı yuxarıdakı mülahizələr həm də onu göstərdi ki, bu məsələyə fəlsəfi müstəvidə yanaşıldığından çərşənbələrin ritual-mifoloji mahiyyətinin izah olunmasına cəhd edilərkən quru fəlsəfəçiliyə yol verilir. Məhz bu səbəbdəndir ki, çərşənbələrin adlandırılması məsələsində də dini-fəlsəfi, fəlsəfi

görüşlərə əsalanıdır. Belə ki, Şərqlə və antik fəlsəfi məktəblərin filosofları materiyanın və yaxud substansiyanın dörd əsas ünsürdən (su, torpaq, od və hava) yaranması (yaradılması) konsepsiyasını irəli sürdülər. Elə çərşənbələrin dörd ünsürlə əlaqələndirilməsi və adlandırılması məsələsində də, həmin fəlsəfi tezislərin açıq-aşkar təsiri göz qabağındadır. Halbuki, şüurun dialektik inkişafına uyğun olaraq müəyyənləşdirilən tarixi şüur pilləsində müəyyən mərhələni təşkil edən fəlsəfi təfəkkürün məhsulu olan hansısa bir fəlsəfi konsepsiya ondan qabaq meydana gəlmiş və formalaşmış mifoloji şüur (təfəkkür) mərhələsinin məhsulu olan ritual-mifoloji görüşlərin əsasında dura bilməz. Bu yerdə akademik R.Mehdiyevin fikirləri yerinə düşür: “Mifoloji şüur dini və fəlsəfi şüurdan daha qədim şüur tipidir. O, sinkretikdir və dinin bədii yaradıcılıq başlanğıcının, əxlaq norması və məqsədlərin elementlərinin bölünməmiş vəhdəti kimi çıxış edir” (56, 11).

Əksinə, mifoloji təfəkkürün arxetipləri və simvolları fəlsəfi təfəkkürə, fəlsəfi dünyagörüşlərə bu və ya digər şəkildə transformasiya olunur. Ümumiyyətlə isə mifoloji şüur (təfəkkür) özündən sonrakı bütün şüur (təfəkkür) formalarına təsir etmiş və etməkdədir. Dində olduğu kimi fəlsəfə də mifoloji təfəkkürün arxaik ünsürlərini, simvollarını özünün ideyasına (ideologiyasına), məqsədinə uyğun olaraq, yeni biçimdə təqdim edir. Bu nöqtəyi-nəzərdən fəlsəfə mifoloji sistemlərdəki birbaşa Xaosu işarələyən su simvolunu götürərək öz ideyalarına uyğun istiqamətləndirmişdir. Beləliklə də mifoloji sistemlərdə ilkin Xaosun işarəsi kimi qavranılaraq təqdim olunan su simvolu sonrakı fəlsəfi görüşlərdə materiyanın və yaxud ilkin substansiyanın ilkin ünsürü və ya dörd ilkin ünsürdən biri (birincisi) hesab edilir.

Bütün bu deyilənləri yekunlaşdıraraq çərşənbələrin “Su çərşənbəsi”, “Od çərşənbəsi”, “Yer çərşənbəsi” və “Yel çərşən-

bəsi” kimi təqdim edilməsini aşağıdakı arqumentlərə əsaslanaraq qəti surətdə rədd edirik.

Birincisi, az öncə yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, sadə məntiqə əsasən fəlsəfi (və yaxud dini-fəlsəfi, dini) təfəkkürün məhsulu olan istənilən fəlsəfi (və yaxud dini-fəlsəfi) konsepsiya özündən əvvəlki təfəkkür (mifoloji təfəkkürün) mərhələsinin məhsulu olan ritual-mifoloji köklərə malik çərşənbələrin əsasında dayana bilməz.

İkincisi, çərşənbələrin sayı el arasında (tədqiqatçıların da qeyd etdikləri kimi) dörd yox yeddidir(bəzi hallarda dəqiq deyil). Belə olduğu halda dörd ünsürün üstünə üç əlavə ünsür də gəlmək lazımdır.

Üçüncüsü, Novruz bayramı və çərşənbələrlə bağlı ritual-mifoloji görüşlərin, inamların cəmləşdiyi mifoloji mətnlər və digər folklor materiallarında demək olar ki, ancaq su və od simvolu əksini tapır. Yəni ritual simvolu kimi torpaq və yel elementləri yoxdur. Ümumiyyətlə, çərşənbə ritualları, inancları, görüşləri ilə bağlı əlimizdə olan bütün mifoloji və digər folklor mətnləri göstərir ki, çərşənbələrdə əsasən iki element su, od ünsürü əksini tapır. Bu məqam Y.V.Çəmənəminlinin də diqqətini cəlb etmişdir. O, yazır “Ənasiri-ərbəə deyilən bu dörd amil xalqımızın arasında təqdis olunur. Bunların içində böyük bir qüdsiyyət daşıyan od və axar sudur. Ocağa və çırağa and içərlər, suyu murdarlamazlar. Novruza yaxın çərşənbələrdə sabah erkən axar su üstə çıxarlar, çillə kəsdirərlər və i. a.” (26, 314). Torpaq və yel ünsürü, demək olar ki, bu mətnlərdə ümumiyyətlə əksini tapmır. Bu da çərşənbələri “Yer çərşənbəsi” və “Yel çərşənbəsi” kimi adlandırmağın əsassız olduğunu göstərən faktlardan biridir. Düzdür yellə baxlı ayrıca “Yel baba” kimi mərasimlər var (taxıl məhsul yığımı və digər təssərrüfatçılıqla bağlı mərasimlərdə qeyd olunur). Lakin bu o demək deyildir ki, hansısa Novruzla əlaqəsi olmayan möv-

süm mərasimini çərşənbələrə pərçimləmək olar. Eləcə də torpaqla bağlı hansısa əski inamların olması çərşənbə rituallarını bu cür adlandırmağa əsas vermir. O ki qaldı, od və su ünsürlərinə hər iki element demək olar ki, bütün çərşənbələrdəki ayınlərdə, mifoloji görüşlərdə əksini tapır və hər iki element ritual simvolu statusunda çıxış edir.

Dördüncüsü, demək olar ki, eyni ünsür bütün çərşənbə rituallarında iştirak edir. Məsələn, bütün çərşənbələrdə tonqal qalandığına görə, çərşənbələrdən birinə “Od çərşənbəsi” adı vermək, ümumiyyətlə, absurddur. Deməli, bütün çərşənbələrdə, demək olar ki, eyni ilə əksini tapan bu elementlərin şərafinə (bu və ya digər dərəcədə çox və ya az olmasına baxmayaraq) çərşənbələri adlandırmaq da məntiqsizlikdir (bu barədə daha sonra ətraflı bəhs edəcəyik).

Beşinci, ən əsası bu və ya digər ənənəni təqdim etmək yalnız və yalnız etnosun, xalqın özünün ixtiyarındadır. Xalq özünün çərşənbələrini “Əzəl çərşənbə”, “Müjdəçi çərşənbə” “Ölü çərşənbəsi”, “İlaxır çərşənbə” və s. bu kimi adlarla təqdim edirsə, onu elə bu cür də qəbul edib təbliğ etmək lazımdır.

#### **2.4. Çərşənbələrin ritual-mifoloji semantikasi**

Əvvəlcə müəyyənləşdirək görək çərşənbələri ritual kimi qələmə verə bilərikmi? Elmi ədəbiyyatlarda ritualın mahiyyəti bu şəkildə izah olunur: “Ritual – kollektivin həyat fəaliyyətinin (bütün səviyyələr üzrə – ailə, cəmiyyət, dövlət) ən vacib məqamlarını müşayət edən davranışın ənənəvi formasıdır... Ritualın mifi canlandırması hallarında, yəni insan və yaxud kollektivin yerinə yetirdiyi aktlar mədəni qəhrəmanların və allahların hərəkət-fəaliyyətləri ilə, kosmoqonik proseslərlə üst-üstə düşürsə, onda mif ritualın məzmun planı kimi nəzərdən keçirilə bilər”

(104, 327). Və yaxud “Ritual – hər hansı bir hərəkət aktlarının yerinə yetirilməsi zamanı mərasimi davranışların nizamlı ardıcılığı və məcmusudur” (117, 693).

Göründüyü kimi, ritualın mahiyyətini ştrixləyən cizgilər, xüsusiyyətlər, çərşənbələrin də mahiyyətini şərtləndirir. Yəni çərşənbələr də kollektiv tərəfindən yerinə yetirilən mərasimi davranışların nizamlı ardıcılığına (tonqal qalamaq, tonqalın üstündən, suyun üstündən atdanmaq, qulaq falına çıxmaq, şal atmaq, yumurta döyüşdürmək və s.) malik olub, kosmoqonik prosesləri, tanrılar və mədəni qəhrəmanlar tərəfindən yaradılış aktının, Xaosdan Kosmosa keçid aktının yerinə yetirilməsi motivini özündə müncərləşdirir (bu barədə ətraflı bəhs edəcəyik).

Çərşənbə rituallarınının əsas nüvvəsini təşkil edən Xaos – Kosmos oppozitiv struktur invariantının olub olmamasına görə keçirilən lokal mərasimləri iki yerə bölə bilərik:

1. Arxaik oppozitiv struktur invariantının müxtəlif variyasiyaları kimi özünü göstərən lokal mərasimlər; və

2. Arxaik qatda bir-birinə qarşı qoyulmayan mərasimlər.

Birinciyə Novruz bayramında geniş rast gəlinən lokal mərasimlər aiddir ki, bu zaman iki bir-birinə qarşı qoyulmuş obraz və yaxud quruplar mübarizə aparır, döyüşür. Linquman, M.Eliade kimi alimlər bir-birinə qarşı qoyulmuş qruplar arasında ritual mübarizəni, döyüşü köhnə ilin sonu və yeni ilin başlanğıcının əks olduğu mifik-ritual sistemdə iki başlıca məqamdan biri kimi səciyyələndirirlər (138, 79). Doğrudan da kosmoqoniya aktı, xüsusilə, Xaos – Kosmos oppozitiv invariantı mövsüm rituallarında əsas motiv kimi meydana çıxır.

Çərşənbə rituallarında da Xaos – Kosmos oppozitiv invariantının transformativ variantları kimi qarşı-qarşıya qoyulan quruplar və onların mübarizəsi, döyüşü, davası əksini tapır. Bu

oppozisiyanı qarşı-qarşıya duran tərəflərin, yaxud qurupların təmsil olunma obyektlərinə görə dörd qrupa bölə bilərik:

1. Zoomorfik səviyyədə ritual qarşিদurma;
2. Antropomorfik səviyyədə ritual qarşিদurma;
3. Əşyəvi səviyyədə ritual qarşিদurma;
4. Qarışıq səviyyədə ritual qarşিদurma.

Birinciyə adından da göründüyü kimi, heyvanların qarşিদurması; xoruz döyüşdürmək, it boğuşdurmaq, dəvə döyüşdürmək, qoç döyüşdürmək, öküz, buğa döyüşdürmək və s. aiddir.

İkinciyə zorxana adlı rituallarda pəhləvanların güləşməsi aiddir.

Üçüncüyə, əşyəvi səviyyədə ritual oppozisiyaya yumurta döyüşdürmək daxildir.

Dördüncüdə isə insan obrazlı tərəflə heyvan obrazlı tərəf qarşı-qarşıya qoyulur. Kosa-Keçi qarşিদurması buna gözəl nümunədir.

Bu sadaladığımız ayrı-ayrı mərasim adətlərinin ritual-mifoloji semantikasını eynidir. İstənilən halda bu qarşিদurmalar (transformativ variantlar) arxaik qatdakı Xaos-Kosmos oppozitiv invariantının struktur modelini təkrarlayır. Qeyd etmək lazımdır ki, belə qarşিদurma halları dünyanın digər xalqlarının ritual-mifoloji görüşlərində də əksini tapır.

Arxaik qatda bir-birinə qarşı qoyulmayan mərasimlərə isə fallar daxildir. Y.V.Çəmənşəminli çərşənbələrdə keçirilən falları (sudan istifadə etməklə icra olunanları) hidromantiya adı ilə qəbul edir. O, yazır: “Xalqımızın arasında Novruz bayramına bir ay qalmışdan başlayaraq çərşənbə axşamı vəsfi-hal kimi bir adət vardı. Qadın və qızlar toplanaraq, bir badya su qoyar və hərədən bir nişan alıb suya salırdılar. Badya başında oturan qadın təsadüfən əlinə keçən nişanı sudan çıxarıb bir vəsfi-hal söyləyər, bu qayda ilə fala baxırdılar. Deməli, nişan verənin ürəyində bir

niyyəti olar və niyyətinin baş verəcəyini söylənən vəsfi-haldan duyurdu” (26, 302). Bu adətlər indinin özündə (xüsusilə, regionlarımızda) də çərşənbə axşamları keçirilməkdədir. “Güzgü falı”, “Qovurğa falı”, “Qovut falı”, “Qulaq falı (qarıpusma, qulaqpusma)” və s. fallar da qarşı-qarşıya qoyulmayan lokal mərasimlərdir. Çərşənbələr hər şeydən öncə qeyd etdiyimiz kimi şər qüvvələri, alt qatda isə xaosun aradan qaldırılması və kosmik düzənə keçid aktının həyata keçirilməsini özündə cəmləşdirən və bununla bağlı mifoloji motivləri özündə canlandıran, rituallardır, yaxud arxaik ritualların qalığıdır. Bunu müəyyənləşdirmək üçün bu məqamla bağlı mifoloji mətnlərə, mifoloji inanclara nəzər yetirmək lazımdır. Belə ki, K.Hüseynoğlunun təbirincə desək “...mərasim (ritual – R.A.) mifdə nəql edilən oyunun gerçəklikdə icrasıdır. Mif isə mərasimin mənşəyini izah edən və ona müəyyən məna verən hadisədir...” (39, 15). Ritualla mifin münasibəti forma məzmun münasibəti ilə analogi yaxınlığa malikdir. Burada ritual forma ilə mif isə məzmunla üst-üstə düşür. Yəni mifoloji mətnlər çərşənbə rituallarının mətn şəklini təşkil edir.

Beləliklə, çərşənbələrlə bağlı ritual-mifoloji görüşləri, mifoloji inancları özündə ehtiva edən bu mətnlərin analizi əsasında çərşənbə rituallarının ritual-mifoloji semantikasını aydınlaşdırma bilərik. Mifoloji inanclarda (mətnlərdə) bildirilir:

“Axır çərşənbə axşamının səhəri evdə uşaqdan böyüyə nə qədər adam varsa, gedif hamı axar su üstündən üç dəfə atılar, sonra da sındırif deyəllər: “Nə ki ağrı-ajımız, qada-balamız varsa hamısı bax bu suynan getsin” (13, 73).

“Axır çərşənbə gecəsinin səhəri sübh tezdən duruf axar su üstünə getmək, suya salam verif üstünnən üç dəfə atdanmaq, sonra də həməən sudan bir qab gətirif həyəət-bacaya, evin dörd bucağına səpmək gərəkdir. Deirlər kin, belə edəndə ilin xoş gələr, ağrı-acı görməzsən” (13, 72-73).

“Axır çərşənbə axşamında yandırılan tonqalın üstünnən adamlar atdanıf qurtarannan sonra mal-qaranı, qoyun-quzunu da addadırlar ki, çillədə qalmasınnar. Çillə köhnə ilin ağrı-acısı, qada-balasıdı, ojaxdan addıyanda hamısı tökülüf odla yanır. Addıyıf keçəndə olur anadan gəlmə” (13, 73).

Burada çərşənbə ritualının sübh tezdən axar çayın qırağına gedib ritual frazalar söyləyərək suyun üstündən tullanmaq və eləcə də çərşənbə axşamı tonqal qalayıb onun üzərindən tullanmaq kimi variantları əksini tapır (bütövlükdə Novruz mərasiminin ritual simvolları olan su, tonqal simvollarının semantik laylarını, həmçinin bu ritualın ritual subyektii ilə münasibətini, bu münasibət zəminində yaranan mifoloji funksiyalarını bir qədər sonra müəyyənləşdirməyə çalışacağıq). Aşağıdakı növbəti mifoloji materiallarda isə çərşənbə rituallarının müxtəlif fal mərasimləri kimi digər şəkilləri əksini tapır.

“İlaxır Çərşənbədə qızlar əllərində güzgü tutarlar. Ayın şəkli düşər güzgüyə. Şəklin içində oğlan əksi görünsə, sevdiyi oğlana gedər” (13, 77).

“Axır çərşənbə gecəsində kasaya bir az su töküb içərisinə bir ucuna pambıq dolanmış iki iynə salırlar. Əyər iynələr yaxınlaşsa, ürəyində niyyət tutan adam tezliklə öz sevgilisinə qovuşacaqdır” (13, 79).

“Axır çərşənbə gecəsində ürəyində niyyət tutub qapı dinləyirsən. Yaxşı söz eşitsən, istəyinə çatırsan” (13, 79).

Çərşənbələrlə bağlı mifoloji mətnlərdə bu ritualın ilkin mifik, başlanğıc zamanda, “ol zamanda” yaradılış aktının, Xaosdan Kosmosa keçid aktının baş verməsi motivi də üzə çıxır.

“Deyərlər ki, İlaxır Çərşənbə gecəsi obaşa yaxın çayın suyu dayanar, söyüdlər başın əyib torpağa dəyər. Bu vaxt hər niyyət yerinə yetər” (13, 77).



“Bir çərşənbə gecəsi bir arvadla bir kişi yatıbmışdılar. Gecənin bir vaxtında arvad ayılıb ərinə deyir:

– Ay kişi, yadımdan çıxıb buzovu bağlamamışam.

Arvad yuxulu-yuxulu çölə çıxıb görür ki, həyətdə böyrü üstə bir ağac yıxılıb. Buzovu gətirib həmin ağaca bağlayır, qayıdıb yerinə girib yatır.

Kişi səhər yuxudan duranda görür ki, buzov ağacın başından sallanır. Tez arvadını çağırır. Arvad gəlib bu vəziyyəti görəndə gecə baş vermiş hadisəni ona danışır. Adamlar yığışib fikirləşirlər ki, bu necə olan işdi?! Sonra qocalardan biri deyir ki, çərşənbə axşamı hər şey yatır, yəqin ağac da yatıbmış Arvad buzovu gətirib ona bağlayıb, ağac oyananda buzovu da özü ilə qaldırır” (32, 63).

Burada “çərşənbə gecəsi” ilkin mifik zaman, başlanğıc zaman kimi anlaşılır. Bütün bu deyilənləri yekunlaşdıraraq çərşənbələrin ritual-mifoloji mahiyyətini bu cür müəyyənləşdirə bilərik.

*Beləliklə, çərşənbələr ilkin mifoloji görüşləri özündə reaktuallaşdıran (yenidən canlandıran) arxaik rituallardır, yaxud onların qalığıdır. Bizim gəldiyimiz qənatə görə, bütün çərşənbə ritualları mahiyyət etibarilə eyni məqsədə, yəni “ol zamanda”, ilkin başlanğıc, mifik zamanda kosmoqoniya (yaradılış) aktının yerinə yetirilməməsini reaktuallaşdırmağa (yenidən canlandırmağa) yönəlir. Bütün çərşənbələrdə demək olar ki, oxşar adətlərin icra edilməsini nəzərə alsaq, deyə bilərik ki, bütövlükdə çərşənbə ritualları eyni mifoloji funksiyanın daşıyıcısı olub, eyni ritual-mifoloji məramı xidmət edir.*

## **2.5. Novruz təqvim-ritual kompleksində tonqal (od) və su ritual simvolları**

Məlum olduğu kimi, Novruz bayramının əsas ritual-mifoloji mahiyyətini təşkil edən simvollarından biri oddur, tonqal

qalamaqdır. Mərasimdəki bu simvolla bağlı folklorşünaslarımızın maraqlı mülahizələri diqqəti cəlb edir.

M.Qasımlı yazır ki, “tonqal qalamaq, oddan atdanmaq, başı üzərində lopa – üskü fırlayıb göyə atmaq əski mifik dünya-görüşlə bağlı bir məsələdir. Işığın, günəşin gücünə inanan qədim insan odun-alovun köməyiylə yad-yabançı ruhları, soyuq qaranlıq, xəstəlik gətirən, yaşayışa sıxıntı verən pis – şər qüvvələri qovub uzaqlaşdırmağın mümkünlüyünə inanırdı”(50, 5-6).

B.Abdulla çərşənbələrdə yandırılan tonqallarla bağlı inamlardan bəhs edərkən yazır: ““Oğru üskü”, “oğru buğ” da adamlar yandırdıqları tonqalın üstündən hoppammaqla bərabər, öncədən düzəldikləri lapanı həmin odda alışıdıraraq üç dəfə arxada tək, ev-eşiyin dövrəsinə dolandırır:

Qaçın, qaçın şeytanlar,  
Sizi oda qalaram

- deyə-deyə ovsun edərmişlər. Ayində guya şər qüvvələrin qorxub qaçması, bir daha həmin evə yaxın düşə bilməyəcəyi ifadə olunur” (1, 163).

Qeyd edək ki, od və su simvolu avropa xalqlarının rituallarında da geniş yer tutur. C.C.Frezerin qeydlərinə görə, Qərbi Asiya və Yunanıstanda bitki allahı Adanasın şərəfinə keçirilən illik bayramlarda “Adanisin bağları” nda keçirilən mərasimlərdə su və od qalamaq adəti vardır. Alim qeyd edir ki, insanlar inanırdılar ki, təqlidi magiya yolu ilə onlar öz arzularına çatarlar. Belə ki, su çiləməklə (“Adanis bağlarında”) yağışı çağırmaq, od qalamaqla günəşin işığını gücləndirmək olar. Bu cür təqlidi, magik davranışların nəticəsi olaraq yaxşı, bol məhsul əldə olunacağına inanılırdı (129, 358-359).

H.Tantəkin Novruz mərasimlərinin başlıca simvolu sayılan odla bağlı olaraq belə bir nəticəyə gəlir: “İlin axır çərşənbəsi axşam yandırılıb üstündən tullanılan od üçün nəticə olaraq belə

demək olar: o, günəş və əkinçilik etiqađı ilə bađlı olmaqla bərabər, əkinçilik etiqađından daha çox ata-baba ruhları etiqađı ilə bađlıdır” (85, 58).

Folklorşünans A.Xəlil tonqalla, odla əlaqədar qeyd edir ki, “tonqal günəşi simvolizə edir. O da öz növbəsində Tanq Tenqrini ifadə etməkdədir. Məsələnin gerçək mərasimi mahiyyəti də bu münasiblər kontekstində izah oluna bilər. İnsanların tonqal ətrafına toplaşması, onun üzərindən tullanması, ilk öncə hər hansı bir şəkildə onunla təmas yaratmağa cəhd etməsi diqqəti çəkməkdədir. Əlbəttə, bu, arxaik ritualdır; hətta rudimentlər səviyyəsində belə tərkibcə mürəkkəbdir. Çünki, burada əcdad dünyasına yola salma və tonqalda Tenqriyə qurban vermə arxaik ritual hərəkətləri gerçəkləşməkdədir... Özünü oda atan, alovun içərisindən keçən “ritual personajı” özünü Tanq Tenqriyə qurban etmiş olur. Bu qurban vermə ritual və ya simvolik xarakter daşıyır. Özünü odda qurban verən fərd Tanq Tenqrini ifadə edən Tonqalda onunla birləşir, bütövləşir, “o dünyada”, xaos məkanında olur, əcdad ruhları ilə, “tın”la (ruhlarla, ruhlar aləmi nəzərdə tutulur – R.A.) təmas yaradır, orada sakrallaşır və yenidən oddan çıxaraq “bu dünyaya”, kosmos məkanına qayıdır. Bizcə, perifrastik formada işlənməsinə baxmayaraq, tərkibində iki semantemi birləşdirən ritual deyiminin – “ağırlığın (fiziki) və uğurluğun (mənəvi)” odda, tonqalda qalması isə fərdin fiziki və mənəvi baxımdan özünü Tanrıya qurban verməsinin ifadəsidir” (41, 63).

Bütün bu fikirlər maraqlı olsa da Novruz mərasiminin əsl ritual-mifoloji mahiyyəti yenə də üzə çıxarılmamış qalır. Buna səbəb məsələyə düzgün aspektdən yanaşılmaması, bəzən də vacib nəzərə alınmalı olan məsələlərin kənarında qalmasıdır.

Beləliklə, Novruz ritualının əsasını təşkil edən tonqal yandırma və onun üzərindən, o cümlədən suyun üstündən müəyyən ritual frazlar söyləməklə atdanmaq mərasiminin ritual-

mifoloji köklərini aydınlaşdırmaqdan ötrü mətləbə birbaşa dəxli olan bir sıra elmi nəzəri mülahizələri nəzərdən keçirməyi məqsəduyğun sayırıq.

Məlum olduğu kimi, psixanalitik elmi-nəzəri metodun yaratıcılarından olan alman alimi K.Yunq bədii yaradıcılığın, incəsənətin müxtəlif sahələrində əksini tapan arxetiplər (ilkin ulu obrazlar) və simvollar məsələsindən geniş şəkildə bəhs edir. O, simvollardan danışarkən qeyd edir ki, simvollar özündə ilkin, ibtidai sakrallığını, ilahi və yaxud “sehrli” başlanğıcını qoruyub saxlayır. Onlar rəasional düşüncədə absurd və qeyri mövcudluq kimi görsənir. Lakin olduqca dəruni mahiyyətə malikdir (141).

Doğrudan da, müxtəlif ayinlərdə, adət-ənənələrdə üzə çıxan və özündə emosional-psixoloji rezonans yaradan simvollar dərinu semantik yükə malikdir. Bu baxımdan Novruz bayramının ritual-mifoloji semantikasını özündə cəmləşdirən od və su simvolları müxtəlif semantik layları daşımaqdadır.

Simvolun semantik strukturunu müəyyənləşdirən V.Ternerin fikrincə, “Ritual simvol – ritual davranışın spesifik xüs-usiyyətlərini qoruyub saxlayan ritualın ən kiçik vahidi,... ritual kontekstində spesifik strukturun elementar vahididir” (127, 33). Alimə görə, bu struktur – semantiktir (yəni ona buraya işarə və simvolların şeylərlə münasibəti daxildir) və aşağıdakı əlamətlərə malikdir: çoxlu mənalar (signifata) – ritual kontekstdə (yəni simvolik formada) qavranılan hərəkət və yaxud obyektlər çoxlu mənalara malikdir; disparat signifatanın birləşməsi – əslində müxtəlif signifataların gerçəklikdə və yaxud təsəvvürdə analogiya və ya assosasiya vasitəsi ilə əlaqələndirilir; kondensasiya – ideyaların çoxluğu, əşyalar (şeylər), hərəkətlər arasında qarşılıqlı təsir və mübadilə, eyni zamanda simvolik üsullarla təqdim olunur; significatanın polyarizasiyası – əsas ritual simvolu üçün nəzərdə

tutulmuş qaydalar, tez-tez qarşı-qarşıya duran semantik qütblər üzrə qruplaşdırılmağa cəhd edilən referentlərdir (127, 33).

J.V.Vatsona əsaslanan V.Terner yazır ki, hər bir mədəniyyətdə çoxlu sayda mövzular var və mövzuların əksəriyyətinin çoxlu sayda ifadələr sırası var ki, bunlarla instituosional mədəniyyətlərin bir, yaxud bir neçə hissəsini müəyyənləşdirmək olar. Ritual mövzuların ifadəsi üçün lazımi şərait vardır, ritual simvolları isə mövzular verir (127, 34).

Doğrudan da ritualda istənilən simvol müəyyən semantik laylarla müncərləşir. Yəni simvol burada ritual kontekstinə görə müəyyənləşmiş məzmunu ifadəyə malikdir. Novruz mərasimlərində qalanan tonqal, od simvolu da bu nöqteyi-nəzərdən bir sıra spesifik ifadəli məzmun laylarına malikdir. Həmin semantik layları üzə çıxarmaq üçün Tonqalın yandırılması ritualına bir neçə aspektdən yanaşmaq lazım gəlir. Hər şeydən öncə Novruz mərasimlərində Tonqal qalama ritualının zamanla münasibətinə diqqət yetirək. Məlum olduğu kimi, istər çərşənbələrdə, istərsə də Novruz bayramı günü tonqalları yalnız və yalnız (mexaniki olaraq, çünki bu arxetipik yaddaşdan doğur) xalqın öz deyimi ilə desək, “şər qarışanda”, “şər düşəndə”, “şər vaxtı” qalayırlar. Tonqalın məhz bu “şər vaxtı” qalanması ritualı, başqa cür ifadə etsək, ritualın və ritual simvolunun zamandan (konkret vaxtdan) aslılığı od ritual simvolunun və bütünlükdə ritualın mahiyyətinin üzə çıxarılmasına köməklik edir.

Əvvəlcə “Şər vaxtı”nın, “Şər qarışan vaxtı”nın zamanın hansı hissəsini işarələdiyini, simvolizə etdiyini müəyyənləşdirək. Hələ Y.V.Çəmənəmli bu ifadənin mahiyyətini açmağa çalışarkən onun zərdüşt ehkamları ilə bağlı olduğunu bildirərək yazır: “Azərbaycanlılar toran qovuşan vaxta “şər vaxtı” deyirlər. Zərdüştlərin kainatı nurla qaranlığın mübarizəsindən ibarət bildiklərini söyləmişdim. Bu mübarizə hər axşam toran vaxtı təkrar

olunur: gündüzlə gecə çarpışır, axırda gecə və qaranlıq işığa qələbə çalır. Işığın məğlubiyyəti “şər” ədd olunur” (26, 313).

Əsasında, heç şübhəsiz, ritual-mifoloji görüşlərin dayandığı bu ifadə, əslində mifoloji təfəkkürün başlıca oppozitiv tərəfləri sayılan Xaos – Kosmos qarşılıqlı invarinatının zərdüştlüyə Şər – Xeyir, Işıq – Zülmət, Gecə-Gündüz kimi oppozitiv variantlar şəklində transformasiyası kimi izah olunmalıdır. Elə bununla bağlı müxtəlif inanclar (şər vaxtı yatmazlar, ağac altına getməzlər, su başına getməzlər, kefsiz dayanmazlar, işıq yandırlar və s.) da bunu göstərməkdədir.

“Şər qarışan vaxtı” ilə əlaqədar olaraq C.Bəydili yazır: “Türk mifoloji düşüncəsində toran qovuşandan sonrakı zaman dilimi – şər vaxtı şər qüvvələrlə bağlanan və əsasən mənfi anlamlarla yüklənən bir zamandır. ... şər qarışan vaxt, beləcə, diffuz zaman olduğundan o biri dünyanın xaosu təmsil edən güclərinin bu nizamlı dünyaya müdaxilələri nisbətən daha intensiv bir şəkildə alır. Altay türklərinin “körmös” deyilən yaman ruhlarla bağlı təsəvvürlərinə görə də bu ruhlar ən çox gün batan vaxtı, şər qarışana yaxın daha fəal olurlar...”

Beləliklə, təbiətlə mədəniyyətin birbaşa sərhəddində yerləşən və həyat gücünün olmaması ilə səciyyələnən bir sıra məkanlar funksional pozulma, yarımçıqlıq kimi anlaşılırsa, işıqla qaranlığın arasında öz funksiyasını yerinə yetirməyən zaman dilimi olan şər qarışan vaxt da xaos – kosmos, ölüm – həyat qarşılıqlı invarinatında birinci tərəfi simvolizə edir və tilsimli, xaos qüvvələrinin əlində əsir olmaq cəhəti ilə xarakterizə olunur. Yəni şər qarışan vaxt elə bir zamandır ki, təbiətin, ölüm və xaos kimi anlaşılan qüvvələrin işi – qaranlıq sərhəddini pozaraq birinci müdaxilə etmələri ilə səciyyələnir...” (20, 342).

Beləliklə, çərşənbələrdə, Novruz bayramı günü Tonqalın konkret zamanda – məhz “Şər vaxtı”nda (“şər qarışan vaxtda”)

yandırılması adəti üst semantik qatda şəər, mənfi, demonik qüvvələrin (ruhlardan) qovulmasını, kənarlaşdırılmasını “zərər-sizləşdirilməsini” ifadə edirsə, alt semantik qatda həmin ritual simvolunun Xaosu aradan qaldırmaq (xtonik aləmin təmsilçilərini məhv etmək) kimi mifoloji funksiyasını aşkara çıxardır. Bu aspektdən də ümumi tezis kimi irəli sürdüyümüz Novruz mərasimlərinin ilkin başlanğıc zamanda kosmoqoniya (yaradılış) aktını, Xaosdan Kosmosa keçid aktını reaktuallaşdıran arxaik rituallar kimi xarakterizə etməyimizin düzgün olduğu təsdiqlənir.

Burada ritualın (və ya ritual simvolunun) zamandan aslılıq faktının (faktorunun) üzə çıxarılması, yəni indiki halda Tonqalın “şəər vaxtı” yandırılması faktı belə bir nəzəri mülahizəni irəli sürməyimizə əsas verir ki, *bu və ya digər ritualın icrası zamandan asılı olub, yalnız minilliklər boyu müəyyənlanmış konkret zaman kəsimində keçərlidir. Yəni minilliklər boyu müəyyənlanmış konkret zaman kəsimi ritualın məhz həmin anda, həmin zaman (vaxt) dilimində icra olunmasını şərtləndirir.*

Əlbəttə, burada biz tək-cə bir fakta görə nəzəri mülahizə irəli sürmürük. Belə faktlar kifayət qədərdir. Məsələn, elə İləxır çərşənbəsində (eləcə də digər çərşənbələrdə və Novruz günün səhəri) məhz sübh tezdən çay qırağına gedib axar suyun üstündən tullanmaq, həmçinin sübh tezdən bulaq suyundan evə gətirmək, ev-eşiyə, mal-qaranın yaşadığı yerlərə çiləmək və s. adətlər də bunu göstərir. Bu kimi misalların sayını artırma da bilərik. Lakin tədqiqat istiqamətimizdən uzaqlaşmamaq üçün bu məsələni gələcək tədqiqatlarımızın və yaxud tədqiqatçılarımızın öhdəsinə buraxırıq. Bu məsələylə bağlı son olaraq bizim irəli sürdüyümüz yuxarıdakı nəzəri mülahizədə göstərdiyimiz ritualın zamandan aslılıq məsələsinin mahiyyətini daha aydın başa düşmək üçün təsəvvür edərk ki, tonqalı şəər vaxtı deyil, səhər-səhər

və ya günorta yandırırıq. Yaxud da çərşənbə, yeni il suyunu sübh tezdən yox, günorta və ya axşam gətiririk. Tamamilə uyğunsuz, absurd və gülünc doğuran bir mənzərə yaranar. Deməli, bu xəyalən qurduğumuz namünasib situasiya da ritualın müəyyənləşdirilmiş zaman kəsimində keçərli olmasını təsdiqləyir.

Ritual simvolu olan Tonqalın yandırılması adəti ilə bağlı ikinci bir vacib məqam kosmoqonik aktın baş verdiyi ilkin mifik məkan, Dünyanın mərkəzi anlayışı ilə bağlılığıdır. Tonqal ritual simvolunun bu alt qatdakı mifoloji, arxaik semantikasını onun məkani funksiyaları ilə aşkarlanır. Maraqlıdır ki, burada ritualın zamanla münasibətindən (zamandan asılılığından) fərqli olaraq, məkanla münasibətdə sərbəstliyi özünü göstərir. Bu da ondan irəli gəlir ki, ətrafına ritual icraçılarını yığan Tonqal (od) ritual simvol olaraq Dünyanın ilkin mərkəzi məkanı kimi birbaşa özünü təqdim edir. Burada semantik baxımdan, Tonqal yaradılış aktının, Xaosdan Kosmosa keçid aktının “şər vaxtı” baş verəcəyi ilkin mifoloji məkan kimi anlaşılır. Qeyd edək ki, bu nöqtəyi-nəzərdən, Novruz mərasimlərinin əsas ritual simvollarından olan su simvolu da funksional baxımdan tonqal (od) simvolu ilə eyniləşir. Ritual icraçılarını öz ətrafında toplayan su ritual simvolu (bulaq başı, axar çayın qırağı) da ilkin mifoloji məkan kimi başa düşülür.

Beləliklə, bizim Novruz bayramının ritual-mifoloji mahiyyəti barəsində irəli sürdüyümüz əsas tezis (Novruz bayramının ilkin mifoloji, başlanğıc zamanda yaradılış və Xaosdan Kosmosa keçid aktını reaktuallaşdıran arxaik ritual olması konsepsiyası) bu nöqtəyi-nəzərdən də təsdiqlənmiş olur.

Tonqal və su ritual simvollarının digər bir mifoloji semantikasını Novruz ritualının yerinə yetirilməsi, icra edilməsi zamanı ikinci bir ritual icraçısı və yaxud daha dəqiq desək, ritual subyekti ilə qarşılıqlı mürəkkəb sinkret münasibətlərinin çözülməsi



məsi nəticəsində üzə çıxır. Burada ritual subyekti dedikdə, ritualın icra edilməsində iştirak edənləri nəzərdə tuturuq. Bizim indiki halda, tonqal və yaxud su ritual simvoldursa, onun üzərindən “ağırlığım uğurluğum tonqalda”, yaxud “ağırlığım uğurluğum suda” kimi ritual frazalar söyləyərək tullanalar ritual subyektləridir. Bir az öncə tonqal və su simvollarının ilkin başlanğıc zamanda və ilkin mifik məkanda (dünyanın mərkəzində) yaradılış, Xaosdan Kosmosa keçid aktı ilə bağlı mifoloji semantikalarını müəyyənləşdirmişdik. Buna əsaslanaraq ritual subyektinin ritualdakı yerini, funksiyasını və hətta arxetipini də aşkara çıxarda bilirik.

Beləliklə, tonqalın və suyun üstündən ritual frazalar söyləyərək tullanmaqla ritual subyektinin üst semantik qatdakı funksiyası şəər, mənfi, demonik ruhları, qüvvələri qovmaq, kənarlaşdırmaqdır. Alt semantik qatdakı mifoloji funksiyası isə Xaosu aradan qaldıraraq Kosmosa keçməklə ilkin yaradılış aktını yerinə yetirməkdir. Bu mifoloji funksiya ritual subyektini ilkin başlanğıc mifik zaman və məkanda yaradılış aktını yerinə yetirən Tanrı və yaxud demiurqla (mədəni qəhrəmanla) bərabər statuslu edir. Deməli, tonqalın, suyun üzərindən ritual frazalar söyləyərək tullanalar ritual subyektləri, əslində ilkin mifik zamanda və məkanda Tanrı və yaxud demiurqun yerinə yetirdiyi yaradılış aktını təkrarlayır. Buradaca M.Eliadenin Hind riqvedalarına əsaslanıb ritualların icra edilməsinin mahiyyəti barədə dedikləri tam yerinə düşür: “İstənilən ritual öz sakral modelinə, arxetipinə malikdir. Bu, o dərəcədə bəlli bir məsələdir ki, yalnız bir neçə nümunə göstərməklə kifayətlənmək olar. “Biz, allahlar başlanğıcda nə ediblərsə onu etməliyik”, “Allahlar belə etmişlər, insanlar da belə edir”. Bu Hind atalar sözlərində həm ilkin xalqların, həm də inkişaf etmiş mədəniyyətlərin bütün nəzəriyyəsi əks olunur” (138, 45).

## 2.6. Novruz bayramının ritual-mifoloji semantikasi

Novruz mərasimləri təqvim miqlərinin, zamanla bağlı əsə-tiri görüşlərin əksini tapdığı ən böyük mövsüm mərasimləridir. Bütövlükdə yeni illə əlaqəli olan bu kimi mərasimləri, ritualları sistemli şəkildə tədqiq edən M.Eliade bütün bu yeni il məra-simlərini əslində öz ilkin arxetipini təkrar edən, yəni ilkin mifo-loji zamanda Xaosdan Kosmosa keçid aktını, kosmoqonik (yara-dılış) aktının yerinə yetirilməsi motivi ilə bağlı olduğunu gös-tərir. Alim bu mərasimlərdən bəhs edərkən Novruz bayramının da bu cür mərasimlərdən biri olduğunu qeyd edir (138, 74-82).

Əlbəttə, bu və ya digər məsələnin araşdırılması zamanı va-cib məqamlardan ən önəmlisi məsələyə düzgün istiqamətin aydın şəkildə müəyyənləşdirilməsidir. Düşünürük ki, Novruz bayramı-nın ritual mahiyyətini düzgün şəkildə araşdırmaq üçün ona aşağıdakı istiqamətlərdən yanaşmaq lazımdır. Bu yanaşmanın doğru istiqamətləndirilməsini təmin etmək üçün ilk növbədə fundamen-tal faktoloji materiallara əsaslanmaq, eləcə də elmi-nəzəri me-todlardan yerində məqsədyönlü şəkildə istifadə etmək vacibdir.

Beləliklə, Novruz mərasiminin ritual-mifoloji semantika-sını aydınlaşdırarkən ilk növbədə mütləq faktoloji materialları;

1. Novruzla bağlı mifoloji görüşlərin əksini tapdığı mifo-loji mətnləri və digər folklor nümunələrini;

2. Novruzla əlaqəli miqlərin canlandırıldığı rituallara (mə-rasimlərə), ritual simvollarına, eləcə də bu simvollarla ritual sub-yektin münasibətini təhlilə cəlb etmək lazımdır.

Novruz bayramı müəyyən düzənli mərasimlər silsiləsindən keçir. Bayramın özünün qeyd edilməsindən qabaq çərşənbələr keçirilir ki, biz bunu bayramqabağı mərasimlər (rituallar) kimi, bütövlükdə Novruz ritualının birinci mərhələsi olaraq ayırd edə bilirik. Bayramın özünün qeyd edilməsini isə Novruz ritualının ikinci, tamamlayıcı mərhələsi kimi səciyyələndirə bilirik.

Novruz bayramının ritual-mifoloji semantikasını müəyyən-ləşdirmək üçün yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, bu ritual-mifoloji görüşləri, inamları özündə müncərləşdirən mifoloji mətnləri, faktoloji materialları analiz etmək olduqca vacibdir. Bu istiqamətdə aşağıdakı mifoloji mətnləri (materialları) nəzərdən keçirək:

“Deyirlər, köhnə ildən təzə ilə keçəndə su dayanır, at kiş-nəyir, ağaclar səcdəyə gəlir. Söyüd deyir: “Mən də, mən də”. Bu vaxt kim nə niyyət eləsə, niyyəti qəbul olur.

Bir arvad bayram gecəsi su gətirməyə gedir. Görür ağaclar səcdəyə gəldi. Niyət eliyir ki, əlimdəki səhəng qızıl olsun. Sə-həng qızıl olur. Arvad özünü itirir, deyir ki, boynum sınaıdı, bə mən evə susuz necə gedəcəydim. Arvadın boynu sınır” (32, 65).

“Bir kasıb oğlan axır çərşənbənin səhərisi sübhədən durub görür ki, həyətdəki söyüd başını əyib, başı yerə dəyir. Özünü itirir deyir:

– Gedib görüm, anam qızıl olub.

Evə girib görür ki, anası dönüb qızıl olub. Başına-gözünə döyə-döyə başlayır ağlamağa. Oğlan anasının qızıla dönmüş hey-kəlini bir il evdə saxlayır. Yenə axır çərşənbə gəlir. Oğlan sübh ça-ğını gözləyir. Görür həyətdəki söyüd yenə başını əyir. Tez deyir:

– Anam dönüb adam olsun.

Oğlan qayıdır evə, görür anasının qızıl heykəli dönüb adam olub” (32, 64).

“İl təhfil olanda ağaşdar başdarın əyip yerə dəyir. Bı vaxdı nə niyyət eləsən, yerinə yetəcəh. Bir gəlin bını görür, tez isdiyir desin ki, dirəyim qızıl olsun, karıxıb deyir ki, ərim qızıl olsun.

Sora qayıdır evə ki, əri çönüb olub qızıl heykəl. Ağlıyır, baş-gözünə döyür, ancaq əli hara yetişəcəh ki?! Arvad bir təhər bir il dolanır, amma kasıbçılıx ucundan ərinin çeçələ barmağını qırıb xərişdiyir.

O biri il axır çərşənbədə arvad yenə görünür ki, ağaşdar başdarın yerə vurdu. Tez deyir ki, ərim adam olsun.

Sonra qayıdır evə ki, əri adam olub ancaq çeçələ barmağı yoxdur” (32, 64-65).

“Bir arvad çərşənbə gecəsi səhərə çox qalmış səhəngi götürüb çaya su dalınca gedir. Səhəngi nə qədər suya basır, səhəng suya batmır. Sən demə su yatıbmiş. Arvad qayıdıb evə gəlir. Sonra bir də gedir. Görür, su şırhaşırıla axır. Səhəngi doldurub qayıdır” (32, 63).

“Novruz bayramında ağaclar yatırlar” (32, 228).

“Çərşənbə gecəsi sular dayanar, bütün ağaclar isə başını aşağı salıb yatar, səhərisi durarlar” (32, 228).

“İlin-ayın axır gejesi ağaşdar səjdiyə gedəndə su durur. Su duranda elə ki, at kişnədi, nəyi desən o, qızıla çöyürülür” (32, 229).

Belə mifoloji inanamların, görüşlərin əksini tapdığı göstərdiyimiz bu faktoloji materiiallarda kosmoqonik (yaradılış) akt, Xaosdan Kosmosa keçid aktının baş verdiyi ilkin başlanğıc, mifik zaman və yaxud “ol zaman” məfhumu “ağacların yatması”, “suların yatması və yaxud donması”, “ağacların səcdəyə gəlməsi, söyüdlərin başını aşağı əyməsi,” “ağacların yerə sərilməsi, uzanması”, “atların kişnəməsi” və s. bu kimi müxtəlif sintaqmlarla, mifoloji frazalarla işarələnir.

Zamanla bağlı baxışların, təqvim görüşlərin müncərləşdiyi təqvim mifləri Novruz ritualı ilə əlaqəli mifoloji mətnlərdə kosmoqonik miflərlə funksional baxımdan üst-üstə düşür. Aşağıdakı mifoloji mətnləri nəzərdən keçirsək, bunu aydınca görə bilərik:

“İlin-ayın axır gejesi axar su durur. Suyun qırağında nə ki, gözün görən nəfəssiz şey varsa hamısı başını əyif suya səjdiyə gedir. Ağaşdar dümdüz yerə sərilir. Sonra genə qalxır. Həmin vaxtı sudan kim götürsə ona deyillər, “zəməzəm suyu”. Ona “lal suyu” da deyirlər. Onu gətirən gedif-gələndə danışmır” (32, 229).

“İlaxırın səhərisi obaşdandan gedərdik çaya. Suyun üstünən tullanardıx, sora suyun içinnən çinqıl götürərdik, ağaşdan xırdaca çöplər qırıb sapınnan bağlıyardıq qablarımıza, doldurardıx gətirərdik əvə. Çöpləri qoyardıx buşqağa, çinqılı qoyardıx buğdanın içinə, unun içinə, çörək taxçasına, yağ qabına, pul kisəsinə. Elə yerə qoyardıx ki, bərəkət gətirsin. Suyu səpərdik əvə, həyəət” (32, 229).

“İl təhvil olanda su dəyişir. Təzə sudan gətirip həyəətə, evə, tavlıya səpillər, evdə yatannarın gözünə töküllər ki, aydınnıx olsun” (32, 229).

Dünyanın yaradılışı haqqında kosmoqonik miflərdə bütün mifoloji sistemlərdə kainatın ilkin xaosdan yarandığı məlumdur. Ümumtürk mifoloji mətnlərində və milli mifoloji mətnlərimizdə də bu arxaik motiv əsasdır. Məs., “Lap qabaxlar Allahdan başqa heş kim yoxuymuş. Yer üzü də başdan-ayağa suyumuş. Allah bı suyu lil eliyir. Sonra bı lili qurudup torpax eliyir...”(32, 26).

Bu mifoloji mətndə “ol zamanda”, başlanğıc, ilkin mifik zamanda Xaosdan Kosmosa keçid aktının həyata keçirilməsi əks olunur. Təqvim mifləri ilə kosmoqonik mifləri bu aspektdən müqayisəyə cəlb etsək, funksional eyniyyətin şahidi olarıq. Burada mifoloji funksiyaları üzrə qruplaşdırmalar aparsaq, belə bir cədvəl tərtib edə bilərik:

Ol zaman, ilkin mifoloji, başlanğıc zamanı	Fövqəltəbii qüvvə, allah və ya demiurq tərəfindən	Xaosu aradan qaldırmaqla, kosmosu bərpa etmək
“Lap qabaxlar”	Allah	Suyu lil eləyib torpaq yaratmaq
İlaxır (və ya Novruz) gecəsi, İlaxır çərşənbə	“bir arvad”, “bir kişi” və s. ritual subyektləri	Niyyət etməklə, arzu diləməklə və s.

“Ol zaman”da Yaradılış aktını yerinə yetirmək funksiyası əsətiri məfkurədə tanrılar və yaxud mədəni qəhrəmanlar (demiurqlar) tərəfindən yerinə yetirilir. Bu arxetipik motiv yuxarıdakı mifoloji inanclarda mürəkkəb transformativ dəyişikliyə uğramışdır. Həmin mifoloji funksiyayı “niyyət diləyən adam” yerinə yetirmiş olur. Bu mətnlərdə “ağacların yatması, suyun donması, söyüdün başını əyməsi, suyun dayanması” və s. bu kimi ifadələr “ol zamanı”, ilkin başlanğıc (mifik) zamanı dolaşması ilə işarələyir. Məhz həmin məqamda niyyət diləmək həmin arxetipik funksiyayı (tanrı, demiurq funksiyasını) bərpa edir. Məkan sakral məkandır, zaman da mifik zamandır, yaradılış aktını yerinə yetirən də niyyət diləyənlər, arzu edənlərdir.

Bu mətnlərdə hansısa fəvqəltəbii qüvvələrdən, Allahdan dilək dilənmir. Bu fakt həmin mətnlərin bütövlükdə dini sistemlərin təsirindən tam kənarında baş verir. Sakral məkan və ilkin zamanda kosmoqoniya, yaradılış aktı tanrı (tanrı da bu baxımdan ulu əcdaddır) və ya ulu əcdadlar tərəfindən yerinə yetirir. Çərşənbə axşamı isə ritual subyektləri (niyyət diləyənlər və s) tanrı və demiurqların (ulu əcdadların) ilkin zamanda yerinə yetirdikləri bu aktı icra etməklə təkrar edirlər.

Antropoloji (psixoloji) nöqtəyi-nəzərdən coğrafi şərait (iqlim, relyef və s.), yəni ibtidai insanları əhatə edən ətraf aləmin uyğunluğu bu uyğun coğrafi şəraitdə məskunlaşmış müxtəlif etnik nümayəndələrin mifoloji dünyagörüşlərində anoloji motivlərin olmasına səbəb olur. “İnsan zəkasının oxşar tarixi, coğrafi, fiziki, psixoloji, sosial şəraitlərdə bir-birinə bənzər, oxşar fikirlərə, nəticələrə gəlib çıxması təbiidir, ən ümumi xətləri ilə günəş, ay, yağış, tufan, təbiətinin canlanması qarşısında insanların bənzər düşüncələrə gəlməsi mümkündür” (19, 26). Ona görə də Novruz bayramını bir sıra xalqların qeyd etməsinə birinin digərindən əxz etməsi kimi deyil, tipoloji uyğunluq kimi baxmaq

daha düzgün olardı. Əlbəttə, coğrafi baxımdan yaxın olan mədəniyyətlərdə isə qarşılıqlı mənimsəmələrdən söhbət gedə bilər.

Novruz bayramı gecəsi hər kəsin öz evində olması və yaxud hər kəsin meydana toplaşması, meydanlarda xoruz döyüşdürmək, yumurta döyüşdürmək, gülüş tutmaq, habelə bulaq başına toplaşmaq, bayram günü hər kəsin evdə olması və s. bu kimi adətlər məlumdur. Bunlar göstərir ki, burada “meydan”, “çəsmə başı”, “ev”, “kimi məkanlar sakral məkanlar olub mifoloji düşüncədəki başlanğıc məkanı, dünyanın ilkin yaradılış, mərkəzi məkanını işarələyir. Bu ilkin məkanda mifoloji baxımdan hər şey yenidən başlanır, buna riayət etməyənlər təbii ki, mərkəz məkandan, ilkin yaradılış məkanından kənarda qalanlar məhv olur. Ona görə, inanılır ki, bayramı kim evində keçirməzsə yeddi il evdən ailədən uzaq düşər və s. Bayram gecəsi bu cür sakral, ilkin yaradılış məkanından kənarda qalmaqla əslində mifoloji qatda xaoslu aləmi və onun məkansızlıq, zamansızlıq, səmərəsizlik kimi semantik çalarlarını işarələyir. Aşağıdakı mifoloji mətnə də bu təsdiqin tapır:

“Axır çərşənbə günü bir kişi deyir ki, nə bayram? Mən bayram-zad tanımıram.

Gecə yarısı bı kişini eşiyə çağırırlar. Kişi çıxır eşiyə. Arvad-uşağı ha gözdüyür, kişi qayıtmır. Durub başdıyırlar axtarmağa, ancaq səhərə kimin hara gedirlərsə, “gördüm” deyən olmur.

Bir-iki gündən sonra arvad-uşax evdə ağladığı yerdə eşikdən genə binnarı çağırırlar. Binnar çıxır kin, eşikdə heş kim yoxdu. Bir də baxırlar ki, kişinin papağı göydən düşdü. Demiyəsən bı kişi bayramı bəyənmediyi üçün onu çəkiblər göyə. Papağı da göydən düşüb kin, camahata bildirsin kin, kim bayramı bəyənməsə, axırı belə olacax” (32, 66). Burada kosmoqoniya aktını işarə edən bu bayramı qəbul etməmək əsətiri məf-

kurədə kosmoqoniya aktından kənarda qalmaq xaosla birgə yox olmaq, aradan qalxmaq anlamı daşıyır.

M.Eliade ritual-mifoloji görüşlərdə mifik məkan məsələsindən bəhs edərək yazır: “Ritual paradoksun köməyilə istənilən müqəddəs sayılan məkan Dünyanın mərkəzi ilə üst-üstə düşür. Eynilə ritualda göstərilən hansısa vaxt mifik zamanla “başlanğıcla” üst-üstə düşür. Kosmoqonik aktın təkrarlanması yolu ilə konkret zamanda quruculuğun həyata keçirilməsi mifik zamandan, dünyanın əsasının qoyulduğu, ol zamandan proyeksiyanı” (138, 45).

Mifoloji mətnlərdən müəyyənləşir ki, ağacın dibi, çayın, suyun qırağı, bulaq başı sakral məkanlar, daha dəqiq ifadə etsək ilkin yaradılış aktının baş verdiyi məkan, dünyanın mərkəzi kimi anlaşılır. Bu baxımdan bilməliyik ki, yuxarıda göstərdiyimiz mətnlərdə buzovun, yaxud inəyin bağlandığı ağac, yaxud qızgəlinin su gətirmək üçün getdiyi axar çayın qırağı, axar bulağın başı mifik zamanda yaradılış aktının baş verdiyi ilkin mifik (mərkəzi) məkanı işarələyir.

Kök etibarilə bir sıra tədqiqatçılarımız Novruz bayramını təbiətin ölüb-dirilməsi haqqındakı ibtidai animistik görüşlərlə bağlı olması fikrini müdafiə edirlər. Bəli burada nisbətən üst qatda təbiətin ölüb dirilməsi motivi ilə bağlılıq danılmazdır, lakin dəruni qatda Novruz bayramının mifoloji əsasında ilkin mifik zamanda, başlanğıc zamanda yerinə yetirilən yaradılış aktı, kosmoqoniya aktı motivi dayanır. Bunu yuxarıda göstərdiyimiz faktoloji materialların, əsətiri görüşlərin, inamların əks olunduğu mifoloji mətnlərin təhlili bir daha təsdiqlədi.

***Beləliklə, Novruzla bağlı bütün ritual-mifoloji görüşləri özündə əks etdirən faktiki materiallara, mifoloji mətnlərə və digər folklor nümunələrinə əsaslanaraq, Novruzun ritual-mifoloji mahiyyəti ilə əlaqədar belə bir tezis irəli sürə bilərik.***



*Novruz bayramı “ol zamanda”, ilkin başlanğıc zamanda, mifik zamanda kosmoqoniya (yaradılış) aktının, Xaosdan Kosmosa keçid aktının yerinə yetirilməsini reaktuallaşdıran (yenidən canlandıran) arxaik ritualdır, yaxud arxaik ritualların qalığı, müasir variantıdır. Bu bayramın ən əsas mahiyyəti ritual formada yaradılış aktının reaktuallaşmasını təmin etməkdir.*

Mifik zamanda, “ol zamanda” Xaosdan Kosmosa keçid aktını, yaradılış aktını reaktuallaşdıran (yenidən canlandıran) Novruz mərasimlərinin bu ritual-mifoloji semantikasını daha sonralar təşəkkül tapan bütün ilkin dini görüşlərdə, eləcə də formalaşmış dinlərdə bu və ya digər formada transformasiya olunmuş halda aşkarlanır. Bu Xaos – Kosmos oppozitiv invariantın transformativ variasiyaları dualizminin açıq-aşkar şəkildə özünü göstərdiyi Zərdüştlük dinində Xeyir allahı Hörmüz (Ahuramazda) və Şər allahı Ahrimənin əbədi qarşılıqlı variantı kimi üzə çıxır. Hətta bu Xaos – Kosmos oppozitiv invariantı səmavi dinlərdə də arxetip olaraq aşkarlanır. Monoteist dinlər də mahiyyət etibarilə bu dualizmə əsaslanır. Həmin dualizmin əsası isə mifik təfəkkürdən doğan Xaos – Kosmos qarşılıqlılığıdır. Tövratda eləcə də İncildə Allaha, onun xeyir əməllərinə qarşı duran pis əməllərin daşıyıcısı İblis əksini tapır. İslamda isə yenə də Allaha oppozitiv tərəf kimi Şeytan və onun pis əməlləri həmin arxetipin (invariantın) dindəki variantı kimi özünü büruzə verir.

## NƏTİCƏ

Azərbaycan folklorunda təqvim miflərinin araşdırılması nəticəsində Azərbaycan türklərinin əsatiri təqvim dünyabaxışları, zaman məfhumu ilə əlaqəli görüşləri və bu mifik görüşlərin milli və ümumtürk mifoloji sistemində yeri və s. bu kimi məsələlərə aydınlıq gətirildi.

Aydınlaşdırıldı ki, spesifik sinkretik xüsusiyyətlərə malik olan mifoloji təfəkkür zaman məfhumunu da bu müstəvidən dərk edir. Məhz bu cür spesifik sinkretizmi ilə səciyyələnən mifik düşüncə zaman alayışını maddi varlıqlar cildinə salaraq, həmin maddi varlıqların modelləri kimi qavrayır və təqdim edir.

Təqvim mifləri etnosun zamanla (zaman-məkan kontinuumu ilə) əlaqəli əsatiri görüşlərini özündə ehtiva etdiyindən Azərbaycan türk mifoloji məfkurəsində zaman anlayışının qavranılması və təqdim olunmasının özəl etnik özünəməxsusluğu ilə yanaşı başqa mifik görüşlərlə ümumi xüsusiyyətləri müəyyənləşdirilir. Məlum olur ki, digər mifoloji sistemlərdə olduğu kimi türk mifik sistemində də zaman məfhumu maddiləşərək modelləşmiş halda qavranılır və təqdim edilir. Türk mifik düşüncəsində zamanın bu şəkildə modellər kimi dərk edilən modelləşdiyi maddi varlıqların canlı və cansız olması təsnifatın əsasən iki yerə bölünür. Müəyyən olunur ki, zamanın canlı varlıqlar görkəmində modelləşməsi də canlı maddi varlıqların üçlü bölgüsünə əsasən üç istiqamətdə baş verir. 1. Zamanını zoomorfik modelləşməsi (zamanın (zaman-məkan kontinuumunun) heyvan görkəmində qavranılaraq təqdim edilməsi); 2. Zamanın antropomorfik modelləşməsi (zamanın (zaman-məkan kontinuumunun) insan görkəmində qavranılması və təqdim edilməsi); və nəhayət 3. Zamanın biomorfik (bitkisel) modelləşməsi (zamanın (zaman-

məkan kontinuumunun) bitki görkəmində, xüsusən də Dünya Ağacı modelində dərk olunması).

Zaman məfhumunun cansız varlıqlarla modelləşməsi isə zamanın astral və əşyevi görkəmdə qavranılması və təqdim olunması kimi anlaşılır. Ümumilikdə müəyyən olunmuş bu zaman modellərinin hər birinin ayrı-ayrılıqda işarələdiyi (ələlxüsus da zaman-məkan kontinuumu ilə bağlı) mifoloji semantik laylar və arxetipik funksiyalar üzə çıxarılır. Azərbaycan türk mifoloji mətnlərinin və digər folklor materiallarının araşdırılması nəticəsində zaman anlayışının milli mifopoetik və folklor məfkurəmizdə müxtəlif modellər şəklində qavranılması və təqdim olunması aşkar edilir (Kosa, Xıdır Nəbi antropomorfik, At, İlan, Əjdaha, Öküz və s. zoomorfik, Dünya ağacı, Alma əşyevi, Günəş, Ay, Dan Ulduzu kimi astral zaman modelləri buna misaldır).

Araşdırma nəticəsində o da məlum olur ki, xalq təfəkküründə zaman poetik şəkildə qavranılır və orijinal, milli poetik modellərlə təqdim olunur. İllər, fəsillər, aylar, həftələr, günlər, hətta günün ayrı-ayrı məqamları da məxsusi şəkildə poetik (metaforik) modellərlə nəzərə çatdırılır.

Tədqiqat nəticəsində on iki sayının zamanı (zaman-məkan kontinuumunu) işarələdiyi də ortaya çıxır. Həmçinin on iki sayının simvol olaraq işarə etdiyi bir sıra semantik laylar aşkar olunur. Məlum olur ki, mifoloji təfəkkürdə on iki sayı tam kosmoqonik tamlığın, kosmik bütövlüyün, tamamlanmış zaman anlamının simvolu kimi anlaşılır və mükəmməl tamlığı işarələyir (bunun ən yaxşı nümunəsi kimi on iki ildən bir təzədən başlanmaqla zaman məfhumunun mifoloji təfəkkürdən gələn arxaik məzmununun (arxetipinin), yəni zamanın qapalı çevrə boyunca daimi təkrarlanmasının göstəricisi olan on iki illik qədim türk təqvim sistemini göstərə bilirik).

Monoqrafiyada aydınlaşdırılır ki, Novruz bayramının müəyyən əfsanəvi və hətta tarixi şəxsiyyətlərlə əlaqələndirilməsi əslində mifoloji təfəkkürdəki demiurqun, mədəni qəhrəmanın (daha arxaik qatda allahlar) mifik funksiyalarının həmin şəxslərin əfsanələşdirilmiş obrazlarına transformasiya olunmasından başqa bir şey deyildir. Yəni real tarixi şəxslər, hökmdarlar və ya müqəddəs hesab edilənlər, birbaşa demiurqların mifoloji funksiyalarını yerinə yetirirlər. Məhz bu əfsanələşdirilmiş obrazlar (öz icra funksiyaları ilə birgə) invariantın transformativ variantları olduğunu təsdiqləyir. Müəyyən olunur ki, Şərq xalqlarının dünyagörüşündə geniş yer tutan Cəmşid obrazı əslində tarixi şəxsiyyət yox, mədəni qəhrəmandır və bu mədəni qəhrəmanla Novruzun əlaqələndirilməsi mifoloji düşüncənin məntiqinə uyğundur. Digər tarixi şəxsiyyətlə (Həzrət Əli) Novruzun əlaqələndirilməsi isə arxetipin təsiri nəticəsində həmin real şəxsiyyətin əfsanələşdirilməsindən, mifləşdirilməsindən sonra baş verir ki, burada real şəxsdən yox, transformativ mifik obrazdan danışa bilərik.

Orta əsr yazılı mənbələri əsasında Novruz bayramının tarixi kökləri araşdırılır, həmçinin bayramın adət-ənənələrinin, ritual elementlərinin şifahi və yazılı ədəbiyyatımızda geniş şəkildə əksini tapması konkret nümunələr göstərilir.

Tədqiqat işi müəyyənləşdirir ki, Novruz bayramı hər hansısa bir dini, yaxud dini-fəlsəfi təlimlər (atəşpərəstlik və s.) əsasında formalaşmamışdır. Əksinə, bu bayram arxaik bir ritual olaraq özünün ritual simvolları və bir sıra digər mifoloji məzmunu ilə sonralar formalaşmış dini görüşlərə, dini-fəlsəfi təlimlərə təsir etmişdir. Novruz bayramının tonqal (od), su kimi ritual simvolları sonrakı dini təlimlərdə (eləcə də dinlərdə) bu təlimlərin ideologiyasına uyğunlaşdırılaraq mənimsənilmişdir.

Araşdırma nəticəsində Çərşənbələrin adlandırılması məsələsinə də aydınlıq gətirilir. Onların qədim dini-fəlsəfi təlimlərin təsiri altında “Od çərşənbəsi”, “Su çərşənbəsi”, “Yel çərşənbəsi”, “Yer çərşənbəsi” kimi adlandırılaraq təqdim olunmasının və təbliğ edilməsinin folklorşünaslığın elmi prinsipləri baxımından əsassız olduğu müəyyənləşdirilir. Folklorşünaslıq prinsipləri nöqtəyi-nəzərindən çərşənbə rituallarının xalqın, etnosun özünün adlandırdığı kimi (“Yalançı çərşənbə”, “Əzəl çərşənbə”, “Xəbərverən çərşənbə”, “Ölü çərşənbə”si, “İlaxır çərşənbə” adları ilə) təqdim olunması və təbliği məqsədəuyğun hesab edilir.

Müəyyən olunur ki, çərşənbə rituallarının əsas nüvəsini təşkil edən Xaos – Kosmos oppozitiv struktur invariantının aşkarlanmasına görə keçirilən lokal mərasimlər iki yerə bölünür: 1. Arxaik oppozitiv struktur invariantının müxtəlif variasiyaları kimi özünü göstərən lokal mərasimlər (buraya Zoomorfik səviyyədə ritual qarşিদurma; Antropomorfik səviyyədə ritual qarşিদurma; Əşyəvi səviyyədə ritual qarşিদurma; Qarışıq səviyyədə ritual qarşিদurma daxil edilir); və 2. Arxaik qatda bir-birinə qarşı duran tərəflərin iştirak etmədiyi mərasimlər (falabaxmalar və s).

Təqvim miflərini, təqvimlə bağlı mifoloji görüşləri özündə əks etdirən Novruz bayramını və onun ritual simvolları, ritual-mifoloji əsasları bir sıra digər aspektlərdən də izah olunur. Novruzla bağlı ritual-mifoloji görüşləri, inamları özündə əks etdirən mifoloji mətnlər və digər folklor materialları əsasında psixoanalitik, strukturalist, semiotik, müqayisəli-tarixi və bu kimi elmi-nəzəri metodların köməyi ilə mərasimin əsl ritual-mifoloji mahiyyəti müəyyənləşdirilir. Həmin mifoloji mətnlərin və digər folklor materiallarının təhlili nəticəsində müəyyən olunur ki, Novruz bayramı “ol zamanda”, ilkin başlanğıc zamanda, mifik zamanda kosmoqoniya (yaradılış) aktının, Xaosdan Kosmosa keçid aktının yerinə yetirilməsini reaktuallaşdıran

(yenidən canlandıran) arxaik ritualdır, yaxud arxaik ritualların qalığı, müasir variantıdır. Bu bayramın əsas mahiyyəti ritual formada yaradılış aktının reaktuallaşmasını təmin etməkdir.

Mərasimin ritual simvolları olan tonqal (od) və su simvollarının da müxtəlif semantik layları üzə çıxarılır. Zaman məfhumu ilə münasibət kontekstində aydın olur ki, tonqal və su ritual simvolları zamanla birbaşa əlaqəli olub ondan asılıdır. Bu ritual simvolları üst semantik qatda şəər, mənfi, demonik qüvvələri qovan, kənarlaşdıran bir vasitə kimi başa düşülür. Alt semantik qatda isə Kosmoqonik (yaradılış) aktın, Xaosdan Kosmosa keçid aktının reaktuallaşdırılmasında iştirak edən və Xaosun aradan qaldırılması kimi mifoloji funksiyanı özündə ehtiva edən əsas ritual simvolları olaraq anlaşılır.

Həmçinin tonqal (eləcə də su) ritual simvolunun mifoloji məkanla bağlı semantik layı da aşkarlanır. Məlum olur ki, bu ritual simvolu mifoloji məkana münasibətdə sərbəst olub, özünü birbaşa yaradılış aktının (Xaosdan Kosmosa keçidin) baş verəcəyi ilkin mifoloji məkan, (dünyanın mərkəzi) kimi təqdim edir.

Ritual kontekstində də bir qədər dəqiq desək, ritual subyektinin ritual simvolları ilə qarşılıqlı təsir münasibəti fonunda tonqal və su simvollarının meydana çıxan daha bir semantik layı aşkarlanır.

Çərşənbələr arxaik rituallar kimi nəzərdən keçirilir, ritual-mifoloji mahiyyəti izah olunur, semantik layları üzə çıxarılır. Çərşənbələrlə bağlı əski (ritual-mifoloji) görüşlərin əksini tapdığı mifoloji mətnlərin və digər folklor materiallarının, elminə nəzəri metodların köməyi ilə təhlilə cəlb olunmasının nəticəsi olaraq belə bir tezis irəli sürülür ki, **çərşənbələr ilkin mifoloji görüşləri özündə reaktuallaşdıran (yenidən canlandıran) arxaik rituallardır, yaxud onların qalığıdır. Bizim gəldiyimiz çənaətdə görə, bütün çərşənbə ritualları mahiyyət etibarilə**

eyni məqsədə, yəni “ol zaman”da (ilkin başlanğıc, mifik zamanda) kosmoqoniya (yaradılış) aktının yerinə yetirilməsini reaktuallaşdırmağa (yenidən canlandırmağa) yönəlir. Bütün çərşənbələrdə, demək olar ki, oxşar adətlərin icra edilməsini nəzərə alsaq, deyə bilərik ki, bütövlükdə çərşənbə ritualları eyni mifoloji funksiyanın daşıyıcısı olub, eyni ritual-mifoloji məramına xidmət edir.

Monoqrafiyada Novruz bayramının ritual-mifoloji semantikasını üzə çıxarılır. Araşdırma nəticəsində müəyyənləşdirilir ki, Novruz bayramı “ol zamanda”, ilkin başlanğıc zamanda, mifik zamanda kosmoqoniya (yaradılış) aktının, Xaosdan Kosmosa keçid aktının yerinə yetirilməsini reaktuallaşdıran (yenidən canlandıran) arxaik ritualdır, yaxud arxaik ritualların qalığı, müasir variantıdır. Bu bayramın əsas mifoloji mahiyyəti ritual olaraq yaradılış aktının reaktuallaşmasını təmin etməkdir.

# İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

## Azərbaycan dilində

1. Abdulla B. Azərbaycan mərasim folkloru. Bakı: Qismət, 2005, 208 s.
2. Abdulla K. Sirriçində dastan və yaxud gizli Dədə Qorqud – 2. Bakı: “Elm” nəşriyyatı, 1999, 288 s.
3. Acaloğlu A. Mifologiya. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cildə. I cild. Bakı: Elm, 2004, 760 s. s. 37-66.
4. Acaloğlu A. Şərhlər. Əsatirlər, əfsanə və rəvayətlər. Bakı: Şərq-Qərb, 2005, 304 s. s.293-301
5. Ağırılığım-uğurluğum odlara. Tərtib edəni: B.Abdulla. Bakı: Gənclik, 1996, 40 s.
6. Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cildə. I cild. Bakı: Şərq-Qərb, 2005, 296 s.
7. Albaliyev Ş. İlxır çərşənbələr Novruzqabağı çillələridir. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər (otuz birinci kitab). Bakı: Nurlan, 2009, 158 s. s. 100-116.
8. Allahverdiyev M. Qara-vəlli tamaşaları. Bakı: Işıq nəşriyyatı, 1976, 66 s.
9. Aslanov E. El-oba oyunu, xalq tamaşası. Bakı: Işıq, 1984, 275 s.
10. Aşıq Ələsgər. Əsərləri. Bakı: Şərq-Qərb 2004, 400 s.
11. Avesta. Bakı: Azərnəşr: 1995, 103 s.
12. Azərbaycan folkloru antologiyası. İki kitabda. Birinci kitab. Bakı: Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası nəşriyyatı, 1968, 288 s.
13. Azərbaycan folkloru antologiyası. XV cild. Dərələyəz folkloru. Bakı: Səda, 2006, 484 s.
14. Azərbaycan folkloru antologiyası. Naxçıvan folkloru. Bakı: Sabah, 1994, 388 s.



15. Azərbaycan folkloru antologiyası. 12-ci kitab (Zəngəzur folkloru). Bakı: “Səda” nəşriyyatı, 2005, 464 s.
16. Azərbaycan nağılları. Beş cilddə. V cild. Bakı: Şərq-Qərb, 2005, 304 s.
17. Bağdadbəyov C. Xatirələr və etnoqrafik qeydlər. Bakı: “Qapp-poliqraf” korporasiyası, 2002, 128 s.
18. Bayat F. Oğuz epik ənənəsi və “Oğuz Kağan” dastanı. Bakı: Sabah, 1993, 194 s.
19. Bayat F. Yeni gün/Novruz bayramının sosial-iqtisadi və fəlsəfi təməli. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər (otuz birinci kitab). Bakı: Nurlan, 2009, 158 s. s. 24-42.
20. Bəydili C. Türk mifoloji sözlüyü. Bakı: Elm, 2003, 418 s.
21. Bilqamıs dastanı. Bakı: Azərbaycan Ensiklopediyası, 1999, 92 s.
22. Bürhanəddin Q. Divan. Bakı: Öndər nəşriyyat, 2005, 728 s.
23. Cavad Ə. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Şərq-Qərb, 2005, 296 s.
24. Cəfərzadə Ə. Unudulmuş əziz günlərimizdən. “Azərbaycan” jurnalı 2001-ci il, № 9. s. 159-177.
25. Cəlilova F.C. Türk və Slavyan xalqlarının folklorunda mifoloji elementlərin müqayisəsi (Azərbaycan və rus eposunda). Bakı: BSU. Kitab aləmi, 2004, 132 s.
26. Çəmənzəminli Y.V. Əsərləri. 3 cildə. III cild. Bakı: Avrasiya Press, 2005, 440 s.
27. Dadaşzadə M. Azərbaycan xalqının orta əsr mənəvi mədəniyyəti. Bakı: Elm, 1985, 216 s.
28. Dünya xalqlarının mifləri və əfsanələri. Tərtib edən: Arif Məmmədov. Bakı: Çarşıoğlu, 352 s.

29. Əbdülqazi B. Şəcərei-Tərakimə. Bakı: Azərbaycan Milli Ensiklopediyası, 2002, 146 s.
30. “Ədəbiyyat və incəsənət” qəzeti . 1968 –ci il 23 mart
31. Əlizadə M.İ. “Kitabi-Dədə Qorqud”un poetikası (epik zaman ənənələri). Nazimədlik dissertasiyası. Bakı: Ədəbiyyat İnstitutu, 1991, 146 s.
32. Əsatirlər, əfsanə və rəvayətlər. Bakı: Şərq-Qərb, 2005, 304 s.
33. Füzuli M. Əsərləri. III cild. Bakı: Şərq-Qərb, 2005, 472 s.
34. Gəncəvi N. İsgəndərnamə. Şərəfnamə. Bakı: Lider nəşriyyat, 2004, 432 s.
35. Hacılı A. Mifopoetik təfəkkür fəlsəfəsi. Bakı: Mütərcim, 2002, 162 s.
36. Hacılı A. Qəribəm bu vətəndə...(Axısqa türklərinin etnik mədəniyyəti). Bakı: Gənclik, 1992, 216 s.
37. Hacılı A. Bayatı poetikası. Bakı: Elm, 2000, 162 s.
38. Hacıyev A. Epik ənənə və müasir bədii nəsr. Bakı: Azərbaycan SSR “Bilik” Cəmiyyəti, 1984, 43 s.
39. Hüseynoğlu K. Mifin mənşəyi, mahiyyəti və tipologiyası. Bakı: Elm və təhsil, 2010, 180 s.
40. Xalq yaddaşının izləri (Miflər, əfsanələr, nağıllar...) Folklor toplusu. Bakı: Elm, 2005, 144 s.
41. Xəlil A. Novruz bayramının arxaik ritual əsasları. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər (otuz birinci kitab). Bakı: Nurlan, 2009, 158 s. s. 43-86.
42. İbrahimov M. Novruza layiq hədiyyə. Novruz (toplu). Bakı: Yazıçı, 1989, 127 s. s. 5
43. İmamquliyeva A. Novruz şərq ölkələrində. “Ədəbiyyat” qəzeti, 9 oktyabr 2009.

44. İncil. Əhdid-Cədid, yaxud Rəb İsa Məsihin xoş xəbəri. Stokholm: Bibliya Tərcümə İnstitutu, 1993, 612 s.

45. İsmayılov H. Göyçə aşığı mühiti: təşəkkülü və inkişaf yolları. Bakı: “Elm” nəşriyyatı, 2002, 404 s.

46. İsmayılov H. Novruz bayramı: tarixi-mədəni mahiyəti və semantik strukturu. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər (otuz birinci kitab). Bakı: Nurlan, 2009, 158 s. s. 3-13.

47. Kaşğari M. Divanü luğat-it-türk. Dörd cilddə. I cild. Tərcümə edən və nəşrə hazırlayan: Ramiz Əskər. Bakı: Ozan, 2006, 512 s.

48. Kitabı-Dədə Qorqud. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. Bakı: Öndər nəşriyyat, 2004, 376 s.

49. Qafarlı R. Xalq dramları. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cilddə. I cild. Bakı: Elm, 2004, 760 s. s. 273-302.

50. Qasımlı M. Novruz – Azərbaycan xalqının milli bayramıdır. Novruz bayramı ensiklopediyası. Bakı: “Səda” nəşriyyatı, 2008, 208 s. s. 5-7.

51. Qasımlı M. Novruz mərasim kompleksinin tarixi mifoloji. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. VIII kitab. Bakı: Səda, 1999, s. 50-57.

52. Qasımov C. Novruz bayramı milli-mənəvi dəyərlərin repressiyası kontekstində. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər (otuz birinci kitab). Bakı: Nurlan, 2009, 158 s. s. 14-23.

53. Qasımsadə F.F. Novruz – bahar bayramı. Bakı: 1989, 62 s.

54. Qeybullayev Q. Azərbaycanlılarda ailə və nikah (19-cu əsr və 20-ci əsrin əvvəlləri). Bakı: Elm, 1994, 440 s.

55. Qurani-Kərim. Tərcümə edən: Muhəmməd Cavad Ələvi Təbatəbai. 2001, 1319 s.

56. Mehdiyev R. Fəlsəfə. Dərslik. Bakı: Şərq-Qərb, 2010, 360 s.
57. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. Bakı: Çıraq, 2009, 640 s.
58. Nəsimi İ. Seçilmiş əsərləri iki cilddə. I cild. Bakı: Lider nəşriyyat, 2004, 336 s.
59. Novruz bayramı ensiklopediyası. Bakı, “Səda” nəşriyyatı, 2008, 208 s.
60. Novruz mərasimi və meydan tamaşaları. Bakı: V.İ. Lenin adına API- nin mətbəəsi, 1991, 52 s.
61. Novruz töhfələri. Tərtib edən: Mirzə Ağalar, İntiqam Mehdiyev. Bakı: Gənclik, 1989, 110 s.
62. Oğuznamələr. Bakı: Bakı universiteti nəşriyyatı, 1993, 92 s.
63. Ordubadi M.S. Bahar bayramı, “Ədəbiyyat və incəsənət” qəzeti, 25 mart 1967.
64. Ögəl B. Türk mifologiyası. I cild. Bakı: MBM, 2006, 626 s.
65. Rəcəbli Ə. Qədim türk yazısı abidələri. 4 cilddə. I cild. Göytürk abidələri. I hissə. Bakı: Nurlan, 2009, 568 s.
66. Rəcəbli Ə. Qədim türk yazısı abidələri. 4 cilddə. II cild. Göytürk yazısı abidələri. II hissə. Bakı: Nurlan, 2009, 464 s.
67. Rəcəbli Ə. Qədim türk yazısı abidələri. 4 cilddə. III cild. Qədim uyğur yazısı abidələri. I hissə. Bakı: Elm və təhsil, 2010, 664 s.
68. Rəşidəddin. Oğuznamə. Bakı: Azərbaycan Milli Ensiklopediyası NPB, 2003, 108 s.
69. Rzayev N. Əcdadların izi ilə. Bakı: Azərnəşr, 1992, 103 s.
70. Rzasoy S. Oğuz mifinin paradıqmaları. Bakı: “Səda” nəşriyyatı, 2004, 200 s.

71. Rzasoy S. Oğuz mifi və Oğuznamə eposu. Bakı: Nurlan, 2007, 182 s.

72. Rzasoy S. Novruz bayramının konseptual-fəlsəfi əsasları. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər (otuz birinci kitab). Bakı: Nurlan, 2009, 158 s. s. 87-90.

73. Sadıq İ. Bahar (Novruz) bayramı şumer qaynaqlarında. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər (otuz birinci kitab). Bakı: Nurlan, 2009, 158 s. s. 129-140.

74. Sarabski H. Köhnə Bakı. Bakı: Şərq-Qərb, 2006, 144 s.

75. Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. Bakı: Yazıçı, 1983, 326 s.

76. Seyidov M. Yaz bayramı. Bakı: Gənclik, 1990, 96 s.

77. Sultanlı Ə. Azərbaycan dramaturgiyasının inkişafı tarixindən. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1964, 301 s.

78. Şaxtaxtinski M. Novruz bayramı. «Kommunist» qəzeti, 3 mart 1989.

79. Şaman əfsanələri və söyləmələri. Bakı: Yazıçı, 1993, 144 s.

80. Şamil Ə. Novruz bayramında “Xanbəzəm” və oradakı arxaik üsürlər. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər (otuz birinci kitab). Bakı: Nurlan, 2009, 158 s. s. 1117-128.

81. Şardən J. Parisdən İsfahana səyahət. Amsterdam. 1711. Bakı: Elm, 1994, 96 s.

82. Şəhriyar M. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Avrasiya-Press, 2005, 408 s.

83. Şirəliyev M. Azərbaycan dialektologiyasının əsasları. Bakı: Şərq-Qərb, 2008, 416 s.

84. Şirvani X. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Altun kitab, 2005 s. 327 s.

85. Tantəkin H. Məqalələr. Bakı: Şirvannəşr, 2006, 212 s.

86. Təhmasib M. Seçilmiş əsərləri: 2 cilddə. I cild. Bakı: Mütərcim, 2010, 488 s.

87. Türk illəri və falnamə. Bakı: Azərnəşr, 1993, 91 s.

88. Uşaq bibliyası. Stokholm: Bibliya Tərcümə İnstitutu, 1995, 542 s.

89. Vəliyev K. Elin yaddaşı dilin yaddaşı. Bakı: Gənclik, 1988, 280 s.

90. Vidadi M.V. Əsərləri. Bakı: Öndər nəşriyyat, 2004, 336 s.

91. Yunq K.Q. Analitik psixologiyanın poetik-bədii yaradıcılığa münasibəti (tərcümə). Qocayev M.Q. Bədii ədəbiyyatda insan fəlsəfəsi. Bakı: Azərbaycan Tərcümə Mərkəzi, 2001, 220 s. s.190-218.

92. Yusifov M.M. Bahar bayramı haqqında. Azərbaycan filologiyası məsələləri. Bakı: Elm nəşriyyatı, 1983, 270 s. s. 259-280.

### **Türk dilində**

93. Uraz M. Türk mifolojisi. Ankara: 1967, 244 s.

### **Rus dilində**

94. Афанасьев В. Ф. Проблема целостность в философии и биологии. Москва: Мысль, 416 с.

95. Барт Р. Избранные работы.: Поэтика. Семиотика. Москва: Прогресс, 1989, 616 с.

96. Бируни А. Избранные произведения. Том 1. Ташкент: Издательство Академии Наук Узбекской ССР, 1957, 485 с.

97. Гроздова И.Н. Токарев С.А. Заключение. В кн.: Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Москва: Издательства «Наука», 1977, 355 с. с. 337-344.

98. Китайские боги и мифы. Москва: АРТ-Родник, 2003, 64 с.

99. Косидовский З. Когда солнце была богам. Москва: Наука, 1991, 234 с.

100. Красновская Н.А. Итальянцы. В кн.: Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Москва: Издательства «Наука», 1977, 355 с. с. 12-29.

101. Курбатов В.И. Тайное общество масонов. Москва: Наука-Пресс, 2006, 416 с.

102. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. Москва: Огиз Государственное антирелигиозное издательство, 1937, 517 с.

103. Леви-Стросс К. Структурная антропология. Москва, Издательство «Наука», 1985, 535 с.

104. Литературный энциклопедический словарь. Москва: Советская энциклопедия, 1987, 750 с.

105. Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф. Москва: Издательство Московского Университета, 1982, 480 с.

106. Лосев А.Ф. Хаос и структура. Москва, Мысль, 1997, 831 с.

107. Матье М.Э. Древнеегипетские мифы. Москва – Ленинград: Издательство Академии Наук СССР, 1959. 169 с.

108. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. Москва: Издательство «Наука», 1976, 406 с.

109. Мифологический словарь. Москва: АСТ. Астрель. Хранитель, 2007, 365 (3) с.

110. Мифы Древней Греции. Ленинград: Ленинздат, 1990, 366 с.

111. Мифы древней Индии. Литературное изложение В.Г. Эрмана и Э.Н. Темкина. Москва, Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1975, 240 с.

112. Мифы и легенды народов мира. Восточная и Центральная Азия. Сборник. Москва: Литература Мир книги, 2004, 448 с.

113. Мифы народов мира. В 2 томах. Т. 1. Москва: Советская Энциклопедия, 1987, 671 с.

114. Мифы народов мира. В 2 томах. Т. 2. Москва: Советская Энциклопедия, 1988, 719 с.

115. Олеарий А. Подробное описание путешествия в Московию и через Москоюю в Персию. Москва: Императорского Общесество Истории и Древностей Россий при Московском Университете. 1870, 1038 (32) с.

116. Потанин Г.Н. Очерки Северо-западной Монголии. Вып. 4. материалы этнографические. С. Петербург, 1883, 1025 с.

117. Психианализ: новейшая энциклопедия. Минск: Книжный Дом, 2010, 1120 с.

118. Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. Т. 2. Ч. 2. С-Петербург: 1889, 1814 (64) с.

119. Словарь мифов. Под редакцией Питера Бентли. Москва: Фаир-Пресс, 1999, 432 с.

120. Снесарев Г.П. Реликты домусульмонских верований и обрядов у узбеков Харезм. Москва: Наука, 1969, 336 с.

121. Соколов М.Н. Лес. В кн.: Мифы народов мира. В 2 томах. Т. 2. Москва: Советская Энциклопедия, 1988, 719 с. с. 49-50.

122. Соколова З.П. Культ животных в религиях. Москва, Издательство «Наука», 1972, 211 с.

123. Стеблин К. Миф. Ленинград: Наука, 1976, 102 с

124. Тондл Л. Проблемы семантики. Москва: Прогресс, 1975, 483 с.



125. Топоров В.Н. Древо мировое. В кн.: Мифы народов мира. В двух томах. Т. 1. Москва: Советская Энциклопедия, 1987, 671 с. с. 398-406.

126. Топоров В.Н. Мышь. В кн.: Мифы народов мира. В 2 томах. Т. 2. Москва: Советская Энциклопедия, 1988, 719 с. с. 190.

127. Тэрнер В. Символ и ритуал. Москва: Наука, 1983, 277 с.

128. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. Москва: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1978, 605 с.

129. Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь. Москва: Издательство АСТ, ЗАО НПП Эрмак, 2003, 781 с.

130. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Сборник. Москва: Высшая школа, 1991, 192 с.

131. Хаййам О. Трактаты. Москва: Издательство восточной литературы, 1961, 339 с.

132. Хождение купца Федота Котова в Персию. Москва: 958, 111 с.

133. Худяков И.А. Краткое описание Верхоянского округа. Издательство «Наука» Ленинградское отделение. Ленинград: 1969. 437 с.

134. Чеснов Я.В. Дракон: метафора внешнего мира. В кн.: Мифы культуры, обряды народов Азии, Москва: Наука, 1986, с 59-72.

135. Шербак А.М. Огузнаме. Москва: Издательство восточной литературы, 1959, 171 с.

136. Штоф В.А. Моделирование и философия. Ленинград: Издательство «Наука» Москва: 1966, 301 с.

137. Элиаде М. История веры и религиозных идей. Москва: Академический Проект, 2009, 622 с.

138. Элиаде М. Космос и история. Москва: Прогрес, 1987, 311 с.

139. Энциклопедия сверхъестественных существ. Москва: Эскмо: СПб Мидгарт, 2006, 720 с.

140. Юнг К.Г. Синхрония: аказуальный объединяющий принцип. Москва: АСТ Москва: 2010, 347 (5) с.

### **Internet resurslari**

141. <http://www.psyinst.ru/libraray/php?part=article&id=>

34

## BAŞLIQLAR

<b>MİFİK ZAMAN VƏ NOVRUZ FENOMENİNƏ YENİ BAXIŞ.....</b>	<b>3</b>
---	----------

<b>GİRİŞ.....</b>	<b>8</b>
-------------------	----------

### I FƏSİL

#### **MİFOLOJİ TƏFƏKKÜRDƏ ZAMAN VƏ TƏQVİM**

1.1. Zamanın mifoloji təfəkkürdə modelləşməsi .....	15
1.1.1. <i>Zoomorfik modelləşmə</i> .....	16
1.1.2. <i>Antropomorfik modelləşmə</i> .....	42
1.1.3. <i>Biomorfik (bitkisəl) modelləşmə</i> .....	57
1.1.4. <i>Cansız varlıqlarla (astral-əşyəvi) modelləşmə</i> ....	64
1.2. Folklorda zamanın poetik modelləri.....	68
1.3. Mifoloji düşüncədə zamanın on iki sayı ilə modelləşməsi .....	75

### II FƏSİL

#### **TƏQVİM MƏRASİMLƏRİNİN RİTUAL-MİFOLOJİ SEMANTİKASI**

2.1. Təqvim mərasimləri və Novruz.....	87
2.2. Novruz bayramı şifahi və yazılı ədəbiyyatımızda ..	110
2.3. Çərşənbələr təqvim mərasimləri kimi .....	122
2.4. Çərşənbələrin ritual-mifoloji semantikasi .....	140
2.5. Novruz təqvim-ritual kompleksində tonqal (od) və su ritual simvolları .....	145
2.6. Novruz bayramının ritual-mifoloji semantikasi .....	154

<b>NƏTİCƏ .....</b>	<b>162</b>
---------------------	------------

<b>İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT .....</b>	<b>168</b>
---	------------

**Ramin Novruzəli oğlu Allahverdi**  
**(Allahverdiyev).**

Təqvim mifləri və Novruz.

Bakı, Nurlan, 2013.

Íÿøðèééàò äèðåèòîðó:

**Prof. Надир Мяммядли**

Íÿøðèééàò ðåðåðòîðó:

**Şakir Albalyev**

Êîîîf òåðäÿ jû<äü:

**Ülviyyə Əliyeva**

Korrektor:

**Nigar İmaməliyeva**

Êîîîf òåð öÿðòèá÷èñè âÿ

òåðíèéèè ðåääèèòîðó:

**Ramin Abdullayev**

Êàûç ôîðìàòû: 60/84 1/32

Ìяòáяя êàûçû: 11

Щя†ìè: 180 ñяù.

Òèðàæû: 200

Êèòáá Àçяðáàj†àí ÌÀÀ Ôîëëëîð Èíðèèòòóóíóí  
Êîîfòäð Ìяðëяçèíäя jûûëìûø, “Nurlan” ÌÏ-äÿ  
îõñàò fñóëó èëя hazır deopozitivlêrdæn ÷ àï îëóííóøäöð.