

AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI  
FOLKLOR İNSTİTUTU

---

**AYNUR BABƏK**

**AZƏRBAYCAN  
FOLKLORUNDA  
SU İLƏ BAĞLI  
İNAMLAR**

**BAKİ – 2011**

**AMEA Folklor İnstitutu**  
**Elmi Şurasının qərarı ilə çap olunur.**

**ELMİ REDAKTORLAR:**      **Hüseyin İSMAYILOV**  
    F.e.d., professor;  
    **Seyfəddin RZASOY**  
    F.ü.f.d.

**RƏYÇİLƏR:**      **F.e.d. Ramil ƏLİYEV;**  
    F.e.d. **Ramazan QAFARLI**

**NƏŞRİNƏ MƏSUL:**      **F.ü.f.d. Əziz ƏLƏKBƏRLİ**

**Aynur Babək. Azərbaycan folklorunda su ilə bağlı inamlar,**  
Bakı, «Nurlan», 2011. – 212-səh.

Kitabda «Mifoloji düşüncədə su stixiyası və onunla bağlı obrazlar» paradiqmasında «Su stixiyası mifologiyada dünyanın yaradılmasının ilkin əsası kimi», «Türk mifologiyasında su stixiyası ilə bağlı obrazlar», «Kosmoqonik başlanğıc su», «Abi-Həyat»//«Dirilik suyu», «Su əyəsi//Su anası», «Yer-sub və Öləng obrazları», «Su stixiyası ilə bağlı mifoloji inamlar» kimi məsələlər, «Folklorda su inam və obrazları» paradiqmasında «Əfsanələrdə su inam və obrazları», «Nağıllarda su stixiyasının obrazları», «Dastanlarda su kultu», «Bayatılarda su stixiyası ilə bağlı Xan Araz obrazı», «Xalq mahnilarında su kultu ilə əlaqədar Sara obrazı», «Su kultu ilə bağlı yağmur mərasimləri», «Novruz bayramında su inam və ayinləri» kimi məsələlər tədqiq edilmişdir.

**4603000000    Qrifli nəşr  
N-098-2011**

**© Folklor İnstitutu, 2011**

## FOLKLORUN MİFOLOJİ QAYNAQLARINA DAİR YENİ TƏDQİQAT

Aynur Məhəmməd qızı Babəkin «Azərbaycan folklorunda su ilə bağlı inamlar» monoqrafiyası aktual elmi problemə həsr olunmuşdur. Mövzu problematik əsaslarına görə folklorla mifologiyanın çox qədim köklərə malik mürəkkəb münasibətlər sistemini ehtiva edir. Əslində, təkcə folklorun deyil, milli mədəniyyətin istənilən təzahür səviyyəsinin arxetipik əsaslarında mifoloji dünyagörüşü durur. Milli mədəniyyətin hər bir təzahür səviyyəsi mifologiya ilə spesifik münasibətlərə malikdir. Bu cəhətdən folklor istər bir dünyagörüşü – düşüncə kodu, istər sənət və yaradıcılıq hadisəsi və onun mətnlər sistemi kimi mifologiya ilə son dərəcə six şəkildə bağlıdır. Digər tərəfdən, insanlığın düşüncə tarixində mifologiya və folklorun yaratdığı diaxron sırada folklor dünya modelində bu sistemlərin sinxronluğunda da özünü qoruyur. Bu da öz növbəsində folklorun öyrənilməsində mifoloji aspekti qaçılmaz zərurətə çevirir. Bundan başqa, AMEA Folklor İnstitutunda aparılan folklorşunaslıq araşdırmalarının elmi-nəzəri səviyyəsinin artıq dünya elmi standartları səviyyəsinə qalxması ilə yaranan nəzəri-metodoloji baza artıq bu tipli mürəkkəb struktura malik tədqiqatların yaranmasını aktual elmi hadisəyə çevirir. Bu baxımdan, A.M.Babəkin «Azərbaycan folklorunda su ilə bağlı inamlar» mövzusunda tədqiqatı Azərbaycan folklorşunaslıq elminin vacib və mühüm problematik istiqamətinə aiddir.

İki fəsildən ibarət olan iş mükəmməl elmi struktura malikdir. «Mifoloji düşüncədə su stixiyası və onunla bağlı obrazlar» adlanan birinci fəslin problemi «Su stixiyası mi-

fologiyada dünyanın yaradılmasının ilkin əsası kimi», «Türk mifologiyasında su stixiyası ilə bağlı obrazlar», «Kosmoqonik başlangıç su», «Abi-Həyat»//«Dirilik suyu», «Su əyəsi/Su anası», «Yer-sub və Öləng obrazları», «Su stixiyası ilə bağlı mifoloji inamlar» adlı yarımfəsil və bəndlərdə, «Folklorda su inam və obrazları» adlanan ikinci fəsilin problemi «Əfsanələrdə su inam və obrazları», «Nağıllarda su stixiyasının obrazları», «Dastanlarda su kultu», «Bayatılarda su stixiyası ilə bağlı Xan Araz obrazı», «Xalq mahnilarında su kultu ilə əlaqədar Sara obrazı», «Su kultu ilə bağlı yağmur mərasimləri», «Novruz bayramında su inam və ayinləri» kimi yarımfəsil və bəndlərdə reallaşdırılmışdır. Bu struktur öz məzmunu etibarilə tədqiqatın problemini bütövlükdə əhatə etməklə onun həlli üçün optimal təhlil modeli rolunu oynamışdır.

Tədqiqatın obyekti və predmetinin düzgün şəkildə müəyyənləşdirilməsi müəllifin əldə etdiyi nəticələrin dəqiqliyi və elmiliyini təmin etmişdir. Bu da öz növbəsində A.M.Babəkə işin qarşısında duran başlıca məqsəd («Azərbaycan folklorunda su ilə bağlı inamların tədqiq edilməsi») və ondan irəli gələn vəzifələrin uğurla yerinə yetirilməsinə gətirmişdir.

Araşdırmanın tarixi-müqayisəli metod əsasında aparan A.M.Babək öz nəzəri-metodoloji mövqeyini əsaslandırarkən su stixiyası ilə bağlı inamların ilkin düşüncədə (mifologiyada) əsas yer tutmasını, folklorun müxtəlif növ və janrlarında geniş və zəngin obrazlar sistemi yaratmasını əsas götürmüştür. Müəllif əsaslandırmışdır ki, problemin tarixi aspekti su stixiyası və onunla bağlı inamların mifoloji düşüncədən başlamaqla folklorumuzun bütün tarixi boyunca özünə geniş yer tutması ilə müəyyənləşir. Bu mənada su

stixiyası ilə bağlı inamların ilkin başlangıçdan müasir dövrümüzə kimi daim dəyişmə və inkişafda olmasını nəzərə alan müəllif problemin öyrənilməsində tarixi aspekti ciddi istiqamət kimi nəzərə almışdır. Digər tərəfdən müəllif problemin müqayisəli aspektdə öyrənilmə zərurətini su stixiyası ilə bağlı inamların folklorumuzda geniş obrazlar cərgəsi yaratması ilə əsaslandırmışdır. Müəllifin mövqeyinə görə, su obrazının müxtəlif şəkillərinin yaranması, su inamlarının fərqli şəkillərdə transformasiya olunması problemin tədqiqində müqayisə üsulunun rolunu qabartmış olur.

Tədqiqatçı problemlə bağlı dünya elmi-nəzəri fikri ilə yanaşı, Azərbaycan alimlərinin uyğun tədqiqatlarına xüsusi həssaslıqla yanaşmışdır. O, folklorumuzda su obrazı, su ilə bağlı inamları zaman-zaman öz tədqiqatlarında incələmiş prof. M.Seyidov, prof. İ.Abbaslı, prof. A.Nəbiyev, prof. M.Həkimov, prof. B.Abdulla, prof. M.Cəfərli, f.e.d. F.Bayat, f.e.d. C.Bəydili, f.e.d. R.Əliyev, f.d. R.Qafarlı və başqa alimlərin yaradıcılığını geniş elmi əsaslarla tədqiqata cəlb edərək problemin həllinə yönəltməyi bacarmışdır. Burada diqqəti cəlb edən əsas məqam müəllifin adları çəkilən tədqiqatçıların yaradıcılığından problemin nəzəri-metodoloji əsaslarını təşkil edən tezisləri seçib, mövzunun nəzəri-metodoloji bazası halına gətirə bilməsidir.

Birmənalı şəkildə qeyd etmək istəyirik ki, A.M.Babəkin tədqiqatda əldə etdiyi nəticələr yeni və orijinaldır. Bu baxımdan, işdə su stixiyası ilə bağlı inamlar Azərbaycan folklor nümunələri əsasında geniş şəkildə təhlil olunmuş və Azərbaycan folklorşunaslığı üçün aktual elmi yeniliklər əldə edilmişdir. Belə hesab edirik ki, A.M.Babəkin su stixiyasının mifologiyada dünyanın yaradılmasının ilkin əsası kimi yerini və rolunu öyrənməsi, türk mifologiyasında su

stixiyası ilə bağlı obrazlar içərisində kosmoqonik başlanğıc su obrazının mifoloji düşüncə üçün əsas arxetip olduğunu müəyyənləşdirməsi, folklor mətnlərinin cəlb olunması yolu ilə «Abi-Həyat»//«Dirilik suyu» obrazının əsas xüsusiyyətlərini aşkar etməsi, Azərbaycan mətnləri əsasında su əyəsi//su anası obrazının xarakterik mifoloji cizgilərini müəyyənləşdirməsi, su stixiyası ilə bağlı mifoloji inamları öyrənərək onların əsas xüsusiyyətlərini ümumiləşdirməsi, əfsanələr üçün xarakterik olan su inam və obrazlarının başlıca xüsusiyyətlərini müəyyənləşdirməsi, nağıllarda su stixiyasının çox zəngin semantikasını üzə çıxarması və əsas məqamlarını aşkar edərək ümumiləşdirməsi, dastanlarda su kultu üçün səciyyəvi olan məna xüsusiyyətlərini üzə çıxarması, bayatılardakı xan Araz obrazının su stixiyası ilə bağlılığını aşkarlaması, xalq mahnlarında Sara obrazının su kultu ilə əlaqədar olduğunu müəyyənləşdirməsi, su kultu ilə bağlı yağmur mərasimlərinin əsas xətlərini müəyyənləşdirməsi, Novruz bayramında su inam və ayinlərinin ümumi elmi mənzərəsini yaratması və s. orijinal elmi nəticə və yeniliklərdir.

**Hüseyn İSMAİLOV,**  
*AMEA Folklor İnstitutunun direktoru,*  
*filologiya elmləri doktoru, professor*

**Seyfəddin RZAYEV,**  
*AMEA Folklor İnstitutunun*  
*Mifologiya şöbəsinin müdürü,*  
*filologiya üzrə fəlsəfə doktoru*

## GİRİŞ

Azərbaycan folklorunda su stixiyası ilə bağlı inamların öyrənilməsi folklorşunaslığın aktual mövzusudur. Mövzunun aktuallığı ilk növbədə su obrazının mifik düşüncədə və folklorda oynadığı rolla bağlıdır. Su dünya mifoloji sistemlərində olduğu kimi, türk mifoloji düşüncəsində də yaradıcı başlanğıc – kosmoqonik stixiyadır. Mifoloji düşüncənin ilkin arxetiplərindən – qədim obrazlarından olan su dünyanın mifoloji modelində (kosmoqonik təsəvvürlər sistemində) müüm rol oynamayaqla ilkin miflərin əsas obrazlarından olmuşdur. Yaradıcı başlanğıc olan suya inam onun ətrafında pərəstiş kompleksinin – su kultunun yaranmasına gətirmişdir. Bu da öz növbəsində ilkin su stixiyasının mifoloji mətnlərdə müxtəlif obrazlar silsiləsinin yaranması ilə nəticələnmişdir. Mifoloji su stixiyası fetişist (fetişizm – cansız əşyaların canlı kimi təsəvvür olunması), animist (ruhlar haqqında təsəvvür-lər sistemi), totemist (insanın heyvan, quş, bitki və s. əcdadları haqqında təsəvvür-lər sistemi), şamanist (insanlarla ruhlar arasında əlaqə sistemi), tanrıçılıq dini görüşlərinin təsiri altında daha da inkişaf edərək həm şəkilcə, həm də semantik məzmun baxımından son dərəcə mürəkkəbləşmişdir. Bu mürəkkəbləşmə eyni zamanda onun mifoloji semantikasının (məna aləminin – anlam sisteminin) zənginləşməsi ilə müşayiət olunmuşdur. Mifologiya folklorun əsasını, ilkin bünövrəsini təşkil edir. Bəşər mədəniyyətinin inkişafı ilə mifologiya ictimai şürurun başqa formaları – fəlsəfə, folklor, din və s. ilə əvəz olunmuşdur. Bu prosesdə su stixiyası ilə bağlı inamlar sistemi folklor düşüncəsinə daxil olaraq çoxsaylı əfsanə, rəvayət, nağıl, dastan, mərasimlərin və s. məzmununda özünə yer almışdır. Bu cəhətdən Azərbaycan folklorunun məna aləminin, ondakı obrazların funksiyası və semantikasının öy-

rənilməsi ilkin su stixiyası ilə bağlı inamların tədqiqini zərurətə çevirir. Azərbaycan folklorunu su ilə bağlı inanclardan kənarda təsəvvür etmək mümkün deyildir. Su stixiyası, onun mifoloji obrazının folklorda öz əksini tapan şəkilləri və inamlar folklorumuzda özünə geniş və zəngin yer tutur. Folklorumuzun mifoloji köklərinin və obrazlar sisteminin geniş və hərtərəfli tədqiq olunması su stixiyası ilə bağlı inamların öyrənilməsini zərurətə çevirir.

Azərbaycan folklorunda su ilə bağlı inamlar bir problem kimi mövzusunun obyekti son dərəcə geniş olub, əslində, Azərbaycan folklorunu bütövlükdə əhatə edir. Folklorumuzun bütün janrlarında su inamları və həmin inamları təmsil edən obrazlara bu və ya başqa dərəcədə rast gəlmək mümkündür. Belə ki, folklorun epik, dramatik və lirik növlərinin hamısında su inam və obrazlarının izlərini bərpa etmək olar. Bu cəhətdən işin obyektini folklorumuzun, demək olar ki, bütün növləri təşkil edir.

Tədqiqatın predmeti Azərbaycan folklorunda su stixiyasının ilkin mifoloji semantikasının və həmin stixiya ilə bağlı inamlar və onlardakı obrazların folklordakı məna aləminin (semantik xüsusiyyətlərinin) tədqiqi təşkil edir.

Araşdırmanın qarşısında duran əsas məqsəd Azərbaycan folklorunda su stixiyası ilə bağlı inamların tədqiq edilməsidir. Bu məqsədin həyata keçirilməsi aşağıdakı vəzifələrin yerinə yetirilməsini nəzərdə tutur:

İlkin yaradılışın (mifoloji kosmoqonianın) əsasını təşkil edən su stixiyasının dünya və türk mifologiyasındaki tədqiqi təcrübəsinin öyrənilməsi və bunun əsasında dissertasiya probleminin tədqiq istiqamətlərinin müəyyənləşdirilməsi;

Azərbaycan folklorunda su ilə bağlı inancların (miflərin), sinamaların, atalar sözlərinin tədqiqi nəticəsində su stixiyasının ilkin kosmoqonik (mifoloji) məna aləminin tədqiqi;

Bayatılarda, xalq mahnlarında su ilə bağlı inam və obrazların tədqiqi;

Epik folklor mətnlərində su inamları və onları təmsil edən obrazların tədqiqi;

Xalq mərasimlərində su inam və obrazlarının tədqiqi və s.

Tədqiqatın nəzəri-metodoloji əsasında tarixi-müqayisəli metod dayanır. Su stixiyası ilə bağlı inamların ilkin düşüncədə (mifologiyada) əsas yer tutması, daha sonra folklorun müxtəlif növ və janrlarında geniş və zəngin obrazlar sistemi yaratması problemə tarixi və müqayisəli aspektlərdə yanaşmanı tələb edir.

Problemin tarixi aspekti su stixiyası və onunla bağlı inamların mifoloji düşüncədən başlamaqla folklorumuzun bütün tarixi boyunca özünə geniş yer tutması ilə müəyyənləşir. Su stixiyası ilə bağlı inamlar ilkin başlangıçdan müasir dövrümüzə kimi daim dəyişmə və inkişafda olmuşdur. Bu da problemin öyrənilməsində tarixi aspekti ciddi istiqamət kimi nəzərə almağı tələb edir.

Problemin müqayisəli aspektidə öyrənilmə zərurəti su stixiyası ilə bağlı inamların folklorumuzda geniş obrazlar cərgəsi yaratması ilə bağlıdır. Su obrazının müxtəlif şəkillərinin yaranması, su inamlarının fərqli şəkillərdə transformasiya olunması problemin tədqiqində müqayisə üsulunun rolunu qabartmış olur.

Ümumiyyətlə, folklorumuzda su obrazı, su ilə bağlı inamlar zaman-zaman tədqiqatçılarımızın diqqətində olmuşdur. Bu baxımdan, M.Seyidov, İ.Abbaslı, A.Nəbiyev, M.Həkimov, B.Abdulla, M.Cəfərli, F.Bayat, C.Bəydili, R.Əliyev, R.Qafarlı və başqa alımların əsərlərində su inamları müxtəlif cəhətlərdən tədqiq olunmuşdur. Həmin araşdırırmalar bu gün su stixiyası ilə bağlı inamların geniş elmi

əsaslar üzərində, monoqrafik şəkildə tədqiqi üçün dəyərli nəzəri-metodoloji baza yaradır.

Tədqiqatda su stixiyası ilə bağlı inamlar Azərbaycan folklor nümunələri əsasında geniş şəkildə təhlil olunmuş və bir çox elmi yeniliklər əldə edilmişdir. Onlardan əsas olanları aşağıdakılardır:

Su stixiyasının mifologiyada dünyanın yaradılmasının ilkin əsası kimi yeri və rolu öyrənilmişdir.

Türk mifologiyasında su stixiyası ilə bağlı obrazlar içərisində kosmoqonik başlangıç su obrazının mifoloji düşüncə üçün ən əsas olduğu müəyyənləşdirilmişdir.

Folklor mətnlərinin cəlb olunması yolu ilə «Abi-Həyat»//«Dirilik suyu» obrazının əsas xüsusiyyətləri aşkar edilmişdir.

Azərbaycan mətnləri əsasında su əyəsi//su anası obrazının xarakterik mifoloji çizgiləri müəyyənləşdirilmişdir.

Su stixiyası ilə bağlı mifoloji inamlar öyrənilmiş və onların əsas xüsusiyyətləri ümumiləşdirilmişdir.

Əfsanələr üçün xarakterik olan su inam və obrazlarının başlıca xüsusiyyətləri müəyyənləşdirilmişdir.

Nağıllarda su stixiyasının çox zəngin olması üzə çıxarılmış və əsas məqamlar aşkar edilərək ümumiləşdirilmişdir.

Dastanlarda su kultu üçün səciyyəvi olan məna xüsusiyyətləri üzə çıxarılmışdır.

Bayatılardakı xan Araz obrazının su stixiyası ilə bağlılığı aşkarlanmışdır.

Xalq mahnlarında Sara obrazının su kultu ilə əlaqədar olduğu müəyyənləşdirilmişdir.

Su kultu ilə bağlı yağmur mərasimlərinin əsas xətləri müəyyənləşdirilmişdir.

Novruz bayramında su inam və ayinlərinin ümumi elmi mənzərəsi yaradılmışdır və s.

## I FƏSİL

### MİFOLOJİ DÜŞÜNCƏDƏ SU STİXİYASI VƏ ONUNLA BAĞLI OBRAZLAR

Təkcə Azərbaycan folklorunda deyil, dünyanın bütün xalqlarının folklorunda su ilə bağlı inanc və obrazlar vardır. Su ünsürünün bu qədər geniş obrazlarla təmsil olunması onun insanlığın ilkin düşüncəsi, yəni mifoloji düşüncəsi ilə bağlılığından doğur. Əlbəttə, mifologiya mürəkkəb anlayışdır. Ən sadə mənası «ilkin (mifoloji) düşüncə», «mifoloji düşüncə ilə bağlı hər cür mətnlərin (əsatirlər, əfsanələr, rəvayətlər və s. cəmi, toplusu» demək olsa da, ümumiyyətlə, mifologiyanın tarixi kökləri, ilkin başlanğıçı, haradan və necə yaranması, demək olar ki, məlum deyil. Bu barədə dünyanın görkəmli mütəxəssislərinin çoxlu fikirləri olsa da, mifologiyanın bir çox əsas məsələləri ilə bağlı suallara bugündək nöqtə qoyulmamış, hamını qane edən, razı salan, hər bir alimin qeyd-şərtsiz qəbul etdiyi cavablar ortada yoxdur. Bax elə buna görə də görkəmli qərb alimi M.Eliade bəyan edir: «Mifin elə bir tərifini tapmaq mümkün deyildir ki, həm bütün alımlar tərəfindən qəbul edilsin, həm də mütəxəssis olmayanlar üçün də anlaşıqlı olsun. Bununla bərabər, bütün arxaik və ənənəvi cəmiyyətlərdəki bütün mifləri və onların bütün funksiyalarını əhatə edən universal tərifi tapmaq mümkün dürmü? Mif mədəniyyətin fövqəladə dərəcədə mürəkkəb gerçəklərindən biridir. Onu ən coxsayılı və bir-birini tamamlayan aspektlərdə öyrənmək və şərh etmək olar. Mənə elə gəlir ki, aşağıdakı tərif daha yatılmış olacaqdır. Ona görə ki, o, bizi maraqlandıran məsələni geniş şəkildə əhatə edir: mif müqəddəs tarixi bəyan edir, «bü-

tün başlanğıcların başlanğıcı olan» yaddaşaqədərki zamannda baş vermiş hadisələr haqqında danışır. Mif nəql edir ki, reallıq hər şeyi bütünlükdə ehtiva edən dünya, kosmos şəklində, yaxud təkcə onun fraqmentləri (adaların, bitki aləminin, insan davranışları, yaxud dövlət qurulması) şəklində olmasından asılı olmayaraq, fövqəladə varlıqların igidlikləri sayəsində öz təcəssümünü, gerçəkləşməsini necə tapmışdır. Bu, həmişə hansısa «yaratılış» haqqındaki hekayədir. Bizə xəbər verilir ki, nə necə baş verib və biz mifdə bu «nə isənin» mövcudluğunun qaynaqlarına yaxın oluruq. Mif baş verənlər haqqında həmişə həqiqəti danışır...» (184, 33-34).

M.Eliadenin bu fikrində mövzumuzu açmaq baxımından mifologiyanın «bütün başlanğıcların başlanğıcı», «yaddaşaqədərki zamanda baş vermiş hadisələr»dən bəhs edən bir düşüncə sahəsi kimi səciyyələndirilməsi çox vacib məsələdir. Çünkü mifoloji düşüncənin bu şəkildə ilkinliyi su stixiyası haqqında düşüncənin ilkinliyindən xəbər verir. Axi heç bir mifologiyani su ünsürü, onun müxtəlif obrazları olmadan təsəvvür etmək mümkün deyildir. İstənilən xalqın mifoloji mətnlərinə nəzər saldıqda, orada su ünsürünü mütləq görəcəyik. Özü də su ünsürü həmin mətnlərdə təsadüfən rast gəlinən obraz olmayıcaq. Əksinə, dünyanın yaratılışı su ilə bağlı olacaq. Su hər hansı şəkildə varlıq aləminin yaratılmasında iştirak edəcək. Demək, Azərbaycan folklorunda su ilə bağlı obrazların zənginliyi suyun mifoloji düşüncədəki ilkinliyi ilə əlaqədardır. Əgər su stixiyası, M.Eliadenin ifadəsi ilə desək, «bütün başlanğıcların başlanğıcı» olan mifologiyada əsas ünsürlərdən olmasayı, yəqin ki, folklorunda bu qədər kök ata bilməzdı, rişələnə, qol-budaq verib zəngin folklor obrazları yaratmağa müvəffəq olmazdı. Suyun insan düşüncəsindəki bu məna dünyası mövzumuzun isti-

qamətini mifologiyaya yönəldir. Çünkü Azərbaycan folklorunda su stixiyası ilə bağlı hər bir inanc öz ana qaynağı, ilkin mənbəyi etibarilə mifologiyaya doğru istiqamət götürür. Demək, folklordakı su inancları, onunla bağlı obrazlar da elə mifologiya ilə izah olunmalıdır.

### **1.1. Su stixiyası mifologiyada dünyanın yaradılmasının ilkin əsası kimi**

Mövzunun tədqiqi birinci növbədə «stixiya» sözünün məna dünyası ilə bağlıdır. Çünkü bu sözün özündə suyun elmi mənada dərki imkanları gizlənir. Su həyatın ayrılmaz parçası və dünyada, bəlkə də, hər şeydən çox olan maddədir. Bədənimizin çox hissəsi sudan ibarətdir və su olmasa, heç bir canlı yaşaya bilməz. Yer kürəsində dənizlərin, çaylарын, okeanların quruya olan nisbəti daha böyükdür. Demək, su təbiət maddəsi, yaşayış ünsürü kimi uşaqtan böyüyə hamiya məlum olan maddədir. Lakin o bir «stixiya» kimi elmi düşüncəyə, mifoloji, fəlsəfi düşüncəyə aid olan anlayışdır. Bax elə ona görə də, su maddəsinin ilkin düşüncədəki rolunun aydınlaşdırılması üçün birinci növbədə «stixiya» sözünün öz məna dünyasına nəzər salmaq gərəkdir. Axı elmdə «stixiya» deyildikdə təkcə su nəzərdə tutulmur: müxtəlif mifoloji, fəlsəfi düşüncələrdə od, torpaq, hava, metal və s. su ilə bərabər stixiya hesab olunur. Bu halda «stixiya» nədir?

«Stixiya» sözünün lügətlərdəki mənasına nəzər salıb, onun dünyanın ilkin əsasları ilə, yəni dünyanın yaradılması haqqındaki ilkin təsəvvürlərlə bağlı söz olduğunu görürük. Məsələn, «stixiya» sözünün «Rusca-azərbaycanca lügət»-dəki dörd mənasının hamısı ilkin əsas, ilkin təbiət, ilkin yaradılışla bağlıdır:

1. ünsür (qədim yunan fəlsəfəsində: bütün təbii hadisələrin əsasını təşkil edən dörd ünsürdən (su, od, torpaq, hava) biri);
  2. təbii hadisələr, təbiət qüvvəsi: afət;
  3. qeyri-mütəşəkkil qüvvə (məcazi mənada);
  4. mühit, şərait (məcazi mənada), (120, 268).

Göründüyü kimi, burada «stixiya» sözünün mənası təbiətlə, onun ilkin əsasları ilə, təbiətin qlobal qüvvələri ilə bağlıdır. Buradan yəqin olan əsas məna «stixiya» sözünün təbiətin əsaslarını, onu təşkil edən, yaradan əsas qüvvəni bildirməsidir. Elə buna görə də «stixiya» təbiətin əsasını təşkil edən qüvvə, yaxud maddə növü kimi Azərbaycan dilinə «başlangıç element» mənasında olan «ünsür» sözü ilə tərcümə olunur.

«Ünsür» sözü Azərbaycan dilinin lügət tərkində alınma sözdür, ərəb mənşəlidir və onun «Azərbaycan dilinin izahlı lügəti»ndəki dörd mənasından birincisi təbiətin əsasını təşkil etməsi ilə bağlıdır: «Qədim materialist fəlsəfədə: təbiətin, bütün şeylərin, hadisələrin bünövrəsini təşkil edən əsas tərkib hissələrindən biri (od, su, torpaq, hava)» (17, 428).

Beləliklə, «su stixiyası» ifadəsi dünyanın – kainatın ilkin yaradılışının əsasında duran «su ünsürü» mənasındadır.

Su stixiyası Azərbaycan mifoloji, fəlsəfi düşüncəsində çox qədimlərdən bəri varlığın əsasını təşkil edən dörd ünsürdən biri hesab olunmuşdur. Ümumiyyətlə, dörd ünsür qədim Azərbaycan fəlsəfi düşüncəsi, dini-mifoloji görüşlərində çox məşhurdur və folklorda da geniş yayılmışdır. Məsələn, «Ab-atəş-xak-bad» məsələsinə aşiq poeziyasında çox rast gəlinir. Burada ab – su, atəş – od, xak – torpaq, bad – hava (külek) deməkdir.

Xaltanlı Tağının (1796-1899) bir vücludnaməsində insanın yaradılışı dörd ünsürdən başlayır:

Abi-atəş, xak badan-cəm oldu,  
Adəm dəryasından sorağa gəldim.  
Şərin biətindən, dinin şərtindən,  
Ana vucudundan yapraqa gəldim (83, 139).

Göyçəli Aşıq Nəcəf (1900-1968) «Pərvərdigar» adlı divanisinin birinci bəndində göstərir ki, Allah insanı dörd ünsürdən yaradıb və bunlardan birincisi sudur:

Altı gündə xəlq elədi  
Dünyanı pərvərdigar;  
Abu ataş, xaku baddan  
İnsanı pərvərdigar.  
«Kaf» «kun» ilə qərar tutub  
İnsü cinnü kainat;  
«Fə» «kun» ilə qopardacaq  
Tufanı pərvərdigar (72, 173).

Bu şeirdə «Kaf»ın «kun» ilə qərar tutması» «kon» sözü mənasında, «Fə»nin «kun» ilə tufan qopartması» «fəkun» sözü mənasındadır. İndi bunların mənalarına diqqət edək. Allah dünyani yaratmaq istədikdə «kon», yəni «ol» sözünü demiş, dünya da «olmuş», yəni yaranmışdır. Qiyamətin – dünyyanın sonunun gəlməsi də Allahın «fəkun» sözü ilə olacaq. Demək, varlıq aləmi «kon» sözündən başlanıb, «fəkun» sözü ilə tamamlanır. «Kun-fəkun»dan ibarət olan dünyani isə Allah «ab-atəş-xak-bad»dan («su-od-torpaq-hava»dan) yaratmışdır.

Su folklorda həyat mənbəyidir. Bu, ölüləri dirildən «abi-həyat», yəni dirilik suyudur. Azərbaycan folklorunda, o cümlədən ədəbiyyatında İsgəndər-Zülqərneyinin dirilik su-

yunu tapmaq üçün zülmət dünyasına getməsi, bu suyu içməyin ona qismət olmaması haqqında rəvayət çox məşhurdur. Bu motivlə bağlı «abi-həyat» obrazı aşiq yaradıcılığında da geniş yayılmışdır. Məsələn, XX əsr Goyçəli el şairi Növrəs İman (1903-?) özünün 12 bəndlik «Durur» adlı divanisinin dördüncü bəndində deyir:

İskəndər Zülqərneyinin  
Danışır büsatı;  
Bu cahanda şadlıq edib,  
Yoxdu indi isbatı;  
Dəryalardan xərac alıb,  
Axır gəzib zülməti;  
Qismət olub, həzz tapıb,  
İçsin Abi-həyatı;  
Ona xalıq verməyibmiş,  
Qalıb dildə heyhatı;  
Adı qalıb kitablarda,  
Nitq ilə zəban durur (111, 129)

Şeirdə ilk növbədə İsgəndərin məşhur hökmdar olması göstərilmişdir. Belə bir var-dövlətli, hətta dəryalardan bac-xərac alan insandan indi yalnız onun Abi-həyat suyunu tapıb içmək üçün Zülmətə getməsi və arzusuna çatmaması haqqında əfsanə qalmışdır.

Dahi Nizaminin «Xəmsə»sində dünyanın əsasını təşkil edən dörd ünsür, o cümlədən su stixiyası ilə bağlı maraqlı bədii-fəlsəfi faktlar vardır. Diqqət çəkən motivlərdən biri də sənətkarın sonuncu poeması olan «İsgəndərnəmə»nin ikinci hissəsi olan «İqbəlnəmə»də İsgəndərin dünyanın mənşəyi və quruluşu mövzusunda yeddi filosofla söhbətidir. İsgən-

dər bu filosoflardan dünyanın necə əmələ gəlməsi haqqında onların fikirlərini soruşur. Hərəsi bir fikir söyləyir.

Ərəstun belə hesab edir ki, ilk əvvəl yeganə bir hərəkət olub.

Bolinas belə hesab edir ki, ilkin yaranan tilsim yer idi və tərkibi ondan düzəldiblər.

Sokrat belə hesab edir ki, Allahdan başqa heç bir şey olmayıb.

Forfuriyus belə hesab edir ki, bu dünya yaranmamışdan əvvəl dünyani yaradan bir cövhər yaranıb.

Hörmüz belə hesab edir ki, əsas olan saf və pak işiqdir.

Əflatun belə hesab edir ki, ilk öncə varlıq naçiz («naçiz» fars sözüdür, hərfi mənada «şəysiz», yəni maddəsiz, qeyri-maddi deməkdir – A.B.) olmuşdur» (71, 505-513).

Yeddi filosofun içərisində yalnız Vales belə hesab edir ki, yaradılışın əsasını su təşkil edir:

Doğrusu, elm mənə belə deyir ki,  
Əvvəlcə sudan başqa cövhər olmamışdır.  
Onun hərəkət etməsindən iş o yerə çatmışdı  
Ki, parçalanma zamanı ondan od yaranmışdı.  
İldirim odu buxardan ayırdıqda,  
Ondan sulu nəm (hava) peyda olub.  
Sakitlik üzündən su birikib,  
Bu birikmədən yer yaranıb.  
Elə ki, hər xüsusi cövhər öz yerini tutub  
Cahan təbiətdən yaranıb.  
Bunun hamisinin ən yaxşısının lütfündən  
Dünya yaranıb və hərəkətə gəlib.  
Dinləyici əgər bunu eşitmək istəməsə ki,  
Sudan bu cür cisim meydana gəlmışdır.

Nütfənin varlığı doğru adamların nəzərində  
Bu dastanın qəti dəlilidir (71, 509).

Beləliklə, Valesə görə, hər şeydən əvvəl su olmuş, suyun hərəkətindən (parçalanmasından) od yaranmış, ildirim həmin odu buxardan ayırmış və nəticədə bundan rütubətli hava yaranmışdır. Su getdikcə qatlaşmış, ondan yer yaranmışdır. Beləliklə, dünya əmələ gəlmişdir. Vales əlavə edir ki, kim buna inanmırsa, insanın (bir neçə damcı) nütfədən (kişinin qadını mayalandırmamasından) yarandığını yada salsın.

Nizaminin adını çəkdiyi bu filosof Vales bizim eradan əvvəl, təqribən, 624-547-ci illər arasında yaşamış yunan müdriki – filosofu Miletli Falesdir. Öz əsərində bu məsələdən bəhs açan filosof C.Mustafayev yazır ki, Nizaminin Falesin suyu bütün varlığın ilk əsası hesab etməsi haqqında yazdıqları doğrudur. Məlumdur ki, tarixi şəxsiyyət olan Fales kainatın vahid maddi başlanğııcı kimi suyu qəbul etmişdir (170, 99).

Türk alimi B.Ögel yazır ki, İran və Ön Asiya mifologiyasında kğlək, atəş, su və torpaq insanın yaradılışında çox əhəmiyyətli rol oynayırdı. Altay və Sibir türk mifologiyasında isə bu dörd ünsürə çox rast gəlmirik. Bu, ilk dəfə uyğurların zamanında görünür (149, 487).

Qədim türk mifologiyasında dörd ünsür yox, beş ünsür görürük. Prof. F.Bayatın türk mifologiyası haqqındaki tədqiqatından məlum olur ki, haqlarında məlumatları «yalnız müstərək mifoloji motivləri ehtiva edən Çin qaynaqlarından əldə etməyin mümkün» olduğu bu beş ünsür bunlardır: torpaq, ağaç, atəş, dəmir, su (139, 45-46).

Göründüyü kimi, dörd ünsürdəki üç element (ab/su, atəş/od və xak/torpaq) beş ünsürdə də var. Dörd ünsürdə fərqli ünsür bad/hava, beş ünsürdə isə ağaç və dəmir ünsür-

ləridir. Suyun hər iki sistemdə olması yenə də onun dünyanın yaradılmasının əsas ünsürlərindən biri olmasına dəlalət edir.

İlk stixiyalar mifologiyanın çox mühüm anlayışlarının-dandır. Ümumiyyətlə, mifologiyanı ilkin ünsürlər anlayışı olmadan təsəvvür etmək mümkün deyildir. Çünkü hər bir mifologiya dünya haqqında ilkin təsəvvürlər sistemi sayılır: kainatın, bütün varlıq aləminin necə yaranmasından, hansı ünsürlər əsasında qurulmasından, ilk insanın, ilk cəmiyyətin, ilk əşyaların və s. necə meydana gəlməsindən bəhs edir. Elə «mifologiya» sözünə verilmiş izahlar da bu məsələni aşkar şəkildə təsdiq edir.

A.K.Bayburin yazır ki, «mifologiya» sözü elmdə üç mənada işlənir:

1. Bir mədəni-tarixi ənənəyə məxsus olan miflərin (hekayələrin) cəmi;
2. Dünyanı qavrayışın xüsusi forması;
3. Mifləri və mifoloji sistemləri öyrənən elm sahəsi (153, 80).

İzahlar məlum edir ki, «mifologiya» anlayışı elmdə dünyani qavramanın, dərk edib anlamanın ilkin şəkli kimi qəbul olunur. Bütün bu qavrayışlar mif mətnlərində ifadə olunur. Həmin miflər isə birlikdə «mifologiya» adlanır.

Prof. A.Nəbiyev mif anlayışını üç cəhətdən – düşüncə, zaman və məkan atributları baxımından səciyyələndirərək yazır: «Mif erkən etnosun dünya, insan və insanların dünya hadisələri barədəki bədii düşüncəsidir. Bu düşüncənin zaman hüdudu qeyri-müəyyəndir. Məkanı isə hər bir etnosun nisbi mənada dünya kimi qəbul etdiyi yaşayış məskəni, coğrafiyası, regionudur» (108, 129).

Mifologiya ilkin insanların dünya haqqındaki mifoloji təsəvvürlərini eks etdirir. Həmin mifoloji təsəvvürlər ilkin

insanın düşüncə sisteminin əsasında durur. Prof. K.Abdulla yazır: «Mifoloji təsəvvür təkcə bizim eşitdiyimiz nağıl və əfsanələri bəzəyən, onların məzmununu «müşayiət» edən ornamental detallar məcmuu deyil. Mifoloji təsəvvür qədim insanın dünyagörüşünün əsasını formalaşdırıan, onun hərəkətlərinin normativ sistemini müəyyənləşdirən, onun təbiətlə münasibətlərini tənzimləyən və cilalayan bütöv bir yaşayış üsuludur. Fəlsəfi-etik, hüquqi-normativ sistemdir. Hər halda, qədim bir dövr üçün mifoloji təsəvvür belə bir səciyyədə özünü göstərir (11, 24).

İnsanın ilkin düşüncəsini təşkil edən miflər təkcə dünya – varlıq haqqında ilkin təsəvvürlər sistemi olmaqla qallmayıb, həm də ilk mədəniyyətin əsasını təşkil etmişdir. Bəşər mədəniyyəti öz başlangıcını mifologiyadan götürmüştür. A.Şükürov və G.Abdullazadə yazırlar ki, miflər bəşəriyyətin mənəvi mədəniyyətinin ən qədim forması olub, özündə ilk bilik ünsürlərini, dini etiqadları, siyasi baxışları, incəsənətin müxtəlif növlərini və fəlsəfəni birləşdirir. Yalnız sonralar bu ünsürlər müstəqil inkişaf və həyat vəsiqəsi əldə etmişlər. Deməli, mif şürurun vahid, bölünməz (sinkretik), universal formasıdır. O yarandığı dövrün nəyi varsa hamısını əks etdirmişdir. Mifoloji şürurda müxtəlif xalqların poetik zənginliyi və müdrikliyi öz əksini tapmışdır. Dastanlar, nağıllar, əfsanələr, tarixi əsatirlər, mifoloji obrazlar, süjetlər müxtəlif xalqların mədəniyyətlərinə – ədəbiyyata, rəsamlığa, musiqiyə, heykəltaraşlığa daxil olmuşdur. Dünya dinləri – buddizm, xristianlıq, islam və milli dinlər miflərlə zəngindir. Mifologiya (çox sonralar, yəni mifoloji şürurdan sonrakı tarixi şur mərhələsində – A.B.) özünün əvvəlki rolunu itirsə belə, mifoloji təfəkkürün bir sıra xüsusiyyətləri öz varlığını uzun müddət qoruyub saxlayır. Mifologiya uzun əsrlər boyu dönyanın

yaranması, cəmiyyətin və insanların meydana gəlməsi, məişət problemləri, evlənmə və qohumluq qaydaları, dövlət, bayram, yasaqlar, ilin fəsilləri, günlər, aylar, soyuq, şaxta, isti, külək və s. suallara cavab verməyə çalışmışdır (130, 25-26).

Prof. A.Şükürov ayrı bir kitabında mifologianın bəşər şürünün inkişafindakı roluna, o cümlədən mifin bir vacib problem kimi düşüncənin bütün tarixi dövrləri üçün daim aktual məsələ olmasını qabardaraq yazar ki, mif yaradıcılığı bəşəriyyətin mədəni tarixinin vacib hissəsi kimi min illər boyu onun mənəvi həyatı üzərində hökmranlıq etmişdir. Mif problemi alimlərin neçə-neçə nəslini düşündürür. Hələ Protoqor və Efgemer tərəfindən mif haqqında ilk nəzəriyyələr yarandıqdan sonra bu mövzu dəfələrlə müzakirələrin əsas mübahisə obyekti olmuş, indi də mübahisə obyekti olaraq qalmaqdadır. Bütövlükdə, qədim mədəniyyətin, yaxud ayrı-ayrı etnik-mədəni sistemlərin bərpası üçün, eləcə də xalqların mədəniyyət, din və fəlsəfə tarixini öyrənmək üçün hər şeydən öncə mifologiyani dərindən öyrənmək lazımdır. Mifologianın araşdırılması milli mifologianın bərpasını, konkret etnik-mədəni sistemin bərpasını təmin edir. Mif – qədim insanın hiss etdiyi, düşündüyü, inandığı, başa düşdüyü na varsa, onun idrakinin şifahi izi hesab olunmalıdır (131, 5-6).

Prof. A.Hacılı mifologianın bəşər mədəniyyətinin dünəni və bugünü ilə ayrılmaz vəhdət təşkil etməsi haqqında söhbət açaraq yazar ki, əsatir (mif – A.B.) həm də bütün dövrlər üçün aktual olan universal təfəkkür tərzi, insanın mühiti və özünü dərketmə üsuludur. Universal qavrayış növü olan əsatirdə real zaman, obyektiv tarixi hərəkət ya mövcud olmur, ya da nəzərə alınmır. Əsatir nəyinsə məzmunu və ya əksi (inikası, təsviri, ifadəsi – A.B.) yox, nəyisə insanla vəhdətdə qavramağa, insanın batini və zahiri ara-

sında ahəng yaratmağa yönəldən xüsusi idrak növü kimi aşkarlanır. Bu cəhd əsatirin insan psixikasının dərin qatclarında gizlənən əbədi zəmin, bəşər mədəniyyətinin dəyişməz sinxronik özəyi olduğunu təşdiq edir (75, 55).

Mifologiyada əsas yeri varlıq aləminin (dünyanın, insanların) necə meydana gəlməsi təşkil edir. Bu mövzuda olan miflər yaradılış mifləri adlanır. Y.M.Meletinski yazır ki, yaradılış mifləri – dünyani təşkil edən bütün obyektlərin necə yaranması haqqında olan miflərdir (168, 195).

O miflər (əsatirlər) ki, dünyanın yaranmasından bəhs edir, onları elmdə «kosmoqonik miflər» adlandırıblar. «Kosmoqonik» sözü «kosmoqoniya» sözündən düzəlmış sıfətdir. «Kosmoqoniya» sözünün öz mənası isə «kosmosun», yəni dünyanın, varlıq aləminin yaradılışı deməkdir. Mütəxəssislər kosmoqonik miflərin bütün qalan miflər içərisində əsas yer tutduğunu göstərirlər.

Məsələn, A.Acalov yazır: «Demək olar ki, bütün xalqların mifologiyası tipoloji baxımdan eyni silsilələrin mövcudluğu ilə səciyyələnir:

1. Kosmoqonik (kosmoloji) miflər;
2. Etnoqonik (geneoloji) miflər;
3. Təqvim mifləri.

Hər hansı bir mifoloji sistemə daxil olan bütün süjetlər, inanışlar, tapınışlar (kult), ayinlər, mərasimlər və b. bu üç silsilədən kənara çıxmır. Bir çox araşdırımlarda və mif məcmuələrində elmi təsnifatın daha çox (10-15) maddələrə xirdalanması... yalnız şərti xarakter daşıyır: bir tərəfdən araşdırıcının, digər tərəfdən isə oxucunun işini asanlaşdırmaq məqsədini güdürlər» (13, 14).

A.Acalov daha sonra yazır ki, «kosmoqonik miflər» hər bir mifoloji sistemin özəyini təşkil edir. Bu miflərin məz-

munu... dünyanın (kosmosun) yaranması, təbii obyektlərin formallaşması və bu kimi hadisələrdən ibarətdir (13, 16).

Görkəmli rus mifoloqu V.N.Toporov kosmoqonik miflər haqqında dünya mifologiyasında olan zəngin məlumatları sistemləşdirərək yazar ki, kosmoqonik miflər və kosmoqonik təsəvvürlər kainatın məkan-zaman ölçülərini, başqa sözlə, insanın yaşayışının mövcud olduğu, mifopoetik yaradıcılığın obyektini təşkil edən şeylərin var olduğu şəraiti təsvir etdiyi üçün mifopoetik dünya baxışının başqa formaları içərisində əsas yeri tutur (175, 6).

Demək olur ki, dünya mifologiyalarının hamısında su dünyanın yaradılışının ilkin əsaslarından birini təşkil edir. O səbəbdən irəli gəlməklə su kosmoqonik mifin əsas ünsürü sayılır. Bu cəhətinə görə su stixiyası dünyanın mifoloji modelinin ilkin əsaslarından biri, bəlkə də, birincisidir. Çünkü bir sıra mifologiyalarda su varlığın başlangıcı olan ilkin xaosla eyniləşdirilmişdir. F.e.d. C.Bəydili yazar ki, bütün etnik-mədəni sistemlərdə etnosların yaratdığı kosmoqonik miflərdə ilkin başlangıç kimi Xaos götürülmüşdür. Bir etnos üçün həmin başlangıç boşluq olmuş, digər biri üçün qaranlıq zülmət, bir başqa ənənə üçün isə strukturyaradıcı başlangıç sayılan Su olmuşdur. Çünkü xaosla ilkin Su eyniləşdirilirdi. Mifoloji ənənələrdə biçimsiz (formasız, şəkilsiz – A.B.) su mühitindən – «dəryayı-mühit»dən yerin yaradılması dünyanın sahmana salınması yolunda ən mühüm akt kimi kosmoqonik miflərdə təsvirini tapır (53, 199).

Suyun ilkin xaosla bağlılığı, onunla eyniləşdirilməsi mövzunun istiqamətini «xaos» anlayışına doğru yönəldir. C.Bəydili xaos haqqında yazar: «Kosmosun parçası olub, onu sakral edənlər xaricində, yəni kosmosdan qıraqda nə

varsıxaosdur, qarışıqlıqlar aləmi və təsadüflərdən ibarət bir dünyadır» (53, 201).

Sitatdan məlum olur ki, «xaos» nizamsız dünyani bildirir. Ancaq «xaos» adlanan nizamsız dünya ilə bərabər, «kosmos» adlanan nizamlı dünya da vardır və bunlar həmişə birgə – qoşa olur. Yəni xaosla kosmos varlıq aləminin biri-birindən ayrılmaz olan iki hissəsidir. F.e.n. S.Rzasoy yazır: «Kosmos və xaos hər bir mifoloji dünya modelinin məkan-zaman strukturunu təşkil edir. Dünya mifologiyalarının hamısında dünya öz quruluşu etibarilə iki hissəyə bölünür: kosmos və xaos. Kosmos nizamlı dünyani, xaos onun əksi olan nizamsız dünyani bildirir. Onlar arasında olan əkslik xaosu – «antikosmos», kosmosu – «anti-xaos» adlandırmağa imkan verir» (123, 141).

Beləliklə, məlum olur ki, həm də su ilə eyniləşdirilən, yaxud su şəklində təsəvvür edilən ilkin xaos nizamsız dünyani, kosmos isə nizamlı dünyani bildirir. Varlığın bu iki hissəsi biri-birinin əksi, ziddi, yaxud qarşı duran qütbləridir. Görkəmli rus alimi A.F.Losev xaos anlayışının bəşər mədəniyyəti tarixindəki yeri, rolu və mahiyyəti ilə bağlı əsas fikirləri ümumiləşdirərək göstərir ki, «xaos», əsasən, «boş yer» (boş məkan, boşluq – A.B.) mənasındadır. (166, 579). Müəllif yazır: «Xaos kosmik vəhdətin əzəmətli və tragik obrazı kimi təsəvvür olunur. Bütün varlıq aləmi bu obrazda ərimişdir; varlıq aləmi xaosdan törəyir və xaosdaca məhv olur. Ona görə də xaos bütöv və fasılısız, sonsuz və hüdudsuz təşəkkülün universal prinsipidir» (166, 581).

V.N.Toporov isə xaos haqqında ilkin, yəni mifoloji təsəvvürləri və bu barədə mövcud elmi fikirləri ümumiləşdirərək göstərir ki, xaos haqqında mifopoetik konsepsiya nisbətən sonrakı dövrlərin, yəni varlığın kökləri və səbəbləri haqqında

düşüncənin inkişafını nəzərdə tutan müəyyən səviyyənin məhsuludur. Belə ki, daha arxaik mədəniyyətlər (məsələn, avstraliya yerliləri) xaos anlayışının nə olduğunu praktiki olaraq bilmirlər. Əksinə, qədim yunan ənənəsində mifopoetik və erkən elmi dövrlərin qovuşduğu çağda xaos ideyası xüsusilə kamil, geniş və uğurla işlənib hazırlanmışdı (177, 581).

Öyrəndiyimiz mövzu baxımından əsas olan budur ki, mifoloji xaos ilk növbədə su ilə bağlıdır. V.N.Toporov göstərir ki, xaosun ən fərqli ənənələrdə ardıcıl şəkildə təkrar olunan səciyyələri bunlardır: su stixiyası ilə bağlılıq, məkan və zamannda sonsuzluq, boşluğa qədər gedib çıxan məsafəlilik, yaxud əksinə, bütün elementlərin qovuşuqluğu (materianın təkcə əşyavılıyini (cismi olmağı – A.B.) deyil, həm də stixiyaların və dünyani aydın şəkildə bildirən əsas ölçülərin mövcudluğunu istisna edən amortif vəziyyəti), nizamsızlıq... (177, 581)

V.N.Toporov mifoloji xaosun əsas mahiyyəti haqqında yazar ki, onun ən əhəmiyyətli cizgisi dünya üçün bünövrə (zəmin) rolunu oynamasında və xaosda yaranışı şərtləndirən hansısa enerjinin olmasındadır (177, 581).

İstinad edilmiş fikirlər göstərir ki, xaos ilkin başlanğıcdır. Bu ilkin başlanğıc isə dünya mifologiyalarında, əsasən, su ilə bağlıdır və kosmos – nizamlı dünya xaosdan törəyir. Demək, su ünsürü kosmosun yaradılışının əsasında duran əsas stixiyalardandır. Bu yerdə bir sual da törəyir: bəs ilk ünsürlərdən, əsasən, ilk ünsür sudan yaranan «kosmos» nədir?

V.N.Toporov bu anlayış haqqında göstərir ki, «kosmos» yunan sözüdür və «nizam», «sahman», «quruluş», «dövlət quruluşu», «hüquqi quruluş», «lazım olan ölçü», «dünya sahmanı», «kainat», «dünya», «zinət», «bəzək» anlamlarındadır. Bu söz mifoloji ənənədə və mifolojiləşdirilmiş erkən fəlsəfi ənənədə bütöv olan, sahmana salınmış, ka-

inatın müəyyən qanunlarına (prinsiplerinə) uyğunlaşdırılmış dünyani bildirir... Bütün dünya mifologiyalarında kosmosu müəyyənləşdirən ümumi çizgilər toplusunun olması səciyyəvi haldır. O, xaosa qarşı durur. Kosmos istər zaman baxımından, istərsə də onu təşkil edən elementlərin tərkibinə görə xaosa nisbətən ikincidir. Kosmos həm zaman baxımından və həm də bir çox hallarda xaosdan, yaxud xaosla kosmos arasındaki aralıq elementlərindən törəyir... Kosmos və xaosun münasibətləri həm zaman, həm də məkan daxilində həyata keçir. Bu halda kosmos əksərən onu çöldən əhatə edən xaosun içində aid olan bir şey kimi təsəvvür olunur. Genişlənən və özünü təşkil edən kosmos xaosu periferiyaya (mərkəzdən qıraqa, kənara – A.B.) sıxışdırır, onu bu dünyadan qovur, lakin aradan qaldırı (yox edə – A.B.) bilmir. Xaosla, ilkin okeanla, dünya hüdudsuzluğu ilə əhatələnmiş kosmosun sferik (təbəqəli – A.B.) sxemi şaquli və üfüqi variantlarla əvəzlənə bilir. Bu variantlarda xaos kosmosdan aşağıda, yüxud onun ən ucqar yerlərində (şimalda, yaxud qərbdə, kosmosdan kənardə) yerləşir (178, 9-10).

Prof. F.Bayat kosmosla xaosun biri-birinə nisbəti haqqında yazır ki, nəzəri olaraq kainat kosmik təsəvvürlərdə hər nə qədər böyük olursa-olsun, xaosun hüdudları daxilindədir. Onsuz da şeylər biri-birindən ayrı deyildir; yəni insan dünyasının, dünya kainatın içində mövcud olduğu kimi, kainat da xaos kimi təsvir olunan başlanğıc maddənin daxilindədir. «O halda xaos nəyin içindədir?» sualına mifologiya «O, ilk başlanğıcı doğuran heçlikdir» cavabını verir. Üç ölçülü məkan anlayışı sonsuzluğu sübut etdiyi kimi, əslində, xaosun hüdudları ilə bağlı sualı da absurd (mənasız – A.B.) məsələdir. Bu, eynilə dünyanın kürə şəklində olması ilə bir mənadadır. Kainatın sırrını öyrənmək, ilk başlanğıc

elementini tapmaq və dünya modelini təşkil etmək bütün insanlıq tarixi üçün səciyyəvi məsələ olmuşdur. Mifoloji dünya modeli gerçekliklə və yaşılanan təcrübələrlə uyğun gəlsə də, kosmik bilgilərin, konkret olaraq türk təfəkkürü-nün nəticəsidir» (139, 97).

Bələliklə, su ünsürü dünyanın – varlıq aləminin yaradılışında iştirak edən ən mühüm stixiyalardandır. Varlıq aləminin yaradılması ilkin xaosdan kosmosun törəməsi şəklində baş verir. Heç bir şey olmamışdan qabaq xaos olur. Xaos hər bir şeyin əvvəli, başlangıç hali olduğu üçün çox vaxt «ilkin» sözü ilə birgə («ilkin xaos» şəklində) işlənir.

Xaos nizamsız dünyadır. Yəni bizim dünyada gördüyüümüz bütün obyektlər və onların arasındaki münasibətlər xaosda formasız, şəkilsiz, nizamsız, əlaqəsiz şəkildə təsəvvür olunur. Burada mövzu baxımından əsas olan, əhəmiyyət kəsb edən budur ki, ilkin xaos bir çox hallarda su şəklində təsəvvür olunmuşdur. Unutmur uq ki, xaosun boşluq, qaranlıq zülmət, uçurum, hüdüsuzluq (sonsuzluq) kimi formaları da vardır. Lakin bunların içərisində su daha çox yayılmış obrazdır. İlkin xaos çox vaxt xaosla eyniləşdirildiyi üçün kosmosun xaosdan yaranması sudan yaranma şəklində təsəvvür olunmuşdur. Kosmos – nizamlı dünyadır. Kosmos su şəklində təsəvvür edilən xaosdan yarandığı üçün su dünyanın yaranmasının ilkin əsaslarından biri, ilk başlangıç sayılır. Bu da məntiqi olaraq araşdırduğumuz məsələnin əsas anlayışlarından olan «mifoloji dünya modeli» məsələsinə diqqət verməyi tələb edir.

Mifoloji dünya modeli haqqında elmdə bir çox fikirlər söylənmiş, bu anlayışa təriflər verilmiş, şərhər yazılmışdır. «Dünya modeli» sadə, anlaşılıqlı, hərfi mənada dünyanın şəkli, dünyanın obrazı, dünya haqqında təsəvvürlərin sistemi

midir. Bu halda mifoloji dünya modeli dünyanın, gerçekliyin mifoloji şüurda mövcud olan obrazı, şəklidir. Mifoloji şüur tarixi şüurdan məkana və zamana münasibətdə fərqləndiyi üçün tarixi şüurda, yəni bizim şüurumuzda mövcud olan dünya modeli ilə mifoloji şüurda mövcud olmuş dünya modeli biri-birindən çox fərqlidir. Bu fərq mifoloji və tarixi şüurlar arasında olan fərqlərin nəticəsi olduğu üçün dünya modeli anlayışına nəzər salmazdan əvvəl, qısa şəkildə mifoloji və tarixi şüur anlayışlarına da toxunmaq zərurəti yaranır.

Elmdə artıq çoxdan ümumiləşmiş ənənəyə görə, insan şüurunun, düşüncəsinin ən ilkin çağlarından başlamış bugünümüzə qədər olan tarixi iki böyük mərhələyə bölünür:

Birinci, mifoloji şüur mərhələsi;

İkinci, tarixi şüur mərhələsi.

Bu iki mərhələnin hər birisi öz növbəsində daxili mərhələlərə bölünə bilsə də, bəşəriyyətin düşüncəsinin inkişaf tarixində aralarında kəskin sərhəd olan iki mərhələ məhz mifoloji və tarixi şüur mərhələləridir.

Burada bir haşıyə olaraq qeyd etmək yerinə düşür ki, psixoloji ədəbiyyatlarda «şüur», «düşüncə», «təfəkkür» kimi anlayışların dəqiq və aydın sərhədləri olsa da, folklorşunaslıqda, mifologiyada «mifoloji (yaxud tarixi) şüur», «mifoloji (yaxud tarixi) təfəkkür», «mifoloji (yaxud tarixi) düşüncə» anlayışları sinonim kimi, biri digərinin əvəzində işlənə bilir.

Mifoloji düşüncənin məntiqi tarixi düşüncənin məntiqindən kəskin şəkildə fərqlənir və buna görə də məşhur fransız alimi L.Levi-Brül mifoloji düşüncəni «məntiqəqədərki» düşüncə tipi adlandırmışdır. O, «məntiqəqədərki» deməklə mifoloji şüurun bizim hal-hazırda malik olduğumuz tarixi şüurun məntiqindən tamamilə fərqli olduğunu nəzərdə tutmuşdur. L.Levi-Brül mifoloji şüurun «məntiqə-

qədərki» xarakterini bu düşüncənin bizim ağlımız tərəfin-dən heç bir halda qəbul olunmayan əksliklərə qarşı tamamilə etinasız olması (onları nəzərə almaması – A.B.) şək-lində səciyyələndirmişdir (165, 8). «Məntiqəqədərki» düşün-cə mistikdir (yəni gerçəkliyə «sirli-sehrlı» münasibət bəslə-yir – A.B.) və bu cəhətinə görə bizim malik olduğumuz dü-şüncədən (tarixi şüurdan – A.B.) seçilir. O, əşyaların obyek-tiv xassələrinə münasibətdə, əsasən, biganədir və əksinə ola-raq əşyaların sirli xüsusiyyətlərinə maraq verir (165, 161).

V.N.Toporov özünün bir çox əsərlərində mifoloji dövrün düşüncə tərzi haqqında «kosmoloji», yaxud «mifopoetik» şür adları altında bəhs etmişdir (174, 114-115; 181, 9-15).

Mifoloji və tarixi şür tiplərində zaman və məkan ta-mamilə fərqli təsəvvür olunur. Mifdə məkan və zaman qa-palıdır və daim təkrarlanır. Ona görə də mif qəhrəmanları (məkan obrazları) daim ölüb-dirilirlər (məkanın zamanda təkrarlanması). Bir dəfə yaranan bir şey qapalı dövrə üzrə daim təkrarlanır. Heç nə ölüb yox olmur, yenidən doğulub qayıdır. Kulturoloq A.Y.Qureviç yazar ki, ibtidai insanların dünyagörüşünü təcəssüm etdirən təsəvvürlərin əsasında məhz daim təkrar olunan zaman durur (157, 47). Bu fikrə əsaslanan S.Rzasoy göstərir ki, zaman öz başlangıcından – ilk zamandan qopur, ritmik olaraq təkrar-təkrar ona qayıdır. Etnos (etnik məkan – A.B.) öz mövcudluğunu məkan-zamanın belə silsiləvi təkrarı kimi qavrayır... (121, 25).

Mifoloji təsəvvürlərdə hər şeyin təkrarlanmasıının izlə-rinə (təzahürlərinə) mövsüm mərasimlərində daha sıx rast gəlmək olur. S.Rzasoy başqa bir tədqiqatında yazar ki, Novruz mərasimlərində insanlar qışın obrazı olan kuklani yandırırlar (öldürürlər). Növbəti il onlar bunu yenidən təkrar edirlər. Və insanlar heç də onun fərqində deyillər ki, bu

kuklanı (qış) onlar keçən Novruzda (artıq – A.B.) öldürmüsdülər. Ona görə ki, öldürdükləri kukla (qış) yenidən dirilir (qış qayıdır). Və onu təzədən öldürmək lazım gəlir. Təbiətin ritmi mifik strukturun ritmini bütün səviyyələrdə (bütün məkan və zamanda – A.B.) təşkil edir. Burada ən mühüm məqam bu ritmin qapalı səciyyə daşmasıdır. Novruz bayramında insanları neçənci ilin gəlməsi düşündürmür. Çünkü kosmoloji (mifoloji – A.B.) şüurdan gəlmə ənənəyə görə, illər biri-birinin ardınca düzülmür (düzxətli deyil), əskinə, qapalı, təkrarlanan dövrəni təşkil edir. Kosmoloji şüur Büttöv Kosmosu (bütün varlıq aləmini – bütün məkan-zaman sistemini – A.B.) məhz bu qapalı və təkrarlanan ritmdən qavrayır (123, 132-133).

Tarixi düşüncənin mifoloji düşüncədən əsas fərqi onadır ki, o, məkanı və zamanı mifoloji şüurdan fərqli olaraq, qapalı, təkrarlanan yox, düzxətli təsəvvür edir. Yəni mifdə zaman qapalı dövrə üzrə təkrarlanır. Başa çatan il ölü və təzədən dirilərək qayıdır. Tarixi şüurda isə illər ölüb-dirilmir, biri-birinin ardı ilə düzülür. Ona görə də mifdə «neçənci il» anlayışı yoxdur; il bir dənədir, ölüb dirilir (gedir-qayıdır). Bunun əksinə olaraq, tarixi şüurda illər sıra ilə düzülür və buna uyğun olaraq sayılır. Bu xassələr eyni ilə məkana da aiddir. Mifoloji şüurda məkana aid olan nə varsa (təbiət obrazları, insan obrazları, əşyalar) hər şey təkrarlanır, qapalı xətt üzrə dövrə vurur (ölüb-dirilir). Tarixi şüurda isə bu qapalılıq dağılır, ölüb-dirilmə aradan qalxır: məkan və zaman elementləri ardıcıl (düzxətli) sıra ilə düzülür.

Bütün bu deyilənlər mifoloji şüurda – dünya haqqında mifoloji təsəvvürlər sistemində (dunya modelində) əsas ünsürlərdən olan su stixiyasına da aiddir. Mifoloji dünya modeli xaosla kosmosun bir bütövü kimi təsəvvür olunur.

Xaosdan kosmosun yaranması həm də xaotik su dünyasından (xaosdan) kosmik su dünyasının (kosmosun) yaranması deməkdir. Bu, o deməkdir ki, su ünsürü xaosu və kosmosu özündə birləşdirən mifoloji dünya modelinin əsaslarından biridir. Bu halda su stixiyasının mifoloji təsəvvürlər sistemində (dünya modelində) yerini aşkarla çıxarmaq üçün mövzumuzun əsas anlayışlarından olan mifoloji dünya modeli anlayışına toxunmağın məqamı gəlib çıxır.

Ümumiyyətlə, mifoloji dünya modeli mifologiyanın ən əsas anlayışı, bünövrəsi, əsasıdır. Belə demək mümkünsə, dünya modeli mifoloji düşüncənin (mifologiyanın) bir sistem olaraq əsasını, canını, mahiyyətini təşkil edir. A.Acalovun göstərdiyi kimi, çağdaş elmi-nəzəri düşüncədə «mifologiya» anlayışı altında elə «mifoloji düşüncə sistemi» – mifoloji «dünya modeli» başa düşülür (14, 1).

Prof. A. Hacılı da yazır ki, əsatir (mif – A.B.) dünya haqqında təsəvvürlər sistemi, müasir mədəniyyətin genetik kodu tək aşkarlanır. Əsatiri sistemin hər bir ünsürü ümumdünya modelinin tərkib hissəsi kimi əhəmiyyət qazanır (75, 55).

Yəni mifologiya anlayışı, bir növ, mifoloji dünya modeli anlayışının sinonimdir. Mifologiyadan bəhs etmək elə mifoloji dünya modelindən bəhs etmək deməkdir. Çünkü hər bir mifologiya dünya haqqında mifoloji təsəvvürlər sistemi, yəni mifoloji dünya modelidir.

«Dünya modeli», o cümlədən miifoloji dünya modeli tədqiqatçıların yanaşmalarında müxtəlif cəhətlərdən səciyyələndirilmişdir. Onlardan bəzilərinə nəzər salınması, belə hesab edirik ki, su ünsürünün dünyanın mifoloji modelinin əsası olması məsələsinə də nəzəri aydınlıq gətirəcəkdir.

V.N.Toporov mifoloji dünya modeli haqqında elmdə mövcud olan ən dəyərli fikirləri ümumiləşdirərək yazar ki,

dünya modeli ən ümumi şəkildə konkret bir ənənə kontekstində dünya haqqındaki bütün dəyərlərin müxtəsər-ləşdirilmiş (ixtisar olunmuş – A.B.) və sadələşdirilmiş təsviri kimi müəyyən olunur... Dünya modeli empirik səviyyəli anlayışlar sırasına aiddir (hər hansı ənənə daşıyıcıları malik olduqları dünya modelini bütün təfərrüatı ilə dərk etməyə bilərlər)... Modeli təsvir olunan «dünya» anlayışının özünü insan və onun mövcud olduğu mühitin qarşılıqlı münasibətləri kimi başa düşmək məqsədə uyğundur (179, 161).

Görkəmli almin verdiyi şərhdən bəlli olur ki, dünya modeli varlıq aləminin, dünyanın insanın təsəvvürlərində mövcud olan kiçildilmiş təsviri – şəklidir. Yəni insanın yaşadığı dünya onun düşüncəsində sadə, konkret bir şəkildə modelə – kiçildilmiş təsvirə çevrilir. V.N.Toporovun mifoloji düşüncə ilə yaşayan insanın öz şüurundakı dünya modelinin fərqində olmaması haqqındaki fikri o deməkdir ki, doğrudan da, mifopoetik çağ insanı öz şüurunda mövcud olan dünya modelini heç vaxt elmi şəkildə dərk edə bilməz. Mifoloji dünya modeli insanın dünyaya münasibətinin əsasında durur: insan ətraf aləmlə bütün münasibətini bu model vasitəsi ilə həyata keçirir, lakin onu elmi şəkildə dərk etmir. Çünkü onun düşüncəsi sadə və primitivdir, qətiyyən elmi deyil.

V.N.Toporov mifoloji dünya modelində təsvir olunan dünyanın «insan və onun mövcud olduğu mühitin qarşılıqlı münasibətləri»ndən ibarət olması haqqındaki fikri isə o deməkdir ki, mifoloji dünya modelində iki əsas tərəf var: birincisi insan, ikincisi onun dünyası. Bu cəhətdən mifoloji dünya modelinin məzmununu insanla onun dünyası arasındakı münasibətlər təşkil edir.

Prof. F.Bayat qeyd edir ki, «dünya modeli makro-kosmosla (kainatla) mikro-kosmos (insan) arasındaki əlaqəni

yaratıb təşkil edir. Dünya modeli qapalı bir sistem olduğundan zaman, məkan və mənəvi münasibətləri görüntüyə çevirərək təqdim edir. Bu halda deyilə bilər ki, dünya modeli həm cəmiyyətdəki fərdlər, həm də cəmiyyət üçün davranış programıdır. Miflərin kollektiv funksiyası da bununla bağlıdır. Digər tərəfdən, dünya modeli təsireddi hadisələrin cəmi, faydalananma, səbəb və nəticə qaydalarıdır. Dünya modeli bütün mifoloji sistemlərin ana mövzusudur. Əslində, belə demək mümkündür ki, mifologiya elə son nəticədə dünya modelini ortaya qoymaq üçündür» (139, 28-29).

F.e.d. C.Bəydili bu anlayış barəsində yazar ki, mifopoetik dünya modeli özlüyündə dünyanın obrazı kimi bir işarələr sistemidir. Ənənə daşıyıcısı (mifoloji ənənə düşüncəsi ilə yaşayan insan – A.B.) antropoloqlardan belə geri qalmayacaq qədər mənsub olduğu etnik dünya mənzərəsinin məntiqi izahını vermək üçünə sahibdirə də, müəyyən əsasları bünövrədən yaddaşlarda yer almış olan həmin işarələr sisteminin fərqliqə bəzən bütünlüyü ilə varmaya da bilir... Mifoloji dünya modelinin özülündə ikili qarşidurmalar (binar oppozisiyalar) sistemi dayanır ki, kifayət qədər sayda olan həmin qarşidurmalar da əsas etibarılı məkan və zamanla bağlıdır (57, 28).

Bu cəhətdən, mifoloji dünya modeli dünyanın mifoloji şüurdakı obrazı – surəti, şəklidir. Bu model işarələr sistemi dir. Yəni dünyada – gerçək aləmdə olan əşyalar, hadisələr bu dünya modelində işarələr şəklində mövcuddur. İnsanın dünya ilə münasibətləri bu model vasitəsi ilə nizamlanır. İnsanın ətraf aləmə reaksiyasının əsasında mifoloji dünya modeli durur. Mifoloji dünya modeli binar, yəni ikili qarşılıq qoşaları əsasında qurulur, Buraya həyat-ölüm, yaxşı-pis, şirin-acı, yuxarı-aşağı, doğma-özgə və s. kimi ilkin ikili anlayış qoşaları aiddir.

S.Rzasoy dünya modeli haqqında elmdə ümumiləşmiş təsəvvürlərə söykənərək yazar ki, «hər hansı ənənəvi etnik-mədəni sistem dünyani şürurunun imkan verdiyi səviyyədə onun ən müxtəlif qatlarından mənimsəyir. Bu qavramanın verdiyi dünya qatlarının obrazları insan şürurunda mifoloji-kosmoqonik məntiqlə düzülür. Beləliklə, dünyanın kosmos, etnos və zaman kimi iri obrazlarının insan şürurunda düzülməsindən dünya modeli alınır. Bu model insanın dünya haqqında əldə etdiyi bilgilərin, təsəvvürlərin toplusudur. İnsan çevrə (ətraf aləm, insanı əhatə edən gerçəklilik təbiət, cəmiyyət dünyası – A.B.) ilə bütün münasibətlərini bu model əsasında həyata keçirir. Bu baxımdan, dünya modeli hazır təsəvvürlər toplusudur. Burada ilkin insanı çevrəleyən dünyanın «bütün» hadisələri üçün hazır cavab reaksiyaları, davranış stereotipləri var» (122, 14)

Beləliklə, mifoloji dünya modeli haqqında istinad etdiyimiz təsəvvürləri ümumiləşdirsək, məlum olar ki, dünya modeli mifoloji təsəvvürlərin hakim olduğu dövrdə yaşayan insanın dünya haqqında onun şürurunda mövcud olan təsəvvürlər sistemidir. İnsanın dünya, insanın özü və digər əşyaların necə əmələ gəlməsi bütün təsəvvürləri bu modeldə əks olunmuşdur. Buradan belə bir nəticə çıxır ki, su stixiyası dünyanın əksər xalqlarının mifologiyalarında dünyanın yaranmasının əsas ünsürü sayıldığı üçün onun mifoloji dünya modelində xüsusi yeri vardır.

Araşdırduğumuz mövzu baxımından ən mühüm əhəmiyyət kəsb edən məsələlərdən biri də ondan ibarətdir ki, su stixiyasının mifoloji və tarixi şürur dünya modellərindəki yeri, mənası tamamilə fərqlidir. Bizim malik olduğumuz tarixi şürurda su varlıq aləminin ilkin maddələrindən biridir. Yer üzünün dörddə üçü sudan, dördə biri isə qurudan ibarətdir.

İnsan orqanizminin əsas hissəsini – çox böyük faizini su təşkil edir. Heç bir canlı orqanizm su olmadan nə yarana, nə də mövcud ola bilər. Beləliklə, tarixi şüura görə, su həyatın, mövcudluğun ən əsas ünsürlərindən biridir.

Mifoloji dünya modelində də su dünyyanın əsası, ən əsas ünsürlərdəndir. Lakin suyun mifoloji dünya modelindəki obrazı ilə tarixi şüurdakı obrazı biri-birindən tam şəkildə fərqlənir. Tarixi şüurda su maddə şəklində qavranılır. Mifoloji dünya modelində isə su insan kimi canlıdır: surəti, şəkli (başı, əli, ayağı) var. Bu cəhət təkcə suya aid yox, mifoloji dünya modelində olan bütün elementlərə eyni dərəcədə aiddir. Yəni mifoloji dünya modelində hər şey, o cümlədən su ünsürü canlıdır və öz şəklinə – obrazına malikdir. Bunu başa düşmək üçün mifoloji dünya modelinin obrazlaşdırma üsuluna diqqət vermək zərurəti yaranır.

Mifoloji dünya modelində hər bir element canlı, yəni ruhu, canı olan varlıq kimi düşünülmüşdür. Prof. İ.Abbaslının yazdığı kimi, ulu babalar göy, Günəş, Ay, uledüz, fırtına, göy gurultusu, ildirim, habelə ağaclar, daşlar, dənizlər sular, təbiətdəki bu kimi başqa varlıqlarda və heyvanlarda ruh olduğuna inanmış, onlara tanrı kimi tapılmışlar (1, 7).

Göründüyü kimi, mifik obrazlaşdırmanın əsas xüsusiyyəti ondan ibarətdir ki, mifdə canlı-cansız nə varsa, hamısı insan kimi düşünülmüş, danışmışdır. Yəni mifoloji dövr insanı təbiəti də özü kimi canlı təsəvvür etmişdir. Y.M.Melektinski yazır: «Mifoloji düşüncənin bir sıra özəllikləri ondan doğurdu ki, «ibtidai» insan onu çevrələyən təbiət aləmindən özünü ayırmayı bacarmır və özünə məxsus olan keyfiyyətləri təbiət obyektlərinin üzərinə köçürürdü. Bu, insanın təbiətlə olan vəhdətinin özü tərəfindən instinkтив şəkildə başa düşülməsinin, yəni stixial olaraq (fəhmlə, fitrətən – A.B.)

anlamasının deyil, məhz təbiəti keyfiyyət baxımından özündən ayırmağı bacarmamasının nəticəsi idi (168, 164).

Tədqiqatlardan bəlli olur ki, dünya mifoloji şürarda, əsasən, zoomorfik obrazda (heyvan şəklində) təsəvvür olunmuşdur. V.V.Yevsyukov göstərir ki, dünya xalqlarının mifologiyalarında yer ən qədim və ən sadə miflərdə heyvan obrazında təsvir olunmuşdur (158, 71).

Ən qədim miflər məzmun və forma baxımından inkişaf etdikcə dünya modeli haqqında təsəvvürlər də inkişaf etmiş və yer – dünya daha çox insan şəklində təsəvvür olunmağa başlamışdır. V.V.Yevsyukov elə bunu nəzərdə tutaraq yazır ki, kainatın insan bədəni ilə eyniləşdirilməsi (insan şəklində – obrazında təsəvvür edilməsi – A.B.) dünyadan zoomodelindən (heyvan şəklində təsəvvür edilməsindən – A.B.) daha sonrakı təsəvvürlərdir (158, 79).

Maraqlıdır ki, mifoloji dünya modelində kainat ilk insanın, yəni ilk əcdadın, ulu babanın bədəni kimi təsəvvür olunmuşdur. V.V.Yevsyukov bu barədə dünya mifologiyalarından çoxsaylı nümunələr vermişdir. Onun tədqiqatından aydın olur ki, hind mifologiyasında ilk insan (əcdad) Puruşanın, İran mifologiyasında Hörmüzdün, skandinav mifologiyasında İmirin, yunan mifologiyasında Zevsin, Çin mifologiyasında Pan-qunun, Tibet mifologiyasında Klumonun bədəni dünyadan modelidir. Dünya bu ilk əcdadlarından bədəni kimi təsəvvür olunur (158, 79-88).

İlk əcdadın öz bədəni ilə dünya modelini təşkil etməsi, yəni dünyadan mifoloji şürarda ilk insanın bədəni şəklində (insan görkəmində) təsəvvür olunması təsadüfi olmayıb, demək olar ki, bütün dünya mifologiyaları üçün xarakterik hadisədir. Y.M.Meletinski çox zəngin müqayisəli material əsasında belə bir qənaətə gəlmüşdir ki, ilk əcdadların bədəni

mənsub olduğu dünyani, etnosu modelləşdirir. O yazır: «İllkin əcdadlar, adətən, qəbilə və tayfanın ulu valideynləri kimi başa düşülür: onlar icmanı başqa icma və təbiət qüvvələrinə qarşı dayanan sosial qrup kimi modelləşdirirlər» (167, 638).

Qanuna uyğundur ki, aparılmış tədqiqatlar oğuzların ulu babası, ilk əcdadı olan Oğuz xanın da belə bir modelləşdirmə funksiyasını təsdiqləmişdir. S.Rzasoy göstərir ki, oğuz türkünün mənimsədiyi bütün kosmik dəyərlər (dünya dəyərləri – A.B.) onun «Oğuz» adlanan kosmoobrazına, «Oğuz xan» dünya modelinə konsentrasiya olunur. Oğuz dünya modeli «oğuz dünyasının şəkli», «oğuz dünyasının zoobrazı» olub, mövcud oğuznamə mətnlərində, əsasən, öküz, at və s. obrazlar şəklində təsəvvür olunmuşdur (123, 33).

Deyilənlər bəlli edir ki, mifoloji şüarda hər bir şey canlı şəklində təsəvvür olunmuşdur. Belə olduğu halda dünya haqqındaki təsəvvürlərin əsas ünsürlərindən olan su stixiyası da müxtəlif mifologiyalarda, təbii ki, öz obrazına malik idi və bu ünsürün dünyanın əsası olması suyun mifoloji obrazının miflərin əsas obrazlarından olduğunu göstərir. Türk mifologiyasındaki Yer-Sub (Su), Su anası, Su iyəsi kimi obrazlar, onlarla bağlı inanclar bunun ifadəsidir.

Rus alimi S.S.Averinçev su stixiyası haqqında yazır ki, su dünyanın ən fundamental stixiyalarından biridir. O, ən müxtəlif mifologiyalarda ilk başlanğıc, bütün varlığın ilkin vəziyyəti, ilkin xaosun ekvivalentidir (ona bərabər əvəzedicisidir – A.B.). Suya əksər mifologiyalarda dünyanın ilkin okeanın dibindən qaldırılmasını təsvir edən motivdə rast gəlinir. Su əjdahası həm demiurqların çarşılaşmasında yaradıcı tanrılarının tərəfdaşı kimi, həm də eyni zamanda dünyanın qurulmasının materialı kimi çıxış edir. Su bəşəri mayalanmanın (rüşeymlənmənin – A.B.) və yaranışın mühiti, mad-

dəsi və prinsipidir. Lakin mayalanma həm kişi, həm də qadın başlanğıclarını tələb edir. Buna görə də su mifologemini iki aspekti vardır. Su qadın başlanğıcı rolunda ana ağuşu və bətninin, həmçinin mayalanan dünya yumurtasının analoqu kimi çıxış edir... Su qadın başlanğıcının digər təcəssümlərindən biri kimi yer ilə eyniləşdirilə bilər... Göyün kişi başlanğıçı kimi yerlə, yaxud su ilə kəbin kəsdirməsi geniş yayılmış motivdir... Lakin su eyni zamanda yeri «doğmağa» məcbur edən mayalandırıcı kişi toxumudur (151, 240).

İstinad edilmiş fikirlərdən görünür ki, su stixiyasının obrazlarından biri dünya okeanı, dərya, ümmandır. V.N.Toporov bu obrazla bağlı mifoloji ənənədə olan faktları və bu barədəki elmi fikirləri ümumiləşdirərək göstərir ki, dünya okeanı mifopoetik ənənədə yerin, daha geniş halda bütün kosmosun (dünyanın – A.B.) əmələ gəldiyi ilkin sulardır. Bu okean stixiya və onunla doldurulan (təşkil olunan – A.B.) məkan, həmçinin okeanın təcəssümünün müxtəlif formalarında (ilahi personajlar, xaosla bağlı əjdahalar şəklində) müccərrəd mühakimə prinsipi (yəni ilkin mifik fəlsəfədə dünyanın yaranmasını əqli cəhətdən əsaslaşdırın hökm – A.B.) kimi çıxış edir. Çox əski mifoloji konsepsiyalara görə, okean xaosun əsas təcəssümlərindən biri, hətta xaosun özüdür... Bir çox qədim kosmoqonik versiyalarda okean və xaos biri birindən ayrılmaz, biri birinə bərabərdir (180, 249).

Əlbəttə, su stixiyasının müxtəlif mifologiyalardakı obrazları çoxdur və onların hamısı suyun dünyanın yaradılışının əsas ünsürlərindən biri olduğunu göstərir. Bu cəhətdən su stixiyası türk mifologiyası üçün də yaradıcı başlanğıc sayılmışdır.

Görkəmli Azərbaycan mifoloqu M.Seyidov özünün çoxsaylı araşdırılmalarında su ünsürünün türk mifologiya-

sında oynadığı rola da xüsusi diqqət yetirmiş, məşhur Yer-Sub obrazını araşdırmaqla (bax: 173, 63-69) bərabər, Öləng ilahisinin də su, yaşılıqla bağlı mifoloji obraz olduğunu aşkarlamışdır (bax: 126, 84-93). Alim yazır ki, Azərbaycan və bir çox türkdilli xalqların... animist («animizm» hər bir varlığın ruha malik olması haqqında mifoloji təsəvvürlər sistemidir – A.B.) baxışlarına görə, dağlar, göllər, çaylar insan kimi sevib-sevilir, duyurlar, göllər, sular müqəddəsdirlər. Əski türkdilli insan göllərə də tapınırı (127, 45).

Alim başqa bir tədqiqatında türk xalqlarının mifik görüşlərində su stixiyasının dünyanın əsası olması haqqında yazır ki, çay-su ilk başlanğıc, həyat verənlərin ilkinindən sayılmışdır (128, 46).

Qeyd etməliyik ki, M.Seyidovun Yer-Sub mifoloji obrazına həsr olunmuş məqaləsində göstərmişdir ki, yeri və suyu özündə birləşdirən (obrazlaşdırın) «Yer-Sub» qədim türk xalqlarında müqəddəs sayılmışdır» (173, 63). Alim yazır ki, türk xalqlarında su və yer hələ qədimlərdən ilahiləşdirilmişdir (173, 69).

Mifoloji su stixiyası haqqında özünün müxtəlif tədqiqatlarında – türk mifologiyasına həsr olunmuş ensiklopedik lüğətində (bax: 53), su mifologeminə həsr olunmuş ayrıca məqaləsində (bax: 54) və türk mifoloji obrazlarına həsr olunmuş monoqrafiyasında (bax: 57) bəhs etmiş f.e.d. C.Bəydili yazır ki, su türk mifoloji dünya modelində əbədi başlanğıc olan xaosu bildirən və eləcə də yaradılış aktında iştirak edən struktur-yaradıcı bir mifologemdir. Yaradılışın başlıca ünsürü kimi su ən müxtəlif mifoloji sistemlərdə ilk başlanğıclla bağlıdır və ilkin xaosu səciyyələndirir, onun ekvivalenti yerində çıxış edir. Yəni xaosun özünü də səciyyələndirən başlıca cəhətlərdən biri yenə onun məhz su stixiyası ilə bağlılığıdır. İl təhvil olanda

suyun durması, bir anlığa dayanıb dəyişməsi inancı suyun ilkin xaosu özündə təcəssüm etdirməsindən irəli gəlir (53, 325).

Alim su stixiyasının türk mifoloji düşüncəsindəki əsas obrazlarına toxunaraq yazır: «Çay, ümumiyyətlə, əski mədəniyyətlərdə elə zamanın da metaforasıdır. İlkin xaos olan suyun isə yaradıcı başlanğıc kimi dirilik vermə, əbədi yaşıtma, ölümsüz bəxş etmək əlaməti Dirilik suyunda saxlanmışdır. Təsadüfi deyil ki, əfsanələrdə dirilik suyu xaosu bildirən qaranlıq aləmdə, zülmətdə göstərilir (53, 325).

C.Bəydili su ünsürünün öz əsas atributu olan dünyanın, yaradılışın başlanğıcı olmaq xassəsini mədəniyyətin sonrakı səviyyələrində daha da inkişaf etdirməsi barədə yazır ki, dünyanın yaranması ilə bağlı kosmoqonik miflərdə Tanrıının birinci olaraq dəryanı, suları yaratdığı söylənilir. Təsəvvüf ədəbiyyatında «vəhdət» və ya «əzəli məna dənizi» deyilən də həmin ilkin sular aləmidir. Bu aləmə mühit adını verən Seyid Nəsimi onun varlıq aləmi meydana gələn zaman yaradılış çağında coşub dalgalanması haqqında:

«Dəryayı-mühit cuşə gəldi,  
Kövnü-məkan xüruşa gəldi...»,

– deyirdi.

«Yer yox ikən, gög yox ikən ta əzəldən var idim,  
Gövhərin yekdanəsindən iləri pərgan idim»

– deyən Şah Xətainin isə: «Gövhəri ab eylədim, tutdu canı sərbəsərp...» – sözləri ilə yenə də yer üzünүn sulardan ibarət olduğu o ilkin çağ'a – məhz həmin yaradılış çağına işarə edilir (53, 326).

C.Bəydili həmçinin sufilikdəki (o cümlədən sufiliyin haqq aşiqliyi ideyasını təcəssüm etdirən Azərbaycan məhəb-

bət dastanlarındakı) eşq badəsinin ilkin yaradıcı su ilə bağlı olduğunu aşkarlamışdır. O yazır ki, ilkin suyun belə bir simvolikası sufilikdəki «ilahi mey»də də var. Həmin mey ki, insan oğlu yaranmadan – hələ ruhlar məclisində arif olanlara içilirmiş, o badədən içənlərin bütün varlığı isə ilahi eşq-lə dolduğundan dünyaya da əbədi məst gəlmışlər (53, 326).

C.Bəydili əfsanələrdə Dədə Qorqudun ölümündən qaçması motivinin ilkin su stixiyası ilə bağlı olduğunu irəli sürərək bunu belə sübut etmişdir: «Struktursuz ilkin su stixiyasının lil elənin sonra ondan torpaq parçasının yaradılması miflərdə xaosun kosmosa çəvrilməsinin ən gərkli aktı kimi çıxış edir. Mif dünyasının qəhrəmanlarından Qorqud Atanın «suya əcəl gəlməz» – deyib ölümsüz bir yer axtararkən suların üstünü seçməsinin mifopoetik düşüncədə öz yozumu var və o, yenə də suyun həm də kosmoqoniya (yaradılış – A.B.) aktı ilə bağlılığı baxımından mənalıdır. Yaradıcı başlangıç ilkin xaosun özündə var və dünyanın hər an yenilənməsi, təzələnməsi də elə onun gücüylə olur. Buna görə də Qorqud ölümündən qaçmağın mümkünluğunə inanaraq ölümsüzlüğün ifadəsi bildiyi su üzünə siğinir. Çünkü bura həm də dünyanın sakral güc mərkəzidir. Sakral enerjinin ən çox toplanıldığı yer isə dünyanın tən ortasında, su üzərində olan yerdür ki, mifoloji inama görə, o yerə əcəl gəlməz» (53, 326).

Müəllif suyun türk dünya modelində xaos və kosmos dünyalarının sərhədi olmaq funksiyasını daşıdığını da göstərmişdir. C.Bəydili yazır: «Su bir sərhəddir. Su sərhədinin o biri üzü yer altındaki, insan yaşamayan bir məkan – xtonik dünyadır (xaosdur – A.B.). Nizamlı dünyani (kosmosu – A.B.) həmin xtonik zonadan ayıran sərhəd sudur. Bu yeraltı sular səltənətində məskun olan demonik varlıqlar döñəlgə («dönəlgə»//«dönərgə» funksiyalı obrazlar başqa bir

varlığı çevrilə bilir, öz cildini, simasını dəyişmək qabiliyyətinə malik olur – A.B.) təbiətlidirlər... Orada hər şey bu dünyada olanların tərsinədir. Çünkü su ayna kimi özündə görünən dünyani eks edir və deməli, o biri dünyada olan nə varsa, bu dünyadakının da tam əksi olmalıdır. Əski türk inanışlarında da yeraltı ölülər dünyası bir sular səltənəti olaraq düşünülmüşdür. Erlik başdan-başa sulardan ibarət olan ölülər səltənətinin sahibidir» (53, 326-327).

C.Bəydili su ünsürünün ilkin kosmoqonik başlanğıc kimi eyni zamanda həm xaosa, həm də kosmosa məxsus əlamətləri birləşdiriyini göstərərək qeyd edir: «Lakin bir sıra mifoloji sistemlərdə olduğu kimi, türk mifologiyasında da su ilkin xaosla yanaşı eyni zamanda yaradıcı başlanğıci özündə birləşdirir və bu baxımdan bəzən yerlə eyniləşdirilən həmin su mifologemi yaradılışın özülündə dayanan ən başlıca ünsürlərdəndir. Mifopoetik düşüncədə su ana bətni ilə eyniləşdirilir. Çünkü uşaq dünyaya gəlməzdən əvvəlki embryonal – rüshəyim inkışafı dövründə su ilə əhatə olunmuş kimidir. Bü, əski düşüncədə içilən sudan oğul-uşağıın ola biləcəyi inancının əsasında dayanmışdır» (53, 327).

Öz məqalələrində mifoloji Ulu Ana kompleksindən bəhs edən C.Bəydili (bax: 55; 56) suyun bu obraz-komplekslə sıx bağlı olduğunu aşkar etmişdir. Müəllif yazır: «Su stixiyası mifoloji Ulu Ananı eynilə təmsil etmişdir. Məhz bu səbəbdən su ölüm motivi ilə yanaşı doğum, artım və həmin semantik cərgələnmə içərisində yer alan ölümsüzlük mifologemini də özündə birləşdirir» (53, 327).

Tədqiqatçı R.Əlizadə əvvəlcə «Kitabi-Dədə Qorqud» eposunda suya pərəstişin izlərini araşdırın məqaləsində (bax: 68), daha sonra isə Azərbaycan folklorunda təbiət kultları ilə bağlı inamlara həsr olunmuş monoqrafiyasında

(bax: 69) suyun dünyanın yaradılması hakkında mifoloji təsəvvürlərdəki rolü, o cümlədən bu kosmoqoniya (yaradılış) ilə bağlı mifoloji obrazlar, onların necə transformasiya olunması məsələlərini öyrənərək (69, 62-74), bu ünsürün ilkin mifoloji stixiya kimi rolü və mahiyyəti hakkında elmi-nəzəri qənaətlər əldə etmişdir (69, 138-139).

R.Əlizadə aydınlaşdırılmışdır ki, su Azərbaycan folklorunda çox geniş obrazlar silsiləsi yaratmışdır. Tədqiqatçının qənaətincə, bu, suyun ilkin mifoloji sakrallığı, müqəddəs dəyərlər sisteminə bağlı olmasından irəli gəlmişdir. R.Əlizadə yazar ki, suyun həyat, ölümsüzlük, gənclik bəxş etməsi ilə bağlı inamlar Azərbaycan miflərində, nağıl və dastanlarında rəngarəng şəkillərdə eksini tapmışdır. Azərbaycan türklərinin inamlarında suyun kultlaşması onun ata, əcdad olması, övlad verməsi, and yerinə çevrilməsi və digər faktlarda gerçəkləşmişdir. Su kultu bir çox türk mənşəli xalqların folklorunda sakral dəyər qazanmış tapınaqdır. Suyun bərəkət və qüvvət qaynağı kimi, həm də hifzedici, yaxud cəza verən Tanrı timsalında türk mifoloji inamlarında mövcudluğu müəyyənləşmişdir. Kosmosun yaradılmasında ilkin başlangıç olan su insan nəslinin artımından sonra göl, çay, dəniz, bulaq və s. şəkillərdə inamlar sisteminə daxil olmuş və türk xalqlarının yaşadıqları məkanlarda həyatı, yaşamı şərtləndirən mühüm amil statusunu almışdır. Türk xalqlarının təsəvvürlərində Su Tanrısı obrazının formallaşması isə suya tapınmanın izlərini geniş müstəviyə çıxarmışdır (69, 138-139).

Tədqiqatçı belə hesab edir ki, su stixiyası hakkında folklorada qorunub qalmış inamlar sistemi onun kosmoqonik (yaradıcı) funksiyası ilə bağlıdır. Alim yazar: «Su türk mifoloji kosmoqoniyasının digər əsas ünsürləri kimi əcdad rolunu da yerinə yetirir. Suyun övlad verməsi motivinin də

yer aldığı Azərbaycan nağıllarında onun kultlaşmasına dair zəngin faktlar vardır. Su kultu «Kitabi-Dədə Qorqud» eposunda da özünü qorumuşdur» (69, 139).

R.Əlizadə su stixiyasının ilkin xaosla bağlılığı haqqında belə bir qənaətə gəlmışdır: «Araşdırma nəticəsində aydın olmuşdur ki, su kultunun qədim türklərin inamlar sistemin-dəki yeri onun ilkin xaosu və yaradıcı başlanğıçı özündə tə-cəssüm etdirməsi ilə izah olunur. Bu baxımdan, suyun ilkin stixiya kimi dastan mətnlərinə, eləcə də «Dədə Qorqud» eposuna transformasiyası, xaos-kosmos qarşısudurmasında törədici funksiya daşımıası və nəhayət, sakral obrazın çevril-məsi diqqəti cəlb edən mühüm hadisədir. Digər tərəfdən, əs-ki mifoloji sistemlərə nəzər salduğumuz zaman məlum olmuşdur ki, su dünyası, həyatı yaradan ilkin mənbə olaraq, həm də ölüm gətirən, kosmik kataklizmlər bəxş edən mürəkkəb ünsürdür. Suyun Azərbaycan folklorunda kult semantikası onun ilk növbədə mifoloji kosmoqonianın əsas ünsürlərin-dən olması ilə bağlıdır» (69, 139).

Tədqiqatçı su stixiyasının hər bir mifologiyada universal xarakterə malik olduğunu xüsusi vurgulayaraq yazır: «Ümu-miyyətlə, təkcə türk mifologiyasında deyil, dünya mifologiyasında su əsas həyatı başlanğıclardandır. Su təkcə ilkin kosmosun materialını yox, eyni zamanda kosmosdanəvvəlki mər-hələnin – xaosun da materialını təşkil etmişdir. Bütün bunlar suyun mifoloji görüşlərdə mühüm yer tutmasını göstərməklə onun kultlaşmasını da təmin etmişdir. Su kultu ulu babalarımızın həyatında geniş yer tutmuşdur. Suya tapınan, onu canlı varlıq, ulu həmi hesab edən babalarımız öz yaddaşlarından su kultu ilə bağlı çoxlu inamlar gəzdirmiş, onu günümüz-zədək yaşatmışlar. Həmin inamlar təkcə ritual-mifoloji dav-ranış formulları olaraq qalmamış, folklorumuza daxil olaraq

şifahi söz yaddaşımızın məzmun və forma cəhətdən zənginləşməsində böyük rol oynamışdır» (69, 139).

Göründüyü kimi, su stixiyası dünya mifologiyalarında varlıq aləminin yaradılışının ilkin əsaslarından birini təşkil edir. Mifdə dünyanın yaradılışı xaosdan kosmosun əmələ gəlməsi, yaxud xaosun kosmosa çevrilməsi şəklində baş verir. Mifologiyada xaos – nizamsız dünya, kosmos – nizamlı dünya kimi başa düşülmüşdür. Bu halda xaos nizamlı dünyanın (kosmosun) başlanğıçı ilkin halıdır. Diqqətçəkicidir ki, dünya mifologiyalarının əksəriyyətində ilk başlanğıc – varlığın ilkin hali olan xaos, adətən, su şəklində təsəvvür olunmuşdur. Bu halda kosmosun xaosdan (xaosun əsasında) yaranması sxemi dünyanın ilkin sudan yaranması şəklində təsəvvür olunmuşdur (gerçəkləşmişdir). Səciyyəvidir ki, su elementi dünyanın yaradılışı haqqında qədim türk mifologiyasında da ilkin stixiya kimi çıxış etmişdir. Suyun ilkin kosmonoqiya (yaradılış) ilə bağlılığı Azərbaycan folklorunun zəngin süjet və obrazlarında öz izlərini saxlamışdır. Problem bu tərəfi folklorumuzun su stixiyası ilə bağlı inamlar kontekstində öyrənilməsini qaçılmaz reallığa çevirir.

## **1.2. Türk mifologiyasında su stixiyası ilə bağlı obrazlar**

Türk mifologiyasında su stixiyası ilə bağlı inancları təmsil edən maraqlı obrazlar vardır. Bu obrazlar müxtəlif şəkillərdə türk xalqlarının inanclarında hətta bu gün belə yaşamaqdadır. Türk mifologiyasında su ünsürünün rolunu araşdırmış K.V.Nərimanoğlu (Vəliyev) bir çox səciyyəvi inanc və obrazları ümumiləşdirərək yazar: «Altay mifologiyasına görə, hər şeydən əvvəl talay deyilən su yaranmışdır. Onlarda xüsusi Suiyəsi adlı ruh da vardır. Yakutlar su ruhuna Qaran deyirlər.

Tukyular və altaylılarda yer-su adlı ruhların mövcud olduğu məlumdur. Guya həmin ruhlar insanlarla birləşə yaşayırlar. İnama görə isti sular cəhənnəmdən, şirin sular cənnətdən gəlmışdır. Çayların bir çoxu da müqəddəs sayılırdı. Altaylıların fikrincə, tanrılar Xatun çayının mənsəbində yaşayırlar. Qıpçaqlar İrtışı, yeniseylilər Tom və Kam çaylarını müqəddəs hesab edirdilər. Göllərdən ən uğurlusu İssik-göldür. Qırğızlar hər il bu gölə qurbanlar verirdilər. İssik-gölə çinlilər isti dəniz, monqollar isə dəmirli göl deyirdilər. Dağ zirvələrindəki vulkanik göllərə isə Gök göl adı verilmişdir. Onlar da müqəddəs sayılırdı. Qurban kimi bu gölə at və dəvə atırdılar. Təbii ki, sulardan ən müqəddəsi abi-həyatdır» (134, 29).

Suyun türk xalqlarının kosmoqonik (yaratılmış) təsəvvürlərindəki roluna toxunan prof. F.Bayat qeyd edir ki, «suyun ilk varlıq və ya ilk varlıqların özəyi rolunda olması türk kosmoqoniyasının başqa bir özəlliyyidir. Sibir xalqlarında – ketlərdə, mansilərdə, nqanasanlarda və s. ancaq suyun mövcud olduğu və hər şeyin də sudan çıxdığı vurğulanır. Başqa mifoloji sistemlərdə, məsələn, şumer, Misir, hind mifologiyalarında ilk ünsür sudur. «Tövrat»da (yəhudilərin dini kitabı – A.B.) Müqəddəs Ruhun suyun üzərində asılı qaldığı söylənilir. Kosmos sudan çıxan və ya doğan şeylərdən – təpə, embrion (rüseym – A.B.) təşəkkül tapır. Bu da su ünsürünün universal yaratılmış obyekti olduğunu sübut edən haldır. İlk ünsürlərin: torpağın, göyün, göy cisimlərinin, bitkilərin, heyvanların və nəhayət, insanların başlanğıc olaraq sudan doğması islami elmlərdə və ezoterik (gizli, batini – A.B.) bilgilərdə ilk həyatın sudan çıxması fərziyyəsini təsdiq edir. Əslində, su ezoterik bilgilərdə xaos kimi qəbul edilmir. Türk mifologiyasında hər şeydən öncə suyun var olması Mütləq Varlığın (Tanrının – A.B.) nizamı

təşkil etmə fəaliyyətini bildirməklə, başlanğıcın artıq hərəkətə gəldiyini göstərir» (139, 88).

Türk mifoloji təsəvvürlərindəki su ilə bağlı obrazlar araşdırıldığında məlum olur ki, türk xalqlarının rəngarəng su inanc və obrazları su stixiyası ilə bağlı ilkin mifoloji görüsərlə bağlıdır. Yəni su inanc və obrazları qərinələr və minilliklər ərzində məzmundan-məzmunla, şəkildən-şəklə düşüb dəyişsə də, onların hamısı bir qaynağa – mifoloji su stixiyasına gedib çıxır.

**1.2.1. Kosmoqonik su.** Türk mifoloji görüşlərini özündə yaşadan rəngarəng mətnlərə – əsatir və əfsanələrə, dastanlara və s. nəzər saldıqda görürük ki, su stixiyası ilə bağlı türk inancları içərisində diqqəti ən əvvəl cəlb edən suyun ilkin yaradılışın əsası olması haqqındaki inancdır. Suyun yaradılışda oynadığı rol onun ən əsas və ən ilkin, eyni zamanda ən həlledici roludur. Çünkü hər bir mifologiyada ilkin yaradılışda – mifoloji kosmoqoniyada iştirak edən element əsas və müqəddəs sayılır. Bu, onun mifoloji dünya modelindəki yerini şərtləndirir. Türk mifologiyasında su ilkin yaradılışda iştirak etdiyi üçün yaradıcı başlanğıc kimi müqəddəs sayılır. Suyun türklərin şüurunda müqəddəsliyi, ona hörmət olunması məhz bununla bağlıdır.

Prof. F.Bayat qeyd edir ki, «Türk kosmoqoniyası kainatın kosmosdan əvvəlki nizamsız xaos materialından – sudan və torpaqdan – yaradılmasının bir nümunəsidir. Su həyatın, diriliyin gerçek elementidir. Canlı olan hər şey yalnız suyun sayəsində mövcuddur. Həqiqətən, çağdaş elm suyun olmadığı yerdə həyatın ola bilməsini qəbul etmir. Yaxud bu və ya başqa planetdə nə vaxtsa suyun olması gümanının nəzərə alaraq, orada həyatın mövcud olub, sonradan sona çat-

ması fərziyyəsini irəli sürür. Kosmik bilgilərə görə, su bütün canlı varlığın mövcud nüvəsini özündə saxlayan ünsürdür. Türk mifologiyasının yaşamla tam bağlı olan bu fəlsəfi qaynağı onu məlum başqa mifoloji sistemlərdən, hətta mono-teist dirlərdən fərqləndirir» (139, 89).

İnsanın yaradılması haqqında Altay əfsanəsində deyilir: «Əvvəlcə yalnız Qara xan və sular vardı. O, təklikdən darıxdı, bir insan yaratdı. İnsana qanad verdi ki, suda üzsün. İnsan uçmaq istədi. Qara xan onun uçmaq qüdrətini və qanadlarını aldı. İnsanın yaşaya bilməsi üçün torpaq lazımdı. Qara xan bir ovuc ulduz qoparıb suya səpdi, yer yarandı. Ada şəklində olan bu torpaq üzərində 9 budaqlı şam ağacı, hər budağın altında bir adam yaratdı. Bu Adamlara yol göstərmək üçün Yayıkı da yaratdı» (134, 11).

Burada çox maraqlı olan məsələ suyun ilkin yaradıcı Qara xanla bir yerdə lap «əvvəlcə»dən mövcud olmasınaidir. Bu su stixiyasının ilkinliyinə işaretdir. Çünkü əfsanədə yaradıcı Qara xanın suyu yaratmasından söhbət getmir. Su elə Qara xanla birlikdə əvvəlcədən var imiş.

Qara xanın sonrakı yaradıcı fəaliyyəti də susuz ötüşmür. O, insanı yaradır və ilk insan suda yaşayır: Qara xan ona qanad verir ki, suda üzə bilsin. Qara xan insanların yaşaya bilməsi üçün lazım olan torpağı da ada şəklində suda yaradır. Beləliklə, su stixiyası ilkin yaradılış haqqındaki bu Altay əfsanəsində Qara xanın yaradıcı fəaliyyətində əsas yer tutur.

Belə düşünmək olar ki, bu altay əfsanəsi türk mifologiyasında yaradılış haqqında əsas miflərdən olmuşdur. Əgər belə olmasayıdı, Azərbaycandan çox-çox uzaqda yaşayan qardaş Altay türklərinin bu əfsanəsi ilə yaradılış haqqında müasir Azərbaycan əfsanəsi bu qədər oxşar olmazdı. «Azərbaycan mifoloji mətnləri»ndə «kosmoqonik mif» adı altında verilmiş

ilk mətndən oxuyuruq: «Lap qabaxlar Allahdan başqa heç kim yoxumuş. Yer üzü də başdan-ayağa suyumuş. Allah bı suyu lil eliyor. Sonra bı lili qurudup torpax eliyor. Sonra torpaxdan bitkiləri cürcədir. Ondan sora da torpaxdan palçıx qəyirip insannarı yaradır, onnara uruh verir» (51, 35).

Göründüyü kimi, Azərbaycan mifoloji mətnində ilk əvvəl Allah və su var. Allah bütün qalan şeyləri sudan istifadə etməklə yaradır. Torpağı yaratmaq üçün suyu lilə çevirir. Bitkiləri də torpaqdan su vasitəsi ilə cürcədir. İnsanı torpaqdan yaradır. Lakin əvvəlcə torpağa su qatıb, ondan palçıq düzəldir. Beləliklə, Allahın hər şeyi yaratmağı sudan başlayır.

Ümumiyyətlə, türk mifologiyasında su yaradılışın əsas ünsürü sayıldığı üçün kosmoqonik miflərdə su ünsürü çox iştirak edir. Prof. A.Şükürov Altay mifləri əsasında yazır: «Miflərin əksər versiyalarında fəaliyyət göstərən birinci şəxs Ülgendir. Ülgen isə məlum olduğu kimi, Altay türklərinin baş allahıdır. Əgər şaman poeziyasına inansaq, Ülgen səmada məskunlaşmışdır. Hələ o zamanlar insan yox imiş. Ülgen dənizin üzərində üzən yeri (torpağı) və onun üzərində insan gövdəsinə oxşar gili gördü. Ülgen həmin gil təbəqəsini götürdü və ondan insanın yaranmasını arzuladı. Belə də oldu. O, özünün yaratdığını Erlik adlandırdı. Suda üzən torpağın qalan hissəsi nəhəng balığa – Ala balığa çevrildi. Erlik axtarıb Ülgeni tapır, ona yoldaş və kiçik qardaş olur... O, bəzən özünü Ülgenlə bərabərləşdirmək istəyir, hətta onun paxillliğini çəkirdi» (132, 110).

Əvvəlcə Ülgen və Erlik obrazlarının kim olduğuna və münasibətlərinə diqqət vermək lazımdır. Ülgen Erliyi yaratsa da, onlar qardaş olurlar. İki qardaş, iki bacı-qardaş haqqında olan miflər elmdə «əkizlər mifi» adlanır. Ülgen və Erlik haqqındaki mifi də əkizlər mifi hesab etmək olar. Çünkü əkiz ob-

razlar arasında olan münasibətlər bunlar üçün xarakterikdir. Prof. F.Bayat Erlik və Ülgen arasındaki «əkizlik» münasibətinin daha dərin qatlarına vararaq yazar: «Erlik və ya Erklik müxtəlif variantlarda ölüm ruhu və ya bəzi araşdırmaçıların dediyi kimi, ölüm mələyi şamanlığın inanc sisteminə qəbul edilmiş və əkizlər mifi ilə nə qədər bağlı olsa da, ümumi mənasi etibarilə Ülgenin ziddi halına gətirilmişdir (139, 326).

«Əkizlər mifini» əkizlər şəklində təqdim olunan və daha çox tayfanın ilkin əcdadı, yaxud mədəni qəhrəmanlar keyfiyyətində çıxış edən möcüzəli varlıqlar haqqında miflər kimi səciyyələndirən V.V.İvanov onları aşağıdakı kimi təsnif edir:

1. Əkiz qardaşlar (rəqiblər, yaxud sonralar müttəfiqlər) haqqında miflər;
2. Əkiz bacı-qardaşlar haqqında miflər;
3. Əkiz androginlər (androgin varlıqlar ikicinsli varlıqlar, yəni özlərində həm kişi, həm də qadın başlangıclarını eyni zamanda təcəssüm etdirən varlıqlardır – A.B.) haqqında miflər;
4. Zoomorf (heyvan – A.B.) əkizlər haqqında miflər (159, 174).

Müəllif daha sonra yazar: «Dualist («dualizm – ikilik» – A.B.) mifologiyalar üçün xarakterik olan əkiz qardaşlar haqqındaki miflərdə... qardaşlardan biri bütün yaxşı, yaxud faydalı şeylərlə, o birisi isə bütün pis, yaxud pis düzəldilmiş şeylərlə əlaqələndirilir... Əkiz qardaşlar arasında onlar ana-dan olandan rəqabət başlayır... (159, 174).

Eyni mənzərəni Ülgenlə Erlik arasında görmək olar. Onların qardaş olmasında, digər variantlarda əkiz sayılmasında yaradılışla bağlı mənalar gizlənir. Hər iki obraz su stixiyası ilə müxtəlif şəkillərdə bağlıdır. Yuxarıdakı mifdən

məlum olur ki, hələ insan olmayanda Ülgen və dəniz (su) var imiş. Həmçinin Erlik obrazı da su ilə bağlıdır.

S.Y.Neklyudov yazır ki, Ülgen altaylıların və şorların mifologiyasında baş tanrı, demiurq (yaratıcı varlıq – A.B.), ildirimsaçan, göyü və kainatı məskunlaşdırın parlaq təmiz ruhların başçısıdır... Erlik Ülgenə həm tabedir, həm də ona qarşı çıxır. Bəzən Ülgen Erliyin (böyük, ya da kiçik) qardaşı, bəzən onun yaradıcısıdır... (171, 546). Maraqlıdır ki, monqol xalqları və sayan-altay türklərinin mifologiyasında yerin altında yaşadığı təsəvvür olunan Erlik su ilə birlikdə təsvir olunmuşdur: «Erlik nəhəng boylu, dizinə qədər iki yerə ayrılmış saqqallı, pırtlaşiq saçlı, bığları qulaqlarının arxasında burulu, qara qaş-gözlü əzəmətli qoca kimi təsəvvür olunur. O, qara-qasıqa öküzdə, qara yorğan atda, avarsız qara qayıqda gəzir, qamçı əvəzinə qara ilanı və qunduz dərisindən yorğanı var. Onun qara torpaqdan, yaxud qara dəmirdən olan sarayı yeraltı dəniz Bay-Tenqisin sahilində, yaxud doqquz çayın qovşağındadır. İnsanların göz yaşı ilə axan bu çayın üstündə at tükündən geri dönməyin heç kəsə qismət olmadığı körpü salınmışdır» (172, 668).

Ülgen də, Erlik də ilk varlıqlardır və onların həyatı ilk növbədə su ilə bağlıdır. Onlar haqqındakı mifin prof. A.Şükürovun müraciət etdiyi başqa variantında su ilə bağlılıq daha qabarıqdır: «Ülgen səmanın və yerin olmadığı bir zəmanda suya düşür. O fikirləşir ki, dünyani necə yaratsın. Həmin vaxt ona bir adam yaxınlaşır... İnsan suyun dərinliyinə baş vurur, orada dağı tapır, ondan bir parça qopaRaraq ağızına doldurur. Sudan çıxdıqdan sonra o, ağızındaki torpağı Ülgenin ovcuna tökür. Ülgen də öz növbəsində torpağı atır və Yer yaranır» (132, 111).

Bu mifdə suyun ilkinliyini görməmək olmur. Yəni Ülgen yeri və göyü, digər şeyləri yaradır. Ancaq suyu yaratmır. Su elə əvvəldən var imiş. Bundan başqa, yaradılan digər şeylər də suyun içindədəir. Torpaq – Yer suyun dərinliyindəki dağdan götürülmüş bir ovuc gildən yaradılır. Beləliklə, su bütün yaradılışın materialı və mənbəyidir. Lakin bu niyə belədir: ulu babalarımızın suyu ilkin hesab etmələri nə ilə bağlıdır?

Prof. A.Şükürov mifdəki bu məsələni ciddi problem kimi görərək yazar: «Torpaq yalnız dənizin dibindən əldə edilir. Lakin nə üçün ilkin torpaq ancaq suda olmalıdır? Nəyə görə insan ona baş vurur və ağızında torpağı gətirir? Dəniz obrazı (okean, çay, sadəcə olaraq, su) yaranmaqdə olan dünyanın xaotikliyini, formasızlığını göstərir. Su – xaosun az-çox həcmli simvoludur. Yunan miflərində deyilir ki, «əvvəl-axır yalnız əbədi, qaranlıq Xaos vardi. Həyatın mənbəyi Xaos idi. Bütün dünya və ölməz tanrılar sonsuz Xaosdan törədilər» Mifopoetik təfəkkürdə xaos nizamsızlıq, qaydasızlıq, boşluq, qaranlıq kimi təsəvvür olunur. Xaosun səciyyəvi cəhətlərindən biri də onun bilavasitə su stixiyası ilə bağlı olmasıdır. Buna görə də təsadüfi deyil ki, bir sıra xalqların mifoloji sistemində dünyanın yaranması birbaşa ulu daşqınla, su ilə bağlıdır» (132, 112).

Bizə məlumdur ki, dünyanın yaradılışının ilkin əsasında təsəvvür olunan əsas stixiyalardan biri sudur. Su hətta ən əsas stixiyadır. O, müxtəlif xalqların mifologiyalarında çox geniş yayılıb. Suyun ilkin xaosun əsas obrazlarından olması elmdə hakim fikirdir. Ancaq bu məsələnin çox sadə izahı da mümkünündür. Ehtimal etmək olar ki, məsələnin kökü ilkinliklə, ibtidaililiklə bağlıdır.

Miflər ilk düşüncə hesab olunur. Onları primitiv, ibtidai düşüncə ilə yaşayan insanlar yaratmışlar. İlkin insanların dü-

şüncəsi, təbii ki, onun çox zəif və məhdud biliklərini əks etdirirdi. Məsələn, hər hansı gölün sahilində yaşayan ibtidai insanlar üçün o göl, o su sonsuz idi. Çünkü həmin gölün (dənizin, okeanın) o biri sahilinə keçmək imkanı olmayan insanın onun hansı böyüklükdə olması, yaxud hara qədər uzanması haqqında heç bir təsəvvürü yox idi. O, suya baxır və onu sonsuz qədər böyük və nəhəng hesab edirdi. İnsanlar hələ çox sonralar qayıqlar, gəmilər yaradacaq, dənizləri üzüb keçəcək, sular haqqında biliklər toplayacaq və bu biliklər əsasında reallığa əsaslanan coğrafi təsəvvürlər formalaşacaqdı. Ancaq ibtidai insan bütün bu vasitələrin hamisində məhrum idi. Ona görə də su ona sonsuz dərəcədə böyük gəlirdi. Mifoloji düşüncədə böyük olan güclü və qüdrətli, hakim, hər şeyin əsası kimi təsəvvür olunurdu. Odur ki, su dünyanın əksər xalqlarında ilkin güc, qüdrət, ilkin varlıq kimi təsəvvür olunmuşdur. İnsanların su barəsində ilkin mifoloji təsəvvürlərinin inkişafında sellərin və daşqınların çox böyük rolü olmuşdur. V.N.Toporov real təbiətdəki sel və daşqınların insanların mifoloji düşüncəsində oynadığı bu rola əsaslanıb yazar ki, daşqın haqqında mif, əfsanə, rəvayətlər geniş yayılmışdır... Daşqın mövzusunun çox əlvan variantları real daşqınlar haqqındaki məlumatlarla sırf mifoloji məntiqin gücü sayəsində yaranmış daha sonrakı süjetlərin qarışmasının mürəkkəb mənzərəsini nümayiş etdirir» (176, 324).

M.Məmmədov qeyd edir ki, «kosmik qəza ilə bağlı ümumi sxem qədim türk, Avesta və İslam ilə bağlı mifoloji mətnlərdə də öz əksini tapmışdır. Tufan ilə bağlı miflərdən biri Erlik və Ülgen ilə bağlırsa, altayların tufan ilə bağlı başqa bir əfsanəsinin əsasını müsəlman və xristian qaynaqlarından gələn «Nuh» tufanı rəvayətindəki ünsürlər təşkil edir. ...Zərdüştiliyin müqəddəs kitabı olan «Avesta»da

ümumdünya daşqınına oxşar mif də mövcuddur. Ahura Məzdanın məsləhəti və əmri ilə dörd divardan ibarət hündür bir bağ («vara» – «qala» mənasında) tikməli olan Yima oraya məhsul yetirən bitkiləri, iri və kiçik dördayaqlı heyvanları, quşlar və insanların sağlam cütlərini toplayaraq, bəşəriyyəti xilas edən qüvvə kimi çıxış edir» (106, 20).

Sellər, daşqınlar haqqında mifoloji əfsanələr dünyanın bütün ibtidai xalqlarının mifoloji düşüncəsində var. Bu miflər «Nuhun tufanı» adı ilə məşhurdur. İngilis etnoqrafi və din tarixçisi C.C.Frezerin «Əhdi-Ətiqdə folklor» kitabında «Bibliya»nın («İncil»in) qədim variantı «Əhdi-Ətiq»də («Kohnə əhd»də) olan Nuhun tufanı haqqındaki məLumatın dünyanın əksər xalqlarında müxtəlif adlar altında olduğu göstərilmişdir. Kitabda «Böyük tufan» (yaxud «Böyük sel», «Böyük daşqın») adı altında qədim babillilərin, yəhudilərin, qədim yununların, qədim hindlərin, Şərqi Asiyalılarının, Malay arxipelaqı adaları sakinlərinin, Avstraliya aborigenlərinin, Yeni Qvinea və Melaneziya yerlilərinin, Polineziya və Mikroneziya xalqlarının, Cənubi Afrika aborigenlərinin, Mərkəzi Amerika və Meksika xalqlarının, Şimali Afrika xalqlarının oxşar əfsanələri ayrı-ayrılıqda tədqiqə cəlb edilmişdir (182, 63-147).

Nuhun tufanı haqqındaki əfsanə Azərbaycan xalqı arasında da məşhurdur. Bunun əsas mənbəyi müqəddəs «Quran-Kərim»dır. M.Məmmədov yazar ki, «Azərbaycan mifologiyası üçün zəngin mənbə olan İslam mifologiyasında da ümumdünya daşqınına mühüm yer verilir (Hud surəsi, 26-49-cu ayələr). Ümumiyyətlə, Azərbaycan mifologiyasında Kosmik qəza, Tufan, Ümumdünya daşqını ilə bağlı miflər İslam dininin təsiri altında formalaşmışdır. Türk xalqlarının mifologiyasında bu mövzuda miflərin Nuh peyğəmbərin adı ilə bağlanması qədim tarixi ənənədir» (106, 20).

Müqəddəs «Qurani-Kərim»in bir çox surələrində dəfələrlə Nuh peyğəmbərdən bəhs olunur. O, Allah tərəfindən seçilmiş peyğəmbər olaraq öz qövmünü Allahın birliyinə iman gətirməyə dəvət edir. Lakin insanların çoxu iman gətirmir. Kafırlıq yer üzünü basır və Allah Nuhun gəmisinə minmiş möminlərdən başqa, bütün kafırları selə qərq edir. «Quran»ın 28 ayədən ibarət «Nuh» adlanan 71-ci surəsində bu məsələ açıq-aydın bildirilmişdir.

Surənin birinci ayəsində Allahın dilindən deyilir: «Həqiqətən, Biz Nuhu: «Qövmünə sıddətli bir əzab gəlməmişdən əvvəl onları (Allahın əzabı ilə) qorxut!» – deyə öz tayfasına peyğəmbər göndərdik» (103, 592).

Lakin qövmü (xalqı) Nuhu eşitmır, o da Allaha onları cəzalandırmaqdan ötrü dua edir. 21-ci ayə: «Nuh dedi: «Ey Rəbbim! Onlar mənə qarşı çıxdılar və mal-dövləti, oğlu-uşağı özlərinə ziyandan başqa bir şey artırmayan kimsələrə (öz kafir başçılarına) tabe oldular» (103, 594).

Allah bütün kafırları selə qərq edir. 25-ci ayə: «Onlar öz günahlarından dolayı suda boğulub Cəhənnəmə daxil edildilər və özlərinə onları Allahın əzabından qurtaracaq köməkçilər də tapa bilmədilər!» (103, 594).

Əlbəttə, «Quran» Allah tərəfindən yer üzünə göndərilmiş sonuncu səmavi kitabıdır. Bu kitab özündən əvvəlki bütün səmavi kitabları, o cümlədən «İncil»i də təsdiq edir. Ona görə də, Nuhun tufanı haqqında məlumat «Quran»dan əvvəlki müqəddəs kitablarda da var. Lakin maraqlı olan budur ki, dini kitablarda Nuhun tufanındaki sel-su yaradıcı ünsür, yaradıcı stixiya kimi göstərilmir. Ancaq xalq arasında Nuhun tufanı haqqındaki əfsanələrdə su yaradılışla bağlıdır.

Naxçıvandan toplanmış «Nuhun tufanı» adlanan əfsanədə Nuhun gəmisi bir yerə toxunur. Nuh onun adını «Ağ-

rıdağ» qoyur. Daha sonra «İlandağ»ın, «Kəmki» dağının, Gəmiqaya»nın adı qoyulur (23, 66-69).

Naxçıvan folklorunda Nuhla bağlı əfsanələr çoxdur. Yuxarıdakı əfsanə də daxil olmaqla onları təhlil edən prof. M.Cəfərli göstərir ki, Nuh dini obraz olmaqla bir peyğəmbər kimi insanların, o cümlədən sözü gedən mətn daşıyıcılarının düşüncəsində müqəddəsliyə malikdir. Mətn daşıyıcısı bu obrazı heç də uydurma, bədii təxəyyül məhsulu hesab etmir. Nuh peyğəmbər onun dünya haqqında təsəvvürlərində mühüm yer tutan varlıqdır. Bu peyğəmbərin adı dünya daşqını ilə bağlıdır» (60, 29). «Nuhun tufanı» Naxçıvan folklorunda yer-yurd, dağ adlarının yaranması ilə o qədər bağlıdır ki, M.Cəfərli bu yaradılışı «Nuhdan və mifdən başlanan Naxçıvan» adlandırmışdır (60, 3).

Naxçıvan əfsanələrindən aydın olur ki, burada məşhur dağların adını Nuh peyğəmbər daşqın zamanı qoymuşdur. Onun gəmisi suyun altındakı hansı dağa toxunmuşdursa, o, həmin dağa ad vermişdir. Bu isə su ünsürünün iştirakı ilə baş verən yaradılışdır. Çünkü mifologiyada yaradılış – kosmoqoniya həm də advermə ilə olur. Əfsanələrdə Nuhun dağlara ad verməsi də yaradılışdır. Nuh ad qoymaqla həmin dağları, əslində yaradır. Yəni Nuha qədər adı olmayan bir torpağa Nuh ad qoymaqla onu əvvəl yaradılmışların sırasına daxil edir. Elə bil ki, həmin dağ torpaq şəklində var idi (yaradılmışdı), lakin heç kəs onu bir dağ kimi tanımadı; heç nə ilə fərqləndirilmirdi, yəni yox kimi idi. Elə ki, Nuh ona ad qoymur, insanlar onu dağ olaraq tanımağa başlayırlar. Beləliklə, Nuh Allahın yaratdığı torpaq parçalarına ad qoymaqla, onları sanki yenidən yaradır. Bu yaratma advermə şəklində olur. Mifologiyada yaranmayan bir şeyə ad qoymazlar. Bir şeyə ad qoyması onun yaradılmasını göstərir.

Mifoloji düşüncənin bu xassəsi haqqında C.Bəydili yazır: «Mifoloji görüşlərə əsasən, bir kimsənin və ya nəsnənin adının olması onun mövcudluğunun başlıca nişanıydı» (53, 13).

Bu fikrə əslənsaq, dağların adları onların mövcudluğunun işarəsidir. Dağın nə qədər ki, adı yox idi, o mövcud (var) olan sayılmır. Ad alandan sonra mövcudlar (varlıqlar), yaradılmışlar sırasına keçir. Nuh peyğəmbər də sudakı hündürlüklərə ad qoyaraq onları yenidən dağ kimi yaratmış olur. Bu prosesin suda baş verməsi suyu ilkin yaradılışa aid ünsur kimi bir daha təsdiq edir.

Məlum həqiqətdir ki, dirlərdə, o cümlədən islam dinində yaradıcı yalnız Allahdır. Ona görə də Nuh peyğəmbər dini təsəvvürlərdə heç nə yaratmır. Lakin əfsanələrdə onun yaradıcılığı advermə şəklində qorunmuşdur. Burada suyun iştirakı Nuh peyğəmbərin əfsanə obrazını qədim mifoloji obraz hesab etməyə əsas verir. Beləliklə, mifoloji düşüncə ilə dini düşüncənin biri-birinə qarışmasının şahidi oluruq.

A.Acalov ilkin su stixiyası ilə bağlı mətnlərdə mifoloji və dini görüşlərin qarışib-qovuşması haqqında yazır: «Bu anlayışla («ilkin su» – A.B.), demək olar ki, bütün mifoloji sistemlərdə qarşılaşırıq. Əksər xalqların inanışına görə, kainat ilkin sudan (lil, xaos) yaranmışdır... Bu akt həmişə fövqəltəbi bir qüvvə – ilkin yaradıcı tərəfindən yerinə yetirilir. Buradakı mətndə (Allahın sudan lili, lildən torpağı, torpaqdan insanı yaratması, bitkiləri cüçərtməsi haqqındaki mifoloji mətndə – A.B.) onu Allah əvəz edir. Şübhəsiz ki, belə bir arxaik mətndə Allah adı çəkilə bilməzdi və onun meydana çıxması sonrakı islam təsiri kimi anlışala bilər» (51, 178).

Dini və mifoloji görüşlərdən verilmiş nümunələr və istinad olunmuş tədqiqatçı fikirləri məlum edir ki, su ilkin yaradılışla sıx şəkildə bağlıdır. Burada mifoloji və dini görüş

lər biri-biri ilə oxşardır. Düşünürük ki, onları biri-birindən ayırmak olmaz. Elmi fikrə görə, dirlər mifologiyalardan yaranmışdır. Mifoloji təsəvvürlər sonralar dini təsəvvürlərə çevrilmişdir. Ancaq burada başqa cür də düşünmək olar. Yəni baxıb görünürük ki, xalqın düşüncəsində mifoloji təsəvvürlərlə dini təsəvvürlər biri-biri ilə ziddiyət təşkil etmir. Xalq əski mifoloji düşüncəsi ilə sonrakı dini düşüncəsi arasında həməhənglik yaratmağa, onları biri-biri ilə uzlaşdırmağa, qovuşdurmağa çalışmış və çox vaxt buna nail olmuşdur. Ona görə də, xalqın düşüncəsinə əsaslanmaq, onun düşüncəsinin məhsulu olan mifləri, əfsanələri həmin düşüncənin ənənələri əsasında təhlil etmək düzgün çıxar.

Bələliklə, su türk mifologiyasında əsas etibarilə kosmoqonik başlangıçla bağlı olmuş, dünyanın yaradılmasının əsas ünsürü sayılmışdır. Su ilə bağlı mifoloji inanc və obrazlar müxtəlif dövrlərdə nə qədər coxsayılı transformasiyalara məruz qalsa da, suyun ilkin stixiya kimi kosmoqonik-yardıcı funksiyası semantik əsas kimi daim qorunub qalmışdır.

**1.2.2. «Abi-Həyat»//«Dirilik suyu».** Türk mifologiyası və folklorunda su stixiyası ilə bağlı ən məşhur obrazlardan biri «Abi-Həyat», yəni «Dirilik suyu» obrazıdır. Mifoloji əfsanə və rəvayətlərdə, xüsusilə nağıllarda geniş yayılmış dirilik suyu həyatverici keyfiyyətə malikdir. Onu içən ölüm-süzlük – əbədi həyat əldə edir.

«Abi-həyat» sözü dilimizdə hərfən «həyat suyu» kimi səslənir. Ancaq bu su Azərbaycan folklorunda «dirilik suyu» adlanır ki, bu da elə eyni mənənadadır. B.Ögel yazır ki, «həyat suyu bütün dünya mifologiyalarında önəmlü motivdir. Ölən insanların hər hansı bir surətdə dirilməsi və ya hər kəsin özü üçün bir ölümüsüzlük əldə etməsi bütün insanlığın

həsrətidir. Altay və Anadolu nağılları əvvəl ölüb sonra müqəddəs və sehrli bir gücün sayəsində yenidən dirilənlərlə doludur» (149, 106-107). Türk alimi A.Y.Ocak da qeyd edir ki, islam-türk qaynaqları və ədəbi məhsullarında «Aynül-Həyat», «Nəhrül-Həyat», «Abi-Heyvan», «Abi-Cavidani», «Abi-Zindəgi», «Həyat Suyu», «Həyat Qaynağı», «Həyat Çəşmesi», «Bəngi Su» və «Dirilik Suyu», bəzən də Xızır və İskəndərə aid edilən «Abi-Xızır», yaxud «Abi-İskəndər» və b. adlarla xatırlanan bu əfsanəvi suyun, əslində, bütün dünya mifologiyalarında mövcud bir anlayış olduğunu söyləmək yanlış olmaz» (148, 120).

Dirilik suyu obrazının əsas xüsusiyyəti olan həyatvericilik mifoloji su stixiyasının kosmoqonik, yəni yaradıcılıq xassəsi ilə bağlıdır. Su ilkin başlanğıcda kosmosun – dünyanın yaradılmasında iştirak edən əsas ünsürdür. Dirilik suyu da həmin başlanğıc suyun obrazıdır: onunla bağlıdır. Mətnlər məlum edir ki, bütün sular dirilik suyu deyildir. Dirilik suyu adı sulardan fərqlənir: o, həyatverici funksiyaya malikdir və onu hər yerdə əldə etmək olmur. Dirilik suyu adı insanların əlinin çatmadığı yerlərdə, adətən, zülmətdə yerləşir. Onu əldə etmək hər adama qismət olmur. Ona görə də dirilik suyu, adətən, peyğəmbərlər, möcüzəli qəhrəmanlar və s. ilə bağlı olur.

Azərbaycan mifoloji mətnlərindən birində deyilir: «Allah insannarı yaradannan sonra peyğəmbərin biri gedir dirilik suyunu doldurur bardağ ki, gətirsin insannara. Qayıdanbaş yolda yatır ki, dincini alsın, bardax aşib tökülür. İki qarğa bardağın suyunnan içir. Ona görə də qarğalar 300 il yaşıyillar» (51, 48).

Bu mifoloji mətn dirilik suyu haqqında bir çox məsələləri öyrənməyə yardım edir. Mətn məlum edir ki, dirilik suyunu hər adam əldə bilməz. Burada onu əldə edən peyğəm-

bərdir. Peyğəmbər isə Allahın peyğəmbəri olur, yəni onu Allah özünə peyğəmbər seçir. O, adı adam yox, seçilmiş adamdır. Allahın əmrlərini insanlara çatdırır, onları Allahın buyurduğu yola dəvət edir. Allahın peyğəmbəri olduğu üçün dirilik suyunun yerini bilir. Ya da başqa cür fikirləşsək, hər adam dirilik suyunun olduğu yerə gedib çıxa bilmir. Yol-yolağı Allahın peyğəmbəri bilir.

O, dirilik suyunu insanlara verib onları ölümsüz etmək istəyir. Lakin bu, peyğəmbərə qismət olmur. Suyu qarğalar içir və onlar insana nisbətən, demək olar ki, ölümsüz olurlar. 300 il yaşamaq insanın nəzərində elə ölümsüzlük kimi bir şey idi.

Dirilik suyu ilə bağlı süjetlərdə tez-tez rast gəlinən cəhət ondan ibarətdir ki, çox vaxt bu suyu içmək onu tapana qismət olmur. Buna həmişə bir şey mane olur. Bu, başqa bir Azərbaycan əfsanəsində belə əks olunub: «İskəndər axtara-axtara gəlib dirilk suyunu Şirvan torpağında tapır. O, qızıl piyaləsini bulaqdan doldurub içmək istəyəndə bir quş qanad çalıb suyu yerə tökür. İskəndər qəzəblənir. Yay-oxunu çıxarıb quşu vurmaq istəyir. Bu zaman İskəndər qayibdən bir səs eşidir:

– Ey İskəndər, o quşu öldürmə, o sənin xilaskarındı. Onu mən göndərdim, sənə yazığı gəldi.

Bu səs sərt bir qayanın arxasından gəlirdi. İskəndər ona tərəf yeridi, səsə yaxından qulaq asmağa başladı:

– Ey İskəndər, bir vaxt mən də bu dirilik çeşməsindən içib ölməzlik qazandım. Adım oldu: «Diri baba». Dünya durduqca mən durdum. Qərinələr keçdi. Yol-yoldaşım, nəvəm, nəticəm, kötүcəm, mənicəm, iticəm, yadım, elim-günüm dünyadan köçdü. Tək qaldım. Vaxt vardı, mən də insan kimi yaşayırdım. Ürəyim duyurdu, sevirdi, ağlım yaradıb-qururdu, əllərim tikirdi. Bir adamin hayına çatır, bir elin

dərdinə şərik çıxırdım. Düşünürdüm ki, həyat gözəldi, yaşamaq ondan da gözəldi. İndi nə gözlərim görür, nə beynim düşünür, nə ürəyim məhəbbət oduna işinir, nə də əllərim birinin əlindən yapışır. Özün söylə, belə bir dirilik kimə lazımdı? Odur ki, sənə yazığım gəldi. O quşu göndərdim ki, mənim günümə düşməyəsən» (117, 48-49).

Bu Şirvan əfsanəsi çox ibrətamız məzmunə malikdir. Əfsanədə iki həyat həqiqəti qarşı-qarşıya qoyulmuşdur:

Birincisi insanın ölümsüzlük əldə etmək, əbədi yaşamaq, heç vaxt bu gözəl dünyadan köcməmək arzusu.

İkincisi insanın ölümsüzlüğün, əslində, mənasız, əzablı həyat olması ilə bağlı həqiqəti dərk etməsi haqqında sadə həyat fəlsəfəsi.

İnsanın əbədi yaşamaq arzusu təbiidir və hər bir insanın qəlbində bu arzu var. İnsanlar ölümdən qorxurlar: heç kəs ölmək istəmir. Ona görə də insanlar əbədi yaşamaq, heç vaxt ölməmək haqqında həmişə düşünmüşlər. «Dirilik suyu» insanların bu arzusunun obrazıdır. Bu arzu Millətindən asılı olmayaraq hər bir insanın qəlbində var. Lakin insanlar nə edirlərsə etsinlər, heç vaxt ölümsüzlüyü çata bilməmişlər. Bu, yalnız əfsanələrdə, nağıllarda, bir sözlə, xəyalatın məhsullarında mümkün olmuşdur. Yuxarıdakı əfsanədə bu həqiqətlər öz əksini tapmışdır.

Əfsanədə üç əsas obraz var:

1. Dirilik suyu;
2. Onu əldə etmək istəyən İskəndər;
3. Bu suyu içib ölümsüzlük əldə etməklə əbədi yaşamağın əzablarına düçər olmuş Diri baba.

Bu mətn bir Şirvan əfsanəsidir. Prof. S.P.Pirsultanlı onu həmin regiondan toplamışdır. Əfsanənin məzmunundan da aydın olur ki, bu dirilik bulağı Şirvandadır. Diri ba-

banın adı həmin bulaqla bağlıdır. Şirvanda Diri baba ziya-rətgahı var. O, övliya, şeyx olmuş, öləndən sonra qəbri ziya-rətgaha çevrilmişdir. Diri babanın ölməzlik bulağından su içməsi dirilik suyu haqqındakı əfsanələr üçün xarakterik məsələdir. Çünkü dirilik suyu, adətən, peyğəmbərlər, möcü-zəli qəhrəmanlar və s. ilə bağlı olur. Hər iki qəhrəman – Diri baba və İskəndər adı adamlar deyildir. Biri islam övli-yası, o birisi məşhur qəhrəman İskəndər Zülqərneyindir.

Bu, həmin Makedoniyalı İskəndərdir. Onun haqqında həm Şərqdə, həm də Azərbaycanda çoxlu folklor nümunə-ləri vardır. Maraqlıdır ki, İskəndərlə haqqındakı Azərbay-can əfsanələri daha çox Şirvanla bağlıdır. Prof. P.Əfəndiyev bu əfsanələr və onların toplayıcılarından bəhs etmişdir. O yazar: «Bir neçə əfsanəni də A.P.Fituni toplamışdır. Bu əfsa-nələr öz məzmunu, ideya və forma zənginliyi ilə diqqəti cəlb edir. A.P.Fituni yazar ki. İskəndər haqqında Şirvanda çoxlu əfsanələr dolaşır» (64, 169).

Prof. A.Nəbiyev İskəndərlə bağlı əfsanələri üç qrupa bö-lür. Bunlardan birincisində «İskəndərin Azərbayacana gəl-məsi, Şirvanın qadın hökmdarları ilə qarşılaşması, döyüsdə məğlub olması, işgal etdiyi ərazilərdən topladığı varidati və xəracı Şamaxının Güllüxan və Beşbarmaq dağının ətrafindakı kəndlərin ərazisində basdırmasından bəhs olunur. İskəndərlə bağlı ikinci qrup əfsanələr onun buynuzlu olması, Dərbənd qalasını, Şirvan darvazasını tikdirməsi, dirilik suyunun arxa-sınca getməsi və bu suyu səhv saldıqdan sonra səfərlərinin birində öz qılıncının altında ölməsi ilə əlaqədardır. Əfsanələrin üçüncü qrupu İskəndərin ölümündən sonra onun haqqında Azərbaycanda yayılanlardır» (109, 289-290)

Göründüyü kimi, prof. A.Nəbiyevin dirilik suyu ilə bağlı ikinci qrupa aid etdiyi əfsanələrdə də İsgəndərə bu

suyu içmək qismət olmur. O, suyu səhv salır və ölümsüzlüyü çata bilmir.

Tədqiqatçıların yazdıqları məlum edir ki, İskəndər obrazının xalq yaradıcılığında belə məşhur olmasının bir səbəbi onun qədim dünya tarixinin çox məşhur sərkərdəsi olmasınaırsa, digər səbəbi bu şəxsiyyətin bədii obrazını yaratmış dahi şair Nizami Gəncəvidir.

Məlumdur ki, Nizaminin sonuncu poeması «İskəndərnamə» adlanır. Şair bu poemada tarixi İskəndərin bədii obrazını yaratmış və Makedoniyalı İskəndər (Aleksandar) xalq yaddaşında daha çox bu bədii obrazla qalmışdır. Ə.Abbasov yazar: «Nizami Gəncəvi Şərqdə ilk dəfə olaraq İskəndər haqqında olan əfsanəni geniş surətdə işləmişdir. İskəndər haqqında materiallar həm şifahi, həm də yazılı mənbələri əhatə edir... Nizami Gəncəvinin «İskəndərnamə» poeması da öz növbəsində İskəndər rəvayətinin Şərqdə geniş yayılmasına kömək etmişdir. Nizamiyə qədər (Firdovsi müstəsna olmaqla) Şərq bədii ədəbiyyatında İskəndər obrazının geniş təsvirini verən olmamışdı» (5, 19). Prof. X.Yusifov göstərir ki, Nizami İskəndər haqqında əsər yazmağa başlayarkən qarşısına böyük sələfi Firdovsidən fərqli məqsədlər qoymuş, kainat, insan, insanların həyatda vəzifəsi, elm və insan cəmiyyəti, ədalətli və ədalətsiz müharibələr, həqiqi və uydurma möcüzələr, insanlığın dünəni, bugünü, sabahı və s. haqqında düşüncələrini vermək üçün belə bir mövzuya girişmişdir» (136, 168).

Nizaminin «İskəndərnamə» əsərində baş qəhrəmanla bağlı əhvalatlar, həmçinin onun dirilik suyunu axtarmaq üçün Zülmət dünyasına getməsi haqqında hekayət sonralar xalqın folklor yaddaşında yaşamağa başlamışdır. Prof. T.Xalisbəylinin fikrincə, bunun əsas səbəbi həm də o idi ki, bu əfsanələr hələ Nizamiyə qədər xalqın yaddaşında olmuş, Nizami öz əsə-

rində onlardan istifadə etmişdir. Tədqiqatçı yazar ki, İskəndər haqqında «Azərbaycanda yaranmış və yayılmış zəngin folklor nümunələri Nizami Gəncəviyə köklü şəkildə təsir etmişdir» (80, 19). «Nizami mövzuları ilə səsləşən folklor örnəklərinin sonralar yarandığını qeydsiz-sərtsiz qəbul etmək də doğru saýla bilərmi?! Halbuki inkar edilməz faktdır ki, ümmani xatırladan xalq yaradıcılığı bütün yazılı ədəbiyyat və onun yaradıcıları üçün ilkin qaynaqlardır» (81, 189).

Bu məsələdə mərhum alimlə razılaşmaq olar. Çünkü Nizamidə mövcud olan bir çox əfsanələr, o cümlədən dirilik suyu haqqında əfsanənin mənbəyi, əlbəttə ki, folklordur. Lakin xalq yaradıcılığından istifadə edən Nizami onları bədii cəhətdən cilalamış, məzmunca zənginləşdirmiş və folklor nümunələrinə elə bədii gözəllik vermişdir ki, onlar xalqın yaddaşına daha dərindən, silinməz izlərlə həkk olunmuşdur. «Nizami və folklor» mövzusu üzrə çoxlu tədqiqatların müəllifi prof. S.P.Pirsultanlı (S.Paşayev) bu məsələ haqqında öz araşdırmalarında bu nəticəni çıxarmışdır: «Ümumiyyətlə, folklorla qüvvətli şəkildə bağlı olan Nizami əfsanələrdən daha çox istifadə etmiş, ecazkar sənətini xalq əfsanələrindən aldığı kiçik süjetlərlə bəzəmiş, ümumiləşdirmiş, xalqa yaxınlaşdırmışdır» (112, 4).

Tədqiqatçı «İskəndərnamə» poemasındaki dirilik suyu, onun Azərbaycanla bağlılığı və s. haqqında yazar: «Dahi şairimiz Nizami Gəncəvi dirilik çeşməsini zülmətdə təsvir edir. İskəndəri Şimal qütbünə aparır. S.Vurğun isə dirilik çeşməsinin («Bulaq əfsanəsi» poemasında – A.B.) Şirvanda olduğunu söyləyir., İskəndəri doğma torpağımıza gətirir. Bizcə, S.Vurğunun «dirilik çeşməsi»ni məhz Şirvanda, «Ölməzlər şəhəri»ni Şirvan torpağında axtarması haqqında, Fit dağı ilə bağlı xalq arasında əfsanələr mövcuddur. Bundan əlavə, Şirvan torpa-

ğında Diri baba haqqında əfsanələr yaşamaqdadır. Diri baba da Xıdır-Xızır İlyas kimi ölümüslüyü Şirvan torpağındakı dirilik çeşməsi sayəsində qazanmışdır» (112, 111-112).

«İskəndərnəmə»nin «Şərəfnamə» adlanan birinci hissəsində üç hekayə dirilik suyu və onun yerləşdiyi zülmət haqqındadır: «İskəndərin dirilik suyu axtarması», «İskəndərin zülmətə getməsi» və «İskəndərin zülmətdən çıxması» (71, 361-377). Filosof şair olan Nizami əsərdə dirilik suyu və zülmət obrazları haqqında bir nağıl, əfsanə kimi bəhs etmiş, onlara dərin fəlsəfi məna və məzmun vermişdir. Bu hissələri nəzərdən keçirməklə dirilik suyunun kosmoqonik – həyatyaradıcı başlangıç kimi orta əsrlərdəki fəlsəfi mənalalarını öyrənmək olar.

Bir gün İskəndərin məclisində hərə bir maraqlı şey haqqında danışır. Bir yaşlı qoca da öz növbəsində ona zülmət ölkəsi və dirilik suyu haqqında nəql edir:

Mən deyən zülmət ölkə hamısından yaxşıdır,  
Çünki orada çeşmə var ki, dirilik verər...  
...Əgər istəyirsən ki, uzun ömür tapasan,  
Sən həyat çeşməsinə baş vur! (71, 362).

İskəndər zülmətdə dirilik bulağının olmasına şübhə edir. Qoca ona bildirir ki, bulaq qaranlıq şimaldadır. İskəndər şimala – zülmət diyarına yola düşür. Xızır peyğəmbər qabaqda gedərək ona bələdçilik edir. Xızır «abi-həyat»ı – dirilik suyunu tapır:

Xızır həyat suyunu tanıyan zaman  
Çəsmədən gözləri nura gəldi.  
Atdan enərək dərhal soyundu,

Başını, bədənini o çeşmədə yudu.  
Çesmənin suyundan doyunca içdi,  
Bununla da əbədi həyat tapdı (71, 369).

Xızır peyğəmbər abi-həyatdan içdikdən sonra tez atına minir ki, gedib İskəndəri də buraya gətirsin. Ancaq birdən çeşmə yoxa olur, Xızır başa düşür ki, İskəndərə bu suyu içmək qismət deyil. Bulağın qeyb olması ilə Xəzər peyğəmbər də öz-özünə qeyb olur.

Bundan sonra Nizami dirilik suyu ilə bağlı İlyas peyğəmbərlə Xızır peyğəmbərin məşhur əhvalatlarını da verir. İlyasla Xızır yolda bir çeşmə başında dayanırlar. Yeməyə quru, duzlu balıqları var imiş. Balıq əllərindən bulağ'a düşür və dirilir. Hər iki peyğəmbər sudan içib ölümsüz olurlar. Birri dəryaya, biri isə səhralara gedir.

Göründüyü kimi, mifoloji və dini ənənələrdə istər Xızırın, istərsə də İlyasin ölməzliyi dirilik suyu ilə əlaqələndirilir. Bu cəhət suyun kosmoqonik-həyatyaradıcı başlangıç olması ilə bağlıdır. Su ilk yaradılışda iştirak edir. Həmin kosmoqonik-başlangıç su ilə bağlı olan obrazlar da ilk yaradılmış insanlar sırasına aid olur. M.V.Piotrovski də Xızırdan bəhs edərkən onu «müsəlman rəvayətlərinin personajı, ilk insanlardan biri, əbədi həyat bəxş olunmuş insan» adlandıraraq söyləyir ki, o, «dörd ölümsüz»dən biridir. Adalarda yaşayır, havada uçur, həmişə yer üzündə səfərdədir, dənizdə üzənlərin hamisidir. Onu dua ilə köməyə çağırmaq olar, müxtəlif bədbəxtliklərin qarşısını alır. Rəngi yaşıldır, suyun bitkilərə verdiyi həyatı təcəssüm etdirir (162,262). Prof. M.Seyidov göstərir ki, vaxtilə Xıdır//Xızır göy-göyərti, yaşlılıq məbudu, İlyas isə su məbudu olmuşdur (127, 58). «İslam və türk inanclarında Xızır, yaxud Xızır-İlyas kultu» adlı kitabın müəllifi A.Y.Ocak isə qeyd edir

ki, İlyas vəzifə bölgüsünə görə Xızırın yanında yer alsa da, Xızırın hər iki tərəfdə, yəni həm quruda, həm də dənizdə əsas rollarla yükləndiyi ortadadır. Xızırın həm quruda, həm də dənizdə etdiklərindən bəhs edən daha çox əfsanə tapmağın müqabilində İlyasdan danışan əfsanələrə çox seyrək rast gəlinir» (148, 123).

Bu sitatlar məlum edir ki, Nizami İskəndərinin Xızıra rast gəlməsi təsadüfi deyil. Şair bu məsələdə mövcud ənənədən çıxış etmişdir. Zülmətdən qayıdan İskəndərin qulağına qeybdən bir səs gəlir:

Bir hatif güşədən onu səslədi:  
Hər kəsin qisməti xətlə yazılıbdır.  
İskəndər axtardı, dirilik suyu tapmadı,  
Xızır axtarmadan həyat çeşməsi tapdı (71, 371).

Buradan aydın olur ki. İskəndər ölümlü yaradılmışdır, dirilik suyunu o kəs içə bilər ki, o, dünyanın başlanğıcı (əvvəli) – kosmoqonik yaradılışla bağlıdır. Xızır ilahi başlanğıclla əlaqədar ilk insanlardan biri olduğu üçün, əslində, bu su onun taleyi, haqqı, qismətidir. Yəni o, həmin başlanğıc su ilə birlikdə yaradıldığı üçün ondan içə bilir.

Oğuz kağan haqqındakı «Oğuznamə» dastanında da Oğuzun Qara Xulun adlanan qaranlıq ölkəsinə səfəri ilə İskəndərin zülmətə səfəri dirilik suyunu istisna etməklə, demək olar ki, eynidir. Hətta A.Acalov İskəndər Zülqorneyn obrazının şərq mənşəli olduğunu əsas götürərək İskəndər, şumer dastanındaki Gilqameş və Oğuz kağan obrazlarını onların əsas epik-mifoloji çizgiləri (buynuzun olması, ilahilik, qaranlıq dünyaya səfər, ölməzlik axtarışı, müdrik köməkçi, Tanrı iradəsinin daşıyıcısı, uzun ömür) baxımından

müqayisə etmiş və bu nəticəni çıxarmışdır: «Sadaladığımız personajların öyrənilməsi göstərir ki, öz əsas göstəricilərinə görə Oğuz kağan daha qədimdir. Gilqameş bir sıra önəmlı mifoloji cizgilərini saxlamasına baxmayaraq, bütövlükdə götürdükdə, sırf epiq obrazdır. İskəndər obrazında isə nağıl-fantaziya cizgiləri üstünlük təşkil edir. Bu, hər şeydən öncə ondan irəli gəlir ki, o, müstəqil deyildir, ilk iki obrazın çarpanlaşması yolu ilə yaranmışdır. Şübhəsiz ki, bu zaman üstün rolu Oğuz kağan obrazı oynamışdır» (152, 225-226).

F.Rəşiddədinin «Oğuznamə» əsərində «Oğuzun qaranlıq ölkəsinə səfəri və o yerin durumu» adlanan qısa bir həkayə var. Hər şey burada «İskəndərnamə»də olduğu kimi dir. Fərq ondadır ki, Nizamidə «Oğuznamə»də olanlarla bərabər fərqli süjet təfərrüatları və obrazlar (Xızır, mələk və s.) var. Əsas fərq isə ondan ibarətdir ki, İskəndər zülmətə dirilik suyunun arxasınca, Oğuz isə sanki səbəbsiz, maraq xatirinə gedir (119, 26-27).

İskəndərlə Oğuzun zülmətə səfərlərinin bu qədər oxşaması ehtimal etməyə əsas verir ki, Oğuz kağan da zülmətə dirilik suyu – ölümüzlük tapmaq məqsədi ilə gedibmiş. Onun haqqında çox şeyin unudulduğu və yazılı oğuznamələrə düşmədiyi kimi, görünür, dirilik suyu motivi də unudulmuşdur. Dirilik suyu axtarışı motivinin türk xalqları folklorunda, həmçinin dastanlarında geniş yayılması bu ehtimalı gücləndirir. Bunun ən məşhur nümunəsi başqırd dastanı «Ural batır»dır. Bu dastan su kultu ilə sıx bağlıdır və su ilə bağlı əksər motivlər burada vardır.

Dastanın tərtibçilərinin verdiyi qısa məzmunə əsasən, Yenbirzə ata ilə Yenbikə ana dörd tərəfi dənizlə qapalı olan və başqa heç kimin olmadığı bir ölkədə yaşayırlar. Onların Şülgən və Ural adında biri pis, o birisi yaxşı xasiyyətli iki

övladı var. Şülgən yasaqları pozur. Ata və oğullar üzü-üzə gəlib, əbədi həyat mövzusunda mübahisə edirlər. Ata «ölümüzlüyü verən şeyin Qatil padşahın yurdundakı həyat suyu olduğunu söyləyir». Çoxlu döyüşlərdən və hadisələrdən sonra Ural həyat suyunu tapır. Onu içmək istəyir. «Lakin bir qoca gəlib dünya nizamının belə qurulduğunu, canlı olan hər şeyin ölməli olduğunu və bu səbəbdən onun həyat suyunu içməməli olduğunu söyləyir» (142, 10-11).

Qoca eyni ilə İskəndərlə Diri baba haqqındaki Şirvan əfsanəsində olduğu kimi, əgər suyu içərsə, Ural Batırın ölümüzlükdən əzab çəkəcəyini, əbədi həyatın isə dünyani gözəlləşdirən yaxşılıq olduğunu söyləyir:

Ebedi kalayım demeyiniz,  
Hayat pınarından içmeyiniz.  
Dünyada ebedi kalacak iş, –  
Dünyayı güzelleştiren,  
Bağı, ebedi süsleyen –  
O da olsa iyiliktir (137, 317).

Beləliklə, bu dastanı tədqiq etmiş f.e.n. N.Hüseynovanın yazdığı kimi, «əbədi həyat axtarışı» süjetli dastan və nağılların hamısı eyni ideya ilə nəticələnir: «Cismani ölüm labüddür. Əbədi yaşamaq iksiri yaxşı əməllərdir. Sağlığında xeyir əməl sahibi olan əbədiyyət qazanır» (79, 15).

Bu əxlaqi-fəlsəfi həyat həqiqəti dirilik suyu ilə bağlı mətnlərin hamısı üçün səciyyəvidir. Bu, çox bəşəri-humanist ideyadır. İnsanlara həyat, dünya sevgisi, onun müqəddəs dəyərlərinə hörmət, təbiətin qədrini bilmək hissəri aşılıyor. Bu bəşəri sevgi ideyasının əsasında, ilkin qaynağında mifoloji su stixiyası durur. Su stixiyası çox obrazlarla bağlıdır.

Dirilik suyu obrazı lap başlangıçdan fəlsəfi məzmun daşıyır. Bu, mifoloji fəlsəfə, ilkin fəlsəfə olsa da, onda həyatın ən böyük həqiqətləri ifadə olunmuşdur. Türk mifoloji fəlsəfəsi ölümsüzlüyü kosmoqonik başlangıçla bağlı müqəddəs varlıqlara aid etmiş, adı insanları öz ömürlərinin qədrini bilməyə çağırmışdır. Türk mifologiyası və folklorunda Ural Batırda olduğu kimi, ölümsüzlüyün, əslində, insanın etdiyi yaxşı əməllərdə ifadə olunması dünyanın ən böyük, əbədi və bu gün belə insanlara lazım olan fəlsəfi həqiqətidir. Türk insanı dünyacıl olmamış, dünyadan dördəlli yapışmamış, öz ömrü çərçivəsində dünyani gözəlləşdirməyə çalışmışdır. Onun bu dünyayardıcı fəaliyyətinin əsasında isə özündə əbədi həyat, ölümsüzlük, əbədiyyət kimi yüksək bəşəri-mənəvi ideyaları qovuşdurmuş mifoloji su stixiyası durur.

**1.2.3. Su əyəsi//Su anası.** Su stixiyası ilə bağlı türk mifoloji düşüncəsində, o cümlədən Azərbaycan mifoloji mətnlərində geniş yayılmış obraz su yiyəsidir. C.Bəydili «qədim türk yazılı abidələrində «idi» şəklində «sahib» mənasında rast gəlinən» və Azərbaycan dilinin müxtəlif dialektlərində «yiyə», «əyə» variantları olan bu sözün çağdaş türk ləhcələrindən «ezi», «ie», «ee», «ie», «i», «iye», «eye», «iya», «ee», «eqa», «eqə», «iqe», «ize», «is», «issi», «iyqa», «ikə», «iççi» şəkillərində işləndiyini göstərir (57, 174).

Su əyəsi//su anası bir obraz kimi «əyə» haqqında inanc-larla bağlıdır. V.Basilov yazır ki, hərfi mənada «sahib» anlamında olan «ee», «iya», «iyə», «iə», «eya» Volqaboyu, Orta Asiya, Şimali Qafqaz, Qərbi Sibir, Altay və sayan türk xalqlarının mifologiyasında həmişə hər hansı bir yerlə bağlı ruhların adıdır. İyə inamı qədim türk mifologiyasına gedib çıxır. Onların funksiyaları haqqındaki təsəvvürlər müxtəlif

xalqlarda eyni deyildir. İyə Kazan və Qərbi Sibir tatarları və başqırdlarının mifologiyalarında təbiətin müəyyən elementləri, yaşayış yerləri ilə bağlı olub, bu üsulla ruhların su (su iyəsi), qulyabanı (orman iyəsi), damdabaca (ev iyəsi, yurd iyəsi) kimi xüsusi kateqoriyalarını yaradırlar (156, 659).

Göründüyü kimi, əyələr müxtəlif yerlərlə bağlı ruhlardır. Su əyələri bunlardan biridir. V.N.Basilov su iyələri haqqında göstərir ki, bunlar «ee» ruhlarının bir növü olub, Kazan və Qərbi Sibir tatarları, qazaxlar və başqırdların mifologiyasında antropomorf şəkildə, yəni insan görkəmində təsəvvür olunan ruhlar – su sahibləridir. Kazan və Qərbi Sibir tatarlarında kişi su iyələri ilə (su babası) qadın su iyələri (su anası) fərqləndirilmişdir. Bəzən də su iyəsi su anası, yaxud su babasının başqa adı kimi başa düşülmüşdür. Başqırdların təsəvvürlərinə görə, su iyələri suda ailələr şəklində yaşayır və onlar çox varlıdırlar. Onların imarətinin girişi suyun dibində, daşın altındadır. Onlar insana heç bir zərər vermirler (155, 474).

V.N.Basilov su anası haqqında türk xalqlarında olan təsəvvürləri ümumiləşdirərək deyir ki, o, Kazan, Qərbi Sibir tatarları, tatar-mişarlar, qumiqlar, qaraçayların mifologiyasında su ruhudur. Su anası tatarlarda insan görkəmində təsəvvür olunan su iyəsi ruhlarının bir növüdür. Su anasının su babası adlanan əri və uşaqları var. Həmin uşaqları da bəzən su iyəsi adlandırırlar. Su anası gecə yarısı suyun üstündəki körpüyü çıxıb uşaqlarını yuyundurur. Adamlar su anasını o, çayın sahilində oturub albasti kimi öz saçlarını şana ilə darayanda görürler. Belə hesab edilirdi ki, su anası quraqlıq, xəstəlik yollaya bilər, insanı suda boğa bilər. Ona görə də ər evindəki təzəgəlin ilk dəfə su üstünə gedəndə su anasına hədiyyə olaraq qəpik atır. Su anası Tobol tatarlarında insanların ayağından tutub suya dartan şər ruhlar – su pərilərinin

başçısı sayılmışdır. Tobol tatarları onu uzun, ağı, pırtlaşıq saçları olan qarşı görkəmində təsəvvür edirdilər. Bu qarının adı atributları qızıl vedrə, yaxud qızıl şanadır (154, 471).

Su əyəsi obrazının variantları var. Bu variantlar adları və funksiyaları cəhətindən müəyyən fərqlərə malik olsa da, öz aralarında bir obrazda – bir ortaq variantda birləşirlər. Məs., Naxçıvan folklor antologiyasının birinci cildində su ilə bağlı üç obraza izah verilib:

«Çay qarısı – adamı düz yoldan çıxarıb, pis yola salır.  
Onlar imansız, dinsizdir.

Çay anası – bu, adamı pis yoldan qaytarır, yaxşı yola salır.

Su pərisi – mələkdir, baş tərəfi adam, ayağı baliqdır»  
(22, 32)

C.Bəydiliyə görə su əyəsi// su anası, Albastı, Sarı qız kimi obrazların hamısı su stixiyası ilə bağlı olub, biri-biri ilə əlaqədardır: «Tatarların «su anası» (başqurdarda «hiu inə-he»), qazaxların «su pərisi», türkmənlərin «suv adımı» dedikləri də, özbəklərdə «su alvastisi» adını daşıyan da həmin varlıqdır. Dağıstan tərəkəmələrində isə ümumən albasti və suv anası obrazları haqda təsəvvürlər bir-birinə qarışdırılır; hən halda bir başlanğıcdan gəldiyinə eyni funksiya zaman-zaman gah birinə, gah da digərinə aid olunur» (57, 171). «Albastı elə Sarı qız qədər su stixiyasına bağlı olduğu kimi yeraltı dünyasına da bağlanmaqdadır» (57, 171).

Prof. F.Bayat türk xalqlarında əyə obrazlarının bir-biri ilə əlaqələrinin dərinliklərinə gedir və bunun zəminində ovçuluq peşəsi ilə bağlı miflərin durduğunu göstərir: «Bəzi ovçuluq miflərində su hamisi gözəl və çilpaq qadın şəklində təsəvvür edilir. Bu inanc dağ ruhu olan Sarı qız haqqında da söylənilir. Bu isə zaman keçidkə bəzi əyə kateqoriyalara-

rının biri-birinə qarışmış funksiyalarından və ümumiyyətlə, dağ, meşə, ağaç, su, heyvan qoruyucu əyələrin iqtisadiyyatı ovçuluğa söykənən türk cəmiyyətlərində daha yaygın olmasından soraq verir» (140, 255).

Tədqiqatçı İ.Xalipaeva da qumiq türklərinin mifoloji mətnlərindən danişarkən Albaslı, Yeranası, Suvanasi, Kantaluk («Qan tuluğu», qanicən – A.B.), Sullax, Basdırık kimi obrazların biri-biri ilə əlaqədar olduqlarını göstərir və Suvanasi haqqında yazır ki, o, gözqamaşdırın parlaq bədəni uzun yaşıl (yaxud qırmızı) saçları ilə örtülmüş qadındır. Ovçuya, yaxud kəndliyə rast gələndə onu aldadıb meşənin dərinliklərinə aparır, saçlarını kürəyinə atıb, bədəninin işığı ilə kor edir və insan huşunu itirir. Suvanasi insana magik gücü ilə uğur gətirən bir şey hədiyyə verir. Lakin hədiyyəni alan yasaqlara əməl etməlidir. Qadağanın pozulması ovçunun daha çox ölümü ilə nəticələnir (183, 76).

Azərbaycan xalqının mifoloji yaddaşında əyələr haqqında çoxlu maraqlı mətnlər vardır. Həmin mətnlərdən əyə, o cümlədən su əyəsi obrazının xarakterik cizgilərini öyrənmək mümkündür. Naxçıvan bölgəsindən toplanmış inanc-lara görə əyələr təmsil etdiyi, sahibi olduğu yerdən asılı ola-raq müxtəlif olur. Su əyəsi də bunlardan biridir: «Yer üzündə bir qəriş yer əyəsiz deyil. Hər şeyin öz əyəsi var. Suyunda, əvin də, bəğin də, dağ-dərənin də, ta gözümüzən nə görürükse, hamisinin əyəsi var. Bı əyələr insana görsəmməz. Gərəh bılara səlam verəsən» (23, 46).

Əyələr gözəgörünməz olur və onlarla münasibətin xüsusi yolu var. Bu, bir qaydadır, ona əməl etmək lazımdır. Əks halda insan zərər çəkə bilər: «Hə bir əvin əyəsi var. Əv əyəsi gözə görsənməz. Ona görə evə girəndə gərəh bı əvin

əyəsinə salam verəsən. Yoxsa sənə də, əvə də sədəmə toxundur» (23, 46).

Lakin inanclara görə əyələr bəd ruhlar deyillər. Onlar təbiətcə xeyirxahdır. Hər şey insanın əyələrlə necə rəftar etməyindən asılıdır: «Əncax əyələr çox xeyirxahdı. Əyər binnarın yanına gələndə səlam versən, gedəndə «səlamət qal» desən, sənnən xoşu gələcəh, həmişə sənə köməh eliyəcəx. Məsələtün, dedihlərimi eləsən, əv əyəsi əvivi abad eliyəcəx, həmmişə ə vində şaddıx olacax. Yol əyəsi yolunu uğurru eliyəcək. Bağ əyəsi məhsuluvu bol eliyəcək, səni varandıracax. Qalannarı da binnar kimi» (23, 47).

Göyçə folklor yaddaşında qorunub qalmış inanc mətni əyələrlə bağlı xarakterik xüsusiyyətləri təsdiq edir: «Evlərin hamısında hər şeyə qadir olan hamı ruhlar yaşayır. İnsan öz xoşbəxtliyini qorumax üçün mütləq onnara sığınmalı, onnarla heş vaxt biganə olmamalıdır. Əgər bir evdə hamı ruha – ev yiyəsinə hörmətsizlik olarsa, oraya mütləq bədbəxtlik gələjək, Evin bin-bərəkəti bajadan göyə çəkiləjək...» (25, 82).

Qərbi Azərbaycanın Ağbaba mahalına aid mifoloji mətnlərdə ağaç əyəsi, dəyirmən əyəsi, su əyəsi ilə bağlı inanclar vardır. Sonuncu ilə bağlı mətndə deyilir: «Bir dəfə iki nəfər şər qarışan vaxtı balıx tuturmuş. Birdən tilova bir balıx düşür. Əmə balıx elə betər səs çıxardır ki, elə haray salır ki, balıxcı onu tez suya atır. Di gəl ki, az keçmir, hər iki balıxcının gözdəri tutulur. Sən demə, tilova düşən su yiyəsi, yəni su əyəsiymiş» (30, 61).

Göründüyü kimi, su əyəsi burada balıq şəklindədir və ona tutan balıqçılara qəzəbləndiyi üçün hər ikisinin gözlərini kor edir. Burada su əyəsi bəd ruh kimi çıxış edir. Maraqlıdır ki, həmişə dəyirmando yaşayan, xüsusilə aylı gecələrdə dəyirmanının ətrafında gözə görünən və dingəli gəlin

paltarında olan dəyirman əyəsi də bəd ruhdur. Adamları adı ilə çağırır. Ondan qorxan adam dəli olur, qorxmayan adama isə dəyirman əyəsi heç nə edə bilmir (30, 61-62).

Ağaç əyəsi ilə bağlı Ağbabə mətni əyələrin digər adlar altında (albastı//hal anası, cin, damdabaca, qarçuxa və s.) təqdim olunan ruhlarla, xüsusilə sarıqızla bağlılığını təsdiq edir: «Palid, şam ağaclarının əyələri var, yəni yiyələri, sahibləri var. Əyə həmişə gözə sarı qız donunda görünər. Palid, şama balta vurmaq, kəsmək xatalıdır. Çünkü ağacı kəsən və ya yaralayan adam özü zədə alar. Özü də qəfildən. Yəni ağac əyəsi ağac kəsən adamı vurur. Bu vurulan adam ya ölürlər, ya zəlil, şikəst olar. Odur ki, palid, şam ağaclarını kəsmək olmaz, çünkü sarı qız ağac kəsəndən qisas alır. Belə deyirlər ki, guya sarı qızın anası qədimlərdə ağac olub. Odur ki, Sarı qız ağacı qoruyur» (30,54).

Sarı qızın ağacı qoruması o demək deyildir ki, insanlar ağaclarından istifadə edə bilməzlər. Bunun üçün əyədən – qoruyucu ruhdan icazə almaq, əyələrlə bağlı qaydalara əməl etmək lazımdır. Dərbənddən toplanmış bir inanc mətnində deyilir: «Həftənin birinci günü ağac kəsmək günahdı, deyillər ki, həmən gün ağacların ruhu ziyarətə gedər. Kim o gün ağac kəssə, ağacın ziyarətdən qayıdan ruhu hansısa bir gündəsə (yəni həftənin hər hansı gündündə – A.B.) ona sədəmə toxunduracaq» (36, 23).

Zəngəzur folklor mətnlərində əyələr həm də məleykə adı altında təqdim olunur. O, hər yerdə olur. Məsələn: «Qaraçuxa evliyadı. Qaraçuxa evin astanasında durar, amma gözə görünməz. Evin astanasına çatdırın gərək salam verəsən qaraçuxaya. Çünkü evin içində məleykələr var» (34, 100).

Məleykə elə əyə ilə eyni varlıqdır. Hər şeyin əyə//məleykəsi var. Məsələn: «Ocaxda məleykə var. Odu ki, ocağa su tökməzdər» (34, 100).

Su məleykəsi də elə su əyəsinin özüdür: «Dar vaxtı suyun üstə getməzdər. Suyun içində məleykələr var, adama toxunallar, (adəmin – A.B.) ağızı əyilir, qolu quruyur. Virğın virif deyillər belə adamlara» (34, 100).

Qərbi Azərbaycanın Qaraqoyunlu mahalına dair mifoloji mətnlər su əyəsi ilə bağlı inancları bütöv halda təqdim edir. Bu mətnlər təsdiq edir ki, hər yerin və hər şeyin öz hamı ruhu var və su əyəsi də onlardan biridir: «Yer üzərində olan bütün canni və cansızların hər birinin öz əyələri var. Suyun da öz əyəsi var. Gərəh bunnarın hamısına salam verəsən» (29, 9).

İnsan su əyəsi ilə bağlı qaydaya əməl etməlidir. Əks halda su əyəsi ona qarğış edər: «Suya salam verməsən, su sənə qarğış eliyər. Səhər-səhər axar çayın üzərinə gedif salam verməlisən, yoxsa su sənə xətər toxuyar» (29, 9).

Su əyəsi hər bir suda – çayda da, bulaqda da olur. Əgər qaydalara əməl edilsə, su əyəsi insana xeyir verər: «Bulax başına gedərkən bulağa səcdə etməli, suyunu içməmişdən əvvəl bir ovuc götürüf üzünə səpməli və salavat çevirməlisən. Belə edəndə işin uğurru olar» (29, 9).

Su əyəsi ilə bağlı qadınlara aid ayrıca xəbərdarlıq var: «Su gətirməyə gedən hər bir qadın suya çatan kimi salam verməli, dua etməli. Səhəngini dolduruf gələndə yenə də razılığını bildirməli, «salamat qal» deməlidir (29, 9).

Suyun üstündən keçməyin də öz qaydası var: «İnsan sudan addayanda salam verməli, yoxsa su ondan inciyər, qarğıyar» (29, 9).

Öyələr haqqında mifoloji mətnlərin nəzərdən keçirilməsi göstərir ki, onlar Azərbaycan xalqının inanclar sistemi

mində geniş yayılmışdır. Əyələrin xarakterik xüsusiyyətləri bunlardır:

1. İnanclara görə hər bir canlı, cansız obyektin əyəsi – hamı ruhu var. Azərbaycan mifoloji mətnlərində adları konkret çəkilən əyələr bunlardır: su əyəsi, ev əyəsi, dəyirman əyəsi, bağ əyəsi, ağac əyəsi, dağ-dərə əyəsi, yol əyəsi.

2. Əyələr müxtəlif görkəmdə olur. Məsələn, Ağbaba folklor mətnlərində dəyirman əyəsi «dingəli gəlin paltarında», ağac əyəsi «sarı qız donunda», su əyəsi balıq görkəmində təqdim olunur.

3. Əyələr mətnlərdə təbiəti etibarilə bəd ruhlar kimi yox, xeyirxah varlıqlar şəklində təqdim olunur. Lakin bəd əyələr də vardır. Məsələn, dəyirman əyələri ona rast gələni dəli etməyə çalışırlar.

4. Əyələrin insana münasibəti daha çox insanın ona necə münasibət bəsləməsindən asılıdır. Onlarla münasibətin xüsusi üsulu vardır. İnsan hara gedirsə, bilməlidir ki, o yerin sahibi//əyəsi vardır. Həmin obyektin sahibi olan əyəyə hökmən salam verməli, qaydalarda nəzərdə tutulan şəkildə ehtiramını ifadə etməliidir. Bu halda əyələrin insandan xoşu gəlir və ona xeyirxahlıq etməyə başlayırlar. Əyələr insana uğur gətirə, bolluq-bərəkət verə bilirlər.

5. Əyələrə aid olunan keyfiyyətlər eyni ilə su əyəsinə də aiddir. Su əyəsi ilə bağlı əsas qadağa dar vaxtı, yəni gecə suyun üstünə getməməkdir. Bu qayda pozulanda su əyələri insanı şikəst edirlər. Onlar insana qarğış etmək yolu ilə ziyan vura bilirlər.

6. Əyələr mətnlərdə öz mifoloji xüsusiyyətləri etirbarilə albəsti//hal anası, cin, damdabaca, qaraçuxa, məleykə, vurğun, sarıqız, yeylər//bizdən yeylər və s. kimi müxtəlif ruh ob-

razları ilə bəzən oxşar, yaxın, əlaqəli, bəzən də eyni varlıq ki-mi təqdim olunurlar. Məsələn, sariqız//əyə, məleyk//əyə və s.

**1.2.4. Yer-sub və Öləng obrazları.** Türk mifologiyasında su ilə bağlı çoxlu obrazlar vardır. Bunlar bir çox məhəlli inamlarla bağlı olub, geniş yayılmamışdır. Lakin onların içərisində elələri vardır ki, mifologianın tarixində müüm rolü olmuş və öz izlərini türk xalqlarının mifoloji mətnlə-rində müxtəlif şəkillərə uğramış biçimdə saxlamışdır. Yer-Sub və Öləng belə obrazlardandır. Yuxarıda bəhs etdiyimiz bir çox obrazlar, əsasən, əyələr Yer-Sub ilə bağlıdır.

Yer-Sub haqqında A.İnan, B.Ögel, İ.V.Stebleva, M.Seyidov kimi görkəmli tədqiqatçılar çox məşhur mifoloji varlıq kimi bəhs etmişlər. A.İnan türklərdə su kultu ilə bağlı ənənələrə həsr olunmuş məqaləsində yazar ki, Yer-su kultu göytürk kitabələrindən anlaşıldığına görə, VIII yüzildə türk imperatorluğunda dövlətin rəsmi kultlarından biri olmuşdur. Bu kitabələrdə Yer-su eynən bugünkü şamançılarda olduğu kimi yan-yana xatırlanır (144, 490).

A.İnan şamanizm haqqındaki məşhur əsərində isə su kultunun inkişaf edərək vətən kultu dərəcəsinə çatdığını göstərərək yazar ki, göytürk imperatorluqları dövründəki yer-su ruhlarının mahiyyətini Orxon yazılarından anlamaq mümkündür. Göytürklərin «ıduk yer-sub» («müqəddəs yer-su») ilə ifadə etdikləri anlayış həm qoruyucu ruhlar, həm də vətən mənasında idi. «Eçümüz apamız tutmış yer-sub» («ata-larımızın idarə etdiyi yer-su») cümləsindəki yer-su vətən kultu olan yer-sudur. Kult olan (pərəstiş edilən – A.B.) bu vətən yersuyu Ötüken və Budun İnli dağları və meşələri təmsil edir-dilər. Bu müqəddəs yer-su ruhları göytürklərin müqəddəratını təyin edirdilər («Türk tengrisi ıduk yer-subıanca etmiş»).

Vətənin qorunmasında yer-su ruhlarının rolü Tonyukuk kitabəsində çox açıq ifadə olunmuşdur. Göytürk vətəninə hücum edən düşmənlər tanrı Umay və yer-su ruhlarının yardımını ilə qəfildən başlarının üstü alınaraq məğlub edilmişlər («Tanğri Umay, yer-sub basa berti»). Bugünkü şamançı türk boyalarında rast gəlinən dağ, su (çay, göl, bulaq), ağaç-meşə, qaya kultları qədim türk kitabələrində «yer-su» adı altında toplanmışdır. Bununla bərabər həmin kitabələrdə «iduk» (yəni «mübarək», «müqəddəs») sıfəti ilə xatırlanan Tamağ iduk, İduk baş kimi dağ, meşə, yaxud su adları keçir (147, 48).

Məlumatlar bəlli edir ki, Yer-sub obrazında yerlər və su-lar birləşmişdir. Bu cəhətdən Yer-sub ruhları (yaxud tanrıları) yer və su əyələri kimi bütün yer və su obyektlərinin hamisini əhatə edir. Digər tərəfdən, yer və su əyələri qədim Yer-sub ruhları kimi qoruyucu, hami ruhlardır. A.İnanın «bugünkü şamançı türk boyalarında rast gəlinən dağ, su (çay, göl, bulaq), ağaç-meşə, qaya kultları qədim türk kitabələrində «yer-su» adı altında toplanması» haqqındaki fikri hazırlı əyələrin öz mənşəyi etibarilə Yer-sub obrazına gedib çıxdığını bəlli edir.

A.İnana görə, türklər islamiyyəti qəbul etdikdən sonra su kultunun izlərini uzun müddət qorumuşlar. Başqırdlar bir göldə və ya çayda iki dəfə çimmək istəyəndə paltarlarından və ya qurşaqlarından bir iplik qoparıb suya atardılar. Bir kəndə gələn gəlin üçün «hu köründürü» (su göstərmə) deyilən və qadınlar tərəfindən icra edilən bir mərasimi yerinə yetirirdilər. Bu mərasim gəlin gəldiyi günün səhərisi icra olunurdu. Kəndin qadınları və qızları toplanıb gəlini kəndin yaxınlığındakı çayın, yaxud gölün üstünə aparırdılar. Qoca bir qarı gəlini suya, suyu isə gəlinə göstərdikdən sonra, «ataylardan kalqan hu, ineylardən kalqan hu» («babalardan qalan su, analardan qalan su») deyir və gəlinin

bəzəklərindən bir gümüş pul qoparıb suya atardı... Qazax adətlərinə görə, bir çayı ilk dəfə keçən suya bir şey atmalı imiş» (144, 492). Bu adətlər su əyələri ilə bağlı Azərbaycan mifoloji inancları ilə yaxından səsləşir. Qərbi Azərbaycanın Qaraqoyunlu mahalına dair mifoloji mətndə «insanın su-dan keçərkən hökmən salam verməsi, əks halda suyun on-dan inciyib qarğış edəcəyi» haqqındakı xəbərdarlıq (29, 9) bu səsləşməni əyani şəkildə təsdiq edir.

Müxtəlif obyektləri təmsil edən əyələr ümumi əyə obrazında birləşməsinin kökləri qədim türk mifoloji düşüncəsində yer və suyun ayrılmazlığını simvollaşdırın Yer-sub obrazı ilə bağlıdır. Qədim türklər yer və suyu hətta bəzən eyni varlıq kimi təsəvvür edilmişlər. A.İnan digər bir məqaləsində göstərir ki, göytürklər Budun İnli, Iduk Ötüken, Iduk Baş, Tamağ Iduk adlı dağları müqəddəsləşdirərək həmisi «iduk yer-su» demişlər (145, 253).

Dağlar, əsasən, sularla bağlıdır. Hər bir çay öz mənbəyini dağlardan götürür: ilboyu əriyən qarlar, bulaqlardan axan sular kiçik irmaqlar yaradır və onlar biri-birinə qovuşaraq iti axan dağ çaylarına çevrilir. Türklerin Yer-sub inamı dağla (yerlə) suyun təbiətdəki birgəliyinə ifadə edir. Qədim türkün qavradığı təbiətin quruluşu onun inanclarının həm məzmununda, həm də obrazlarının poetik quruşundan təkrarlanır.

B.Ögel yazır ki, «Türk dastanlarında dağlar ilə çaylar və ya sular bir-birlərindən ayrılmazlar. Bu da əski türk Yer-su anlayışı və birləşdiriliciyinin nəticəsi olmalıdır. «Dədə Qorqud»da da «qara-qara dağlar – qanlı-qanlı sular», yəni «dağ-su» nizam və sistemi və ya qoşlaşması hər yerdə heç dəyişmədən görünür. Bu, bir «məntiqi nizam» idi. Fəqət ilk öncə dağlar xatırlanırdı» (150, 436). Tədqiqatçı «Dədə Qorqud

kitabı»ndakı «göyçə dağlar»dan danışarkən qeyd edir ki, «bu dağlar «axıntılı görklü sularдан» ayrılmayan daqlardır. Harada «qara-qara daqlardan söz açılırsa, dərhal onun ardınca «qanlı-qanlı sular» ifadəsi öz yerini alır. Bunları oxuyub Göytürk kitabələrindəki «Yer-su» anlayışını xatırlamamaq olmur. Dağsız su, susuz isə dağ olmazdı» (150, 441).

B.Ögelin tədqiqatı göstərir ki, əyələrə, o cümlədən su əyələrinə hökmən salam verilməsi qaydası öz kökündə Yer-sub ruhları ilə bağlıdır. O yazır: «Dədə Qorqud Dəli Qar-cardan bacısı Bani Çiçəyi istəməyə gəldiyi zaman belə demişdi: «Qarşı yatan dağını aşmağa gəlmişəm! Axıntılı görklü suyunu içməyə gəlmişəm! Gen ətəyinə, dar qoltuğuna qısilmağa gəlmişəm»... Göründüyü kimi, böyük dövlətlər quran və islamiyyətə uyğunlaşan oğuzlar hələ «yer və su»dan icazə istəyib onlara salam verirdilər» (150, 451).

Lakin B.Ögel Yer-su ruhlarını tanrı hesab etmir. O yazır: «Türklərdə ocağın, odun sahibi Tanrı deyildi. Yəni şimal tundralarındakı yakut türklərinə görə ocağın və odun sahibi «izi» və ya «ezi»si, «Dədə Qorqud»a görə də ocağın «issi»si pərəstiş edilən Tanrı deyildir. Ayrıca «hər ocağın ayrı bir sahibi və qoruyucu ruhu» vardı. Bu, çox önəmli bir nöqtədir. Bütün ocaqlar tək «ruh» və tək «od tanrısı» tərəfindən təmsil edilmirdi. Göytürk kitabələrində «Türkün yer-suyu sahibsiz (idhisiz) olmasın» sözündən bu da anlaşılır. Abdülqadir İnan xocamızın «yer-sular» və onların «qoruyucu ruhları» haqqında görüşləri çox açıq və qətidir. Ailədə ocaq, «vətən» anlayışında «yer və sular» təməl anlayışlardır» (150, 496).

Prof. M.Seyidov qədim türk abidələrindəki Yer-sub məsələsinə ayrıca məqalə həsr etmişdir (173). Lakin Yer-su onun mifoloji görüşlərində əsas yer tutan anlayışlardan olduğu üçün onun barəsində öz kitablarında dəfələrlə bəhs etmişdir.

M.Seyidov öz məqaləsində su inancı ilə bağlı çoxsaylı faktlara toxunaraq suyun mifikləşməsini belə şərh etmişdir: «Yuxarıda deyilənləri ümumiləşdirərək təsdiq etmək olar ki, türkdilli xalqlar su ilahəsini «Suxanı» (suyun xanı), «Suiyesi» (suyun sahibi), «Yayıkxan», «Qaran» adlandıraraq ona tapınmışlar» (173, 68). Yer-su obrazının vətən məfhumu ilə bağlılığına diqqət yetirən alim qeyd edir ki, «Türk xalqlarında su və yer hələ qədimlərdən ilahiləşdirilmişdir. Bu ilahilərə «vətən» anlayışının meydana çıxdığı dövrdə pərəstiş edilmişdir. Türkдilli xalqlar bu ilahilərin birləşmiş obrazının simasında özlərinin əsas hamisini və qoruyucusunu görmüşlər. Biz belə hesab edirik ki, «yer sub» – həm vətən-torpaq, həm də onun mifoloji təcəssümüdür» (173, 69).

Qeyd olunmalıdır ki, M.Seyidov Yer-sub obrazından həmi ruh kimi yox, məhz tanrı obrazı kimi bəhs etmişdir. O, başqa bir əsərində yazır ki, türk xalqlarında su, yerlə bağlı tanrılar olmuşdur. Həmin tanrılar «vətən» – «yurd» məfhumu yaranan və formallaşan zaman və sonralar, ehtimal ki, yer və su tanrıları maddi ehtiyacları və həyat tərzi ilə ilişgəli olaraq ən qüvvətli, ən böyük tanrlardan biri olmuşdur. Bu tanrılar guya türk xalqlarının gündəlik maddi və mənəvi ehtiyaclarının ödənilməsinə xidmət edirdilər. Çünkü biri su ilə, biri isə torpaqla – yerlə bağlı idi. Türk xalqları hər iki tanrını birləşdirməklə onun simasında öz maddi ehtiyaclarının müdafiəcisini görürdülər. Bizcə «yer-sub», «yer-su» yurd deyil, yurd tanrısi deməkdir (128, 234).

Lakin qeyd olunmalıdır ki, Yer-sub obrazının tanrı, ruh və s. olması haqqında elmdə mübahisələr vardır. F.e.d. C.Bəydili göytürk yazılarındakı «Yer-suv» adıyla ifadə olunan varlıqların qoruyucu ruhlarla bağlı olmaması məsələsində türk alimi S.Gömeçin «Tenqri, Umay, iduk yir-sub-

da...»dakı «yir-sub»un yer-su ruhlari olmağı ilə bağlı heç hansı izə rast gəlmək mümkün olmaması» haqqindakı fikrinə (143, 98; 57, 176) istinad edərək öz sözünə belə davam edir: «Iduk yir sub»un «müqəddəs yer suları» demək olmadığı bir də ondan anlaşılır ki, «yir sub» deyimi xaricində yer (yir) sözü bütün hallarda «torpaq» mənası bildirmiş və buradakı «iduk» sözü ölkənin, vətənin, torpağın, doğma yerin qutlu, müqəddəs olduğunu göstərmişdir» (57, 176).

Prof. F.Bayat Yer-sub obrazından ruh kimi də bəhs edir. O yazır: «Yer ruhlarnın başında Yer-Sub ruhu gəlir» (139, 30). O, başqa bir məqamda fikrini daha da dəqiqləşdirərək göstərir: «Ayrı-ayrı şeyləri, heyvanları və insanları qo-rumaq üçün mükəlləf olan «hami ruhlar» heç bir ierarxiyaya tabe olmayıb, mürəkkəb bir faktı təşkil edir. Orxon-Yenisey yazılarında «Iduk Yer-Sub» ümumi adı ilə keçən və əslində çay, orman, dağ, yağmur, daş ildirim, bulaq və s. kimi təbiət hadisələrinin qoruyucuları olan ruhlar orta dünya üzərində mövcuddur» (139, 207). Tədqiqatçı bu obrazda yer və su ünsürlərinin birləşmədən diqqət verərək qeyd edir ki, əski türk yazılarında Iduk Yer-Sub olaraq keçən qoruyucu ruhlarnın başında «yer» ilə bərabər «su» kultunun də gəldiyi görülür. Yer-Sub adından da göründüyü kimi, su yerlə barabər digər hamı ruhlarnın başında yer alır» (140, 248).

Yer-sub obrazı ilə əlaqədar fikirlərin nəzərdən keçirilməsi məlum edir ki, bu obrazda türklərin yer və su haqqında təsəvvürləri biri-birinə qovuşmuşdur. Yer-subun qədim türk yazılı abidələrində xatırlanması, hamı – qoruyucu ruhlardan əlaqəsinin görsənməsi bu obrazın mürəkkəb təbiətə malik olduğunu göstərir. Su və yer həm real həyatda, həm də mifologiyada təbiətin əsaslarını təşkil edir. Doğrudan da, planetimiz yer və sudan ibarətdir. Onlar real təbiətdə biri-bi-

rindən ayrılmazdır. Yer qurtaranda su, su qurtaranda yer başlanır. Onların ayrılmazlığı qədim türklərin mifologiya-sında Yer-sub obrazını yaratmışdır. Yer və su planetin səthinin əsası olduğu üçün Yer-sub obrazının da mifologiyada əsas obrazlardan olduğu aydın görünür. Yer və suyun birləşməsi planeti təşkil edir. Mifoloji təfəkkürlə yaşayan türk babalarımız da yer və suyu bir obrazda təsəvvür etməklə əslində dünyani bir obrazda modelləşdirmişlər. Ona görə də Yer-sub obrazına birinci növbədə türk dünya modelinin bir obrazda gerçəkləşmiş təcəssümü kimi yanaşmaq lazımdır. Aydınlığı, birmənahlığı ilə diqqət çəkən cəhət bu hesab oluna bilər ki, Yer-sub obrazında dünyanın modelləşməsi, yəni təcəssüm olunması mürəkkəb, anlaşılmaz mənali deyildir. Türk insanı əzəl başdan sadə qəlbə, aydın düşüncəyə malik olduğu üçün onun dünya haqqında təsəvvürlərini bir sistem kimi təqdim edən Yer-sub obrazı da sadə və aydın mənaya malikdir. Bu obraz sanki «yer + su = yer-su» üsulu ilə yaradılmışdır. Yəni şüurda qavranılan dünya çox sadə üsulla obrazlaşdırılmışdır. Əslində düşünmək olar ki, bu obrazın yaranması elə bu yolla baş vermişdir. Axi mifologiya ilkin, sadə düşüncənin başlangıcıdır. Elmdə mifologiyaları sadə və mürəkkəb olmaqla biri-birindən həm də ayıırlar. Belə ayırma düzgündür. Mifologiya düşüncə tarixi kimi sadədən mürəkkəbə doğru yol getmişdir. Başlangıç düşüncə sadə olmalı idi. Yer-sub obrazında da «yer» və «su» ünsürlərinin sadə yolla biri-biri ilə qoşlaşmasının açıq-aşkar şəkildə müşahidə olunması bir həqiqəti bəyan edir: bu obraz türk mifologiyasının ən qədim dövrlərinə, ən sadə düşüncə dövrünə, daha dəqiq desək, türk insanının ilkin düşüncə başlangıcına aiddir.

Yuxarıda türk mifologiyasının problemləri ilə yaxından məşğul olmuş və olmaqdə davam edən alimlərin Yer-sub

haqqındakı fikirlərindən gətirilən nümunələr göstərir ki, Yer-sub obrazının «sadə» həqiqəti o qədər güclü olmuşdur ki, mifologiyanın inkişaf tarixində özünə geniş yer tutmuşdur. Göründüyü kimi, Yer-sub obrazından alımlar «tanrı», «qoruyucu ruh», «hami ruh», «mifoloji varlıq» adları altın-da bəhs etmişlər. Bəzən fikirlər haçalanmış, bəzən də zidd məqamlar yaranmışdır. Bəs Yer-sub obrazı ilə bağlı bu vəziyyət nə ilə bağlıdır və hansı həqiqəti bizə bəyan edir? İlk növbədə bu obrazını mifoloji düşüncənin tarixi ilə sıx bağlılığını. Fikrimizi onunla əsaslandırmaq düşüncəsindəyik ki, əgər Yer-sub obrazı türk mifoloji düşüncəsinin eninə və uzununa yayılmasa, yaxud obrazlı deyilsə, mifoloji düşüncənin dərinliklərinə işlməsə idi, indi biz onu «tanrı», yaxud «hami – qoruyucu ruh» statuslarında görüb dəyərləndirə bilməzdik. Yer-sub obrazının bu mifoloji həqiqəti onu zəngin mədəniyyət hadisəsi hesab etməyə, hətta müasir milli düşüncəmizin əsas dəyərləri, istinad nöqtələri sırasında təhlil və təbliğ etməyə imkan yaratır. Bu fikrimiz milli təəssübkeşlikdən doğmur, elmi həqiqəti ifadə edir. Axı tədqiqatçılar Yer-sub obrazının vətən qoruyuculuğu, yurd hamiliyi məfhumları ilə bağlı olduğunu mübahisəsiz həqiqət kimi hər zaman qeyd etmişlər. Bu da göstərir ki, Yer-sub qədim dövrlərdən milli düşüncə, milli varlıqla bağlıdır. O, mifologiya çağından türkün yer və suyunun – türk kainatının, türk dünyasının qoruyucusu, hamisidir. Türk həmişə elə, yurda, vətənə bağlı olmuşdur. Türk xarakterinin bu ana keyfiyyəti qədim mifoloji düşüncəyə bağlıdır. Düşüncənin əsasında Yer-sub mifoloji anlayışının durmadığını söyləmək olmaz. Faktlar bizə Yer-sub həqiqətinin nə qədər böyük milli dəyər olmasını sübut edir.

Mifologiya qədim dövrün düşüncəsi olduğu üçün ondan keçmiş, uydurma kimi danışırlar. Ancaq o, bizim bugünümüzün həqiqəti də ola bilər. Türk mifologiyasının Yer-sub, Qorqud, Umay və s. kimi obrazları bizə mifologiyadan milli düşüncəmizin müasir sərvəti kimi danışmağa imkan verir. Hesab edirik ki, mifoloji su və yer stixiyaları ilə bağlı Yer-sub obrazının tədqiqi təkcə mifologiyanın malı olaraq qalmamalı, bu obraz milli ideologiyamıza, milli dəyərlər sistemimizə gətirilməlidir. Bu halda Azərbaycanda mifologiya elminin özü də ancaq mütəxəssisləri əhatə edən dar elmi fəaliyyət sahəsi olmaqdan çıxar və milli dövlət quruculuğu ilə bağlı aktual elmlər sırasına qoşular. Mifologiyanın bu elmi aktuallığı dünyada var, bu cəhətdən Yer-sub obrazı mənəvi irlərimiz, mifoloji sərvətimiz kimi bizi dünyaya, dünyani bizə açır və öz mifoloji həqiqəti ilə bizə bugünkü milli yaşamımızın həqiqətini göstərir.

Türk mifologiyasında mifoloji su stixiyası ilə bağlı obrazlardan biri Öləngdir. Onun haqqında tədqiqatlarda ümumilikdə az bəhs olunmuşdur. Lakin bu obraz haqqında prof. M.Seyidov geniş danışmışdır. O, Öləng haqqında 1965-ci ildə ayrıca məqalə çap etdirmiş (126, 84-93), sonrakı tədqiqatlarında da yeri gəldikcə bu obraz toxunmuş, 1983-cü ildə çap olunmuş «Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları» kitabında isə Öləngdən «təbiət kultu» adı altında Xızır və Qorqutla yanaşı əsas mifik qaynaq kimi geniş bəhs etmişdir (127, 40-102).

Prof. M.Seyidovun tədqiqatçısı f.d. E.Ağayev yazır ki, alimin bu tədqiqatı onun mifoloji araşdırması içərisində mühüm yer tutan əsərlərdəndir. Çünkü o, bu tədqiqatında təkcə Azərbaycan mifik təfəkkürünün ulu qaynaqlarına deyil, eyni zamanda tariximizin və xüsusilə dilimizin unudulmuş səhifələrinə də baş vurmuşdur (15, 97).

M.Seyidov Öləng obrazının simasında ilk növbədə ilkin stixiyaların qovuşmasına diqqət yetirmişdir. O yazar ki, müstəqil, biri-birindən ayrı olan meşə və su onqonları, ilahiləri sonralar bir çox tarixi-ictimai hadisələrlə əlaqədar olaraq birləşmiş, nəhayət, yeni keyfiyyət almışdır. Bu cür hadisələrə başqa xalqların əsatirlərinin keçib gəldiyi mürəkkəb tarixi yolda da təsadüf etmək olar. Meşənin, ümumiyyətlə, yaşıllığın, suyun onqonlarının mifik səciyyələri birləşərək yaşıllıq, su, gənclik ilahəsinə çevrilmişdir. Bu ilahənin adı isə Öləngdir» (127, 39).

Öləng obrazında meşənin və suyun birləşməsi mühüm məsələdir və birinci növbədə Yer-sub obrazında yer və suyun birləşməsinin təsadüf olmadığı, türk mifoloji düşüncəsi, türk mifik obraz yaratma üsulu üçün səciyyəvi olmasını isbatlayır.

Tədqiqatın əvvəlində türk mifoloji düşüncəsində dörd ünsür (su-od-torpaq-hava) ideyasından lap qabaq beş ünsür (torpaq, ağaç, atəş, dəmir, su) ideyasının olduğundan bəhs etdik. Əgər Yer-sub obrazında torpaq və su ünsürləri birləşmişdirlər, Öləng obrazında ağaç və su ünsürləri birləşmişdir. Çıxan nəticə bu olur ki, Öləng də ilkin stixiyaları özündə birləşdirən Yer-sub kimi çox qədim və ilkin mifik obrazlardandır. Obrazın tarixi o qədər qədimdir ki, mənası sonradan çox mürəkkəbləşmişdir. Bu obraz da Yer-sub obrazı kimi dəyişikliklərə uğrayaraq türk mədəniyyətinin dərinliklərinə işləmiş, bu mədəniyyətin gerçək təbiəti etibarilə hüdudsuz olan meridianlarında eninə və uzununa yayılmışdır. Prof. M.Seyidov yazar ki, «Öləng»in ilk baxışda biri-birindən çox uzaq olan mənaları vardır. Bu söz türkdilli xalqların, demək olar ki, hamısında aşağıdakı anamlardan birini, bəzən isə bir neçəsini ifadə edir:

1. Çayır, çəmən, otlaq, yaşıllıq;

2. Göl, nəmişlik, bataqlıq;
3. Yaşılıq və gənclik, ailə ilahəsinin adı;
4. Şeir forması, nəgmə adı (127, 40).

M.Seyidov özü bu mənaları «ilk baxışda», yəni zahirən biri-birindən uzaq hesab edir. E.Ağayev bu məsələ ilə əlaqədar yazır ki, «sözün yaşılıq mənası ilə nəmişlik, bataqlıq mənası su ünsürü əsasında birləşə bilir. Su olan yerdə çəmənlik, yaşılıq, bataqlığın olması mümkün və reallıdır. Lakin bu sözün eyni zamanda ilahə mənasını bildirməsi, bədii janrı, müsiqi janrını bildirməsi artıq uzaq mənalar sayılır. Lakin M.Seyidov öz tədqiqatı ilə bütün bu mənaları birləşdirən bünövrəni – mifik əsası üzə çıxarmağa nail olmuşdur» (15, 98-99).

Həqiqətən, M.Seyidovun Öləng adında üstünə işıq saldığı «mifik əsas»a görə, düşünmək üçün əsas vardır ki, adın bütün mənaları su və ağaç ünsürləri ətrafında birləşir. «Çayır, çəmən, otlaq, yaşılıq» mənaları birmənali şəkildə ağaç ünsürü ilə əlaqədardır və təbiət aləmini (ağaç ünsürünün təbiətdəki durumunu, halını) ifadə edir. «Yaşılıq və gənclik, ailə ilahəsinin adı» mənaları da yenə də ağaç ünsürü ilə bağlıdır. Ancaq bu səfər ağaç ünsürünün cəmiyyətdəki durumunu, sosial hal və səviyyəsini təcəssüm etdirir. Yəni təbiətdə «çayır, çəmən, otlaq, yaşılıq» hallarında rast gəlinən ağaç ünsürü «yaşılıq və gənclik, ailə ilahəsinin adı» kimi ağaç stixiyasının cəmiyyətdəki «budaqları», «şaxələridir». İlahə məsəlesi isə ağacın müqəddəslik məqamını ifadə edir.

Öləng adının «Göl, nəmişlik, bataqlıq» mənaları isə birmənali şəkildə su ünsürünü ifadə edir. Yəni su ünsürü göl (çay, dəniz, bulaq), bataqlıq, onunla əlaqədar nəmişlik hallarında olur. Öləng adının «şeir forması, nəgmə adı» mənası bədiilik, yaradıcı təfəkkür halına işarədir. Bu mənalar məlum edir ki, Öləng mifologiyadan başlanan məna hadisəsidir.

Mədəniyyətə yayılmış, onu hərtərəfli əhatə etmiş, içə-ridən və çöldən təşkil etmişdir. Öləng düşüncənin təbiəti ifadə edən halında su və ağaç, cəmiyyəti ifadə edən halında gənclik, ailə, mədəniyyəti ifadə edən halında şeir-nəğmədir. Beləliklə, Öləng obrazında dünyanın maddi (su, ağaç) və mənəvi (ailə, şeir-nəğmə) ünsürləri biri-biri ilə birləşərək türk mifoloji təfəkkürünün nəhəngliyini, təbiəti və cəmiyyəti bir ahəng içərisinə salan ekoloji humanizmini dünya qarşısında isbatlayır.

Prof. M.Seyidovun Öləng adına verdiyi şərhdə də obradın məna genişliyinin ifadəsi vardır. O yazır ki, «öləng» bir çox mənbələrdə «bataqlıq», «nəmişlik», «göl», «yaş», hətta «dəniz» mənasında işlənir. Bunlar hamısı su ilə əlaqədardır. Deməli, «öl» – «su», «nəmişlik», «yaş», «dəniz» deməkdir; «əng» isə, bəlkə, vaxtilə müstəqil söz, ya da müstəqil bir Sözün müəyyən hissəsi olmuşdur. Lakin hələlik bu, bizim üçün tam aydın deyildir. Ehtimal ki, sonralar «əng» «xəndək», «türşəng», «türpəng» və s. bitki, göyərti adlarında, eləcə də çiçək və güllərdən hörülülmüş «çələng» sözündə Sabitləşmiş, lakin öz keçmiş mövqeyini itirmiş, beləliklə, müstəqil söz kimi dilin lüğət fondundan çıxmışdır. Yuxarıdakı dəlillərə əsasən «öləng» sözünü belə mənalandırmaq olar: Öl – su, əng – göyərti, bitki, yəni sulu göyərti. «Öləng» sözü haqqında belə bir fikir də irəli sürmək olar ki, «əng» sonsuz, dərin boşluq mənasını verən «əngin» sözünün qalığıdır. Bu halda «öləng» dərin, geniş su deməkdir. Əgər «öləng» sözünün dəniz mənasını xatırlasaq, onda ehtimalımız həqiqətə yaxın olar. «Əngin»in mənalarından birini də «açıq dəniz» yazırlar. Bu baxımdan «öləng» «su», «açıq dəniz», yəni böyük su deməkdir» (127, 40-41).

Düşünmək üçün əsas vardır ki, M.Seyidovun Öləng adındaki «əng» hissəciyini «əngin» sözü ilə bağlaması, əslin-

də, türk mifologiyasının əzəməti, ucalığı və ülviliyini ifadə edir. Türk'lər ucalığa, əzəmətə, nəhəngliyə tapınmışlar. Təbiətin – göylərin, yerlərin, suların əzəməti və hüdudSuzluğunu türk düşüncəsini heyrətə salmış, o daim bunlardan vəcdə gəlmışdır. Türk mifologiyasının yaranmasının hissi, psixoloji əsaslarında bu heyrət durur. Həmin heyrət olmasa idi, türk bu nəhənglikdə mədəniyyət yarada bilməzdi. Ona görə də, nəhənglik – ululuq, hüdudsuzluq – ənginlik türk mifologiyası düşüncəsinin ruhundadır. Mifoloji obrazları bu ruhdan kənarda təsəvvür etmək, götürmək olmaz. M.Seyidov da bu yolla getmiş, Öləng obrazının türk mədəniyyətini onun mifik başlangıcından – əsatiri ilkin nöqtəsindən başlayaraq bugünə kimi əhatə edən mənə aləmini məhz türk ruhunun özünəməxsusluğunu axarında şərh etmişdir. Bu mifik-ruhani özünəməxsusluq bütöv türk mifologiyasında olduğu kimi, su stixiyası ilə bağlı obraz və mənaların da ana xəttini, mayasını, cövhərini təşkil edir.

### **1.3. Su stixiyası ilə bağlı mifoloji inamlar**

Su stixiyasının Azərbaycan xalqının mifoloji dünyagörüşündəki yeri, rolü inanc mətnlərində hərtərəfli əks olunmuşdur. Xalqımızın ta qədimlərdən suya hansı dəyər verməsi, onda nə kimi xariqülədə keyfiyyətlər görməsi, suyu necə müqəddəsləşdirməsi, onun magik xüsusiyyətlərindən necə istifadə etməsi bu inanclarda rəngarəng şəkillərdə görünür. Onları öyrənməklə təbiətsevər türkün dünyaya humanist münasibətinin dərinliklərinə varmaq, müasir mənəviyyatımızın köklərini aşkarlığa qovuşdurmaq mümkündür.

Su ilə bağlı inanclar məzmunca çox rəngarəng və əlvanıdır. Lakin bu mürəkkəblikdə qədim türk təfəkkürünün ay-

din məntiqi, dünyaya sağlam humanist-ekoloji münasibəti gerçəkləşmişdir. Onların dərinliklərinə varıldıqca türk mifoloji düşüncəsinin sistemi, məntiqi üzə çıxır.

Naxçıvan bölgəsindən toplanmış inanca görə, «pis yuxunu suya danışallar ki, yuyup aparsın. Yaxşı yuxunu da danışallar ki, aydının olsun» (23, 49).

Bu inanc məlum edir ki, suyun insan həyatında, daha doğrusu, onun taleyində rolü böyükdür. İnsan həm pis yuxunu, həm də yaxşı yuxunu suya danışmalıdır. Pis yuxu – öz simvolikası ilə insana pislik üz verəcəyini xəbər verərək onun rahatlığını əlindən alan yuxudur. Məsələn, yuxuda insanın dişini çəkərlərsə, bu, onun doğma adamlarından kiminsə ölcəcəyinə işarədir. Qarabağdan toplanmış inanc mətni: «Yuxuda dişin düşməyi kiminsə ölməyi deməkdir» (27, 182). Yaxud insan yuxuda çiy ət görürsə, bu, yenə də ölümlə bağlı əlamətdir. Bəs insan bu halda nə üçün yuxunu suya danışır?

İanca görə, su pis yuxunun qabağını alır, insana gələcək şəri dayandırır. Demək, su insanın taleyinə təsir edir, baş verəcək pis hadisənin qabağını su alır. Bu halda su pisliyi, şəri təmizləyən qüvvə kimi çıxış edir. Bəs suya bu qüvvəni verən nədir? Bizcə, onun kosmoqonik statusudur. Axı su ilkin yaradılışla bağlıdır. Oğuz inanclarına görə, su Haqqın – Allahın üzünü görmüşdür. Su qədimlərdən bəri ilahi qüvvə ilə bağlı hesab olunmuşdur. Demək, suyun yuxu ilə xəbər verilən şər, bədbəxt hadisələrin qarşısını alması onun ilahi güclə bağlılığı haqqındakı görüşə əsaslanır. Göyçədən toplanmış mətndə bu görüş aydın bir dillə ifadə (həm də izah) olunmuşdur: «Qorxulu yuxunu suya söyləmək lazımdı ki, bədbəxt hadisə yuxu görənnən uzaxlaşın» (25, 86). Zəngəzur bölgəsinə dair inanc mətni: «Yuxuu qarışdıranda itə çörəh, toyuğa bir qab dən atarsan. Sora suya nağıl eləsən, xətər sovuşar» (34, 107).

İnsan pis yuxunu suya danışlığı kimi, yaxşı yuxunu da suya danışmalıdır. Yaxşı yuxu – yaxşı, xeyir əlamətlər deməkdir. Beləliklə, insanın yuxu ilə ona xəbər verilən taleyi bütün hallarda suya bağlanır. Pis yuxunu da, yaxşı yuxunu da suya danışmaq lazımdır (məcburidir). Bu da göstərir ki, su insanın taleyinə hərtərəfli təsir göstərir.

Ümumiyyətlə, yuxu ilə gələn su simvolu xeyir əlamət hesab olunur. Naxçıvandan toplanmış inanc mətni: «Yuxuda ət görmək, diş çıxartdırmak, quyuya düşmək pis əlamətdi, çimmək, quş kimi uşmax yaxşı» (23, 49). Göyçəyə məxsus inanc: «Yuxuda dənizdə çimmək günahların yuyulması deməkdir» (25, 89).

Burada çimmək dedikdə, təbii ki, suda çimmək nəzərdə tutulur. Adətən, yuxuda su görmək suda çimmək şəklində olur ki, bu da insana yuxu ilə verilən xeyir əlamət, baş verəcək xoş hadisənin sorağıdır. Ancaq insan yuxuda su görüb sevinirsə, bu, o demək deyildir ki, həmin hadisə baş verəcək. Bundan ötrü, yəni həmin yuxunun çin olmasından ötrü onu suya danışmaq lazımdır. Çünkü yalnız bu halda xeyir simvol gerçəkləşər – «aydınlıq» olar. Bu halda aydınlıq olması yuxunun həyata keçməsi deməkdir.

Su stixiyasının qoruyucu funksiyası inanc mətnlərində aydın şəkildə qalmışdır. Məs., Naxçıvandan toplanmış inanca görə, «uşağı qırxdan çıxarmaxdan yana oturdullar qara parçanın üsdünə. Başına qırx üskük su töküllər» (23, 53).

Uşağın 40 günü həm də zahı qadının 40 günü deməkdir. Bu 40 gün həm körpə, həm də ana üçün çox təhlükəli günlər hesab olunur. 40 günün başa çatması hər cür xətabəlanın, təhlükənin sovuşması deməkdir. Lakin 40-lıqdan çıxməq xüsusi mərasimdir. Uşağın başına töküldən 40 üskük su 40 günü bildirir. Bu su onun yaşadığı günləri şərdən tə-

mizləyir. Uşaq (onun həyatı) su vasitəsi ilə təmizlənir. Su pis yuxunu yuyub apardığı kimi, 40 günlük uşaqdan da pisliyi, şər-xətanı yuyub aparır. Demək, su uşağı da, yuxunu da təmizləyir, şerdən qoruyur. Eyni üsul zahı qadına da aiddir. Gəncəbasardan toplanmış mətn: «Zahı qadın on günlüyündə onunu tökməli (çimib təmizlənməli), qırx günlüyündə isə qırxını tökməlidir. Qırxını tökəndə başından qırx qaşiq su (buna kusul (qüsul) suyu da deyirlər) tökməlidir. Suyu tökə-tökə üç dəfə bu sözləri təkrar etməlidir: Can kusulu tökürəm, vacibdi, qürbətən Allah» (31, 24).

Maraqlıdır ki, 40 günlük müddət daxilindəki uşaqla bağlı su kosmoqonik sudur – həyatyaradıcıdır. İraq türkmanlar «qırxi çıxmamış körpənin paltarının suyunda uşağı qalmayan qadın çimsə, uşağı olacağına inanırlar» (24, 85). İnancın təhlili suyun birbaşa yaradıcı funksiyasını təsdiq edir. Əgər uşağı olmayan qadın sözü gedən sudan hamilə qalırsa, demək, bu su həyat yaratır, uşaq verir və kişi (başlanğıçı) rolunu oynayır. Bunu digər bir İraq-türkman inancı da təsdiq edir: «Sünnet edərkən artıq dərini suda saxlayır, sonra suyu uşağı olmayan qadının başına tökürləmiş ki, uşağı olsun» (24, 89).

Ulularımız suyun şəfaverici qüdrətinə inanmışlar. Naxçıvandan toplanmış inanc mətnində deyilir: «Yazda birinci dəfə sel gələndə selin qabağından kim su doldurub içsə, hər dərdi sağalar deyərlər» (23, 49). Həmin məzmuna uyğun Şəki-Zaqatala inancı: «Yazda birinci dəfə sel gələndə kim honun suyunnan içsə, bütün xəsdəlikləri sağalar» (35, 20).

Bu inancdakı suyun xüsusiyyətlərinə nəzər salaq. Adətən, insanlar seldən qorxurlar; özü ilə dərd-bəla götürir, mal-heyanı, əkin-biçini yuyub aparır, qabağına çıxanı xaraba qoyur. Lakin bu su adı su deyildir. Onun bütün qeyri-adiliyi «il-

kinliyindədir». Mətndə aydın şəkildə deyilir ki, «yazda birinci dəfə sel gələndə...» Yaz ilin başlanğıcıdır, ilk sel də ilin başlanğıc suyudur. Demək, bu su yaddaşların dərinliklərində yaşayan ilkin kosmoqonik – yaradıcı su ilə bağlıdır. Ona görə də şəfaverici, həyatyaradıcı hesab olunur. Axı kosmoqonik su hayatıyaradıcıdır. İnanc mətnindəki su da ilkin – birinci su olduğu üçün kosmoqonik su ilə əlaqədardır. Şəkidən toplanmış «Qorxan adama cöftə suyu verərlər» (26, 389) inanc mətnində, yaxud Şəki-Zaqatala bölgəsindən toplanmış «Qorxunu götürmax üçün ərsini suya salıp uşağı səksəndirsən, honda qorxusu çıxar» (35, 17) inancında da suyun şəfaverici, şər qüvvələrdən təmizləyici xassəsi öz əksini tapmışdır.

İnanclarda suyun verimliliyi məzmunca rəngarəngdir. Məs., İraq türkmanları «yarasa qanadını suda saxlayıb, sonra həmin sudan körpəyə içirdəndə onun gələcəkdə çox ağıllı olacağına inanırdılar» (24, 86). Eyni inanc Gəncəbasar bölgəsindən də toplanmışdır (31, 24).

Burada ilk baxışda yarasa qanadının mövqeyi suyun mövqeyinə nisbətən daha güclü görünür. Əlbəttə, xalq arasında yarasa qanadı, kirpi əti, eşşək südü, qurd pəncəsi və s. kimi şeylərlə bağlı inanclar çoxdur. Ancaq nəzərdən keçirilən inanc mətnində suyun rolunu diqqətdən qaçırmamaq doğru olmaz. Axı yarasa qanadını uşağa birbaşa vermirlər, onu suya çevirib verirlər. Demək, elə məsələnin kökü sudadır. Yarasa qanadına sehr gücünü (magik təsiri), ağılverici qüvvəni su verir. Su olmasa, yarasa qanadı özü-özlüyündə bir dəyər kəsb etməz. Axı türk mifologiyasında yarasa və onun qanadı az rast gəlinən inanc obyektidir. Digər tərəfdən yarasa qanadı su kimi ilkin stixiya, dünyanın yaradıcı əsaslarından deyildir. Bu halda cəsarətlə düşünmək olar ki, yarasa qanadı mifoloji düşüncədə hər hansı qüvvə mənbəyi hesab olunursa, bu qüvvə

suyun kosmoqonik-yaradıcı gücünün hesabına, birbaşa suyun iştirakı ilə reallaşa bilir. Çünkü suyun xeyiryaradıcı – şərqovucu gücü var. Hər şeyi aydınlığa qovuşdurən sudur. Yol gedən adamın ardınca su atıb «yolun aydın olsun» deyirlər. Burada «aydın» sözü təkcə hərfi mənasında «işıqlı» demək deyildir. Mifoloji mənada «aydınlıq» – xeyir, bərəkət, xoş tale deməkdir. Yarasa qanadındakı gücü «aydınlığa» – əqli-intellektual gücü, qabiliyyətə çevirən elə sudur.

Suyun kosmoqonik-həyatverici funksiyası onun təmizləyici rolunda da ifadə olunur. Göycə mahalına aid inancda deyilir: «Çimən adam çimif qurtarannan sonra bir-iki dolça su töküf deyir:

– Ağırriğım, uğurruğum dağlara, daşdara, göydə uçan quşdara, naxırdakı buğalara, sürüdəki qoşdara, dul arvad-dara» (25, 85).

Birincisi, suyun «ağırlığı, uğurruğu» təmizləməsi insandan xəstəliklərin, dərd-bəlanın, bədliyin, bəxti gətirməməyin, uğursuzluğun su vasitəsi ilə təmizlənməsi deməkdir. İkincisi, su bəlanı insandan götürüb insan olmayan varlıqlara yönəldir. Bu məqamda türk insançı düşüncəsinin özəllikləri bir fəlsəfə, həyat həqiqəti kimi qarşımıza çıxır. Türk dünyani sevir və qiymətləndirir, lakin bu düşüncədə insan daha qiyamətli hesab olunur, dəyərlər sisteminin zirvəsinə yerləşdirilir. Ona görə də insanın «ağırlığı-uğurruğu» başqa insanların üzərinə yox, insan olmayan varlıqların üzərinə yönəldilir. Ancaq həmin qeyri-insani varlıqların sırasında insan da – dul arvad da var. O da başqa varlıqlar kimi, bəla obyekti olaraq seçilir. İlk baxışda ziddiyət olsa da, burada da həyatsevərlik fəlsəfəsi var. Arvadın dul olması onun insan cəmiyyətinin sağlam övladlarla artırılmasında, dünyaya övlad gəlməsində iştirak etməməsi deməkdir. Yəni dulluq bəyənilmir. Dul

olmaq, təklənmək, sevib-sevilməmək, bir qadın olaraq özünü cəmiyyətin kişi qismindən təcrid etmək, ayırmaq deməkdir. «Kitabi-Dədə Qorqud»un birinci boyunda oğlu olanları ağ çadırda, qızı olanları qızıl (qırmızı) çadırda oturdur, onlara övladı olduqları üçün hörmət göstəririrlər. Lakin oğlu-qızı olmayan Dirsə xana hörmətsizlik edib, onu bədbəxt, uğursuz, xeyirsiz adam kimi qara çadırda yerləşdirirlər. Qara çadır – cəmiyyətdən təcrid olunma demək idi. Burada sonsuz – övladsız Dirsə xana bəslənən münasibətlə Göycə inancında dünyaya övlad gətirməkdən özünü təcrid etməklə sonsuz (qısır) vəziyyətinə düşmüş dul arvada bəslənilən münasibət mahiyyətcə eynidir. Ona görə də çımən – su ilə özünü bədlikdən təmizləyən insan şər qüvvəni qeyri-insani varlıqlarla bərabər dul arvadlarının da üzərinə yönəldir.

Çimən adam ağırlığı özündən su vasitəsi ilə təmizləyir. Su şər qüvvəni, bəd hali yuyub apararaq insanı təmizləyir. Başqa bir Göycə inancında su insandan hətta onun günahlarını yuyub aparır: «Günahlardan təmizdənmək üçün çəmənnən sonra qırx xörək qaşığıqusul edib başdan tökər və deyəllər: günahdan təmizləndim» (25, 99). Yada salaq ki, Naxçıvan inanc mətnində də: «Uşağı qırxdan çıxarmaxdan yana oturdullar qara parçanın üsdünə. Başına qırx üskük su töküllər» (23, 53). Mahiyyət eyni, forma fərqlidir. Birində yaşlı insan, o birində qırx günü tamam olmuş uşaqdır. Birinin başına 40 qaşiq su, o birinin başına 40 üskük su tökürlər. Yaşlı adam günahlardan, uşaq isə şər qüvvələrdən təmizlənir. Fərqi yoxdur, istər günah, istərsə də ağırlıq olsun, bütün hallarda su insan varlığını şərdən təmizləməklə onu qoruyur.

Göycə folklor yaddaşına məxsus bir inanc suyun müqəddəsliyinin ilahi fəlsəfəsini açır: «Yuxudan duran adam səhər tezdən əl-üzünü yuduşdan sonra güzgündə öz-özünə

baxıf salavat çevirməlidi. Çünkü Allah-taala insannarı öz camalında yaradıf. İnsan bununla Allaha öz məhəbbətini izhar eləmiş olur» (25, 89).

Burada ilk baxışla tutulmayan bir məqam var. Bu, yuxudan duran adamin üzünü su ilə yuması məsələsidir. Adi detal kimi yanaşılır: onsuz da yuxudan duran istənilən adam əl-üzünü yumalıdır. Ancaq inanc məqamlarının daşıdığı mənə yükleri bu yanaşmanın altında duran əsas məqama – yaradıcı-kosmoqonik su başlanğıcına işarə verir. Məqamların hamısı ilkinliyi, başlanğıçı, yaradılışı rəmzləndirir. İnancda məkan da, zaman da özünün başlanğıc – ilkin halindadir. Halin ilkinliyi məkan-zaman sisteminin bütün elementlərinin mənə yükünü məhz ilkinlik fəlsəfəsi – ilkin mifoloji məqamlar halında götürüb öyrənməyə imkan verir. Məqam və məkan – zaman və durum ilkin kosmoqonik yaradılış halını təsvir edir. Burada beş əsas kosmoqonik element (hal, məqam) var:

1. «Səhər tezdən» – gündüzün başlanğıcıdır. Mifologiyada gecə xaosun, gündüz kosmosun rəmzidir. Kosmosla xaos biri-biri ilə mübarizədədir və kosmos xaosdan yaranır. Səhərin açılması kosmosun xaosdan yaradılışını göstərir. Demək, «səhər tezdən» – «sübh çağı» obrazı kosmosun (dünyanın) yaradılış zamanıdır.

2. «Yuxudan duran adam» – bu obraz insanın yaradılışını göstərir. Oğuzların «Kitabi-Dədə Qorqud»un yaddaş xəzinəsində daşlaşmış inanclarına görə yuxu – ölümün bəlgəsi – rəmzidir. Onlar yuxunu «kiçik ölüm» adlandırırlar. Məs., eposun XI boyunda Qazan xan ova gedir, onun ov quşu – şahin göyə qalxıb Tumanın qalasına düşür. Salur Qazan şahinini tapmaq üçün Tumanın qalasına girir, lakin burada onu «kiçik ölüm» adlandırılan yuxu tutur: «Gözlədilər, şahin

Tumanın qələsinə endi. Qazan qayət səxt oldu. Şahinin ardına düşdi, dərə-dəpə aşdı. Kafər elinə gəldi. Gedərkən Qazanın qarannulu gözünü uyxu aldı. Bəglər ayıtdılar: «Xanım, dönləm!». Qazan aydır: «Birəz dəxi ilərү varalım!» – dedi. Baqdı, bir qələ gördü. Aydır: «Bəglər, gəlin yatalum!» – dedi. Qazanı küçicik ölüm tutdı, uyıldı. Oğuz bəgləri yedi gün uyurdu. Anunçun «küçicik ölüm» deərlərdi» (90, 116).

Ölüm xaosun əlamətidir. «Yuxudan duran adam» – xaosdan yaranan ilkin insanı simvollaşdırır. Demək, bu da insanın kosmoqonik yaradılış halıdır.

3. İlkin kosmoqonik yaradılış bütün hallarda yaradıcı başlanğıc – kosmoqonik qüvvə tərəfindən həyata keçirilir. İnanc mətnində açıq-aydın şəkildə deyilir ki, «Allah-taala insannarı öz camalında yaradıf».

4. Türk mifologiyası təsdiq edir ki, kosmoqonik-ilahi yaradılış olan yerdə hökmən su ünsürü olmalıdır. Bu halda «yuxudan duran adamın əl-üzünü yuması» məqamı yuxarıda kosmoqonik yaradılışla bağlı məqamların su ünsürü ilə əlaqəsini təsdiq edir. Yuxudan duran adam tək halında insanın xaosdan yaradılışını, ümumi halında dünyanın xaosdan yaradılışını simvollaşdırır. Bu yaradılış isə türk mifologiyasında bütün hallarda su ilə əlaqələnir.

5. Sonuncu əsas element «insanın güzgүyə baxaraq salavat çevirməsidir». Mifoloji düşüncə dövründə güzgünen olmamasını, ibtidai insanların öz əkslərini suda görməsini xatırlasaq, bu hal insanın ilkin kosmoqonik suya salam verməsi deməkdir. «Kitabi-Dədə Qorqud»da Salur Qazan «Su həq didarın görümişdir» deyir (90, 44). Bu, suyun Allahın üzünü görməsi deməkdir. Güzgүyə – suya baxan insan Tanrıya salam verir (inanc mətnində salvat çevirir). Suya salam verməklə Tanrıya salam vermək birləşir. Həmin bir-

ləşmə türkün su haqqında əski mifoloji inancının izləri ilə islam yaddaşını biri-biri ilə birləşdirir. Bu yaddaş izlərə əsaslanır. Tarix davam etdikcə izlər biri-birinə qarışır və qovuşur. Lakin əsas olan ana xətt – kosmoqonik suyun yaradıcı xassəsi özünü dəyişkən izlər halında qoruyur.

İnsanların məişətində çox sonralar meydana çıxmış güzgünün suyun şəkilgöstərmə xassəsini əvəz etməsi inancında su və güzgünün xassələrinin eyniliyində ifadə olunmuşdur. Göyçə inancında deyilir: «Səfərə çıxan adamin dəlinnan daş atılması onu bədbəxt eləmək, su atılması, güzgü tutulması isə xoşbəxtliyə qovuşdurmax istəyinnən bağlıdı» (25, 103). İnancda su və güzgünün eyni funksiyada olması, biri-birini əvəz etməsi aydın göstərilib. Yəni səfərə çıxan adamin ardañca su atılması ya da güzgü tutulması eyni mənadadır, hər ikisi xoşbəxtlik gətirir. Bu da onların eyni kökdə birləşməsi haqqında düşünməyə əsas verir. Güzgünü su ilə bərabər – bir yerdə, eyni məqamda Qərbi Azərbaycanın Qaraqoyunlu mahalına aid inancda da görürük: «Kəndimizin adamları uzun müddət Xıdır Nəviyə inam bəsləyif, ona inanıflar. Xıdır Nəvi cillədə olur. Xıdır Nəviyə inanannar Xıdır Nəvidən üç gün qavax yaxşı taxıl qoyurullar, onnan qovut çəkillər. Həmən qovudu və qoyurğanı bir sinidə ya avışqanın ağızına, ya da şfanerin başına qoyullar. Binnarın yanna həm də bir dolça su və bir güzgü də qoyullar. Bunu qoyannar niyyət edillər; deyillər kin, ay qurvanın olum, atına su da qoymuşux, gələndə payına bir iz qoy get. Əyər Xıdır Nəvi gəlifsə, suyu atına içirdif, özü də qovurğaya, qoyuda iz qoyuf gedif» (29, 17).

İnancında suya müqəddəs, toxunulmaz varlıq kimi yanaşılır. Ona qarşı sayqısız davranış olmaz. Bu sayqısızlıq hətta birbaşa insanların özü ilə bağlı olmasa belə, yenə də

yasaq-qadağalara əməl etmək lazımdır. Gøyçədən toplanmış mətndə deyilir: «At suyu murdarriyarsa, səfərə çıxma, xeyir tapmazsan» (25, 95).

Suyun müqəddəsliyi Muğan bölgəsindən toplanmış «Axar suya tüpürməzlər» (39, 132) inancında da aydın şəkildə ifadə olunmuşdur. Lakin burada suyun axar su olması xüsusi vurgulanır.

Göründüyü kimi, burada təbiətin və dünyanın məsuliyyətinin insana yönəlik mifoloji fəlsəfəsi var. Baxmayaraq ki, suyu insan yox, at murdarlayır, lakin məsuliyyəti insanların boynundadır. Çünkü atın sahibi insandır. İnsan türk insançılıq fəlsəfəsində həm zirvədə dayanan varlıq, həm də dünyanın məsuliyyətini, yükünü çəkməli olan varlıqdır. O, suyun da yükünü boynuna götürməli, onun müqəddəsliyinin qayğısına qalmalıdır.

Mifoloji inanclarda su xeyir-bərəkət vericisi hesab olunur. Yağış yağanda insanlar «göydən nur-bərəkət yağır» deyirlər. Gøyçə inancına görə, «dolu yağanda onun bir dənəsini nehrəyə atıllar ki, bərəkətdi olsun» (25, 96).

Göydən yağan dolu – suyun buz formasıdır, yəni buz şəklində sudur. Demək, dolu nur-bərəkət hesab olunur. O, nehrəyə atıldıqda onun bərəkətini – verimliliyini artırır. Bu inanc ilkin-kosmoqonik suyun mifoloji varlıq kimi xeyir-bərəkət verməsi haqqındakı görüşə söykənir. Şəkidən toplanmış inanc mətni də eyni həqiqəti təsdiq edir: «Su axarında salınan el-oba barlı-bərəkətli olar» (26, 90). Şəkidən toplanmış «Boş vedrə ilə qabağına çıxsalar, işin uğursuz olar» (28, 388) inanc mətnində, Şəki-Zaqatala bölgəsindən toplanmış «Qabağına boş qabnan çıxsalar, yoldan qayıt» (35, 16) inancında, Şirvandan toplanmış «Səhər tezdən səfərə çıxanda boş sənəkli qadınla rastlaşsan, geri qayıtmalısan» (33, 35)

inancında da suyun verimlilik, məhsuldarlıq, uğur gətirmə xassəsi ifadə olunmuşdur. Bu, su ilə bağlı inancdır. Vedrədə suyun olması, xeyirin, uğurun, olmaması uğursuzluğun əlamətidir. Şəki bölgəsindən toplanmış başqa bir inanc fikrimizi tamamlayır: «Səfərə çıxanın qabağına dolu su vedrəsi aparan adam çıxarsa, səfəri uğurlu olar» (28, 388).

Suyun xeyir-bərəkətlə bağlı olması haqqındakı mifoloji görüşlər Zəngəzur bölgəsinə aid «Təzə gəlin birinci dəfə bulağğa gedəndə qızlar bulaq üstdə şirni paylayarlar ki, onun ayağı sayalı olsun» (40, 65) inancında da ifadə olunmuşdur.

İnanclarda su və od ünsürləri biri-birinə zidd hesab olunur. Hər ikisi – ab və atəş ilkin yaradıcı ünsürdür. Lakin təbiətləri etibarilə biri-birinə ziddir. Su odu söndürərək, od isə suyu qaynadıb buxara çevirməklə biri-birinin varlığına son qoyurlar. Odur ki, Göyçə inancı xəbərdarlıq edir: «Oda su, suya od salmax günah hesav edilir» (25, 100). Yaxud Şəki və Dərələyəz bölgələrini aid eyni inanc: «Ocağı su ilə söndürməzlər» (26, 89; 37, 76). Zəngəzur bölgəsinə aid inanc mətni ocaq-su ziddiyətinin mifoloji mənzərəsini tam açır: «Ocaxda maleykə var. Odu ki, ocağa su tökməzdər» (34, 100). Yenə də həmin bölgəyə aid inanc mətnində deyilir: «Ocağa həmməşə su tökəndə ziyannıx olar, əncax gərəh özü öz həmdinə sözə» (34, 107).

Su da, od da ilkin stixiyalardır. Xalqın mifoloji düşüncəsində bu iki ünsürün qovuşması qoruyucu, şəfaverici, təmizləyici xassələrinə malikdir. Dərbənd bölgəsinə aid inanc mətnində deyilir: «Evdə çux azar-bezar olsa, hər yatağın altına qırmızı əsgiyə bükülmüş at nali, bir də bişmiş yumurtaynan sarımsaq qabığı quyar, üç gündən sonra nali kəndəra atar, yumurtanı daşa çırpar, sarımsaq qabığını da ocağ-

da yandırallar. Ocağ sünənnən sonra da bir ovuc külü sübh tezdən axar suya səpə-səpə deyəllər:

Mənası bu olsun,  
Küməyi su olsun.

Sinayıblar ki, belədə azar-bezar çıkilib gedər» (36, 25).

Başqa bir Dərbənd inancında da su və odun qovuşması şər qüvvələrdən qoruyucu xassəyə malikdir: «Axşamçağı uşağı cimizdirənnən sonra suyunu atmazdar. Həmin suyun içində yanar kibrit atıb «şeytanı yandırdım» diyəllər. Uşaq ayılannan sora səhər suyu atmaq olar. Yoxsa, uşağa xətər yetər» (36, 26).

Su inancı çox qədim mifoloji görüşlərlə bağlıdır. Qərbi Azərbaycanın Qaraqoyunlu mahalına aid inanc mətninə diqqət edək: «Şər vaxtı su içməzdər, çünkü şər vaxtı ölülərə su verillər. Hər kim şər vaxtı su içirsə, öz yaxın ölülərinin suyunu kəsir» (29, 13).

İnancda ifadə olunmuş ölülərə su verilməsi çox qədim mifoloji görüşdür. İanca görə, ölülər də dirilər kimi su içir və su onlara şər qarışanda – axşam düşəndə, gündüzün gecəyə qovuşan vaxtı verilir. Bu, islami inanc deyildir, qədim mifoloji görüşdür. Həmin görüşə görə, su ölülərin də mövcudluğunun əsasını təşkil edir.

Ağdaş bölgəsindən toplanmış inanc mətnində isə deyilir: «Qəbrin üsdünə su tökməzdər. Guya meyidin başına dəyir. O bir qışqırmış qışqırır ki, insannan başqa hamı eşidir» (38, 175).

Azərbaycanda dəfn zamanı, adətən, qəbrin üstünü torpaqla düzəltildikdən sonra uzununa su ciğırı açır və bir qab suyu oraya tökürlər. Lakin Ağdaşdan toplanmış inanc bu-

nu qadağan edir. Görünür ki, bu inanc özündə çox qədim görüşləri əks etdirir.

Su stixiyası mifoloji dünyagörüşündən başlanmaqla sonrakı ənənədə də həmişə müqəddəs sayılmışdır. Xalqımızın mənəvi dəyərlərini bu və ya başqa şəkildə su ilə ilişgili halda müşahidə edirik. İrəvan çuxuru bölgəsinə aid inancda deyilir: «Kəhlil quşunun ayaxları qırmızı olduğunnan deyirdilər ki, o, Kərbəla çölündə dimdiyində susuzduxdan yanın yaralı imama su gətirəndə ayaxları onun qanına batıb» (32, 36). Burada kəklik quşu islam tarixinin çox mühüm hadisəsi – Məhəmməd peyğəmbərin (s.) öz 72 tərəfdarı ilə Kərbəla çölündə islam dininin sakral dəyərləri uğrunda şəhid olması ilə əlaqələndirilmişdir. Onları mühasirəyə alanlar körpələr, qadınlar da daxil olmaqla hamını susuzluqla sindırmaq istəmişlər. Bu halda kəklik quşunun su ilə əlaqələndirilməsi, imamların köməyinə bir dimdik su ilə çatması suyun müqəddəsliyinin, şəfaverici qüdrətinin islamiyyət dövründə də yaşadığını əyani şəkildə göstərir.

Su stixiyası ilə bağlı mənəsi bəzən ilk baxışdan anlaşılmayan inanclar da vardır. Məs., Şirvan bölgəsinə məxsus inanc mətni: «Gəlin köçən qızın ardınca su atmazlar» (33, 35). Halbuki səfərə gedənin ardınca su atırlar yolu uğurlu olsun, sağ-salamat dönsün. Lakin gəlinin ardınca su atmaq onun sağ-salamat evə dönməyini arzulamaqdır. Halbuki gəlin yeni evə köçür, öz evini qurur, yaradır. Onun ardınca su atılması gəlinin ata evinə qayıtması, ailəsinin dağılması, bədbəxt olması deməkdir.

Dərbənd bölgəsindən toplanmış inanc daha zəngin məzmunla və detallara malik olub, su məsələsində yuxarıdaçı inanca ziddiyyət yaradır: «Gəlini bəy evinə yula salanda arxasında su, un, bir də daş atallar. Su aydınlıq istəyidi, yəni

gedib aydınınığa çıxasan. Un atmax da odur ki, qədəm bas-  
diğın ocağa özünlə ruzu, bərəkət aparasan. Daşı da o qəsd-  
nən atarlar ki, geri qayıtmayasan, getdiyin yerdə qalıb  
qayım-qədim olasan» (36, 22).

İnanc mətnlərinə görə, Şirvanda gəlinin ardınca ona gö-  
rə su atmırlar ki, onun geri dönməsini arzu etmirlər, Dər-  
bənddə ona görə su atırlar ki, aydınlıq olsun. Biri-birinə ya-  
xın ərazilərdə suyun müxtəlif mifoloji-magik xassələrinə  
əsaslanırlar.

Beləliklə, mifoloji düşüncədə su stixiyası dünyanın ya-  
radılmasının ilkin əsası hesab olunur. Onunla bağlı türk mi-  
fologiyasında çoxsaylı, rəngarəng məzmuna malik inam və  
obrazlar yaranmışdır. Bunların içərisində əsas olan kosmo-  
qonik başlangıç su inancıdır. Bu inanc su stixiyası ilə bağlı  
obrazların əsas ruhunu, cövhərini təşkil edir. Su ilə bağlı  
inanc abi-həyat (dirilik suyu), su əyəsi (su anası), Yer-sub,  
Öləng və s. kimi obrazlar, o cümlədən su stixiyası ilə bağlı  
çoxsaylı mifoloji inamlar ilkin kosmoqonik-yaradıcı su baş-  
langıçının qoruyucu, şəfaverici, şər qüvvələrdən təmizləyici,  
xeyir-bərəkət verici, bir sözlə, yaradıcı funksiyalarını özün-  
də izlər şəklində yaşıdır.

## II FƏSİL

### FOLKLORDA SU İNAM VƏ OBRAZLARI

Folklor bir yaddaş xəzinəsidir, xalqın düşüncəsində nə varsa, bu xəzinədə qorunur. Minilliklər həmin xəzinədəki mənəvi dəyərlərin şəklində və məzmununda dəyişiklik yaratsa da, mahiyyət, yəni xalqın milli ruhu salamat qalır. Su ilə bağlı mifoloji inanclar da əsrlər, qərinlələr, dövrlər keçdikcə dəyişmələrə məruz qalmışdır. Bu inamlar mif nüvəsindən saxələnmiş müxtəlif folklor janrlarının poetik tələblərinə uyğun don geymiş, əfsanənin, nağlin, bayatının və s. ölçülərinə oturmuşdur. Ancaq bu obrazlarda daşınan ilkin, kosmoqonik, başlangıç, yaradıcı, həyatverici su ideyası zədələnmədən qalmışdır. Su hər hansı mifoloji inancda hansı ideyanı təcəssüm etdirmişdirlər, həmin ideya sonralar folklor obrazlarının nüvəsini təşkil etmişdir. Mifoloji ideya folklor obrazına çevrilərək yeni zamanda yaşamını sürdürmiş, zamanın tələblərinə cavab vermişdir. Bu, milli ruhun ölməzliyinin, saflığının ifadəsidir. Mifdən başlanan türk tarixi hər dönmədə yeni keyfiyyətlər kəsb edərək zamana, dünyaya reaksiya vermiş, şəklini, donunu, funksiyasını hər zamanın tələblərinə uyğunlaşdırılmış, mifoloji ilkinliyini qorumuş, milli həyat üçün aktuallığını hər dövrdə təsdiq etmişdir. Bu ümumi cəhətlər ayrı-ayrı folklor obrazlarında tamamilə yeni bir bədii mənzərə, türk ruhunun yeni bir tamaşasını sərgiləyir. Bundan dolayı folklorda su ilə bağlı inam və obrazların ayrı-ayrılıqda öyrənilməsi su stixiyasının mədəniyyətimizdəki yaradıcı rolunun izlənilməsi üçün ən faydalı yoldur. Çünkü su hər bir folklor janrında sanki yeni bir obrazda təcəssüm edir. Bu da kosmoqonik su ideyasının yaşarlığını, milliliyini, bəşəriliyini təsdiq edir.

## **2.1. Əfsanələrdə su inam və obrazları**

Su inam və obrazlarını əfsanə mətnlərində araşdırmaq vacib məsələdir. Bu cəhət əfsanə janrinin təbiəti ilə əlaqədardır. Bu janr əski mifoloji görüşlərlə, o cümlədən su haqqında ilkin mifoloji-fəlsəfi baxışlarla sıx formada əlaqədardır. Əfsanə-mif bağlılığı tədqiqatçıların diqqətini cəlb etmiş, haqqında dəyərli fikirlər söylənmişdir. Həmin fikirlər su mifinin də əfsanələrdəki yerini, rolunu, inkişaf xüsusiyyətlərini nəzəri cəhətdən müəyyənləşdirir. Prof. M.Seyidov öz araşdırımlarında əfsanə, nağıl, deyimlərdə saxlanmış əski mif və ondan qabaqkı inamlarla səslənən görüşlərə diqqət yönəltmişdir (129, 50). O göstərir ki, zaman-zaman mifik təfəkkürdən sonra yaranmış dünyagörüşlər, dinlər suya inamı Azərbaycan əfsanələrindən, rəvayətlərindən tama-milə silib ata bilməyib (128, 216).

Əfsanə janrinin mifik fantaziyanın özünəməxsusluğu, əsatiri-mifoloji təxəyyülün poetik xüsusiyyətləri ilə bağlılığı prof. İ.Abbaslı tərəfindən belə müəyyənləşdirilmişdir: «Əfsanənin əsas məğzini o hekayətlər təşkil edir ki, onun əsasında möcüzə, söyləyici, yaxud dinləyicilər tərəfindən təsdiq olunmuş, inanılmış tərzdə anlaşılan bir obraz yəqin edilsin. Bunu-nla da rəvayətlərdən fərqli olaraq əfsanələr həmişə öz fantastik məzmun çalarına görə seçilir» (2, 3).

Prof. A.Nəbiyev yazır ki, «əfsanələrdə epik düşüncənin dərin qatlarında yaşayan bədii dəyərlər üzə çıxır. Dünya haqqında, onun dünəni, bugünü, təbiət gözəllikləri, zoomorfik baxışlar, dini görüşlər və s. özünü göstərir. Əfsanələrdə bürc anlayışları, insan taleyinin məlum on iki bürclə bağlılığı, insan və səma etiqadları ilə bağlı təsəvvürlər də əks olunur» (109, 282).

Prof. P.Əfəndiyev belə hesab edir ki, «xalq təbiət hadisələrinin həqiqi mahiyyətini dərk etmək təşəbbüsünə səy göstərdiyi dövrdən ayrı-ayrı səma cisimləri ilə bağlı əfsanələr yaratmağa başlamışdır. Əfsanələrdə xalqın gündəlik həyatı, dünyagörüşü, məişəti, adət-ənənəsi və s. öz əksini tapmışdır» (64, 129).

Özünün müxtəlif əsərlərində mif-əfsanə münasibətlərindən dəfələrlə söhbət açan prof. S.P.Pirsultanlıya görə: «Tarixilik baxımından əsatir əvvəl, əfsanə isə sonralar yarandığı üçün zaman keçdikcə əsatirlərin özlərinin də bir qismi əfsanəyə doğru üz tutmuşdur» (113, 45). «Əsatirdə qədim insanın dünya, təbiət haqqında təsəvvürləri hifz olunur. Mif əlbəttə, əfsanəyə yaxındır. Hansı cəhətləri? Hər şeydən əvvəl hər ikisinin əsasında qeyri-adi, möcüzəli bir hadisə dayanması cəhətdən bunlar yaxındırlar. Əfsanə kimi miflər də fantaziya ünsürləri ilə zəngindir» (115, 65). «İbtidai insanların əsatiri baxışından, ilk ibtidai bədii yaradıcılığından üzülüb qalan, hələ də bizə zövq verən onun məhz sadəlövhələyündən doğan səmimiyyəti, inamı və uydurmaşdır. Bu inam və səmimiyyət, bu uydurma ilk növbədə əsatirdən əfsanəyə köçmüsdür» (114, 7). «Əfsanələr mahiyyət etibarilə əsatirlərlə də çox yaxındır... İstər əsatirin, istərsə də əfsanənin əsasını qeyri-adi, möcüzəli hadisələr təşkil edir» (116,11).

Prof. V.Vəliyev təsdiq etmişdir ki, «dünya folklorunda, eləcə də Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatında əfsanələrin yaranması və yayılması qədim dövrlərlə bağlıdır. Tarixə dair qədim mənbə və salnamələrdə, yazılı ədəbiyyatın klassik nümunələrində əfsanələrdən və əfsanə motivlərindən geniş istifadə edilmişdir» (135, 271).

Prof. A.Şükürova görə də, «Mifin yaşaması üçün mütləq həqiqi «dini» təcrübə lazımdır. Çünkü o, adı təcrübədən,

gündəlik həyatın təcrübəsindən fərqlənir. Bu təcrübənin dini xarakteri oradan doğur ki, burada əfsanəvi hadisələr, ülvı hadisələr, fövqəladə dərəcədə şişirdilmiş şəkildə ifadə edilən hadisələr aktuallaşır» (132, 19-20).

Əfsanələrin poetik quruluşunun, demək olar ki, mifoloji strukturlardan təşkil olunduğunu göstərən T.Fərzəliyev yazır ki, «əfsanələrdə də mifik obrazlara, kosmoqonik anlayışlara, anarxizmə, anadeomaya, animizmə, teoqoniyaya, teirqiyaya, totemə, tabuya, fetişizmə, fatulizmə, zoomorfik və antropomorfik kimi ibtidai baxışlara, təbiətin, nəbatatın, heyvanatın və ümumiyyətlə, kainatın törəməsinə dair istinad edilən çoxlu hekayət və rəvayətlərə təsadüf edilir» (70, 33).

Prof. M.Cəfərliyə görə, «əfsanələrin başlıca xüsusiyyəti etiolojilikdir... Əfsanələr öz məzmunu baxımından miflərə ən yaxın olan folklor mətnləridir. Mətnlərin bir çox xüsusiyyətləri əfsanələrdə eks olunur» (61, 49).

Prof. F.Bayat müəyyənləşdirir ki, «miflərdə bir çox məsələlər açılmamış və gizli, örtülü göründüyü halda, əfsanələrdə bu, fərqli bir tərzdədir. Əfsanə tarix deyil, ancaq əfsanəni tarixsiz düşünmək də mümkün deyil. Onda məlum bir hadisənin, həqiqətin ya özü, ya əlaməti, nişanəsi bu və ya digər şəkillərdə görünür» (138, 128).

F.e.d. R.Əliyevin düşüncələrinə görə, «mif öz sakrallığını itirəndə ekzoteriklik qazanır... Əfsanədə irəli sürülən ideya, fikir öz təsdiqini mətnin özündə tapır. Əfsanə keçmişdə baş vermiş hadisəleri şərh edir. Onu mifdən fərqləndirən yeganə əlamət bununla bağlıdır» (66, 245). R.Əliyev əfsanələrini mifoloji keyfiyyətlərinə görə, totemik məzmunlu, dağ, ağaç, su (bulaq) kultu ilə bağlı, reinkarnasiya ilə bağlı, astral-kosmoqonik mənşəli əfsanələr kimi təsnif edir (65, 60). O təsdiq edir ki, «əfsanə öz strukturuna görə mifdən törəmədir. Mifin

dairəvi inkişafi başa çatandan sonra o, öz-özünü təkrar edir, mif geriyə dövretmədə əfsanə mətninə daxil olur» (67, 69).

R.Qafarlı yazır ki, «əfsanə çevrilmələrindən belə nəticə alınır ki, guya başlanğıcdaancaq vəancaq insan mövcud olmuşdur. Az qala torpaq da, hər qaya, hər daş da insan şəklindədir, bu insanlar bəzən könüllü olaraq, bəzən də məcburi yolla formalarını dəyişərək qayanı, çayı, ağacı, quşu, heyvanı və s. meydana gətirmişlər. Miflərdə isə genezis, doğum başqa şəkildədir, bəzi məqamlarda yuxarıdakı prinsiplərin əksini təşkil edir» (99, 338).

S.Rzasoy belə hesab edir ki, «əsatirlər mifoloji-kosmonik dünya modelinin strukturunu əks etdirən mətnlərdir. Əfsanələr janr səviyyəsi baxımından əsatirlə rəvayətlərin ortasında dayanır. Onlar öz fantastik məzmununa görə əsatirlərə yaxın olsa da, əfsanənin reallığa təmayülü, fantastikanı gerçəklilik səviyyəsində təqdimetmə onun bir janr kimi fərqləndirici atrubutudur» (124, 34).

N.Qurbanova görə, «əfsanə mifə daha yaxındır, nəinki epik növün digər janrlarına... Deməli, əfsanə janrı miflərdən sonra onların birbaşa təsiri ilə yaranmış və ya elə onların özlərini əks etdirməkdədir. Bunu qeyd etməklə biz miflərlə əfsanələr arasında kəskin sərhəddin olmadığını vurgulamaq istəyirik» (104, 68-69).

E.İmaməliyev (Qaliboğlu) bir çox tədqiqatlarla yanaşı, yuxarıdakı alımlərin coxsayılı tədqiqat və fikirlərini geniş şəkildə nəzərdən keçirərək belə bir qənaətə gəlir ki, «əfsanələrin sırlı-sehrli məzmunu, xalqın müqəddəs dəyərləri ilə bağlı olması, başqa sözlə, ezoterik (gizli, batini), mifik inancları özündə əks etdirməsi onların xalqın yaddaşında əsrlər boyu yaşamasına səbəb olmuşdur» (86, ....96.....). «Əfsanələrin mifoloji strukturla əlaqəsi ilə bağlı söylənilmiş qənaətlə-

rin, gəlinmiş elmi nəticələrin, fikir və mülahizələrin ümumi-ləşdirilməsi göstərir ki, Azərbaycan əfsanələri mifoloji düşüncə tarixinin bərpası üçün zəngin mətn bazasını təqdim edir» (86, 112. ....).

Nəzəri fikirlər məlum edir ki, mifin ruhu əfsanələrin ruhunda yaşayır. Demək, mifoloji su stixiyası haqqındakı görüşlər əfsanələrin məzmun və formasında qorunub qallmalıdır. Təsadüfi deyildir ki, əfsanələrin içərisində su ilə bağlı olanlar xüsusi yer tutur. Bunların sayı-sırası çox genişdir. «Nuhun tufanı», «Cincili bulaq», «Göy göl», «Zeynəb gölü», «Qanlı göl», «Yeddi bulaq», «Oğlan-qız məqbərəsi», «Arpaçay gözəli», «Çömçəxatun»(23, 66-71, 73-75, 80-81, 87-88, 92), «Göycə gölü», «Qırxbulaq», «Pəri bulağı», «Qoşabulaq», «Subatan», «Qiblə bulağı» (25, 143-145, 151-155, 160-162, 177-179, 184-187), «Qanıx çayı», «Nohur gölü», «Soyuqbulaq», «Şirinbulaq» (26, 115-121, 125-129, 133-134), «Gəlinqaya», «Sudur-Budur», «Kor bulaq», «Canavar bulağı», «Qaranamaz, Danasulağı», «Dəli çay», «Ağ bulaq», «Xalxallı bulaq», «Ayrınlı bulaq», «Qoşa bulaq», «Üç bulaq» (30, 96, 97, 112-113, 115-120, 122-124), «Qanlı körpü», «Sona bulağı», (31, 81-82, 112-113), «Xatın arxi», «Ayğır gölü» (32, 75, 78), «Nuh peyğəmbərlə bağlı əfsanə», «Maral gölü», «Qız bulağı», «Mələk bulağı», «Qanlı göl», «Hacibaba bulağı», «Qara göl», «Qızbatan» (33, 56, 66-67, 75-79, 95), «Nəzir bulağı» (34, 58), «Əlican çayı», «Şirin bulaq əfsanəsi», «Oğlan bulaq, Qız bulaq» (35, 181-182, 229-230, 240), «Gəlinbatan bulağı», «Nazik novurca», «Cuvuddar bulağı», «Kür bulaq», «Pir bulaq», «Qızdırma bulağı» (36, 58-59, 73), Alar çayı» (39, 115) və s. kimi çoxlu əfsanələr (o cümlədən əfsanələrə qarışmış rəvayətlər) ya birbaşa, ya da dolayısı ilə su ilə əlaqədardır. Bu əfsanələr yuxarıda

folklorşunas alimlərdən verdiyimiz bu fikri təsdiq edir ki, əfsanələrdəki su obrazı məzmun və şəklindən asılı olmaya-raq qədim inanc və etiqadlarla bağlıdır.

Azərbaycan əfsanələrinin toplanması və tədqiqi sahəsində böyük xidmətləri olan prof. S.P.Pirsultanlı son dövr-də çap etdirdiyi «Azərbaycan türklərinin xalq əfsanələri» adlı kitabında su ilə bağlı xarakterik, geniş yayılmış, əsas motivləri özündə əks etdirən əfsanələri «Bulaq, çay və də-niz» adı altında vermişdir (117, 102-128). «Damcılı bulaq» əfsanəsində deyilir ki, keçmiş zamanlarda kasib bir kişinin oğlu varlı qızını sevir, qız da onu sevir. Ancaq qızın atasası sevgililəri qovuşmağa qoymur. Çarəsiz qalan oğlan özünü qayadan atır, ölürlər. Qız isə heç kəsə ərə getmir. Hər gün həmin qayanın başına çıxıb doyunca ağlayır. İllər ötür, qız da dünyadan köçür, sonra həmin qaya dibindən göz ve-rir, damcı-damcı ağlayır. Deyilənə görə, «Damcılı bulaq» o qızın göz yaşından əmələ gəlib (117, 103).

Bu, çox təsirli məzmunlu malik əfsanədir. Dinləyən, oxuyan hər bir kəsi riqqətə gətirir. Çünkü əsasında həyat hə-qiqəti durur. Tarix boyu həqiqi eşqlə biri-birini sevənlər bö-yük məhəbbət naminə öz şirin canlarından keçmiş, insanların insana olan məhəbbətinin, insan sevgisinin nə qədər böyük bir həqiqət olduğunu sübut etmişlər. «Damcılı bulaq» insan sevgisi haqqında əfsanə həqiqətidir. Yəni insanların əfsanə, uydurma, təxəyyül məhsulu dediyi mətnlərdə, əslində, bizim həyatımızın ən böyük həqiqətləri gizlənir. Əfsanələrdəki mif qatına da bu həqiqətin işığında baxmaq lazımdır. Miflərə verilmiş bütün təriflərdə onlar ibtidai insanların fantastik təsəvvürlərinin məhsulu hesab olunur. Təbii ki, mifləri insanların yaradıcı təxəyyülündən kənardı hesab etmək olmaz. Bu, belədir. Ancaq mifin fantastika hesab olunan məzmunu hə-

yat həqiqətlərinə söykənir. Bizim uydurma hesab etdiyimiz mif və əfsanələr öz zahiri görüntüsünün altında həyat həqiqətlərini gizlədir. Bu mətnlər öz batını aləmini, gizli sırlarını tədqiqatçının üzünə açanda insanlıq öz həyatının ən böyük həqiqətləri ilə üzbəüz qalır. «Damcılı bulaq» əfsanəsi də bizi insanlığın həqiqəti ilə qarşılaşdırır. Sevgi insan həyatının mahiyyəti, cövhəridir. Bu cövhər olmasa, nəinki insan, bütöv bəşər olmaz. Hər bir ana heyvanın öz körpə balasına olan məhəbbətində dünyyanın ən böyük həqiqəti var. Bunun adı həyat həqiqəti, yaşam fəlsəfəsidir. Mifoloji görüşlərlə əfsanələri birləşdirən də bu həyat həqiqətidir.

«Damcılı bulaq» əfsanəsinin insanlıq üçün səciyyəvi olan həyat həqiqəti mifin yaşam fəlsəfəsi ilə bağlıdır. Burada tədqiqatçı üçün əsas tutacaq yeri miflərin dünyamı izah etmək xassəsi ola bilər. Hər bir mif dünyani, onun ünsürlərini izah edir. Yəni yaşadığımız dünya, yer-göy, kainat, insanlar, heyvanlar, bitkilər, dağ-dərələr, möişət əşyaları və s. necə yaranıb. «Damcılı bulaq» əfsanəsi də bizə Damcılı bulağın necə yaranmasını nəql edir. Əfsanə bəlli edir ki, bu bulaq sevən aşiqin göz yaşlarından yaranıb. Əfsanəyə bir mif kimi yanaşsaq, bu mətn bulağın necə yaranması haqqında bir mifdir. Mifologiyada hər bir şeyin necə yaranmasının izahı olur. Bulaq varsa, demək, onun mifoloji izahı da olmalıdır. Ancaq bizə gəlib çatan əfsanə mif donunda, mifik formada deyil, çox təsirli bədii məzmunla malik əfsanə Janrındadır. Lakin hər bir əfsanədə olduğu kimi, bu əfsanənin də bədii örtüyünün altında mifik özək, maya var. Bunu unutmaq olmaz və tədqiqatçı bu mifik özəyin, mayanın izinə düşməlidir.

Miflərdə dünyyanın ölmüş əcdadın bədənindən yaradılması haqqında bilgilər var. Bu əfsanədə də qızın sevdiyi oğlan olur: o, özünü qayadan atır. Oğlanın öldüyü qaya mifin mən-

tiqinə görə onun ölümü ilə bağlıdır. Mifdə həmin yer oğlanın bədənindən yaranmalı idi. Dünənə qədər adı bir yer olan bu qaya indi artıq oğlanın öldüyü qaya kimi tanınır. Demək, bu qaya sanki oğlanın ölümü ilə yaranır (əslində, tanınıb məşhurlaşır). Bu, həmin qayanın necə yaranmasının mifoloji məntiqi, mifoloji «izahıdır». Axı mifologiyanın əsas vəzifəsi «izah etməkdir». Qədim mifoloji məntiqə görə, bundan sonra qayanın dibindəki bulağın necə meyəd1 ana çıxması «izah olunmalıdır». Əfsanə izah edir ki, bulaq qızın göz yaşlarından əmələ gəlir. Bulağın göz yaşından əmələ gəlməsinin mifoloji mahiyyət daşımاسını nağıllarımızda rast gəlinən «güləndə ağızından güllər tökülen, ağlayanda göz yaşından çaylar, göllər, dənizər, bulaqlar yaranan» qız obrazı təsdiq edir.

Beləliklə, əfsanə bizə nə deyir və nə verir?

İlk növbədə folklorun həyat həqiqətini, mifin yaşam fəlsəfəsini təqdim edir. Aşıqlərin öz sevgi həqiqətləri naməninə şirin canlarından keçib, «nakam məhəbbət əfsanələri» yaratmaları tariximizin və hətta bugünküümüzün gerçəkliyidir. İndinin özündə də sevdiyinə qovuşmayan azərbaycanlı gənclərin hər cür fədakarlıqlar göstərməsi tez-tez eşitdiyimiz gerçəklilikdir. Lakin əfsanənin bu həyat həqiqətinin altında mifin yaşam fəlsəfəsi var. «Damcılı bulaq» əfsanəsi öz həyat həqiqətini real həyatla bərabər, mifin yaşam həqiqətindən götürür. Axı mifin də yaşam fəlsəfəsi özü dövrünün həyat həqiqətlərini eks etdirir. Ancaq fantastik formada. Çünkü ibtidai insanın dünyaya verdiyi izah onun ibtidai biliklərini eks etdirirdi. Bu biliklər çox sadə idi, daha çox gerçəklik qarşısında keçirdiyi yüksək hiss-həyəcanın məhsulu idi. Təbiətdə və həyatda baş verənlər onu həyəcana salır, affektləri işə düşür və o, reallıqları fantastik dərəcədə şırtıtməli, boyalarını qatılışdırılmalı olurdu.

«Damcılı bulaq» əfsanəsindəki motiv «Qırxbulaq», «Qırqxız bulaq», «Qırqxız gölü və Şahbulaq» kimi əfsanələrdə müqəddəs «40-lıq» motivi ilə birləşir. Prof. B.Abdulla yazar ki, bütün dünya xalqlarının folklorunda 40 sayı da çox işlənir. Və deyək ki, türk xalqlarının şifahi yaradıcılıq örnəklərində sözün açığımız 40 sayı daha qabarıqdır (8, 131).

«Qırqxız bulağı» əfsanəsində nəql olunur ki bir mahalda 40 oba vardı. Bu obalar özlərinə bir toy yeri seçmişdilər. Bu yer dörd şış dağın arasındakı yastanada idi. Yastananın ortasından bir bulaq axırdı. Bir qız toy vurulanda 40 obanın 40-ı da ora yığışardı. Oğlanlar orada sevər, qızlar orada sevilərdilər. Bir gün mahalın şahı bu 40 obaya qoşun yeritdi. Obaların igidləri, ərləri davaya getdilər. Dava uzun çəkdi, gedənlərin 40-ı qayıtmadı. O, 40 oğlunu sevən qızlar başdan-ayağa qara geyinib həmin bulağın başına yığışdırılar. 40 gün, 40 gecə yas saxladlar. Sonra hər ilin yazında yenə qara geyindilər, ömürlərinin sonuna kimi ilk görüş yerində göz yaşı axıtdılar. Onların bayatıları, yanıqlı səsləri, göz yaşları bulağın duru sularına qarışdı. Hər baharda el dağlara köçəndə o bulaq 40 qızın nakam məhəbbət mahnlarını oxudu» (117, 104-105).

Bu əfsanədə nələri görürük? İlk növbədə suyun yaradılışla bağlılığını. 40 oba toylarını sonradan Qırqxız bulağı adlanacaq bulağın başında edir. Toy birləşmə, qovuşma, yaradılışdır. Hər bir toydan övlad dünyaya gelir. Bu – yaradılışdır. Xalqımızın epik təfəkkürü, qədim müdriklik fəlsəfəsi insanın yaradılışını sudan qıraqda təsəvvür etmir. Onu su – bulaqla bağlayır. Niyə? Bunun bir sadə həqiqəti var. Çünkü su xalqımızın qədim mifoloji görüşlərində, çox əski inanc və etiqadlarında yaradılışla bağlıdır.

Hər şey «Damcılı bulaq» əfsanəsində olduğu kimiidir. Sadəcə, o əfsanədə bir sevən qız, burada 40 sevən qız var. Orada bir sevgili oğlan, burada 40 sevgili oğlan ölürlər. «Damcılı bulaq» sevən aşiqin göz yaşlarından yaranır, buradakı bulağın Qırıqız adı da onun sularına qarışmış 40 qızın göz yaşlarına görə verilir.

Azərbaycan əfsanələri üçün «oğlan bulaq», yaxud «qız bulaq» motivləri səciyyəvidir. «Oğlan bulaq, Qız bulaq» adlı səciyyəvi əfsanələrdən birində göstərilir ki, İlisu da bir oğlanla qız Ovçu Pirimi axtarırlar. Onun yaşadığı yeri tapannda oğlanla-qız bir bulaq arzu edirlər ki, əl-üzlərini yuyub Ovçu Pirimin yanına getsinlər. Yanlarından bir atlı keçir. Atın nalı daşa dəyəndə izindən su fəvvərə vurur. Ovçu Pirim onlara deyir: «Dönün geri baxın, qayanın dibində iki bulaq görəcəksiniz. Qıza oxşayan bulaq «Qız bulaq», oğlana oxşayan bulaq «Oğlan bulaq»dır. Kim o bulaqlarda əl-üzünü yusa, suyundan içsə, gözəlləşər, azar-bezarı yox olar. Onlar şəfa qaynaqlarıdır» (117, 103).

Bu əfsanə həyat həqiqətini əks etdirir. Azərbaycanda çoxlu sayıda bulaqlar vardır ki, onlar min bir dərdin dərmənidir. Lakin burada əfsanənin həyat həqiqəti ilə mifin yaşam fəlsəfəsi biri-birinə qovuşmuşdur. Bu mətnədə su inamı ilə bağlı aşağıdakı qədim görüşlər əks olunmuşdur.

1. Atın nalından su yaranması.

Bu, möcuzə aktıdır, suyun yaranmasını simvolizə edir.

2. Bulaqların oğlan və qıza bənzəməsi.

Bu iki bulaq kişi və qadın başlanğıclarını simvolizə edir. Burada iki hal-məqam var. Birincisi, həyat, varlıq kişi və qadın başlanğıclarının birləşməsindən yaranır. Bu halda Oğlan bulaqla Qız bulağın birləşməsi suyun həyat yaradıcı xassəsini təcəssüm etdirir. İkincisi, bulaqların birinin oğla-

na, o birisinin qızı bənzəməsi suyun antropomorf keyfiyyətini, yəni suyun insan cildinə düşməsini göstərir.

### 3. Suyun verimlilik – bəxşedici xassəsi.

Həmin bulaqlardakı sular gözəllik verir, xəstəliyi təmizləyir. Bu da suyun insanı şər qüvvələrdən, ağırlıqlardan təmizləməsi haqqındakı ilkin kosmoqonik görüşləri əks etdirir.

«Qara at bulağı» əfsanəsi də su haqqında qədim etiqadlarla bağlıdır. Əfsanədə göstərilir ki, Şimşat deyilən yerin əhalisi Sudan korluq çəkirmiş. Yaxındakı dağın döşündən axan Zəmzəm bulağının suyu kəsilmişdi. Camaat üçün bələya çevrilən bir qara, nəhəng ilan qırılıb bulağın gözünü tutmuşdu. Şimşatlilar nə tədbir tökürlərsə, qara ilanı insafa gətirə bilmirlər. Başqa çıxış yolu axtarırlar. Su üçün camaat çox dərin quyular qazır, az-az su əldə edirlər. Suyu heyvanlarla çıkarırlar. Heyvanlar ağır işə dözməyib olur. Əvvəlcə kəllər, sonra öküzlər, sonra minik atları, çapar atları, döyüş atları, ən yaxşı cins atlar qırılıb qurtarır. Atlar içində bir Qara at vardi. «Nəhayət, növbə Qara ata çatdı. Onu quydan su çıxarmaq üçün qosquya apardılar. Boynuna ağır kündə qoyub quyunun başına dolandırdılar. Qara ilan dəhşətli qara günü çevrilmişdi. Bir az da belə getsə, Şimşatda hənerti qalmayacaqdı. Qara at qara ilanı görən kimi gözlərindən od çıxdı, yalnız oynadıb şahə qalxdı. Elə bir kişnərti qopartdı ki, dağ-daş titrədi, sonra qoşa ayaqlarını ilanın başına vurdu. Başı əzilən ilan tezliklə murdar oldu. Bulaq yenidən cana gəldi. Onun həyat verən seli-suyu hər yana car oldu. Hamı əzab-əziyyətdən qurtardı. Qara at ilanı öldürməklə Şimşat camaatına ağ gün gətirdi. O vaxtdan bəri bu bulaq «Qara at bulağı» adlanır» (117, 109-110).

Bu əfsanədə ilk olaraq bilinən onun su haqqında çox qədim görüşlərlə, mifoloji inamlarla bağlılığıdır. Burada

ilan var, ilah əjdaha deməkdir, əjdahanın da mifoloji düşüncədə su ilə bağlılığı mövcuddur. «Qara at bulağı» bir əfsanə kimi Azərbaycan epik təfəkkürünün məhsuludur. Yenə də həmin təfəkkürdə ilan əjdaha hesab olunur. Şəki-Zaqatala bölgəsinə aid yuxuyozmada deyilir: «İlan – əjdahadır» (35, 21). Bu bölgənin folklorunun regional xüsusiyyətlərini tədqiq etmiş M.Abdullayevanın araşdırımıaya cəlb etdiyi iki yuxuyozmada ilan-əjdaha birləşməyi belə təsdiq olunur: «Yuxuda ilan görmək ziyarətdir»; «Yuxuda ilan görmək əjdahadır» (12, 15).

Rus alimi V.V.İvanov mifologiyada əjdaha obrazının ilanla və su stixiyası ilə bağlılığını belə təsdiq edir: «O, qanadlı (uçan) ilan, müxtəlif heyvan elementlərinin birləşməsi şəklində təsəvvür olunan mifoloji varlıqdır... Əjdaha ilan obrazının sonrakı inkişafı sayıla bilər. Əjdaha ilə bağlı başlıca əlamət və mifoloji motivlər əsas cizgiləri etibarilə mifoloji ilanı səciyyələndirən əlamət və motivlərlə üst-üstə düşür. Əjdaha da ilan kimi, məhsuldarlıqla və sahibi kimi çıxış etdiyi su stixiyası ilə bağlıdır (160, 394). Həmin alim daha sonra ilan obrazının bir tərəfdən su ilə bağlı olduğunu da göstərir: «İlan, demək olar ki, bütün mifologiyalarda bir tərəfdən məhsuldarlıq, qadının doğum-artım gücü, su, yağış, digər tərəfdən ev ocağı, (xüsusilə səmavi) od, həmçinin kişi dölləndirici başlanğıçı ilə bağlı təqdim olunan simvoludur» (161, 468).

Prof. F.Bayat əjdahanın türk mifik təsəvvürlərindəki obrazının su ilə bağlılığını vurğulamaqla yazar ki, «xaosun işarəsi olan su kainatın simvolu olan əjdaha ilə eyniləşdirilmişdir. Əjdaha-su iləşkisi böyük ehtimalla başlanğıçı simvollaşdırıran iki varlığın bir bütün halında birləşməsidir» (140, 255). «Bicimisiz şəkli ilə xaos kimi qavranılan su əjdaha (yılbükdə) şəklində təsəvvür edilmişdir. Əjdahanın ağaclə,

bitki ilə, yaşılıqla əlaqələndirilməsi də onun dolayısı ilə su kultuna bağlı olduğunu göstərir və xaosdan kosmosun doğuluşunu işaretələyir» (140, 256).

«Qara at bulağı» əfsanəsində də mifoloji təsəvvürlərin izləri var. Qara ilan, onun xaosu təcəssüm etdirən su ilə bağlılığı, ilanın öldürülməsi ilə xaosun aradan qaldırılması, yəni kosmosun doğuluşu əfsanənin su stixiyası ilə bağlı su kultu, ümumiyyətlə, su inamları ilə əlaqədar olduğunu təsdiq edir.

Azərbaycan əfsanələri üçün «qanlı bulaq (göl, çay)» motivi də səciyyəvidir. Bu motiv də su stixiyası ilə bağlı ilkin mifoloji inamlardan törəmişdir. «Qanlı göl» adlı əfsanədə deyilir: «Bir kasıb kişi əkinçiliklə dolanırdı. Dağın başındakı gölün yanında əkin yeri vardı.

Kişi üzünü arvadına tutub dedi:

– Arvad, istəyirəm, oğlumu da özümlə iş üstünə aparım. Mən məcgəlçi (kotan, cüt sürən – A.B.), oğlum hodaxçı (kotana qoşulmuş öküzlərin boyunduruğunda oturub onu sürən – A.B.).

Kişi uşağı öz əli ilə boyunduruğa mindirir, öz əli ilə də yerə düşürdü. Ana buna da çox sevinirdi: «Köməkdir, hayandır» – deyirdi.

Birdən öküzlərdən birinin samıbağı qırıldı. Kişi oturub samıbağı hörməyə başladı. Bir də başını qaldıranda gördü ki, öküzlər gölə çathaçatdı, uşaq da boyunduruqdan yapışqılı. Kişi çatanacan öküzlər özlərini suya vururlar. Elə bil bu düzdə nə öküz varmış, nə də cüt. Kişinin başına hava gəlir, göllə danışır:

Əzizinəm, qanlı göl,  
Qanlı dərya, qanlı göl,  
Qaytar mənim oğlumu,  
Olma mənlə qanlı göl» (117, 111)

İlk baxışdan real həyat hadisəsi təsvir olunmuşdur. Lakin əfsanə janrinin nüvəsində mifik görüşlərin durması haqqında yarımfəslin əvvəlində müxtəlif tədqiqatçılardan verdiyimiz fikirlər nəzərlərimizi mətnin dərinliklərinə yönəldir. Əgər öküzlər su içmək istəyirdilərsə, niyə su içmədilər və özlərini dəryaya vurub yox oldular? Bu sualın cavabı öküzungə su kultu ilə bağlılığındadır. Prof. F.Bayatın yazdıqları bu məsələnin üzərinə işıq salır. O qeyd edir ki, «əjdaha, bükə, luu, nek adları ilə eyniləşən kainat təsəvvürü öküz/buğa motivi də daxil olmaqla su paradiqması ilə ilgilidir» (140, 255).

Göründüyü kimi, mənzərə çox sadədir. Bir çox obrazlarla yanaşı, öküz də su kultunu təcəssüm etdirir. Demək, əfsanədə öküzlərin göldən su içməyib, uşağın anasının qucağına yüyürməsi kimi suyun dərinliklərinə baş vurmaları bizi bu öküzlərin simasında su ilə bağlı mifoloji öküzlərin izinə salır. Bununla da onların qəribə hərəkəti – balıq kimi suya can atmaları izah olunur. Lakin mifik görüşlər bununla qurtarmır. Bilirik ki, suların əyəsi olur. Demək, əfsanədəki gölün də əyəsi var. Öküzlər uşağı əyəyə qurban aparırlar. Qurban kəsəndə hökmən qan olmalıdır. Lakin əfsanədə suda boğulan uşağın qanından söhbət getmir. Onda göl nə üçün Qanlı göl adlandırılır? Demək, düşünmək üçün əsas vardır ki, bu uşaq göl hamisinə qurban verilir. Əlavə olaraq, uşağın atasının «Kitabi-Dədə Qorqud»da Salur Qazan evinin yerini sudan xəbər aldığı, «Əsli-Kərəm»də Kərəm Əslinin yerini çaydan xəbər aldığı kimi, uşağının yerini göldən xəbər alması, onu qaytarmağını xahiş etməsi də yenə su kultunu nişan verir. Salur Qazan su ilə, Kərəm çayla danışdığı, «xəbərləşdiyi» kimi, kişi də su-göl ilə xəbər-ləşir.

Başqa bir əfsanədə də su qan ilə əlaqələndirilmişdir. «Qanlı gölün maralları» adlı əfsanədə deyilir ki, bir ana ma-

ralın bir cüt balası vardı. O, balalarını Ağ gölün sahilində qoyub otlamağa getdi. Çeməndə xeyli otladı. Birdən maral yad nəfəsi duyub diksindi, ovçunu gördü. İnsafsız ovçunun atdığı ox maralın sinəsinə sancıldı. Maral birbaşa ac qoyub gəldiyi balalarına tərəf qaçıdı. O, al-qan içində idi. Balaları heç nə başa düşməyib, al-qan içində olan analarını son dəfə doyunca əmdilər. Yaralı maral can verə-verə balalarını süzürdü, yavaş-yavaş göz qapaqları endi. Ağ göl maralın qanından qıpqırmızı oldu. O gündən gölün adı dəyişib «Qanlı göl» oldu. Deyirlər, o vaxtdan həmin maralın nəсли «Qanlı göl»ü unutmur, onun sahilinə gəlir, çeməndə otlayıb, gölün suyundan içirlər» (117, 113-114).

Bu əfsanədə iki kultun qalıqlarını görürük: ov kultu və su kultu. Ovçu və maral əlaqələri türk mifologiyası üçün xarakterikdir. Ana maral obrazına ümumtürk folklor mətnlərində çox rast gəlinir. Ana maral ovlanarsa, ov hamisi cəza verir. Burada maral həm də su-göl ilə bağlıdır. Onun qanı ilə «Ağ göl»ün «Qanlı göl»ə çevriləməsi bizim diqqətimizi su kultuna, su hamisinə verilən qurbanın varlığına yönəldir. Ana maralın nəslindən olan başqa maralların vaxtaşarı Qanlı gölə gəlməsi də maralların bu hərəkətinin su hamisini vaxtaşarı ziyarət mərasimi ilə əlaqədar olmasını düşünmək üçün əsas verir.

Əfsanələr nə qədər müasirləşsə də, onlarda su stixiyası ilə bağlı inamlar öz izlərini saxlayır. «Qanlı çay» əfsanəsində nəql edilir ki, Teymur və Fatimə adlı iki gənc biri-birini sevirlər. Fatimə Teymuru aranda qoyub köç ilə yaylağa yola düşür. Yolda səhəngini götürüb dağ çayına gedir. Ayağı sürüşüb suya düşür. Onu xilas etsələr də, sağalmayıb ölürlər. Ürəyinə nə isə daman Teymur sevgilisini görmək üçün yola çıxır. «Fatimənin yoxluğundan xəbər tutan Teymur sevgili-sinin qatili olduğu qayadan özünü çaya atır. Bu vaxt ildirim

çaxdı, göy gurladı, köksü qana boyanmış çayın suyu kö-pükənləib daşdı, ətraf torpaqları öz qanlı dili ilə yalayıb apardı. Oba sakinləri Teymurun cəsədini qana boyanmış dağ çayının sularından xilas edə bilmədilər. Baharın bu şən çağında vaxtsız həyatdan getmiş bu iki nakam gəncin yasını tutdular. Həmin bu dağ çayı o vaxtdan «Qanlı çay» adı altında bu günə qədər yaşamaqdadır» (117, 121-123).

Əfsanənin əsasında böyük həyat həqiqəti var. Sevgilisi çayda boğulmuş aşiqin özünü çaya atıb öldürməsi Azərbaycan mənəviyyat tarixi üçün xarakterikdir. Ancaq burada bir məsələ var ki, bizim diqqətimizi bu həyat həqiqətinin altın-dakı su stixiyası ilə bağlı mifin yaşam fəlsəfəsinə yönəldir. Bu məsələ çayın adının dəyişdirilməsidir. Çay öz adını Fatimə ilə Teymurun ölümündən götürür. Qanının qurbanvermə ilə, adqoymanın kosmoqonik yaradılış görüşləri ilə bağlı olduğunu xatırlayıb, bu əfsanənin köklərində su inamları ilə bağlı görüşün durduğu haqqında düşünmək olar.

Azərbaycan folklorunda su ilə bağlı əfsanələr çoxdur. Əvvəldə onlardan bir çoxunun adını nümunə kimi verdik. Lakin elə çoxsaylı əfsanələr vardır ki, onlarda su kultu bir-başa görünmür, əfsanələrin poetik dünyasının çox dərin və gizlin qatlarında qərar tutmuşdur. Su stixiyası ilə birbaşa, ya da dolayısı ilə bağlı əfsanələrin təhlili mifik su inamının milli düşüncə tariximizin rəngarəng səhifələrini üzə çıxarıır. Lakin tədqiqatımızın məqsəd və vəzifələri bu əfsanələrdən geniş bəhs etməyib, deyilənlərlə yetərlənməyi tələb edir. Lakin burada bir həqiqəti cəsarətlə bəyan etmək olar. Su ilə bağlı əfsanələr sayca nə qədər çox, məzmun və formaca nə qədər zəngin olursa-olsun, onlar bir uca və ülvi həqiqəti təsdiq edir: türk düşüncəsinin əzəl başdan insançılıq fəlsəfəsi ilə bağlı olmasını. Burada təhlil olunan əfsanələrin hamı-

sında insançılıq, humanizm, mənəvi dəyərlərin insanın ülviyyəti və ucalığı ilə bağlı olması aparıcı xətdir. Xətt varsa, onun əvvəli, başlanğıçı kökləri olmalıdır. Türk insançılıq fəlsəfəsinin ana xətti onun kainat və insan haqqında mifoloji görüşlərinə gedib çıxır. Türkün su haqqında mifoloji fəlsəfəsi insançılığa xidmət edir: mayası, özəyi insançılıq üzərində qurulub. İstər bütün əfsanələrdə, istərsə də su ilə bağlı əfsanələrdə insan amilinin, humanizm düşüncəsinin hökmran olması türk milli düşüncəsinin başdan-başa insançılıq fəlsəfəsi ilə yoğrulması ilə əlaqədardır. Mifologiya da fəlsəfədir, ilkin, ibtidai, sadə, primitiv dünyagörüşüdür, lakin mayası, özəyi etibarilə saf, pakdır. Bəlkə də, bu paklıq, bu saflıq elə suyun təbii saflığı və paklığından doğur.

## **2.2. Nağıllarda su stixiyasının obrazları**

Azərbaycan nağıllarında su stixiyası ilə bağlı inamların rəngarəng obrazlarına rast gəlinir. S.Qarayev, H.Quliyev yazırlar: «Mətnlərdə müxtəlif şəkildə adlandırılmasına (çay, göl, nəhir, arx, bulaq və s.) baxmayaraq, bunun əsasını mifoloji düşüncədən qaynaqlanan invariant təşkil edir. Lakin su nağıl düşüncəsi və mexanizmlərinə uyğun olaraq nağıl mətnlərində mürəkkəb semantika daşımaqla əks olunmuşdur (100, 109). Müəlliflərə görə, suyun nağıllardakı əsas funksiyası kosmosu və xaosu biri-birindən ayırmasıdır: «Azərbaycan nağıllarında su xaos və kosmos arasındaki sərhədi işarələyir. Nağıllarda bu obyektlərin sərhəd kimi əks olunması konkret deyil, bədii şəkildə ifadə olunmuşdur. Yəni nağıl mətnini oxuyarkən həmin obyektin sərhəd rolunu oynamasını birbaşa görmək mümkün deyil. Bu, baş verən hadisələrə, obrazlara, məkanlara və hərəkət spesi-fika-

sına əsasən bərpa olunur» (100, 110). S.Qarayev və H.Quliyev belə hesab edirlər ki, «bəzən nağıl mətnlərində suyun sərhəd olması məcazi şəkildə əks olunur. Əslində, burada suyun arxaik düşüncədə olan obrazının daha çox bədiiləşmiş, məcazi mənə qazanaraq tanınmaz hala düşməsi özünü göstərir. Bu kimi mətnlərdə su keçilməsi çətin olan bir məkan kimi dəyərləndirilir» (100, 111). Müəlliflər suyun xaosla bağlılığının da nağıllar üçün xarakterik olduğunu qeyd edirlər: «Bundan başqa, nağıllarda çay həmçinin xaosa məxsus varlıqların yerləşdiyi məkan kimi də diqqəti cəlb edir. Burada assimmetrik quruluşa, qeyri-adi gücə malik olan varlıqlar yerləşir ki, bu da çayın xaosla kosmos arasındakı mövqeyi ilə əlaqədardır» (100, 111).

Nağıllarda su stixiyasının mifoloji xassələrinin izləri var. Bu, ilk növbədə suyun magik verimlilik, bəxşedicilik xassəsidir. «Qaraqaşın nağılı»nda su pəhləvanlıq qüdrəti verir: «Dərviş ayılıb gördü ki, odunçunun arvadı yoxdur. Durub gəldi o olan şəhərə. Bir də gördü ki, Qaraqaş budu, evdən çıxıb gedir. Tez əlini atıb Qaraqaşı tutdu. Bir tilsim oxuyub Qaraqaşı elədi bəni-insan. Dedi:

– Ey oğul, səni mən dünyaya götirmişəm. İndi sənə elə bir su verim ki, dünyada heç bir pəhləvanın gücü sənə çatmasın» (42, 226).

Suyun pəhləvanlıq verməsi insanı dəyişməsi, pəhləvana çevirməsi deməkdir. Bu cəhət dirilik suyunun xassəsidir. «Tacir oğlu» nağılindəki su insana dirilik bəxş etməklə bərabər, elə öz adı ilə də adlanır: «Tacir oğlunun ölüsü üç gün çöldə qaldı. Qarğalar uçub onun bədənini dimdihləməyə gəldilər. Elə bu vax dosdarı da uçub gəldilər, onnar tacir oğlunun öldüyünü gördülər. Böyüyü dedi:

– Tez ol get, sən dirilih suyu götir.

Quşdarın biri uçub getdi, dirilih suyu gətirib gəldi.  
Quşdar tacir oğlunun doğranmış bədənini bitişdirdilər,  
üzərinə dirilih suyu səpdilər.

Tacir oğlu oyanıb soruşdu:

– Mən coxmu yatdım?

Dosdarı dedilər:

– Sən yeddi gündü kü, yatırsan» (44, 85).

Göründüyü kimi, ölmüş tacir oğlu dirilik suyunun vasi-təsi ilə dirilir. Lakin onun ölümü bizi başqa bir məsələnin izinə salır. O, ölsə də, öz ölümünü yuxu hesab edir. Demək, onun ölümü həm də yuxu kimi ölümdür. Dərhal yada «Kitabi-Dədə Qorqud»da oğuzların 7 günlük yuxunu kiçik ölüm hesab etmələri və adlandırmaları düşür. Bunların arasında əlaqə olmamış deyildir. Hər ikisi Azərbaycan epik təfəkkürünün məhsuludur və hər ikisi qədim inam və etiqadlarla bağlıdır.

«Fatmanın nağılı»nda su Fatmaya gözəllik bəxş edir:  
«Qarı deyir:

– Ay bala, Allah üzünü ağ eləsin, Humayın dərəsiynən sallan aşağı, çaya çatmamış qabağına iki bulaq çıxacax, birlərin suyu ağıdı, birinin suyu qara. Ağ suda üzünü yuyarsan, qara suda başını. Sora gələrsən, əlcəyi verrəm, gedərsən.

Fatma qarı dediyi kimi eliyor. Ağ bulaxda üzünü yuyur, qara bulaxda başını. Üzü olur ağappaq, gün kimi işiq verir.

Qara bulaxda başını yuyur, saçı olur qapqara, şəvə kimi parıldayır» (44, 148-149).

Suyun gözəllik bəxş etməsi, əslində, onun dirilik suyu – abi-həyat olmasını göstərir. Yəni su insanı dəyişir, yeniləşdirir, yeni insana çevirir. Məs., «Qəşəm şahın nağılı»nda su gözəlliklə bərabər aql da verir. Nağılda qoca Qəşəmə deyir:

« – A bala, indi ki, dönmək yoxdu, onda burdan gedərsən, süd kimi dümağ bir bulaq görəcəksən. Çatan kimi heç

zada baxma. O saat əl-üzünü yuyarsan. Ordan sana həm gözəllik gələcək, həm də ağlın artacaq» (46, 14-15).

Su «Naxırçı və padşah qızı» nağılında cavanlıq və gözəllik bəxş edir: «Oğlan yerə oturdu, qız başını onun dizdəri üstünə qoyub yatdı. Naxırçı baxıb gördü ki, bir yerdə su qaynıyor. Getdi ki, su götürsün, amma götürə bilmədi. Soyunub düşdü nohurun içində, çımdı. Gəlib gənə qızın başını götürüb qoydu dizinin üstünə. Qız yuxudan ayıldı. Baxıb kişiyyə dedi:

– Sən məəm əmim oğlu döyülsən. Bəyaxdan qociyidin, indi cavansan.

Naxırçı didi:

– Əmi qızı, nə var o sudadı. O suda çımənnən sonra belə oldum.

Qız da soyunuf suda çımdı. Qız da gözəlləşdi» (46, 46).

Nixırçının çımdiyi su onu cavanlaşdırır. Bu da dirilik suyu üçün səciyyəvidir. Cavanlıq həm də gözəllik deməkdir. Ona görə də nağılda cavanlıqla gözəllik bir yerdədir. «Fatma xanım»ın nağılında Fatma əjdahaya rast gəlir. O, xeyirxah olduğu üçün əjdahanın ondan xoşu gəlir: «Fatma ocağı qalayır. Acdahanın (əjdahanın – A.B.) yeddi evi var idi. Hər evində də qızıl, ləl-cəvahir var idi.

– Keç evlərə gir – acdaha qızə deyir.

Qız oradan heç nə almır. Burada iki su ulur, yuyunur, gözəl ulur» (46, 138).

Nağıllarda su inamlarının, ümumiyyətlə, Azərbaycanın qədim dünyagörüşünün – mifologiyasının ilkin insançılıq fəlsəfəsi ilə bağlılığı daim təsdiq olunur. Azərbaycan ənə-nəvi düşüncəsi haqq-nahaq, mərd-namərd, xeyir-şər prinsipləri üzərində qurulmuşdur. Gözəlliyə qəsd edənlər, haqqı tapdalayanlar, zülm edənlər, hiyləgərlər, naməndlər həmişə

öz cəzalarını alırlar. Su ilə bağlı mifoloji görüşlərdə də bu prinsip dəyişməz qalır. Dirilik suyu naməndləri cəzalandırır.

«Fatma xanım» nağılında Fatmanın ögey bacısı da onun kimi gözəlləşmək istəyir. Lakin bu, alınmir. O, Fatmadan fərqli olaraq, yolda rast gəldiklərinin hamısını söyüb-yamanlayır: «Qız gedir, rasd gelir danaçıya.

– Küpək oğlu danaçı, mənim piltəmi görmədinmi?

– Küpəgin qızı, mən sənin piltəyə qaravul degiləm ki, – deyib, una bir çumaq vurur.

Bir az getdikdən sonra keçəl qız quyunuçuyə rast gəlir.

– Dunuz oğlu quyunuç, mənim piltəmi görmədinmi?

– Mürtəd qızı mən sənin piltəvə qaravul çəkim, yuxsa, üz quyunnarima, – deyib qızə bir çumax vurur.

Sonra keçəl qız naxırçıyə rast gəlir. Onu da süyür. Axırda gəlib qızıl xırmanına çatır və qışqırır:

– Küpək oğlanları, mənim piltəm hanı?

Burada da onu dügüllər.

Axırda gelib acdahanın mağarasına çatır. Gedib acdahanın evinə girir. Acdaha deyir:

– Al baltanı, ağacı yixib tük.

Qız ağacı yixib tükür.

Sonra acdaha una ikinci qullux buyurur:

– Mallara ot-ələf tük.

– Mən onnardan qorxuram, divlər, acdahalardu, – deyir qız.

Acdaha onu evlərə salır. Qız urada ulan şeylərdən, qızılırlardan, mirvarilərdən, ləl-cəvahirlərdən, ipək parçalardan qulun-qultuqlarını doldurur. Acdaha qızə belə deyir:

– İndi min həmcaflıya.

Qız həmcaflıya minir, bunun balaqlarının qızıllar, cəvahirlər, qiymətli daşdar tükülür. Keçəl qız uradan yixılır. Acdaha una deyir:

– İndi bu sudan üzünə vur.

Qız birinci küpdən üzünə su vurur. Onun üzü qap-qara ulur.

– İndi isə bu qabdan üzünə su sürt.

Keçəl qız acdaha deyən kimi edir. Qızın qabağında ətdən buynuz bitir. Acdaha bərkdən gülür:

– Ha-ha-ha!!! Sənə ələ bu lazımdır. Al sənə bu qayçını, hər gün o buynuzunnan kəsib ye» (46, 138-139).

Əjdaha Fatmanı su ilə gözəlləşdirir, onun ögey bacısı – keçəl qızı isə su ilə cəzalandırır. Hər iki iş su vasitəsi ilə baş verir. Su həm gözəllik, həm də çirkinlik bəxş edir. Bu, dirilik suyudur. Gözəllik cavanlıq, həyat deməkdir. Onda çirkinlik də ölüm deməkdir. Yəni su həm həyatla, həm də ölümlə bağlıdır. Su mifologiyada ilkin xaosla əlaqədardır. Xaos – qaranlıq, ölüm dünyası kimi təsəvvür olunur. Düşünmək olar ki, əjdahanın keçəl qızı su ilə cəzalandırması suyun xaosla bağlılığına əsaslanır. Yəni bu su dirilik suyudur. Lakin bu sudan məndlər, ədalətlilər, xeyrxahlar, yaxşilar faydalana bilərlər. Çünkü həmin su həm də cəza verir. Nağılda bu cəzani əjdaha verir. Lakin əvvəldə əjdaha-ilan obrazının su kultu ilə bağlı olması barəsindəki fikirlərə toxunduq. Demək, nağıldakı əjdaha həmin suyun sahibi, əyəsidir. Bu su eyni bir nağılda iki halda mövcuddur: sehrli su obrazı halında və sehrli suyun sahibi, təcəssümü olan əjdaha obrazı halında.

Nağıllarda dirilik suyunun həyat bəxş etməsi kor gözün açılması motivində də ifadə olunmuşdur. «Qəşəmin nağılı»nda qəhrəmanın uzun ayrılıqdan kor olmuş atasının gözlərini dirilik suyu açır: «Qəşəm gəldi atasının üzünnən öpdü. Dedi:

– Ata, sən dediyuu yerinə yetirdim. Gözdəri də aşmağa su gətirmişəm – dirilik suyu. Al gözdəruu yu, bəsrə gözdərinan gəlinnəri gör. Atası da, anası da gözdərini yudu. İki-sinin də gözdəri açıldı» (48, 97).

Nağıllarda dirilik suyu övlad bəxş edir. «Reyhanın nağılı»nda qadın sudan hamilə qalır: «Gülcahan oğul arzu-sunu çəkə-çəkə evlərinə gəlirdi. Yolda az qaldı susuzluqdan həlak olsun. Birtəhər özünü sürüyüb bir su gölməçəsinin üstünə saldı. Arvad çox sevindi, gölməçədə olan suyu tamam içib qurtardı. Demə, Gülcahanın içdiyi su dərya atlarının ayğırının su içdiyi gölməçə imiş. Dərya ayğırı biyabana çıxanda həmişə buradan su içərmış. Gülcahan bir qədər toxdayıb, yola davam etdi, axşam evinə çatdı. Bir müddət keçdi, bu gölməçə suyundan Gülcahanın boynunda uşaq qaldı. Onun bir oğlu oldu, bəeyni Rüstəm pəhlivan» (48, 58).

Əgər bu nağılda qadın sudan hamilə qalırsa, «Dağlar qızı Sevda» nağılında su birbaşa övlad bəxş edir. Əlcan kişi və Pərizat xanımın uşaqları olmurmuş. «İllər keçdi, aylar ütdü, mehriban ayılə ulan Pərizat xanımla Əlcan kişinin bir üvladı ulmadı ki, ulmadı. Bir dəfə Pərzat xanım yuxu gürür. Una bir nuri adam məsləhət verir ki, Şah dağının ətəyində bir pir var, unun suyunnan içsən, üvladın ulacax. Pərzat xanım səksənib yuxudan qalxır, yuxunu Əlcana süyləyir. Əlcan bu işə əməl etməyi ühdəsinə alır. Ərtəsi gün yul tədarükü gürüb, bir şüşə qab da alıb Şahdağın ətəyindəki pirə gedir. Neçə gün gedənnən sora yerli əhalidən pirin yerini üyrənir, ura çatır. Əvvəlcə dualar oxuyub piri salamlayır. Sonra niyyətini una süyləyir. Duyunca pirin çəşməsinnən su içir, şüşə qabı su ilə duldurur, pirin nəzirini də verib, geri qayıdır. Həfdə başa gəlincə özünü Pərizat xanıma yetirir. Hər ikisi tamizlik hamamında çımib, nəzir tutub, sudan duyunca içillər. Pərzat

günnəri bir-bir hesablayır. Əlcan isə arvadını həmlı gürüb yerə-güyə sığışmirdi. Allah bunnarı muradına çatdırmışdı və bu xoşbəxt ayiləyə bir üvlad verməli ulmuşdu. Duqquz ay, duqquz gün, duqquz sahat vədələrində Pərizat xanıma bir nəfər qız övladı qismət oldu» (45, 183).

Nağılda övladı Allah qismət edir, Şahdağın ətəyindəki pir verir. Uşaq valideynlərinin içdiyi sudan dünyaya gəlir. Burada əski inamla islam dini biri-birinə qovuşmuşdur. Suyun kosmoqonik – həyatverici gücü bu nağılda öz aşkar izlərini saxlamışdır. Nağıldakı pir də qədim su əyəsi – su sahibi obrazı ilə bağlıdır. Buna nağıllarda rast gəlmək olur.

«Oxxayın nağılı»nda suyun sahibinin adı elə Oxxaydır. Ata ilə oğul yol gedəndə bir bulağın başında dincəlirlər. Kişi bulağın suyundan içib bir «oxxay» deyir: «Oxxay» deyən kimi su yaralıb içindən bir adam çıxıb bulara deyir:

– Nə qulluğunuz var?

Bu yazixlar qorxularından hərəsi bir künçə qısılıb əsməyə başlayırlar. Sudan çıxan adam gənə soruşur:

– Mənə nə qulluğunuz var?

Qouşun atası deyir:

– Bizim günahımızdan keç, bu bulax sənin olduğunu bilməmişik» (41, 82-83).

«Armudan bəy» nağılında suyun sahibi çayın altında yaşayan cinlər padşahıdır: «Tülkü dəyirmançıya dedi:

– Sən suya tullan, mən də gəlirəm. Suyun altında cinlər padşahı yaşayır. Onun qızı var, gözəllər gözəli. Səən o qızla övləndirəcəyəm» (44, 40).

Su sahibləri, adətən, insan görkəmində olurlar. Onlar su əyələri kimi yaxşı rəftar edənlərə xeyir verirlər. «Keçəl Məhəmməd» nağılında xanım ona deyir:

«— Ala bu üzüyü, apar dəryada çalxala, sudan bir oğlan çıxacax, diyəcəy bizə görə qullux» (45, 244).

«Odunçu qızı» nağılinin qəhrəmanı Gülşən bir gün ya-xındakı meşəyə gedir. Bir bulağın üstünə gəlir. Odun yığib qayıtmaq istəyəndə arxadan bir səs eşidir:

— Sən nə gözəlsən, Gülşən. Sən xoşbəxtsən.

Gülşən çevrilib ənsəsinə baxdı, kimsə yoxdu» (46, 158). Bu səsin sahibi suda yaşayan şahzadə imiş.

Nağıllarda su ilə bağlı dərya atları obrazı da var. «Cin-lər padşahının qızı» nağılında kölgə Əhmədə deyir:

«— Bilirəm, siz buraya cin padşahının qızını almağa gəlifsiniz. Burdan gedərsiniz bir dərya kənarına. Orda bir qara daş var, onun altında bir qamçı var. O qamçını götürərsiniz, suya vurarsınız, bu zaman sudan bir cüt at çıxajax, onda oları minif suyun o tayına keçərsiniz» (42, 42).

«Gülü Qah-qahın nağılı»nda bu atlar sürü ilədir. Pəri xanım Bəxtiyara deyir:

«— Gedərsən, filan yerdə bir dərya var, qırağında təhnəli bulax. Burdan da bir tulux çaxır alarsan. Gedib o bulağın suyunu qurudup təhnənin suyun boşaldarsan, yerinə çaxır tökərsən, çəkilib gizdənərsən. Bir də göreysən, dəryadan bir sürü at çıxdı. O atdarın içində bir yəhərri-yüyənni maydan olaceh, o maydan təhnədən içəndə atılıp minərsən belinə, çaparsan bira kimi» (44, 141).

Nağıl məlum edir ki, dərya atları dənizdə yaşayır. Lakin suyu dəryanın yanındaki bulaqdan içirlər. «Üçtüklü kosa» nağılında dərya atı qəhrəmana onun ailəsini xilas etməkdə kömək edir (47, 355-356). «Rehyanın nağılı»nda Gölcahanın oğlu Ayğır Həsənin atası dərya ayğırıdır (48, 58). «Qəşəmin nağılı»nda Həzrəti Yaqub peyğəmbərin atı dəryada yaşayır və adı Nuri-Səməndərdir (48, 78). «Məlik

Ducar» nağılında qəhrəmana dəniz atının südünü tapmağı tapşırırlar. O da dəryadan iki at tutub gətirir (48, 24-25).

Nağıllarda su ilə bağlı pəri obrazları var. Bunlar, adətən, göyərçin (quş) cildində olurlar. Su üstünə gəlib, quş cildlərini soyunur, qızı çevrilir, suda çımirler. «Gülli-Qah-qah» nağılında çoban dəryanın kənarında gizlənib görür ki, üç göyərçin uçub gəlir, cildlərini soyunub üç gözəl qız olurlar. Onlar dəryada çımirler. Məhəmməd qızın birinin cildini oğurlayıb onu özü ilə getməyə and içdirir (41, 109).

«Paçkah oğlu» nağılında tacir Məlik Əhmədə deyir:

« – Sabah günorta çağrı gedərsən dəniz qıraqına. Dəniz qıraqında bir quyu qazıb içində gizlənərsən. Ora hər gün pərilər paçcahının qızı göyərçin cildində çımməyə gəlir. Elə ki, qızdar cildini çıxarıb suya girdilər, ürəyinə yatan qızın paltarından bir lələh götürüb yenə gizdənərsən. Onda həm mən qız bir daha uça bilməz» (41, 266).

«Əlinin nağılı»nda deyilir: «Əli bir az burda dolaşan-nan sonra axır ki, bir hovuza rast gəldi. Bunun ətgrafında özünə bir yer düzəldif pəri qızdarını gözləməyə başladı. Az gözlədi, çox gözlədi, bilmirəm, bir də baxış gördü ki, göydən yeddi quş enif hovuzun qıraqına töküldü. Onlar orabura bir az boylanannan sonra çırpınıf qızı çevrildilər». Əli onlardan kiçik qızın cildini oğurlayır, and içdirdikdən sonra özünə qaytarır (42, 159).

«Gülü Qah-Qahın nağılı»nda «Bəxtiyar düşür yola, gəlip çıxır Pəri dediyi gölün qıraqına. Gizdənir, xeyli keçənnən sora görür ki, bıdı, üç dənə quş uça-uça gəlip qondu gölün qıraqına, dönüp oldu gözəl-göyçəh qız, soyunup girdilər gölü. Bəxtiyar göz-gözə virip bu qızdarın biriin paltarın oğurruyur, girip qamışdıxda gizdənir. Qızdar sudan çıxıp geyin-nəndə görüllər, biriin paltarı yoxdu. Qızdardan biri qalır

paltarı oğurranan qızın yanında, biri genə quş olup uçup gedir. Deməynən, bı quşdar Gülü Qah-Qah xanımın üç məleykə qızdırılmış» (44, 142).

Göründüyü kimi, burada pəri qızlar məleykə adlanırlar. Əvvəlki fəsildə su əyəsi obrazını araşdıranda gördük ki, su əyələri bəzi yerlərdə məleykə, bəzi yerlərdə pəri də adlanılır. Nağıllarda da pəri-məleykə qoşlaşması bizi bu obrazların simasında su əyəsinin izinə salır.

«Tilsimə düşmüş qız» nağılında da eyni motivi müşahidə edirik. Pəri qızları and içdikdən sonra vədlərinə əməl edirlər. Nağılda Pəri adlı qızı tilsimə salıb qıllicaya çevirirlər. «Qıllica bir gün pusquda durdu. Bir də gördü ki, pəri qızdarı suyun yanındakı ağacın başına qondu. Dörd yana baxanan sonra soyunuf suya girdilər. İki belə görəndə qıllica sevindi. Yavaş-yavaş gəlif paltarrarını oğurradı. Pəri qızdarı çımif gəldilər ki, geyinsinnər, gördülər ki, paltarrarı yoxdu. Dörd yana baxıf qıllicanı gördülər. Qıllica irəli gəlif dedi:

– İndicə bunnarı aparıf odun içinə atajam.

Qızdar dedilər:

– Ver paltarrarımızı geyinək. Sənə nə yaxşılıx desən, eliyərik.

Qıllica dedi:

– Vermərəm. Siz mənə neçə illərdi ki, bu zülmü verirsiniz. Mənim niyə sizə yazığım gəlməlidi?

Pəri qızdarı dedi:

– Nə istəyirsən verək, bircə paltarrarımıza dəymə.

Qıllica dedi:

– Məni tilsimnən çıxarın, bir də ki, sehrli paltarı verin.

Pəri qızdarı dedi:

– And olsun pərilərin cəddinə, biz sənin dediklərini eli-yəjəyik.

Qıllica onnarın paltarrarını verdi. Qızdar paltarrarını geyinif, quş cildinə düşüf getdilər. Qıllica paltarrarı verdiyinə peşman oldu. Xeyli fikirləşif, duruf getmək istəyirdi ki, bir də gördü ki, pəri qızdarı uça-uça gəldilər. Onlar Qıllicaya çatıf yerə qondular. Qızın üzünə üfürdülər. Pəri tilsimnən qurtardı. O, pərilərin verdiyi livası da götürüf yola düşdü» (45, 40).

Eyni motivi «Keçəl Məhəmməd» nağılında göyərçin donlu üç bacı pəri qızın (45, 242), «Qəşəm şahın nağılı»nda sehrli – «ismi-əzəm» dualı köynəklərini soyunub bulaqda çımən məleykələrin (46, 3), «Məhəmmədin nağılı»nda çınar ağacının altındakı bulaqda paltarlarını soyunub çımən pərilərin (46, 142-143), «Məlik Çoban nağılında göyərçin cildində olan paltarını soyunub çarhovuzda çımən qızın (47, 160), «Yusif və Sənubər» nağılında paltarların soyunub bulaqda çımən üç pəri bacının (47, 196) və s. nağıllardakı pəri qızlarının obrazlarında asanlıqla müşahidə edirik. Kiçik detallarda fərq olsa da, motiv, əsasən, dəyişməz qalır. Pəri qızları suya çıxmayı gəlir. Bunların sayı bəzən yeddi, bəzən üç, bəzən isə çox olur. Çox vaxt bacı olurlar. Gøyərçin, yaxud ümumiyyətlə, quş cildində paltarları olur. Qəhrəman onlardan birinin paltarını – cildini oğurlayır. Pəri qızları onlar üçün müqəddəs sayılan varlığa and içməsələr, insanın sözünə baxmazlar. Lakin and içdikdən onra heç vaxt vədlərinə xilaf çıxmırlar. Bu motivdə pəri qızlarının davamlı olaraq su ilə bağlılığı onların su əyəsi inancı ilə bağlı olduğu haqqında düşünməyə əsas verir.

Su kultu ilə bağlı pəri qızları iki mühüm məsələnin də üzərinə işiq çiləyir. Bunlardan biri «Oğuznamə»də Oğuz kağanın ikinci arvadı obrazıdır. Oğuz onu gölün ortasındaki adada bitmiş ağacın koğuşundan tapır. Bu, pəri qızları ilə

bağlı motivlə oxşardır. Adətən, pəri qızlarının çımdiyi gölüñ üstündə ağac da olur. Yəni bu, su və ağaç ünsürlərinin (stixiyalarının) birgəliyidir. İkincisi, «Kitabi-Dədə Qorqud»da Təpəgözün anası da pəridir. Düşünmək üçün əsas vardır ki, «Oğuznamə»dəki qızı, Təpəgözün anasını və nağıllarda kı pəri qızlarını su kultu biri-biri ilə bağlayır.

Nağıllarda su kultu ilə əlaqədar daha bir davamlı motiv suyun qabağını kəsən qüvvə obrazıdır. «Məlikməmməd nağılı»nda quş qəhrəmana deyir:

« – Ey Məlikməmməd, qırx ağacliqda bir padşahın Ölküesi var. Bir əjdaha gəlib suyun qabağını kəsib. Nə qədər ərzuman pəhlivanlar gəlirsə, onu öldürə bilmir. Yeddi ildi ki, əjdaha suyun qabağını kəsib. Hər gün bir qız aparıb onun ağızına atırlar. Əjdaha qızı yeyəndə bir az su axır, camaat da su götürür». Məlikməmməd əjdahanı öldürüb, suyu azad edir (41, 76-77).

«Cantiq» nağılında bu motiv daha təfərrüatlı əks olunub. Cantiq öz dostları ilə qarı nənəyə qonaq olur: «Birdən qarı nənədən su istədilər. Qarı nənə dedi:

– Bala, bu şəhərdə suyun qabağında bir əjdaha yatıb, hər gecə bir qız, başında da bir nimçə plov göndərilər əjdahaya. Əjdaha qızı yeyib qurtarana kimi su gəlir. Odu ki, bu şəhərdə su tapılmır. Əzqəza bu gecə də padşahın qızının novbatıldığı». Cantiq əjdahanı öldürüb suyun ağızını açır (43, 7-8).

Əjdaha-ilan su kultu ilə bağlıdır. Burada suyun qabağını kəsən şər qüvvə rolundadır. Bu halda o, xaosa – qaranlıq dünyaya bağlanır. Bu, «Tilsim padşahının qızı» nağılında aydın bilinir. Nağılda qardaşları kiçik qardaşı quyuya salırlar ki, orada suyun olmamasının səbəbini öyrənsin: «Kiçih qardaşı quyuya salladılar. O, quyunun təkini o tərəf, bu tərəfə gəzib gördü, bir əjdaha bir mağaranın ağızında uzanıb.

Demə, quyunun suyu da mağaradan gəlmiş. Kiçih qardaş ipi belinnən açıb əjdahaya yaxannaşanda əjdaha gözdərin açıb ona baxdı. Kiçih qardaş bildi, əjdaha özünü yiğib onun üsdünə gəlsə, cətin olacax. Daha fürsəti əldən verməyib bir zərbə ilə əjdahanın boynunu vurdu» (41, 150-151).

Göründüyü kimi, əjdaha quyunun içindədir. Quyu işıqlı dünya – kosmos ilə qaranlıq dünyanın – xaosun arasındakı keçiddir. Əjdaha qaranlıq dünyada – xaosdadır. Onun suyun qabağını kəsməsinin altında başqa bir həqiqət var. Əjdaha, əslində, suyu əsir götürüb. Qəhrəman onu öldürməklə həm də suyu xilas edir.

Göstərilən motiv «Aylülə», «Ovçu Pirimin övladları», «Qonax», «Südəmən» (44, 269, 292, 329-330; 45, 285-286) və s. nağıllarda, demək olar ki, eyni şəkildə müşahidə olunur. Digər nağıllarda müəyyən fərqlər də vardır. Lakin əjdahanın mənfi rolu, su ilə bağlılığı dəyişməz qalır.

Ümumiyyətlə, nağıllarda su stixiyası ilə bağlı obrazlar zəngin məzmunludur. Bu deyilənlərdən əlavə şeylər, başqa təfərrüatlar, fərqli motivlər də var. Məsələn, qəhrəmanın sudan sehri vasitə (əşya, minik vasitəsi və s.) əldə etməsi və s. Su ilə bağlı obrazların hamısını burada ətraflı təhlil etmək tədqiqatın məqsəd və vəzifələri baxımından imkansız olsada, həmin obrazlarla bağlı bir həqiqət qızıl xətt kimi özünü hər an təsdiq edir. Nağıllardakı su obrazları xalqın xeyirşər, haqq-nahaqq, ədalət haqqındaki görüşlərindən qıraqa çıxmır. Su stixiyasının obraz təcəssümləri xarici görkəmlərinin necəliyindən, süjet-epizod təfərrüatlarından asılı olma-yaraq, xalqımızın həyat, insan, dünya haqqında həmişə müdrik olan həqiqətlərini təsdiq edir. Ona görə də nağılları-mız el müdrikliyinin, xalq fəlsəfəsinin əsas mənbələrindən biridir.

### **2.3. Dastanlarda su kultu**

Dastanlarda su kultu – suya pərəstiş və onunla bağlı inamlar, obrazlar zəngin mənə aləminə malikdir. «Oğuznamə»nin uyğur versiyasında Oğuz iki qızla evlənir. Bunlardan biri göydən işıq şəklində düşür:

Oğuz kağan bir yerdə durub Tanrıya yalvarırdı.  
Qaranlıq çökdü. Göydən bir işıq düşdü:  
Gündən işıqlı, Aydan parlaq idi.  
Oğuz kağan yüyürdü, gördü ki, bu işığın arasında  
Bir qız durub, yalqız oturub.  
Çox gözəl qızdır (52, 125-126).

Prof. F.Bayat yazır ki, «sosiuma kənardan daxil olan qız göy qızı, Tanrı qızı idi. Qızın tanrıçılıq nişanəsi onun işıqla enməsində, başında od kimi yanın xalla bildirilir (52, 147).

Oğuzun ikinci arvadı isə yer, ağaç, su kultu ilə bağlıdır:

Yenə günlərin bir günü Oğuz kağan ova getdi.  
Göl ortasında bir ağaç gördü.  
Bu ağaçın oyuğunda bir qız vardı, yalqız oturmuş idi.  
Çox gözəl bir qız idi (52, 126)

Prof. F.Bayat göl və ağaç obrazları haqqında yazır ki, «türk mifoloji sistemində göl ortasında ağaç yerin simvolu kimi çıkış edir. Göl (su) həm də artımla bağlı Tanrının adı kimi keçir» (52, 148). Müəllif qız haqqında göstərir ki, «Oğuzun ikinci arvadı Yer-Su stixiyasını simvolizə edir. Oğuzun onu göl ortasındaki ağacların içindən tapması bir daha təsdiq edir ki, ikinci qız mifoloji Yer ananın qızıdır.

Bunu qızın gözlerinin göylüyü (gölün göy rənginin assiativ məqamı kimi), saçlarının dalğalı olması (su dalğasına bənzədilməsi), dişlərinin isə dənizdən çıxarılan inciyə oxşadılması da təsdiqləyir» (52, 148).

Göründüyü kimi, «Oğuznamə»də su inamı dünyanın yaradılmasının əsas ünsürü olan su stixiyası ilə əlaqədardır. Ona görə də əgər birinci qızdan Gün, Ay, Ulduz doğulursa, ikinci qızdan Gök, Dağ, Dəniz doğulur.

Su stixiyası üçün xarakterik olan bir çox keyfiyyətlər də «Oğuznamə»də müşahidə olunur. S.Qarayev və H.Quliyev yazırlar: «Çayın keçid məkanı kimi təsvirinə Oğuznamələrdə də rast gəlirik. Bu fakt ayrı-ayrı nüsxələrdə bu və ya digər dərəcədə özünü qoruyub saxlamışdır. Belə ki, bunların hər birində çay keçid məkanı, xaosla kosmosun sərhədi kimi nəzərə çarpır» (100, 108).

Rəşidəddin «Oğuznamə»sində bir səciyyəvi epizod var: «O (Oğuz xan – A.B.) başa düşdü ki, Kıl-Barakla döyüsdən heç bir xeyir görmədi. O geri qayıtdı və böyük bir çayın sahilinə yanaşdı. Ordunun birinci bölüyü həmin çayı qayıq və sallarla, qalanı isə üzə-üzə keçdi. Kıl Baraklılara gəldikdə isə it kimi çilpaq və piyada olduqlarından həmin çayı üzüb keçə bilmədilər» (118, 17).

Müəlliflər bu barədə yazırlar ki, «məsələnin mahiyyətində çayın mifoloji düşüncədən qaynaqlanan spesifikasi dayanır. Belə ki, çay burada sərhəd kimi xaos və kosmosu biri-birindən ayırır. Bu sərhədi yalnız xüsusi statusa malik olan obrazlar keçə bilərlər. Buradan Kıl-Baraklıların çayı keçə bilməmələrinin səbəbi aydın olur. Yəni Kıl-Baraklıların çayı keçə bilməmələrinin səbəbi onların zəifliyində deyil, çayın düşüncədəki sərhəd xarakteri ilə bağlıdır» (100, 109).

Su stixiyası ilə bağlı inamlar xalqımızın ulu abidəsi «Kitabi-Dədə Qorqud»da xüsusi zənginliyə malikdir. Bu, səbəbsiz deyildir. Ulu abidədən bəhs etmiş AMEA-nın müxbir üzvü, prof. T.Hacıyev, prof. X.Koroğlu, prof. M.Seyidov, prof. Ş.Cəməşidov, prof. B.Abdulla, prof. F.Bayat, C.Bəydili (Məmmədov), M.Allahmanlı, R.Kamal və başqaları öz tədqiqatlarında (77; 98; 127; 128; 62; 10; 52; 105; 16; 89) bu abidənin oğuzların qədim mifik inancları, o cümlədən su inancları ilə bağlı olduğunu möhkəm dəlillərlə təsdiq etmişlər.

«Kitabi-Dədə Qorqud»da su ilə bağlı inanclar, qədim təsəvvürlər, mifoloji görüşlər o dərəcədə zəngindir ki, tədqiqatçıları bunun səbəbi haqqında düşünməyə sövq etmişdir. Məs., prof. B.Abdulla yazır: «Suyun həyat, bir az da ümumi olaraq desək, təbiət və cəmiyyət üçün yararlığının, az qala, bütün atributları, yön və çalarları abidənin boylarında özünə yer tapıb. Burada sudan bol sözgetmə səbəbsiz deyil. Bəlli olduğu üzrə, danılmaz doğruluqdur ki, su yaşayışı ödəyən ilkin, başlıca gərəkliliklərdəndir. Və bunsuz olumu düşünmək mümkün deyil. Bu durum, sözsüz, insanları suya ehtiramla yanaşmağa yönəltmiş, onu qorumağa səsləmişdir. Məsələnin sözü gedən axarı uluslarımızda suyla bağlı sıra-sıra inamların, sinamaların yaranmasına da yol açmışdır» (6, 161).

Dastanda su stixiyası ilə bağlı inamlar üçün xarakterik olan motiv və obrazlara rast gəlirik. Su kultu ilə bağlı nağıllarda sıx-sıx tuş olduğumuz pəri obrazı da abidədə özünə yer almışdır. «Basatın Təpəgözü öldürüdüyü boy»da deyilir: «Oğuz camaati bir gün yaylağa köcdü. Aruzun bir çobanı vardı. Qonur qoca Sarı çoban deyərdilər adına. Oğuzların önündə bundan əvvəl kimsə keçməzdı. «Uzun bulaq» deyilən məşhur bir bulaq vardı. O bulağa pərilər qonmuşdu. Birdən qoyunlar ürkdü. Çoban qabaqdakı təkəyə hirsləndi,

irəli getdi. Gördü ki, pəri qızlar qanad-qanada bağlayıb uçurlar. Çoban öz yapincısını üzərlərinə atdı. Pəri qızının birini tutdu. Tamah salib qucaqladı... Qoyun ürkməyə başladı. Çoban qoyunun qabağına qaçıdı. Pəri qızı qanad çalıb uçdu. Dedi: «Çoban, il tamam olanda məndəki əmanətini gəl, all! Amma oğuzların başına bəla gətirdin!» (90, 196).

Buradakı motiv öz başlanğıcında nağıllardakı motivlə eyni, sonluğunda fərqlidir. Eyni ilə nağıllarda olduğu kimi pəri qızları uçub su üstünə cimməyə gəlirlər. Suya gəlmə, suda cimmə pəri qızları ilə bağlı bütün mətnlərdə, o cümlədən burada da özünü təsdiq edən motivdir. Ancaq burada nağıllardan fərqli hadisə baş verir. Nağıl qəhrəmanı, adətən, pəri qızlarının birinin cildini (paltarını) götürüb gizlədir. Pəri qızı qəhrəmanın sözünə baxmağa and içikdən sonra paltarı ona qaytarır. Pəri qızı da qəhrəmanın hər bir istəyini yerinə yetirir. Bəs burada nə baş verir? Çoban pəri qızına tamah salır, onu ləkələyir. Bu, nə deməkdir? Bu, birmənalı şəkildə çobanın oğuzların müqəddəs dəyərlərinə təcavüz etməsi deməkdir. Su oğuzlar üçün müqəddəs idi. Çoban bunu bilməmiş deyildi. Ancaq o, müqəddəs qanunları pozur. Müqəddəs kultlarla bağlı qanunları pozmaq olmaz. İnanc qaydalarına görə, insan su üstünə gedəndə, su üstündən tullananda su əyəsinə salam verməli, ondan icazə alməlidir. Bu halda su əyəsi həmin insana yaxşılıq edir, əks halda insan pislik görür. Dastandakı çobanın hərəkəti heç bir Ölçüyə siğışmır. O, oğuz elinin müqəddəs dəyərlərinə çirkin ləkə atır. Müqəddəs varlıqlar olan pərilər də bu hərəkəti bağışlamır. Bir oğuz çobanının günahının əvəzini bütün Oğuz xalqı ödəməli olur. Pəri bir ildən sonra Təpəgözü doğur, onu sehrləyib, Oğuz'a gətirir. Təpəgöz də Oğuz elini görünməmiş fəlakətlərə düşçər edir.

Dastandakı bu motiv ibrətamızdır. Əslində, gizli məhiyyəti eibarılə saflıq, müqəddəslik amalına xidmət edir. Ozanlar bu boyu danışmaqla gəncləri, ümumiyyətlə, oğuz insanlarını öz müqəddəs dəyərlərini qorumağa çağırırdılar. Müqəddəs dəyərləri qorumaq elin birliyini və bütövlüyünü qorumaq deməkdir. Çünkü oğuz insanların bir yerə yiğan, onların bir xalq, dövlət kimi monolitliyini təmin edən məhz bu müqəddəs dəyərlər idi.

Abidədə oğuz inanc dünyasının maraqlı bir cəhəti ilə üzləşirik. Belə ki, suyun ilkin yaradılışın əsası olması Azərbaycan xalqının əcdadı olan oğuz türklərinin düşüncəsində mifoloji və dini təsəvvürlərin biri-birinə münasibəti baxımından heç bir ziddiyət təşkil etmir. «Kitabi-Dədə Qorqud»da islam dini ilə oğuzların qədim mifoloji-dini təsəvvürlərinin yan yanaşı olması, biri-birinə qovuşması hamiya məlum bir məsələdir. Dastanda oğuz bəylərinin al şərab içməsi ilə döyüşlərdən qabaq iki rikət namaz qallmalarının birgəliyi, biri-biri ilə ziddiyət təşkil etməməsi haqqında tədqiqatçılar çox demişlər. Şərabla islam dininin şərab haqqındaki qadağası bir araya siğışmaz: islam şərab içməyi haram hesab edir. Lakin dastanda bu iki işin qarşılurmamasına tuş olmuruq. Bunun səbəbi aydınlaşdır: oğuzlar öz əski adətləri ilə islam adətlərini, qədim təsəvvürləri ilə yeni islam təsəvvürlərini bir araya gətirmişlər. Çalışmışlar ki, bunlar biri-biri ilə ziddiyətə girməsin. Eyni sözü qədim oğuzlarda da müqəddəs sayılan, ilkin hesab olunan su haqqında da demək olar. Su oğuz türklərinin mifoloji təsəvvürlərində mühüm yer tutur. Oğuz aqilləri su haqqındakı qədim mifoloji təsəvvürləri islam təsəvvürləri ilə çox ustalıqla qovuşdurmuşlar.

Suyun ilkin yaradılışın əsası olması Azərbaycan xalqının əcdadı olan oğuz türklərinin düşüncəsində mifoloji və

dini təsəvvürlərin biri-birinə münasibəti baxımından heç bir ziddiyət təşkil etmir. Bunun ən parlaq, aydın nümunəsinə «Kitabi-Dədə Qorqud»da rastlanırıq.

Dastanın ikinci boyunda («Salur Qazanın evi yağmalanlığı boyı bəyan edər») su ünsürü ilə bağlı çox maraqlı mənzərə ilə qarşılaşıraq. Qazan ovda olanda kafirlər gəlib onun evini talan edirlər, qızını-gəlinini, oğlu Uruzu və onun üç yüz igidini əsir alıb aparırlar. Qazan narahat yuxu görür və evinə qayıdır. Gəlib görür ki, evini-yurdunu talan ediblər. Ancaq bunu kimin etdiyini bilmir. O, növbə ilə evini yurddan, sudan, qurddan, köpəkdən və sonda çobandan xəbər alır. Qazanın suya üz tutaraq dediyi sözlərdə oğuzların su haqqındaki mifoloji görüşləri, inancları ifadə olunmuşdur.

Qazan əvvəlcə evini yurddan xəbər alır. Lakin bir cavab almir. Odur ki, kafirin getdiyi yolun izinə düşür. Qabağına bir su çıxır. Lakin boyda bu suyun bulaq, çay, göl, dəniz, okean və s. olduğu haqqında heç bir söz deyilmir. Bu cəhətdən türk alimi B.Ögelin «Türk mifologiyası» əsərinin birinci cildində türklərdə su ünsürü haqqında dedikləri diqqəti cəlb edir. O yazır ki, «dünya mifologiyalarının, az qala, əksəriyyətində dünya yaradılışdan qabaq su ilə örtülü idi; ...bu inanc Orta Asiya türk əfsanələrində də müşahidə olunur. Türklerin oturduqları İç Asiya bölgələri isə böyük dənizlərdən çox uzaqlarda idi. Çin, hind və yunan mifologiyalarında belə bir motiv (ilkin okean motivi – A.B.) yarana bilərdi. Çünkü onlar ucsuz-bucaqsız halda görünən böyük dənizlərin kənarlarında yaşayırdılar. Fəqət türklərin tanıdları böyük sular isə yayda quruyub qışda donan bozqır göllərindən başqa bir şey deyildi. Bu səbəblə türkcədə «dəniz» (tengiz) deyildikdə yada düşən ilk şey böyük və kiçik göllərdi. Okean məfhumu isə uzun zaman türklərin biliklərindən qırqda qal-

mışdır» (149, 467). B.Ögel əsərin ikinci cildində «su» sözünün leksik mənası haqqında söyləyir ki, «qədim türklər «su» yerinə «sub» deyirdilər. Sonradan «b» səsi bəzi dəyişmələrə uğramış və daha sonra büsbütün düşmüş və «su» deyilməyə başlanılmışdır. Əlbəttə ki, türkçənin zəngin və dərin keçmişində buna bənzər dəyişikliklər olmalı idi» (150, 317).

Hər halda dastanda Salur Qazanın suya müraciətində də onun rastlandığı suyun hansı su («Çığnam-çığnam qayalarдан çıqan» bulaq-su, yaxud «ağac gəmiləri oynadan» dəniz-su) olması bilinmir: «Qazanın öginə bir su gəldi. Qazan aydır: «Su həq didarın görmişdir. Bən bu suyla xəbərləşəlim» – dedi. Görəlim, xanım, necə xəbərləşdi. Qazan aydır:

Çığnam-çığnam qayalardan çıqan su!  
Ağac gəmiləri oynadan su!  
Həsən ilə Hüseynin həsrəti su!  
Bağ ilə bostanın ziynəti su!  
Ayişə ilə Fatimənin nigahı su!  
Şahbaz atlar içdigi su!  
Qızıl dəvələr gəlüb keçəki su!  
Ağ qoyunlar gəlüb çevrəsində yatduğu su!  
Ordumın xəbərin bilürmisin, degil mana,  
Qara başım qurban olsun, suyum sana! – dedi.

Su qaçan xəbər versə gərək! Sudan keçdi, bir gəz bir qurda tuş oldu. «Qurd yüzü mübarəkdir, qurdən xəbərləşəyim» – dedi» (90, 44-45).

Xalq inancları ilə bağlı tədqiqatın müəllifi S.İmanova bu hal haqqında yazır: «Burada su da Qazan xana yurdundan xəbər verə bilmir. Burada su da antropomorfa (insani

varlığa – A.B.) çevrilə bilməsə də, onun inanc çevrəsinin genişliyi açıqlanır» (87, 19).

Doğrudan da, Salur Qazan öz evini xəbər aldığı beş varlıq – yurd, su, qurd, köpək və çoban içərisindən yalnız iki şeyə – suya və qurda müraciət edərkən onlara üz tutmağının səbəbini qədim inanclarla əsaslandırır:

O, suya ona görə müraciət edir ki, «Su haqq didarın görmüşdür. Bən bu suyla xəbərləşəlim».

O, qurda ona görə müraciət edir ki, «Qurd yüzü mübarəkdir, qurdlən xəbərləşəyim».

Qazan öz evini digər üç varlıqdan da (yurd, köpək və çoban) xəbər alsa da, onlara müraciətini əsaslandırmağa ehtiyac görmür.

Qazanın suya və qurda müraciətinin əsasında oğuzların qədim mifoloji görüşləri durur. Qurdun qədim türklərin, o cümlədən oğuzların mifoloji-dini inanclarında nə qədər geniş yayıldığı haqqında danışmağa ehtiyac yoxdur. Qazan qurdun üzünü «mübarək» hesab edir. «Mübarək» ərəb Söyüdür, mənası bərəkətli, xeyirli, düşümlü deməkdir. Demək, qurda rastlanmaq xeyir-bərəkət əlamətidir.

Türk alimi A.İnan Salur Qazanın su ilə xəbərləşməsini qədim Yer-sub kultu ilə əlaqələndirərək göstərir ki, Dədə Qorqud kitabındaki ikinci boyda Salur Qazanın çaya xitabən söylədiyi sözlər şamançıların yer-su ruhlarına xitabən söylədiyi ilahilərə (tanrıların şərəfinə şeirlə oxunan dualara – A.B.) bənzəyir» (144, 493).

Sudan danışmazdan əvvəl deməyi borc bilirik ki, Salur Qazanın bu xəbərləşmələri haqqında prof. M.Cəfərli özünün «Dastan və mif» kitabında danışmış, xüsusilə su ilə xəbərləşmənin üzərində çox dayanmışdır (59, 105, 108).

Prof. M.Cəfərli «Su haqq didarın görmüşdür» ifadəsini özünün yazdığı kimi «semantik vahidlərinə ayıraraq» belə təhlil etmişdir:

«**Su** – ilkin stixiyanın obrazı

**Haqq** – Allah, Tanrı səviyyəsində kosmoqonik vahid başlangıç

**Didar** – Farsca "görüş" və "üz" anlamlarındadır (49, 55)

**Görmək** – predikat, funksiya

Cümlənin leksik-sintaktik açılışı iki cürdür:

- 1) Su haqq «görüşünü» görmüşdür.
- 2) Su haqq «üzünü» görmüşdür.

Əslində, suyun haqq üzünü, yaxud görünüşünü görməsi cümlədə ifadə olunan mifoloji-kosmoqonik situasiyanın məzmununu dəyişmir. Burada söhbət suyun haqq ilə akt səviyyəsində, kosmoqonik situasiyada birgə iştirakından gedir. Bu cümlənin hətta islami düşüncədən gəlmə ehtimalı belə vəziyyəti dəyişmir. Çünkü su türk kosmoqoniyasının əsas ünsürüdür və bu kosmoqoniyadakı Tanrı – «Haqq» teoniminin ifadə etdiyi Allah ilə eyni semantik səviyyədə qavranılır. Bu baxımdan, suyun Haqqın üzünü görməsi semantemi suyun məhz kosmoqonik yaradılışdakı iştirakına işarədir. O biri tərəfdən, suyun Haqqın «görüşünü» görməsi ifadəsi də eyni məzmuna gəlir. Burada haqqın «üzü» və «görüşü» sözləri hər iki halda kosmoqonik yaradılış aktını səciyyələndirir. Bu mənada, məna dəyişmir. Yəni suyun ilkin başlangıçda iştirak etməsi, ilkin başlangıç ünsürlərindən olması, onun müqəddəsliyinin «Haqq didarı» ilə təsdiq olunması «didar» sözünün necə götürülməsindən asılı olmayaraq dəyişmir» (59, 105-106).

«Kitabi-Dədə Qorqud»da «su haqq didarını görmüşdür» cümləsini suyun kainatın ilk ünsürü olmasının sübut

edən formul-düstur kimi götürən prof. F.Bayat həmin cümlə haqqında yazır ki, bu «türk mifologiyasında yaradılış ünsürünə çevrilməklə kosmik bilgini simvollaşdırın və kainatın meydana gəlməsinə şahidlik edən suyun epik yaddaşa keçmiş şəklindən başqa bir şey deyildir» (139, 89-90).

B.Ögel «Su haqq didarın görmüşdür» ifadəsini birbaşa «Su Allahın üzünü, camalını görmüşdür» şəklində ifadə edərək yazır ki, «suyun müqəddəsliyi» burada açıq görünür. Su ilə bağlı çox qədim türk ənənələri burada islamiyyətlə uyğunlaşdırılmışdır» (150, 350).

Deyilənlər məlum edir ki, «Su haqq didarın görmüşdür» ifadəsində su haqqında oğuzların qədim mifoloji görüşlər ilə islami düşüncə biri-birinə qovuşmuşdur. Suyun Haqqın üzünü görməsi, M.Cəfərlinin təhlilindən də aydın olduğu kimi, suyun ilkin başlangıçda var olmasına dəlildir. Haqq (Allah) yaratandır. Demək su yaradılışın şahididir. Yuxarıda cəlb etdiyimiz bütün mif mətnləri, o cümlədən Altay mifləri suyun ilkin başlangıçdakı iştirakını və yaradılışın əsas ünsürü olduğunu, bəzən yaradılışın materialı rolunu oynadığını isbat edir. Salur Qazanın su ilə bağlı dediyi tərif-öymələr bunu bir daha məlum edir.

Qazanın su haqqında dediyi təriflər öz məzmunu etibarilə iki qismə ayrılır:

1. Suyun real həyatdakı rolunun (suyun çağnam-çağnam qaynamasının, ağaç gəmiləri oynatmasının, bağ ilə bostanın zinəti olmasının, şahbaz atların, qızıl dəvələrin, ağa qoyunlarının onu içməsinin) tərifi;

2. Suyun islamiyyətin müqəddəs dəyərləri ilə bağlılığının (suyun Həsən ilə Hüseynin həsrəti qaldığı nemət və Ayışə ilə Fatimənin nigahı olmasının) tərifi.

Bu sonuncu cəhəti suyu kosmoqonik dəyərlərə – yaRadicı başlanğıca bağlayır. Həzrət Həsən (ə.) və Həzrət Hüseyn (ə.) Məhəmməd peyğəmbərin (s.) sevimili nəvələridir. Hər ikisi öldürülmüşdür: biri zəhərlənmiş, digərinin isə başı kəsilmişdir. Hər ikisi suya həsrət qalmışlar. Zəhərlənmiş Həzrət Həsənin içi yanmış, Həzrət Hüseyn, onun yoldaşları Kərbəla çölündə bir qurtum suya həsrət qalaraq öldürülmüşlər. Bunnar islam tarixinin başlanğıc nöqtələridir. «Həsən ilə Hüseynin həsrəti su» ifadəsi dolayısı yolla suyun islam tarixinin başlanğıc nöqtələrindəki roluna işarət edir. «Ayişə ilə Fati-mənin nigahı su» ifadəsi isə birbaşa müqəddəs başlanğıclla bağlıdır. Həzrət Ayişə Peyğəmbərin (s.) arvadı, Həzrəti Fati-mə (ə.) isə onun qızıdır. Ümumiyyətlə, nikah başlanğıc, yaradılış deməkdir. Kişi başlanğııcı ilə qadın başlanğıcının birləşməsindən yaranan həyat nigahla baş tutur. «Ayişə ilə Fati-mənin nigahı su» ifadəsi bu başlanğıcda suyun iştirakını və rolunu açıq ifadə edir. İfadədə «nikahın su olması», yaradılışın sudan başlanması deməkdir. Prof. M.Cəfərlinin verdiyi izahlar da bunu təsdiq edir. Müəllif «Həsən ilə Hüseynin həsrəti su» ifadəsinin təhlilində belə qənaətə gəlir: «Su sakral-dini presedentin iştirakçısıdır» (59, 108). O, «Ayişə ilə Fati-mənin nigahı su» ifadəsi haqqında isə yazır: «Su kosmik tamlığı simvollaşdırın substansional nikahın sakral islam presedentləri səviyyəsində iştirakçısıdır» (59, 108).

Maraqlıdır ki, prof. M.Cəfərli suyun ilkin yaradılışda iştirak edən ünsür olmasını təsdiq edən «Su haqq didarın görmüşdür» ifadəsinin təkcə «Kitabi-Dədə Qorqud»da iş-lənmədiyi tapıb üzə çıxartmışdır. Onun tədqiqatı məlum edir ki, istər Qazanın su və digər varlıqlarla xəbərləşməsi, iştirəsə də suyun ilkin stixiya sayılması kimi qədim oğuz mifoloji inancları Azərbaycan folklorunda varlığını mühafizə et-

miş, yaşamlarını sürdürmüştür. Tədqiqatçı «Əsli-Kərəm» dastanında Salur Qazanın xəbərləşməsinin, demək olar ki, davamı olan bir «xəbərləşmə»yə diqqət vermişdir.

Dastanda Kərəmin sevgilisi olan Əslinin atası Qara Keşş qızını ona vermək istəmir və ailəsini götürüb gizlincə Öl-kədən qaçır. Kərəm sevgilisini axtarmaq üçün yola düşür. Yolda bir çaya (suya) rast gəlir. Salur Qazan ailəsinin, tayfasının haraya qaçırdığını sudan xəbər aldığı kimi, Kərəm də Əslinin haraya qaçırdığını sudan xəbər alır.

«Kərəm üzünü tutdu çaya, dedi:

Abi-həyat kimi daim axarsan,  
Haqqın camalına hərdən baxarsan,  
Dolana-dolana evlər yıxarsan,  
Mənim Əslim buralardan keçdimi?

Çay da dilə gəlib belə cavab verdi:

Kərəm saxlar onun həmişə yasın,  
Yanına almışdı ata-anasın,  
Həm içib, həmi də doldurdu tasın,  
Atların suyuma saldı da getdi» (50, 122)

Prof. M.Cəfərli bu «xəbərləşməni» çox ətraflı təhlil etmiş və bu təhlilində suyun ilkin mifoloji yaradılışdakı rolunu, demək olar ki, tam açmışdır. Bundan dolayı müəllifin şərhinə müraciət etmək daha faydalıdır. O yazır: «Kərəmin çayla bu xəbərləşməsində ilkin stixiyanın simvollaşdırılması, stixiyanı simvollaşdırın su obrazının mif-dastan kontekstində maraqlı mənzərəsi, semantik qatları görünür. Kərəmin: «...Haqqın camalına hərdən baxarsan...» sözü birbaşa olaraq

(«Kitabi-Dədə Qorqud»dakı – A.B.) «Su haqq didarını gör-müşdür» ifadəsinin kosmik-poetik ekvivalentidir (yəni hər iki ifadənin mənaları biri-birinə bərabərdir – A.B.). Bu iki ifadə arasında körpü yaratdıqda aydın olur ki, «suyun haqq camalına hərdən baxması» «su haqq didarını görmüşdür» ifadəsinin məhz «su haqqın üzünü (sifətini, çöhrəsini) gör-müşdür» kimi başa düşülməsini göstərir. Kərəm çaya mü-raciətində onu bir tərəfdən haqq səviyyəli obyekt səviyyəsinə qaldırır; bəlli olur ki, su birbaşa olaraq Kosmosla, müsbət sakral başlanğıclla bağlıdır. O biri tərəfdən, Kərəm suyu xao-tik başlanğıclla əlaqədə götürür, onu şər qüvvə kimi səciyyə-ləndirir: «...Dolana-dolana evlər yıxarsan...». Göründüyü ki-mi, eyni bir kosmik situasiyada su (çay) həm Kosmosun, həm də Xaosun simvollaşması kimi götürür. Bu isə tə-sadüfi deyil...; əski kosmoqonik mətnlərdə çay dünyanın mo-deli kimi mediator obraz olaraq Kosmosla Xaos arasında təsəvvür edilir. Heç təsadüfi deyildir ki, çayın iki sahili bu dünya (həyat) ilə o dünya (ölüm) arasında götürülür. Çay bir sahili ilə həyata, o biri sahili ilə ölümə bağlıdır. Eləcə də çay bir başı ilə həyata, o biri başı ilə əks qütbə-ölümə bağlıdır. Bütün bunlar o deməkdir ki, kosmoqonik təsəvvürdə çay ambivalent semantikaya, yəni ikili xüsusiyyətlərə (müsbət və mənfi) malikdir. Ona görə də eyni mətn daxilində Kərəm çayın həm bu üzündən (kosmik xassə), həm də o biri üzündən (xaotik xassə) söhbət açır. Əlbəttə, bu deyilənlər o de-mək deyildir ki, Kərəm birbaşa mifoloji-kosmik informa-si-yalarla işləyir. Məsələnin mahiyyəti belə bəsit deyildir. Sa-dəcə olaraq, Kərəm poetik semantemlərlə «işləyir». Bu dual semantemlərdə əski mifoloji-kosmik ənənə daşlaşır. Bu an-lamda, Kərəm mifoloji informasiyalarla yox, məhz ənənəvi-poetik semantemlərlə «işləyir» (59, 108-109).

Bu geniş şərhə yalnız onu artırmaq mümkün olar ki, Kərəmin su haqqında dediklərində «abi-həyat» obrazı da vardır ki, bu su ünsürünün ilkin yaradıcı stixiya kimi roluna işaret edib onu təsdiq edər.

Yeri gəlmışkən, folklorşunas R.Əlizadə Kərəmlə suyun şeirlə dialoqunda onun suya müraciətini su kultunun – suya pərəstişin dastandakı izi kimi şərh etdiyində ilk növbədə suyun «abi-həyat» obrazına diqqət vermişdir: «Bu parçanın təhlili nəticəsində su kultunun aşağıdakı elementləri bərpa olunur:

1. Su həyatverici ünsürdür («abi-həyat» obrazı);
2. Su canlıdır (onun «daim axması»);
3. İlahi-sakral məkanda yerləşir («Haqqın – Allahın camalına baxması»);
4. Kult-tapınaq obyekti subyekti kimi emosional xüsusiyyətlərə malik olması: qəzəblənməsi («Dolana-dolana evlər yıxması»);
5. Kult obyekti kimi ritual kontekstində mövcud olması (Kərəmin onunla «xəbərləşməsi»: Əslini xəbər alması) (69, 65).

«Koroğlu» dastanında da su kultu ilə bağlı inam və obrazlar var. Onların içərisində əsas yerləri dərya atları və Qoşabulaq motivi tutur. «Koroğlu» dastanının M.H.Təhmasib variantında deyilir: «Bir gün Ali kişi ilxını sürüb dəryanın kənarına aparmışdı. Atlar dəryanın kənarında otlayırdı. Ali kişi özü də bir tərəfdə daşa söykənib oturmuşdu. Dan yeri yenicə ağarmışdı ki, qoca ilxiçi bir də baxdı ki, budur, dəryadan iki ayğır çıxdı. Atlar gəlib ilxiya qarışdılar. İki madyana yaxınlaşandan sonra yenə qayıdib dəryaya girdilər. Ali kişi nə qədər ilxiçiliq eləmişdi, belə şey görməmişdi» (91, 23). Bu motiv dastanın əksər variantlarında var. Dastanın Paris nüsxəsində Ceyhun çayından bir at çıxb iki madyanı ma-

yalayır (92, 11). Dastanın Tiflis nüsxəsində (95), V.Xuluflu nəşrlərində (93, 15; 93, 28-29), H.Əlizadə variantında (163, 17), İ.Abbashlı və B.Abdullanın hazırladıqları 25 qoldan ibarət variantda (164, VA , 55), 20 qoldan ibarət A.Nəbiyev variantında (94, 21) cüzi fərqlərlə eyni motivi müşahidə edirik. Ə.Kəmali variantında su atı bulaqdan çıxır (97, 26).

Y.İsmayılova su ayğırından doğulmuş atlar barədə yazır ki, gələcək qəhrəmanın döyüş atları olacaq Qırat və Dürat adı atlar deyildir. Onlar dərya ayğırının cinsindəndir, o biri dünya, su dünyası, magik dünya ilə bağlıdır» (88, 94-95).

Dastanda Koroğlunun bir qəhrəmana çevrilməsi onun Qoşabulaqdan içdiyi su vasitəsi ilə olur. Su onu yenilməz qəhrəmana çevirir. Qoşabulağın təsvirində su kultunun mifoloji xassələri bütöv və geniş halda əks olunmuşdur. Atası Koroğluya deyir: «Oğul, bu dağlardan birində bir cüt bulaq var, adına Qoşabulaq deyərlər. Yeddi ildən yeddi ilə cümə axşamı məşriq tərəfdən bir ulduz, məğrib tərəfdən də bir ulduz doğar. Bu ulduzlar gəlib göyün ortasında toqquşarlar. Onlar toqquşanda Qoşabulağa nur töküller, köpüklənib daşar. Hər kim Qoşabulağın o köpüyündə çımsə, elə qüvvətli igid olar ki, dünyada misli-bərabəri tapılmaz. Hər kim Qoşabulağın suyundan içsə, aşiq olar. Özünün də səsi elə güclü olar ki, nərəsindən meşədə aslanlar ürkər, quşlar qanadalar, atlar, qatırlar dirnaq tökər. Çox igidlər, şahzadələr bu su üçün gəliblər, ancaq heç birinin baxtı yar olmayıb. İndi yeddi il tamam olhaoldur. Vədə çatıb. Get, axtar, Qoşabulağı tap, ancaq köpüyündən bir qab da doldur, mənə gətir!» (21, 76).

Qoşabulaq ilk baxışdan təkcə su kultunun təcəssümüdür. Burada su açıq-aşkar şəkildə insana qeyri-adi güc, qabiliyyətlər bəxş edir, eyni zamanda möcüzəli, şəfaverici qüdrətə malikdir. Ali kişi bu sudan içə bilməsə də, həmin su kor

gözlərə də işiq verir. Düşünürük ki, Qoşabulaq mifoloji Yer-Sub inancı ilə bağlıdır. Ancaq burada təkcə su stixiyasının deyil, başqa stixiyaların da izləri qalmışdır. Prof. M.H.Təhmasib Qoşabulaqda türk mifologiyasının bir çox stixiyalarını müəyyənləşdirmişdir. O yazır: «Göründüyü üzrə, qədim türk eposunun bütün ünsürləri, yəni dağ kultu da, su kultu da, ağaç kultu da, nəhayət və ən əsaslısı nur, işiq kultu da Qoşabulaqda birləşdirilir, adı kəndli balası olan Rövşən də məhz bu ünsürlərin sayəsində Koroğlu dərəcəsinə yüksəlir» (133, 148).

Prof. M.H.Təhmasibin fikri düşünmək üçün əsas verir ki, Qoşabulaq, əslində, çox geniş obraz, qədim türk mifologiyasının əsas stixiyalarını özündə birləşdirən kompleksdir. Tədqiqatçılar bu kompleks haqqında maraqlı fikirlər söyləmişlər. Prof. İ.Abbaslı yazır: «Eposda araşdırıcıların mifik elementlər axtardıqları nöqtələrdən biri də Qoşabulağın təsviri ilə bağlı epizodlardır. Dastana görə, Qoşabulaq Çənlibeldəki dağlarda yerləşir. Yeddi ildən bir Məğribdən və Məşriqdən bir ulduz axıb bu bulağın üstündə toqquşur. Bu vaxt Qoşabulaq köpüklənib daşır ki, onun suyunun qüdrəti eposun ayrı-ayrı qollarında müxtəlif şəkillərdə səciyyələndirilmişdir. Onlar aşağıdakılardır:

- suda çımən, ondan içən aşiq olur, nərəsi dağı-daşı titrədir. Su həmçinin Ali kişininin gözlərinin dərmanıdır;
- sudan içənə şairlik verilir. Hərgah at bu sudan içərsə, sahibinin ürəyindən keçənləri duymaq qabiliyyətinə yiye-lənir;
- Qoşabulağın suyuna salınan qılıncın kəsəri kütləşmir. Sudan içən at isə heç vaxt sahibini darda qoymur, bir aylıq mənzili yeddi gündə kəsir. Yüz yaşılı qoca bu sudan içsə, bə-növşə bağlı növcavan olur, korların gözünə işiq gəlir və s.

Bizcə, bu və ya buna bənzər təsvirlərdə mifik əlamətlər axtarmaq da olar, poetik dillə təsvir edilən həyata real baxışlar da. Dastanı yaradan, yaxud onu ifadə edən sənətkarı isə, çox güman ki, ikinci tərəf daha çox düşündürmüdüdür» (3, 51-52).

B.Həqqi Qoşabulaq obrazını çoxsaylı faktları cəlb etməklə türk mifologiyasındaki dirilik çeşməsi, dirilik suyu görüşləri ilə əlaqələndirmişdir (78, 76-103). E.Abbasov dastanın türkmən variantını nəzərdə tutaraq yazar: «KoroğLunun dağdakı (Paris nüsxəsində «adada») «çərşənbə gecəsi» qaynayan bulağın ağ köpüklü suyundan içib ərənə və aşağı çevriləməsi arxaik mədəniyyətlərdə şamana çevriləmə inisiasiya ritualının alt qatdan görünən rudimentlidir» (4, 58). F.Qasımov Qoşabulaq mifizmini sual-cavab şəklində şərh edir: «Mifik Qoşabulağın ulduzların toqquşmasından sonra köpüklenib daşması və o köpükdən insana güc, quvvət, ilham gəlməsi nə ilə bağlı idi?... Bu ulduzların bir-biri ilə toqquşmasından müqəddəs bulaq köpükləşmir və əslində, bu köpük elə həmin su idi. Vətən hamisini ağaç, dağ, od, yer, su kimi təsəvvür edən türk xalqlarının mifik düşüncəsinə görə onlar bir-birindən ayrılmazdır» (101, 20).

Su kultunun Azərbaycan məhəbbət dastanlarında məraqlı izləri vardır. «Tahir və Zöhrə» dastanında Zöhrənin atası Hatəm Soltan camaatın narazılığından qorxub qızını sevən Tahiri dərhal öldürmür. Əmr edir ki, onu böyük bir sandığa qoyub dəryaya atsınlar. Zöhrə «Kitabi-Dədə Qorqud»dakı Salur Qazan, «Əsli-Kərəm»dəki Kərəm kimi suya müraciət edir, onunla sanki «xəbərləşir»:

Qanlı dərya, nə axarsan selavda,  
Axıb-axıb nə məkana gedərsən?

Qoymagilən sandıq qala girdabda,  
Götür apar, hər bir yana gedərsən!... (18, 154)

Zöhrə suya ikinci dəfə yalvarıb Tahiri ona tapşırır:

Nə axarsan, qanlı dərya?!  
Getdi mənim yarım səndə.  
Əlim çatmaz, ünüm yetməz,  
Bir ahilən zarım səndə... (18, 155)

Dərya Zöhrəni eşidir; Tahiri dəryada qərq olmaq üçün atsalar da, dərya onu sağ-salamat təhlükəsiz sahilə çıxarır: «Tahir qırx gün dəryada üzəndən sonra çıxdı Həstərhan vilayətinə. Dəryadan paşalıq baxcasına bir böyük sərdəhnə axırdı. Sandıq bu dəhnə ilə buruldu bağa tərəf» (18, 156)

«Novruz» dastanında Novruz sevgilisinin ardınca gəmi ilə yol gedir. Tufan qopur. O, bir taxta parçasının üstündə birtəhər salamat qalır: «Yel elə əsirdi ki, dərya elə mövcə gəlirdi ki, Novruzu o tərəfə, bu tərəfə çırkırdı. Novruz gördü, ölüm vaxtıdı. Götürdü, görək ona buta verən dərvişi nə cür haraya çağırıldı:

Yeri, göyü, ərşi, gürşü yaradan,  
Kərəm eylə, qoyma məni dəryada!  
Qarlı dağlar gəldi keçdi aradan,  
Kərəm eylə, qoyma mən dəryada...

Böyük ustadların dediyinə görə, Novruzun ağızından söz qurtarmamış Xıdır İlyas dərviş paltarında hazır olub, Novruza dedi:

– Gözünü yum!

Novruz gözünü yumdu. Bir zaman gözünü açıb, özünü dəryadan kənarda gördü» (18, 178).

Xızırın həm də su kultu – dirilik suyu ilə bağlı olması barədə deyilmişdir. Bu dastana aid tərtibçi qeydlərində göstərildiyi kimi, «Xızır – yaşıllıq, yeni həyat, oyanmış təbiət deməkdir. Beləliklə, Xızır əsl həqiqətdə çox qədim görüşlərlə əlaqədar əsatiri surətdir. İlya və yaxud İlyas isə çox qədim su məbudunun adıdır. Məlum olduğu üzrə, bizdə bu iki əsatiri surət çox zaman birlikdə yad edilir» (18, 383).

«Lətif şah» dastanında su kultunun şəfaverici qüdrətinə tuş oluruq. Dastanda deyilir: «Padşaha xəbər getdi ki, bəs niyə durmusan, qızın bərk xəstələnib. Padşah əmr elədi, həkimlər gəldi, cərrahlar gəldi, amma bir çarə olmadı. Axırda həkimlərdən biri dedi:

– Bunun dərdi sarılıqdı. Hindistan dağlarında bir bulaq var, onda çımsə yaxşı olar.

Padşah əmr elədi, səksən minlik qoşun hazır oldu. Kəcavələr qoşuldu, yola düşdülər. Gethaget, günlərin birində Hindistan dağlarının birində haman bulaq olan yerə çatdılardı. O gecə Mehriban Soltan bulaqda çımdi, xəstəliyi sağaldı. Dan ulduzu kimi işıqlanıb yanmağa başladı» (18, 245).

Məhəbbət dastanlarında su ilə buta verilir. «Şahzadə Əbulfəz» dastanında oxuyuruq: «Şahzadə çox susuz olduğundan gəlib bir çarhovuzun yanına yetişdi. Gördü, bir nəzənin sənəm, gəl məni gör, dərdimdən öl, incə miyan qız oturub. Qız Əbülfəzi görən kimi o saat ayağa qalxdı, çarhovuzun fəvvərəsindən bir cam su doldurub dedi:

– Oğlan, al bu suyu iç.

Şahzadə irəli gedib, camı qızın əlindən alıb içdi. Sonra qızdan xəbər aldı:

– Ey gözəl qız, bura haradı? Sən kimsən?

Qız cavab verdi:

– Bura Yəmən şəhəridi. Mən də Yəmən padşahının qızı Sərvnaz xanımam. Məni sənə buta veriblər» (18, 279-280).

Məhəbbət dastanlarında müqəddəs şəxs (Şahmərdan, Həzrət-Əli əleyhissəlam, Ağa, Mövla, dərviş və s.) aşiqlərə şərab içirib onları biri-birinə buta verir. Bu, əslində, su kultu ilə bağlıdır. Şərab sonrakı məsələdir. «Abbas və Gülgəz» dastanında bu şərabın Kövsər bulağının suyu olması məlum olur. Yuxuda Abbas'a buta verirlər. Onu birtəhər ayıldırlar. Deməmişkən, yuxuda olanda Kövsər bulağından Abbas'a içirdilən su vasitəsi ilə ona təkcə buta (sevgili) yox, həm də Koroğlu kimi aşiqlıq, saz çalmaq qabiliyyəti verilib: «Gedib Abbas'a saz gətirdilər. Abbas sazi sinəsinə basıb, görək, nə dedi:

Ruzi-əl-məhşərdə mövlam eşqinə  
İçmişəm Kövsərdən bir cami-ləziz.  
İsgəndər axtardı, tapıb içmədi,  
Xızır içdi, oldu cəvanü əziz.

Mələklər geyinib sündüstə braq,  
Şəmsü qəmər göydə vurur mayallaq.  
Şərabi-əntəhur, bir əcəb bulaq –  
Süddən ağdı, tamı şəkərdən ləziz.

Xudaya, Abbası eyləmə zəlil,  
Yetişsin dadimə Cabbarü Cəlil;  
Göndərdin Quranı bəndəyə dəlil,  
Şükr, biz də tapdılq imani-əziz» (19, 124).

Burada su kultunun simvolikası açıq-aşkar verilib. Bu, «şərabi-əntəhur» axan bir bulaqdır, süddən ağ, şəkərdən dadlı suyu var. İskəndər bu bulağı axtarsa da, onun suyun-

dan içmək Xızırı qismət olub. Demək, bu dirilik suyu – abi-həyat bulağıdır. Bu bulaq dirilik suyu olmasa idi, qəhrəmana qeyri-adi qabiliyyətlər verə bilməzdi. Prof. M.Cəfərli yazar ki, «məhəbbət dastanlarının aşiq qəhrəmanı eyni zaman da gözəl söz demə və gözəl saz çalmaq qabiliyyətinin sahibi olur. O, sevgilisinə qovuşmaqdan ötrü yalnız sazına və sözünə arxalanır. Butavermə motivli dastanlarda o, saz çalmaq və söz demək qabiliyyətini buta şəklində alır (58, 130).

Məhəbbət dastanlarında su kultu ilə bağlı inanc və obrazlar çoxdur. Bunlarda su stixiyasının mifoloji xassələri aydın müşahidə olunur. Məs., «Valeh və Zərnigar» dastanında Valeh haqq aşığı olduğu, yəni ona sehrli və müqəddəs Kövsər bulağından su içirildiyi üçün çay onun sözü ilə dayanıb aşağı yol verir:

«Çoban... dedi:

– Çiynindəki sazından görürəm ki, aşıqsan. Amma de görüm, o avara aşıqlardansan, yoxsa haqq aşığısan?

Valeh dedi:

– Haqq aşığıyam.

Çoban dedi:

– Bəs haqq aşığısan, niyə çayın bu tərəfində qalmışan? Bax, budu sənə deyirəm: bu saat çayı qurudursan, qurut, qurutmursan, sənə elə bir çomaq vuracağam ki, heç tozunda tapılmasın.

Valeh gördü, xeyr, işlər şuluqdu. Aldı sazı sinəsinə, görək, Zənbur çayına nə dedi:

Nə coşqun axarsan, Zənbur çayı, sən,  
Gəlib səndən neçə aləm keçibdi,  
Külli Dağıstanın seyrəngahısan,  
Neçə əyyam, neçə aləm keçibdi...

Valeh sözünü tamama yetirən kimi, Zənbur çayı iki şaq-qa ayrıldı. Çayın ortasından bir böyük yol açıldı» (20, 358).

Su əyələri ilə bağlı inanclardan məlumdur ki, insan onlara ehtiram edəndə, suyun sahibi kimi hörmət qoyanda, su üstünə çatıb salam verəndə, sudan keçmək üçün ondan icazə alanda su əyələri insana kömək edir. Valehin çaya müraciətində su əyələri ilə bağlı inanclar müşahidə olunur.

Ümumiyyətlə, dastanlarda su kultu ilə bağlı görüşlər çox zəngindir. Dastan folklorun həcm və məna tutumuna görə ən iri janrıdır. Tarixinə görə qədim mifoloji görüşlərlə əlaqədardır. Ona görə də mifoloji su stixiyası ilə bağlı müxtəlif inam və obrazlar öz izlərini dastanlarda rəngarəng şəkildə qorumuşdur.

#### **2.4. Bayatlarda su stixiyası ilə bağlı Xan Araz obrazi**

Folklorda su stixiyası ilə bağlı qüvvələrə müraciət təkcə əfsanə, nağıl, dastan kimi epik janrlarda qorunub qallmamışdır. Bunun tipik nümunəsinə bayatılarda tuş oluruq. Ümumiyyətlə, bayatılarda su motivləri qabarıqdır. Həmin motivlərdə su stixiyası ilə bağlı artıq buraya qədər əvvəlki yarımfəsillərdə nəzərdən keçirilən inam və obrazların izlərinə düşmək olur. Ona görə ki, dörd misradan ibarət olan bayati çox qədim janrdır. Prof. Ə.Mirəhmədova görə, «bayatıların nə zamandan yaranmağa başladığı məlum deyildir» (107, 24). Prof. M.Həkimov «yaranma tarixi yadagəl-məz, çox qədimlərlə səsləşən» bayatıların adının qədim oğuz Bayat qəbiləsi ilə bağlı olduğunu göstərmişdir (82, 24). Həmçinin prof. P.Əfəndiyev, prof. V.Vəliyev, Elçin və V.Quliyev, S.Qəniyev bayatıları çox qədim və geniş yayılmış janr kimi səciyyələndirmişlər (64, 145; 135, 122-123; 63, 17; 102, 17-18). Prof. A.Hacılı belə

hesab edir ki, «bayatı təfsiri, əslində, mədəniyyət və dilimizin, özlüyümüzün dərki deməkdir» (74, 3). S.Xavəri də bayatılarda «ölüm-həyat» haqqında görüşləri aşasdıraraq belə düşünmüsdür ki, bayatılar «islami dünyagörüşdən əvvəlki mərhələnin məhsuludur» (84, 348).

Bələliklə, alımlar bayatıların çox qədim tarixə malik olduğunu təsdiqləyirlər. Ona görə də, bayatılardakı bir sıra motivlərə, xüsusilə təbiətlə bağlı motivlərə biganə qalmaq olmaz. Onlar qədim türkün mifoloji görüşləri, inanc və etiqadları ilə əlaqədardır. Bayatılarda su motivlərinin də olması bu halda təbiidir. Çünkü su qədim dünyagörüşüdür. Dünyanın yaradılması su ilə əlaqədardır. Əgər bayatılarda qədim inanc və etiqadların izləri varsa, demək, su stixiyası ilə bağlı inam və obrazlar da olmalıdır.

Bayatıların mövzumuz baxımından nəzərdən keçirilməsi göstərir ki, bu janra aid nümunələr su motivləri ilə zəngindir. Əlbəttə, onların hamısı bilavasitə mifoloji su stixiyası ilə bağlı deyildir. Burada bayatılarda su motivini bütövlükdə aşasdırısaq, bu, tədqiqatın məqsəd və vəzifələrindən yayınmaq təhlükəsi yaradar. Bu üzdən səciyyəvi məqamlara diqqət vermək gərəkdir. Bayatılarda su stixiyası ilə bağlı səciyyəvi məqamları özündə birləşdirən su obrazı Xan Arazdır.

Prof. M.Cəfərli Naxçıvan bölgəsindən toplanmış bayatılarda Araz obrazının tez-tez işlənməsi barəsində yazır: «Naxçıvan bayatlarında bu elin insanların vətən, yurd, el-oba haqqında düşüncələri də öz əksini tapmışdır. Bu baxımdan, sərhədboyu axan və cənubla şimal arasında sərhəd olan Araz çayının adı bu regionun bayatlarında geniş mənalı obraza çevrilmişdir. Diqqəti cəlb edən başlıca fakt ondan ibarətdir ki, Araz çayının adı ümumazərbaycan bayatılarda daha çox ikiyə bölünmüş vətənin, ayrılığın rəmzi

kimi işləndiyi halda, Naxçıvan bayatlarında bu obrazın məna tutumu çox genişdir» (60, 108).

Bayatılarda Araz obrazı bütün məqamlarda qədim görüşlərlə səsləşmir. Aşağıdakı bayatılarda bu obraz bədii bənzətmə kimi işlənmişdir:

Araz kimi axıram,  
Yandırıram, yaxıram.  
Gözlərində gözüm var,  
Həsrət ilə baxıram (22, 327)

Araz üstə, buz üstə,  
Kabab yanar köz üstə.  
Qoy məni öldürsünlər,  
Bir alagöz qız üstə (22, 360).

Elə bayatılar da vardır ki, Araz burada ikiyə bölünmüş Azərbaycanın ayrılıq simvoludur:

Araz üstə qaradır,  
Bağrı qandır, yaradır.  
Bu dərdə, olsa-olsa,  
Bircə vüsal çaradır (22, 373).

Bu yol yollar yoludur,  
Hicran ilə doludur,  
Araz bəxtəvər Kürün,  
Dərdli-qəmli qoludur (22, 373).

Ancaq elə bayatılar da vardır ki, onlarda su stixiyası ilə bağlı su sahibi, su əyəsi, su xanı obrazının izinə düşmək mümkündür:

Araz, Araz, xan Araz,  
Gəl sənə qurban, Araz.  
Ürəyimin dərdinin  
Məlhəmisən sən Araz (22, 373).

Burada qədim su kultu ilə bağlı üç məqam var:

Birincisi, Arazın «xan» adlandırılması. Prof. M.Seyidov yazır ki, «turkdilli xalqlar su ilahəsini «Suxani» (suyun xanı), «Suiyesi» (suyun sahibi), «Yayıkkhan», «Qaran» adlandıraraq ona tapmışlardır» (127, 68).

İkincisi, lirik qəhrəmanın özünü Araza qurban verməsi. Bu da suya qurbanvermənin izi kimi düşünülə bilər. Nağılarda da suyun qabağını kəsən əjdahaya qurban verilir.

Üçüncüsü, Su xanı – Araz xandan istək istənilməsi, dərdin suya deyilməsi və ondan şəfa dilənilməsi.

Su iyəsi Xan Arazdan dilək istənilməsi bayatılarda davamlı motiv kimi müşahidə olunur. Aşağıdakı bayatıda aşiq Xan Arazdan diləyir ki, sevgilisinə rəhm eləsin. Bu motivdə sevgilisi suya (su sahibi əjdahaya) qurban verilən Aşıqin yalvarişlarının izlərinin olmasını da ehtimal edirik:

Araz, Araz, xan Araz,  
Kükreyib qalxan Araz.  
Yarım səndən keçəcək,  
Astaca çalxan, Araz (23, 281).

Başqa bir «istək diləmə» bayatısında maraqlı detalların izinə düşürük:

Arazın körpüsü var,  
Çaylaqda çarpısı var.  
O ceyrana dəyməyin,  
Südəmər körpəsi var (23, 282).

Burada ilk baxışdan təsadüfilik təəssüratı yaranan, ancaq bir yerdə götürdükdə məna qazanan məqamlar var. Bir tərəfdə Arazın körpüsü, o biri tərəfdə südəmər körpəsi olan ceyran obrazı. Əvvəlki hissələrdə təhlil olunmuş «Qanlı gölün maralları» əfsanəsinin qısa məzmununu bir daha yada salaq. Bir ana maral balalarını Ağ gölün sahilində qoyub otlamağa gedir. Ovçu onu yaralayıır. Maral son nəfəsində balalarını əmizdirib ölürlər. «Ağ göl maralın qanından qıpçırmızı oldu. O gündən gölün adı dəyişib «Qanlı göl» oldu. Deyirlər, o vaxtdan həmin maralın nəсли «Qanlı göl»ü unutmur, onun sahilinə gəlir, çəməndə otlayıb, gölün suyundan içirlər» (117, 113-114).

Göründüyü kimi, Ağ gölün adı maralın ölümü ilə Qanlı göl olur. Axı maral müqəddəs heyvandır. Prof. F.Bayat yazır ki, maral Yakut və Sibir xalqlarının mifologiyasında mərkəzi surətdir. Maral sakral heyvan kimi, bütün türk xalqları üçün ortaq mədəni irlərdir (52, 144). Demək, bayatıda ceyranın su (Araz) ilə əlaqələndirilməsi təsadüfi deyil, qədim su və heyvan, ovçuluq kultları ilə bağlı inancların xalqın yaddaşında yaşayan və insanın yaddaşından da bayatiya «süzən» izləridir.

Arazdan istək diləmə ona dua ilə müraciət etmək deməkdir. Aşağıdakı bayatıda bu dua-nəgmənin izi var:

Araz axır sini-sini,  
Asta der nəgməsini.  
Köynək altda yaram var,  
Yavaş aç düyməsini (23, 284).

Arazın səsinin nəgməyə oxşadılması bənzətmədir. Lakin bu bənzətmənin yaddaşında qədim görüşlərin izləri var. Axı xalqımız su ilə bağlı nəgmələr qoşmuş, su sahibinə – su xanına nəgmə-dualarla müraciət etmiş, istək diləmişdir. Ən qədim nəgmələr isə əksər hallarda dördlük şeir formasında olub.

Daha bir səciyyəvi bayatı:

Araza gözüm düşüb,  
Üstünə izim düşüb.  
Suyuna qulaq asın,  
Səsinə izim düşüb (23, 284).

Bayatılarda bəzən Araza lap insana müraciət edildiyi kimi müraciət olunur. Bu suyun mifoloji antropomorflaşdırmasının, yəni insanlaşdırılmasının izidir:

Dağları yanar Araz,  
Qış gələr donar Araz.  
Yoxsa, mənim sözümü  
Gün gələr danar Araz (23, 287).

Araz suyu sərində,  
Yaxın gəlmə, dərində,  
Ümid var yara çatam,  
Deyir, Allah kərimdi (23, 287).

Arazla bağlı çoxsaylı bayatılar vardır. Bu bayatıların hamısını burada təhlil etmək imkan xaricindədir. Seçdiyimiz səciyyəvi nümunələr Xan Araz obrazında mifoloji su stixiyası ilə bağlı su sahibinin izlərinin olduğunu düşünmək üçün əsas yaradır. Müasir dövrdə bayatı deyən şəxs, əlbəttə, heç də mifoloji su sahibini nəzərdə tutmur. Ancaq onun suya – Araza müraciətində qədim istək diləmənin, su dua-nəğmələri üçün xarakterik olan formaların izləri poetik ənənə şəklində yaşamaqdadır.

## **2. 5. Xalq mahnlarında su kultu ilə əlaqədar Sara obrazı**

Su stixiyası ilə əlaqədar inam və obrazlara xalq mahnilarında da tuş olunur. Bunun səbəbi mahniların janr kimi çox qədimliyi, öz mənşəyi etibarilə Azərbaycan xalqının qədim inanc və etiqadları, mifoloji dünyagörüşü ilə bağlılığından doğur. N.Rzayeva mahni janrinin mənşəyi və lirik xalq mahnilarının yaranma səbəblərindən danışarkən onları «Türk folklor mədəniyyətinə məxsus ilkin poetik mətnlər» kimi «etnosun ibtidai dövrlərdə təbiət hadisələrinə və mövhumi qüvvələrə münasibətini ifadə edən sadəlöhv-mifoloji düşüncə və bədii təxəyyülün məhsulları» hesab edərək yazır: «Təbiət hadisə və proseslərinə münasibəti onun öz ahənginə uyğun bir tərzdə (quşların, heyvanların, suların, ağacların, göy gurultusunun, yağışın səsini təqlid etmək və s.) ifadə etməklə qədim əcdadlarımız təbiət qüvvələrinin və onları idarə edən himayəçi ruhların öz dilində danışmaq, onlarla yaxın olmaq və xoş münasibət qurmaq niyyətində olmuşlar»; «Beləcə, qədim insan təbiətlə münasibətdən yaranan ilkin-sadəlöhv duyğularını təbiətin özündən əxz etdiyi harmonik səslər ahəngində sadə-bəsit alqış-nidalar, yalvarış-dualara çevir-

məklə ibtidai melopoetik mətnləri ortaya gətirmiştir. Beləliklə, təbiət hadisələri və mövhumi qüvvələrə reaksiyanın harmonik səslər və poetik nidalar şəklində təzahürü bugünkü xalq mahnilarının əsasını qoymuşdur» (125, 6-7).

Demək, xalq mahnilarında su kultu ilə bağlı inam və obrazlar təsəvvür edildiyindən də qədim dövrlərlə qaynaqlanır. Ona görə də, xalq mahnilarındakı su ilə bağlı obraz və poetik detallar su kultu ilə əlaqədar buraya qədər öyrəndiyimiz inanc və obrazlarla yaxından səsləşir. Tədqiqatın həcmi bu motivlərin hamısını əhatə etməyə keçirməyə imkan verməsə də, bir əsas və mühüm obrazı öyrənmək zəruridir. Bu, Sara obrazıdır. Onunla bağlı Azərbaycanın müxtəlif bölgələrində məzmun və şəkil baxımından biri-birinə bənzəyən mahni mətnləri var. Dərələyəz bölgəsindən toplanmış mətn:

Sel Saraya oldu yağı,  
Su bürüdü solu-sağı,  
Yasa batdı toy otağı,  
Apardı sellər Saranı,  
Bir ala gözlü balanı.

Gedin deyin Xançobana,  
Gəlməsin bu il Muğana,  
Muğan batıb nahaq qana,  
Apardı sellər Saranı,  
Bir ala gözlü balanı (37, 176).

Göründüyü kimi, bu süjetli mahnidır. Burada Saranın sellərə qərq olmasından bəhs olunur. Naxçıvandan toplanmış «Arpaçay gözəli» əfsanəsi daha geniş və təfərrüatlıdır. Burada həm epik mətn, həm də mahni mətni vardır. Tədqiqat naminə

mətnə bütöv nəzər salmaq lazım gəlir: «Saranın gözəlliyi bütün el-obaya yayılmışdı. Obanın cavannarı günün çoxunu Saragilin evlərinin həndəvərində gəzirmişlər ki, onun ayüzlü camalını, heç olmasa, bircə dəfə də olsa görə bilsinlər. Saranı çoxları istəyirdi. Ələlxüsus cilovdar Mahmud. Cilovdar Mahmud nə yolla olursa olsun, Saranı alb aparmaq istəyirdi. Ancaq qızın könlü xalaoğlusu Xançobana bağlanmışdı. Qızın yaşı on beşə çatanda razılığını Xançobanın elçilərinə verdilər. O gündən hər iki tərəf toy tədarükü görməyə başladı. Xançobangilin evləri Arpaçayın sağında, Saragilinki solunda idi. Vədə yetişdi, üç gün-üç gecə toy çaldırdılar. Saranı bəzəyib ata mindirdilər. Xançobangılə aparmağa başladılar. Gətirdilər Arpaçayın kənarına. Arpaçayın hər iki tərəfi adamlı dolu idi. Hamı dayanıb Saranın çayın o tərəfinə necə keçəcəyinə tamaşa edirdi. Cilovdar Mahmud da bir tərəfdə dayanıb onlara baxındı. Atı çaydan keçirmək vaxtı çatanda cilovdar Mahmud dərhal düşündü: «Saranı qaçırmağın məqamıdır!» Odu ki, cəld irəli çıxıb dedi:

— Ay camaat, əhd eləmişəm. Dostum Xançobanın gəlinini çaydan mən keçirəcəm. Odu ey, Xançoban o tayda dayanıb bizi gözləyir.

Camaat bir ağızdan:

— Nə olar, əhd eləmisən, buyur, əhdinə əməl elə, — dedi.

Cilovdar Mahmud bir göz qırpmında irəli cümüb atın yuyənindən tutdu. Onu o saat çaya tərəf dartdı. Sara cilovdar Mahmudun fikrini başa düşdü. Özünü atdan yerə tulla-maq istədi. Ancaq artıq gec idi. At çaya girmişdi. Sara çıkış yolu tapmayıb üzünü göyə tutub dedi:

— Məni bu rüsvayçılıqdan xilas elə, ey Tanrım!

Elə bil Tanrı Saranın xitabını gözləyirmiş. Bir anda qasırğa yaratdı. Yer-göy biri-birinə qarışdı. Arpa çayı təlatü-

mə gəldi. Coşdu-daşdı, güclü sel yaratdı. Daşqın-sel Saranı bir göz qırpmında ağuşuna alıb apardı. Saranın anası fəryad qopardı:

Arpa çayı aşdı-daşdı,  
Sel Saranı aldı-qaşdı.  
Sara gözəl, qələm qaşdı,  
Apardı sellər Saranı,  
Bir ala gözlü balanı.

Arpa çayı onu aldı,  
Aparıb dəryaya saldı.  
Cilovdarı daldı qaldı,  
Apardı sellər Saranı,  
Bir ala gözlü balanı.

O yan qumdu, bu yan qumdu,  
Sara atdan düşcək cümdü,  
Cilovdar gözünü yumdu,  
Apardı sellər Saranı,  
Bir ala gözlü balanı.

Qırx athıyla çıxdıq düzə,  
Piçaq batsın yaman gözə,  
Sarğı başmaq suda üzə,  
Apardı sellər Saranı,  
Bir ala gözlü balanı (23, 87-88).

Əfsanədə Saranın selə qərq olması motivində nağıllarda suyun qabağını kəsən əjdahaya qız qurbanı verilməsi mərasiminin, yaxud ümumiyyətlə, su sahibinə qurbanvermə mə-

rasiminin izlərini görmək olur. Bu izləri tapıb ümumiləşdirməyə çalışaq. Ən əvvəl onu söyləmək olar ki, bu əfsanə əvvəlki hissələrdə su kultu ilə bağlı nəzərdən keçirdiyimiz əfsanələrlə yaxından səsləşir. Yəni sevənlərin suya qurban getməsi Azərbaycan əfsanələri üçün xarakterikdir. Burada da sevgi motivi var. Yalnız bircə fərq var ki, həmin əfsanələrdə sevənlərin qərq olduğu göl, bulaq, çay və s. bu hadisədən öz adını alırsa, burada ad alma yoxdur.

Diqqətimizi çəkən başqa bir məqam Saragilin evi ilə Xançobangilin evinin arasından çay axmasıdır. Çayın nagiyyələrdə dünyalar arasında sərhəd rolunu oynamasını xatırlamaq yerinə düşür. Mifologiyada Xançoban kişi başlangıcı, Sara isə qadın başlangıcıdır. Xançobangilin evləri Arpaçayın sağında, Saragilinkı solundadır. Mifologiyada kişi sağ tərəflə, qadın sol tərəflə əlaqədar olur. Çay hər iki başlangıç arasında sərhəddir. Suya qurban vemədən onu keçmək mümkün deyildir. Bu məqamda Saranın suya verilən qurban olduğunu düşünürük.

Suya qurbanvermə bir mərasimdir. Bu mərasimin izləri mətndə toy adı altında qalmışdır. Bir mühüm detal bu mərasimin Sara ilə Xançobanın toyu yox, qurbanvermə mərasimi olduğunu təsdiqləyir. Gənclərin üç gündü ki, toyudur, lakin Dərələyəzdən toplanmış mətn «təsdiq edir» Xançoban Muğanda hələ qoyun otarır: «Gedin deyin Xançobana // Gəlməsin bu il Muğana» (37, 176). Demək bu, toy yox, elə qurbanvermə mərasimidir.

Cilovdar Mahmud obrazı da qurbanvermə mərasimi ilə bağlı ola bilər. Çünkü atın üstündəki qızı kim isə əjdahaya, yaxud su sahibinə aparmalı idi. Bunun üçün daim bu işi yerinə yetirən xüsusi cilovdar olmalı idi. Hər adam bu işi yerinə yetirə bilməzdi. Əfsanədə Saranı çaya qədər gətirib,

sanki cilovdara təhvıl verirlər. Demək, Mahmudun «cilovdar» ləqəbi də qurbanverməni xatırladır.

Saranın anasının söylədiyi mahnıda bir məqam hər şeyin üzərinə işıq çılayıır. Saranın ölümünə səbəb cilovdar Mahmud olsa da, ana Mahmuda yox, selə qarğış edir. Ana Mahmud haqqında çox yumşaq şəkildə: «Arpa çayı onu aldı // Aparıb dəryaya saldı // Cilovdarı dalda qaldı», «Sara atdan düşcək cümdü // Cilovdar gözünü yumdu», – deyir. Sara bir qurban kimi su əyəsinə doğru tələsir. Cilovdarın Saranı saxlamaması əfsanənin süjeti ilə təsdiq olunmur. Axı Mahmud qızı öldürmək yox, qaçırmak istəyirdi. Bu halda o, qızı saxlamalı idi. O, isə buna heç bir cəhd göstərmir; «dalda qalıb», sakitcə «gözlərini yumur».

Əfsanədə Saranın onu qaçırmak istəyən Mahmudun əlindən qurtarmaq üçün Tanrıya dua etməsində və Tanrıının onu dərhal eşitməsində də insan-su sahibi ilişkilərinin izləri var.

Nəhayət, sakit havada coşğun selin gəlməsi də sanki ona verilən qurbanı almaq üçün tələsən nəhəng vəhşi olan əjdahanın gəlişini xatırladır. Nağıllarda onun gəlişi bəzən tufanla müşayiət olunur.

Göründüyü kimi, Sara obrazı «bütün» detalları səviyyəsində su kultu ilə əlaqəli görünür. Saranın selə qərq olması su kultu ilə bağlı digər janrların təhlili zamanı üzə çıxan təfərrüatları xatırladır. Bunun belə olması təbiidir. Çünkü mahnı çox qədim janrdır. Onların ilk məzmununu təbiət kultları ilə bağlı dualar, istəklər təşkil etmişdir. Sonrakı minilliliklərdə mahnılar nə qədər dəyişsə də, ilkin görüşlərin izləri onlarda özünü qorumuşdur.

## **2. 6. Su kultu ilə bağlı yağmur mərasimləri**

Su kultu ilə bağlı çox qədimlərdən mərasimlər icra olunmuşdur. Prof. B.Abdulla yazar ki, il quraqlıq keçib məhsulun tələf olmaq qorxusu yarandıqda adamlar yağış yağırmaya və bu münasibətlə ayınlər icra etməyə, mərasimlər keçirməyə başlamışlar ki, bunların da iz və əlamətəri çağımızacan qorunmuşdur (7, 173-174).

Maraqlıdır ki, türk dünyasının müxtəlif yerlərində bəzən bir ad müxtəlif mərasimləri bildirir. Məsələn, «Qodu» Azərbaycanda «Günəş dəvət» mərasiminin adıdır. Prof. B.Abdulla yazar: «Qodu»nun dairəvi şəkildə düzəldilməsi, alına Günəş simvolu güzgü bağlanması, boynuna kəhrəba boyunbağı salınması, nəhayət, bütün bər-bəzəyi ilə qadına oxşadılması onun Günəş təmsil edən vasitə olmasını söyləməyə əsas verir» (9, 136).

Ancaq Anadoluda «Qodu» yağış yağırmaya mərasiminin adıdır. Böyük alim, əslən azərbaycanlı, Azərbaycan və Anadolu folklorunu dərindən bilən və toplayan prof. Ə.Cəfəroğlu yazar ki, Azərbaycan və Anadolu «Kodu», «Qodu», «Qodu-Qodu» və «Qode-Qode»si haqqında verdiyimiz qısa bilgi bu biri-birinə bağlı ölkələrdə uşaqlar tərəfindən icra olunan törənlərin, tamamilə biri-birinin eyni olduğunu göstərir. Bu fərqlə ki, yeri iqlimə uyğun olaraq Azərbaycanda G ü n ə ş i, Anadoluda isə Y a ğ ı ş ı dəvət üçün istifadə olunmuşdur. Buna rəğmən «Günəş-Yağmur» ətrafında toplanan bu törən məzmunu etibarilə eyni bir motivdən doğmuş və bu motiv birliyi hələ bu gün də şaman dininə sədaqətlə bağlı olan xalqlarda bütün canlılığını ilə yaşamaqda davam edir» (141, 70).

Bizim düşüncəmizə görə, «Yağışı dəvət» və «Günəşin dəvət» mərasimlərinin eyni adla adlanması təbiidir. Çünkü günəş və yağış biri-biri ilə bağlıdır. Quraqlığa son qoyan yağışın yağması üçün Günəşin getməsi, yaxud arası kəsilməyən yağışlı günlərə son qoymaq üçün yağışın gedib, Günəşin gəlməsi lazımdır. Bunlar biri-birini əvəz edir və biri-birindən ayrılmazdır. Mərasimlərə diqqət verdikdə bunların daxili məzmunca əlaqəli olduğunu görürük. Məs., İraq-türkmanları quraqlıq olanda mərasim keçirərdilər. «Bir yağış arzu-siyələ «Kosa gəldi», «Qodu», «Qoduq» və ya «Çəmçələ qız»a hazırlıq görülər, yağmur duaları oxunardı. Ehtiyac böyük olanda bütün məmləkət iştirak edərdi. Əhali üç gün oruc olardı. Son gün bazar qapanardı. Məmləkət əhli bəlli yerdə yiğishərdi. Qurbanlar kəsilərdi. Böyük qazanlar qurub, yağmur aşısı yapardılar. Dua mərasimi yenidən başlardı. Sonra oruclarını «yağmur aşısı» ilə edərdilər. Hər kəs xırda daş götürüb arxa atar və axşama yaxın evə dönərdi... Axşam isə ulu Tanrıya qarşı «Kosagəldi», «Qodu» və «Çəmçələ qızı» yapılırdı. Onların arxasında gedənlər oxuyardılar:

Allah, bir yağış elə,  
Dami-divarı yaş elə,  
Paşa kızı keçəndə  
Babucunu yaş elə...

«Kosa»ya qapı açılar, ona para, yemək, yağı, pənir və digər nəsnələr verilərdi. Açılmayan qapıya dögər, «Kosa gəldi, qapını qırdı» deyərlərdi. Hədiyyələr gecikəndə hay-küy salar:

Ha dura-dura yorulduq,  
Tütünüvüzdən boğulduq.

Açın anbar ağızını,  
Verin Allah borcunu

– deyərdilər. Toplanan nəsnələr çox olanda, ikinci gün mə-həllədə böyük qazan qurular, «Yağmur aşı» asılar, yoldan keçənlər, fəqirlər və s. bu aşdan yeyər və dua oxuyardılar» (24, 76-77).

Göründüyü kimi, burada bizim Novruz bayramında gördükümüz «kosa» da, günəşi dəvətlə bağlı olan «qodu» da, hələ üstəlik «çəmçələ qız» da bir yerdə – yağmur mərasim kompleksinin, sistemin içindədir.

Bir maraqlı detalın üstündən ötmək olmaz. Yağmur mərasimində «hər kəs xırda daş götürüb arxa atar və axşama yaxın evə dönərdi». Bu daş nə deməkdir, onu niyə arxa atırlar?

Prof. B.Abdulla yazır: «İsladılmış daşı quru daşların yanına qoysan, yağış yağar» etiqadının şərhi çox maraqlıdır. Havalalar çox quraqlıq keçdikdə ağsaqqal müqəddəs sayılan türbə, pirdən «ocaq daşı» adlanan hamar daşı götürüb suya salar, sonra da quru daşların yanına qoymaqla... yağışın yağması üçün sehr edir. Göründüyüütək, tarixən çox qədim olan bu ayində əsas sehr vasitəsi daşdır» (9, 126).

Bu daşın adı «yada daşı»dır. V.Basilov yazır ki, yada qədim türk mifologiyasında magik daşdır. Onun vasitəsi ilə yağış, qar və s. yağıdırmaq, yaxud da onları dayandırmaq olar. Bir sıra mənbələrdə yada sahibləri şamanlardır. Başqa qaynaqların materiallarına görə, yada şamançılıqla bağlı deyildir. Əfsanələrdən birinə görə Oğuz xan yada daşını Yafətdən almışdır. Başqa orta əsr versiyasına görə, yada daşını oğuzların əcdadları heyvanlar əlindən almışlar (heyvanlar onu ağızlarında saxlaymışlar və düz onların üs-

tündə bulud olurmuş). Yada daşının heyvanlarla əlaqəsi bu daşın qoyunların, yaxud inəklərin mədəsində olmasına inanan qırğızların mifologiyasında da əks olunub. Yaqutlar belə hesab edirdilər ki, sehri daş olan satanı (yada – A.B.) şamana qartal bəxş edə bilər (169, 681)

Prof. A.Nəbiyev qeyd edir ki, «təbiət hadisələrinə təsir göstərmək məqsədilə müxtəlif vasitələrdən, xüsusən daşlardan istifadənin tarixi kökü daha qədimlərə gedib çıxır. Bu daşlar öz tipinə görə müxtəlifdir... Xalq arasında yada daşı kimi tanınan bu daş müxtəlif etiqad və rituallar yaratmışdır» (108, 332).

Lakin alim belə hesab edir ki, yada daşı öz-özlüyündə yağış yağıdırmir, onun sahibi olan Yada/Yədə tanrısi var. Alim bir nümunə verib onu belə təhlil edir:

«Yadam baş daşdiyib,  
Yadam daş daşdiyib,  
Yadam aş aşdiyib.  
Yada, Yada, Yada gəl,  
Yada, Yada, Yada gəl,  
Yədə, Yədə, Yədə gəl,  
Ədə, ədə, ədə gəl,  
Ədə, ədə, ədə gəl.

Göründüyü kimi, mərasim Yada//Yədə//Ədə adlı tanrıının çağırışı ilə başlayır. Müraciət edilən, yağış yağıdırın daş deyil, əslində, Yada və ya Yədədir» (108, 334-335).

İraq türkmanlarında yağış yağıdırmaq üçün «Kosa gəldi» ilə bərabər «Çömçələ qız» da olurdu. Fərq odur ki, bir ağaca libas geyindirib özünü gəzdirər və mahni oxuyarlardı:

Çömçələ qızım aş istiri,  
Allahdan yağış istiri.  
Hey çəmçələ-çəmçələ  
Çəmçələm yağış istər  
Hüseyni yağlamağa,  
Beşigi bağlamağa.  
Verənə Allah versin,  
Vermiyənə də versin.  
Oğlu kürəkən dursun,  
Qızı həlhələ versin.  
Ver, Allahım, ver,  
Yağmurunna sel,  
Köpəkli xırman,  
Qoç-qoyun qurban.  
Hey çəmçələ-çəmçələ,  
Çəmçələm yağış istər  
Dam-divarı yaş istər.

«Çəmçələ qız» bəzən də ağaç yox, insan olurdu. Onun başı bezlə sarılır, boynunun altında ağız, burun, qaş, göz düzəldilirdi. Boynuna bir ip salınır və ipdən tutub «Çəmçələ qızı» oynadarlardı. Özləri isə bu mahnını oxuyarlardı:

Çömçələ gəldi eşigə,  
Oğlanı qoydu beşigə,  
Tanrı bir rəhmət versin,  
Qoyunlara süt versin.

Ha dura-dura yorulduq,  
Tütünüvüzdən boğulduq.  
Açın anbar ağızını,  
Verin Allah borcunu.

Və ya:

Çəmçələ qızım yağışdır,  
Hər gələnə bağışdır.  
Açın xəzinə qapısın,  
Verin Allah borcunu.  
Verənlər xatun olsun,  
Vermiyən qatır olsun.

Sonra bir qab buğda, bir qab un, yumurta və s. Allah və rən şeylər istirlərdi. Evlərdən dilənilən şeyləri bişirir və fəqirlərə paylarda ki, onlar da dua oxusunlar. Yağış yağanda uşaqlar bir ağızdan deyərdilər: «Yağış yağırı, qurd oxuru, çäqqal nənəsin boğuru». İnanclara görə bu, kötü insanların cinayət, zülm, işgəncələrinə Allahın cəzasıdır» (24, 77-79).

Öslində «Çəmçələ qız» az dəyişiklə Çömçəxatun mərasiminin adıdır. A.Xürrəmqızı yazır ki, «Çömçəxatun» mərasimi Azərbaycan yağışı yağdırmaq mərasimləri içərisində dominantlıq təşkil edir. Bu mərasim taxta çömçənin bəzədilərək qadın şəklində salınmasını, ev-ev gəzərək pay yiğilmasını, habelə: «Çömçəxatun nə istər? // Torpaqdan yağış istər, // Qoyunlara ot istər, // Quzulara süd istər» – tipli ovsun-nəgmələrin oxunmasını ehtiva edir (85, 156).

Türk alimi Ə.İnan bu mərasimin «Çömçə gəlin», «Kəpçə qadın» və «Çullu qadın» adlarını qeyd etmişdir (146, 480). B.Abdulla və T.Babayevin tərtib etdikləri «Novruz bayramı ensiklopediyası»nda göstərilir ki, yaz fəslinin əvvəlində yağış yağmayanda, quraqlıq olanda adamlar yağış yağdırmağa və bu münasibətlə ayinlər icra etməyə, mərasimlər keçirməyə başlamışlar. El cavanları bir yerə yığışar, bir çömçə götürüb üstünə qara parça salar, qapı-qapı gəzib

mahnı oxuyurlar. Hər evdə onlara pay verirlər, çomçəyə isə bir az su tökürlər. Uşaqlar payı özlərinə götürür, çomçədəki suyu bir ağacın dibinə tökür, çomçəni də həmin ağacdan asırlar. Çox keçməmiş yaşış yağır» (110, 58).

Verilmiş materiallar məlum edir ki, Çomçəxatun obrazı təkcə su ilə bağlı yox, həm də ağacla bağlıdır. Müxtəlif mərasimlərdə ya çomçəni, ya da ağacı insan görkəmində bəzəyirlər. Bu su və ağac stixiyalarının birgəliyidir. Su olmasa, ağac – yaşıllıq olmaz. Lakin bu mərasimin bütün mənası, su və ağac kultları ilə bağlılığının «sirləri» Naxçıvandan toplanmış «Çomçəxatun» əfsanəsində açıq-aşkar göstərilib: «Çomçəxatun adında gözəl bir qız varımış. Bı qız okqədər pak, mömün adammış ki, Allah yanında hörməti hamidan artığımış. Bir dəfə il çox quraqlıq keçir. Camahatın bütün məhsulu yanıp tələf olur. Ta camahat hər şeyi yeyip qurtarır, pütün heyvannarı kəsir. Sora yeməyə heş dad tapbillar. Göydən də bir damcı yaşış düşmür ki, düşmür. Əyər belə getsəymiş, adamnar qırılcaxmış. Çomçəxatun işi belə gorüp çıxır bir təpənin başına. Üzün göyə tutup Allaha yalvarır ki, yaşış yağıdırıns. Allah bını eşidip yaşış yağıdır. Qız yaşışın altınnan getmir, okqədər durur ki, cum-culux isdanır, axırda da yamyasıl bir ardışa çevrilir» (23, 92).

Göründüyü tək, mərasimlərdə adam (qadın) görkəmində bəzədilən çomçə, ağac bir qızdır. O, əslində, yaşış tanrısına verilən qurbanıdır. Mətnəki Allah çox qədim zamanlar üçün yaşış tanrısidir. Tanrı yaşış yağıdırır, əvəzində qız ona qurban gedir. Qızın ağaca verilməsi su və ağac kultlarının birgəliyini göstərir.

Çomçəxatunun Allahdan nə istədiyi Cənubi Azərbaycandan toplanmış bir mətnədə daha məzmunlu verilib:

Çömçə xatun nə istər?  
Şırhaşır yağış istər.  
Əli-qolu xamırda,  
Bircə qaşiq su istər.  
Çax daşı, çaxmaq daşı,  
Yandı ürəyimin başı.  
Allah, bir yağış göndər,  
Göyərtsin dağı-daşı.  
Ala dağın buludu,  
Yetimlərin umudu.  
Allah, bir yağış göndər,  
Arpa-buğda qurudu (73, 32).

Beləliklə, yağış yağdırma mərasimləri çox qədim su inanc və obrazları, daha doğrusu, mifoloji su stixiyası ilə bağlıdır. Bu mərasimlər göstərir ki, suların – göllərin, çayların, bulaqların sahibi (əyəsi) olduğu kimi, yağışın da əyəsi var. Onun adının Çömçəxatın olduğunu, qadın şəklində təsəvvür edilən ilahə olduğunu düşünmək olar. Axı su ilə bağlı əyələr, su pəriləri, məleykələr də qadın kimi təsəvvür olunmuşdur. Maraqlıdır ki, Çömçəxatın və digər mərasimlərdə qədim türk mifoloji kultları bir yerdədir. Yəni su, ağaç, od/günəş hamılərini birgə görmək olur. Bunun səbəbi odur ki, mərasim kompleks şəklində olur. Ayın, inanc, etiqad, müxtəlif mərasimi obraz və hərəkətlər birləşərək mərasimi təşkil edir. Təsadüfi deyildir ki, Çömçəxatun mərasiminin su hamisi/su tanrısi ilə bağlılığı daha çox «Çömçəxatun» əfsanəsi vasitəsi ilə izah oluna bilir. Bu da məlum edir ki, folklorun bütün janr və növləri bir bütövdür. Ona görə də su kultu ilə bağlı görüşlər folklor janrlarının hər birində daha maraqlı və səciyyəvi cəhəti ilə görünür.

## **2. 7. Novruz bayramında su inam və ayinləri**

Novruz bayramı bir çox mərasimlərlə müşayiət olunur. Həmin mərasimlərdə suya tapınmanın, pərəstişin – su kultunun izləri açıq-aşkar müşahidə olunur. İnanca görə, «Novruz bayramında kim gün çıxmamış hamidan tez bulaxdan su gətirif onunla xamır yoğursa, o evdən bir-bərəkət heş vaxt əskiki olmaz» (25, 93).

Bu su adı su deyildir, Novruz suyudur. Həmin bulaqdan insanlar hər gün istifadə etmişlər. Lakin bulağın suyu Novruz günü, gün çıxmamış bərəkətverici su olur. Burada bir detal da var. İnancda açıq-aşkar göstərilir ki, «kim gün çıxmamış hamidan tez bulaxdan su gətirif onunla xamır yoğursa...». Demək, bu su bizim tədqiqatın əvvəllində toxunduğumuz, haqqında danışdığını ilkin su, kosmoqonik-yaradıcı sudur. Həmin su olduğu üçün möcüzəlidir, xeyir-bərəkət verir.

Yenə də inanca görə, «ilin axır çərşənbəsində bir suvay oğlana iki boşqav verif suya yolluyullar. Tapşırıllar ki, boşqavlardan birini su ilə doldursun. Oğlan əgər sağ əlindəki qavı doldurub gətirsə, niyyəti hasil olar» (25, 93).

Bu, əslində niyyət tutmadır. Bunda su ilə bağlı iki məqəmin izinə düşmək olur. Birincisi, niyyət su ilə tutulur. Əgər niyyət hasil olursa, taleyi su verir. Yenə də suyun bəxşedici gücünə işarə olunur. İkincisi, bu su axır çərşənbə suyu olduğu üçün möcüzəli, qüdrətlidir.

Axır çərşənbə Novruz mərasim kompleksində ilin axır nöqtəsi kimi müqəddəs hesab olunur və çox qədim inanclarla bağlıdır. Məs., «İlin axır çərşənbəsində gejə yarısı yuğunuf paklanannan sonra axar suyun qırığında oturuf, niyyətini ona danışsan, o niyyətinə çatarsan. Dərdini, ağ-

rını, azarını suya söyləsən, su gejə hamısını özü ilə aparar, – deyiflər» (25, 94).

İnanclarda, adətən, gecə suyun üstünə getmək yasaq olunur. Lakin bu gecə bütün gecələrdən fərqli gecə –axır çərşənbə gecəsidir. İlin axır çərşənbəsi müqəddəs gün olduğun üçün gündüzü bütün gündüzlərdən, gecəsi də bütün gecələrdən fərqlidir. Ona görə də suyun üstünə getmək olar. Ancaq hər suyun üstünə yox, axar suyun üstünə gedilməlidir. Çünkü, prof. B.Abdullanın yazdığını görə, axar su canlı və müqəddəs hesab olunub (6, 163). Bunun əksi olan axmaz sular, yaxud lal axan sular da var. Həmin sular cansız, ölü hesab olunur və insana xeyir göturmır. Ona görə də inanc birmənalı şəkildə xəbərdar edir ki, «dal axan sudan keçməzlər» (26, 88).

Bəs insan öz niyyətini suya kimin üçün danışır? Bu, maraqlı məsələdir. Burada əyələri xatırlamaq lazım gəlir. Niyyəti əyələrdən başqa kimə danışmaq olar ki?! Axı suların əyəsi var. Demək, axır çərşənbə gecəsi suyun sahibi insanı eşidir, onun niyyətlərini dinləyib, nəsibini verir. Su həm də insanın bütün ağırlıqlarını təmizləyir. Bununla yenə də təsdiq olunur ki, bu su ilkin-kosmoqonik sudur. Möcüzəlidir, insanın azar-bezarını götürür, sağlamlıq bəxş edir, onun arzularını yerinə yetirir.

Suyu bu cur qüdrətli edən axır çərşənbədir. Mətnlər bu gecənin sıx şəkildə su ilə bağlılığını göstərir. «Bir arvad çərşənbə gecəsi səhərə çox qalmış səhəngi götürüb çaya su da-lınca gedir. Səhəngi nə qədər suya basır, səhəng suya batmir. Sən demə, su yatıbmış. Arvad qayıdır evə gəlir. Sonra bir də gedir. Görür su şırhaşırla axır. Səhəngi doldurub qayıdır» (51, 58).

Göründüyü tək, su da insan kimi yatıb-oyanır. Ancaq bunun hər zaman şahidi olmaq mümkün deyil, yalnız bir gecə – çərşənbə gecəsi mümkünkündür. Başqa bir mətndə deyilir: «Yazın ilk gecəsi imiş. Bir arvad durur ki, aparıb inəyini sulasın. İnəyi sulayır, görür ki, çayın qıraqında bir söyüd ağacı var. Söyüd ağacı yerə əyilib. Belə ağlına gəlir ki, inəyi buradaca söyüdə bağlasın, söyüdün göy budaqlarından inək yesin. İnəyi bağlayıb evinə gedir. Sabah açılır. Qadın gəlir ki, inəyi aparsın. Baxıb görür ki, söyüd başını yuxarı qaldırıb, inək də ağacın başında boğulub ölüb» (51, 60).

İlk baxışdan belə görünür ki, burada su ünsürü arxa mövqedə qalıb. Lakin belə deyil. Mərasimlərdə müqəddəs ünsürlər, ilkin stixiyalar, adətən, birgə olur. İlkin axır çərşənbəsi təkcə su ünsürü ilə bağlı deyildir. Arvad, əslində, su üstünə gedir. Lakin həmin gecə ağac başını suya əyibmiş. Demək, burada ağac və su stixiyaları birgədir. Özü də mətndə «yazın ilk gecəsi idi» deyilir. Bu «ilk» sözü əsas nöqtədir. «İlk» olan ilkin stixiyalarla bağlıdır. Oxşar mətndə «yazın ilk gecəsi» yox «ilaxır günü» (ilaxır çərşənbə) deyilir: «İlaxır günü bir arvat bizovu aparır ki, çərşəmbə suyu işsin. Bizov su içəndə arvat görür ki, yanında yekə bir ağaş qırılıp düşüp yerə. Bizovu bağlıyor ağaca, başdiyır özü də əl-üzünü yumağa. Sonra çönüür ki, bizov yoxdu. Deyir, yəqin, açılıb gedip. Əmə görür, heş dad yoxdu. Nə bizov var, nə də ağaş. Səs gəlir. Arvat yuxarı baxır ki, bizov ağacın kəlləsinən sallanır. Demiyəsən, ilaxır olduğunnan ağaş yerə uzanıpmış. Arvat da bilmiyip, bizovu bağlıyip ona. Özü də heş bir niyyət eləmiyip» (51, 60).

Demək, ilaxır çərşənbədə, yazın ilk gündündə, qısaşı, ilin təhvil olduğu məqamda axar sular dayanır, dik duran ağaclar yerə uzanır, yaxud başını torpağa əyir və bu elə bir mə-

qamdır ki, bütün arzuların qapısı açıq olur, insan nə niyyət etsə, həyata keçir. Belə düşünmək üçün əsas vardır ki, arzular, istəklər, ilkin dəyərlər, ünsürlər ilin təhvil olduğu müddətdə biri-birinə qovuşur. Həmin əfsanələrdə insanı, onun arzularını, heyvanı, ağacı və suyu birlikdə görmək olur.

Novruz çox böyük bir bayramdır. Müxtəlif mərasim və ayinlərdən təşkil olunur. Bayramda bütün müqəddəs dəyərlər bir araya gəlib qovuşur. Ona görə də Novruzda təkcə su kultu yox, xalqımızın inanclar dünyası üçün səciyyəvi olan başqa kultlar da bir araya gəlir. Mətnədə deyilir: «Qışda hər şey yatıp donur. Yaz gəlip dört dəfəmə binnarı ayıldır. Binnarın ayılması Novruz bayramında olur. Ona görə də Novruz bayramı dört həftədi.

Novruzun birinci həftəsi yer, torpax ayılır. Otlar cüce-rip yerdən qalxır, ağaşdar yaşıllanır, cəmahat yer belliyir, əkin əkir.

İkinci həftə yel ayılır, küləh əsir, ağaşdar cıfdənir, havanın ağırrığı sınır.

Üçüncü həftə su ayılır, cəmahat suyun üsdünnən tullanıp aydınlığa çıxıllar.

Dördüncü həftə od ayılır. Cəmahat qışdan qalan xəs-dəliyi, ağırrığı odun üsdünə töküllər, oddan tullanıp yüngüləşillər. Odun da isdisi azalır. Binnan sora yeni gün başdanır» (51, 55).

Biri-birinin ardı ilə ayılan ünsürlərə diqqət edək: torpaq, külək, su, od. Bunların hamısı qədim türk mifologiyasında ilkin ünsürlər hesab olunur. Burada ağaç ünsürü də var. Birinci həftə torpağın ayılması elə bitkilərin (ağacların, otların, cücer-tilərin, çəmənliyin) ayılması ilə bilinir. Bütün bunlar dörd həftə – bir ay ərzində baş verir. Diqqəti özünə yönəldən əsas cəhət bütün bunların insanla, onun taleyi ilə bağlılığıdır.

Qədim türk insanı təbiətsevər olduğu üçün onun mifologiyasında təbiət ünsürləri əsas yer tutur. O, təbiətlə iç-içə yaşamış, onu sevmiş, qorumuş və öz taleyini təbiətlə bağlamışdır. Ona görə də inanclarımızda insanın taleyi ilkin ünsürlərlə sıx bağlıdır. Bu deyilənlər su kultuna xüsusilə aiddir.

İnama görə, «Novruz bayramı axşamı qızlar axar su yanına bir yumurta, iki (qırmızı, qara) karandaş qoyurlar. Səhər tezdən yumurtanı götürüb baxırlar. Əgər yumurtada qırmızı yazı varsa onun taleyi yaxşı, qara yazı varsa, taleyi qara, pis olacaq» (27, 38).

Burada əşya kimi yumurta və karandaşdan (qələmdən) istifadə olunur. Yumurta insanın taleyidir. Sanki bağlı sandıqdır, içindən nə çıxacağı bilinmir. Karandaş (qələm) tale yazısıdır. Bəs bu taleyi kim yazır? Əlbəttə, axar su. Qızlar yumurtanı və iki krandaşı axar suyun yanına qoyurlar. Ancaq hər su tale yaza bilməz. Bu su ilkin – kosmoqonik sudur. Axı söhbət Novruz bayramı axşamındaki sudan gedir. Demək, bu niyyəti hər gün tutmaq olmaz. Çünkü hər gün ilk su olmur.

Novruz suyu su falları ilə əlaqədardır. Mətnində deyilir: «İlin axır çərşənbəsində su dolusu kasa götürüf onun ucuna pambix dolammış iki iynə atırlar. Əgər iynələr bir-birlərinə yaxınlaşır, görüşürlərsə, onda ürəyinizdə tutduğunuz niyyətə çatajaqsınız» (29, 10).

Burada qədim türk mifologiyasının iki əsas ünsürü biri-birinə qovuşmuşdur: su və dəmir. Axı dəmir də əsas ünsürlərdən hesab olunur. İnsanlar hal analarını tutanda onların yaxasına dəmir sancaq (iynə) taxmaqla özlərinə tabe edə bilirlər. Hal anaları dəmirdən qorxur, özləri ona əl vura bilmirlər. Həmişə uşaqların başını aldadıb sancağı açdırır və insanın əsirliyindən qurtulurlar. Bu inanc mətnində iynələr dəmir ünsürünü bildirir, eyni zamanda insana işa-

rədir. Lakin tale su vasitəsi ilə verilir. İynələrin biri-birinə qovuşub-qovuşmayağacını su müəyyənləşdirir. Çünkü bu su axır çərşənbə suyu, ilkin sudur.

İlkin su insanların təkcə taleyini müəyyənləşdirmir, eyni zamanda onları təmizləyir: «Axır çərşənbə gejəsinin səhəri sübh tezdən duruf axar su üstünə getmək, suya salam verif, üstünnən üç dəfə atdanmaq, sonra da həmən sudan bir qab gətirif həyət-bacaya, evin dörd bucağına səpmək gərəkdi. Deyirlər kin, belə edəndə ilin xoş gələr, ağrı-acı görməzsən» (29, 10).

Bu inanc mətnində su kultu ilə bağlı bir çox məqamlar bir yerdədir. Onlar aşağıdakılardır:

1. Axır çərşənbənin səhərisi gününün suyu.

Bu su adı su deyildir. İlkin sudur, demək, kosmoqonik – yaradıcı sudur.

2. Bu su axar sudur.

Axar su canlıdır, diridir, axmaz (yaxud lal axan) su ölüdür. Diri olmayan su canlılıq – həyat, xeyir-bərəkət verə bilməz, insanın ağırlıqlarını yuyub apara bilməz. Bu da ilkin suyun əsas xassələrindən biridir.

3. Suya salam vermək.

İnsan, əslində, suya yox, onun sahibinə salam verir, üstündən tullanmaq, yəni azar-bezarını tökmək üçün izacə istəyir.

4. Sudan hökmən evə gətirib qapı-bacaya səpmək.

Bu su müqəddəs, möcüzəli, qüdrətli sudur. «Koroğlu» dastanında Ali kişi də oğlundan xahiş edir ki, Qoşubulaq-dakı sudan ona bir qab gətirsin ki, kor gözləri açılsın. Demək, bu su kor gözləri açmaq qüdrətinə malik həyatya-radıcı sudur. Axı kor insanın gözlərinin açılması onun həyata yenidən dünyaya gəlməsi kimidir.

Eyni məzmunlu başqa bir inancda daha bir maraqlı detal var: «Axır çəşənbə axşamının səhərəsi evdə uşaqtan böyüyə nə qədər adam varsa, gedif hamısı axar su üstündən üç dəfə atilar, sonra da həmin axar suyun əl-ayaqdan uzax bir səmtində saxsından bir qab sindirif deyəllər: «Nə ki, ağrı-ajımız, qada-balımız varsa, hamısı bax bu suynan getsin» (29, 10).

Bu inanc mətni əvvəlki ilə demək olar ki, eynidir. Bircə fərqi qabsindirmədadır. Belə düşünmək olar ki, sindirilan qab suya (su əyəsinə) verilən qurbandır. Qab qurban verildikdə su sahibi onun üstünə gələnlərə xeyirxah münasibət bəsləyir və onların ağrı-acılarını təmizləyir.

İlaxır çəşənbə ilə bağlı inanclarda digər ilkin ünsürləri də görmək olur: «İlaxırı gejəsi bağlı bir sıra inamlar var. Bunnardan biri belədir: İlaxırın səhərisi obaşdan gedillər çaya. Suyun üstünnən tullanıllar, sora suyun içinnən xırdaşa daşdar götürüllər, ağaşdardan xırdaşa çöpləri də bağlayıf gətirillər öylərə. Həmən daşdarı qoyardılar suvaldakı buğdanın içini, unun içini, çörək taxtasına, yağı qabına, ya pul kisəsinə. Ağac çöpləri də qoyardılar öyün küncünü, bucağına. Bu cür icralar evə bərəkət gətirərdi» (29, 17).

Bu mətndə su, daş, ağac ünsürləri birgədir. Onların hamısı suya bağlıdır. Çünkü su ilkin stixiyadır və digər stixiyalar onunla bağlıdır. Novruz bayramı xalqımızın çox qədim dünyagörüşü ilə bağlı olduğu üçün nəinki su ünrürünü, həm də digər ünsürləri öz yaddaşında saxlayaraq bizlərə qədər gətirib çatdırılmışdır.

## NƏTİCƏ

Aparılmış tədqiqat ilk növbədə Azərbaycan folklorunda su stixiyası ilə bağlı inamların öyrənilməsi probleminin aktuallığını təsdiqlədi. Bəlli oldu ki, su stixiyası ilə bağlı görüslü mifik düşüncədə və folklorda aktual rola malikdir. Dünya mifoloji sistemlərində olduğu kimi, türk mifoloji düşüncəsində də su yaradıcı başlanğıc, yəni kosmoqonik stixiyadır. İlkin arxetiplərdən – qədim obrazlardan olan su dünyasının mifoloji modelində (kosmoqonik təsəvvürlər sisteminde) mühüm rol oynamayaqla ilkin miflərin əsas obrazlarından olmuşdur. Suya yaradıcı başlanğıc kimi inam bəslənilməsi onun ətrafında pərəstiş kompleksinin (su kultunun) yaranmasına gətirmişdir. İlkin mifoloji su stixiyası fetişist, animist, totemist, şamanist, tanrıçılıq dini görüşlərinin təsiri altında daha da inkişaf edərək şəkilcə və semantik məzmun baxımından son dərəcə mürəkkəbləşmişdir. Həmin mürəkkəbləşmə eyni zamanda onun mifoloji semantikasının (məna aləminin – anlam sisteminin) zənginləşməsi ilə müşayiət olunmuşdur. Mifologiya folklorun əsasını, ilkin bünövrəsini təşkil edir. Bəşər mədəniyyətinin inkişafı ilə mifologiya ictimai şüurun başqa formaları (fəlsəfə, folklor, din və s.) ilə əvəz olunmuşdur. Həmin gedışatda su stixiyası ilə bağlı inamlar sistemi folklor düşüncəsinə daxil olaraq çoxsaylı əfsanə, rəvayət, nağıl, dastan, mərasimlərin və s. məzmununda özünə yer almışdır. Ona görə də Azərbaycan folklorunun məna aləminin, ondakı obrazların funksiya və semantikasının öyrənilməsi ilkin su stixiyası ilə bağlı inamların tədqiqini zərurətə çevirmişdir. Bu üzdən, Azərbaycan folklorunu su ilə bağlı inanclardan kənardə təsəvvür etmək mümkün deyildir. Mifoloji-kosmoqonik su stixiyası, onun

mifoloji obrazının folklorda öz əksini tapan şəkilləri və inamlar folklorumuzda özünə geniş və zəngin yer tutur. Azərbaycan folklorunun mifoloji köklərinin və obrazlar sisteminin geniş və hərtərəfli tədqiq olunması su stixiyası ilə bağlı inamların öyrənilməsini zərurətə çevirmişdir.

Tədqiqatın «Mifoloji düşüncədə su stixiyası və onunla bağlı obrazlar» adlanan fəslində müəyyənləşdirilmişdir ki, təkcə Azərbaycan folklorunda deyil, dünyanın bütün xalqlarının folklorunda su ilə bağlı inanc və obrazlar vardır. Su ünsürlünün bu qədər geniş obrazlarla təmsil olunması onun insanlığın ilkin düşüncəsi, yəni mifoloji düşüncəsi ilə bağlılığından doğur. Əgər su stixiyası, «bütün başlangıcların başlangıcı» (M.Eliade) olan mifologiyada əsas ünsürlərdən olmasaydı, folklor da bu qədər kök ata bilməz, rişələnə, qol-budaq verib zəngin folklor obrazları yaratmağa müvəffəq olmazdı. Suyun insan düşüncəsindəki bu məna dünyası mövzumuzun istiqamətini mifologiyaya yönəldir. Çünkü Azərbaycan folklorunda su stixiyası ilə bağlı hər bir inanc öz ana qaynağı, ilkin mənbəyi etibarilə mifologiyaya doğru istiqamət götürür.

İlk fəslin «Su stixiyası mifologiyada dünyanın yaradılmasının ilkin əsası kimi» adlanan birinci yarımfəslində aparılmış tədqiqat nəticəsində belə bir qənaət əldə edilmişdir ki, su stixiyası Azərbaycan mifoloji, fəlsəfi düşüncəsində çox qədimlərdən bəri varlığın əsasını təşkil edən dörd ünsürdən biri hesab olunmuşdur. Dünya mifologiyalarının hamısında su dünyanın yaradılışının ilkin əsaslarından birini təşkil edir. O səbəbdən irəli gəlməklə su kosmoqonik mifin əsas ünsürü sayılır. Bu cəhətinə görə su stixiyası dünyanın mifoloji modelinin ilkin əsaslarından biri, bəlkə də, birincisidir. Çünkü bir sıra mifologiyalarda su varlığın başlangıcı olan ilkin xaosla eyniləşdirilmişdir. Varlıq aləminin yaradılması ilkin xaosdan kosmo-

sun törəməsi şəklində baş verir. Heç bir şey olmamışdan qabaq xaos olur. Xaos hər bir şeyin əvvəli, başlanğıc həl olduğu üçün çox vaxt «ilkin» sözü ilə birgə («ilkin xaos» şəklində) işlənir. Suyun mifoloji dünya modelindəki obrazı ilə tarixi şüurdakı obrazı biri-birindən tam şəkildə fərqlənir. Tarixi şüurda su maddə şəklində qavranılır. Mifoloji dünya modelində isə su insan kimi canlıdır: surəti, şəkli (başı, əli, ayağı) var. Bu cəhət təkcə suya aid yox, mifoloji dünya modelində olan bütün elementlərə eyni dərəcədə aiddir. Yəni mifoloji dünya modelində hər şey, o cümlədən su ünsürü canlıdır və öz şəklinə – obrazına malikdir.

Araşdırmanın birinci fəslinin «Türk mifologiyasında su stixiyası ilə bağlı obrazlar» adlanan ikinci yarımfəslində aparılmış tədqiqatın nəticələrinə görə, türk mifologiyasında su stixiyası ilə bağlı inancları təmsil edən maraqlı obrazlar vardır. Bu obrazlar müxtəlif şəkillərdə türk xalqlarının inanclarında hətta bu gün belə yaşamaqdadır. Türk mifoloji görüşlərini özündə yaşıdan rəngarəng mətnlərə – əsatir və əfsanələrə, dastanlara və s. nəzər saldıqda görürük ki, su stixiyası ilə bağlı türk inancları içərisində diqqəti ən əvvəl cəlb edən suyun ilkin yaradılışın əsası olması haqqındaki inancdır. Suyun yaradılışda oynadığı rol onun ən əsas və ən ilkin, eyni zamanda ən həllədici roludur. Çünkü hər bir mifologiyada ilkin yaradılışda – mifoloji kosmoqoniyada iştirak edən element əsas və müqəddəs sayılır. Bu, onun mifoloji dünya modelindəki yerini şərtləndirir. Türk mifologiyasında su ilkin yaradılışda iştirak etdiyi üçün yaradıcı başlanğıc kimi müqəddəs sayılır. Suyun türklərin şüurunda müqəddəsliyi, ona hörmət olunması məhz bununla bağlıdır. Su türk mifologiyasında əsas etibarilə kosmoqonik başlanğıcla bağlı olmuş, dünyanın yaradılmasının əsas ünsürü sa-

yılmışdır. Su ilə bağlı mifoloji inanc və obrazlar müxtəlif dövrlərdə nə qədər coxsayılı dəyişmələrə məruz qalsa da, suyun ilkin stixiya kimi kosmoqonik-yaradıcı funksiyası semantik əsas kimi daim qorunub qalmışdır.

Türk mifologiyası və folklorunda su stixiyası ilə bağlı ən məşhur obrazlardan biri «Abi-Həyat», yəni «Dirilik suyu» obrazıdır. Mifoloji əfsanə və rəvayətlərdə, xüsusilə nağıllarda geniş yayılmış dirilik suyu həyatverici keyfiyyətə malikdir. Onu içən ölümsüzlük – əbədi həyat əldə edir. Dirilik suyu obrazının əsas xüsusiyyəti olan həyatvericilik mifoloji su stixiyasının kosmoqonik, yəni yaradıcılıq xassəsi ilə bağlıdır. Su ilkin başlangıçda kosmosun – dünyanın yaradılmasında iştirak edən əsas ünsürdür. Dirilik suyu da həmin başlangıç suyun obrazıdır: onunla bağlıdır. Mətnlər məlum edir ki, bütün sular dirilik suyu deyildir. Dirilik suyu adı sulardan fərqlənir: o, həyatverici funksiyaya malikdir və onu hər yerdə əldə etmək olmur. Dirilik suyu adı insanların əlinin çatmadığı yerlərdə, adətən, zülmətdə yerləşir. Onu əldə etmək hər adama qismət olmur. Ona görə də dirilik suyu, adətən, peyğəmbərlər, möcüzəli qəhrəmanlar və s. ilə bağlı olur.

Su stixiyası ilə bağlı türk mifoloji düşüncəsində, o cümlədən Azərbaycan mifoloji mətnlərində geniş yayılmış obraz su yiyəsidir. Su əyəsi//su anası bir obraz kimi «əyə» haqqında inanclarla bağlıdır. Əyələr müxtəlif yerlərlə bağlı ruhlardır. Su əyəleri bunlardan biridir. Su əyəsi obrazının «çay qarısı», «çay anası», «su pərisi», «Məleykə» və s. kimi variantları var. Bu variantlar adları və funksiyaları cəhətindən müəyyən fərqlərə malik olsa da, öz aralarında bir obrazda – bir ortaq variantda birləşirlər.

Türk mifologiyasında su ilə bağlı çoxlu obrazlar vardır. Bunlar bir çox məhəlli inamlarla bağlı olub, geniş yayılmamışdır. Lakin onların içərisində elələri vardır ki, mifologiyanın tarixində müüm rolü olmuş və öz izlərini türk xalqlarının mifoloji mətnlərində müxtəlif şəkillərə uğramış biçimdə saxlamışdır. Yer-Sub və Öləng belə obrazlardandır. Mifologiyadakı bir çox obrazlar, əsasən, əyələr Yer-Sub ilə bağlıdır.

Birinci fəslin «Su stixiyası ilə bağlı mifoloji inamlar» adlanan üçüncü yarımfəslində müəyyənləşdirilmişdir ki, su stixiyasının Azərbaycan xalqının mifoloji dünyagörüşündəki yeri, rolü inanc mətnlərində hərtərəfli əks olunmuşdur. Xalqımızın ta qədimlərdən suya hansı dəyər verməsi, onda nə kimi xariqülədə keyfiyyətlər görməsi, suyu necə müqəddəsləşdirməsi, onun magik xüsusiyyətlərindən necə istifadə etməsi bu inanclarda rəngarəng şəkillərdə görünür. Tədqiqat nəticəsində aydın olmuşdur ki, su ilə bağlı inanclar məzmunca çox rəngarəng və əlvandır. Bu mürəkkəblikdə qədim türk təfəkkürünün aydın məntiqi, dünyaya sağlam humanist-ekoloji münasibəti gerçəkləşmişdir. Onların dərinliklərinə varılması türk mifoloji düşüncəsinin sistemini, humanist məntiqini üzə çıxarmışdır.

Birinci fəsildə aparılmış araşdırmanın əsas nəticəsinə görə, mifoloji düşüncədə su stixiyası dünyanın yaradılmasının ilkin əsası hesab olunur. Onunla bağlı türk mifologiyasında çoxsaylı, rəngarəng məzmuna malik inam və obrazlar yaranmışdır. Bunların içərisində əsas olan kosmoqonik başlangıç su inancıdır. Bu inanc su stixiyası ilə bağlı obrazların əsas ruhunu, cövhərini təşkil edir. Su ilə bağlı inanc abi-həyat (dirilik suyu), su əyəsi (su anası), Yer-sub, Öləng və s. kimi obrazlar, o cümlədən su stixiyası ilə bağlı çoxsaylı mifoloji inamlar ilkin kosmoqonik-yaradıcı su başlangı-

cının qoruyucu, şəfaverici, şər qüvvələrdən təmizləyici, xeyir-bərəkət verici, bir sözlə, yaradıcı funksiyalarını özündə izlər şəklində yaşıdır.

Tədqiqatın «Folklorda su inam və obrazları» adlanan ikinci fəslində müəyyənləşdirilmişdir ki, su ilə bağlı mifoloji inanclar əsrlər, qərinələr, dövrlər keçdikcə dəyişmələrə məruz qalmışdır. Bu inamlar mif nüvəsindən şaxələnmiş müxtəlif folklor janrlarının poetik tələblərinə uyğun don geymiş, əfsanənin, nağılin, bayatının və s. ölçülərinə oturmuşdur. Ancaq bu obrazlarda daşınan ilkin, kosmoqonik, başlangıç, yaradıcı, həyatverici su ideyası zədələnmədən qalmışdır. Su hər hansı mifoloji inancda hansı ideyanı təcəssüm etdirmişdir, həmin ideya sonralar folklor obrazlarının nüvəsini təşkil etmişdir. Mifdən başlanan türk tarixi hər dönmədə yeni keyfiyyətlər kəsb edərək zamana, dünyaya reaksiya vermiş, şəklini, donunu, funksiyasını hər zamanın tələblərinə uyğunlaşdırmış, mifoloji ilkinliyini qorumuş, milli həyat üçün aktuallığını hər dövrdə təsdiq etmişdir. Bu ümumi cəhətlər ayrı-ayrı folklor obrazlarında tamamilə yeni bir bədii mənzərə, türk ruhunun yeni bir tamaşasını sərgiləyir. Bundan dolayı folklorda su ilə bağlı inam və obrazların ayrı-ayrılıqda öyrənilməsi su stixiyasının mədəniyyətimizdəki yaradıcı rolunun izlənilməsi üçün ən faydalı yoldur. Çünkü su hər bir folklor janrında sanki yeni bir obrazda təcəssüm edir. Bu da kosmoqonik su ideyasının yaşarlığını, milliliyini, bəşəriliyini təsdiq edir.

İkinci fəslin «Əfsanələrdə su inam və obrazları» adlanan birinci yarımfəslinin əsas nəticələrinə görə, mifin ruhu əfsanələrin ruhunda yaşayır. Ona görə də, əfsanələrin içəri-

sində su ilə bağlı olanlar xüsusi yer tutur. Əfsanələr nə qədər müasirləşsə də, onlarda su stixiyası ilə bağlı inamlar öz izlərini saxlayır. Azərbaycan folklorunda su ilə bağlı əfsanələr çox olsa da, elələri vardır ki, onlarda su kultu birbaşa görünmür, əfsanələrin poetik dünyasının çox dərin və gizlin qatlarında qərar tutmuşdur. Su stixiyası ilə birbaşa, ya da dolayısı ilə bağlı əfsanələrin təhlili mifik su inamının milli düşüncə tariximizin rəngarəng səhifələrini üzə çıxarıır. Su ilə bağlı əfsanələr sayca nə qədər çox, məzmun və formaca nə qədər zəngin olursa-olsun, onlar bir uca və ülvi həqiqəti təsdiq edir: türk düşüncəsinin əzəl başdan insançılıq fəlsəfəsi ilə bağlı olmasını. Əfsanələrin hamısında insançılıq, humanizm, mənəvi dəyərlərin insanın ülviyəti və ucalığı ilə bağlı olması aparıcı xətdir. Türk insançılıq fəlsəfəsinin ana xətti onun kaninat və insan haqqında mifoloji görüşlərinə gedib çıxır. Türkün su haqqında mifoloji fəlsəfəsi insançılığa xidmət edir: mayası, özəyi insançılıq üzərində qurulub. İstər bütün əfsanələrdə, istərsə də su ilə bağlı əfsanələrdə insan amilinin, humanizm düşüncəsinin hökmran olması türk milli düşüncəsinin başdan-başa insançılıq fəlsəfəsi ilə yoğrulması ilə əlaqədardır. Mifologiya da fəlsəfədir, ilkin, ibtidai, sadə, primitiv dünyagörüşüdür, lakin mayası, özəyi etibarilə saf, pakdır.

Tədqiqatın ikinci fəslininin «Nağıllarda su stixiyasının obrazları» adlanan ikinci yarımfəslində müəyyənləşdirilmişdir ki, Azərbaycan nağıllarında su stixiyası ilə bağlı inamların rəngarəng obrazlarına rast gəlinir. Nağıllarda su stixiyasının əsas mifoloji xassəsi ilk növbədə suyun magik verimlilik, bəxşedicilik xassəsidir. Nağıllarda suyun gözəllik bəxş etməsi, əslində, onun dirilik suyu – abi-həyat olmasını göstərir. Yəni su insani dəyişir, yeniləşdirir, yeni insana çevirir. Nağıllarda su

inamlarının, ümumiyyətlə, Azərbaycanın qədim dünyagörüşünün – mifologiyasının ilkin insanlıq fəlsəfəsi ilə bağlılığı daim təsdiq olunur. Azərbaycan ənənəvi düşüncəsi haqq-nahaq, mərd-namərd, xeyir-şər prinsipləri üzərində qurulmuşdur. Gözəlliyyə qəsd edənlər, haqqı tapdalayanlar, zülm edənlər, hiyləgərlər, naməndlər həmişə öz cəzalarını alırlar. Su ilə bağlı mifoloji görüşlərdə də bu prinsip dəyişməz qalır. Dirilik suyu naməndləri cəzalandırır. Nağıllarda dirilik suyunun həyat bəxş etməsi kor gözün açılması motivində də ifadə olunur. Digər tərəfdən dirilik suyu övlad bəxş edir. Ümumiyyətlə, nağıllarda su stixiyası ilə bağlı obrazlar zəngin məzmunludur. Nağıllarda su ilə əlaqədar obrazlarda bir həqiqət qızıl xətt kimi özünü hər an təsdiq edir. Su obrazları xalqın xeyir-şər, haqq-nahaq, ədalət haqqındaki görüşlərindən qırğa çıxmır. Su stixiyasının obraz təcəssümləri xarici görkəmlərinin necəliyindən, süjet-epizod təfərruatlarından asılı olmayaraq, xalqımızın həyat, insan, dünya haqqında həmişə müdrik olan həqiqətlərini təsdiq edir.

İkinci fəslin «Dastanlarda su kultu» adlı üçüncü yarımfəslində aparılmış tədqiqatın nəticələrinə görə, dastanlarda su kultu – suya pərəstiş və onunla bağlı inamlar, obrazlar zəngin məna aləminə malikdir. Su stixiyası ilə bağlı inamlar oğuz-naməldən, o cümlədən «Kitabi-Dədə Qorqud»da xüsusi zənginliyyə malikdir. «Kitabi-Dədə Qorqud»da su stixiyası ilə bağlı inamlar üçün xarakterik olan motiv və obrazlara çox rast gəlinir. Su kultu ilə bağlı nağıllarda six-six tuş olduğumuz pəri obrazi da abidədə özünə yer almışdır. Dastandakı bu motiv ibrətamızdır. Əslində, gizli mahiyyəti eibarılə saflıq, müqəddəslik amalına xidmət edir. Ozanlar bu boyu danışmaqla gəncləri, ümumiyyətlə, oğuz insanların öz müqəddəs dəyərlərini qorumağa çağırırlılar. Müqəddəs dəyərləri qorumaq

elin birliyini və bütövlüyünü qorumaq deməkdir. Çünkü oğuz insanlarını bir yerə yiğan, onların bir xalq, dövlət kimi monolitliyini təmin edən məhz bu müqəddəs dəyərlər idi.

Araşdırılmışdır ki, suyun ilkin yaradılışın əsası olması Azərbaycan xalqının əcdadı olan oğuz türklərinin düşüncəsində mifoloji və dini təsəvvürlərin biri-birinə münasibəti baxımından heç bir ziddiyət təşkil etmir. Eyni sözü qədim oğuzlarda da müqəddəs sayılan, ilkin hesab olunan su haqqında da demək mümkün olmuşdur. Su oğuz türklərinin mifoloji təsəvvürlərində mühüm yer tutur. Oğuz aqilləri su haqqındakı qədim mifoloji təsəvvürləri islam təsəvvürləri ilə çox ustalıqla qovuşdurmuşlar.

Tədqiqat məlum etmişdir ki, «Koroğlu» dastanında da su kultu ilə bağlı inam və obrazlar var. Onların içərisində əsas yerləri dərya atları və Qoşabulaq motivi tutur. Dastanda Koroğlunun bir qəhrəmana çevriləməsi onun Qoşabulaqdan içdiyi su vasitəsi ilə olur. Su onu yenilməz qəhrəmana çevirir. Qoşabulağın təsvirində su kultunun mifoloji xassələri bütöv və geniş halda əks olunmuşdur. Qoşabulaq ilk baxışdan təkcə su kultunun təcəssümüdür. Burada su açıq-aşkar şəkildə insana qeyri-adi güc, qabiliyyətlər bəxş edir, eyni zamanda möcüzəli, şəfaverici qüdrətə malikdir. Qənaətimizcə, Qoşabulaq mifoloji Yer-Sub inancı ilə bağlıdır. Ancaq burada təkcə su stixiyasının deyil, başqa stixiyaların da izləri qalmışdır. Başqa sözlə, Qoşabulaq, əslində, çox geniş obraz, qədim türk mifologiyasının əsas stixiyalarını özündə birləşdirən kompleksdir.

Aparılmış araştırma su kultunun Azərbaycan məhəbbət dastanlarında maraqlı izlərini aşkarlamışdır. Məhəbbət dastanlarında su kultu ilə bağlı inanc və obrazlar çoxdur. Bunlarda su stixiyasının mifoloji xassələri aydın müşahidə

olunur. Ümumiyyətlə, dastanlarda su kultu ilə bağlı görüşlər çox zəngindir. Dastan folklorun həcm və məna tutumuna görə ən iri janrıdır. Tarixinə görə qədim mifoloji görüşlərlə əlaqədardır. Ona görə də mifoloji su stixiyası ilə bağlı müxtəlif inam və obrazlar öz izlərini dastanlarda rəngarəng şəkildə qorumuşdur.

Tədqiqatın ikinci fəslinin «Bayatılarda su stixiyası ilə bağlı Xan Araz obrazı» adlı dördüncü yarımfəslində müəyyən olunmuşdur ki, folklorada su stixiyası ilə bağlı qüvvələrə müraciət təkcə əfsanə, nağıl, dastan kimi epik janrlarda qorunub qalmamışdır. Bunun tipik nümunəsinə bayatılarda tuş oluruq. Ümumiyyətlə, bayatılarda su motivləri qabarıqdır. Həmin motivlərdə su stixiyası ilə bağlı inam və obrazların izlərinə düşmək olur. Ona görə ki, dörd misradan ibarət olan bayati çox qədim janrdır. Bayatılarda su motivlərinin də olması bu halda təbiidir. Çünkü su qədim dünyagörüşüdür. Dünyanın yaradılması su ilə əlaqədardır. Əgər bayatılarda qədim inanc və etiqadların izləri varsa, demək, su stixiyası ilə bağlı inam və obrazlar da olmalıdır. Bayatıların mövzumuz baxımından nəzərdən keçirilməsi göstərmişdir ki, bu janra aid nümunələr su motivləri ilə zəngindir. Aşkar edilmişdir ki, bayatılarda su stixiyası ilə bağlı səciyyəvi məqamları özündə birləşdirən su obrazı Xan Arazdır.

İkinci fəslin «Xalq mahnlarında su kultu ilə əlaqədar Sara obrazı» beşinci yarımfəslində əldə olunmuş əsas qənaətə görə, su stixiyası ilə əlaqədar inam və obrazlara xalq mahnlarında da tuş olunur. Bunun səbəbi mahnıların janr kimi çox qədimliyi, öz mənşəyi etibarilə Azərbaycan xalqının qədim inanc və etiqadları, mifoloji dünyagörüşü ilə bağlılığından doğur. Aydınlaşdırılmışdır ki, xalq mahnlarında su kultu ilə bağlı inam və obrazlar təsəvvür edildiyindən də

qədim dövrlərlə qaynaqlanır. Ona görə də, xalq mahnilarındakı su ilə bağlı obraz və poetik detallar su kultu ilə əlaqədar inanc və obrazlarla yaxından səsləşir. Tədqiqatın həcmi xalq mahnilarındakı su motivlərinin hamisini əhatə etməyə imkan verməsə də, su stixiyası ilə bağlı Sara mühüm obrazı ətraflı öyrənilmişdir. Tədqiqat Sara ilə bağlı mahni mətnində suyun qabağını kəsən əjdahaya qız qurbanı verilməsi mərasiminin, yaxud ümumiyyətlə, su sahibinə qurban-vermə mərasiminin izlərini aşkarlamağa imkan vermişdir. Aydınlaşdırılmışdır ki, Sara obrazı «bütün» detalları səviyyəsində su kultu ilə əlaqəli görünür. Saranın selə qərq olması su kultu ilə bağlı digər janrların təhlili zamanı üzə çıxan təfərruatları xatırladır. Bunun belə olması təbiidir. Çünkü mahni çox qədim janrıdır. Onların ilk məzmununu təbiət kultları ilə bağlı dualar, istəklər təşkil etmişdir. Sonrakı minilliliklərdə mahnilar nə qədər dəyişsə də, ilkin görüşlərin izləri onlarda özünü qorumuşdur.

Araşdırmanın ikinci fəslinin «Su kultu ilə bağlı yağmur mərasimləri» adlanan altıncı yarımfəslində göstərilir ki, su kultu ilə bağlı çox qədimlərdən mərasimlər icra olunmuşdur. Müəyyənləşdirilmişdir ki, türk dünyasının müxtəlif yerlərində bəzən bir ad su ilə bağlı müxtəlif mərasimləri bildirmişdir. «Qodu» Azərbaycanda «Günəş dəvət» mərasiminin adıdır. Ancaq Anadoluda «Qodu» yağış yağıdırma mərasiminin adıdır. Müəyyənləşdirilmişdir ki, «Yağış dəvət» və «Günəş dəvət» mərasimlərinin eyni adla adlanması təbiidir. Çünkü günəş və yağış biri-biri ilə bağlıdır. Quraqlığa son qoyan yağışın yağması üçün Günəşin getməsi, yaxud arası kəsilməyən yağışlı günlərə son qoymaq üçün yağışın gedib, Günəşin gəlməsi lazımdır. Bunlar biri-birini əvəz edir və biri-birindən ayrılmazdır. Mərasimlərə diqqət

verdikdə bunların daxili məzmunca əlaqəli olduğunu görürük. Digər tərəfdən, yağmur mərasiminin adı olan «Çəmçələ qız» az dəyişiklə Çömçəxatun mərasiminin adıdır. Tədqiqata cəlb olunmuş materialların təhlili göstərmışdır ki, Çömçəxatun obrazı təkcə su ilə bağlı yox, həm də ağaclarla bağlıdır. Müxtəlif mərasimlərdə ya çömcəni, ya da ağacı insan görkəmində bəzəyirlər. Bu su və ağaç stixiyalarının birgəliyidir. Yağış yağıdırma mərasimləri çox qədim su inanc və obrazları, daha doğrusu, mifoloji su stixiyası ilə bağlıdır. Bu mərasimlər göstərir ki, suların – göllərin, çayların, bulaqların sahibi (əyəsi) olduğu kimi, yağışın da əyəsi var. Onun adının Çömçəxatin olduğunu, qadın şəklində təsəvvür edilən ilahə olduğu qənaətinə gəlinmişdir.

Sonuncu fəslin «Novruz bayramında su inam və ayinləri» adlanan sonuncu yarımfəslində müəyyənləşdirilmişdir ki, Novruz bayramı ilə bağlı mərasimlərdə suya tapınmanın, pərəstişin – su kultunun izləri açıq-aşkar müşahidə olunur. Axır çərşənbə Novruz mərasim kompleksində ilin axır nöqtəsi kimi müqəddəs hesab olunur və çox qədim inanclarla bağlıdır. İnanclarda, adətən, gecə suyun üstünə getmək yasaq olunur. Lakin bu gecə bütün gecələrdən fərqli gecə – axır çərşənbə gecəsidir. İlin axır çərşənbəsi müqəddəs gün olduğu üçün gündüzü bütün gündüzlərdən, gecəsi də bütün gecələrdən fərqlidir. Ona görə də suyun üstünə getmək olar. Ancaq hər suyun üstünə yox, axar suyun üstünə gedilməlidir. Suyu qüdrətli edən axır çərşənbədir. Novruz bayramı xalqımızın çox qədim dünyagörüşü ilə bağlı olduğu üçün nəinki su ünrürünü, həm də digər ünsürləri öz yaddaşında saxlayaraq bizlərə qədər götürüb çatdırılmışdır.

## **ƏDƏBİYYAT**

### **Azərbaycan dilində**

1. Abbaslı İ. İbtidai dini-mənqəbəvi görüşlər və onların xalq yaradıcılığında izləri / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, VIII kitab. Bakı: Səda, 1999, c.5-23
2. Abbaslı İ. Əfsanə və rəvayətlərin janr özünəməxsusluğu / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XI cild, Bakı: Səda, 2002, s. 3-19.
3. Abbaslı İ. «Koroğlu» eposu / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XIII cild, Bakı: Səda, 2002, s. 10-72
4. Abbasov E. Koroğlu: poetik sistemi və strukturu. Bakı: Nurlan, 2008, 140 s.
5. Abbasov Ə. Nizami Gəncəvinin «İskəndərnamə» poeması. Bakı: Az. SSR EA Nəşriyyatı, 1966, 197 s.
6. Abdulla B. Salur Qazan. Bakı: Ozan. 2005, 223 s.
7. Abdulla B. Azərbaycan mərasim folkloru. Bakı: Qismət, 2005, 207 s.
8. Abdulla B. Folklorda say simvolikası. Bakı: Elm, 2006, 148 s.
9. Abdullayev B. Haqqın səsi. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1989, 144 s.
10. AB-KDQ-P. Abdullayev B. «Kitabi-Dədə Qorqud»un poetikası. Bakı: Elm, 1999, 224 s.
11. Abdullayev K. Gizli Dədə Qorqud. Bakı: Yaziçi, 1991, 152 s.
12. Abdullayeva M.Y. Azərbaycan folklorunun regional xüsusiyyətləri (Şəki-Zaqatala folklor nümunələri əsasında): Fil. elm. nam. ...dis. avtoref. Bakı, 1999, 27 s.
13. Acalov A. Ön söz / Azərbaycan mifoloji mətnləri. Tərtib edəni A.Acalov. Bakı: Elm, 1988, s. 7-34

14. Acalov. A. Mifologiya / Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. 6 cilddə, I cild. Bakı: Elm, 2004, s. 37-66
15. Ağayev E. Azərbaycan mifologiya elmi və Mirəli Seyidov. Bakı: MBM, 2008, 200 s.
16. Allahmanlı M. Türk dastan yaradıcılığı. Bakı: Ağrıdağ, 1998, 144 s.
17. Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti. 4 cilddə, IV c. Bakı: Şərq-Qərb, 2006, 712
18. Azərbaycan dastanları. 5 cilddə, I cild. Təkmilləşdirilmiş II nəşri / Tərtib edənləri Ə.Axundov, M.H.Təhmasib. Bakı: Çıraq, 2005, 424 s.
19. Azərbaycan dastanları. 5 cilddə, II cild. Təkmilləşdirilmiş II nəşri / Tərtib edənləri Ə.Axundov, M.H.Təhmasib. Bakı: Çıraq, 2005, 440 s.
20. Azərbaycan dastanları. 5 cilddə, III cild. Təkmilləşdirilmiş II nəşri / Toplayanı və tərtib edəni Ə.Axundov. Bakı: Çıraq, 2005, 440 s.
21. Azərbaycan dastanları. 5 cilddə, IV cild. Təkmilləşdirilmiş II nəşri / Tərtib edəni M.H.Təhmasib. Bakı: Çıraq, 2005, 424 s.
22. Azərbaycan folkloru antologiyası. Naxçıvan folkloru. I cild / Tərtib edənlər: M.Cəfərli, R.Babayev. Naxçıvan: Əcəmi, 2010, 511 s.
23. Azərbaycan folkloru antologiyası. I cild. Naxçıvan folkloru / Tərtib edənlər: T.Fərzəliyev, M.Qasimli. Bakı: Sabah, 1994, 388 s.
24. Azərbaycan folkloru antologiyası. II cild. İraq-türkman cildi / Tərtibçilər: Q.Paşayev, Ə.Bəndəroğlu. Bakı: Ağrıdağ, 1999, 467 s.
25. Azərbaycan folkloru antologiyası. III cild. Göyçə folkloru / Toplayanı, tərtib edəni və ön sözün müəllifi H.İsmayılov. Bakı: Səda, 2000, 767 s.

26. Azərbaycan folkloru antologiyası. IV cild. Şəki folkloru / Tərtib edənlər: H.Əbdülhəlimov, R.Qafarlı, O.Əliyev, V.Aslan. Bakı: Səda, 2000, 497 s.
27. Azərbaycan folkloru antologiyası. V cild. Qarabağ folkloru / Toplayanlar: İ.Abbaslı, T.Fərzəliyev, N.Nazim (Quliyev). Tərtib edəni və ön sözün müəllifi: İ.Abbaslı. Bakı: Səda, 2000, 413 s.
28. Azərbaycan folkloru antologiyası. VI cild. Şəki folkloru / Toplayanı, tərtib edəni, söyləyicilər, toplayıcılar, qaynaqlar haqqında məlumatın, qeyd və şərhlərin müəllifi: H.Əbdülhəlimov. Bakı: Səda, 2002, 494 s.
29. Azərbaycan folkloru antologiyası. VII cild. Qaraqoyunlu folkloru / Toplayıb tərtib edənlər: H.İsmayılov, Q. Süleymanov. Bakı: Səda, 2002, 463 s.
30. Azərbaycan folkloru antologiyası. VIII cild. Ağbaba folkloru / Toplayıb tərtib edənlər: H.İsmayılov, T.Qurbanov. Bakı: Səda, 2003, 475 s.
31. Azərbaycan folkloru antologiyası. IX cild. Gəncəbasar folkloru / Tərtib edənlər: H.İsmayılov, R.Quliyeva. Bakı: Səda, 2004, 521 s.
32. Azərbaycan folkloru antologiyası. IX cild. İrəvan çuxuru folkloru / Toplayıb tərtib edənlər, ön sözün, qeyd və izahların müəllifləri: H.İsmayılov, Ə.Ələkbərli. Bakı: Səda, 2004, 471 s.
33. Azərbaycan folkloru antologiyası. XI cild. Şirvan folkloru / Toplayanı: S.Qəniyev. Tərtib edənlər: H.İsmayılov, S.Qəniyev. Bakı: Səda, 2005, 442 s.
34. Azərbaycan folkloru antologiyası. XII cild. Zəngəzur folkloru / Toplayıcılar: V.Nəbioğlu, M.Kazimoğlu, Ə.Əsgər. Tərtibçilər: Ə.Əsgər, M.Kazimoğlu. Bakı: Səda, 2005, 463 s.

35. Azərbaycan folkloru antologiyası. XIII cild. Şəki-Zaqatala folkloru / Tərtibçilər: İ.Abbaslı, O.Əliyev, M.Abdullayeva. Bakı: Səda, 2005, 549 s.
36. Azərbaycan folkloru antologiyası. XIV cild. Dərbənd folkloru / Toplayıcılar: H.İsmayılov, S.Xurdamiyeva. Tərtib edənlər: H.İsmayılov, T.Orucov. Bakı: Səda, 2006, 429 s.
37. Azərbaycan folkloru antologiyası. XV cild. Dərələyəz folkloru / Toplayıb tərtib edənlər: H.Mirzəyev, H.İsmayılov, Ə.Ələkbərli. Bakı: Səda, 2006, 483 s.
38. Azərbaycan folkloru antologiyası. XVI cild. Ağdaş folkloru / Toplayıb tərtib edən: İ.Rüstəmzadə. Bakı: Səda, 2006, 495 s.
39. Azərbaycan folkloru antologiyası. XVII cild. Muğan folkloru / Toplayanı B.Hüseynov. Tərtib edəni və ön sözün müəllifi H.İsmayılov. Bakı: Nurlan, 2008, 447 s.
40. Azərbaycan folkloru antologiyası. XIX cild. Zəngəzur folkloru / Toplayanı və ön sözün müəllifi R.Təhməzoğlu. Tərtib edənlər: H.İsmayılov, R.Təhməzoğlu, Ə.Ələkbərli. Bakı: Nurlan, 2009, 415 s.
41. Azərbaycan folkloru külliyyatı, I cild. Nağıllar, I kitab / Tərtib edənlər: H.İsmayılov, O.Əliyev. Bakı: Səda, 2006, 400 s.
42. Azərbaycan folkloru külliyyatı, II cild. Nağıllar, II kitab / Tərtib edənlər: H.İsmayılov, O.Əliyev. Bakı: Səda, 2006, 400 s.
43. Azərbaycan folkloru külliyyatı, III cild. Nağıllar, III kitab / Tərtib edənlər: H.İsmayılov, O.Əliyev. Bakı: Səda, 2006, 400 s.
44. Azərbaycan folkloru külliyyatı, IV cild. Nağıllar, IV kitab / Tərtib edənlər: H.İsmayılov, O.Əliyev. Bakı: Nurlan, 2007, 400 s.

45. Azərbaycan folkloru külliyyatı, V cild. Nağıllar, V kitab / Tərtib edənlər: H.İsmayılov, O.Əliyev. Bakı: Nurlan, 2007, 400 s.
46. Azərbaycan folkloru külliyyatı, VI cild. Nağıllar, VI kitab / Tərtib edənlər: H.İsmayılov, O.Əliyev. Bakı: Nurlan, 2007, 400 s.
47. Azərbaycan folkloru külliyyatı, VII cild. Nağıllar, VII kitab / Tərtib edənlər: H.İsmayılov, O.Əliyev. Bakı: Nurlan, 2008, 400 s.
48. Azərbaycan folkloru külliyyatı, VIII cild. Nağıllar, VIII kitab / Tərtib edənlər: H.İsmayılov, O.Əliyev. Bakı: Nurlan, 2008, 400 s.
49. Azərbaycan klassik ədəbiyyatında işlədilən ərəb və fars sözləri lügəti. / Tərtib edənlər: A.M.Babayev, C.B.İsmayılov (Rəmzi). Bakı: Maarif, 1981, 280 s.
50. Azərbaycan məhəbbət dastanları / Tərtib edənlər: M.H.Təhmasib və b. Bakı: Elm, 1979
51. Azərbaycan mifoloji mətnləri / Tərtib edəni, ön sözün və şərhlərin müəllifi: A.Acalov. Bakı, Elm, 1988, 196 s.
52. Bayat F. Oğuz epik ənənəsi və «Oğuz Kağan» dastanı. Bakı: Sabah, 1993, 195 s.
53. Bəydili (Məmmədov) C. Türk mifoloji sözlüyü. Bakı: Elm, 2003, 418 s.
54. Bəydili (Məmmədov) C. Su mifologemi türk xalq inanclar sistemində // Ədəbi-nəzəri məcmuə, III kitab. Bakı: Nafta-Press, 2005, s. 54-58
55. Bəydili (Məmmədov) C. Mifoloji Ulu Ana obrazının transformları: Umay övliya // Ədəbiyyat məcmuəsi. AMEA Nizami ad. Ədəbiyyat İnstитutunun Elmi əsərləri, XX cild. Bakı, 2007, s. 84-92

56. Bəydili (Məmmədov) C. Mifoloji Ulu Ana kompleksi haqqında // Filologiya məsələləri. AMEA Füzuli ad. Əlyazmalar İstututu, № 5, Bakı: 2007, s. 29-39
57. Bəydili (Məmmədov) C. Türk mifoloji obrazlar sistemi: struktur və funksiya. Bakı: Mütərcim, 2007, 272 s.
58. Cəfərli M. Azərbaycan məhəbbət dastanlarının poetikası. Bakı: Elm, 2000, 264 s.
59. Cəfərli M. Dastan və mif. Bakı: Elm, 2001, 186 s.
60. Cəfərli M. Folklor və etnik-milli şürur. Bakı: Elm, 2006, 126 s.
61. Cəfərli M. Naxçıvan folklor mühiti əfsanə və rəvayətlərinin mifoloji semantikasına dair // «Dədə Qorqud» jur., 2008, № 1, s. 45-56.
62. Cəmşidov Ş. «Kitabi-Dədə Qorqud». Bakı: Elm, 1977, 231 s.
63. Elçin, V.Quliyev. Özümüz və sözümüz. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1993, 115 s.
64. Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı: Maarif, 1992, 477 s.
65. Əliyev R. Mif və folklor: genezisi və poetikası. Bakı: Elm, 2005, 224 s.
66. Əliyev R. Türk mifoloji düşüncəsi və onun epik transformasiyaları (Azərbaycan mifoloji mətnləri əsasında): Fil. elm. dok. ...dissertasiya. Bakı, 2008, 262 s.
67. Əliyev R. Riyazi mifologiya. Bakı: Nurlan, 2008, 182 s.
68. Əlizadə R. «Dədə Qorqud kitabı»nda su kultu // Elmi axtarışlar. XVII toplu. Bakı: Səda, 2006, s. 17-19
69. Əlizadə R. Azərbaycan folklorunda təbiət kultları. Bakı: Nurlan, 2008, 174 s.
70. Fərzəliyev T. Əfsanə anlayışı və Azərbaycan əfsanələrinin təsnifinə dair / Azərbaycan SSR EA xəbərləri («Ədəbiyyat, dil və incəsənət» seriyası) 1978, № 1, s. 32-37.

71. Gəncəvi N. İsgəndərnamə / Fars dilindən filoloji tərcümə Q.Əliyevindir. Bakı: Elm, 1983, 650 s.
72. Göycəli Aşıq Nəcəf / Toplayıb tərtib edəni İ.Ələsgər. Bakı: Səda, 2000, 202 s.
73. Goyər, səmənim, göyər / Tərtib edəni və ön sözün müəllifi B.Abdulla. Bakı: Gənclik, 1993, 194 s.
74. Hacılı A. Bayatı poetikası. Bakı: Elm, 2000, 162 s.
75. Hacılı A. Dünya ağacı / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XI kitab. Bakı: Səda, 2002, s. 55-73
76. Hacılı A. Mifopoetik təfəkkür fəlsəfəsi. Bakı: Mütərcim, 2002, 164 s.
77. Hacıyev T. Dədə Qorqud: dilimiz və düşüncəmiz. Bakı: Elm, 1999, 216 s.
78. Həqqi B. «Koroğlu» – tarixi-mifoloji gerçeklik. Bakı: Nurlan, 2003, 316 s.
79. Hüseynova N. Qədim türk qəhrəmanlıq dastanlarının tipologiyası («Ural batır» əsasında): Fil. elm. nam. ...dis. avtoref. Bakı, 1998, 22 s.
80. Xalisbəyli T. Nizami Gəncəvi və Azərbaycan folkloru (İskəndərnamə dastanı üzrə). Bakı: API-nin nəşri, 1990, 120 s.
81. Xalisbəyli T. Nizami Gəncəvi və Azərbaycan qaynaqları. Bakı: Azərnəşr, 1991, 296 s.
82. Xalqımızın deyimləri və duyumlari / Toplayıb yazıya alanı və tərtib edəni: filologiya elmləri doktoru M.İ.Həkimov. Bakı: Maarif, 1986, 392 s.
83. Xaltanlı T / Toplayıb tərtib edən A.Mirzə. Bakı:1999
84. Xavəri S. Bayatlarda dünya modeli / «Ortaq türk keçmişindən ortaq türk gələcəyinə» II Uluslararası Folklor Konfransının materialları (17-21 mart, 2004-cü il). Bakı: 2004, s. 346-348
85. Xürrəmqızı A. Azərbaycan mərasim folkloru. Bakı: Səda, 2002, 210 s.

86. İmaməliyev (Qaliboğlu) E. «Azərbaycan əfsanələrinin mifoloji strukturu» probleminin tədqiq tarixi / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XXX kitab. Bakı: Səda, 2009, s.96-114
87. İmanova S. Azərbaycan xalq inancları və kiçik janrlar. Bakı: Nurlan, 2008, 228 s.
88. İsləməliyeva Y. «Koroğlu» dastanında obrazlar sistemi. Bakı: Nurlan, 2003, 174 s.
89. Kamal R. «Kitabi-Dədə Qorqud»: arxaik ritual semantikası. Bakı: Elm, 1999, 72 s.
90. Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadənindir. Bakı: Yaziçi, 1988, 265 s.
91. Koroğlu / Tərtib edəni M.H.Təhmasib. Bakı: Az SSR EA Nəşriyyatı, 1956, 456 s.
92. Koroğlu. Paris nüsxəsi / Çapa hazırlayan, ön söz, qeyd və şərhlərin müəllifi İ.Abbaslı. Bakı: Ozan, 1997, 208 s.
93. Koroğlu (Vəli Xuluflu nəşri) / Qeyd, şərh, ön sözün müəllifi, mətni nəşrə hazırlayanı və redaktoru A.Nəbiyev, nəşri açıqlayan və tərtib edən Y.İsləməliyova. Bakı: Elm, 1999, 200 s.
94. Koroğlu / Toplayanı, ön söz, qeyd və izahların müəllifi A.Nəbiyev. Bakı: Nurlan, 2003, 418 s.
95. Koroğlu. Tiflis nüsxəsi / Tərtib edəni, izah və lügətin müəllifi E.Tofiq qızı. Bakı: Səda, 2005
96. Koroğlu (Vəli Xuluflu nəşri-1927) / Nəşrə hazırlayanı və ön sözün müəllif A.Nəbiyev, mətni əski əlifbadan transliterasiya və tərtib edən, qeyd, şərh və izahların müəllifi M.Məmmədov. Bakı: Elm, 2007, 150 s.
97. «Koroğlu» dastanı (Əli Kəmali arxivindəki variantlar) / Çapa hazırlayanı və ön sözün müəllifi Ə.Şamil. Bakı: Nurlan, 2009, 396 s.

98. Koroğlu X. Oğuz qəhrəmanlıq eposu. Bakı: Yurd, 1999, 244 s.
99. Qafarlı R. Mif və nağıl (Epik ənənədə janrlararası əlaqə). Bakı: ADPU nəşri, 1999, 448 s.
100. Qarayev S., Quliyev H. Azərbaycan nağıllarında yekrəntli dünyaya keçid məkanları // «Dədə Qorqud» jur., 2009, № 3, s. 102-118
101. Qasimov F. Koroğlu dastanında mifoloji model: Fil. elm. nam. ...dis. avtoref. Bakı, 1999, 27 s.
102. Qəniyev S. Şirvan folklor mühiti. Bakı: Ozan, 1997,
103. Qurani-Kərim / Ərəb dilindən tərcümə edənlər: Z.Bünyadov və V.Məmmədəliyev. Bakı: Azərnəşr, 1992, 714 s.
104. Qurbanov N. Azərbaycan əfsanələrinin mifoloji-kosmoloqik mahiyyətinə dair // «Dədə Qorqud» jur., 2006, № 11, s. 68-86.
105. Məmmədov C.M. Türk epik ənənəsində Dədə Qorqud: Fil. elm. nam. ...dis. avtoref. Bakı, 1999, 27 s.
106. Məmmədov M.M. Azərbaycan mifoloji mətnləri: Fil. elm. nam. ...dis. avtoref. Bakı, 1998, 29 s.
107. Mirəhmədov Ə. Ədəbiyyatşünaslıq. Ensiklopedik lügət. Bakı: Azərbaycan Ensiklopediyası, N-PM, 1998, 240 s.
108. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. I hissə / Ali məktəblər üçün dərslik. Bakı: «Turan» Nəşrlər Evi, 2002, 680 s.
109. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. II hissə / Ali məktəblər üçün dərslik. Bakı: Elm, 2006, 648 s.
110. Novruz bayramı ensiklopediyası / Tərtib edənlər: B.Abdulla və T.Babayev. Bakı: Şərq-Qərb, 2008, 208 s.
111. Növrəs İman. Seçilmiş əsərləri / Toplayıb tərtib edəni İ.Ələsgər. Bakı: Səda, 2004, 200 s.
112. Paşayev S. Nizami və xalq əfsanələri. Bakı: Gənclik, 1983, 128 s.

113. Paşayev S. Azərbaycan əfsanələrinin öyrənilməsi. Bakı: Bilik, 1985
114. Pirsultanlı S.P. Azərbaycan eposunun əfsanə qaynaqları. Bakı: Azərnəşr, 2002, 163 s.
115. Pirsultanlı S.P. Əfsanələrimiz haqqında bir neçə söz / Azərbaycan folkloruna dair tədqiqlər. Gəncə: Pirsultan, 2006, s. 64-69
116. Pirsultanlı S.P. Azərbaycan əfsanə və rəvayətlərinin ədəbi abidələrimizlə müqayisəli tədqiqi. Bakı: Nurlan, 2007, 308 s.
117. Pirsultanlı S.P. Azərbaycan türklərinin xalq əfsanələri. Bakı: Azərnəşr, 2009, 442 s.
118. Rəşidəddin F. Oğuznamə. Fars dilindən tərcümə, ön söz və şərhlərin müəllifi R.M.Şükürovənindir. Bakı: Azərbaycan Dövlət N-PB, 1992, 72 s.
119. Rəşidəddin. Oğuznamə. Anadolu türkcəsindən Azərbaycan dilinə çevirən, ön söz və göstəricilərin müəllifi və bibliografiyanın tərtibçisi İ.M.Osmanlı. Bakı: Azərbaycan Milli Ensiklopediyası N-PB, 2003, 107 s.
120. Rusca-azərbaycanca lüğət. 3 cilddə, III c. / Ə.Ə.Orucovun redaktəsi ilə. Bakı: Elm, 1978, 555 s.
121. Rzasoy S. Nizami poeziyası: Mif-Tarix konteksti. Bakı: Ağrıdağ, 2003, 212 s.
122. Rzasoy S. Oğuz mifinin paradigmaları. Bakı: Səda, 2004, 200 s.
123. Rzasoy S. Oğuz mifi və Oğuznamə eposu. Bakı: Səda, 2007, 181 s.
124. Rzasoy S. Azərbaycan folklorşünaslıq tarixi və Sədnik Paşa Pirsultanlı. Bakı: Nurlan, 2008, 212 s.
125. Rzayeva N.E. Lirik xalq mahnılarının poetikası: Fil. elm. nam. ...dis. avtoref. Bakı, 2008, 28 s.

126. Seyidov M. «Öləng»in izi ilə // «Azərbaycan» jur., 1965, № 5, s. 84-93
127. Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. Bakı: Yaziçı, 1983, 326 s.
128. Seyidov M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünlərkən. Bakı: Yaziçı, 1989, 496 s.
129. Seyidov M. Qam-Şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış. Bakı: Gənclik, 1994, 232 s.
130. Şükürov A., Abdullazadə G. Azərbaycan fəlsəfəsi (qədim dövr). Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1993, 93 s.
131. Şükürov A. Mifologiya. I kitab, Bakı: Elm, 1995, 188 s.
132. Şükürov A. Mifologiya. VI kitab, Bakı: Elm, 1997, 232 s.
133. Təhmasib M.H. Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər). Bakı: Elm, 1972, 400 s.
134. Vəliyev K. Elin yaddaşı, dilin yaddaşı. Bakı: Gənclik, 1987, 280 s.
135. Vəliyev V. Azərbaycan folkloru. Bakı: Maarif, 1985, 351 s.
136. Yusifov X. Şərqdə İntibah və Nizami Gəncəvi. Bakı: Yaziçı, 1982, 199 s.

### Türk dilində

137. Başkurt Halk Destanı Ural Batır (Başkurt ve Türk dillerinde). Ankara: Gen Matbaacılık, 1996, 527 s.
138. Bayat F. Mitolojiye giriş. Çorum: Kara M, 2005, 150 s.
139. Bayat F. Türk Mitolojik Sistemi. Cilt 1. İstanbul: Ötüken, 2007, 380 s.
140. Bayat F. Türk Mitolojik Sistemi. Cilt 2. İstanbul: Ötüken, 2007, 368 s.

141. Caferoğlu A. Azerbaycan ve Anadolu Folklorunda Saklanan İki Şaman Tanrısı // Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakultesi Dergisi, I-IV, 1958, s. 65-75
142. Erqun M., İbrahimov G. Başkurt Destan Geleneği ve Ural Batır / Başkurt Halk Destanı Ural Batır. Ankara: Gen Matbaacılık, 1996, s. 114-
143. Gömeç S. Gök Türk Tarihi. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997, 224 s.
144. İnan A. Türklerde Su Kültü İle İlgili Gelenekler / Abdulkadir İnan. Makaleler ve İncelemeler. 3. Baskı, I cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998, s. 491-495
145. İnan A. Türk Boylarında Dağ, Ağaç (Orman) ve Pınar Kultu / Abdulkadir İnan. Makaleler ve İncelemeler. 2. Baskı, II cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998, s. 253-259
146. İnan A. Yağmur Duası Çömce Gelin / Abdulkadir İnan. Makaleler ve İncelemeler. 2. Baskı, II cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998, s. 480-481
147. İnan A. Tarihde ve Bugün Şamanizm. 5. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2000, 241 s.
148. Ocak A.Y. İslam-Türk İnançlarında Hızır Yanut Hızır-İlyas Kültü. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985, 229 s.
149. Ögel B. Türk mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar), I cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989, 644 s.
150. Ögel B. Türk mitolojisi, II cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995, 610 s.

### Rus dilində

151. Аверинцев С.С. Вода / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. Москва: Изд. «Советская энциклопедия», 1980, с. 240

152. Аджалов А. Трансформации одного древневосточного эпического образа в сравнительно-типологическом освещении / Вопросы Азербайджанской филологии. Выпуск II, Баку: Элм, 1984, с. 223-228
153. Байбурин А.К. Мифология / Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 4. Москва: Наука, с. 80-83
154. Басилов В.Н. Су анасы / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Изд. «Советская энциклопедия», 1982, с. 471
155. Басилов В.Н. Су иясе / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Изд. «Советская энциклопедия», 1982, с. 474
156. Басилов В.Н. Эе / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Изд. «Советская энциклопедия», 1982, с. 659
157. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. Москва: Наука, 1984,
158. Евсюков В.В. Мифы о вселенной. Новосибирск: Наука, 1988
159. Иванов В.В. Близнечные мифы / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. Москва: Советская энциклопедия, 1980, с. 174-176
160. Иванов В.В. Дракон / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. Москва: Советская энциклопедия, 1980, с. 394-395
161. Иванов В.В. Змей / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. Москва: Советская энциклопедия, 1980, с. 468-471
162. Ислам. Энциклопедический словарь. Москва: Наука, 1991, 315 с.
163. Короглу / Составитель Гумет Али-заде. Баку: Азернешр, 1940, 165 с.

164. Короглу / Авторы подготовки и составление национального текста, «Введение» и «Описание архива»: А.Аббаслы, Б.Абдулла. Баку: Сада, 2000, 499 с.
165. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. Москва: Педагогика-Пресс, 1994, 604 с.
166. Лосев А.Ф. Хаос / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Изд. «Советская энциклопедия», 1982, с. 579-581
167. Мелетинский Е.М. Общее понятие мифа и мифологии / Мифологический словарь. Гл. ред. Е.М.Мелетинский. Москва: «Советская энциклопедия», 1990, с. 634-640
168. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. Москва: «Восточная литература» РАН, 2000, 407 с.
169. Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, 719 с.
170. Мустафаев Дж. Философские и этические воззрения Низами. Баку: Изд. АН Аз. ССР, 1962, 156 с.
171. Неклюдов С.Ю. Ульген / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 546-547
172. Неклюдов С.Ю. Эрлик / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 667-668
173. Сейидов М. К вопросу о трактовке Йер-Суб в древнетюркских памятниках // Жур. «Советская тюркология», 1973, № 3, с. 63-69
174. Топоров В.Н. О космологических источниках раннеисторических описаний. – Труды по знаковым системам (сб. ст.). Вып. 6, Тарту, 1973, с. 106-150

175. Топоров В.Н. Космогонические мифы / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Изд. «Советская энциклопедия», 1982, с. 6-9
176. Топоров В.Н. Потоп / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 324-326
177. Топоров В.Н. Хаос // Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Изд. «Советская энциклопедия», 1982, с. 581-582
178. Топоров В.Н. Космос // Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Изд. «Советская энциклопедия», 1982, с. 9-10
179. Топоров В.Н. Модель мира // Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Изд. «Советская энциклопедия», 1982, с. 161-164
180. Топоров В.Н. Океан мировой // Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Изд. «Советская энциклопедия», 1982, с. 249-250
181. Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику.  
– Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках (сб. ст.). М., «Наука», 1988, с. 7-60
182. Фрэзер Дж.Дж. Фольклор в Ветхом Завете. Москва: Издательство Политической Литературы, 1986, 511 с.
183. Халипаева И. Мифологическая проза кумыков. Исследование и тексты. Махачкала: Издат. Даггоспединститута, 1994, 211 с.
184. Элиаде М. Аспекты мифа. Москва: Академический проект, 2001, 240 с.

# M Ü N D Ə R İ C A T

## FOLKLORUN MİFOLOJİ QAYNAQLARINA DAİR YENİ TƏDQİQAT (H.Ismayılov, S.Rzasoy).....3

### G İ R İ Ş.....7

#### I FƏSİL

<b>Mifoloji düşüncədə su stixiyası və onunla bağlı obrazlar..</b>	<b>11</b>
1.1. Su stixiyası mifologiyada dünyanın yaradılmasının ilkin əsası kimi.....	13
1.2. Türk mifologiyasında su stixiyası ilə bağlı obrazlar....	45
1.2.1. Kosmoqonik başlanğıc su.....	47
1.2.2. «Abi-Heyat»//«Dirilik suyu».....	58
1.2.3. Su əyəsi//Su anası.....	70
1.2.4. Yer-sub və Öləng obrazları.....	78
1.3. Su stixiyası ilə bağlı mifoloji inamlar.....	90

#### II FƏSİL

<b>Folklorda su inam və obrazları.....</b>	<b>105</b>
2.1. Əfsanələrdə su inam və obrazları.....	106
2.2. Nağıllarda su stixiyasının obrazları.....	122
2.3. Dastanlarda su kultu.....	136
2.4. Bayatılarda su stixiyası ilə bağlı Xan Araz obrazi....	157
2. 5. Xalq mahnalarında su kultu ilə əlaqədar Sara obrazi.....	163
2. 6. Su kultu ilə bağlı yağmur mərasimləri.....	169
2. 7. Novruz bayramında su inam və ayinləri.....	177

<b>NƏTİCƏ.....</b>	<b>185</b>
<b>ƏDƏBİYYAT.....</b>	<b>196</b>

**Aynur Babək.**  
**Azərbaycan folklorunda**  
**su ilə bağlı inamlar,**  
, «                        », 2011.

Nəşriyyat direktoru:  
**Nadir Məmmədli**

Kompüterdə yiğdi:  
**Aygün Balayeva**

Kompüter tərtibçisi və  
texniki redaktoru:  
**Ramin Abdullayev**

Yiğılmağa verilmiş: 22.06.2011  
Çapa imzalanmış: 20.07.2011  
Kağız formatı: 60/84 32/1  
Mətbəə kağızı: №1  
Həcmi: 212 səh.  
Tirajı: 500

Kitab Azərbaycan MEA Folklor İstututunun  
Kompüter Mərkəzində yiğilmiş, “Nurlan” NPM-də  
ofset üsulu ilə çap olunmuşdur.