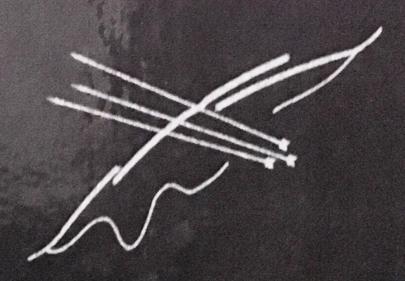
Ramazan QAFARLI

AZARBAYCAN TÜRKLARİNİN MİFOLOGİYASI

(BƏRPA, GENEZİS)



Ramazan QAFARLI

AZƏRBAYCAN TÜRKLƏRİNİN MİFOLOGİYASI

(Bezpa, genezis)

"Ağrıdağ" nəşriyyatı BAKI - 2004

Qrifli nəşr

Qaf-26 Q
$$\frac{4603000000}{064-94}$$

Elmi redaktoru

Ağayar ŞÜKÜROV Fəlsəfə elmləri doktoru, professor

Rəyçilər:

Seyfəddin RZASOY, Filologiya elmləri namizədi

Elman QULİYEV, Filologiya elmləri doktoru

Ramazan QAFARLI. AZƏRBSYCAN TÜRKLƏRİNİN MİFOLOGİYASI (BƏRPA, GENEZİS). Monoqrafiyada Azərbaycan türk mifologiyasının genezisi, ümumi-nəzəri məsələləri apaşdırılır və Azərbaycan miflərinin bərpası yolları aşkarlanır. Mifologiyanın tədqiqi və nəzəri əsasları, Azərbaycan miflərinin bərpa etmək üçün əsas mənbələr, mif və Azərbaycan xalqının tarix, mifoloji dərketmənin ilkin mərhələləri, mif və sakrallıq, mifologiyada kəmiyyət kateqoriyası, ənənəvi təqvim (yazqabağı) ritualları və mif (keçi mifinin rituallaşmas, Günəş ata, Xızır), İlaxır çərşənbələr (su çərşənbəsi, yaxud əzəl çərşənbə, od çərşənbəs, torpaq çərşənbəsi, yel çərşənbəsi) kimi məsələlər ilk dəfə sistemli şəkildə təhlil olunur.

© "AĞRIDAĞ" nəşriyyatı, Bakı, 2004, 267 səhifə

GİRİŞ

afqazın türk dilli əsas etnosunun mifoloji düşüncəsinin genezisi və evolyusiyasının öyrənilməsi günümüzün aktual məsələlərindən biridir. Tədqiqatın predmeti, eləcə də problemin qoyuluşu onunla şərtlənir ki, Azərbaycan xalqının tarixi kökləri, ilkin dünyagörüşü, ibtidai məişət tərzi, qədim adət-ənənələri, mənəvi həyatının başlanğıcı əhatəli siyasi-ictimai fəaliyyət dairəsində hələ də sirli qalır və folklorşünaslıq baxımdan hərtərəfli araşdırılmamışdır.

Ənənəvi mədəniyyətin arxaik elementləri ədəbiyyatşünaslığın bir sıra nəzəri problemlərinin, xüsusilə genezislə bağlı məsələlərin həllində əsas mənbədir. İbtidai inancların təhlili mifoloji görüşlərin, eləcə də digər ilkin düşüncə formalarının tarixini aydınlaşdırmaq üçün böyük əhəmiyyət kəsb edir. Mif, ritual, adət-ənənələr və inaclardan doğan mərasim nəğmələri müxtəlifyönlü etnik prosesləri tənzimləməklə yanaşı xalqın özünü müəyyənləşdirib tarixi proseslərdə yer tutmasında xüsusiləşdiricilik funksiyasını yerinə yetirir.

Bir etnosu digərindən ayıran əlamətlər çoxdur. Fərqləndirici amillərin ən öndə gələni isə mifoloji düşüncədir. Bu sıraya mərasimlər, bayramlar, adətlər — mədəni irsin başqa arxaik atributları da daxildir. Lakin dünyanı dərketmədə əldə olunan ilkin nəticələr köklə — çox dərin qatlarla bağlandığından əsas meyar rolunu miflər daşıyır. Başqa sözlə, bəzi oxşarlıq, yaxınlıq və səsləşmələr nəzərə çarpsa da, dünya xalqlarının hər birinin mifologiyadan keçən özünəməxsus mədəniyyəti, folklor ənənəsi, dünyaanlamı vardır. Orada duyulanlara və baş verənlərə hər millətin öz mifoloji baxışı mövcuddur. Və Azərbaycan türklərinin

mənəvi simasının formalasmasında ən mühüm vəzifə mifoloji düşüncənin kortəbii şəkildə yaranan məhsullarının üzərinə düsmüsdür. İbtidai inancların galıqları mif və rituallar vasitəsi ilə folklorun epik, lirik janrlarına keçmiş, eləcə də onlar oyun-tamasaların, mərasim nəğmələrinin özəyini təşkil etmişdir. Mədəniyyətin ən arxaik əlamətlərinin və elementlərinin kompleks şəkildə əksinə də mifologiyanın daşıyıcılarında (yaradıcılar - tanrılar, dünyanın, təbiət hadisələrinin meydana gəlməsi, canlı-cansız varlıqların bir-biri ilə qarsılıqlı münasibətləri və əlaqələri haqqındakı təsəvvürlərdə, kultlarda, magikliklə yoğrulan, sakrallaşdırılan cisimlərdə) rastlaşırıq. Mifin (yaxud mifik zamanın) qurtardığı, bitdiyi yerdən tarix başlayır. Lakin mifoloji görüşlərsiz heç bir xalqın qədim tarixi və mədəniyyəti yoxdur. Ona görə ki, arxaik mədəniyyətlərin hamısı mənbəyini mifoloji təsəvvürlərdən alır.

Azərbaycan dünyanın ilkin insan məskənlərindən biridir. Azıx mağarasında və Qobustan qayaüstü «rəsm galedövrünün. Şəki, Naxçıvan, das Mingəçevir, Qəbələ, İsmayıllı və digər bölgələrdə aparılan arxeoloji qazıntılarla tapılan əşyaların arasında, açılan kurqanlarda isə tunc, mis və erkən dəmir mərhələsinin yaşayış tərzinə, adət-ənənələrinə, mərasim (xüsusilə dəfn) və bayramlarına aid maddi və mədəni dəlillərə rast gəlirik. Müxtəlif rituallarda istifadə olunan məisət əsyaları, simvolik quruluşlu qablar, ov məhsulları, geyimlər, bəzək şeyləri, silahlar və s. tarixi keçmisin elə tutarlı galıqlarıdır ki, xalqın eyni məkanda keçdiyi uzun yolda dünəni ilə bugünü arasında körpü funksiyasını yerinə yetirir. Ulu əcdadın üçdörd min il əvvəllərə aid kəllə skletinin antropoloji cəhətdən müasir Azərbaycanın əsas əhalisinin bas sümüyü ilə evniyyət təşkil etməsi və qədim etnoqrafik elementlərin hal-hazıradək ucqar kənd camaatının məişətində olduğu şəkildə təkrarlanması, əksər qədim inancların, adətlərin

AZƏRBAYCAN MİFOLOGİYASI

müasir toplama mətnləri ilə üst-üstə düşməsi onu deməyə haqq qazandırır ki, bu diyarın sakinləri çox əski çağlardan Qafqaz dağlarının ətəklərini, Kür və Araz çaylarının sahillərini özlərinə yurd yeri seçmiş, qonşu etnoslarla tariximədəni əlaqələr zamanı onlarla qaynayıb-qarışsa da, öz kökünə aid ümdə xüsusiyyətləri miflərində, ritual, inanc və adət-ənənələrində qoruyub saxlamışdır. Azərbaycan miflərinin bərpası, sistemləşdirilməsi, mənşəyi, dünyagörüşləri sırasında yeri və rolunun, eləcə də rituallarla sintezdə olub şifahi epik ənənənin yaranması və inkişafi təsirinin öyrənilməsi məhz bu mənada aktual məsələlərdən biridir.

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

- mifologiyanın öyrənilməsinin tarixinə nəzər salmaq, müxtəlif nəzəriyyə, təlim və mülahizələri ümumiləşdirib spesifik xüsusiyyətlərini üzə çıxarmaq;
- Azərbaycan mifologiyası haqqında ənənəvi təsəvvürləri müəyyənləşdirmək;
- elmi təhlil yolu ilə mifoloji görüşlərin meydanagəlmə amillərini, islamaqədərki inanışlara - totemizm, şamanizm, dualizmə aid elementləri nəzərdən keçirmək;
- mifik görüşlərin xalqın məişəti, qədim tarixi, fəlsəfi, dini görüşləri, adət-ənənələri, bayram və mərasimləri, dili və elmi fəaliyyəti ilə əlaqəsini göstərmək;
- Azərbaycan miflərinin bərpası yollarını üzə çıxarmaq, əks olunduğu mənbələri nəzərdən keçirmək, sistem və modellərini müəyyənləşdirmək;
- mənəvi mədəniyyətin yaranmasının ilkin amillərini, ritual-mif sintezinin söz sənətinin formalaşmasına təsirini

aydınlaşdırmaq;

- miflərin ibtidai dünyagörüşü sistemləri (animizm, antropomorfizm, təbiətə tapınma kultlar, totemizm) və dinlərlə (atəşpərəstlik, şamançılıq tanrıçılıq və İslam) qarşılıqlı əlaqəsini ədəbi-yazılı materiallar (əsasən arxaik folklor nümunələri), arxeoloji tapıntılar əsasında şərh etmək;
- ümumi mifoloji anlayışların (zaman, məkan və kəmiyyət), sakrallığın, arxetipik simvolların mədəniyyət formalarının rüşeymləri olduğunu əsaslandırmaq;
 - Azərbaycan miflərinin təsnifatını aparmaq.

Cəmiyyətin, təfəkkür tərzinin, bədii mədəniyyətin, humanist fəlsəfi fikrin genezisinin və inkisafının tədqiqinin müasir istiqaməti, dünya folklorşünaslığı və etnografiyasının əldə etdiyi son nəticələr dissertasiyanın metodoloji əsasını təşkil edir. Təhlil müqayisəli-qarşılaşdırma prinsipinin bazasında aparılır və tədqiqatda tarixi-tipoloji metoddan istifadə edilir. Çətin bir predmetin - Azərbaycan türklərinin mifoloji düsüncəsinin genezisinin arasdırılmasında müəllif sistemli üsula əl atır. İndiyədək folklorşünas və etnograflar mifoloji sistemləri onun antik yunan və qədim Şərq mifoloji modelləri ilə uyğunluğuna əsaslanıb üzə çıxarırdılar, onlardan fərqli olaraq burada hər bir məhdud dairədəki ənənəyə yeni sistem, daha doğrusu, yerli ənənələr sistemi kimi baxılır, sonra digər inkişaf etmiş dünya xalqlarının analoji hadisələri ilə tutuşdurulub müqayisələr aparılır. Məsələyə bu cür yanaşma mifoloji ümumi qanunauyğunluqlarını müəyyənstrukturların ləşdirir, genezis və evolyusiyanı şərtləndirən amilləri meydana gətirir.

Mövzunun araşdırılması dərəcəsi. Azərbaycanda miflərə marağın tarixi çox qədim olsa da, araşdırılmasına son dövrlərdə başlanılmışdır. «Avesta»da, M.Kalankatuklunun «Albaniya tarixi»ndə (IX-X əsr), müsəlman intibahının görkəmli nümayəndələri Xaqani Sirvani (1126-1199), Ni-

zami Gəngəvi (1141-1209) və Ustad əl-Xosrovun (XII əsr) əsərlərində Azərbaycan və Şərq mifologiyasının ümumi mənzərəsinə rast gəlirik. Xalqımızın ilkin mifoloji dünyagörüşünün izləri «Kitabi-Dədə Qorqud» (VII əsrdə şifahi mətninin tam formalaşması və XI yüzillikdə ilk dəfə qələmə alınması ehtimal olunur; aşkarlanan iki əlyazma nüsxəsi XIV-XVI əsrlərə aiddir; boyların Drezden və Vatikan kitabxanalarında saxlanılır) yazılı abidəsində özünə daha geniş şəkildə yer tapmışdır. Azərbaycan türklərinin dilində möhtəşəm poetik əsərlər yazan Məhəmməd Füzuli (1494-1556) isə Şərqdə ilk dəfə «tanrı elmi» adı ilə mifologiyanın geniş şərhini vermişdir.

Azərbaycanda mifologiyasını dünva xalqlarının öyrənməyin əsasını Mirzə Kazım bəy (1802-1870) qoymusdur. O. «Firdövsinin əsərlərində fars əsatiri» məqaləsində («Severnoe obozreniye» jurnalı, 1848) İran ərazisində yaşayan qədim xalqların, o cümlədən azərbaycanlıların əsatirlərinin əsas mənbələrini atəspərəstlik görüsləri ilə əlaqələndirərək göstərmişdir ki, mif real, təbii və ictimai hadisələri insanın dərkindən basqa bir sey deyildir. Alimin miflərin genezisi haqqında irəli sürdüyü fikirlər Qrimm qardaşlarının təlimi ilə üst-üstə düşsə də, xalq təfəkküründən və kütlələrin geniş yaradıcılıq imkanlarından kənarda ilahi qüvvə ilə əlaqələnən şəkildə deyil, daha inandırıcı və əsaslıdır: «Əfsanəsi olmayan xalq, rəvayəti olmayan ölkə yoxdur. Köçərilərdə bu, nəsildən-nəslə şifahi şəkildə keçir. Yarımmədəni xalqlarda bu nümunələr onların etiqadlarının əsasını, yazılı ədəbiyyatın, tarixin əsas məzmununu təskil edir. Mədəni xalqlarda isə müqəddəs bir sev kimi onların təxəyyülü üçün zəngin qida mənbəyinə çevrilir» [203, 306]. Mirzə Kazımbəy Şərq miflərini iki qrupuna ayıraraq şərh edir: a) allahlar və ruhlar haqqında olan miflər və b) xalis mifoloji güvvələr. O, belə bir qənaət irəli sürür ki, xalq mədəni həyata qədəm qoyanadək uzun yol keçsə də, keçmişini unutmamış, əski qəhrəmanlığını şifahi yaradıcılığında idealizə edərək müxtəlif mifik obrazlar halına salmışdır: Pəhləvan, Qəhrəman, Bahadır, Mələk, Ruh və s. Alim bu gün də Azərbaycan və İranda geniş kütlə arasında yaddaşlarda yaşayan qədim Xeyir və Şər allahlarından – Hörmüz və Əhriməndən, onların yardımçılarından – Simurq və devdən bəhs açır. A.Şükürovun göstərdiyi kimi, Mirzə Kazım bəyin hələ indiyə qədər nəşr olunmayan «Mifoloji lüğət»i bu sahədə dünyada ilk təcrübələrdən biri idi [101, 46].

Avropada və Rusiyada etnoqrafik-folklor materiallarına kütləvi maraq oyanan ərəfədə (XIX əsrin II yarısından XX yüzilliyin əvvəllərinədək) Azərbaycanda da xeyli iş görülmüş, rus alimlərinin və yerli ziyalıların (S.Penn, S.Zelinski, D.Yerisev, P.Uslər, A.Zaxarov, K.Nikitin, A.İoakimov, Q.Bağırov, M.Qəmərli, E.Sultanov, F.Köçərli, T.Bayraməlibəyov, R.Əfəndiyev, Y.V.Çəmənzəminli, Ə.Abid, S.Mümtaz, A.Baqri, və b.) təşəbbüsü ilə toplanıb nəşr olunan folklor nümunələrinin içərisində mif mətnlərinə də təsadüf olunmuşdur. «Polyarnaya zvezda» (1825), «Tiflisskie vedomosti» (1830), «Svedeniya o Kavkazskix qorsax» (1968), SMOMPK (Sbornik materialov dlya opisaniya mestnostey i plemen Kavkaza -1881-ci ildən başlayaraq 1920-cı ilədək 46 buraxılışı nəşr olunmuşdur), «Sbornik svedeniy o kavkaze» (1871) məcmuələrində, «Kavkaz» (1851-1859) və «Kaspi» (1895) kimi rusdilli mətbuat səhifələrinə, dərslik və xüsusi toplulara, yeri gələndə, mif mətnləri ilə yanaşı onların xüsusiyyətləri barədə də ötəri qeydlər salınırdı.

XX yüzilliyin əvvəllərində mif, ritual və nağılların tədqiqi sahəsində Y.V.Çəmənzəminli böyük işlər görmüşdür. O, bir tərəfdən mif mətnləri əsasında özünün bədii əsərlərini («Qızlar bulağı»), digər tərəfdən dünya elmində bu sahədə aparılan araşdırmalarla Azərbaycan

AZƏRBAYCAN MİFOLOGİYASI

ictimaiyyətini tanış edən elmi məgalələr yazmış, eləcə də əski görüşlərə söykənən folklor nümunələrinin tarixi köklərini müəyyənləsdirməyə çalışmışdır. Onun nağıllarının əhval-ruhiyyəsi» (1926), bavcan baycanda Zərdüşti adətləri» (1927), «Xalq ədəbiyyatında bəşəri təmayüllər» (1928) və b. məqalələrində ilk dəfə olaraq bir sıra ritualların və folklor janrlarının genezisi, mifoloji görüşlərlə əlaqəsi, sakral rəqəmlərin mahiyyəti, işlək dairəsi, qədim midiyalıların mifoloji görüşlərinin bəzi müqayisəli səkildə təhlil edilmisdir. məqamları Y.V.Çəmənzəminli Avropada yaranan mif nəzəriyyələrinin müddəalarını açıqlayarkən, Qrimm qardaşlarının ari tayfalarını «mədəni», qeyrilərini «qeyri-mədəni» adlandırmasına, miflərin arilərdən başqa qövmlərə hazır şəkildə ötürülməsi ideyasına tənqidi münasibət bəsləyərək yazmısdır: «Nağıl və əfsanə kimi mürəkkəb mövzulu əsatirlərin bir-birinə bənzəməsi ari nəzəriyyəsi (Alim «Mifoloji məktəb» nəzəriyyəsini nəzərdə tuturdu) ilə izah olunmaz. Tarixdən əvvəl bir-birindən ayrılmış xalqlar bu mövzuları bütün təfsilatı ilə saxlaya bilməzdi. Sonra müəyyən və birbirinə bənzər mövzuların yalnız ari irqinə mənsub qohumlarda deyil, başqa irqlərə məxsus olanlarda da görmək olar» [33, 66].

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

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

Keçən əsrin 60-ci illərinədək Azərbaycanda mifologiya, əski rituallar və inanclara tarix, ədəbiyyat və mədənivyət tarixindən bəhs açan dərsliklərdə ötəri yanasılmıs, ən yaxşı halda bəzi folklor toplularına bir-iki nümunə salınmışdır. M.Seyidovun çap olunan məqalələri və «Azərbaycan mifik görüşlərinin qaynaqları» (1983) adlı monoqrafiyası ilə bu sahəyə yenidən böyük maraq oyanmışdır. Onun tədqiqatlarında [88-92] Azərbaycan türklərinin bəzi mifoloji obrazlarının (Oğuz, öləng, qam, Xızır, Kosa, keçi, varsaq, Qorqud və s.) mədəniyyət tarixində yeri və rolu öyrənilmiş, daha çox söz və ifadələrin miflər vasitəsi ilə etimoloji aspekdə izahına yer ayrılmışdır. M.Seyidov mifologiyanın müxtəlif problemlərinə aid zəngin yaradıcılığı və elmi-pedagoji fəaliyyəti ilə məktəb yaradan alimlərdən biridir. O, onlarla istedadlı gənci bu sahənin araşdırılmasıistigamətləndirmisdir. Tədqiqatçılar (A.Acalov, A.Şükürov) onun fəaliyyətini iki dövrə ayıraraq göstərirlər ki, birinci dövr (1950-60-cı illər) konkret məsələlərə həsr olunan məqalələrlə təmsil olunur. Müəllif bu dövrdə öz axtarışlarını birbaşa mifoloji sistemin bütövlükdə təsviri və bərpasına yönəltmiş, mifologiyaya ədəbiyyat tarixinin müxtəlif problemləri ilə əlaqədar müraciət etmişdir. İkinci dövrə (1970-80-cı illər) aid əsərlərində isə M.Seyidov mifologiya problemlərini daha geniş kontekstdə sistemli olaraq arasdırmışdır. Onun son illərdə meydana çıxan monografik tədqiqatları nəinki Azərbaycanda, ümumiyyətlə, bütün türk dünyasında mühüm hadisə kimi qiymətləndirilməlidir [2, 28; 101, 50].

Azərbaycanda mifik təfəkkürün qaynaqları aşkarlanandan sonra etnoqrafiya və folklorun ayrı-ayrı məsələləri ilə bağlı aparılan araşdırmalarda [1-3; 23; 38; 40; 42-46; 65; 881-82; 98-109; 113-119] mifoloji görüşlərin epos

(«Kitabi-Dədə Qorqud», «Koroğlu»), yazqabağı rituallar, klassik yazılı ədəbiyyat, qədim memarlıq kompleksləri və digər mədəni-tarixi abidələrlə əlaqəsi diqqət mərkəzinə çəkilmişdir. 80-ci illərdə A.Acalov [16] Azərbaycan türklərinin mifoloji mətnlərini toplayıb tərtib etmis və 90cı illərdə M.Məmmədov Azərbaycan miflərinin mətnləri əsasında namizədlik dissertasiyası müdafiə Y.M.Lotmanın məktəbini keçmiş A.Acalovun [2; 17] fəaliyyəti ilə mifoloji tədqiqatlar rus və Avropa standartlarına uyğunlaşdırılmışdır. Lakin o, bir sıra gərəkli işləri yerinə yetirməklə yanaşı məsələyə birtərəfli yanaşmış, Azərbaycan xalqının mifoloji düşüncəsinin Qafqaz və qədim Midiya (xüsusilə atəşpərəstliklə) ilə bağlanan cəhətlərinin üstündən sükutla keçmiş, bununla da türk faktorunun sonradan gətirilmə və orta əsrlərin baslanğıcında köklə bağlanan amillərin burada yaşayan əhaliyə keçməsi qənaəti alınmışdır.

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

A.Nəbiyevin arasdırmalarında [69; 70] Azərbaycan miflərinin iki istiqamətdən (oğuz və İran) gəldiyi irəli sürülmüşdür. O, «Sehirli sünbüllər» (mif mətnləri toplusu «Nəğmələr. İnanclar. Alqışlar» 1990). (1986),«Mərasimlər. Adətlər. Alqıslar» (1993) toplularında mifin qaynaqlarını folklor materialları əsasında göstərmiş, monoqrafik tədqiqatlarında və dərsliklərində isə Azərbaycan mifologiyasının struktur sxemindən, ilkin qaynaqları və törəyiş modellərindən, qədim türk panteonunun Azərbaycanda davamından, kult və zoomorfik obrazlardan, mifologiyanın təsnifi məsələlərindən, Azərbaycan mifik təfəkküründə zoroastirizm və İslam amillərindən ətraflı bəhs etmisdir. A.Nəbiyev mifoloji düsüncənin spesifikliyini müəyyənləşdirərək yazır ki, «mif erkən etnosun dünya, insan və insanın dünya hadisələri barədəki bədii düşüncəsidir. Bu düsüncənin zaman hüdudu qeyri-müəyyəndir. Məkanı isə hər bir etnosun nisbi mənada dünya kimi qəbul etdiyi yaşayış məskunu, coğrafiyası, yaxud regionudur» [70, 129]. Alimin bir neçə istiqamətdə (həm miflərin toplanması, nəşri və bərpası, sistemləşdirilib təsnif edilməsi və araşdırılması, mifologiyanın Azərbaycan folklorunun janrları sistemində yerinin müəyyənləşdirilməsi, həm də bu sahədə elmi kadrların yetişdirilməsi istiqamətində) apardığı səmərəli işin nəticəsində bir sıra qaranlıq problemlərə aydınlıq gətirilmişdir. Həqiqət bundan ibarətdir ki, azərbaycanlıların mifik düşüncəsini onların yaşadıqları ərazilərdən - Qafqaz və Şimali İran ərazisindən - ulu əcdadlarımızın tarixən məskunlaşdığı ərazilərdən ayırıb təkcə Xəzərin o biri sahilindən çox-çox uzaqlarda yaşamış türk etnoslarından tarixin müəyyən mərhələsində keçməsi şəklində məhdudlaşdırmaq elmilikdən uzaqdır. Miflərin yaranması və yayılması istiqamətlərini tarixi mənbələrə əsasən düzgün müəyyənləşdirən A.Nəbiyevin fikirlərində məhz yerli əlamətlər əsas götürülüb ümumtürk mifologiyası kontekstində müqayisəli təhlilə cəlb edilir.

Folklor, etnografiya, tarix, fəlsəfə və filologiyanın müxtəlif problemlərini araşdıran bir sıra tədqiqatçılar (P. Əfəndiyev, V. Vəliyev, T. Hacıyev, N. Cəfərov, İ. Abbasov, B, Abdullayev, Q. Qeybullayev, K. Vəliyev, V. Həbiboğlu və b.) həm də mifologiyaya maraq göstərmiş və gərəkli fikirlər irəli sürmüşlər. Dilçi-alim K.Vəliyevin məqalə və kitablarında həmçinin türk mifoloji düşüncəsinin əsas istigamətləri araşdırılır. Alim mifoloji obrazları «elin yaddaşı və dilin yaddaşı» kimi xarakterizə edərək yazılı eposlarda üzə çıxardır və ilk olaraq ümumtürk mifologiyasının bəzi mətnlərini Azərbaycan oxucusuna çatdırır. K. Vəliyev Azərbaycanda formalaşıb əksər Şərq ölkələrinə yayılan gəhrəmanlıq eposunun baş obrazının mifoloji kökü haqqında doğru olaraq belə bir fikir irəli sürür ki, «Koroğlu sadəcə qəhrəman deyil, genezis etibarilə mədəni qəhrəman – demiurg obrazının epik transformasiyasıdır. Mədəni qəhrəman obrazı isə bir neçə epistasda çıxış edir: ilkin yaradıcı, tanrı demiurg, trikster və s. Onun dönərgəlik (basqa bir insana, quşa, bitkiyə, eləcə də öz düşməninə – antoqonistə) çevrilmə qabiliyyəti var» [117, 161]. Koroğlunun mifik qəhrəman olması mədəni V.M.Jirmunski. X.T.Zarifov və B.A.Karrıyevin, eləcə də E.Meletinski və S.A. Tokarevin redaktəsi ilə çap olunan «Mifologiçeskiy slovar» və «Mifi narodov mira» ensiklopediyalarının müəlliflərinin (V.N.Basilov) də diqqətindən yayınmamışdır. V.Həbiboğlu türk xalqlarının ilkin dünyagörüşünə həsr etdiyi monoqrafiya və məqalələrində mifoloji model və sistemlərə üz tutur, təbiətə tapınma, totemizmlə bağlı fikirlər irəli sürür. Ə.Saləddinin elmi fəaliyyətinin bir istiqaməti də klassik poeziyaya mifoloji düşüncənin təsiridir. O, Nizaminin yaradıcılığında türk xalqlarının mifologiyasını izləmişdir. E.Əlibəyzadənin təhlilində isə «Bilqamış»

eposunda və «Avesta»dakı mifoloji süjet və obrazların Azərbaycan folkloru və yazılı ədəbiyyatındakı izləri göstərilmis, əcdadlarımızın mifoloji düsüncəsi gədim Sumer müqayisədə təqdim mədənivvəti ilə olunmusdur. B.Abdullayev mərasimləri və Y.V.Cəmənzəminlinin folklorşünaslıq fəaliyyətini araşdırarkən Azərbaycan mifologiyasının yazqabağı rituallarla, atəşpərəstlik etiqadı və islam dini ilə əlaqəsi məsələsinə toxunmuşdur. B.Şəfizadə «Avesta»nı türk dilində yazılan ilkin ədəbi abidələrdən biri olduğu qənaətini irəli sürərək bildirmişdir ki, «Avesta»nın mifoogiyası Azərbaycan daha türkərinin ÇOX mifogiyasıdır» [98, 46].

Azərbaycan elminə son onilliklərdə qədəm basan yeni nəsil alimlərinin bir qrupu - F.Bayat, R.Bədəlov, S.Rzasoy, A.Xəlilov, C.Bəydili, Rüstəm Kamal, E.Əzizov, N.Mehdi, Ramil Əliyev, Razim Əliyev, M.Məmmədov və b. əsas tədqiq obyekti Azərbaycan və ümumtürk mifoloji düsüncəsinin məhsullarıdır. F.Bayat arxaik türk gəhrəmanlıq eposlarında mifoloji xətlər [23], R.Bədəlov oğuznamələrin materialları əsasında mifologiyanın fəlsəfəsi, Rüstəm Kamal [86], C.Bəydili «Dədə Qorqud»un semantikası və mifologiyası, S.Rzasoy Nizami yaradıcılığında mifik dünya modeli, Ramil Əliyev nağıllırda mifoloji obrazlar, bədii şüurun formalaşmasına mifin təsiri [42-43], Razim Əliyev Qobustan qaya rəsmləri və qədim memarlıq komplekslərində mifoloji kodların açılması [45-46] kimi problemlərin həllinə dissertasiya və monografiyalar həsr etmislər.

Beləliklə, Azərbaycan xalqının tarixi köklərinə aydınlıq gətirən bir sıra əlamətlər tarixçilər və folklorşünaslar tərəfindən araşdırılsa da mifoloji görüşlər kompleks şəkildə – etnomədəni dəlil kimi sistemli şəkildə tədqiqat obyektinə çevrilməmiş, genezisi ilə bağlı məsələlər əksər

hallarda açıq qalmış, ya da mübahisəli qənaətlərlə əks olunmuşdur.

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

- mətnləri tutuşdurma aspektindən (qədim yazılı mənbələrlə çöl təcrübəsi materiallarının) istifadə Azərbaycan mifologiyasının modellərini ümumtürk ibtidai düşüncəsinin mühüm tərkib hissəsi şəklində götürməyə imkan verir və fərqli cəhətlərini üzə çıxardır;
- mifik görüşlərinin xalqın məişəti, qədim tarixi, fəlsəfi, dini baxışı, adət-ənənələri, bayram və mərasimləri, dili və elmi fəaliyyəti ilə əlaqəsi müəyyənləşdirilir;
- ilkin mifoloji anlayışların (zaman, məkan və kəmiyyət), sakrallaşmanın, arxetipik simvolların bədii yaradıcılığın, mədəniyyət növlərinin rüşeymləri olduğu əsaslandırılır;
- erkən din sistemlərində, arxaik rituallarda və əski inanclarda işlənən mifoloji anlayışlar qruplaşdırılıb təhlil edilir;
- Azərbaycan mifoloji dünyagörüşünün konturları elmi şəkildə göstərilir;
- mif haqqındakı elmi qənaətlər Qafqaz materialları əsasında ümumiləşdirilir, onların tətbiq sahələri göstərilir;
- mifoloji model və sistemlərin semantikası açıqlanır. Miflərin ayrı-ayrı kateqoriyaları, xüsusilə etnoqonik və exstaloji miflər folklor materialları əsasında təsdiqlənir.

Mifoloji sistem və modellərə aid terminlər indiyədək dəqiq müəyyənləşdirilmədiyindən tarixi-müqayisəli metodun türkdilli xalqların folklorşünaslığına tətbiqi bir sıra çətinliklər meydana çıxarır. Belə ki, digər xalqlarda mifoloji terminlər müxtəlif və tamamilə fərqlidir. Bu səbəbdən də

ən optimal yol seçib, məsələnin yerli faktlar əsasında həllinə çalışmışıq. Daha döğrusu, mifoloji terminləri Azərbaycan türklərinin dilindəki ümumişlək anlayışlarla ifadə etməyin daha effektli nəticələr verdiyinə ilk dəfə nail olmuş və eləcə də beynəlmiləl terminlərdən faydalanmışıq.

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

Birinci fəsil MİFOLOĞİYANIN ÜMUMİ-NƏZƏRİ MƏSƏLƏLƏRİ VƏ AZƏRBAYCAN MİFLƏRİNİN BƏRPASI YOLLARI

Mifologiyanın* tədqiqat tarixindən

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

«Mifoloji məktəb»in nümayəndələri (Y.Qrim, V.Qrim) və «iqtibasçılar / təkamülçülər» (E.Taylor, Q.Spenser, Y.Lippert) mifləri inanış - ilkin dini baxış kimi qəbul edərək, birinci və əsas saymışlar. Qrim qardaşları mif və nağıl materiallarının metodik şəkildə toplanmasına diqqət yetirməklə böyük iş görmüşlər. Yakov Qrimm hindavropa dillərinin müqayisəli öyrənilməsinin əsasını qoymaqla yanaşı, mifologiyanın da əlaqəli araşdırılmasına

-

^{*}Yunanca *muthos* - *söz*, *nitq*, *söyləmə*, *nəql etmə*, *rəvayət danışma* mənalarında işlənir. Mifologiya isə allahlar və qəhrəmanlarla bağlı əhvalatların cəmi olmaqla yanaşı, dünya haqqında fantastik görüşlər sistemidir. Mifləri öyrənən elm də «mifologiya» adlanır.

təşəbbüs göstərmişdir. O, belə hesab etmişdir ki, böyük bir cədvəl tərtib edib yuxarıdan aşağıya bütün etnosları, onların inandıqları tanrıları və onların funksiyalarını göstərmək lazımdır. Beləcə, miflərin dünyada gəzərcilik xəritəsini yaratmaq təşəbbüsü ortaya atılmışdır.

C.Frezerin** araşdırmalarında müxtəlif mənbələrdən götürülmüş (qədim əlyazma mətnlərindən tutmuş etnoqrafların, missionerlərin topladıqlarınadək) olduqca zəngin material saf-çürük edilmişdir. Onun dünya xalqlarının (xristian dinini qəbul etmiş etnoslar üstünlük təşkil edir) qədim aqrar mif sistemlərini bərpa etməsi etnoqrafiya və folklorşünaslıqda böyük hadisə idi. Alim əski Misirdə Osiris (o biri dünyada insanları bu dünyadakı əməllərinə görə mühakimə edən allah) kultu ilə bağlı keçirilən rituallar əsasında mifin yaranma mexanizmini göstərmiş, ölübdirilən bitki tanrısı Osirisin taxılın əkilib yetişməsi prosesinin mifikləşməsi olması fikrini irəli sürmüşdür.

Mifdən yazan yeni tədqiqatçılar çox hallarda əvvəlkiləri inkar etməyi öz qənaətlərinin təsdiqi kimi başa düşmüş və başqasının yazılarında mütərəqqi, düzgün fikirləri görməzliyə vurmuş, elə bilmişlər ki, inkar elmdə onun «yenisinə» yer eləyəcək. Lakin dayaq nöqtəsi olmadığı üçün öz uğurlu qənaətlərini belə inkişaf etdirməyə qüvvələri çatmamışdır. Mifologiyaya aid tədqiqatların böyük təcrübəsinə arxalanıb, indiyədək söylənənlərə tənqidi (inkarsız, qərəzsiz) yanaşılsa, dünya xalqlarının bir kökə bağlanan mifləri vasitəsi ilə tarixin ən qaranlıq səhifələrinə işıq tutmaq mümkündür. Bu mənada elmi-nəzəri fikirlərdə mifin xüsusiyyətlərini üzə çıxarmağa xidmət edən mülahizələr

_

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

də çox idu. «Xalqların psixologiyası» elmini yaratmaq təşəbbüsünü irəli sürən V.Vund (XX əsrin əvvəlləri) miflərin insanların emosional hissləri ilə əlaqəsini göstərmişdir. O yazırdı ki, «estetik yaşantılara uyğun şiddətli həyəcanlar mifoloji düşüncənin meydana gəlməsinin ən mülayim şərti sayılır» [163, 22]. Müəllif şüurda ayrı-ayrı təsəvvürlər arasındakı assosiasiyaları zəncirvari şəkildə sıralayaraq emosiyaların mifə çevrilməsinin mexanizmini göstərmişdir: «Ruh - nəfəsin gedib-gəlməsi; uçan buludlar – quş - ölü ruhu; ruhun gəmisi» və s. V.Vundun qənaətinə görə, şairlər öz əlavələrini edib, mifologiyanın model və sistemlərinin ayrı-ayrı detallarını əvəzləməklə yalnız miflərin zahiri formasına təsir etmişlər, uyğun kult və rituallar vasitəsi ilə qorunduğundan onların mahiyyəti və daxili əsası dəyişməz qalmışdır.

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

Z.Freyd müasirləri tərəfindən ciddi tənqidlə qarşılanmasına baxmayaraq, davamçıları onun müddəalarını inkişaf etdirib irəli aparmış, müasir insanın psixopatologiyası ilə ibtidai insanın normal psixikası arasındakı uyğunluğu əsaslandırmısdılar.

K.Yunq öyrədirdi ki, bütün insanlarda simvolların hər

hansı bir ümumi xarakterini anadangəlmə «generasiya» etmək qabiliyyəti mövcuddur. Alim simvolların hamı tərəfindən sözsüz, izahsız anlaşılan cəhətlərini «arxetip» adlandıraraq bildirirdi ki, onlar özünü, ilk növbədə, yuxu prosesində göstərir. K.Yunqun sözləri ilə desək, «tanrı, əsasən, yuxu və yuxugörmə vasitəsi ilə danışır». Simvolarxetiplər mif, əfsanə və nağıllarda geniş əks olunsa da, başlanğıcda «kollektivin kortəbii şüurunun məhsulları» kimi meydana gəlir. Başqa sözlə, onlar kortəbiiliyin elə hissəsidir ki, insanın şəxsi təcrübəsi hesabına əldə edilmir, ona bu, minlərlə əcdadından miras qalır. Yunq arxetiplər sırasına bir çox təsviri obrazları da (məsələn, dörd hissəyə bölünən dairəni, yaxud xaçı) daxil etmişdir. Ümumiyyətlə, arxetiplər təbiət varlıqları olduqda kortəbii şəkildə şəxsləndirilməklə müxtəlif formalara düşə bilir.

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

A.F.Losev, Ə.G.Qolosovker, A.F.Kosarev və b. daha çox mifologiyanın fəlsəfi tərəfini araşdırmışlar. Mifik düşüncənin dialektik cəhətdən dindən ayrı mövcudluğunu qəbul edən A.F.Losevə görə, «mifologiya özlüyündə din deyil, xüsusi dini yaranış da deyil, sadəcə olaraq dinin özü də heç cürə mifologiya deyil» [241, 166]. Əgər mifləri insanlar yaradır və özləri də həmişə miflərin aləmi ilə yaşayırsa, deməli, insanın özü də mifdir. Ona görə də insan

mifin nə olduğunu bilmək üçün, ilk növbədə, özünü tanımalıdır. Ə.G.Qolosovker deyirdi ki, «ən əsas mif — mənim həyatımın mifidir» [172, 21]. A.F.Losev isə bu qənaəti «şəxsiyyət, tarix və söz — mifologiya mühitində dialektik üçlükdür» [241, 168] şəklində işlədirdi. Sonuncu fikirdə, əslində mifologiyanın özünün dialektik quruluşu, strukturu göstərilir. Ümumiyyətlə, A.F.Losev miflərin üç əsas əlaməti (möcüzəli, şəxsi və tarixi) üzərində dayanır və mifi insana tarix boyu (şüurun meydana gəlib öz yüksək inkişafına doğru keçdiyi uzun yolda) yol yoldaşı olan qeyri-adi hadisə kimi götürür: «mif - möcüzəli şəxsi tarix-dir» [241, 169].

Klod Levi Strosun etnologiya və struktur antropologiyası məsələlərinə aid əsərlərində primitiv cəmiyyətlərdə ailənin mövqeyi və inam sistemləri ilə yanaşı, mifoloji düsüncənin strukturu da öyrənilir. Onun irəli sürdüyü metodda sinxronluğun əsası, mədəniyyət amillərinə semiotik vanasma, xüsusi vasitələrlə daxili gurulusların modelləsmə yolları və əlaqələri, variantlaşma əlamətlərinin rolu ön plana çəkilir. Miflərin strukturu eyni qaydada varlıqlardakı daxili bağlılıqları idarə edən sistem kimi müəyyənləşdirilir. E.M.Meletinskinin «struktur-semantik metod» adlandırdığı bu üsulun birinci mərhələsində gərəkli semiotik əlamətlərin birliyi üzə çıxarılır, ikinci mərhələsində isə strukturun modelləşdirilməsi yolları göstərilir. K.Levi Stros həm mifoloji düşüncənin məntiqi araşdırmaya cəlb edilərkən ümumiləşdirmə gücünə malik olduğunu, həm də tarixi-etnografik faktor kimi neolit əsrinin tərəqqi, sıçrayış amilinə çevrildiyini əsaslandırır. Bunlarla yanası mifoloji düşüncənin konkretliyini, metoforikliyini və duyğusallığını nəzərə çarpdırır. K.Levi Strosun nəzəriyyəsinin canını ikili qarşıdurmalar şəkilli arxetipik simvollar (yuxarı-aşağı, həyat-ölüm, kişi-qadın başlanğıcı, xeyir-şər, gecə-gündüz, işıq-qaranlıq, soyuq-isti və s.), eləcə də insanların daxilin-

ziddiyyəti galdırmag aradan üçün özlərinin təfəkküründə yaranan qarşı tərəflərə «vasitəçilik» idevası təskil edir. Bu, əslində ulu Zaratustrun ideyalarına bu günün elmi prizmasından baxılması idi. Mif ülü əcdad üçün sərti olaraq etik, sosial, astronomik və digər istiqamətlərdə «kodlaşdırılıb» tərkib hissələrinə ayrılan dünyanın özü idi. K.Levi Stros yazırdı ki, «həmin «kodlar» elementlərə bölünəndən sonra «iks», «igrek», «müsbət», «mənfi» və başqa riyazi transformasiyalara uğrayır. «Bu uğramada miflərin mətni cox gözəl və cəlbedici görünür» [232, 69-70]. Alimin əsərlərində riyazi görüntülərlə yanaşı metaforik ifadələr və digər bədiilik əlamətləri nəzərə çarpsa da, son dövrlərin ən aparıcı və oxunaqlı təlimi olaraq diqqət mərkəzindən kənarlaşdırılmır.

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

Ruh, ağıl, şüur, dil və emosiyalar (bütün müxtəliflikləri ilə birlikdə) əldə edilməklə, miflərdə deyildiyi kimi, Yaradıcı tərəfindən bir anın içində, «bir göz qırpımında» bəxş edilməklə İnsan bütün canlılardan fərqləndirilmişdir. Şüurun inkişafına təkan verən qüvvənin əsasında elə fantastik, təbii və tarixi-mədəni obrazlar, miflər durmuşdur ki, bu gün həm abstraktlığı, sakrallığı, həm primitivliyi, sadəliyi, həm də yerə, torpağa, yaşadığımız dünyaya, həyata bağlı-

lığı, eləcə də duyğularımıza təsirediciliyi, düşündürücülüyü və universallığı ilə diqqəti cəlb edir. Deməli, lap başlanğıcda elm, incəsənət və din qovuşuq idi. Onların vahid kökü var ki, bunu müasir elm mif, yaxud mifologiya adlandırır.

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

Azərbaycan mifoloji görüşləri arxetiplərlə zəngindir. Dünyanın yaranmasına öz mənəvi aləmindən baxan ulu əcdad ilkin olaraq universal obrazlar silsiləsini Qobustan qayalarına əks etdirmişdir. Burada kişi və qadın başlanğıcı göstərən təsvirlər, təbiət qüvvələrinin, heyvan və quşların canlandırılmasına aid səhnələr vardır. Kainatın yaradıcısının Günəşlə, Göylə, Dağla əlaqələnməsinə, təbiət hadisələrinin fövqəltəbii qüvvə şəklində anlaşılmasına, canlıların və insanın meydana gəlməsində totemlərin, tanrıların, ruhların roluna, dünyanın ikili xarakterinə, başlanğıcda

Xeyirlə şərin mübarizəsinə, demiurqların - mədəni qəhrəmanların fəaliyyətinə, triksterlərin — ikili məxluqların, qorxu, fəlakət törədən amillərin əməllərinə Azərbaycan türklərinin öz münasibəti və fərqli davranış formaları (ritualları) olmuşduru.

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

Strukturalist nəzəriyyəçilər mifləri əsasən dilçilik, semiotika baxımından təhlil edir, nəticədə onu «özünəməxsus dil növü»nə [141, 46] çevirməyə cəhd göstərirdilər. Miflər sadəliyi, primitivliyi ilə seçilməsinə, asan yolla dünyanı dərketmə vasitəsi olmasına baxmayaraq, nədənsə, onları abstrakt üsullarla şərh etmək ənənə halını alırdı. Bu mənada miflərin tədqiqində son istiqamət fransız semioloqu Rolan Barta məxsusdur. O, strukturalist metodologiyaya

söykənən tədqiqatlarında yalnız dil faktoru kimi götürüb mənalandırmaqla miflərin bir sıra başqa mühüm cəhətlərini - süjet elementlərini, obrazlar sistemini, özündə hadisə, əhvalat daşımasını, hiss, emosiyalar ifadə etməsini və s. arxa plana keçirir. Əlbəttə, bütün elmlərin bünövrə daşlarını təşkil etdiyi üçün miflər hər sahədə izlərini bu və ya digər dərəcədə qoruyub saxlayır. Bu, sabit qanunları, kateqoriyaları olan elmlərdə, o cümlədən dilçilikdə, riyaziyyatda, semiotikada daha çox nəzərə çarpır. Miflər sözlərdə müxtəlif məna çalarları yaratmaq funksiyasını bu gün də yerinə yetirir. Bu baxımdan R.Bartın fikirləri ilə bəlkə də razılaşmaq mümkündür: mif — «atalar sözündə təsdiqləndiyi kimi, biliyin anasıdır, lakin bələ hesab edirəm ki, bütün hallarda o işarənin anası olur» [141, 47].

Mifologiya ilkin dünyagörüşü sistemi kimi hər bir etnosun tarixinin və mədəniyyətinin ən qədim mərhələsidir. Etnografiyanın və folklorşünaslığın əsas tədqiq obyektlərindən biridir. Meydana gəldiyi dövrün həddindən artıq uzaqlığına və qeyri-müəyyənliyinə görə sistemləşdiriləndə ayrı-ayrı dil ailələrinin, super etnosların kökündə dayanan qeyri-adi düşüncə tərzi və yaradıcılıq hadisəsi sayılır. Bəşəriyyətin mənəvi mədəniyyəti içərisində təfəkkür və kortəbii yaradıcılıq hadisəsinə rast gəlmək olmaz ki, miflər qədər müxtəlif, bir-birinə zidd fikirlərlə izah edilsin. Tədqiqatçıların bir qrupu mifləri dinlə eyniləsdirməvə çalışmış, digərləri bunun qəti əleyhinə mifləri əfsanələrlə, rəvayətlərlə, çıxmışlar. Bəziləri nağıllarla qarışdırmış, başqaları isə folklordan tamamilə təcrid edilmis halda xüsusi fəlsəfi kategoriya kimi təqdim etməyi məqbul saymışlar. Elə tədqiqatçılar tapılmışdır ki, mifləri xalqın mənəvi dəyərləri içərisində mürtəce mahiyyətli artıq yük hesab etmişdir. Əksinə düşünənlər də (mədəniyyətin mütərəqqi faktı kimi) ən çıxmışdır. Bəs əsil həqiqətdə mif nədir? Onun bəşər təfəkkürünün inkişafında rolu nədən ibarətdir, din, tarix, etnoqrafiya, dil və folklorla (bədii yaradıcılıqla) hansı tellərlə bağlıdır? - suallarına cavab axtararkən ilkin olaraq S.A.Tokarevin İ.M. Dyakonova əsaslanaraq yazdığı fikirlər yada düşür: «Mif — dünyanın və insanların yaranması, eləcə də allahlar və qəhrəmanlar haqqında antik, bibliyadan gələn və başqa qədim, poetik, həm də qəribə əhvalatlardır» [310, 507]. E.M.Meletinskinin qənaətinə görə də mif allahlara, ruhlara, ilahiləşən, ya da mənşəyi ilə allahlara bağlanan qəhrəmanlara, zamanın başlanğıcında dünyanın özünün, eləcə də təbiət və mədəniyyət elementlərinin yaranmasında birbaşa, ya da dolayı yolla iştirak edən, nəsil, tayfa törədən ilk insanlara aid əhvalatlar kimi anlaşılır [262, 653].

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

Mifin genis anlamda devil, dar cərcivədə bir qədər ziddiyyətli izahına da rast gəlirik. M.İ.Steblin-Kamenski yazır ki, «Mif – elə bir nağıletmədir ki, həqiqətdən tamamilə uzaq olsa da, yaranıb yayıldığı yerlərdə gerçəklik kimi qəbul edilir» [303, 9]. Müəllif, sonra qeyd-şərhsiz öz fikirlərinin əksinə çıxaraq bildirir ki, hələ b. e. ə. V əsrdə bəzi gədim yunan filosofları mifləri şərh etmiş, onlara təbiət hadisələrinin alleqorik keyfiyyəti, mücərrədləşdirilmiş anlayış, dolayı şəkilli tərbiyələndirmə vasitəsi kimi baxmıslar; devək ki, mifdə hər hansı bir tanrının, yaxud ilahənin ər-arvad sədaqətini pozması nəticəsində fəlakətlər törəyir. Bu belə bir hökm çıxarmağa imkan yaradır ki, ərlə arvad bir-birinə xəyanət etməməlidirlər. Evgemer antik dövrdə belə düsünülürdü ki, hökmdarlar məqsədyönlü şəkildə özlərini tanrı səviyyəsinə qaldırır, hər şeyə qadir olduqları barədə fərziyyələr yayır, ya da bu işi yerinə yetirməyi müasirləri ilə davamçılarının ixtiyarına buraxırdı.

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

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

Azərbaycanda A.Acalov müasir elmi araşdırmalara söykənərək, belə qənaətə gəlir ki, mifologiya dünyanı özünəməxsus qanun və vasitələrlə biçimləyən, izah edən «dinamik işarələr sistemidir». Hər bir sistem kimi mifoloji sistem də yalnız göstərilən əlamətlər və özünün tərkib hissələri (struktur elementlər) ilə deyil, daha çox bütün bunların qarşılıqlı münasibətləri, əlaqələri ilə səciyyələnir. Çünki «hər çoxluğun nizama salınması onun tərkibinə daxil olan vahidlərin necə düzülməsindən asılı olur» (Nəsirəddin Tusi). Deməli, dünyanın mifoloji modelini və mifo-

loji düşüncəni bərpa edərkən onun bütün ünsürlərinin (yer, göy, su, ağac, ruh, əcdad və b.) müəyyənləşdirilməsi işin yalnız bir tərəfidir. Başlıca məsələ onların düzülmə ardıcıllığını və münasibətlərini bərpa etməkdir. Və bu zaman konkret ünsürlərin semantikası nə qədər dəyərli olsa da, araşdırıcı üçün ikinci dərəcəlidir. Çünki bərpa son nəticədə konkret semantik qatları yox, ümumi modelin aşkarlanmasını nəzərdə tutur. Başqa sözlə, həmin ünsürlərin vahid modeldə birləşmə, qarşılıqlı fəaliyyət və dəyişməsi qanunları ilə məşğul olur. Əgər dil və başqa işarə sistemləri (mifologiya özü də elə müəyyən işarə sistemidir!) ilə analogiya aparmış olsaq, deyə bilərik ki, bərpa burada mifoloji düşünənin qrammatikasının, mifoloji sintaksisinin bərpasıdır [2, 14-15].

Beləliklə, xalgın ən ibtidai kollektiv, fantastik, kortəbii «icadı» olan miflərdə gerçəklik canlandırılmıs (ən adi əşyalar, cisimlər belə) və şəxsləndirilmiş obrazlar şəklində əks olunur, insan ağlına gələn nə varsa, hamısı həssaslıqla ümumiləşdirilib, adi halından çıxarılır, fövgəltəbii məxluqlara, varlıqlara çevrilir və bunlar ilkin inanışlarda reallıq kimi başa düşülür. Bu mənada mif mənəvi mədəniyyətin başlanğıc forması, xalq fantaziyasının özülü olmaqla yanaşı, ulu əcdadın təbii fəlakətlərə, qəzalara, xəstəliklərə qarşı qorxu hisslərinə üstün gəlmək vasitəsi idi. Başqa sözlə, toplum halında yaşayan qədim insanlar kortəbii şəkildə təfəkkürdə yaranan məcazi obrazlarla təbiətə təsir göstərməyin yollarını axtarmış və nəticədə onunla təskinlik tapmışlar ki, sel də, sərt külək də, qızmar günəş də onlar kimi canlıdır, qeyri-adi gücə malikdir, istədiklərini ödəməklə (qurbanlarla) təhlükələri sovuşdurmaq olar. mifik düsüncənin məntiqi özünəməxsusluğu Deməli. ondadır ki, ibtidai insanlar onları əhatə edən sosial mühitdən (xüsusilə təbiətdən) özlərini təcrid etmirdilər, miflərdə dolayı yolla da olsa, varlığın bir-birinə bağlanan

AZƏRBAYCAN MİFOLOGİYASI

görə bilirdilər. hissələrə parçalanan əlamətlərini Dünyada baş verən hadisələri sadəcə müşahidə etməyə deyil, onların şərhini, mahiyyətini, məğzini anlamağa təşəbbüs göstərirdilər. Bütün bunların nəticəsi olaraq, gözlə görünən və duyulan hər şeyi şəxsləndirir, özlərində müşahidə etdikləri əlamətlərlə təqdim edir, daha dəqiq desək, təbii, sosial və mədəni obyektləri metaforik müqayisədə verirdilər (insanlar hər şeyi, ilk növbədə, özləri ilə müqayisə edirdilər, cansız əşyalarda, bitkilərdə, heyvanlarda, quşlarda, dağlarda, çaylarda, göllərdə, təbiətin əsrarəngiz hadisələrində özlərində olan keyfiyyətlər tapır və beləliklə də dünyanı dərk etməklə yanaşı, özlərini daha yaxşı tanıyırdılar). Ona görə də, mifik təfəkkürdə insanlara xas xüsusiyyətlər təbiət hadisələri, cansız varlıqlar, heyvanlar, quşlar və bitkilərin üzərinə köçürülür, hər şey düsünmək qabiliyyətinə, hissiyata malik təsvir olunur və zahirən antropomorfik şəkil alırdı. Mövcudatın animistik (ruhun varlığı) modeli yaradılırdı. Bəzən isə, əksinə, təbiət qüvvələrinə, xüsusilə heyvanlara, quşlara məxsus əlamətlər (daha çox totem kimi gəbul edilən heyvan, gus və bitkilərin əlamətləri) mifik mədəni qəhrəmanlara (nəsil törədənə) şamil edilirdi. Məsələn, Oğuzun «ayağı öküz ayağına, beli qurd belinə, kürəyi samur kürəyinə, köksü ayı köbənzəyirdi. Bədəninin hər ksünə veri tüklə örtülmüsdü».*

Qeyri-adi təsvirlər, qəribəliklər, möcüzələr, dəyişmələr, metamarfozalar (dönərgələr), dünyanın müxtəlif obyektlərinin, elementlərinin canlandırılmış və şüura malik obrazlara çevrilməsi və s. mifik fantaziyanın istehsal etdiyi məhsullardır, sonralar poetik vasitəyə çevrilmiş, bədii epik ənənənin yaranmasına və inkişafına güclü təkan vermişdir.

-

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

Təbiətin fəlakətli hadisələri müqabilində təfəkkürdə kortəbii yaranan bəzi mifik obrazlar (müəyyən qorxunc qüvvələr) transformasiya nəticəsində zahiri əlamətlərinə görə vəhşi, dəhşətli məxluq şəklinə (çoxbaşlı, çoxəlli, təkgözlü, ağzından od püskürən, adamcıl, başkəsən, ganiçən) düşmüşdür. Belə ki, qıtlığa səbəb olan quraqlıq əjdaha; ölüm gətirən xəstəlik – nəhəng dev; bütöv kainat dünya ağacı, başı dairəvi çadır, heyvana oxşar azman (məsələn, Şərq təqvimlərində kainatın bir hissəsi olan Yerin müxtəlif heyvanlar üstündə mövcudluğuna və həmin heyvanların müəyyən ardıcıllıqla hər il bir-birini əvəz etmələinam vardır) kimi təsəvvür edilmişdir; nəslin baslanğıcında duran ilk insan (əcdad) isə çox vaxt ikili təbiətə malik - zoomorfik və antropomorfik formada modelləşdirilmişdir. Bu modellər müəyyən şərtlərlə birləşdirilərək mif sistemlərini yaratmışdır. Təbiidir ki, miflərdə ruhlar, allahlar, eləcə də onların törətdikləri təbiət hadisələri (ildırım çaxmasından yağış yağır, yağışdan sonra otlar cücərir və s.) və gəhrəmanlar həmişə bir-biri ilə əlagələndirilir, oxşar məkan və zamana, yaxud başlanğıc törəmə, başvermə səbəbinin eyniliyinə görə bir-biri ilə qohumlaşdırılırdılar. Bu, dünyadakı varlıqların xaosdan sonra eyni ünsürlərdən (od, su, hava, torpaq) yaranmasına olan inamdan irəli gəlir.

Miflərdə simvollar hansı obyektə (gerçək həyat hadisəsinə, təbiət obyektinə) aiddirsə, özündə onun keyfiyyətlərini daşıyır. Bu keyfiyyətlər çox hallarda dolayı yolla göstərilir. Mifik strukturlarda cisim - işarə, əşya - söz, varlıq - ad, mövcudluq - atributları, tək - çoxluq, sonsuzluq - zaman, başlanğıc - əsas, yaranma - mahiyyət, isti - soyuq, işıq – qaranlıq, gecə – gündüz, göy – yer, dəniz, çay, göl (su) - quru (torpaq), xeyir – şər arasında əlaqələrin, münasibətlərin bir-birindən ayrılma və birləşmə nöqtələri özünə spesifik formada yer tapır. Ən xarakterik cəhət

isə varlıqların mənsə (genezis), inkisaf (böyümə, yetismə) və məzmun (mahiyyət) bağlılığının səbəb-axtarış-nəticə vekunlasmasıdır. Basga ardıcıllığı ilə sözlə, təfəkkürdə yaradılan obrazlar heç vaxt yerində donub galmır, daim fəaliyyətdə olur, hansısa funksiyanı yerinə yetirir, məzmun və forma daşıyıcısına çevrilir. Fəaliyyəti bəlli olmayan, kimə və nəyə xidmət edəcəyi aydınlaşdırılmayan obyekt heç vaxt mif sistemlərində meydana gətirilmir. Yaxud, əksinə, xidməti bəlli olan hər bir dünya varlığının (elementinin) mütləq şəkildə mənşəyi göstərilir. Deməli, doğulması, yaranması nə qədər qəribə, təzadlı görünsə də, hər bir mövcudatın mənşəyinin verilməsi mifyaratmada vacib şərtdir. Bu «qanunauyğunluğ»a əsasən deyə bilərik ki, Təpəgöz ilkin olaraq, Azərbaycan türkləri tərəfindən yaradılan mifik obrazdır. Ona görə ki, onun meydana gətirilmə (doğulma) səbəbi qədim «Kitabi-Dədə Qorqud» yazılı abidəsində açıq-aydın göstərilir. Əslində Təpəgöz xəyanətə xəyanətlə ödəsmək funksiyasının (ona cörək verən adamları zəlil edir) daşıyıcısına çevrilir. Səbəb nəticəni doğurur. Belə ki, Sarı Çobanın tamah salıb Tanrı elçisinə -Pəri qıza əl uzatması səbəbdir. Təpəgözün oğuz elinin başına bəlalar açması isə həmin səbəbin (tanrıya xəyanətin) nəticəsidir. Yunan miflərində Təpəgözün eyni olan Siklopun kökü müəmmalıdır, deməli, mifik məxluqun mənşəyi - yaranma səbəbi dəqiq əsaslandırılmamışdır. Siklop Odisseyin (elin, obanın deyil, bir şəxsin) qarşısına biçimlənməmiş halda çıxarılır (elə bil göydən düşür) və allahın (dəniz allahı Poseydonun şəxsi narazılığına görə) insana cəza vermək silahına çevrilir. Siklopda miflərə xas olan yaradılış və gerçəklik arasında səbəb-axtarış-nəticə əlaqəsi yoxdur. O, təsadüfən düsdüyü mifik zamanda və məkanda yoğrulmuş şəkildə ora gətirilir. Siklop yunan miflərində qəribdir. Qeyd edək ki, dünya mifoloji sistemlərində yardımçı vasitə kimi istifadə edilən bəzi obrazların başqa xalqlardan alınması təcrübəsi mövcuddur. Herodota görə, issidlərdən (skitlər, yəni saklar) skiflərə, onlardan yunanlara keçən «arimaspam» sözünün mənası təkgözlü deməkdir. «Arima» - bir, spa — gözdür. İssidlər danışırdılar ki, «qızıl qrifləri qoruyan təkgözlü adamlar yaşayırdılar» [168, 256].

Şimali Qafqazda məskunlaşan xalqların «Nart» eposunda Urızmaq nəhəng kəlləgözlə (uayuqla) rastlaşır və keçinin dərisinə bürünməklə gözünü deşdiyi məxluqdan canını qurtarır [272, 73]. Azərbaycan folklorunun epik ənənəsində də eyni halla rastlaşırıq. Nağıllarda kəlləgöz, eposda isə təpəgöz (dəpəgöz) obrazları çox geniş yayılmışdır. Doğrudur, H.Araslı F.F.Ditsin «yunanlar Polifemi türklərin Təpəgözünə əsasən yaratmışdır» fikrinə şübhə ilə yanaşır [4, 26]. Lakin Herodota açıq-aydın bildirir ki, Oara dəniz ətrafı skiflər sarmatlar adı ilə yunanlara tanıs idi. Onların şimalda və şərqdə yaşayan saklarla bağlı məlumatları isə fövgəltəbii obrazlarla zəngin idi: guya o verlərdə hiperborelər, keçəl aqripelər və qızıl qrifləri (qartal baslı, aslan bədənli, qanadlı füqurları) goruyan təkgözlü arimasplar yaşayırdılar. X.Koroğlu da bu faktlara söykənib F.F.Ditsin fikirlərinə qüvvət verərək yazırdı ki, «Polifem haqqında mifi b. e. ə. VII əsrədək Ön Asiyaya yürüşlər edən skiflər özləri ilə gətirə bilərdilər» [219, 135].

Hər hansı bir mifik strukturda (mifik məkan və zaman çərçivəsində) dünyadakı varlıqların mifik obrazlar şəklində yaranıb yaşama müddəti məchulluq çağından onların gerçəklikdəki funksiyasınının anlaşılmasınadək olan dövrdə daşıdığı roldan asılıdır. Qışın yazla, gecənin gündüzlə əvəzlənməsinin əsil səbəbi dərk ediləndən sonra həmin təbiət hadisələrinin mifik sistemlərdəki modelləri gerçəkliklə, reallıqla əlaqəsini – ilkin daşıdığı mahiyyətini itirir, təfəkkürdəki başlanğıc funksiyasını dəyişib, mədəniyyətin faktoruna, daşıyıcısına - bədii sənət nümunəsinə

çevrilir və folklorun başqa janrlarının (xüsusilə nağılların və dastanların), tarixi salnamələrin içərisində əridilir.

Miflərdə forma məzmunla sıx vəhdətdə verilir. Xüsusi obrazlarla, işarələrlə, rəmzlərlə varlıqların və hadisələrin mahiyyətini açmağa cəhd göstərilir. Ona görə də miflər ikili xüsusiyyətə malik olur. Başqa sözlə, mif eyni vaxtda həm forma, həm də məzmun daşıyıcısına çevrilə bilir. Belə ki, antropomorfik miflərdə dünyanın alleqorik şəkildə dərki formadır, ifadə vasitəsidir, bədiilik üsuludur, poetik sistemin bir detalıdır, eləcə də cəmiyyətə xas keyfiyyətlərin insanın və təbiətin üzərinə köçürülməsindən alınan məna, məzmundur, hadisələri, əhvalatları, obrazların qarşılıqlı əlaqələrini özündə əks etdirir. Mifin bu cəhətini ilk dəfə müşahidə edən və elmi şəkildə əsaslandıran R.Bartın yazdığı kimi, «miflər eyni zamanda həm «dolu»dur, həm də boşdur» [141, 81].

Miflərdə dünya modelinin tam təsviri ilə onun ayrı-ayrı elementlərinin, detallarının yaranmasına (təbiət və mədəniyyət obyektlərinin, allahların və qəhrəmanların) həsr olunan əhvalatlar üst-üstə düsüb bir-birini tamamlayır. Bu mənada mifik düşüncənin əsas əlamətlərindən biri də təbiətin sirli yaranışları ilə təkbətək qalan toplumun qarşısına çıxan sorğulara özünəməxsus şəkildə cavab axtarmasıdır: dünyamız hansı şəkildə yaranmış və sonu necə olacaq? Bəsər övladının ən ibtidai mifik təsəvvürlərindən tutmus müasir elmi kəşflərədək uzun bir yol qət edilsə də, miflərdə qaldırılan belə məsələlərin şərhi hələ də öz elmi həllini tam tapmamışdır. Yer üzündəki bir çox canlı-cansız varlıqların meydanagəlmə və təbiət hadisələrinin başvermə səbəbləri aydınlaşdırılsa da, bütövlükdə kainatın, ulduz sistemlərinin - uzaq-uzaq qalaktikaların - bir sözlə, yaşadığımız dünyanın çıxış nöqtələri, başlanğıcı və finişi ancaq fərziyyələr şəklində izah olunur, bəzi məsələlərdə isə mifik təsəvvürdən uzağa gedilmir.

Azərbaycan miflərini bərpa etmək üçün əsas mənbələr

Azərbaycan türk miflərinin bərpası, araşdırılması, cıxarılması mənbələrinin üzə sahəsində xevli görülmüşdür. Lakin A.Acalovun irəli sürdüyü bəzi tezislərlə razılaşmaq mümkün deyil. O yazır: «Terminoloji baxımdan «Azərbaycan xalqının mifoloji görüşləri», «Azərbaycan mifoloji görüşləri» və bu kimi ifadələrin həm məzmunu, həm də sərhədləri aydındır, heç bir etiraz doğura bilməz. Burada söhbət müasir və tarixi (bugünkü «Azərbaycan» adlı xalqın mövcud olduğu müddət) azərbaycanlıların mədəniyyətində yer almış mifoloji strukturlardan gedir. Bəzən bu terminlərə sinonim olaraq «Azərbaycan mifologiyası» ifadəsi də işlənir. Lakin burada müəyyən dəqiqlik gözə dəymir. Belə ki, mifologiya konkret etnik-mədəni birliklərin arxaik dövrlərdə meydana çıxan universal sistemi olduğuna görə bu termin təzadlı səslənir. Bəlli olduğu kimi, hər bir xalq özünün mövcudiyyəti ərzində sabit və dolğun birlik halında qalmayaraq, daim dəyisir... Digər halda isə bir necə nisbətən kiçik etnos birləşərək daha boyük etnik birliyin meydana çıxmasına səbəb olur (məsələn, XII yüzillikdə mongol etnosunun formalaşması). Və hər bir yeni yaranan etnos öz sələfindən tam bir sıra cizgilərinə görə fərqlənir. Bu fərqlər nə gədər dərin olsa da, onların hər ikisi eyni bir xalqın ayrı-ayrı inkişaf (etnogenez) mərhələləri kimi anlaşılır. Bu mülahizələrdən çıxış edərək, Azərbaycanın etnik tarixinə nəzər saldıqda aydın görünür ki, bugünkü azərbaycanlılar millət olmaq üzrə son 500-600 ilin məhsuludur (bir daha qeyd edirik ki, burada azərbaycanlılardan bir xalq kimi yox, XIV - XVI yüzillərdə başlanmış etnogenez prosesinin nəticəsi olan konkret millət olaraq danışılır. Həmin yüzillərə qədərki bir neçə min il ərzində bu ərazidə eyni, yaxud çox yaxın dildə danışan etnosların mövcudluğu bizdə heç bir şübhə oyatmır və onların hamısı vahid Azərbaycan xalqı anlayışı altında təbii olaraq birləşir)» [2, 19-20]. Bu müddəalarda, ilk növbədə, məsələnin terminoloji cəhətdən izahı etiraz doğurur. Belə ki, «mifoloji görüşlər» anlayışı «mifologiya»ya qarşı qoyulur, belə çıxır ki, mifoloji görüşlər bir şey, mifologiya isə tamamilə başqa şeydir, əslində isə mifologiya mifoloji görüşlərin toplusu və sistemidir. Necə ola bilər ki, bir xalqın mifoloji görüşləri mövcud olsun, amma mifologiyası, mifoloji sistemi olmasın. Birincisi, ona görə ki, Azərbaycanda türklərin əsaslı şəkildə kök salmasının - millətləşməsinin tarixini 500-600 il əvvəldən başlanmasını deməklə keçmiş sovet tarixşünaslığının «nailiyyətlərinə» haqq qazandırılır.

İkincisi, Azərbaycan tarixinin XIV -XVI əsrlərə qədərki tarixini şübhə altına almaq ənənəsinə xidmət edən fikirləri müasir terminlərlə yüklənməsi baxımından yaraşıqlı görünür, lakin ululuğunu, qədimliyini xarici alimlərin belə tutarlı dəlillərlə dəfələrlə təsdiqlədikləri Azərbaycan türklərini bu qədər «cavanlaşdırmaqla» öz mifologiyasının olmaması qənaətinə gəlir: «Göstərilən dövrdə formalaşmış olan Azərbaycan etnosu aydın məsələdir ki, mifoloji düşüncə ilə yaşamırdı və deməli, mifoloji sistem yarada bilməzdi» [2, 20].

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

rində) danışırdılar. Hətta miflərin yazıya alındığı dövrün dili belə yunan milləti üçün anlaşılmaz olmuşdur.

Dördüncüsü, A.Acalovun gəldiyi son nəticə bundan ibarətdir ki, «türk mifologiyası» termini daha məqbuldur və anlayısın mahiyyətini daha düzgün ifadə edir» [2, 21]. Lakin əvvəldə verdiyi hökmlər («Bir qədər qədimlərə getdikdə isə artıq nəinki ayrıca Azərbaycan dilindən, ümumiyyətlə, heç bir müstəqil türk dilindən söhbət gedə olmasaydı, qarşısına «Azərbaycan» bilməz») artırmaqla bu fikrə bəraət qazandırmaq olardı. Beləliklə, A.Acalovun tezislərində bir-birini inkar edən üç qənaətlə rastlaşırıq: a) əvvəl Azərbaycanda türkün əsaslı şəkildə möhkəmlənib guya XIV-XVI yüzilliklərdə millətə çevrilməsi «faktı»na söykənərək mifologiyanın yoxluğundan, «mifoloji görüşlərin» (?) isə varlığından danışır, b) sonra, ümumiyyətlə, türk dilinin qədimlərdə Azərbaycanda mövcudluğuna etirazını bildirir, v) nəhayət, tezliklə bunu da unudub «türk mifologiyası» terminini daha məqbul sayır. Belə alınır ki, Azərbaycanda 500-600 il əvvəl millət formalasanda gəlmə türk etnosu üstünlük təskil etmis, ya yerli əhalini tamamilə sıradan çıxarmış, ya da qısa müddətdə öz dilini və əski mifologiyasını hansı yollasa onların yaddaşlarına yeritmişdir. Bu, Qrim qardaşlarının arilərin Avropada yaşayan başqa xalqların içərisinə yayılarkən allahlar haqqındakı miflərini özləri ilə aparıb onlara bağışlaması ideyasına bənzəyir.

Məsələnin üstündə bir qədər geniş dayanmağımızın səbəbi odur ki, belə mülahizələrə əsaslanaraq «Azərbaycanın mifologiyası yoxdur» (mifologiyası olmayan xalq isə öz ululuğundan, qədimliyindən danışa bilməz) kimi əsassız qənaətlər tez-tez söylənilir. Əslində isə dünyanın bütün xalqlarında olduğu kimi, Azərbaycan türklərinin də bir sıra cəhətləri ilə başqalarınınkından seçilən mifologiyası mövcuddur. Qədim mənbələrini müəyyənləşdirib onları

bərpa etsək, böyük bir xəzinəni bataqlıqdan çıxarmış olarıq. Azərbaycan miflərini özündə əks etdirən qaynaqlar oldugca çoxdur. Hətta onları sistemləsdirib gruplasdırmag mümkündür. Beləliklə, Azərbaycan miflərini ilkin ədəbitarixi abidələrdə, dini kitablarda, arxeoloji gazıntıların yekunlarında, dini təsəvvürlərdə, yurdumuzun qədim tarixi, mədəniyyəti və etnoqrafiyasına aid yunan, ərəb, İran, hind və Çin mənbələrindəki məlumatlarda, nağıl, dastan, əfsanə və başqa folklor qaynaqlarında, yazıya alınmış qəhrəmanlıq eposlarında, klassik ədəbiyyatda və qədim dövr şair, filosof və mütəfəkkirlərimizin əsərlərində, dünya xalqlarının mifologiyasını tədqiq edən Avropa və Asiya alimlərinin tədqiqatlarında, XIX-XX əsr rus və Azərmətbuatında, Azərbaycan folklorsünaslarının araşdırma və toplularında, xalq ritual və inanclarında axtarmaq lazımdır.

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

İlkin ədəbi-tarixi abidələrdə, dini kitablarda, arxeoloji qazıntılar zamanı tapılan müxtəlif məişət əşyalarının, silah və sursatların üstündə mif motivlərini əks etdirən işarə, naxış və qrafik şəkillərə təsadüf olunur ki, onların mif sistemlərinin bərpasında böyük əhəmiyyəti vardır. Bu işarələr nənə-babalarımız tərəfindən sonralar xalçaların üzərinə köçürülmüşdür. Azərbaycanın qədim toxumalarında dünyanın yaranması haqqında mifik təsəvvürün bütöv

mətnlərinin əks olunması şübhəsizdir. Onların kodunun açılması yolunda uğurlu addımlar atılır.

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

Torpaqlarımız Şərqlə Qərbi birləşdirən karvan yolunun üstündə olduğundan tacirlər, səyyahlar, bilicilər, şer-sənət hamiləri Azərbaycanda yaşayan insanların adət-ənənələri, dünyagörüşü, yaratdıqları barədə əldə etdiklərini də özləri ilə bir üzü Şərqə, bir üzü Qərbə daşımışlar. Ona görə də başqa xalqlara aid bir sıra mötəbər kitablarda yurdumuzla bağlı maraqlı yazılara rast gəlirik. Herodotun, Strabonun, Plutarkın və başqalarının qələmi ilə ulu babalarımızın həyatının ən qədim çağlarına az da olsa, aydınlıq gətirilir. İlk «Tarix» (Herodot) kitabına düşən «Astiaq» və «Tomris» rəvayətləri ilə bir sıra mif sistemlərinin (xüsusilə tale

mifi) ömrü uzadılır. Roma mifologiyasında ilkin dövlətçilik görüşləri əks olunur ki, bunu mədəni aləmin başlanğıcı hesab edirlər. Romul və Rem Romanı düşmən hücumlarından və daxili xəyanətkarlardan qorumaq üçün xüsusi icra mexanizmi olan yeni birlik yaradırlar [244, 462-464]. Astiyaqın ulu babası Deiyokun Midiya dövləti qurması haqında Herodotun verdiyi məlumatlar göstərir ki, Azərbaycan mifoloji təsəvvüründə dövlətin daha mükəmməl modeli qurulmuşdur.

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

Y.V.Çəmənzəminli mifləri nağıllar əsasında bərpa etməyə (bu klassik üsulun baniləri «Mifoloji məktəb» və «İqtibas» nəzəriyyələrinin nümayəndələridir) təşəbbüs göstərən ilk Azərbaycan tədqiqatçısıdır. Onun qənaətinə görə, miflər məhz zərdüştçülüyün işığında aydınlaşdırıla bilər. Bəzi tədqiqatçılar isə, yalnız türk faktorunu ortaya atırlar. «Avesta»da olan ikili dünya formulu öz rüşeymlərini türkün Urgen-Yerlik qarşılaşmasından götürə bilər. Yaxud əksinə. Əslində xeyir-şər qarşılaşmasının mənşəyi daha dərinlərdə — qışla yazın mübarizəsi mötivlərində axtarılmalıdır. Ona görə də folklorumuzdan və yazılı ədəbiyya-

tımızdan qırmızı xətlə keçən arxetipik simvolların - xeyirşər, qaranlıq-işıq, soyuq-isti, yerüstü-yeraltı dünya, və s. mifik təsəvvürlərin kökünü təkcə şamançılıqla və atəşpərəstliklə əlaqələndirmək heç də uğurlu nəticə verməz.

Şifahi xalq yaradıcılığının elə bir janrı yoxdur ki, miflərdən mayalanmasın. Atalar sözündən tutmuş çoxşaxəli süjetə malik eposlaradək hər bir folklor nümunəsini diqqətlə saf-çürük etsək və əski kitablardan («Avesta» və «Dədə Qorqud» kimi) bizə məlum olan görüş sistemlərinin süzcəgindən keçirsək Azərbaycan türklərinin mifoloji modelləri haqqında tam təsəvvürə malik olarıq.

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

Klassik ədəbiyyatımızın gədim dövrlərinə nəzər salanda diqqətdən yayınan bir məsələyə heyran qalmamaq mümkün deyil. İndiyədək yazılı epik ənənədə «rəsmi hissə» kimi qəbul edilən (minacat, tovhid, nət, sitayiş, yaradan haqqında) poema, dastan başlanğıclarına dini don geyindirib təhlildən kənarda qoymuşduq. Lakin Qətran Təbrizi, Xagani, Nizami, Əvhədi, Füzuli kimi klassik söz sənətkarlarının poetik irsinin həmin hissəsində islam mifoloji görüşləri ilə yanaşı, dünyanın yaranması haqqında xalqımızın daha gədim spesifik inamlarına rast gəlirik. Onların əsərlərinin süjetində mühüm əhəmiyyət kəsb edən hadisələrin də əksəriyyətinin miflərdən yoğrulduğunu görməmək mümkün deyil. Azərbaycanın Gəncə şəhərində doğulub sülaləsinin vəliəhdlərinin Atabəylər yaşamış, Türk müəllimi olmuş Əbu-Bəkr ibn Xosrov əl-Ustadın (XII əsr)

AZƏRBAYCAN MİFOLOGİYASI

«Munisnamə» əsərində (1920-ci ildə Azərbaycandan aparılan yeganə əlyazma nüsxəsi Londonda saxlanılır) bütöv bir mif sistemindən ibarət - göy cisimləri, dünya, kainat, varlıqların yaranması, təbiət hadisələrinin, heyvanat, bitki aləminin mənbəyi, insan nəslinin mənşəyi haqqında təsəvvürlər verilmişdir. Bura Nizaminin, Məsihinin astral görüşlərini də əlavə etmək olar. Deməli, klassik ədəbiyyat mif modellərinin bərpasına zəngin material verən qaynaq kimi də qiymətlidir.

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

ELMİ BÖLGÜ : FÜZULİNİN BÖL

1.Mifik zaman	Qədimi-zamani
2.Emprik - tarixi zaman	Qədimi-zati

Şairin verdiyi izahata diqqət yetirsək E.M.Meletinskinin «mifik zaman» anlayışı haqqında söylədikləri ilə üst-üstə düşən qənaətləri görməmək mümkün deyil: «Qədim iki cürədir. Bunlardan birisi zatən qədimdir («qədimi-zati»), yəni o öz varlığı etibarilə başqasına möhtac deyildir.

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

Maraqlıdır ki, antik yunan tarixçiləri və mifologiyanı dünya miqyasında araşdıran Avropa tədqiqatçıları da öz əsərlərində cüzi də olsa, azərbaycanlıların ibtidai görüslərinə yer ayırmışlar. C.Frezer «ikinci doğuşdan» danışanda bildirirdi ki, «Qafqaz türklərində oğulluğa götürmə adi hadisədir, mərasim ondan ibarətdir ki, oğulluğa götürülən yeni ananın köynəyindən keçirilir, ona görə də türkcə «adamı köynəyindən keçir» anlayışı «oğulluğa götür» mənasını verir» [326, 256]. Məgər bu, «Koroğlu» eposundakı Nigarın Eyvazı oğulluğa götürməsinin analoqu deyilmi? Alim nağıllarımızda tez-tez rastlaşdığımız «kiçik qardaşa üstünlük verilməsi» məsələsinə aydınlıq gətirən orijinal fikirlər söyləyir və yas mərasimi haqqında yazır ki, «qədimlərdə türklər ölüləri üçün ağlayanda üzlərini bıçaqla elə kəsirdilər ki, qan damcıları yanaqlarında göz yaşları ilə yanaşı axırdı» [325, 450]. Azərbaycanlıların qamlara aid mifik görüşlərində göstərilir ki, insanın ruhu bədənindən ayrılıb yeraltı dünyaya gedir və orada sər qüvvələr ona olmazın əzab-əziyyət verir. Yer üzündə qalan qohumları ağlayıb üz-gözlərini dırnaqları ilə, ya da iti bıçaqla yaralayırdılar. Duzlu göz yaşları fışqıran qana qarışıb üz-gözünə yayılır və torpağın üstünə axırdı. Bununla elə zənn edirdilər ki, isti qanlarını qara yerdəki şər qüvvələrin üstünə səpirlər. Qan şər ruhları gücsüzləşdirdiyindən ölənin üstünə cuma bilmirlər. Xalq arasında indi də geniş işlənən «gözdən qan çıxartmaq», «gözü qanlı», «gözlərindən gan damar» ifadələrinin kökü C.Frezerin nisan verdiyi adətlə və mifik təsəvvürlə bağlıdır. Əslində duzlu göz yaşı üzün kəsilmiş hissəsini yuduqda insan bərk ağrı çəkir, ulu əcdad bununla mərhumun o dünyadakı acılarına şərik çıxdığını anlayırdı. Klassik saz-söz ustalarının qoşma, təcnis və ustadnamələrində həmin təsəvvürə əsaslanan

ifadə vasitələrindən sənətkarlıqla istifadə olunduğunun şahidi olunur. Aşıq Abbas Tufarqanlı «Nə baxırsan, gözü qanlı haramı?» misrası ilə başlanan qoşmasında yarının qapısında üzünün qanını tökdüyü üçün daha heç kəsə pis nəzərlə baxmır:

Yarın qapısında yüz qan eylədim, Əl uzatdım, çəkdim, üz qan eylədim, Bir könülə dəydim, yüz qan eylədim, Daha bir kəsinən yaman deyiləm. [8, 18]

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

Şah hökmüylə xan üstünə xan getdi, Ağlar didəm, yaş yerinə qan getdi... [8, 19]

C.Frezerin «Qızıl budaq» və başqa əsərlərində yurdumuzla bağlı ilkin mif sistemlərinin şərhinə aid onlarla fakta rast gəlirik. C.Frezer az qala, xristian xalqlarının əksəriyyətinin dilində işlənən «Buraxılmaq üçün seçilən keçi» («Козель для отпушения») anlayışının əsasında duran mifin də köklərini Azərbaycanda axtarır. O, yazır ki, Şərqi Qafqazda yaşayan albanlar* Ay məbədində «müqəddəs» qullar saxlayırdılar ki, onların çoxu peyğəmbərlik xəstəliyinə tutulurdu. Qullardan hansında hond tayfalarında olduğu kimi (hondların təsəvvüründə allah bayram vaxtı bir nəfəri seçir, tayfanın bütün günahlarını onun üstünə yıxıb çöllərə

^{*} Albanlar - Qədim dövrlərdə Azərbaycanın mərkəzində yaşayan etnoslardan birinin adıdır. Albaniya –dağlıq ölkə deməkdir, haqqında yunan alimləri geniş bəhs açmışlar. Qeyd etmək lazımdır ki, C.Frezerin təqdim etdiyi mərasim olduğu kimi M.Kalankatuklunun «Alban tarixi» (IX əsr) kitabında da vardır.

salır, ağlını başından alır) havalanmaq nişanələri birinci üzə çıxırdısa, məbəddən çıxıb meşədə özbaşına gəzib dolasırdısa, baş kahin onu mügəddəs zəncirlə bağlayırdı [325, 535]. Bir il bu qulu yağ-bal içərisində bəsləyirdilər, sonra onu aparıb tanrılara həsr olunan mərasimdə gurban edirdilər. Belə ki, kütlənin içərisindən çıxan əli nizəli şəxs əvvəl nişan alıb «müqəddəs qulu» böyründən vururdu. İcmanın gələcəkdə uğur qazanıb-qazanmayacağı nizənin qulun düz ürəyinə dəyib yıxılmasından, canını o dəqiqə allaha tapşırmasından asılı olurdu. Sonra cəsədi xüsusi ayrılmış yerə aparırdılar və orada günahlarını yumaq üçün icma üzvlərinin hamısı meyiti tapdalayıb o tərəfə keçirdi. Ay məbədində olan başqa qulları isə aparıb meşənin dərinliklərində sərbəst buraxırdılar. C.Frezer həmin mərasimin keçi ilə əvəzlənən formasının başqa xalqlara keçdiyini bildirir. Mənbələrdə yəhudi və xristianların «Kozel dlya otpuşeniya» (bu kəlmələr hal-hazırda rus dilində məsəl kimi islənir) ritualı genis sərh olunur və Qafqaz albanlarının insanla bağlı keçirilən adətini xatırladır. Böyük «Günahları bağıslama günü» yəhudilər xüsusi mərasim təskil edirdilər: iki keçi gətirib Tanrının (yəni bütün) qarşısına qoyurdular; sonra püşk atıb keçilərdən hansının gurban verilməsini, aparılıb sərbəz hansının səhraya buraxılmasını müəyyənləşdirirdilər. Birincini onlar qandallayıb günahlarının əvəzinə gurban edirdilər. Yəhudilərin baş kahini əlini kəsilən keçinin başına qoyub öz xalqının günahlarını onun üzərinə köçürürdü, digər heyvanın səhradan sağ-salamat qayıtması Allah tərəfindən bağışlanmaları, susuzluqdan ölməsi isə əksinə ikiqat cəzalanacaqları kimi anılırdı.

Keçən əsrin ikinci yarısında xalq yaradıcılığına böyük marağın oyanması ilə külli miqdarda mif mətnləri yazıya alınıb etnoqrafik və folklor materialları ilə bir sırada rusdilli SMOMPK və başqa məcmuələrdə nəşr olunmuşdur. O dövrdə bu iş ənənəvi xarakter daşıyırdı, ona görə də miflə-

rin digər mətbuat orqanı səhifələrinə də yol tapması şübhəsizdir.

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

Mif və Azərbaycan xalqının tarixi

Mif və tarix bir araya gətirilə bilərmi? Əgər xatırlasaq ki, tarix gerçəkliyə, dünyada baş vermiş real hadisələrə əsaslandığı halda mifin əsas funksiyası dünyadakı bütün yaranışları fövqəltəbii, qeyri-adi, fantastik şəklə salmaqdır, onda mifin tarixlə bağlılığı ancaq meydana gəldiyi dövrün inanıs faktoru olması ilə məhdudlasır. Lakin mif təkcə uydurma obrazlar silsiləsi deyil, gerçəkliyi dərketməyə doğru atılan ilkin addımlardan biridir Mifin mijasir müəyyənləşməsi, anlam dairəsi o qədər genişdir ki, izahını başa çatdırmaq, cəmiyyətin formalaşmasındakı və inkişafındakı rolunu dəqiq üzə çıxarmaq üçün hələ də axtarışlar aparılır. Eləcə də tarix geniş və dar mənada götürülür. Əslində bütün yaranışların doğulma, meydana gəlmə tarixi var.

Sakral zamanla emprik zamanın bir-biri ilə əlaqə və bağlılığının üç aspektini göstərmək mümkündür: a) gerçək həyatda nə özünə yer alırsa, hamısının mifik zamanda prototipi olur; b) emprik zamanda meydanda olanlar ilkin

yaranışların nümunəsi əsasında yaranır; v) tərəqqi dağıntıların içərisindən keçir - təzədən xaosa qayıdılır ki, sonra ondan yeni yaranıslar törəsin. M.Eliade müxtəlif gədim mədəniyyətləri öyrənərkən mifoloji düşüncənin real dünya ilə əlaqəsi barədə belə nəticəyə gəlirdi ki, «İbtidai, yaxud arxaik düşüncədə zahiri dünyanın predmetləri - eləcə də insan öz hərəkətləri ilə müstəqil deyildir» [338, 32]. Miflə gerçəkliyin kortəbii bağlılığında da dünya «elementlər»inin əks olunmasının üç növü mövcuddur: 1) birinci növ elementlərdə reallıq funksiyaların təkrarlanması, yəni göy arxetiplərinin (sakrallaşdırılmış obrazların) təqlidi şəklindədir; 2) ikinci növ elementlər: şəhərlər, evlər və məbədlərdir ki, onların gerçəkliyi simvollaşmış yerüstü mərkəzin tərkib hissəsi ilə şərtlənir, çünki hər biri ayrılıqda göy arxetipini öz içərisində əridib «dünyanın mərkəzi»nə çevirir; 3) üçüncüsü əhəmiyyətli dünyəvi hərəkətlər və rituallardır ki, tanrılar, mədəni qəhrəmanlar, yaxud ulu əcdadla əsası ağla gətirilən fəaliyyətlərin məqsədyönlü goyulması şəkildə təkrarlanmasından ibarətdir. M.Eliadenin mülahizələrinə görə, müasir insanlar Tarixlə nəfəs aldıqları kimi arxaik cəmiyyətlərin sakinləri də həqiqi mənada özləqırılmaz tellərlə rinin Kosmosla kosmik ritmlə və bağlandıqlarını düşünürdülər [339, 209-210].

İndi məsələni başqa şəkildə qoyaq: mif hər hansı bir formada tarixdirmi? Aristotel Herodotu tarixçi deyil, mifoloq kimi təqdim edirdi. Qədim yunanların qənaətində mif dünya tarixinin başlanğıcını özündə əks etdirən ən dolğun mənbə sayılırdı. Bu günədək tarixçilər Troya müharibəsi haqqında həqiqətləri öyrənmək üçün antik miflərə (yeganə mötəbər mənbə kimi) müraciət edirlər. Sonralar dənizin dərinliklərində aparılan arxeoloji axtarışların nəticəsində miflərdə göstərilən şəhərlər, saraylar və qalaların qalıqları üzə çıxdı, mifoloji təsvirlərin çoxunun gerçəkliyi təsdiqləndi. Antik dövrün mütəfəkkirləri allahlarla bağlı

qəribə əhvalatların işığında insanın və cəmiyyətin səlnaməsini yaradırdılar. Özgə zamanlarda başqa bölgələrdə də belə olmuşdur. Uzağa getməyək, eramızın XIII yüzilliyinin II yarısı və XIV yüzilliyinin əvvəllərində yaşamış tarixçi Fəzlullah Rəşidəddin (1313-ci ildə ölmüşdür) özünün məşhur «Cami ət-təvarix» («Səlnamələr toplusu») əsərində [84, 9-46] türklərin tarixini miflərlə (mifik mədəni qəhrəman kimi tanınan Oğuz xanın doğulması, Qərbə yürüşləri şəklində) əks etdirmişdir. Təsadüfi deyil ki, onun çoxcildlik tarix əsərində Azərbaycanla bağlı hadisələr də özünə yer almışdır.

Oğuz türk etnosunun bir qolunun (oğuz türklərinin, o cümlədən azərbaycanlıların) yaradıcısıdır. O, daha gədim mənbələrdə və uyğur dilindəki «Oğuz kağan» eposunda tanrı səvivvəsində təsvir edilir. Onun törəmələri dünvanın əsas atributlarını – günü, ayı, ulduzları, göyü, dağı, dənizi təmsil edirlər. Oğuz Yaradıcının funksiyasını yerinə yetirərkən birinci halda göy rəngli ay isığında yerə enən qızla izdivacda olur, Gün, Ay, Ulduz dünyaya gəlir. O, ikinci dəfə taleyini Dünya suyunun ortasındakı Dünya ağacında oturmuş gözəllə bağlayır və Göy, Dağ, Dəniz doğulur. Rəşidəddinin tarixində isə göstərilir ki, Oğuz Türküstanda məskən salan Nuhun oğlu Olcay xanın (Yafət/Yafəs) nəslindəndir. O, möcüzəli şəkildə dünyaya gəlmiş və bir ildən sonra, tarixçinin yazdığına görə, İsa əleyhissəlam kimi dil açıb özünə Oğuz adının verildiyini və seçilmə mədəni qəhrəman – demiurq kimi yer üzünə bir ali məqsədlə – bəşəriyyəti tək allaha inanmağa sövq etmək üçün gəldiyini bildirmişdir. Bu yolda qarşısına çıxanları, hətta doğmalarını – atası və əmilərini belə aradan götürdükdən sonra dünya padsahlığı ideyasını gerçəkləsdirməyə baslamısdır. O, yer üzünün coğrafiyasını dəyişdirmiş, zəbt etdiyi ərazilərin sakinlərinə türk soylarına uyğun adlar (məsələn: uyğur, kanqlı, başqırd, qıpcaq) vermişdir. Maraqlıdır ki,

Oğuzun Şərqdən Qərbə doğru yürüşünün mərkəzində Azərbaycanın tarixi əraziləri dayınırdı. Ona görə də bu verlərdən van keçə bilməzdi. Eləcə də F.Rəsidədinin özü Azərbaycan türklərinə məxsus oğuz tayfalarından idi. «Tarix» əsərini yaradanda yazılı mənbələri izləməklə yanaşı soydaşlarının ulu əcdadları barədə şifahi söyləmələrini də dinləyib nəzərə almışdı. Bu səbəbdən də o, Azərbaycanda yaşayan etnosların xarakteri, adət-ənənələri, ərazinin coğrafi şəraiti barədə nisbətən düzgün məlumat əks etdirmişdir. Oğuz qıpcaqların (F.Rəşidəddinə görə, bu söz «kabuk» kəlməsindən götürülmüşdür. Müasir azərbaycanlıların dilində bu gün də işlədilir: ağac qabığı, meyvə qabığı və s.) diyarını keçib Qara Xulun adlanan mifik garanlıq ölkəni zəbt edir. Doğrudur, Qaranlıq ölkəni orta əsr səyyahlarından Marko Polo Sibir ərazisində (Ural, Tura və Ob çayları arasındakı torpaqlar) yerləşdirir, İon Bəttutə isə məlumat verir ki, Bulgarlar Ölkəsindən keçib it qoşumu ilə oraya 40 günə getmək olar. Lakin əski atəşpərəstlik görüşlərində və şaman təsəvvürlərində Qaranlıq diyar şərin və soyuğun vətəni sayılır. «Avesta»da xeyir tanrısına istinadən deyilir ki, «Mən – Ahur Məzd, ilk ən yaxşı yer və ölkə kimi gözəl (xeyirxah) Vahv Dat [çayının] yanında Arian-Vəycı yaratdım. Onda ölümgətirən, vəhşilikyayan Anhro-Manyu bunun əksinə məhvedici sarı-qırmızı ilanı və devlərə məxsus Qışı meydana gətirdi» [327, 71-73].

Göründüyü kimi, Ahur-Məzdin yaratdığı günəşli, işıqlı, isti Arian (bu ərazi müasir Azərbaycanın mərkəzində Kür və Araz çaylarının arasında «Aran» adı ilə indi də qalmaqdadır) ölkəsinin qarşılığı kimi şər tanrısı Anhro-Manyu qaranlıq, soyuq diyarı meydana gətirir və orada sarı ilanları yerləşdirir. F.Rəşidəddin «Avesta»dakı görüşləri bir qədər öz dövrünün təsəvvürləri ilə yoğuraraq təqdim edir. Oğuzun düşdüyü Qara Xulunda (atəşpərəstlik inancında devlərdən birinin adıdır) birbaşa ilanlardan bəhs açılmır.

Ancaq tale mifini xatırladan bir epizodla məhz oğuzların ilanların vətənində gərar tutduqlarına işarə olunur. Belə ki, Oaranlıq Ölkədə Oğuzun dəstəsi sağdan və soldan səslər eşidir: «Kim bu zülmətdə bir şey tapıb özünə götürsə, bayıra çıxan kimi bunun pesimançılığını çəkəcək, amma bir şey götürməyən də peşiman olacaq». Gedənlərin çoxu özləri ilə heç nə götürmədi. Bəziləri isə xırda-para şeylər götürmüşdülər. Madyanların köməyi ilə zülmətdən çıxanda gördülər ki, götürdükləri şeylər qiymətli daş-qaşlar imis» [84, 19]. Azərbaycan xalgının dilindən müxtəlif dövrlərdə toplanmış onlarla nağıl, əfsanə və epos göstərmək olar ki, orada qaş-daşın qoruyucusu funksiyasını ilanlar yerinə yetirir. Və təsadüfi deyildir ki, Qaranlıq Ölkədən çıxandan sonra Oğuzun dəstəsi Azərbaycan torpaqlarına, o cümlədən də «Avesta»da günəşli - isti ölkə kimi xatırlanan Aran və Muğana (atəspərəstlik kahinləri muğlar yaşayan yer anlamındadır. Herodot «muğ»ları Midivada yasayan altı tayfadan biri kimi nisan verirdi) yollanır. Dərbəndi çətinliklə ələ keçirirlər. Qədim türk diyarı ilə bağlı hadisələrdə Oğuzun iki atının oğurlanmasından bəhs olunur. Həmin motiv azərbaycanlıların mifoloji görüşlərində özünə çox geniş yer alan dərya atlarını - Qıratla Düratı xatırladır. F.Rəşidədin yazır ki, Dərbənddə iki atının oğurlanması Oğuzu qəzəbləndirir. Ona görə də onlar qalanı mühasirəyə alıb əkin-bikin yerlərini məhv edirlər. Əhali ac-susuz qalıb inadkarlıqdan əl çəkir və Oğuzun təklifi ilə razılaşıb il olur.

Oğuz onlara bildirir ki, sizin adamlar mənim «iki ayğırımı aparıblar. Onlardan birinin adı İrak-Kuldur. O, Arıklı İrak kulun atlarına bənzəyir. O birinin adı Süt ağdır. O, rənginin ağlığına görə Süt kulun atlarına bənzəyir» [84, 20-21]. Bir ay axtarışdan sonra atlar tapılır. Oğuz çox sevinir.

AZƏRBAYCAN MİFOLOGİYASI

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

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

Atəşpərəstliyin ilkin vətəni Arran və Muğana yürüşləri də Oğuzun coğrafi ərazilərə adqoyma funksiyasının icrası ilə yekunlaşır. Ən maraqlısı budur ki, Oğuz orada yeni yüksəklik yaradır və hal-hazırda müstəqil dövlət kimi yaşayan yurdun — Azərbaycanın əsasını qoyur. F.Rəşidəddin yazır: «Oğuz Şirvandan çıxıb Aran və Muğana yetişəndə yay idi... Yay aylarında onlar bu vilayət-

^{~ ,}

^{*«}Şabaran (Şabran) – orta əsr şəhəridir, xarabaları Azərbaycanın Dəvəçi rayonunun Şahnəzərli kəndinin yaxınlığında qalmaqdadır.

lərin bütün yaylaqlarını Sabalan**, Alataq və Ağdiberiya*** qədər bütün dağlıq yerlərini ələ keçirdilər. Deyilənə görə, Alataq və Sabalan adlarını da onlar vermişlər. Türk dilində «meydana gələn», «dikələn» bir şeyə sabalan deyilir.

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

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

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

^{**} Sabalan (Savalan) – Cənibi Azərbaycanda Ərdəbil yaxınlığında yerləşən dağdır

^{***} Alatağ və Ağdiberi dağları Türkiyədəki Van gölünün cənubundadır.

^{****} Ucan (Uçan) – Cənubi Azərbaycanda qədim şəhər adıdır.

- 1.Atar / Adar / Azər od anlamındadır, Xeyir tanrısı Ahur-Məzdin övladlarından birinin adıdır. Qədim atəşpərəstlik təqvimlərinin doqquzuncu ayıdır. Payız fəslinə düşür: 23 noyabr 22 dekabr. Müasir İranın Cənubi Azərbaycan əyalətində bu gün də «Azər» adıyla işlədilir.
- 2.Az-ər müqəddəs kişi (insan) mənasındadır. «Az/As» komponenti qədim zamanlarda «Nəhəng Tanrı» (azərbaycan türklərində «Göy Tanrı») demək idi. İndi də dilimizdə «azman» (nəhəng) sözü işlənir. «As» şəklində bir çox xalqların mifoloji sistemlərində xüsusilə skandinavların epos mətnlərində tanrılıq funksiyasını yerinə yetirir. «Ər» hissəsi isə «insan və kişi» mənasında əksər türk dilli xalqlarda, o cümlədən azərbaycanlılarda bu gün də işlənməkdədir. Məhz odun-günəşin və Az//As tanrının məkanı yüksəklikdə yerləşdiyi üçün (Günəş həmişə dağların zirvəsindən çıxır və göy üzündə gəzir) F.Rəşidədinin «Tarix»ində də «azər» sözü uca şəklində mənalandırılır.
- 3. «Azərbaycan» sözünü «Az–ər-bay–qan» səklində kəlmələrə böləndə alınan komponentlərin dördü də ayrılıqda məna dasıyır. Azərbaycan türklərinin XIII yüzilliyə qədərki dilinin lüğət tərkibinə aid ərəblərin tərtib etdiyi kitaba əsasən «az» [36, 16] – azlıq və sarı rəngli at; «ər» [36,14] – kişi, yaxud «or» [36, 30] – xəndək, arx, oğul və kiçik; «bay» [36, 28] – zəngin; «qan» [36, 45] - qan, xan və məlik; «Bayqan/ Balqan» [36, 27] isə – türk dağı (Tur dağı) deməkdir. «Az»ı sarı at şəklində götürüb «ər»lə birləşdirəndə «sarı atlı kişi» anlamını verir. Qəribədir ki, «Zaratustr» sözünü də iki anlamda yozurlar: ilk komponenti «sarı» - günəş rəngi, ikinci hissə «dəvəli qoca». Və təsadüfi deyil ki, «azər» kəlməsi bütövlükdə odla əlaqələndirilir. Bu oxsarlıqlar üzərində düsünməyə dəyər. «Bay-qan» isə «zəngin xan» mənasındadır. Ümumi götürəndə «sarı atlı zəngin xan (başçı, hakim)» anlamına gəlir ki, F.Rəşidəddinin izahına yaxınlaşır. «Qan» sözünün

«yüksəklik», «dağ», «Bayqan/Balqan»nın «türk dağı» mənasında işlənməsi qənaətinə gəlincə, bu, tarixçi alimlərin yozumu ilə tam üst-üstə düşür.

«Azərbaycan» sözünün tarixi izahları daha çox və müxtəlifdir. B. e. ə. III minillikdə Cənubi Azərbaycanın ərazisini bildirən adlardan biri Aratta idi, sadəcə «dağ» mənasını daşıyırdı [13, 16]. Bu söz çox dərinliklərdən gəlsə ölkənin müasir adı ilə səsləsir F.Rəsidəddinin «Tarix»indəki xoronimin birinci komponentinin daşıdığı mənaya (uca) yaxınlaşır. Lakin tədqiqatçılar «Azərbaycan» adının meydana gəlməsinin faktik tarixini e. ə. I minilliyin əvvəlləri ilə əlaqələndirirlər. Ona görə ki, «Andirpatianu/Andarpatian» şəklində ilk dəfə e. ə. VIII-VII yüzillikdə mixi yazılarda qeydə alınmışdır. Y. Yusifovun yazdığına görə, «Bu yaşayış məskəni Midiya ilə Manna (indiki Cənubi Azərbaycan) arasında Üzən çayının cənub-qərb başlanğıc axarında yerləşirmiş... Andirpatianu/Andarpatian adlarında «d» səsinin əvvəlində peyda olan «n» fonemini çıxmaqla «adır//adər» (mixi yazılarda həm «1», həm də «ə» səsini bildirən isarələr olmadığından alınma sözlərdəki müvafiq səslər «i» və «a» kimi yazılırdı) sözlərini ayırmaq olar. Müasir türk coğrafi terminologiyasında «adır» sözü təpəli yer, dağlı məskən, dağ qolu, qollara ayrılan dağ silsiləsi, axar suların dağıtdığı, yuduğu təpəli dağətəyi, erroziyalı təpələr və s. mənalarda işlədilir. Şübhəsiz, gədim İranın türk etnoslarının dilində adır // adir // adər coğrafi termin kimi qəbul olunurmus. Müasir türk dillərində həmin söz azir //azer // adar fonetik formalarında saxlanmışdır. Addakı ikinci söz «pati»dir; gədim türk dilində «batıq» (bat // pat «batmaq, yenmək» felindən) «düzən», «asağı», «alt» mənasını dasıyırmıs. Sonrakı «-anu // -an» isə məkan, yaxud cəm şəkilçisidir» [13, 133-134]. Alim bu nəticəyə gəlir ki, mixi yazılardakı xoronimin mənası «dağ altı yer» deməkdir. Bir uyğunluğa

diggət yetirək. F.Rəşidəddinin əsərində Oğuzun təpə düzəltdirib «Azərbaycan» adını qoyduğu yer Ucan (Uçan) məntəqəsinin yaxınlığında, Andirpatiavasavıs nu/Andarpatian isə Üzən çayının axarındadır və hər ikisi Cənubi Azərbaycanda verləsir. Ucan yasayıs məntəqəsinin Üzən çayının sahilində olması da təbiidir. Yazı yaddaşına müxtəlif çağlarda düşən bu faktların arasında təxminən iki min illik məsafə dayanır. Lakin sözlərin etimologiyasındakı oxşarlıqlar və yerləşdiyi cöğrafi ərazinin üst-üstə düsməsi onu göstərir ki, F.Rəsidəddin «Azərbaycan» xoronimini yaratmağı Oğuzun adına təsadüfi olaraq çıxmamışdır. Bu, məhz tarixi gerçəkliyin sonradan rəvayətləşməsi və əfsanəşəlməsinin nəticəsi şəklində yerli əhalinin yaddaşından götürülmüşdür. Belə çıxır ki, «Andirpatianu/Andarpatian» yer adı çox gədimlərdə Midiyadan şimalda yerləsən əraziyə tətbiq olunmus və müəyyən fonetik dəyişikliklərə məruz qalaraq «Azərbaycan» şəklində (Suriya-Bizans qaynaqlarında Adorbiqan // Adarbiqan, ərəblərdə və şifahi danışıqda Adirbican // Azirbican, Adərbaycan // Azərbaycan) bizim çağlara gəlib çıxmışdır. Təəssüflər olsun ki, «türk mənşəli ölkə adı hələ I minilliyin əvvəlində farsdilli ənənəyə uyğun yozum əsasında Midiya canișini Atropatın adı ilə bağlanmış və bu da Strabonun məlumatına düşmüşdür» [13, 134].

Beləliklə, F.Rəşidəddinin «Tarix»indəki hadisələri təkcə səlcuqların yurdumuza gəlişi çağları ilə (X əsr) əlaqələndirib məhdudlaşdıranlar və sırf tarixin faktoruna çevirənlər yanılırlar. Çoxsaylı dəlillər göstərir ki, orada məhz Oğuzun özü ilə bağlı yazılanlar (onun ölümünə qədərki hadisələr) daha əski dövrlərin təsəvvürlərinə, özü də yerli əhalinin yaddaşından götürülənlərə əsaslanır. Bu o deməkdir ki, müsəlman tarixçisi orta əsrlərdə islam Şərqinin həyatında aparıcı rol oynayan müxtəlif əqidəli türk soylarının məskunlaşdıqları öz tarixi torpaqlarında bir din

bayrağı altında vahid dövlət yaratmaq ideyalarını nəslin ilkin yaradıcısının – mifik mədəni qəhrəman Oğuzun adına çıxmaqla bu birliyin qırılmazlığını, möhtəşəmliyini, kökə bağlılığını əsaslandırmaq məqsədi güdmüşdür. Əslində, F.Rəşidəddinin «Tarixi»ndəki mifoloji elemetlərlə bir etnosun çox dərin qatlardakı törəmə və inkişafı (genezis və evolyusiyası) XI-XIII əsrlərin gerçək tarixi hadisələrinə uyğunlaşdırılaraq təqdim olunmuşdur. Bu, müəllifin elə bir uzaqlıq və dərinliklə bağlı yaratmaq istədiyi körpü idi ki, müasirlikdən həmin uzaqlığa boylananda Oğuz xanın reallığını təsdiqləyən heç bir fakt, dəlil nəzərə çarpmırdı. Məhz Oğuzun qoyduğu ehtimal edilən bəzi coğrafi adların da gerçək tarixi həmin dərinliklərdə itib-batırdı.

F.Rəşidəddin bəşər övladlarından birinin – oğuz etnosunun doğulub, dünyada özünü təsdiqlətməklə böyük cəmiyyət gurmaq təsəbbüsünü miflərin dili ilə əks etdirməyə çalışmış, həqiqi mənada insan və insanlığın tarixinin bir istigamətinin mənzərəsini canlandırmışdır. Nə üçün «tarixinin» deyirik? Ona görə ki, yer üzündə oğuz etnosu böyük mərhələdə mövcud olmus və dünyanın taleyində osmanlılar, qaraqoyunlular, (səlcuqlar, atabəylər, ağqoyunlular və səfəvilərin qurduqları imperiyalarla; bura oğuz etnosunun əfşar qolundan çıxan Nadir şahın, qacar tayfasından törəyən Ağa Məhəmməd şahın hökmranlığını da əlavə etmək olar) həlledici rol oynamışdır. Və oğuzların hunlarla, göy türklərlə qan qohumluğu da danılmaz faktdır. Üç gədim türk etnosunun eramızın baslanğıcından ortalarınadək Şərq və Qərbin həyatındakı əhəmiyyətli hadisələrin önündə dayanmaları qədim mifləri yenidən «canlandırmağa» şərait yaratmış və müsəlman tarixçisi Türkün kökə bağlanan birliyini uzun müddət qoruyub saxlaya bildiyini nümayiş etdirmişdir.

Digər tərəfdən, F.Rəşidəddin eposlaşmış mifoloji obrazlara gerçəklik donu geydirməklə tarixdə baş vermiş bəzi

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

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

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

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

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

Dunay çayı ətrafında, Azov, Qara dəniz, Xəzər sahillərində, Qafqaz dağlarının ətəklərində, İtil (Volqa) boyunda, eləcə də Kiçik Asiyada məskunlaşan prototürk tayfalarının – skiflərin Tanrının şərəfinə ucaltdıqları abidə - nəhəng mis qab mifik dünya modelini xatırladır və Türkün bir qanadının - oğuzların gen yaddaşında eposlaşmış «ulu əcdad Oğuzun türk nəsillərini meydana gətirməsi» motivində izlərini qoruyub saxlayan mifik dünya modelinin «türk-oğuz

^{*}Amfor - yunanların qədim həcm ölçüsüdür. Bir amfor 40 litrdir **İyirmi dörd** min litr

tipi»nin onun əsasında qurulduğu şübhə doğurmur. Oğuzların ibtidai təsəvvürlərində olduğu şəkildə burada da bütün varlıqlar (gün, ay, ulduz üçlüyü kosmosu; göy, dağ, dəniz üçlüyü isə Yer planetini göstərməklə) və sak//skif tayfaları (ox ucluqları səklində) altı rəqəminin dasıdığı funksiya ilə (dünyanın əsas atributlarının cəmi) formalaşır. Oğuzların altı oğulla bünövrəsi qoyulan nəsilləri iyirmi dördlə yekunlaşıb ox-yayla rəmzləşdiyi kimi, saklarda da əhalinin sayına bərabər tutulan mis ox ucluqları birləşəndə alınan dünya modelinin – mis qabın ölçüləri altılarla başlayır, altı ilə yüzləşir və iyirmi dördlə minləşib bütün sak tayfalarını əks etdirir. Başqa sözlə, Dünya – qab analoji hal olaraq oğuzlardakı türk birliyinin əsas simvolunun - yay-oxun bir detalından (ox ucluğundan) hazırlanır. Xatırlatmaq istərdim oğuzların mifik təfəkküründə türklər iki qanada bölünürlər: bozoxlar//pozuxlar və üçoxlar. Bu da təsadüfi deyildir ki, Qafqaz və İran türklərinin (azərbaycanlıların ulu babalarının) etnik tərkibində oxla əlaqələnən tayfalar üstünlük təşkil edirlər.

Skiflərin inancına görə, qab dünyanın özünə oxşar şəkildə düzəldilir. Bu səbəbdən də qədim yas adətlərində ölənləri küpşəkilli gil qabda basdırırdılar. Şəkidə aparılan arxeoloji qazıntılarda belə bir qab aşkar edilmişdir. B. e. ə. II - I minilliklərə aid həmin yarıyadək yerə basdırılmış iri küpün ağzı işıqlı dünyaya açılırdı. Skiflər elə zənn edirdilər ki, ölü ağzınadək yerə basdırılan qabda o biri dünyanın şər qüvvələrindən qoruna biləcək. Sonralar Göy türklərdə və oğuzlarda qab şəkilli mifik dünya modeli üstü dairəvi göy təbəqəsinə oxşar yurdla (çadır ev) əvəzlənmişdir. Müqayisələr şübhə doğurduğu halda bir neçə suala cavab tapmaq lazım gəlir: nə üçün mis qabla modelləşən dünyanın bütün parametrləri altıdır? Və nə səbəbə xırda ox ucluqlarından düzəldiyi fikri irəli sürülür? Çünki onun hazırlanmasında hər bir prototürk ərindən pay düşməsi əsas

sərtdir. Söyləmədə məqsəd skiflərin sayını müəyyənləşdirməkdir. Deməli, xırda mis ox ucluqları qab səklində bütövləsməklə qədim türklərin vahidliyini simvollaşdırmış və saylarının dünyanın böyüklüyü gədər çox olduğunu göstərmişdir. Bu fakt bir daha sübut edir ki, oğuzların eposlaşmış ilkin yazılı qaynaqlarının XIV yüzillivə təsadüf etməsinə baxmayaraq, türk-oğuz mifik dünya modeli öz dərin qatlardakı kökləri ilə skiflərin, hunların ən ibtidai təsəvvürlərində özünə yer almışdır, daha doğrusu, dünyanın mifoloji türk modelinin əsas strukturları Yer kürəsinin böyük ərazisində Şərqdə və Qərbdə məskunlaşan sak, massaget, skif, hun, oğuz və başqa tayfalar tərəfindən qurulmuşdur.

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

Skif adət-ənənələri ilə yaşayan nəvr tayfasında qamşamanlar da meydana gəlmişdi, lakin onlar hələ qurd toteminə olan inamlarını qoruyub saxlamışdılar. Herodot qamları «cadugər» (koldun) adlandıraraq yazırdı: «Skiflər və

onların arasında yaşayan ellinlilər qətiyyətlə təsdiqləyirdilər ki, bir nərv hər il bir neçə gün dalbadal qurd cildinə girirdi, sonra venə insana çevrilirdilər. Burada gurd nəvrlərin totemidir, onlar onunla özlərinin qohumluğuna inanırdılar. Qulyabanı kimi basqa səklə düsmələri barədəki məlumata gəlincə, bu, xüsusi kult mərasiminə işarədir, iştirakçılar qurd dərisinə bürünüb maskalarda gəzirdilər. Azərbaycan xalqının mifoloji təsəvvürlərində bu gün də qorunub saxlanan bəzi motivlərdə ana-qadın çimdiyi zaman təsadüfən qaynatası gəlib, gəlininin çılpaq bədənini görür. Qadını bu acınacaqlı vəziyyətdən göydən üstünə düşən qurd dərisi çıxardır. Bundan sonra o, hər gün gecələr ay çıxanda cildini dəyişib qurda çevrilir, gün doğanda isə təzədən insanlaşır. Qurdlaşanda hətta öz südəmər körpələrinin barmaqlarının ganını sorur. Bu mifdə Herodotun nişan verdiyi kult ritualının ruhunu görmək mümkündür.

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

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

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

Skiflər əvvəl heç nə anlamırlar, çünki yolkəsənlərin geyimi özlərininkilərdən fərqli idi və onların dillərini başa düşmürdülər. Elə zənn edirlər ki, hansısa böyük günaha batıblar, bunlar da qara qüvvə kimi göydən göndərilən

bəlalardı. Qarətlərin ardı-arasının kəsilmədiyini görən yerli əhali silahlanıb yadlarla döyüşməyi qərarlaşdırır. Ağır davadan sonra skiflər ərbatların bir neçə meyidini nəzərdən keçirirlər. Görürlər ki, qarətçilər qadınlardır. Onlar məclis çağırıb məşvərət edirlər və qərara alırlar ki, arvadlarla dava eləmək kişilərə yaraşmaz. Yaxşısı budur bu cəsur tayfa ilə əlaqə yaradılsın. Ərbatların yanına sayları qədər gənc oğlan göndərilməsi təklifi ilə hamı razılaşır.

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

Beləcə skif gəncləri öhdələrinə götürdükləri vəzifəni yerinə yetirməyə başlayırlar. Ərbatlar biləndən sonra ki, kişilər dava-dalaş üçün gəlməyiblər, onları rahat buraxırlar. Günü-gündən hər iki düşərgə bir-birinə daha da yaxınlaşmağa doğru can atır. Gənclərin və ərbatların silahdan, atdan başqa heç nələri yox idi. Hər iki dəstə oxşar həyat tərzi keçirir, qarət və ovçuluqla məşğul olur.

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

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

payınıza düşənləri ayırıb versinlər sizə. Götürüb dönün yanımıza, hamımız birlikdə müstəqil ömür keçirək!..».

Gənclər öz arvadlarını esidirlər, dedikləri ilə hesablasıb yerinə yetirir, paylarına düşən var-dövlətlə ərbatların vanına qayıdırlar. Buna sevinən arvadlar devirlər: «Biz düşünəndə ki, öz yurdumuzdan ayrılıb bu ölkədə yaşayacağıq, dəhşətə gəlirdik. Lakin elinizin başına şər işlər gətirməyimizə baxmayaraq siz bizdən ötrü atalarızdan ayrıldınız və bizi həqiqətən ömür-gün yoldaşı etmək istədiyinizi sübut etdiniz. Ona görə də gəlin belə edək: sizin ölkə ilə bizim ölkənin arasında yerləşən ərazilərə köçək». Herodot həmin yerə işarə edərək yazır ki, «onlar Tanaisi adlayırdılar və üç gün yol gedərək şimalda yerləşən Meotidə çatırdılar». Tanais müasir Dunay çayı, Meotid isə Azov dənizidir. Azov dənizindən şərqə üç günlük məsafə qət etməklə Qafqaza - Xəzər ətrafı torpaqlara, Dunaydan simala üç günlük məsafə ilə İtilə (Volqa) və indiki Vladigafqaza catmaq olar.

Tədqiqatçılar «Dunay» adının iran mənşəli «dana» («su» deməkdir) sözündən alındığını yazırlar. Lakin «Dana//Tanais//Dunay» keçidlərinin həqiqətdən uzaqlığı göz qabağındadır. Bizə elə gəlir ki, skiflər öz vətənində yerləşən çayın adını fars mənşəli kəlmə ilə adlandırmazdılar. «Tanais» mürəkkəb sözdür. Birinci komponenti «tan»dır. Türklərin qədim səhər tanrısının adıdır: «Tan//Dan» günəş deməkdir. Ardınca gələn hissə - «ais» (müasir səsləşmədə bu komponentin «ay» şəklində olması təsadüfi deyil) «ay-su» olmalıdır. Yunan mənbələrində tez-tez işlənən «Tanais» toponimi skif dilində «Dan/ay/su» kimi səslənmişdir. Dan-Günəş tanrı səhər, Ay tanrı isə gecə çayda öz əksinə tamaşa edir. Su əsgi inama görə Günəş və Ay tanrılarının üzünü görən ilk varlıqdır. «Savromat» sözündə də «su» komponenti iştirak edir. Onların mənşəyinə həsr olunan mifin məzmunundan gördük ki, ərbatları öz yurdlarından ayırıb ərlə qovuşduran vasitə sudur - dənizdir. Bu etnosun adındakı ikinci hissə «ov», üçüncü hissə isə «at»dır. Bizcə skiflərin dilində yeni yaranan etnosun adı «suovat» // «savat» olmuşdur. Ən maraqlısı odur ki, «Kitabi-Dədə Qorqud»da təsvir olunan qadınlarla savromatların adətləri üst-üstə düşür. Skifli gənclərlə ərbat qızların yeni yurd yerinə köçəndən sonrakı həyatından bəhs açan Herodot bildirirdi ki, «savromatlı qadınlar çox qədim adətlərini qoruyub saxlayırdılar: kişiilərlə birlikdə və hətta onlarsız at üstündə ova çıxır, yürüşlərdə iştirak edir, eynilə kişi paltarları geyinirdilər» [168, 272].

Bu adətlərin Azərbaycan türkləri arasında son çağlaradək yaşadığı və eik ənənsinin əsas motivlərindən birinə çevrildiyi heyrət doğurur. Dağlı qızlar atalarının və qardaslarının ölümünə bais olan düşməndən qisas almayınca, cox hallarda öldürməyincə, ərə getmir, qara ər libası geyinib evdə otururlar. Nizaminin «Xosrov və Şirin»nində (1177-ci ildə yazılmağa baslanmış, 1180/81-ci illərdə tamamlanmışdır) özünü Alp-Ər Tunqanın (əfsanəvi türk-Turan dövlətinin basçısı) nəslindən hesab edən bərdəli (Bərdə - sakların yaratdığı dövlətin paytaxtı olub, halhazırda Azərbaycanın mərkəzində yaşayış məntəqəsidir) Şirin İran hökmdarı ilə eyni səviyyədə at çapır, ox atır, qılınc oynadır. «Koroğlu» eposunda (XVII əsr) Nigar və Telli xanım kişilərlə bir sırada düşmənlə vuruşur. Ən dolğun dəlillər isə «Kitabi-Dədə Qorqud»da (VII əsrdə meydana gəlmis, əldə olan əlyazma nüsxələrinə əsasən XIV-XVI yüzilliklərdə yazıya alınmışdır) əks olunmuşdur. VI boyun əsas qəhrəmanından soruşurlar ki, «Sən niyə el içindəki qızlardan birini seçib evlənmirsən?» Qanturalı cavab verir: mənə elə qız lazımdır ki, «yerimdən turmadın ol turmıs ola! Mən qaracuq atıma binmədin ol binmis ola! Mən qanlı kafər elinə varmadın ol varmış, mana baş gətürmüş ola!» [58, 85]. Burada Qanturalının savromatlı qızların nişanələ-

rini sadaladığı göz önündədir. Eposda açıq-aydın vurğulanır ki, türk-oğuzlar arasında elələri yoxdur. Sanki Qanturalı ərbatlarla evlənən ilk skif gənclərindən biri kimi çıxıs edir, elin tapşırığını yerinə yetirəndən sonra atasının yanına gəlib ondan payını istəyir və yerli qızlarla evlənmək təklifini alanda bildirir ki, «siz istəyirsiz bir cici-bacı türkmən qızını alasınız, birdən sürüşüb üzərinə düşəm, qarnı yırtıla?» Eposda Qanturalı öz obasının gızlarını bəyənmir, ona görə ki, nərmə-nəzikdirlər, at çapa, ov ovlaya, baş kəsə bilmirlər. Özünə arvad tapmaq məqsədilə başqa diyarlara üz tutur və ürəyi istədiyi yarla məhz ərbatların (amazonkaların) ilkin vətənində – Kiçik Asiyanın Trabzon əyalətində rastlaşır. Hökmdar qızı kimi təsvir edilən Selcan xatun Oanturaliya qosulub gedəndən sonrakı hadisələrdən anlasılır ki, onun üçün ata və kişi qohumları heç bir rola malik devilmis. Cünki ölkəsinin ərləri yeni evlənənlərin üstünə əli silahlı gələndə gənc gəlin yatmış ərini oyatmadan ata minib süngüsünü əlinə alır. Adama gəribə gələn odur ki, Qanturalı yuxudan ayılandan sonra arvadının döyüşə hazır durduğunu görüb sorusur: «Görklüm, qanda gedirsən?» Selcan xatun cavab verir ki, düşmən gəlir, «savaşalım, dögüşəlim – ölənimiz ölsün, diri qalanımız odaya gəlsün!» Maraqlıdır ki, gələnlərin atasının adamları olmasına baxmayaraq, qız onlara düşmən gözüylə baxır. Nə səbəbə? Qızın təkbaşına bütün kişiləri məğlub etməsi, ərin öz arvadının döyüşkənliyindən ehtiyatlanması, onu öz həyatı bahasına almasına baxmayaraq öldürmək istəməsi təəccüblü deyilmi? Bizcə, bunlar çox əski çağlardan gələn mifoloji təsəvvürlərin sonrakı mərhələlərdə epik ənənəyə transformasiyasından irəli gəlir. Skif gəncinin ərbat qadınla ilk ünsiyyətə girməsi, onu ram etməsi haqqındakı mifin evolyusiyası, məişətlə əlaqələndirilməsinin nəticəsində savromat təbiətli qız saray xanımına çevrilmişdir. «Selcan» sözünün birinci komponentinin dağdan gələn coşqun su anlamını verməsi («sel») də göstərir ki, eposdakı bəzi epizodlar: Trabzon təkurunun qızı olması, üç vəhşi heyvanı öldürənə ərə verilməsi mətnə sonradan artırılmışdır. Epizodların daxilən bir-birinə uyğunlaşmaması belə bir qənaət irəli sürməyə imkan verir ki, bu işi boyları yazıya alan katiblər eləmişlər. Başqa sözlə, mifik görüşlərdən yoğrulan eposla, oğuzların yaratdığı epik söyləmələri birləşdirmişlər. Diqqət yetirin, Qanturalı qızın el arasında özünü öyməsindən ehtiyatlanıb onu öldürmək niyyətini həyata keçirmək istəyəndə mərdcəsinə hərəkət edir. Onlar qarşıqarşıya durub bir-birinə ox atmalı, bir növ dueləş çıxmalı idilər. Qanturalı «Qızların yolı əvvəldir, əvvəl sən at!» — deyir. «Qız bir oxla Qanturalıyı atdı şöylə kim, başında olan bit ayağına endi! İrəlü gəlib Selcan xatunını qucaqlayıb barışmışlar» [58, 92].

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

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

Birincisi, ona görə ki, Selcan xatun hökmdar qızı kimi təkbaşına atına minib Ala dağda, Arqubeldə gəzib dolaşabilməzdi. İkincisi, ox atmaqda Qanturalıdan – oğuz igidindən üstün göstərilməzdi. Çünki oxu sürətli və düzgün atmaq üçün tarıma çəkilmiş yayı bərk dartmaq lazımdır, bundan ötrü fərasətlə yanaşı güc də tələb olunurdu. Oxu eposda təsvir olunan şəkildə qadının atmasından ötrü savromatlılar kimi uşaqlıqdan məşq keçməli, dağda-meşədə

gün çürütməkli idi. Üçüncüsü, öz nəslinin adamlarını soyuqqanlıqla qılınclayan qız özgə elin oğluna qarşı ürəyi yumşaqlıq göstərməzdi. Dördüncüsü, ərbatlar sakları ona görə içərilərinə buraxırlar ki, ilk-əvvəl onlarda öz əlamətlərini tapır, sonra da sədaqət, vəfa görürlər. Qanturalı da ox atmaq növbəsindən imtina edib Selcan xatını canından çox istədiyini bildirir.

Eyni halla Bamsı Beyrək – Banıçiçək (III boy) xəttində də rastlaşırıq. Göbəkkəsmə nişanlı olan bu gənclər ancaq bir-biri ilə yetkinlik yaşlarında görüşürlər. Qız nişanlısına özünü danıb dayənin rolunu üzərinə götürür və bildirir ki, «Gəl, imdi sənünlə ava çıqalım. Əgər sənin atun mənim atumı keçərsə, anın atını dəxi keçərsən. Həm sənünlə ox atalım. Məni keçərsən, anı dəxi keçərsən və həm səninlə güləsəlim. Məni basarsan, anı dəxi basarsan» [58, 55]. Maraqlıdır, oğuz igidi Beyrək yaxşı anlayır ki, rəqibi qadındır, lakin fərqinə varmadan onunla at çapmağa, ox atmağa, güləsməyə razılıq verir. Hətta sonda basılacağından ehtiyatlanıb «el içində başına qaxınc, üzünə toxunc (rişxənd) etməsinlər» devə qadınlıq əlamətlərindən faydalanmaqla qələbə çalır: qızın sinəbağını ələ keçirir, döşündən yapışıb arxası üzərinə yerə vurur. Beləliklə, «hiyləyə» əl atmaqla dayə nişanındakı nişanlısına üstün gələndən sonra Banıçiçək Bamsı Beyrəyi qəbul edir.

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

Bu nisanələri esidəntək atası anlayır ki, oğlu Baybican bəyin qızı Banıçiçəyi istəyir. Qızın tayfasını peçeneqlərlə əlaqələndirənlər də var. «Bicən» sözünün «bicən»/ «beçənə»/ «peçeneq» şəklində transformasiyalara uğradığını göstərirlər [111, 82]. Və Azərbaycanda yasayan oğuz elinin tərkibinə çoxsaylı qeyri-oğuz yerli türk tayfalarının daxil olması tarixi həqiqətdir. Bu səbəbdən də eposun əksər motivləri Qafqaz materialları əsasında və oğuz ladında yazıya alınmışdır. Banıçiçəyin tayfasının savromatlardan törəməsi göz qabağındadır. Təsadüfi devil ki, kişilərsiz düşmən başı kəsən, at minib ox atan, təkbaşına dağlarda ov ovlayan qızları oğuz bəyləri ilk növbədə türkmən qadınlarından (Oğuz tayfalarının Xəzərin o biri sahilində qalan hissələrindən) fərqləndirirdilər. Əslində bu onu göstərir ki, səlcuqlarla Azərbaycana gəldikləri hesab edilən oğuzlar burada dil və adət-ənənə baxımından onlara çox yaxın yerli türk tayfaları – sakların, masagetlərin, skiflərin, savromatların, albanların, balqarların, hunların törəmələri ilə rastlaşmışlar. Bu tayfalar qısa zamanda birbirinə qaynayıb-qarısmıs, kökdən gələn adət-ənələrin, təsəvvürlərin eyniliyini nəsillər arasında qan qohumluğunu (qız verib qız alma ilə) genişləndirmişdilər. Nəticədə yurdumuzda yaşayan əski prototürk tayfaları ilə oğuzların birliyindən müasir azərbaycan türkləri formalaşmışdır. Məhz formalaşma «Kitabi-Dədə Qorqud» eposunun yaranıb yazıya alındığı ərəfədə başa çatdığı üçün yeni türk etnosu türkmən qızlarını bəyənməmis və oğuzun arsızını türkmənin dəlisinə bənzətməklə özlərini Orta Asivada türkmənləsən oğuzlardan ayırmısdılar. Bu faktı tarixcilər başqa şəkildə şərh edirlər. S.Əliyarov yazır ki, «Oğuzun arsızı türkmanın dəlisinə bənzər» (IX boy) – oğuzların mənşəyini öyrənmək baxımından özündə tutarlı məlumat saxlayan cümlədir. VI boydakı «cici-bacı türkmən qızı alarsan, üstünə yıxılsam qarnı cırılar» cümləsi də bu qə-

bildəndir. Hər ikisində oğuzlar «türkmən» etnik anlayısına garşı qoyulur, bir növ saymazlıq ifadə olunur. Halbuki X-XI yüzilliklərdən bəri hər iki anlayıs bir etnik topluma aid olmuşdur. Belə bir ziddiyyətin açımı qədim oğuzların -Zagafgaziya protobulgarlarının (Balgar – bir ər), habelə Kültəkin, Bilgə kaqan run yazılarında adları dönə-dönə çəkilən «Oğuz xalqı»nın baxışları ilə bağlıdır. «Ol zamanda» oğuz və türkmən etnik anlayışları hələ bir-birinə calanıb bitişməmişdi. Həmin dövrün tarixi baxışının izi olmaq etibarilə «Dədə Qorqud» boylarındakı oğuzlar özlərini etnopsixoloji baxımdan türkmənlərdən (o cümlədən Qaraqoyunlu və Ağqoyunlu türkmənlərindən) seçirdilər» [58, 263]. Bu fikirlərdə bizin qənaətin tam əksi irəli sürülür. Oğuzlar özlərini Azərbaycanda, İranda və Kiçik Asiyada yaşayan türklərdən ayırırdılarsa, onda bəs nə səbəbə eposda yerli materiallara geniş yer ayırır, saklara, balqarlara, alpanlara, savromatlara və b. yerli türk tayfalarına aid gədim təsəvvürləri, adət-ənənələri, bütöv motivləri boyların süjetində oğuz materialları kimi təqdim edirdilər? özü tarixi mənbələr əsasında S.Əliyarov dəfələrlə təsdiqləyir ki, eposun VII boyunda adı çəkilən balqar türklərini Zaqafqaziyaya b. e. ə. II yüzillikdə Bulqar Vənd adlı bir başçı gətirmişdir. Hazırda, hadisədən 2200 il keçəndən sonra Vənədi, Vənədi kəndləri (Ordubad, Zəngilan, Lerik), beş yerdə Qaravənd kəndi (Füzuli, Ağdam), onlarca «vənd» sonluqlu kəndlərimiz - Yaqlavənd, Papravənd, Xocavənd, Bozavənd, Bürvənd, Zuvandlı və s. öz adlarında həmin protobulgar izini yaşatmaqdadır. Protobulgarlar soyundan olan «onoqur» (on oğuz) eli IV-VII yüzillərdə ərazicə Dərbənd-Sakaşen (Şəki)-Savalan arasında bir üçbucaq yaradan güclü dövlət qurmuşdu. Mehrani knyazı Cavanşir onların vassalı olmuşdur. Göytürklər kimi protobulgarlar da dil baxımından oğuz (daha doğrusu, protooğuz) soyuna mənsub olmuşlar [58, 259-260]. Eləcə də oğuzlar eposda əsas sərkərdələri Qazanı «alpanlar bası» (IV boy) adlandırırdılar. S.Əliyarov bir çox alimlərə (M.Kaskarlı, A.Bakıxanov, V.V.Bartold, O.S.Gökyay və b.) istinadən «Ağ boz atlar çapdırır alpanlar gördüm. Ağ isıqlı alpları yanıma saldım» (VII boy) cümlələrindəki alpanlarla antik mənbələrdən bəlli olan «alban», «albanlar» anlayışlarının eyniliyini göstərmiş və xüsusi vurğulamışdır ki, bu faktlar «qədim albanların oğuz etnosu tərkibində olduqlarını, yaxud albanlar adının oğuzlara da keçdiyini «sənədləsdirir». Oğuzlar daha əvvəllərdə tamamilə Qafqaz faktoruna çevrilən bulgarları, alpanları özlərindən ayırmadıqları halda, nə səbəbə XI yüzillikdə M.Kaşqarlının təsdiqində «türkmənlər» adının onlara verildiyini qəbul etmişdilər, sonrakı əsrlərdə isə Azərbaycanda yazıya alınan eposlarında türkmənlərə «saymazyana» yanaşmışlar? Bu sualların cavabı məhz irəli sürdüyümüz gənaətlərdə tapılır: onlar yerli Qafqaz türk tayfaları ilə birləşib yeni etnosa – Azərbaycan türklərinə çevrilmişdilər. Bu andan da Xəzərin o biri sahilində qalan əski soydaşlarına soyuq münasibət bəsləmislər.

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

Beləliklə, savromatların «düşmən öldürmədən ərə

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

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

Marıqlıdır ki, uzaqgörənlərin əsərlərində Qafqazda yaşayan prototürk tayfaları barədə də olduqca maraqlı məlumatlar qeydə alınmışdır. «Svill uzaqgörənlərinin kitabı»nın CXVII fəslində b. e. ə. 3600-cı ilə yaxın Şərqdən Qara dəniz sahillərinə (Ayıdağ və Qaradağa) köçmüş əski xalqın dəfn adətlərindən bəhs açılanda göstərilir ki, «tavrlar özlərinin ölmüş çarlarını sağlığında onun üçün hər şeydən əziz olan bütün yaxınları ilə birlikdə basdırırdılar. Yas

mərasimi və das qutularda torpağa tapsırma adətinin özünü onlar şimal qonşularından – Mərkəzi Qafqazdakı skiflərdən, turanlılardan götürmüşdülər» [216, 418]. Məlumdur ki, gədim insanlar ölünü torpağa tapşırma adətinə oturaq keçəndən, yurd-məskələrini özününküləsdirib həyata doğmalaşdırandan sonra başlamışlar. Xüsusilə ulu atababalarını kultlaşdırmaqla onların şərəfinə gurduqları kurqanları düşmən hücümlarından qanları bahasına qorumuş, ibadət, inam və ümid yerinə çevirmişdilər. O biri dünyadakı əbədi məskənlərə uğurlarının təminatçısı, fəlakətlərin qoruyucusu kimi baxmışdılar. Arxeoloji qazınılar zamanı Şəkidə çoxsaylı belə daş qəbirlər aşkarlanmışdır. Sivill uzaqgörgnlgrinin kitablarında təsvir edildiyi şəkildə orada da ölən icma başçıları xoşladığı əşyaları, silahları, atı və istəkli gulları ilə birlikdə başdırılmışdır.

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

Sivill kitablarında arilərin turanlılarla birliyini, daha doğrusu, qədimlərdən onlarla əlbir fəaliyyətini təsdiqləyən məlumatlarla da rastlaşırıq: Belə ki, «bizim eranın 267-275-ci illərində Tavriç sahillərini yeni sakinlər – qotlar və gerullar (german tayfaları), eləcə də utiqurlar (Prikuanyadan gələnlər - turan və arilər üstünlük təşkil edirdilər) tutdular» [216, 419]. Beləliklə, dolayı da olsa, antik alimlərin əsərlərində Xəzərboyu və Qafqazətrafı ərazilərdə pro-

totürklərin b. e. ə. IV minilliyin ortalarından başlayaraq məskunlaşdığı göstərilmişdir.

N.M.Karamzin də özünün çoxcildlik «Rusiya dövlətinin tarixi» əsərində yunan və roma mənbələrinə əsaslanaqədim sakinlərini diggət Oafqazın mərkəzinə çəkmişdir. O, Rusiyanın cənub torpaqlarında, Krımda və mərkəzi Qafqazda slavyanlaradək məskunlaşan etnoslardan - tavrlar, kimmeriyanlar, hiperborilər, əkinçi-skiflər (yəni oturaq həyata başlayanlar, onlar yadelliləri öldürüb öz bakirə tanrılarına qurban gətirirdilər) [206, 33], yaziqlər, sarmatlar, yaxud savromatlar (Herodota görə, savromatlar amazonkaların – «eorpat»ların, yəni «ərbatıran» qadınların skif igidləri ilə qohumlaşmış qoludur), alanlar, massagetlər (K.V.Trever belə bir qənaət irəli sürürdü ki, «massaget» adında ayrıca tayfa olmamışdır. Təkcə Herodotun və ona istinadən Strabonun, Marsellinin kitablarında rastlaşdığımız həmin sözün hərfi mənası «böyük sak ordusu» deməkdir» [316, 6]), hunlar və oqurlardan bəhs açmışdır. Ammian Marsellinin yazılarında alanlar qədim massagetlərin törəmələridirlər, Xəzərlə Qara dəniz ararsında yaşamışlar və ümumilikdə hunların adətləri ilə eyniyyətləri nəzərə çarpmışdır. Moisey Xorensi də bildirirdi ki, alanlar Qafqazın ətraflarında yerləşmişdilər [206, 33]. Nəhayət, N.Qumilyev bəzi tədqiqatçıların belə bir qənaəti ilə razılaşır ki, onlar sonralar saklardan ayrılaraq osetin xalgını formalaşdırmışlar [168, 334]. Göründüyü kimi, barbarlıq və köçərilik çağlarında müxtəlif mənşəli etnosların axını eyni istiqamətli deyildir. Bu səbəbdən də müasir super xalqların kökünün təkcə şimal, yaxud şərqlə məhdudlaşdırılması əsassızdır. Əslində qədim yazılı mənbələrdə etnoloji axınların istiqamətləri çoxşahəlidir və dumanlı şəkildədir. Bu gün türklüyün ilkin vətənini Şərqlə – Altay və Orta Asiya ilə müəyyənləşdirib Qafqaza və Avropaya oradan keçmə kimi göstərmək, yaxud arilərin Şimaldan

Sərqə və Cənuba yayılmasını, sakların, skiflərin gah prototürk, gah hind-Avropa mənşəliyinə işarə edilməsi qədim etnosların tez-tez bir-birinə qarışmasından, yəni aralarında aparılan qanlı müharibələrdə birinin digərini aradan çıxartmaq dərəcəsinə çatdırılmasından irəli gəlirdi. Eləcə də emprik zamanda az-çox bəlli hadisələrin dövrümüzə gəlib çatan izlərinə nəzər salanda aydınlaşır ki, başlanğıcda ayrıayrı dillərin söz ehtiyatı zəngin olmadığından, nitqin grammatik guruluşunda da hələ əsaslı spesifik ganunlar formalaşmamışdı. Ona görə də etnoslar arasında ciddi fərqlər az nəzərə çarpmışdır. Əsasən əşyavi və şəkli ünsiyyət formalarından faydalanan ayrı-ayrı icmaların təsəvvürlərində eyni ilə ağaclar meşəni, yay-ox ovu, at döyüşü, tongal yurdu bildirirdi. Etnografik faktorlar da tez-tez dəyisirdi, dəfn adətləri, geyimlər, məişət, ov və əkçinçilik əşyaları və s. bir tayfadan digərinə ötürülürdü. Ən mühafizəkar amilləri – inanclarını belə (totemə, ayrı-ayrı kultlara) uzun müddət goruyub saxlamaq çətin idi. Güclü basqınlar zamanı hər şey alt-üst olurdu, tanrılarının onları qoruya bilmədiyini zənn edib daha qüvvətli tayfanın bütünə sığınırdılar. Lakin atalar demişkən, «yellə gələn, yellə də gedir»di. Sirri bilinməz adi təbiət hadisəsi belə qədim insanların primitiv düşüncəsində dönüklüklə nəticələnirdi.

Əski mədəniyyətlərin bünövrəsi xalqın yaratdığı şifahi eposlarla qoyulmuş və yarımtarixi, yarıməfsanəvi əhvalatlar yazının meydana gəlməsi ilə əbədilik yazı yaddaşına köçürülmüşdür. Misir ehramlarındakı və şumer-akkad gil lövhələrindəki ilkin mətnlərdən aydınlaşır ki, məhz insanların yazılı dilə yiyələnməsinə təkan verən amillərdən birincisi mifoloji təfəkkürün yardımı ilə formalaşan eposlardır. Və Türk dünya xalqları arasında eposlarına görə tamamilə fərqli tarixi ənənəyə malikdir. Təsadüfi deyildir ki, bir çox tədqiqatçılar (Y.Konuş, V.Bartold, P.N.Boratav, B.A.Karrıyev və b.) türk eposunun mənbəyindən və tarixi

köklərindən danışanda Qafqazla, eləcə də birbaşa Azərbaycanla bağlılığını təsdiqləmişlər. P.N.Boratav Y.Konuşa istinadən yazırdı ki, «əgər dil və mövzusundan çıxış edilsə, onda bu dastanların ilkin yarandığı yer türklərin əzəli vətəni Azərbaycandır, eləcə də İranın türklər yaşayan əraziləridir» [355, 31].

Ümumiyyətlə, qədim türklərin əsgi inancında Günəşə «Anaod» deyilmişdir. «Avesta»da turanlıların inandığı tanrılardan birinin adı «Anahid» idi.

Anahid (Ana-od) türk mənşəli «ana» və «od» sözlərindən yaranmış və «baş od» mənasında işlənmişdir. İlahi ana bəşəriyyət üçün göz yaşına bənzəyən nəmlikdən bütün varlıqların və xeyirxahlıqların ilkin özəyini yaratmışdır. Ulu əcdadlarımız evlərinə məxsus istiliyin bir hissəsini — odunlardan alınan kömürü məbədə gətirib Anaoda qurban edirdilər. Odun əbədi yaşarlığını, istiliyin daimiliyini simvollaşdıran qara kömür çoxsayda toplanaraq qış dayanacaqlarında yolçuların, döyüşçülərin və köçərilərin köməyinə çatırdı.

Atəşpərəstliyədək Anaod təkcə Qafqaz və İranda deyil, Orta Asiyada da geniş yayılmışdı. Ona prototürklər yaşayan bütün ərazilərdə hörmətlə yanaşılırdı. Özbək yazıçısı və tarixçisi Y.H.İlyasov yazır ki, «Anaod tanrısına pərəstiş edən xalqlar saysız-hesabsız olduğu kimi, ona verilən adlar da çoxsaylı idi və müxtəlif cür səslənirdi: Astrata, Nanayya... Bizim diyarda yaşayanlar ona Anahid, yunanlar isə Aterqatis deyirdilər. İkinci ad latınca «tünd, hiss rəngi»ni bildirən sözlə səsləşir» [199, 112]. «Bundahişh»də (17.1—9) və müsəlman müəlliflərinin əsərlərində yəqin əsassız olaraq təsdiqləmirlər ki, od kultunun məbədləşmiş forması zoroastrizmdən çox-çox əvvəllər, bütpərəslik çağlarında meydana gəlmişdir. Təsadüfi deyil ki, bəzən bu kult mərasimi barbar xarakterini üzə çıxardır, Anahid və İstəhr məbədlərində sasanilərin müqəddəs Baş oduna canlı

insanlar da qurban verilirdilər [230, 27]. Yunan filosoflarından birinin mənşəcə prototürk (sak) tayfalarından çıxdığını təsdiqləyən faktlar vardır. Onun adının Anaod tanrısı ilə səsləşdiyi də bunu əsaslandırır. Maraqlıdır ki, zoroastrizm ideyalarını antik yunan mədəniyyətində ilk əks etdirənlər məhz «Ana» (Bas) sözünü özlərində dasıyan filosoflar idi. L.A Lelekov yazır ki, «hələ b. e. ə. VI əsrin I varısında Anaksimandr, Anaksimen və Ferekid, hardan götürdükləri məlum olmasa da, tamamilə aydın şəkildə «Kiçik Avesta»nın çoxdan sistemləşdirilmiş kosmologiyasını və sxolostik möhürlənmiş məzmunundan Yəsnanın Yəştlərinə (12.25) uyğun şəkildə bəhs açmışlar» [219, 44]. Təkcə Anaksimandrın mətnlərində gerçəkliyin əksinə olaraq ulduzların yerləşdiyi göy qübbəsi ayla müqayisədə yerə daha yaxın göstərilir, ilahi təbiətə malik günəş isə sonsuzluqda verləsdirilir. Zoroastrizmdə naməlum genişlənməsi yerdən uzaqlaşdırılmaqla isıqlanmanın müəyyənləşir, Xeyirlə Şər qarşıdurmasının əhatə dairəsinin allegorik şəkildə təsviri onunla yekunlaşır ki, mömin ruhlar kosmosa yüksələrək Ahur-Məzdin «Alqış evi»ndə nura gərq olurlar. Anaksimandrda da Yəst 12.25-də olduğu kimi Müqəddəs nur Dünya dağının ətrafında yer səthinə paralel dövrə vurur. Tədqiqatçıların qənaətinə görə, bu görüşlərin hər ikisinin tarixi kökü daha ilkin mənbəyə gədim sumar-akkad mifik dünya modelinə söykənir.

E.Taylor «Primitiv mədəniyyət» (Tylor Edward Burnett. Primitive Culture. L., 1871) əsərində Asiyada yaşayan türklərin odla bağlı inanclarından bəhs açmış və bir ritual nəğməsini misal göstərmişdir. Toy şənliyinə toplaşanlar yeni ailə quran gənclərin xoşbəxtliyinin təminatçısı kimi Ana Ut tanrısına müraciətlə oxuyurlar:

«Ana Ut (od) - alovların ilahəsi, Sən Göylə Yer ayrılanda

AZƏRBAYCAN MİFOLOGİYASI

Çaqatay xan və Burhatay xan dağlarında bitən qarağacdan yaranmısan, Ana Yerin nişanəsi kimi dünyada qalmısan, Tanrılar xanının əlləri ilə qalanmısan...» [306, 408].

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

E.Taylor daha sonra XVIII əsrdə yazılmış mənbəyə əsasən Bakıda fəaliyyət göstərən bir atəşpərəstlik məbədinin təsvirini verir: «Asiyada atəşpərəslər haqqında yazılanlar arasında 1740-cı ilə aid Conas Qanveyin dənizi hövzəsindəki «Səyahət»ində Xəzər Bakının yaxınlığında sönməvən alovun vanar quyuda mövcudluğundan bəhs açılır. Müqəddəs yerdə bir neçə gədim daş məbəd yerləşirdi ki, hündürlüyü 10-15 futa qədər olan gövsvari tağ şəklində tikilmişdi. Böyüklüyü nəzərə çarpmayan məbədlərdən biri hələ fəaliyyət göstərirdi. Üç funt ölçüsünədək qaldırılan səcdəgahın yanında içiboş galın gamışla yerdən gaz çəkilmişdi. Qamışın sonundan göy alov qalxırdı. Burada özünün və basqalarının əvəzinə tövbə etmək üçün gələn 40-50 nəfər yoxsul adi abid vardı və ibadətdə olduğu müddətdə onlar ancaq çiy siyənəklə, yaxud ona uyğun yeməklərlə qidalanırdı. Conas Qanvey

ardınca yazır ki, bu qəribə adamlar öz alınlarında zəfəranla nəsə nişan qoyurdular. Onlar xüsusilə kürən inəyə xoş niyyətlə yanaşırdılar. Çox kasıb geyinirdilər. Bir qədər xoşbəxtləri bir əlini başına qoyur, ya da başqa duruşla tərpənməz qalırdı. Onlar gebrlər (zoroastrizmin tərəfdarlarına verilən adlardan biridir, «pars» da bu qəbildəndir), yaxud gurlar idilər ki, adətən müsəlmanlar atəşpərəstləri belə çağırırdılar» [306, 409].

M.Kalankatuklunun «Albaniya tarixi»nin VII yüzilliyin sonunda Azərbaycanda yaşayan türk tayfalarının inanclarından danışılan hissələrində maraqlı faktlarla rastlaşırıq. Xristian albanlar qan qardaşları hunları öz dinlərinə gətirmək üçün müxtəlif tədbirlərə əl atırlar. Onların öz inamlarına əsaslanan adət-ənənələrə inkarçı mövgedən yanasaraq bildirirdilər ki, «Şeytanın təhrikilə yolunu azmış və ağaca sitavis günahına qərq olmus bu qəbilə, simal kütbeyin axmaqlığına görə, uydurulmuş və yalançı inamlarına sadiq olaraq öz murdar bütpərəst ayinlərini basqa dinlərdən yüksək tuturdular, əgər gurultuyla müşayiət edilən və fəzanı yandıran ildirim bir insanı və yaxud bir heyvanı vururdusa, hesab edirdilər ki, bu, onların Kuar adlı ilahilərinə gurbandır» [57, 156]. Qənaətlərdə Qafqaz hunlarının lap qədimlərdə iki əsas tanrıya - ağaca və oda yaradıcı tək yanaşmalarına işarə var. Türk inancında oğuz tayfalarının bir qanadı ağacdan və nurdan (oddan) törəyən beş cocuğun övladları kimi xarakterizə olunur. Təxminən albanların Qafqaz hunlarını xristianlığa çağırdığı ərəfədə Azərbaycanda formalasan «Kitabi-Dədə Qorqud» eposunda Basatın «Anam adın sorsan qaba ağac» cavabı da eyni təsəvvürə söykənir. Lakin M.Kalankatuklunın mətnində bunlardan daha maraqlı fakta təsadüf edirik. O xüsusi vurğulayır ki, «fəzanı yandıran ildırım bir insanı və yaxud bir heyvanı vururdusa, hesab edirdilər ki, bu, onların Kuar adlı ilahilərinə qurbandır». Qədim alban dilində yazıya

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

Türklərin qədim çağlardan Qafqazın köklü sakinləri olması barədə mənbələrdən yüzlərlə dəlil gətirmək mümkündür. Lakin yazıya alınıb tarixiləşən kitabların əksəriyyəti türkə həmişə düşmən nəzəri ilə baxan yunanların, farsların və ermənilərin, eləcə də onun orta əsrlərin başlanğıcındakı döyüş şöhrətlərinə qısqanclıqla yanaşan ərəblərin dilində yazılıb təsdiqləndiyi üçün hər məsələ ancaq qara rəngə boyanaraq təqdim olunmuşdur. İlkin inanclarında təbiət varlıqlarına, Günəşə, Aya və Göy tanrısına sitayiş edən Qafqaz türkləri VII yüzillikdə dilemma qarşısında qalmışdılar: təkallahlı dinlərdən hansının yolunu

tutsunlar? Geniş ərazilərdə yaşayan müxtəlif türk soyları yalnız başlanğıcda xristian, yoxsa İslam əqidəsinə keçməyi tərəddüdlə qarşılamışlar. Çünki saklara və hunlara xristianlar, eləcə də atəşpərəst farslar orta əsrlərdə müsəlmanlara nisbətən daha mühavizəkar mövqedən yanaşırdılar. Onlar türklərin dədə-baba inaclarını şeytan əməli, əhrimanlıq kimi yozmağa çalışdıqları halda oğuzların simasında səlibçilərə qarşı müharibədə özünə müttəfiq tapan ərəblər əksinə, Göy tanrısı ilə Allah arasında yaxınlıq gördüklərini etiraf edirdilər.

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

Birincisi, Qafqaz hunları sitayiş etdikləri Tanrı-xan allahlarına at kəsib qurban verirdilər. Xristian albanlara görə, o «nəhəng və eybəcər» idi (yəqin söhbət Tanrı-xanın ağacdan, yaxud daşdan yonulmuş bütündən gedir), farslar tərəfindən Aspandiat adlandırılır. Z.Bünyadov bu sözün yunan və erməni mənbələrindəki şərhi ilə razılaşaraq bildirir: «N.Adons Markvarta istinadən «Armeniya» əsərində (səhifə 447) yazır ki, «Bəzi işarələrə görə, İranda atlı qoşunlar Spandiat nəslinin əlində idi. İran əfsanələrində Vistasp oğlu Spandiat bir çox xalqların üzərindəki qələbələri ilə məşhur idi» [57, 226]. Aspandiat tanrı adı ilə Spandiat nəsli arasında zahiri səsləşməyə baxmayaraq onların funksiyaları arasındakı dərin uçurum göz qabağındadır. Strabona istinadən akademik özü də təsdiqləyir ki, hunların Aspandiatı günəş tanrısıdır. N.Adonsun nişan verdiyi Spandiat isə atlı qosunları əlində saxlayan nəslin adıdır. Birincidə atlar qurban kəsilir, ikincidə isə əksinə döyüş üçün qorunub saxlanılır.

İkincisi, Qafqaz hunları yas mərasimləri zamanı meyitlərin üstündə dumbul və zurna çalır, bıçaq və xəncərlə öz yanaqlarını, əl və ayaqlarını çərtib qan axıdırdılar. «Gözdən qan çıxarma» adlanan həmin ritual barədə C.Frezer geniş bəhs açmış, insanların başqalarının ağrı-acısını öz bədənində çəkməyə hazır olduğuna heyrət etmişdir. Qafqaz hunlarının dəfn adətləri qan çıxarma ilə məhdudlaşmırdı, ölənin igidliklərini nümayiş etdirən səhnələr göstərilir, müxtəlif döyüş xarakterli yarışlar keçirilir, mərhumdan qalan silahlar fərqlənənlərə hədiyyə edilirdi. Çox vaxt kişilər lüt-üryan halda bir-biri ilə və ya dəstə dəstəylə qəbirstan yaxınlığındakı meydanda qılınclarla döyüşür, güləşir, böyük-böyük dəstələr bir-biri ilə ötüşür və sonra da at çapmağa başlayırdılar. Doğrudur, xristianlar adətlər-

də nəzərə çarpan maraqlı təsvirləri gözdən salmaq məqsədi ilə kəlməbaşı «eybəcər və murdar səhnələr» kimi ifadələr islədir, hunları «hec bir sağlam fikri olmayanlar», «müxtəlif eyblərə düşənlər», «pozğunluğa girişənlər» devə xarakterizə edirdilər. Digər tərəfdən onların güdrətli hökmdar Cavanşirlə qohumluğunu, hətta onun ölümü zamanı hunların gəzəblənib hökmdara gəsd edənlərdən intigam almag istədiklərini də böyük şövglə vurğulayırdılar. Bir də axı at çapan zaman hansı pozğunluqlar baş verə bilərdi? Əslində yas mərasimində ölənin sərəfinə kisilərin müxtəlif yarışlar təşkil etmələri, qadınların ağlayıb üz cırmalarının «murdarlıqla», «eybəcərliklə», «pozğunluqla» heç bir əlaqəsi yox idi. Hunların ölən soydaslarının o biri dünyadakı əzab-əziyyətinə şərik çıxmalarını nümayiş etdirən hərəkətlərinin xristianlar tərəfindən asağıdakı səkildə təqdimi təsdiqləyir ki, kitab qrabarcaya düsmən gələmiylə, sonsuz təhriflərlə çevrilmişdir: «Kimsə ağlayıb ulayırdı, kimsə də seytan kimi özündən çıxırdı. Onlar dilxosluq edir, oynayır, rəqs edir və eybəcər işlərlə məşğul olub murdarlığa gərq olurdular, cünki Xaliqin nurundan məhrum idilər» [57, 156]. Bəli, təkallahlı dinin nümayəndələrinin gəldiyi nəticəyə görə, hunların bir «eybi vardı» - o da Oriqoryan dinini qəbul etməmələri idi.

Üçüncüsü, hunlar oda, suya, sıxyarpaqlı ağaca və ilana qurban gətirir, naməlum yollar ilahisinə, aya və onların gözlərinə təəccüblü görünən bütün məxluqlara sitayiş edirdilər. Yepiskop İsrailin hunlar qarşısında çıxışından məlum olur ki, onlar səmada çaxan ildırımı, şimşəyi də tanrı hesab edir, eləcə də Günəşlə yanaşı Ayın da müqəddəsliyinə inanırdılar. Kitabda alban yepiskopunun dili ilə hunlara tövsiyə olunur ki, «Günəşə və Aya sitayiş etməyin, Günəşi və Ayı, dənizləri və yeri və onlarda nə varsa, xəlq edən Allaha sitayiş edin. Çünki Günəş və Aya sitayiş edənlərin payına yalnız sönməyən atəş düşür. Sula-

ra qurban gətirənlər daş kimi suyun dibində boğulacaqlar. Yarpaqlı ağaclara sitayiş edənlər və onlara nəzir verənlər haqqında İncildə belə sözlər deyilib: «Çöldə olan hər ağac od tutub yanacaq, qanunpozanları udacaq və sönməyəcək» (İncil, İyeremiyanın kitabı, VIII, 20). O ki qaldı sinələrində ilan təsvirli qızıl və gümüş bəzəklər gəzdirənlərə onların barəsində İncildə deyilir: «Allahın qəzəbli günündə onları nə qızılları, nə də gümüşləri xilas edə biləcək» (İncil, Xuruc, XX, 23).

Dördüncüsü, Musa Kalankatuklu Qafqaz hunları arasında xristianlığı qəbul edən ilk şəxs barədə geniş bəhs açaraq bildirir ki, «Qüvvə və hünərliyilə fərqlənən bu adam... üç ölkədə məşhurlaşmışdı» [57, 161]. Görəsən, 1300 il əvvəl Yunan olimpiadasında yarışların qalibi olmuş Azərbaycan türkü kimdir? Öz gücü və şücaəti ilə başqalarından fərqlənən bu səxs həmçinin Türküstanda Xəzər xaqanının yanında böyük şücaətlər göstərmiş, xaqanın məhəbbətini qazanmaqla yanası onun qızının da ürəyinə yol tapmış və il-ituer mənsəbinə layiq görülmüşdür. Bəlkə, bu igid «Kitabi-Dədə Qorqud»un bir yerində albanların başçısı kimi xatırlanan, xanlar xanı Bayındır xanın qızını alan Qazanın prototiplərindən biridir? Doğrudur, «Albaniya tarixi»ndə o, knyaz Alp İlutuer adıyla təqdim edilir. Hər şeydən əvvəl təhriflə yazı yaddaşına köçürülən adı dəqiqləşdirməyə çalışaq. Z.Bünyadov P.Qoldenə istinad edərək şəxs adının «Alp el Təbər» şəklində olması ilə razılaşır [27, 225]. «Təbər-Təbəristan»la uyğunluğunu nəzərə alsaq, bu coğrafi terminin Qafqazda, Xəzər ətrafında yaşayan hun tayfası ilə heç bir əlaqəsi yoxdur. Şübhəsiz, «İlutuer» mürəkkəb sözünün ilk komponenti «ulu», sonuncusu «ər»dir. Ola bilsin ki, igidin adı «Türkər» idi, Yunan olimpiadasındakı parlaq gələbələrindən sonra «Ulu Türkər»ə çevrilmiş, Xəzər xaqanının yanında şücaətlər göstərərkən isə «Alp» titulunu qazanmışdır. Musa Kalankatuklunun yazdığına görə, Alp Ulutürkər xristianlığı qəbul edəndən sonra, ilk növbədə, soydaşlarının köhnəlmiş nikah və yas mərasimlərinin əleyhinə çıxmış, ölənlərin üstündə «ağılsız ah-zarları və bıçaqlaşmanı» tədricən aradan götürməyə çalışmış, öz ata-baba dinini «murdar və natəmiz» hesab edərək and içmişdi ki, Aspandiata və başqa saxta ilahilərə həsr olunmuş bütxanaları dağıdacaq. Müsəlman Şərqi ilə deyil, xristian və bütpərəst Qərbi, eləcə də Şimalı ilə sıx bağlananan Alp Ulutürkər cəmiyyətin inkişafında təkallahlı dinin bütpərəstliyə nisbətən mütərəqqi addım olduğunu dərk etmiş, ətrafda yaşayan türk ellərini də xristianlığa çağırmışdır. O, əmr vermişdir ki, insanlar bütlərə deyil, yer və göylərin Yaradıcısına -qadir Allaha ibadət etməlidirlər.

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

Beləliklə, azərbaycanlıların ulu babalarının baxışlarına əsasən bir neçə arxetipik simvolun (yuxarı-aşağı, göy-yer, dağ, qan, işıq, od, Günəş, ağac və s.) ibtidai çağlarda meydanagəlmə amillərini və inkişafın sonrakı mərhələlərində mədəniyyətin faktoruna çevrilməsini nəzərdən keçirdik. Onların sayı, funksiyası və işlək dairəsi saydıqlarımızla məhdudlaşmır. Bu, ayrıca tədqiqatın predmetidir. Araşdır-

mamızda arxetipik simvolları mifoloji sistemlərin mənşəyində duran əlamətlərdən biri kimi götürdüyümüzdən ümumi mənzərəsini verməklə kifayətlənirik.

«Dədə Qorqud» boylarında «Ulaş oğlı, Tulu quşun vavrısı, bizə miskin umudı, Amit soyının aslanı, Qaracuğun qaplanı, Qonur atın iyəsi, xan Uruzın ağası, Bayındır xanın göygüsi, Qalın Oğuzın dövləti, qalmış yigit arxası» [58, 42] kimi xatırlanan Salur Qazan mətnin bir yerində birdən-birə «alpanlar başı»na [58, 69] (başçısına) çevrilir. Vatikan nusxəsinin O.Şaiq və M.Ergin nəşrlərində bu ifadə «alplar», Drezden mətninin Həmid Araslı çapında isə «alpanlar» şəklindədir. Samət Əlizadə yazır ki, «Drezden nüsxəsində «alpanlar» sözü diqqəti cəlb edir. H.Araslı istisna olmala, digər tədqiqatçılar həmin sözü «alp» kimi qəbul etmiş, V.V.Bartold da bu sözü «vityaz» kimi tərcümə etmisdir. Güman edirik ki, burada «alpanlar» təkcə «igidlər» yox, eyni zamanda «albanlar» deməkdir və oğuzlara həm də «albanlar» deyilməsi tarixi baxımdan xüsusi maraq doğurur» [58, 239]. Bəs «Dədə Qorqud» oğuznaməsində albanlara istinad edilməsinə əsas verən dəlillər varmı? Tarixdən bilirik ki, V-VII əsrlərdə Azərbaycanın dağlıq hissəsində Alban//Arran//Girdman çarlığı yaranmış və Bizans imperiyası ilə Ərəb xilafətindən asılı vəziyyətdə də olsa, Babək üsyanı vatırılanadək X vüzillivədək goruyub saxlaya bilmisdir. mövcudluğunu Hunların qohumu və yaxın dostu Böyük Cavanşirdən tutmuş albanların bütün başçıları türk mənşəli olsalar da, xristian idilər. Lakin oğuzun salur tayfasının aslanı, həmişə kilsələri dağıdıb yerinə məscidlər tikdirən Qazanın «Dədə Qorqud»un Drezden mətnində «alpanlar başı» kimi təqdimi gəribə deyilmi? M.Kalankatuklunun «Albaniya tarixi»nə üz tutanda təəccübümüzü birə on qat artıran başqa faktlarla rastlaşırıq. Qrabarcaya çevrilərkən tamamilə təhriflərə uğrayan, tarixi şəxsiyyətlərdən başlamış yer-yurd adlarınadək

hər bir xüsusi varlığa erməni damğası vurulan mətndə oxuyuruq: «Babiki İrandan müşayiət edən Qor və Qazan adlı iki doğma qardaşlar öz dinlərini atıb xaçpərəst oldular. Babik puşk atdı və Qorun baxtına Hot kəndi, Qazanın baxtına isə Şalat çıxdı» [57, 31]. Sual doğur: Babik kimdir və bu hadisə hansı dövrdə baş vermişdir?

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

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

Sonrakı hadisələr nəticəsində şah sarayında narazılıq doğur, əyanlardan biri üz döndərir, qarşıdurma yaradır. «Albaniya tarixi»nə görə, guya ermənilər bir kitab gətirib şaha yaltaqlanırlar. Ulu babasının adı ilə açılan kitabı görən

şah sevincək olub «öz məclisindəki yerləri dəyişdirir». İgidliyi ilə bütün erməni millətindən seçilən Sünnik (Zəngəzur) hakimi Andoka on dördüncü yer (rütbə) düsür. O, acıq edib şahın məclisini tərk edir. «Dədə Qorqud»da Bayındır xan tərəfindən qara otaqda yerləşdirilən Dirsə xan və ovçülüq məharətinə dövlət başçılarının şübhə ilə yanaşdığını zənn edən Bəkil də küsüb öz obasına dönür. Alp Aruz isə Qazan xanın pay bölgüsünə çağrılmadığı üçün asi düşüb qanlı müharibəyə başlayır. Onu da qeyd edək ki, «Albaniya tarixi»ndəki hadisələr də gədim Azərbaycan torpaqlarında, məhz oğuzların yerləşdiyi ərazilərdə baş verir və oğuznamənin ayrı-ayrı epizodları ilə tam səsləşir. Belə ki, narazılıqdan sonra şahın sarayına xəbər çatır ki, saysız-hesabsız xəzər qoşunları Çala kəndini (Dərbənd keçidini) aşaraq Albaniyaya daxil olublar. Andok şaha yardıma gəlmir, əksinə öz ordusu ilə (1700 yorğa atlı əsgəri) Mədainə yollanır, qəflətən şəhərə basqın edib çoxlu qızıl və gümüs xəzinələrini, qiymətli qas-dası, saysız-hesabsız müxtəlif mirvariləri, şah sarayından və əyanların evlərindən nəyi bacarırdılarsa, hamıısını ələ keçirirlər. Qəniməti Balaberd (Bala/kiçik qala) qalasına daşıyırlar. Bundan sonra Andok əmr edir ki, bütün əyalətdə mal-qara üçün yığılmış yemi yandırsınlar. İnsan üçün faydalı olan ərzaq sursatını, silahı, təchizatı və yəhər-qayışları qalanın içinə yığsınlar. Sonra bütün Sünik əhalisinə bildirdi ki, evlərini və anbarlarını yandırıb ölkədən qaçsınlar. «Albaniya tarixi»ndə oxuyurug: «Əyalətlərdən bütün kilsə bəzəklərini yığıb Balaberdin Şalat (bəlkə də Salur adlanan məbəddən söz gedirdi, qoabarcaya çevriləndə təhrif edilmişdi – R.Q.) kilsəsinə gətirdilər, sonra da kilsəni torpaqla örtüb təpə düzəltdilər və özləri hər tərəfə dağılıb getdilər. O gündən etibarən Sunikin adını heç kəs çəkmədi və bu vilayət 25 il ərzində əhalisiz qalıb viran oldu. Müharibənin sonunda qayıdan şah Şapur Mədainin xarabalarını görəndə bərk qəzəblənir və ordusuna əmr edir ki, Sünika hücuma keçsin və əhalisiylə heyvanlarını əsir etsin. Amma ordu Sünika çatanda orada heç bir şey əldə olunmadı. Ölkəni gəzəndə onlar altında Şalat kilsəsi gizlənmiş təpəyə rast gəldilər. Təpənin üzərinə çıxan zaman şiddətli zəlzələ başlandı və başda sərkərdə Atəşxuda olmaqla bütün İran ordusu tezliklə o yerləri tərk etdi» [57, 29].

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

Qəzəbə gəlmiş şah əmr etdi ki, hücumu gücləndirsinlər. Lakin şahın əyanları qabağında səcdə edərək yalvardılar ki, artıq qalaya hücuma keçməyə dəyməz və ətrafındakı yaşayış yerlərini viran etmək daha əlverişlidir.

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

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

«Albaniya tarixi»ndə bu epizodla səsləşən hadisələrdə, doğrudur, nəhəng hun türkü İran şahına qarşı qoyulur. Əks şəkildə olsa da, təsvirlərdəki oxşarlıq heyrət doğuracaq dərəcədədir: «İran şahlığını qarət edən hunlar ölkəsindən olan Honoqur adlı birisi gəldi. O, şah Şapurun yanına adam göndərib dedi: «Bu qırğın kimə lazımdır? Çıx qabağıma üz-üzə gələk». Həmin hun boyu yüksək, demək olar ki, çox nəhəng bir adam idi. O, öz geniş bədəninə əlli qatlı zireh geyir, iri başını mismarlı dəbilqə, üç qarış enində olan alnını isə misdən qayrılmış lövhə ilə örtür. Nəhəng nizəsinin sapı hündür ağacdan düzəldilmişdi, şimşək çaxan qılıncı isə onu görənlərin hamısını dəhşətə gətirirdi.

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

Babik şahın təklifini qəbul edir və Allahın köməyinə arxalanaraq qışqırır: «Kömək edin, ey Sünikin kilsələri!» Və çapaqan atına minərək duşmənə hücum edir. Onlar bir-

birinin üstünə atılırlar və nizələrinin gurultulu zərbələrinin səsi səhərdən axşam saat doqquza qədər eşidilir. Qorxung hun nəhəngi allah tərəfindən cəzaya məhkum olunmuşdu. «Cəsur Babik öz qılıncı ilə qaniçən heyvanın başını vurub, onu cəhənnəmə vasil etdi» [57, 30].

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

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

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

Babik, hakimiyyətinin beşinci ilində ova çıxır və öz viranə qalmış torpağını gəzib seyr edir. Şalata çatanda o, bir təpəyə qalxır. Həmin vaxt haradansa bir ceyran çıxır və qaçıb torpaqla örtülmüş kilsənin ustündə durur. Babik onun dalınca gedəndə, ceyran yox olur. Babik təpəyə qalxanda onun atının ayaqları torpağa girir. O, atını düşdüyü dəlikdən zorla çıxarır. Orada olanların hamısı vahimələnir və torpağı qazdıqda qaş-daşla dolu qəşəng bir kilsə görürlər.

Məhz bu hadisədən sonra Babiki İrandan müşayiət edən iki qardaş Qor və Qazan xristianlığı qəbul edirlər. Qazan süniklərin ən müqəddəs ərazisinə — Şalata (Salura) sahib durur. Lakin təəssüflər olsun ki, «Albaniya tarixi»ndə oğuznamənin başqa motivləri ilə səsləşmələrin çoxluğuna baxmayaraq bir yerdə adı çəkilən iki qardaşın —

AZƏRBAYCAN MİFOLOGİYASI

Qor və Qazanın kimliyini üzə çıxarmaq mümkün olmamışdır.

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

Beləliklə, uydurma təsvirlərin çoxluğuna baxmayaraq, mifologiya daxili xarakteri ilə realist istiqamətə daha çox meyllidir. Bu, qeyri-adi görünən elementlərin gerçəkliklə üst-üstə düşməsi ilə izah oluna bilər. Qeyd edək ki, miflərdə özünə geniş yer tapan fantastika da əksər hallarda realist mahiyyətdə olur. Onlarda nəzərə çarpan möcüzəlilik, maqiklik belə reallıqdan kənarda deyil, dolayılığın, qeyriadiliyin də kökləri gerçəkliklə bağlıdır. Başqa sözlə, hər bir fantastik element real varlığın əsasında yaranır, gerçəkliyin təfəkkürdə proobrazına çevrilir. Ona görə də mifologiyada fantastik varlıqların yaşayış tərzi adi insanların məisətindən fərqlənmir: divlər də ev işləri ilə məşğul olurlar, odun varırlar, xörək bisirirlər, gözəl qızları xoşlayırlar; Simurq quşları nə qədər böyük qüdrətə malik olsalar da balalarını gorumaqda, yemək toplamaqda acizdirlər; pəri qızlar isə esqə düsür, sevib-sevilirlər - bir sözlə, bütün sakrallıqlar hansı cəhətiləsə insanla yaxınlaşdırılır. Deməli, mifoloji model və sistemlərdə reallığın əsas göstəricilərindən biri odur ki, fantastik, fövgəltəbii aləm nə gədər geyri-adi təsvir olunsa da, insanlara xas xüsusiyyətlərlə biçimlənir.

İkinci fəsil MİFOLOJİ DÜŞÜNCƏNİN GENEZİSİ

Mifoloji dərketmənin ilkin mərhələləri

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

Yuxular haqqında böyük tədqiqat əsəri yazan Z.Freyd qorxunun, əqli çatışmazlığın yuxu prosesində qəribə obrazlar yaratdığını dəfələrlə müşahidə etmiş və qədim mədəniyyətlərin materialları əsasında yuxuların kortəbii

formada meydana gətirdiyi qeyri-adi təsvirlərinin ibtidai çağların insanlarının mifik düşüncəsinə təsirini xüsusi vurğulamısdır. Ulu əcdada elə gəlirmis ki, onun süurlu istəkləri yalnız yuxularda gerçəkləşir və yuxuların yaşantılarla əlaqələnən hər hansı bir kiçik detalı «kortəbii sahənin» nəhəng köməkçilərinin (mifoloji təsəvvürlərin) izlərini tapmağa yardım göstərirdi. Yuxuların və miflərin insan psixikasındakı əsas əlaməti sayılan «körtəbii şüur – azşüurluluğu öz əhatəsində yerləşdirən böyük dairədir; hər bir yetkin süurluluğun ilkin körtəbiilik mərhələsi vardır, lakin kortəbii şüurluluq həmişəlik başlanğıc mərhələdə qalsa da, tam qiyməti ilə psixi fəaliyyət kimi özünü göstərmişdir» [322, 534]. Eləcə də bəzi əlamətlərini şüurun inkişafının yüksək pilləsində də göstərmişdir. Z.Freyd bu qənaətə gəlir ki, «Yuxu – kortəbii şüurun yaranışlarından biridir» (322, 530]. Mifoloji sistemləri meydana gətirən əsas səbəb insanın təbiətdən tam asılılığı olsa da, kortəbii şüurda yuxuların təqlidi (imitasiyası) ilə yaranan arxetiplər müxtəlif inanc formalarının təsirinə məruz qalaraq çoxalmış, əhatə dairəsi genişlənmiş və ictimailəşməyə - toplumun, icmanın bütün üzvlərinin davranışlarını tənzimləməyə başlamışdır.

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

Birinci totemizm mərhələsidir. *Totemizm** – ayrı-ayrı insan dəstələrinin elə bir inanc formasındır ki, icma üzvlərinin hər hansı bir heyvan, yaxud bitki ilə qohumluğunun

_

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

AZƏRBAYCAN MİFOLOGİYASI

hər bir üzvünün olmasına əsaslanır. Totem icmanın həyatında mühüm rol oynayır, adət-ənənələri, qanunqaydaları tənzimləyir, bütöv icmada stabilliyin qarantına çevrilir. Heyvan və bitkilərdən törədiklərini zənn edən insanlar, ilk növbədə, özlərində totem seçdikləri varlığın əlamətlərini görür, ümumi əcdadlarını yarıminsanyarımheyvan, yaxud yarıminsan-yarımbitki şəklində təsəvvürə gətirirlər. Çox hallarda tayfa totemin adını daşıyır. Məsələn, Azərbaycanda XV-XVI yüzilliklərdə güvvətli müstəqil dövlətlər yaradan iki məşhur tayfadan birinin adı Qaraqoyunlu, digərininki isə Ağqoyunludur, onlar öz bayraqlarının üstündə çox dərin qatlardan gələn totem inamına əsaslanıb müvafiq qara və ağ qoyunun şəklini əks etdirmisdilər.

Bir qayda olaraq, totemizmdə *tabu*** da özünü göstərir. Tabu – insanın bəzi davranışlarına xüsusi qadağa qoyulmasına deyilir. Bütün icma üzvləri üçün məcburi sayılan yasaqların bəzən həddi və ölçüləri müəyyənləşdirilir. Belə ki, yaş dövrləri ilə bağlı (məsələn, on beş yaşına çatmamış yeniyetmələr ova çıxa bilməzdilər), sosial zəmində (icma başçısından, yaxud kişilərdən, ya da qadınlardan başqa heç kəsin totemə əl vurmağa ixtiyarı yox idi), mövsümlə bağlı (yazda çiçəkləyən ağacı kəsmək olmaz) və s. yasaqlar tətbiq edilirdi. Totemizm dini görüşlərin ərəfəsi sayılır Azərbaycan xalqının inanclarında qurda, marala, inəyə, ağ quşa, ilana, aslana, qaba ağaca totem kimi yanaşıldığı müşahidə olunur. (Bu barədə növbəti fəsildə geniş bəhs açılacaq).

İkinci animizm* mərhələsidir. Animizm – ilkin dini tə-

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

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

səvvürlərin əsasında duran elə bir inkisaf mərhələsidir ki, bütün varlıqlarda ruhun mövcudluğuna inanışa əsaslanır. Animizmin ilk elmi təhlilini verən E.Teylor təlim kimi götürəndə onun nəzəri əsasında iki ehkamın durduğunu vurğulayırdı: birincidə ruh varlığın məhvindən, daha doğrusu, daşıdığı cismin ölümündən sonra da maddi həyatda fəaliyyətini davam etdirir, ikincidə isə bədəndən ayrılıb gerçək dünyanı tərk edir və ilahi aləmin yüksəkliyinə qalxır. «İbtidai mədəniyyət» (1871) əsərinin müəllifinin gəldiyi qənaət bundan ibarətdir ki, «animizm bütün inkisafı ilə ruhların tanrılar tərəfindən idarəçiliyinə əsaslanan inancdır, təcrübəyə keçərək insanları gerçək ibadətə sövq edir» [306, 212]. Animizmdə təbiət güvvələri, bitkilər, bir çox cansız predmetlər, heyvanlar şüurlu başlanğıca malik hesab edilir və fövqəltəbii xüsusiyvətlərin icracılarına cevrilir

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

AZƏRBAYCAN MİFOLOGİYASI

oynamış, öz strukturları, obrazlar silsilələri ilə bəzən bütövlükdə onların tərkibinə daxil olmuşdur.

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

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

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

Azərbaycan xalqını formalaşdıran bəzi etnik qrupların Tanrıçılığa və İslama qədərki dini dəfn adətlərində həyatın o biri dünyada davam etdirilməsinə güclü inam var idi. «Kitabi-Dədə Qorqud»da (XI boyda) Qazan xanı əsir alıb quyuya salan türk tayfasının inamına görə, yeraltı aləmdə

_

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

günlərini daha xoş keçirmələri üçün ölülər gerçək dünyanın nemətləri ilə təmin olunurdular. Xüsusi mərasimlərdə meyitlər basdırılan quyuların ağzına yeməklər qoyulurdu. Arxeoloji qazıntılar zamanı yurdumuzdakı saklara aid kurqanlardan (Şəkidəki Minbərək və Alazan kurqanlarından) totem dərisinə bükülü meyitin yanında içərisində bişmiş yeməklər dolu qablar, hətta səfərə göndərilənin xoşladığı əşyalar, bəzək şeyləri tapılmışdır. Bir gil kasada ov quşunun xırda sümükləri, samovarı xatırladan xüsusi məişət əşyası, daraq, əsa ağacı və xüsusi ağ çay daşından yonulmuş ox ucluqları göstərir ki, ulu əcdad öz soydaşının bədənini o biri dünyaya əliboş yola salmamış, bir neçə müddətlik azuqə ilə yanaşı, ov etməsi üçün hətta sursatla da təmin etmişdir.

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

Antropomorfizmin işlək dairəsinin genişliyini nəzərə

-

^{*}Antropomorfizm – yunan sözüdür, *anthropos* – insan, *morphe* – forma deməkdir. Təbiət qüvvələrinin və hadisələrinin, habelə fövqəltəbii varlıqların şəsləndirilməsi, insan şəklində təcəssümü kimi başa düşülür.

AZƏRBAYCAN MİFOLOGİYASI

alıb hissələrə ayırırlar. Belə ki, *Antropopatizm*** təkcə təbiət qüvvələrinin insaniləşdirilməsi, *psixoloji antropomorfizm* isə insanın istirablarının, eləcə də qəzəb, mərhəmət, nifrət və s ruhi narahatlıqlarının tanrılara şamil edilməsi kimi götürülür.

Azərbaycan mifoloji görüşlərini antropomorfizmsiz təsəvvürə gətirmək mümkün deyil. Daş beşikdən tutmuş, göy cisimlərinə – günəşə, aya, ulduzlaradək bütün canlıcansız varlıqlar insanlar kimi düşünə, danışa, yarada, şüurlu fəaliyyətdə ola bilir. Bəşər oğluna aid elə bir fərdi keyfiyyət yoxdur ki, o, əşyalara, təbiət qüvvələrinə və s. aid edilməsin. Ulu əcdad çətinə düşəndə özündə olan mərhəməti tanrılardan diləmiş, yeri gələndə onların qəzəbinə keçdiyini sanmışdır.

Beşinci magiya mərhələsidir. *Magiya**** — ilkin görüşlərin elə formasıdır ki, insanlar fövqəltəbii qüvvələrin gücü ilə dünyaya (təbiət hadisələrinə, ruhlara, adamların əhval-ruhiyyəsinə, sağlamlığına) təsir etməyin yolunun tapılmasına inanırlar. Azərbaycanda *əfsun, cadu, sehir, til-sim, fal və duaların* toplusu şəklində anılır. Magiya hərəkətlə bağlıdır, xüsusi ayinlər şəklində yerinə yetirilir. Formalarının çoxluğu onunla şərtlənir ki, icmanın məişətinin bütün sahələrini öz əhatə dairəsinə alır. Bu əlamətinə görə magiyanın müxtəlif növləri meydana gəlmiş və XX əsrin 20-ci illərində B.K.Malinovski [235, 330] tərəfindən təsnifatı aparılmışdı. Əsasən «ağ magiya» və «qara magiya» şəklində xarakterizə edilməklə xeyirxahlığa, ya da əksinə, bədxahlığa xidmət etməsi vurğulanmışdır.

^{**} Antropopatizm – yunan sözüdür, *anthropos* – insan, *pathos* – meyl deməkdir. Təbiət qüvvələrinin insanlaşma xüsusiyyətinə malikliyini iddia edən təsəvvürdür.

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

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

Magiyanın xüsusiyyətlərindən elmi şəkildə ilk dəfə E.Tavlorla C.Frezer, sonra isə B.K.Malinovski, L.Levi-Bryul, K.Levi-Stros və b. bəhs açmıslar. «Sirli biliklərin toplusu», «idevaların assosiasiyasına əsaslanan hərəkətlər» səklində qiymətləndirdiyi magiyanın cəmiyyətin inkisaf tarixində tutduğu yeri müəyyənləşdirərkən E.Teylor magiyanı sivilizasiyanın ən asağı pilləsi hesab edərək yazırdı ki, «əqli inkişafa az yer ayrıldığından ibtidai cəmiyyətlərdə magiya bütün gücü ilə meydan sulayır. Vəhsilərin magiya ilə bağlı bəzi adət və vərdişləri əsaslı şəkildə dəyişdirilməlidir. Bununla belə yuxarıya doğru addımladıqca da magiya özünə müəyyən yer almağı bacarır» [306, 92]. C.Frezer müxtəlif xalqların folklorundan əldə etdiyi materialları ümumiləşdirərək belə qənaətə gəlmişdi ki, maqiyanın ayinləri oxşar və bir-birinin ardınca sıralanan yalançı səbəb-axtarıs hadisələri əsasında yaranmıs və iki tipdə özünü göstərmişdir: qomeopatik (təqlidi) magiyada funksiyaların yamsılanması üçün oxşarlıqlar ön plana çəkilirdi. Əsas şərti varlıqların bənzərlərini müəyyənləşdirmək idi. Məsələn, düsməni öldürülmək məqsədi ilə keçirilən ayın onun şəklinin məhvi ilə başa çatırdı. Elə zənn edilirdi ki, insanın kağız üzərindəki əksi onun canlı oxşarıdır. Kontaqioz (yoluxdurucu) maqiyanın əsas əlaməti isə yoluxdurma və toxundurmadır. Bu formanın əsas şərti əlaqə yaratmaqdır. Seçilmiş, yaxud xüsusi hazırlanmış məhlulu (şirəni) qarışdırıb adamlara içirdirdilər, ya da düşmənin saçından, paltarının bir hissəsindən vasitə kimi faydalanırdılar. Hər iki növ magiya xalq arasında sevilən sayılır və «ağ magiya» kimi xarakterizə edilirdi.

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

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

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

Magiyanın ən qədim ritualları ovçuluqla bağlı keçirilmişdir. Azərbaycanın Qobustan* qayalarındakı rəsmlərdə ox və kaman əsrində dünyanın dərkinə doğru insanın təfəkküründəki sıçrayışlar əks etdirilmişdir. A.D.Stolyar

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

Xəzər sahilillərinin dağlıq hissəsində, Bakı şəhərinin yaxınlığındakı ərazilərdə yaşamış ulu əcdadı «dünya incəsənətinin əsas predmeti» sayırdı. Doğrudan da Qobustan qayaüstü rəsmlərin yaranma tarixinə nəzər salanda görürük ki, tarixi xronoloji cəhətdən azərbaycan türkünün ilk yaradıcılıq işi erkən mezolitdə başlayır, yonma texnikası ilə hündürlüyü 1,5 m olan antropomorf siluetlər hazırlanır; son mezolit və neolitdə daşların üstünə qravirovka yolu ilə animalistik süjetlər, oxatanların iştirakı ilə ovçuluq kompozisiyaları, çoxsaylı «xor» dəstəsi və ekipajlı «günəş qayığı» əks olunur və tunc əsrinin finalınadək sterootip ideoqramlara çevrilən həndəsi naxışlı konturlarla keçilər sıralanır — bütövlükdə tarixçilərin hesabladığına görə, «qayaüstü rəsmlər on min illik dövrü əhatə edir» [151, 114].

Azərbaycan xalqının magiyaya əsaslanan görüşlərinin sənədləşməsinin tarixi bu rəsmlərlə başlanır. Qaya üzərindəki qadın-kisi əlaqəsinin (animalistik süjetlərin) təsviri yaranışların bünövrəsinin qoyulması kimi verilir. Yuxarıda geyd etmisdik ki, Azərbaycanın bəzi bölgələrində keçi piyi indi də insanı sağlamlaşdıran magik güclərdən biri sayılır. Bu inamın kökü də Qobustan qayalarındakı ilk keçi görüntüsündədir. K.Levi-Stros ovçuluq rituallarının qayaüstü rəsmlərdəki nişanələrini «mədəni evolyusiya» kimi qiymətləndirir və «magiyanın əyaniləşmiş təsviri» hesab edərək göstərir ki, bu gün ilk baxışda «tarixəqədərki qayaüstü rəsmlər – sayına və mağaranın ən dərin ərazisində yerləşməsinə görə bizim üçün utilitar əhəmiyyətini itirmiş sayılır; oradakı rəsmlərin yaradıcıları ovçular idilər: ola bilsin ki, şəkillər də ovçuluq rituallarına xidmət edirmiş» [234, 332]. Beləliklə, insan sirlərə bələd olmağa təbiətin sərt qanunlarını özünə tabe etməklə başlamışdır. Bu işdə ilk əvvəl maqiyaya güvənmiş, əşya və varlıqların fövqəltəbiiliyinə inanmaqla biri-birinin həyatındakı təhlükələri

ya dəf etməyə, uğurların təminatçısına çevrilməyə, ya da başqasını (düşmənini) bəlalara salmağa çalışmışdır.

Altıncı fetisizm və kultçuluq mərhələsidir. Fetisizm* maddi əşyalara itaətə əsaslanan dünyagörüşüdür. Belə ki, magiya mərhələsindən sonra fövqəltəbiiliyin xüsusi predmetlər vasitəsi ilə həyata tətbiqinə inam yaranır. Dua və əfsunlarla təbiətə təsir etməyin mümkünlüyünə razılaşan ulu əcdad işini daha sistemli gurmaq məqsədilə xüsusi sehirli vasitələr düşünməyə başlayır. E.Taylora görə, fetişizm animizmin bir formasıdır, fetiş isə ruhların yerləşdiyi məkandır [306, 331-332]. Birinci qənaəti dəqiqləşdirmək lazım gəlir. Çünki fetişizm əslində animizmin əşyalarla təsdiqlənməsi tələb olunan formasıdır. Beləliklə. müqəddəsləsdirilən bütün maddi əsyalar fetis kimi qəbul olunurdu. Demək olar ki, dinlərin hamısında xüsusi predmetlər var ki, ona itaət və ibadət edirlər. Xristianlıqda xac, «Tovrat» və ikona, islamda Kəbədəki qara daş və «Quran» dindarlar tərəfindən qeyri-adilik dərəcəsinə qaldırılıb fetisləşdirilmişdir.

Fetişizm Azərbaycan mifik görüşlərində özünə xüsusi yer tutur. Türk təfəkküründə fetişləşən varlıqlardan ilkini odun əldə edilməsi ilə yaranmışdır. Mağaralarda qalanan ocaqlar müqəddəsləşdirilərək nəslin davamlılığını bildirmişdir. Təsadüfi deyil ki, dilimizin məhsulu olan «ocaq» sözü arxetipik simvola çevrilərək əksər xalqlara keçmiş və eyni mənada işlənmişdir. Ümumiyyətlə, Azərbaycan xalqının nəzərində kiçik məişət əşyalarından tutmuş silahlara (ox, yay, qılınc), bulaqlara, təpələrə, qayalara kimi hamısı ilahiləşdirilib tarixin müxtəlif dönəmlərində insan-

. .

^{*}Fetişizm – fransız sözüdür, *fytichisme* // *fytiche* – idol, talisman deməkdir. Fövqəltəbii xüsusiyyətlər şamil edilmiş madi əşyalara dini itaət kimi başa düşülür. Termini ilk dəfə hollandiyalı səyyah V.Bosman (XVIII əsrin əvvəllərində) işlətmiş, fransız tədqiqatçısı Ş. De Bros isə «Fetiş tanrılarının kultu» (1760) əsərində misir, yunan, roma dinləri əsasında geniş təhlilini vermişdir.

AZƏRBAYCAN MİFOLOGİYASI

ların ümid yerinə çevrilmişdir. Nağıl və eposlarımızda bir silsilə sehirli əşyalar və vasitələr təsvir edilir ki, qeyri-adi işləri yerinə yetirir, möcüzələr törədir. Əvvəllər onların fetiş şəklində xalq arasında qəbul edildiyi şübhəsizdir. Talisman və amuletlər də fetişləşdirilmiş predmetlər sırasında durur. Maddi əşyalara və varlıqlara fetişizm mövqeyindən yanaşılması itaət və ibadətin daha universal dayağını – kultları meydana gətirmişdir.

Kult* - allahların, mədəni qəhrəmanların, nəslin ilk nümayəndəsinin, ilahiləşdirilmiş bütün varlıqların icmadakı müqəddəslik mövqeyinə ehtiram göstərilməsi, çətin anlarda onlardan kömək istənilməsi və xatirələrinin əbədiləsdirilməsinə yönələn kollektiv və fərdi növüdür, kultun daşıyıcısının fövqəltəbiiliyinə olan inama əsaslanır. Kult - bir sıra xüsusiyyətləri ilə rituallara yaxınlasır. Lakin kultlar rituallardan fərqli olaraq, hər an insanların ehtiyac və istəklərinin həyata keçirilməsi vasitəsinə cevrilə bilir, yəni rituallar ilin müəyyən vaxtlarında, eləcə də məişətdə baş verən mühüm hadisələrin ildönümündə (icma bascısının seçilməsi, təbii fəlakətin dəf edilməsi və s. bağlı ənənə halına düşmüş, ilin müəyyən vaxtında təkrarlanması icma tərəfindən qəbul edilmiş xüsusi fəaliyyət forması kimi) toplumun bütün üzvlərinin iştirakı ilə icra olunurdu. Bu zaman, əlbəttə, bəzi kultlar da unudulmur, onlara ehtiram göstərilir və ritualların repertuarına daxil edilirdi. Müstəqil kult ayinlərinin keçirilməsinə isə vaxt məhdudiyyəti qoyulmur, insanlar kiçik qrup halında (bir çərçivəsində belə) gündəlik qayğıları ilə bağlı müqəddəs hesab edilən yerlərdə (ağac kölgəsində, ocaq və bulaq başında, göl və çay sahillərində, məbədlərdə) hər an gurban kəsə, dualar oxuya, basqa ayinlər təskil edə bilirdi. Kultlaşdırılan varlıqlara ya fərdi yolla, ya da kütləvi

-

^{*}Kult - latın sözüdür, *clore* - becərmək, ehtiram etmək və *cultus* - becərilməsi, baxılması, ehtiram edilməsi mənasını verir.

şəkildə müraciətlər edib çarə diləmək mümkün idi. Beləliklə, ilkin inanışlar kult miflərinin çoxlu sayda yaranmasına təbii şərait yaratmışdı. Gözə görünən hər şey - canlı və cansız (daş, qaya, bitki, heyvan, insan, təbiət hadisəsi və s) asanlıqla təsəvvürlərdə kultlaşdırılsa da, bəzilərinin ömrü çox qısa olurdu.

Kult ənənələri miflər vasitəsi ilə bir nəsildən başqasına ötürülürmüşdür. Azərbaycan mifoloji sistemində və inanclarında ağac (ağac pirlərinə bu gün də paltarlarından bir hissə qoparıb asanlar var), dağ, qaya, su, bulaq, ilan (ilan pirləri), öküz, inək, at, ocaq, ata, ana, baba (Şəkidə Babaratma piri, Ağdaşda Gündoğdu baba ziyarətgahı) kultarının izlərinə rast gəlirik.

Bütün bu təsəvvürlərin ümumiləşməsindən mifologiya (mifoloji modellər, strukturlar) və rituallar formalaşmışdır. Devilənlərdən belə bir gənaət çıxır ki, mifoloji sistemlər ulu əcdadın dünyagörüşünün ibtidai formalarının əsasında qurulmuşdur. Cünki hələ mədəniyyətin və inkisafın göstəriciləri mövcud olmayan çağlarda insanların həyat, zaman və məkanla bağlı görüslərinin özülünü təbiət obrazları təşkil edirdi. Hər şey təbiətin hadisələri, qüvvələri və varlıqları ilə tənzimlənirdi. Dünyanın bütün ölçülərinin parametrlərini ancaq gözlə görülən və asanlıqla duyulan təbii yaranışlar təşkil edirdi. Sonra insan özünü təbiətə qarşı qoydu, ona təsir etməyin yollarını aradı. İlkin təfəkkür tərzi və yaradıcılıq formalarının rüşeymləri kimi mifologiyanı meydana gətirdi. Primitiv baxışların sistemləşməsi, ümumiləşməsi mifologiyanın model və strukturlarını formalaşdırdı. Dünya barədə dini təsəvvürlərin qol-qanad açıb genişlənməsinə münbit şərait yarandı.

Təsəvvürə gətirək ki, bir şəxs meşənin dərinliklərində azıb uzun müddət qalır, yaxud bir adaya düşüb tək-tənha yaşamağa məcbur olur. Müasir sivilizasiyanın əlamətlərindən onun yanında heç nə yoxdur. Paltarını da Adəm,

Həvva kimi əncir yarpaqlarından düzəltmişdir, ya da Robinzon Kruzonun yolu ilə getmişdir. Təbiətlə təkbətək qalıb zaman hissini itirdikdə ona nə yardım edə bilər? Gündüzlər ətraf mühitin təbii varlıqları, gecələr isə işıqlı göy, qaranlıqda işaran ulduzlar, günəş və ay. Təbiət hadisələrinin eyni qaydada təkrarlanması – gecənin gündüzlə əvəzlənməsi, fəsillərin dəyişməsi, varlıqların yaranıb yoxa çıxması ilk baxışda onda elə təsəvvür oyadacaq ki, bütün bunlar hansısa güvvənin iradəsi ilə qanunauyğun şəkildə verinə yetirilir, təbiətin özündə bir ritm, ahəng, canlılıq var. Və «möcüzələr»in göydən, günəşdən, ulduzlardan və təbiətin özündən asılılığını zənn edəcək. Cünki ən vahiməli çağlarında onların himayəsini, yaxınlığını duyacaq. Dərd-sərini onlara danışacaq, ümidini onlara bağlayacaq. Göydəki işartılar və yerdəki ağaclar, heyvanlar, quşlar onun həmsöhbətinə çevriləcək. Əgər adada günəs, ay və ulduzlar yoxa çıxsa, çaylar, göllər, meşələr, dağlar, ağaclar olmasa, o adamın bağrı çatlayar, elə bilər ki, dünyanın axırıdır. Qədimlərdə də belə olmuşdur. Zamanın və məkanın müəyyənləsməsində ulu əcdadın köməyinə çatan ilk vasitə göydə işartılar, yerdə isə təbiətin tez-tez dəyişən hadisələri, qüvvələri idi. Onlar gündüzlər ov ovlamış, qaranlıq düşəndə isə bir mağaraya çəkilib dincəlmişlər. Yazda əkmiş, payızda məhsul toplamışlar. Vaxtın işıqlı hissəsində başları isə-gücə garışmış, garanlıqda isə imkan tapıb həyat, tale, dünya haqqında primitiv də olsa, düşüncələrə dalmışlar. Günün bir yarısı zəhmətlə, o biri yarısı götür-qoy etməklə kecmisdir.

Mif və sakrallıq

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

İnkişafın başlanğıc mərhələsində insan təfəkküründə sakrallaşan ilkin varlıqlar zaman, məkan və rəqəmlərdir. Bu anlayışlar mifik düşüncənin ilk məhsulları kimi qəbul edilir. Çünki məkansız heç nə yarana bilməz. Eləcə də zaman hərəkətə gəlməsə, yerində donub qalsa, doğum, inkişaf olmaz. Dünyanın yaranması üçün ilkin şərt məkan və zamanın meydana gəlməsidir. Allah varlıqları yerləşdirməkdən ötrü məkanı düzətdiyi andan zaman da «doğulub fəaliyyətə» başlamışdır. Sonra yaranışlar üst-üstə gəldikcə kəmiyyətin – sayların yardımına ehtiyac duyulmuş, rəqəmlər kəşf edilib müqəddəsləşdirilmişdir. İnsanın dünyanın dərkinə doğru addımladığı yolda bu üç anlayış əlifba rolunu oynamışdır.

Məkan. Nyutonun klassik mexanikasında əsaslandırılır ki, *məkan* sonsuzdur, uzunluğu bütün istiqamətlərdə bircinslidir, hər hansı bir nöqtəsində həmişə eyni universal qanunlar mövcuddur. Dünyanı dərk etmək təşəbbüsündə olan qədim insanlar isə məkanı tamamilə əks şəkildə tə-

səvvürə gətirib daha çox abstraktlıqla bağlamışlar. Doğrudur, lap başlanğıcda mücərrəd anlamda deyil, konkret gerçəklik kimi yanaşmışlar. Ona görə ki, ulu əcdad gördüklərinin mahiyyətini öyrənmək barədə düşünmüşdür. Dünya, ilk növbədə, onun özünün doğulub məskən saldığı, oturub-durduğu, qidasını tapdığı, əyləndiyi, gəzdiyi ərazi, soyuqdan, yağışdan qorunduğu mağaralar idi. Buna uyğun olaraq məkan landşafdan – dağ, çay, düz, meşə, göl, dəniz, çöldən kənarda ağla gətirilə bilməzdi. Lakin insanların toplum halında sakin olduğu ərazilərdə torpaq sahələrinin keyfiyyəti müxtəlif idi: bir hissəsi məhsuldar, təbii şəraitinə görə münbit, yaşamaq üçün tam yararlı idi, digər hissəsi, əksinə, bərəkətsiz, şoran, sərt soyuqlu, yaxud daim quraqlıq idi, oralardan vaz keçmək lazım gəlirdi. Məkanın ayrı-ayrı bölgələr üzrə xarakterindəki əkslikləri izaha gələndə məsələnin əsil səbəbini anlamaqdan hələ onlar çox uzaq idilər. Ona görə də əsas meyar kimi məhz yerin fiziki xüsusiyyətləri, maddi ünsürçatışmazlığı deyil, kənar abstrakt mövcudluğu, təsiri götürülür və məkanın özünün də fövqəltəbiiliyi, qeyri-adi qüvvələr – xeyir, yaxud şər ruhlar tərəfindən idarə olunduğu qənaəti irəli sürülürdü. Məlumatsızlıqdan və yaranışlar haqqında biliyin azlığından ulu qoynuna sığındığı məkanda təbiətin törətdiyi fəlakətlərdən çox, kənar, qeyri-real, gözəgörünməz qüvvələrdən qorunurdu. Bu səbəbdən də tayfasına məxsus ərazinin hər qarışı mifik yozumla müşaiyət olunur, ən adi əşyalar belə fetişləşdirilib sitayiş obyektinə çevrilirdi. Bu gün qədim yaşayış məntəqələrimizdə rastlaşdığımız hər daşa, qayaya, ağaca, çaya, gölə, bulağa onlarla əfsanə qoşulmasının qaynağı məhz həmin çağların məkanla bağlı mifik təsəvvürləridir. Nağıl və eposlarımızda da nəsil törədən ilk insan məhz yer üzünün məlum ərazisində meydana gətirilib kökünü əbədi qoyur. Oğuz kağan türkün ən böyük qolunun – oğuzların (o cümlədən azərbaycanlıların) ilk nümayəndəsidir. O, bir tərəfdən göylə (anası Ay kağandır, bir arvadı göydən düsən isiq süasıyla yerə enir), digər tərəfdən yerlə (atası bəzi fərziyyələrə görə öküzdür, ikinci arvadına torpağın yetirdiyi ağacın koğuşunda rast gəlir) əlaqələndirilir. Oğuz haqqında mifin uyğur variantında başlanğıcda məkan mücərrəd göstərilsə də, onun səfərlərinin təsvirində məlum bölgələrin ardıcıllıqla müəyyənləşdirmək ilə gəlməsi doğulduğu yeri də mümkün olur. Maraqlıdır ki, Oğuzun 6 oğlundan və 24 nəvəsindən törəyən nəsillər də ayrı-ayrı tayfalar, sonra tayfa birləşmələri ilə xalqlar halında məlum məkanlarda verləşdirilir. Oğuzun ilk igidliyi vəhşi heyvandan – kıatdan elini gurtarmasıdır ki, hadisələrin məkanı folklorun epik ənənəsində özünə geniş yer tapan meşə seçilir.

Ümumiyyətlə, epik ənənədə qəhrəmanın fövqəltəbii gücə malik varlıqlarla – divlərlə, əjdahalarla vuruşu geniş təsvir olunur. Burada abstraktlasmıs məkan bəzən ikiləsir, yəni yeraltı mağarada (quyunun dərinliklərində) yaşamasına baxmayaraq divin canı basqa məkanda göstərilir. Oədim atəşpərəstlik görüşlərində «div» adlanan bütlər inkar edilirdi. İslam da bütpərəstliyin ləğvi üzərində pöhrələnmişdi. Deməli, daha dolğun və mütəşəkkil inanc sistemlərinə görə, icmanın əqidəsini dəyişmək üçün hamının sitayiş etdiyi büt-tanrının məkanı «əlindən alınmalı» idi. Ona görə də Azərbaycan xalqının «Məlikməmməd» və b. nağıllarında divin canı özündən kənarda məhdud məkanda verilir. «Canı» aradan götürmədən divə qalib gəlmək münkün olmur. Bütpərəstlikdə də belədir: gildən hazırlanmış heyvan, quş və insana oxşar başlar, gövdələr canlı sayılır və xüsusi xanələrdə qorunurdu, onun qeyri-adi gücünə inanır, cansız heykələ sitayiş edirdilər. O vaxta kimi ki, həmin bütlər ən adi zərbə ilə hamının gözü qabağında çilik-çilik olurdu (epik ənənədəki divin canı saxlanan şüşənin yerə çırpılıb sındırıldığı tək).

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

Nəhayət, məkanın keyfiyyəti nəsil, tayfa, SOV mənsubluğu ilə müəyyənləşdirilməyə İlk baslanır. növbədə, münbit və bərəkətli yerləri seçib məskunlasır və özününküləşdirirdilər. Nəslin çoxalıb yayılması ilə məkanın qurulması sxemi daha mücərrəd xarakter alır, əvvəlki mənsubluğa görə konkret müəyyənləşmə prinsipi artıq fiziki uyğunluqla – dünyanın ölkələrə, sərhədlərə bölünməsi ilə nəticələnir və insanlar oturaq həyata alışıb, sabit bir məkana — Vətənə bağlanırdılar. Onlara məxsus torpaqlardan kənardakılar düsmən hesab edilir. Beləcə, məkan bir qrup insan üçün «xeyirləşir», digərləri üçün «şərləşirdi». Həmin görüşün izləri indi də qalmaqdadır. Bu gün hamının gözündə Ermənistan şərlə dolu məkan kimi görünür, orada yaşayanlar üçün isə Azərbaycan. Əslində bir-birinə qarşı duran, xeyir və şər işlərə baş qoşan məkanlar deyil, onların üzərində yasayan insanlardır. Eləcə də bir vaxtlar «Ermənistan» adlanan məkan da Azərbaycan türklərinə məxsus idi. Deməli, məkana münasibətdə insanlar milli və etnik mənafedən çıxış edəndə ancaq ayaqları altında olanı işıqlı,

günəşli hesab edir, əlləri çatmayanı isə qaranlıq, zülmət yer bilirdilər. Lakin Vətən bütün hallarda Vətəndir, ulularımız əbədi uyuduğu üçün doğmadır, onu yadlaşdıranlara qarşı Oğuzun ruhunu yuxudan oyatmaq lazımdır.

Zaman barədə müasir və arxaik təsəvvürlər də birbirindən əsaslı şəkildə fərqlənir. Ümumiyyətlə, zamanın anılmasında elmi, gerçək, real amillərdən çox, ilahi, kənar qüvvələrin yardımına arxalanırdılar. Zaman keyfiyyətə, əlamətə malik - ya yaxşı, ya pis, ya da yaxşılığı-pisliyi duyulmaz halda düsünülürdü. Hansısa vacib və əhəmiyyətli işə başlamazdan qabaq kahinlərə, cadugərlərə, falçılara, qamlara, şamanlara üz tutur, uğurlu günü soraqlaşardılar. Uğur gətirən günü müəyyənləşdirmədən nə bir evin bünövrəsi qoyulur, nə uzaq səfərə çıxılır, nə də ailə qurulurdu. Xoş, xeyirxah günün «uzaq səfərdən» gec qayıdacağını biləndə müxtəlif mərasimlər keçirir, onu səsləyən mahnılar oxuyurdular. Qədimlərdə zamanın atlı olub dünyanın dörd tərəfinə çapmasına inam o qədər genis vüsət almışdı ki, təkcə ayrı-ayrı adamlar deyil, padşahlar, sərkərdələr də müdriklərin sözünü dinləyir, nəs gündə müharibələrə, dövlət əhəmiyyətli işlərə baş qoşmurdular. Saraylarda xüsusi münəccimlər saxlanılır, ulduzlar və müqəddəs kitablar vasitəsi ilə uyğun an müəyyənləşdirildikdən sonra tacqoyma mərasimi keçirirdilər. Bəs insanların bu cür düsünməsinin arxasında nə dururdu? Zamanla bağlı mifik görüşlərdə təcrübə və sınaqlardan doğan o qənaətlər dururdu ki, vaxtın hər bir kəsiyinin bu və ya başqa ruhla, tanrı ilə, kainatın bütöv sisteminə aid hansısa prinsiplə mistik, sirli əlaqəsi mövcuddur. Hər bir tanrı özünəməxsus xasiyyətinə görə ya insanlara rəğbət bəsləyir, ya da düsmən mövqedən çıxıs edir, ona görə də onların nəzarəti altında olan zaman da onların xarakterlərinə uyğunlaşdırılır, ya xoşbəxtlik, ya da bədbəxtlik gətirirdi. Böyük zaman hissələri arasındakı dövrlərdə müəyyən illər ayrı-

ayrı tanrıların adına bağlanırdı. Və hər bir tanrının il silsidə fəsillərə, aylara, həftələrə, günlərə ləsinin özü bölünürdü, onların da hər birinin öz hamisi olurdu, buna uyğun olaraq zaman hissələrinin xarakteri də dəyişir, bir gün yağıs yağır, bir gün bərk isti keçir, bir gün də güçlü küləklər əsirdi. Qış ayları soyuq, yay ayları isə isti olurdu. Bu mifik inamın izləri Avropa xalqlarının, eləcə də türklərin məcazi danışığında qorunub saxlanmışdır. Azərbaycan atalar sözündə belə ifadələrlə rastlaşırıq: «Mart çıxdı, dərd cixdi», «Martin hamisi, aprelin yarisi», «Cillə atını dördnala çapır», «Beş günüm qara, xoş günüm para» və s. Bir mərasim nəğməsində ayların üçü insanlara düşmən, üçü cənnət bağı kimi bərəkətli, üçü asıb-kəsən, vurubdağıdan, üçü də yığıb-aparan idi. Göründüyü kimi, təkcə zamanın böyük dövrü (il) deyil, kiçik hissələri də (ay, həftə, gün, saat) xaraktercə fərqli (xoş, ya da bəd) təsəvvürə gətirilirdi. Hətta bir günün saatları da eyni deyil, biri bütün başlanğıclar üçün uğurlu, digəri isə əksinə, fəlakətli, təhlükəli sayılırdı. Belə vaxtlarda insanlar heç bir gərar gəbul etmirdilər. Zaman bölgüsünə olan bu münasibət, demək olar ki, bütün xalqlarda özünü göstərmişdir. Şərqdə b. e. ə. II yüzillikdə, Avropada isə yaxın tarixdə – XVI əsrdən başlayaraq zaman bölgülərinin xarakterinə həsr olunan təqvimlər tərtib edilmiş, orada uğurlu, uğursuz günlər göstərilmişdir.

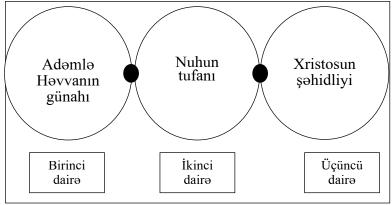
Zamanın keyfiyyətə malik anılması onun dövrlüyü barədə ilkin təsəvvürlərlə sıx bağlıdır. Dünyanın müasir gerçək mənzərəsinin əksinə olaraq mifoloji təfəkkürdə zamanın gedər-gəlməzliyi təsdiqlənir. Dünəni, ötən hər bir anı qaytarmağın mümkünsüzlüyü zamanın daim irəli addımladığı ideyasını ortaya atır. Bir çox xalqların qədim görüşlərində göstərilir ki, dünyanın və bəşəriyyətin tarixi inkişafının istiqaməti hadisələrin sonsuz ardıcıllığı ilə müəyyənləşmir, dairəviliyi, qapalı çevrənin tam müstəqil

xarakteri ilə nəzərə çarpır: hansısa zaman kəsiyində Allah tərəfindən bitmiş sayılan nə vardısa, hamısı aradan götürülür, hər sey təzədən doğulub fəaliyyət göstərir, varlıqlar, hadisələr təkrarlanır, özü də əvvəl necə mövcud idisə, o səkildə. İlkin dövranlar – növbə ilə dövretmə konsepsiyası təkcə mifoloji sistemlərdə özünə yer tapmırdı, həm də ibtidai fəlsəfədə (məsələn, midiya, misir, yunan) qəbul edilir və bütün hallarda mifoloji irslə sıx bağlılığı qorunub saxlanılırdı. V.V.Yevsyukov zaman, məkan və kəmiyvət məfhumlarının mifoloji dərkinin səbəblərini göstərmis, zamanın dövrülüyü haqqında görüşün esxatologiyada dünyanın sonu haqqında dini təlimdə daha genis vüsət alıb yayılmaq imkanı əldə etdiyini vurğulamışdır. Xristian mifologiyasında Xaçın ikinci gəlişi ilə dünyanın sonu çatacağı qənaəti irəli sürülür [192, 117-118]. «Dirilmə»nin ardınca hagqı tapdayanlara qarsı dəhsətli məhkəmə gurulacaq, günahkarlara qəddarcasına divan tutulacaq. Yer üzü pisliklərdən təmizlənməklə Allahın əbədi hökmranlığı təmin olunacaq. Bu, axirət günü – haqq-hesab ödəmə zamanı kimi islamda da özünə xüsusi yer tapmışdır. Zamanın üç pilləli dövrülüyü dairələr şəklində göstərilir. Avropa və rus tədqiqatçıları xristian mifologiyasına istinadən belə qənaət irəli sürürlər ki, «Bibliya»dakı «müqəddəs əhvalat»da dünyanın yaranıb ömür sürdüyü zaman bütövlükdə üç tamamlanmıs dairəni xatırladır:

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

İkinci dairə: mömin Nuh (Nuh haqqında mif Azər-

baycanda da geniş yayılmışdır) düzəltdiyi gəmi vasitəsiylə ailəsini Böyük tufandan - su daşqınından xilas edib insanlığı dirçəldir, elə bil ki, dünyanı – quşları, heyvanları, həşəratları, ağacları, bitkiləri (bir cütünü qoruyub saxlamaqla) təzədən yaradır. Lakin yeni insan nəsli də tez-tez haqdan üz döndərib pisliklərlə dünyanı doldurur. Xristian inancına görə, bəşər övladının bu dövrdə işlətdiyi ən böyük günah Ata Allahın Yer üzünə göndərdiyi oğlu Xristosu çarmıxa çəkməsidir. Doğrudur, islam inancı İsanı peyğəmbər – yaradıcının elçisi kimi qəbul etsə də, Allah oğlu məsələsi ilə razılaşmır. Guya İisus Xristosun ölümün-



 ◆ - zaman mərhələlərinin başlanğıc və sonunu birləşdirən, eləcə də dairələri bir-biriylə əlaqələndirən nöqtə

dən sonra apostollar «təzə» insanlıq yetişdirirlər. Xristianlığa — təkallahlığa inananlar nəzərdə tutulur. Yenə də qarşıdurma və pisliklər aradan qaldırılmır. Belə çıxır ki, xristian olmayan daha çox dünya əhalisi başıpozuqluğun, İsa tərəfdarları isə düzlüyün müdafiəsində dururlar. Bu, absurddur. Çünki xristianlıq haqqa doğru uzanan yolu müəyyənləşdirsə də, insanlığın hamısını ardınca apara bilməmişdi. Xristian icmaları, kilsələr hələ tam kamilləşməmişdi, bəşər övladını tamamilə alçaq əməllərdən uzaqlaşdırmağa qadir deyildi. İnsanın böyüklüyünü, Yaradıcının yaratdığı ən bitkin varlıq olduğunu, onu özünün oxşarı kimi Yer üzündə yerləşdirdiyini çox-çox sonralar islamda təsəvvüfçülər irəli sürəcəkdilər. Xristianlara görə isə, insanlar antixrist yolunu tutduqlarından dəhşətli məhkəmə, haqq-hesab çəkmə zamanını yaxınlaşdırıb dairəni qapayırlar.

Üçüncü dairə sxemdə müəmmalı qalır. Xristos dirilməklə (dirilmə motivinin kökləri atəspərəstlik inancı ilə bağlanır) bir növ insanlıqdan öz çarmıxa çəkilməsinin intiqamını alır, onlara böyük məhkəmə qurdurur. Görəsən səbəb nə idi? Axı, apostollar onun ideyalarını həyata keçirmişdilər? Allahın birliyinə sığınan milyonlarla insanı məşhər ayağına çəkmək lazımdırmı? Tədqiqatçılar qeyd edirlər ki, hər üç dövrdə hadisələr bir-birini təkrarlayır. Birinci dünya dairəsi başlayıb bitən yerdən yeni böyük dünya dairəsi cızılır. Bu sistemdə qeyri-adi hal bir də odur ki, dairələrin hər birinin başlanğıcı həm də onun sonunu təskil edir (Cevrə hansı nöqtədən cızılmağa baslanırsa, o nöqtədə də tamamlanır). Bu ona işarədir ki, «cəhənnəmdən qovulmuş insanlıq son nəticədə mütləq Allahın hakim olduğu aləmə düşməli – geri qayıtmalıdır». Lakin bu, eyni halın və varlığın uzun zaman keçəndən sonra çıxdığı məkana – dəyişməz qalan cənnətə çatması kimi başa düşülə bilməz. Faktiki olaraq cənnətdən qovulan Adəmlə Həvva idi, ancaq ora dönməyə can atan onların bəlkə də mininci nəslinin nümavəndələridir. Eləcə də dünya da Adəmlə Həvvanın ayaqları ilk dəyən andakı kimi deyil, çayları, dağları, dənizləri, gölləri başqalaşmışdır. Yer üzünün hər garışında Adəm övladlarının torpaglaşmışdır. Təbiət başqalaşdıqca, canlılar onun şıltaqlığına uyğunlaşmağa çalışmışdır... Bizcə, ayrı-ayrı dünya dairələrinin ardıcıllıqla yaranmasından söz gedə

bilməz. Varlıqların azalıb-çoxalması, dəyişməsi, təbii şəraitin başqa keyfiyyətə düşməsi yeni dünya dairəsinin mövcud dünyadan kənarda cızılması kimi başa düşülməməlidir. Eləcə də insan həmişə ancaq bir şeyə doğru daim can atır: ulu əcdadının gəldiyi yerə - cənnətə qayıtmağa... Gerçək həyatda da həmişə özünə «cənnət-məkan» qurmaq arzusunda olur. Lakin Allahla əlaqəsi üzüldüyündən günah üstünə günah gətirir. O, miflərdə ölüb-dirilsə də, başqa canlılarla, hətta əşyalarla əvəzlənsə də, yer üzündən tamam silinmir. Çünki toxumunu (müasir elmi dildə desək, DNK-sını) əbədilik dünyada yerləşdirmişdir. İnsan ancaq özünü tam tanıdıqdan sonra, digər varlıqlarla deyil, «Ənəlhəqq» («Mənəm Allah») deyib Allahla da yox, ancaq özünü özü ilə müqayisə edəndə təzədən haqqa qovuşur.

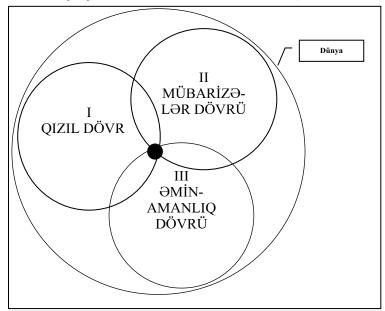
Əgər rus və Avropa tədqiqatçılarının üç dairədə ümumiləşdirdikləri zaman ardıcıllığının modelini qursaq, aşağıdakı mənzərə ilə rastlaşarıq:

Xristosun çarmıxa çəkilməsi ilə dünya dairəsinin qapanması, yeni dünya və insan nəslinin yaranması ideyası ağlabatan deyil və çox güman ki, xristian dini tərəfdarlarının dünyanı özününküləşdirmək meylindən doğmuşdur (Bu meyl islamda və başqa dinlərdə də var). Ona görə ki, İisus Xristosun çarmıxa çəkilməsindən sonrakı zaman aşırımlarında dünya heç də öz sakinlərindən Nuhun tufanında olduğu kimi təcrid olunmur. Eləcə də dünyanı məhv etməyə təşəbbüs də göstərilmir. Tarixdə eramızın birinci günləri ərəfəsində və ilk yüzilliyində (sonralar da) buzlaşma, daşqın, yaxud Günəş istisinin çoxalması kimi fəlakətlər baş vermir. Allah qəzəblənib böyük qəzalar törətmir. Yalnız İsa tərəfdarlarından bir necəsi səhid olurlar. Bu da təbiidir. İslam da ilk şəhid müsəlmanların qanı hesabına ərəblər arasında geniş yayılmaq imkanı qazanmışdır. Yeni yaranan din sistemi başqa dini inancları inkar

etməli idi ki, özünə cəmiyyətdə yer tapsın. Unutmamalıyıq ki, formalaşdığı çağlarda dünyada xristianlıq inancına qosulmayan daha böyük bəsər övladı mövcud idi (indi də) ki, onların əsas hissəsi altı yüz il sonra İslam yolunu tutmuşdu, bir qismi isə bu günədək öz ilkin əqidəsində (totemçilikdə, şamançılıqda, bütpərəstlikdə, atəşpərəstlikdə və s.) qalmaqdadır. Qoca Şərqsiz dünya yarana bilmədiyi kimi, təkcə xristian əqidəsinin meydana gəlməsi ilə ikinci dairənin qapanması, yenisinin yaranması məntiqə sığmır. Faktiki olaraq bütün dünya xalqlarının mifik təfəkküründə esxataloji düşüncələr (dünyanın sonu haqqında) var və ilkin çağlarda yer üzünü su basması onların hamısında bu və başqa şəkildə özünə yer tapır. Həmin ideyanın misir, şumer-akkad görüsləri ilə bünövrəsi atəşpərəstlikdə həlli yolları göstərilmiş, iudizmdə və xristianlıq görüşlərində ümuləşdirilib sistemə salınmış, islamda isə ərəblərin mifoloji görüşləri əsasında daha da təkmilləsdirilmişdir. Həmçinin Axirət günü - son dəhsətli məhkəmə, haqq-hesab ödəmə barədəki təsəvvürlər də təkcə xristianlıqla məhdudlasmır, ondan çox-çox əvvəllər də mövcud olmuşdur.

Üçmərhələli (üçdövrlü) mifik dünya modelinin strukturunda zaman ardıcıllığı qırıldığından, daha doğrusu, dondurulub təzədən başlandığı şəklində göstərildiyindən dairələr eyniformalı olmaqla yanaşı müstəqil zamanlarda yaranan və tamamilə bir-birini tamamlayan (bəzi ziddiyyitlərinə baxmayaraq) özgə dünyalar təsiri bağışlayır. Əslində isə zaman kəsişmələrində başqa dünya meydana gəlmir. Unutmaq lazım deyil ki, birinci dövrə qapananda onun çevrəsindən çıxmağı bacaran Nuh yeni heç nə yaratmır, sadəcə olaraq mövcud olanların nəslinin kəsilməsinə imkan vermir. Birinci dövrəni ayrıca dünya kimi götürüb insan və başqa canlı varlıqları tam ayırmaq istəsəydi, Yaradıcı onları yenidən eyni formada meydana gətirməzdi. Da-

ha doğrusu, ikinci dairə tam başqa dünya olsaydı, insan əvəzinə şüura malik özgə varlıq yaradılardı. Fakt budur ki, bəşər övladının ayağı Yer üzündən heç vaxt üzülmür. Məhz eyni nəslin qan qohumları olduqlarına görədir ki, birincilərin səhvini ikincilər, ikincilərin səhvini isə üçüncülər zəncirvari şəkildə təkrarlayır. Deməli, üç dövrlü zaman modelində dairələr yeni dünyalar şəklində cızılmır, çünki dünya yaranandan mövcuddur və həmişə də mövcud



→ zaman mərhələlərinin başlanğıc və sonunu birləşdirən, eləcə də dairələri bir-biriylə əlaqələndirən nöqtə.

olacaq. Zaman keçdikcə ancaq onun xassəsi və forması dəyişir. Bəşər övladı daim öz səhvini düzəltməyə can atmaqla ulu babasının qovulduğu Allah səltənətinə qayıtmaq arzusuyla yaşayır. Adəmin nəsli zaman etibarı ilə başqala-

şan dünyada özünü kamilləşdirə-kamilləşdirə Yaradıcının yanında yerini tutmağa çalışır. Ona görə də zamanın dövrləşməsi ancaq bütöv bir dünyanın içərisində başqalaşan kiçik çevrələr şəklində təsəvvürə gətirilməlidir. Ulu əcdadlarımızın (qamların) təsəvvüründəki zaman ardıcıllığına əsasən dünyanın mifik zaman strukturu aşağıdakı şəkildə qurulur (Sxemə bax).

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

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

Bir məsələ diqqəti cəlb edir ki, böyük və kiçik zaman bölgülərinin hamısının sakrallaşmasında insan və onun taleyi ön planda durur. Zoroastrizm təliminə görə, kainatın mövcudluğu iki əks qüvvənin xeyirlə şərin — Ahur-Məzd və Anhro-Manyunun daim qarşıdurması əsasında müəyyənləşir — bu səbəbdən gecə gündüzlə, soyuq isti ilə, həyat ölümlə əvəzlənir. Dünyanın yaranması çox böyük

^{*}Hindlilərdə zaman üç mərhələdən ibarətdir: a) çiçəklənmə və uğurlarla müşaiyət olunan qızıl dövr, b) hər şeyin xarablaşmağa başladığı dövr və v) məhv olma dövrü.

zamanla müşaiyət olunur. Bu, on iki min ilə bərabərdir. Əslində atəşpərəstlik mənbələrində bu böyük dövr dörd mərhələyə bölünür: Birinci mərhələdə, Azərbaycan atalar sözündə deyildiyi kimi, «Xeyirlə Şər qardaşdır», hər ikisi qonşuluqda — işıqlı və qaranlıq dünyalarda bir-biri ilə əlaqə yaratmadan yaşayırlar. İkincidə, heç kim və heç nə arasında fərq qoymadan Xeyir işıqlı dünyanı, Şər qaranlıq yer altını meydana gətirir. Üçüncüdə, Anhro-Manyu müharibəyə başlayır və dünyanı öz xeyrinə dəyişdirməyə çalışır. Dördüncüdə, Xeyirlə Şər arasında həlledici döyüş baş tutur, birincinin qələbəsi ilə nəticələnir. Yenidən dünyada əmin-amanlıq, düzlük bərpa olunur. İşıq göydən qaranlığı qovur, Günəşin meydanı genişlənir.

Prinsipcə, bu təsnifatla əvvəlki bölgü arasında elə də böyük fərq nəzərə çarpmır. Sadəcə olaraq, burada Ahur-Məzdin yer üzündə və Anhro-Manyunun yer altında birbirilərindən xəbərsiz öz təbiətlərinə uyğun varlıqlar barədə düsündükləri üç min ildə qarsıdurma baş vermir. Hər iki tərəfdə əmin-amanlıq hökm sürür, lakin gələcək müharibələr, toqqusmalar üçün zəmin hazırlanır. Bəzi tədqi-(İ.Braginski, gatlarda A.Makovelski V. Vəliyevdə) atəşpərəstlərin zaman bölgüsü üçmərhələli göstərilir. Lakin dual görüşlərdə cüt rəqəmlər – «iki» (xeyir-şər) və «dörd»ün (su, od, torpaq, hava – ikisi xeyirdir, ikisi şər) təklərlə - «bir», «üç»lə müqayisədə üstün sayılır. Bu səbəbdən də dünyanın tam zamanı tək sayla müəyyənləşə bilməzdi. Üçmərhələli mifik zaman bölgüsü daha əvvəlki cağların görüş sistemlərinin ümumiləsməsidir atəşpərəstlər öz dini təlimlərini ona əsaslanaraq qurmuşlar. Onlar başlanğıc ünsürlərin xarakterinə uyğun olaraq üç dairəyə birini də əlavə etmis, zamanın ikisini Xeyirin, ikisini isə Şərin üstünlüyü ilə başa çatdırmışlar. Sakral zamanın mərhələlərə ayrılmasına Appennin adasının qədim sakinləri etrusklarda da təsadüf edilir. Məhz roma mədəniyyəti

onların əsasında formalaşmışdır. Deməli, zamanın dövrləşmə sxemi atəşpərəstlərdən etrusklara, onlardan romalılara, romalılardan da yəhudilərə və xristianlara keçmişdir. Beləliklə, avropalılar müxtəlif vasitələrlə Şərqin zamanın dövrləşməsi ideyasını mənimsəyib dünya haqqında öz mifik təsəvvürlərinin atributuna çevirmişlər.

Tədqiqatçılar xristian mifologiyasındakı zamanın dövrləşməsi konsepsiyasını dünyagörüşü sistemlərində xüsusi hal kimi qəbul etmədiklərini vurğulayır və daha çox mədəni yunanların bu barədəki görüşü üzərində dayanırlar. İlk dəfə Hesiodun (b. e. ə. VIII-VII əsrlər) təqdimatında bir-birini əvəzləyən (atəşpərəstlərdə olduğu kimi) dörd böyük kosmik dövrə rast gəlirik: dünyanın dövrü»ndə insanların həyatı xosbəxt və bütün qayğılardan kənar idi. Hamı bir-birinə «can» - deyib, «can» - eşidirdi. Ürəklərdə tanrılara böyük sevgi vardı. «Gümüs dövrü»ndə - insanlar xarablaşır və tanrılar üçün gurban kəsməkdən boyun gaçırırlar. Ona görə də Zevsin gəzəbinə düçar olub qırılırlar. «Mis dövrü»ndə vəziyyət bir qədər də pisləşir – sağ qalanlar arasında paxıllıq, nifrət artıb çoxalır, oğurluq, talan və müharibələr başlanır. İnsanlar bir-birinə qarşı düşmən kəsilir, nəticədə öz-özlərini qırıb qurtarırlar. «Dəmir dövrü» - sonuncu və ən acınacaqlısıdır. Hər yerdə satqınlıq, əxlaqsızlıq baş alıb gedir. İnsanlar tanrılara qarşı, tanrılar insanlara qarşı çıxır. Hamı yaxınına belə kələk gəlir. Bəşər övladları bir-birinin qanını içməkdən ləzzət alır. Bu hal dünyanı bütövlükdə məhvə doğru aparır. Tədqiqatçılar Hesiodun sxemini xristian çevrəvari dövrləşməsinə oxşar sayaraq bildirirlər ki, əvəzlənməklə zaman mərhələləri əslində bir-birini təkrarlayır, lakin getdikcə daha da tənəzzülə uğrayaraq dünya məhv edilir.

Zaman-məkan vəhdəti. «Xronotoplar nəzəriyyəsi»ndə zamanla məkan vəhdətdə götürülür. İlk dəfə Eynşteynin işlətdiyi termini (yunan mənşəli *xronotop* sözünün hərfi

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

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

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

götürülür. Bundan sonra isə arzulanan gələcəyə çatma yolları axtarılır.

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

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

Zaman və məkanın təsviri məsələsinə toxunanda aydınlaşır ki, eposda konkret vaxt və yer aydın, anlaşıqlı olmaqla bərabər, həm də (çox hallarda) mücərrəd və qaranlıqdır. Şübhəsiz, boyların hər birinin bünövrəsi müəyyən bölgədə və bir xalq çərçivəsində qoyulmuşdur, sonra başqa türk elləri yaşayan geniş ərazilərdə yayılaraq, demək olar ki, bəşər oğlunu ümümmədəni dəyərlər səviyyəsinə yüksəlmişdir. Özül kökdə olduğundan eposun

AZƏRBAYCAN MİFOLOGİYASI

əsas obraz və motivləri həmin kökdən pöhrələnən digər millətlərin də epik ənənəsində dərin izlər buraxmışdır. Bu səbəblərdən də abidənin guya kənarda düşünülüb guya bilinməz səbəbə görə yazıya alındığı ərəfədə Azərbaycana gətirilməsi haqqındakı qənaətlər əsassızdır. «Dədə Qorqud» kökdən mayalansa da, V.V.Bartoldun müşahidə etdiyi kimi, bütün hallarda yerli materiallarla, Qafqaz bölgəsində [140, 120] türkdilli əhalinin qədim tarixi, etnoqrafiyası, coğrafi şəraiti, mifoloji görüşləri ilə yoğrulmuşdur. O, mayasını nə Orta Asiya, nə də Altaydan almışdır. Köçərilər vasitəsilə Azərbaycana, yaxud Antaliyaya gətirilərək [95, 321] yazıya köçürüldüyünü irəli sürmək isə ən azı Qafqaz və Ön Asiya türklərinin kökünü dədə-baba yurdundan ayırmaq deməkdir.

Boylarda zaman və məkan anlayışlarına münasibət bir daha təsdiqləyir ki, Azərbaycan Dədə Qorqud qəhrəmanlarının doğma yurdudur. Onlar nə köçəri-gəlmədirlər, nə də ötüb-gedəndirlər. Dədə-baba kurqanları da, öz qəbirləri də buralarda yerləşir. Qonşularına — Qara dəniz ətrafı gürcülərə, Xəzərüstü qıpçaqlara və Trabzon içi yunanlara münasibətdən hiss olunur ki, Qafqaz oğuzları turukların, sakların, midiyalılaran, massagetlərin, albanların varisləridirlər. Eyni kökdən olduqları üçün Şimallı qıpçaqlarla (Beyrək qıpçaq qalasında 16 il əsr qalsa da), Orta asiyalı türkmənlərlə (Qanturalı «cici-mici»* [58, 85] türkmən qızlarını bəyənməsə də) daha çox qaynayıb qarışmış, osmanlılarla siyasi dövlət idarəçiliyi və din arasında ikitirəliyin yaranmasından müəyyən çağlarda uzaqlaşma meylləri yaransa da, mənəvi dəyərlərə, adət-ənənələrə, ozan və

.

^{*}V.V.Bartoldun dediyi kimi, dastandakı oğuzlar türkmənlər olsaydılar, «Qanlı Qoca oğlu Qanturalı boyu»nda bu sözlər əsas qəhrəmanın dilindən çıxardımı? «Pəs varasın, bir cici-bici türkman qızını alasan, nagahandan tayanım, üzərinə düşəm, qarnı yırtıla?..»//«Bəs gedəsən, bir cici-mici türkmən qızını alasan, birdən sürüşüb üzərinə düşəm, qarnı yırtıla?..» Mətndəki «cici-mici» indiki dildə «incə-mincə» şəklində işlənən söz mə'nasında başa düşülməlidir.

aşıq sənətlərinə bağlılıq bu sapınmalardan hər iki qardaş xalqı xilas etmişdir. Bu məsələdə tarix meydanında keçmiş nüfuzunu itirmiş farslar, ərəblər və xristian dünyası od rolunu oynasa da, qopuza, saza sığınan oğuz nəslini kökündən, soyundan ayıra bilməmiş, qardaşın biri «həpimiz», digəri «hamımız», biri «sultanım», «paşam», digəri «xanım», «bəyim» desə də, türklüyünə qayıtmışdır. Çünki bayatlı Dədə Qorqudun söylədiyi kimi, «gəlimli-gedimli dünyada qarı düşməndən dost olmaz». Və dar günlərdə yenə ulu ozanın sözlərini yada salıb bir-birilərinə bağlılıqlarını nümayiş etdirmişlər:

Ağzın üçün ölüm qardaş! Dilin üçün ölüm, qardaş! [58, 211]

Arxaik qəhrəmanlıq və tarixi qəhrəmanlıq dastanların zamanın əsas çıxış fərqləri, tədqiqatçılar tərəfindən aşağıdakı şəkildə müəyyənləşdirilmişdir:

1.Eposlarda zamanın ilkin mühüm əlaməti ondan ibarətdir ki, təsvir «başlanğıc»la — «dünyanın uşaqlıq» çağlarıyla və hər hansı bir etnosun əsasını qoyan ilk nümayəndə ilə əlaqəli şəkildə —sonrakı inkişaf mərhələlərində təbəqələşərkən yaranan bütün müxtəlifliklər nəzərə alınmaqla verilir (Propp V.Y., Neklyudov S.Ö., Koroğlı X.Q., Şarakşinova N.O., Kudiyayarov A.V.). Bu dövrü ümumiləşmiş halda «mifik zaman» kimi işlətmək daha düzgündür. «Oğuz kağan» dastanında zamanın çıxışı məhz bu şəkildədir:

Uyğur oğuznaməsinin	Azərbaycan türkcəsinə
TRANSKRİPSİYASI	ÇEVRİLMİŞ QARŞILIĞI
«Bolsunğıl deb dedilər.	«Qoy olsun dedilər. Onun
Anun anağusu oşbu turur.	görünüşü, bax budur
Takı mundan son sevinc	Bundan sonra sevinc tapdı-

AZƏRBAYCAN MİFOLOGİYASI

tapdılar. Kenə günlərdən	
bir Ay kağannun közü	
yarıb bodadı, erkək oğul	oğul doğdu» [78, 10]
toğurdı».	

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

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

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

«Kitabi-Dədə Qorqud» oğuznamələrinin spesifikliyini şərtləndirən amillər əsas hadisələrə — boylara keçməzdən əvvəl özünü göstərir. Ancaq bu təkcə arxaikliklə (mifikliklə) tarixiliyin eyniləşdirilməsi ilə bağlı deyildi. Əslində mifik zamanı emprik zamanın içərisində əridən ozanlar türkün tarixinin uzaqlığını, ilkinliyini təsdiqləyirdilər. Dədə Qorqudun eposda zamanın özünü — hadisələrin yekununu, nəticəsini müəyyənləşdirən şəxs kimi təqdimi göstərir ki, ilk cümlədə onu konkret dövrlə bağlamaq olduqca sərti xarakter daşıyır. Çünki belə edilməsəydi, onun zama-

nı qabaqlayan kəlamlarına inam azalardı: «Oorqud ata ayıtdı: «Axır zamanda xanlıq gerü – Qayıya dəgə, kimsənə əllərindən almıya. Axır zəman olib giyamət qopinca bu didigi Osman nəslidir. İşdə sürilib gidə-yürir...» [58, 31] Yazıya alındığı (ya da üzünün köçürüldüyü) dövrdə oğuznamələrin müqəddiməsində katiblər tərəfindən Osmanlı xeyrinə xeyli dəyişiklik edildiyi göz bağındadır. Birincisi, «Kitab»ın adında və boylarda «Dədə» kimi təsdiqlənən Qorqud burada «ata» şəklindədir. İkincisi, səlcuqların tarix səhnəsindən çıxarıldığı ərəfədə başqa qolunun dirçəlməsi ideyasının kimi formalasdırılması müəyyən gerçəklik dövrün möhürnün sonradan vurulması deməkdir.

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

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

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

İlk baxışda boyda məkanın təsviri konkretləşməyə doğru meyllidir. Lakin arxaik qəhrəmanlıq eposlarında olduğu kimi, burada da zaman üç çadır şəkilli mifik dünya modelinin təsviri ilə yekunlaşır. Ona görə də xan məclislə-

rini tarixiliyin əlaməti tək götürüb oğuzların Azərbaycanda oturaq həyata başladıqları çağla əlaqələndirmək mümkün olmur. Mənbələrdə də bu hal daha əvvəlki çağlarla əlaqələndirilir. Herodot skiflərdən danışanda onların bir adətinin təsvirini verir ki, eposdakı Bayındır xanın məclisini xatırladır.

Sual doğur: mətndə hadisələr ilin hansı mərhələsində başlayır? Axı, tarixi-qəhrəmanlıq eposlarında zaman bəzən ən kiçik hissəsinə qədər (saatla, günlə, ayla, fəsillə, bədii dilin imkanlarından istifadə edildikdə isə «yellər əsəndə, gün doğanda» şəklində) konkret göstərilir. «Dirsə xan oğlu Buğac...» boyunda hadisələrin zamanı poetik fiqurların mətnə ustalıqla daxil edilməsi ilə müəyyənləşir. Belə ki, toy məclisinə çağrılan Dirsə xan səhər tezdən – «alar sabah qalqubanı yerindən uru turıb, qırq yigidi boyına alıb Bayındır xanın söhbətinə gəlir».

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

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

Zaman və məkanın bu qədər geniş, konkret şəkildə təsvirinə ancaq yazılı ədəbiyyatda rast gəlmək mümkündür. Şifahi epik ənənədə isə nadir hal kimi nəzərə çarpır. Doğrudur, birbaşa hansı zamandan bəhs açıldığı qeyd edilmir. Lakin poetik ifadələrin arxasında gizlənən anlamlardan anlaşılır ki, yazın gəlişindən söhbət gedir.

Çünki qışın soyuğu torpağın üstündən əlini tamam götürməmişdi, «salxım-salxım dan yelləri əsir», «boz torağaylar» ona görə ac ötürlər ki, hələ təbiətdə tam oyanma baş verməyib, bitkilər cücərməyib, yeməyə bir şey tapmırlar. «Bədəvi atların yiyəsini görüb kişnəməsi»nə də səbəb odur ki, artıq isti-soyuq yuvaları tərk etmək zamanı gəlib çatmışdır. Eləcə də Novruz yaxınlaşdığı üçün «saqqalı uzun tat kişilər azan çəkir»lər, Qalın Oğuzun «gəlini-qızı axır çərşənbədə bəzənib-düzənir», günün «ağlı», yəni işıqlı, gündüzlü və «qaralı», yəni gecəli, qaranlıq çağları bir-birindən seçilir. Nəhayət, yaz girəndə «köksü gözəl böyük dağlara gün dəyir», igid bəylər, qəhrəmanlar meydanlara axışıb bir-biriləri ilə güləşir, döyüş sirlərini mənimsəyirlər.

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

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

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

Azərbaycan türklərinin məişətində bahar fəslinin mühüm əhəmiyyət kəsb etməsi danılmazdır. Yazla hər şey təzələnir, xeyirliyə doğru atılacaq addımlar üçün zəmin hazırlanır. Hətta küsənlər barışırlar. Eposda ata-oğul (şər-xeyir, qış-yaz) qarşılaşmasının, daha doğrusu, toqquşmasının bünövrəsi ikincinin ad-san qazandığı gündən qoyulur. Lakin birincinin tam şərləşməsi üçün növbəti yaza qədər vaxt sərf olunur. Çünki şərxislətlilər qışın sazağını atanın ürəyinə ötürməli idilər. Yayda başlanan fitnə-fəsad yayda, payızda bəhrə verə bilməzdi. Bu halda Buğacın qayıdışı (ölümcül yaralanandan sonra Xızırın yardımı ilə sağalması) mümkün deyildi. Beləcə il ərzində Dirsə xanın nökərlərinin fitnəkar hərəkətlərinin təsvirindən sonra ov səhnəsi gəlir.

Oğuzlar üçün ov və döyüş meydanı həm ad-san qa-

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

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

Beləliklə, hər iki zaman anlayışının bir-birindən fərqi göz qabağındadır. Əgər birincilər mifik «qızıl əsr»ə aid edilirsə, ikincilərdə dövr konkret tarixi əlamətlərlə elə əlaqələndirilir ki, gerçəklik, reallıq təsiri bağışlayır. Birinci dövrdə yaranan eposlar şifahi şəkildə ikinciyə keçəndə mifik strukturlar da gerçəklik pərdəsinə bürünür, tanrılar, ilahi qüvvələr insanlaşdırılır, qeyri-adi şəkildə təsəvvürə

gətirilən varlıqlar təbii halına qaytarılır, ilkin məna tutumu dərin qatlarda qalır. Halbuki zamana aid iki baxışdan biri digərinin əksini təşkil edir, arxaik eposun başlanğıcı mifik ilkin yaranışlar dövrünün mənzərəsini yaratdığı halda tarixi gəhrəmanlıq dastanları elə hadisələrə üz tutur ki, dinləyicilərə baş verməsi bəlli olsun. Tarix faktının tam mənzərəsini yaratmaq məqsədi daşımır, sadəcə üzdə olan bir-iki əlaməti (hadisənin baş verdiyi yeri, tayfa adlarını, tarixi şəxsiyyətləri və s), ya da son nəticəni mətnə daxil etməklə xalqın tarixi-qəhrəmanlıq salnəməsini yaradırdılar. Məsələn, nağıl və dastanlarda hadisələr allahdan başqa heç kəs olmayan zamanla əlaqələnib naməlum padşahla, naməlum ölkə, şəhər – məkanla, sehirli, qeyri-adi varlıqların iştirakı ilə inkişaf etdirilir və möcüzənin köməyi ilə çalınan qələbəy ilə yekunlaşır. Digər tərəfdən, əgər eposda hadisənin cıxısı hamının tanıdığı Dəmirqapı Dərbənddə, Göycədə, Trabzonda, Tiflisdə, Bağdadda, Qarsda, Əlincə qalasında və b. yerlərdə məlum zamanda (Məhəmməd peyğənbərin yaşadığı dövrdə, Osman qazinin hakimiyyəti çağında və s.) başlanırsa, sonrakı döyüşlərin də gerçəkliyinə şübhə ilə baxılmır. Və «Dədə Qorqud» ona görə spesifik xüsusiyyətli dastandır ki, onda zaman və məkan anlayışınının hər iki çıxış-başlanğıc formasından istifadə olunur. Lakin elə boylar var ki.

- A) zaman mifik anlamdadır: «Duxa qoca oğlı Dəli Domrul boyu», «Basat Dəpəgözi öldürdigi boy», «Dirsə xan oğlı Buğac boyı», «Salur Qazan tutsaq olub oğlı Uruz çıqardığı boy».
- B) Və emprik-tarixi zamanla başlanan boylar daha çoxdur: «Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy», «Qambörənin oğlı Bamsı Beyrək boyu», «Qazan bəg oğlı Uruz bəgin tutsaq oldığı boy», «Qanlı qoca oğlı Qanturalı boyu», «Qazılıq qoca oğlı Yeynək boyı», «Bəkil oğlı Əmranın boyu», «Uşun qoca oğlu Səgrək boyu», «İç

Oğuza Taş Oğuz asi olub Beyrək öldügi boy». Ancaq hadisələrin çıxışı emprik xarakterdə olsa da, süjet xəttinin inkişafı prosesində çox hallarda başqa axara düşür

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

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

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

Ümumiyyətlə, dünya xalqlarının epos yaradıcılığında uzunluq toposlarının ümumi məzmunu belədir:

a) *qəhrəmanın təkbaşına mübarizəsi;* bir neçə mərhələdən (çox hallarda üç) ibarət olur, zaman adi qaydada təsvir edilir, gecə gündüzə çevrilir, üç gün, üç gecə keçir,

lakin bu adiliyin içərisində elə bir sirli aləm gizlənir ki, onu tam dərk etmək üçün əsrləri adlayıb ilkinliyə baş vurmaq lazım gəlir;

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

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

- Elə mifoloji epos və nağıllar var ki, orada hadisələrin zaman ardıcıllığı və uzunluğu ilin dörd fəsli ilə müəyyənləşir, biri ilə başlayıb digərlərini adlamaqla sonuncuda tamamlanır;
- Başqa funksiyada hadisələr bir fəsil (payız, yaxud qış, yaz, yay) çərçivəsindən kənara çıxmır;
- Bəzən zaman hər hansı bir məkanın təbii şəraitinə uyğun əlamətlə müəyyənləşir; qızılgüllər açır, ağaclar yarpaqlayır (bahara işarədir), şimşək çaxır, bağlar bar verir (payıza işarədir). «Dədə Qorqud» da suların coşub daşması, dağların ucalığı məkanla zamanı şərtləndirən əsas əlamətlərdən biridir. Belə ki, Oğuz bəyləri uzaq yerdən vətənə qayıdanda ilk olaraq təbiət varlıqlarına üz tuturlar:

...Qarşu yatan qara dağdan aşub gəldügində-keçdügində Beyrək adlu bir yigidə bulaşmadınmı? Taşqun-taşqun suları aşub gəldügində-keçdügində Beyrək adlu bir yigidə bulaşdınmı?..» [58, 61]

Yaxud:

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

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

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

- Zaman toposları epik ənənədə qəhrəmanın yaş mərhələləri əsasında verilir;
- Vaxt sürətli göstərilir; «Ay keçdi, il keçdi, on beş yaşında bir oğlan oldı» cümləsində böyük bir dövr sıxışdırılmış şəkildədir.
- Zamanın tərsinə dönməsinə, geri qayıtmasına qocanın cavanlaşması, ölənlərin dirilməsi halına da rast gəlirik.

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

Qəhrəmanın səyahətləri və səfərləri bir məkanın dairəsindən çıxıb ölkələrlə, çaylarla, dənizlərlə, göllərlə, dağlarla, meşələrlə müşaiyət olunur. Bu halda zamanla məkan əlamətlərinin əlaqələnməsi, bağlılığı yaranır və «xronotop» (vaxt-yer) şəklində təsvir edilir. «Xronotoplar» eposun bədii sistemində xüsusi poetik funksiya daşımaqla yanaşı, hadisələrin zaman uzunluğu və məkan yerləşməsini abstarklıqdan konkretliyə doğru aparan əsas vasitələrdən biri kimi çıxış edir. M.M.Baxtin «zaman-məkan anlayışının obrazlı şəkildə və vasitələrlə ifadə edilməsi» şəklində ümumiləşdirərək göstərir ki, «Çox sulardan

keçdilər, çox dağları aşdılar» - deyəndə vaxt məkanla qovuşuq haldadır və təsvirin «xronotop»luğunu şərtləndirir [142, 132-134].

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

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

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

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

M.M.Baxtin türk-monqol dastanı «Canqar»dan bəhs açanda başqa termin təklif edərək yazır ki, «zamanla məkanın təsvirinin davamlılığında eyni funksiya daşıdığını nəzərə alıb, çox şərti olaraq, onların bağlılığını «xronoakt» (yəni «hərəkət zamanı») anlayışı ilə ifadə etmək məqsədəuyğundur» [143, 296]. Məsələyə bu cür yanaşanda zaman sadəcə davamlılıq, ölçü həddi kimi götürülmür, hərəkətin, hadisənin özünün qeyri-adiliyinin nəzərə çatdı-

rılması, xüsusi yolla artırılması və bu an dinləyiciləri yormamaq məqsədilə təsir gücünün genişləndirilməsi formasında qəbul edilir.

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

Beləliklə, tarixi qəhrəmanlıq dastanlarında zaman toposları onunla xarakterizə olunur ki, arxaik epik ənənədən fərqli olaraq bir çox məsələlərdə cəmiyyətin inkişaf pillələrinə uyğun «yeniliklər» əks etdirilir. Bu yeniliklərdə birbiri ilə əlaqələnən iki vacib cəhət ortaya çıxır: birinci, zamanın «bütövlüyü» və onun ölçüləri haqqında təsəvvürlər əsaslı şəkildə dəyişir. İkinci, təsvirdə zaman axınının ötürülməsi üsulları başqalaşır. Epik ənənədə tam zamanın təsviri tərkib hissələrinə, mərhələlərə ayrılaraq həyata keçirilir və çoxsaylı zaman hədlərini iki bölmədə sistemləşdirmək məqsədə uyğun sayılır: A. Sadə və qısa zaman həddi. Hadisənin bas vermə müddəti, davamlılığı uzun çəkmir. Qəhrəman üç, yaxud beş gün möhlət alır. Bu grupda ən böyük hədd bir ilin tamamıdır. Ondan sonra gələn zaman bölgüləri bu qrupa aid deyil. Az vaxt həddi ilə tapşırığı yerinə yetirmək öhdəliyini götürən qəhrəman həmin müddətdən kənara çıxmamalıdır. Oısa zaman həddi çox hallarda epik ənənədə əsas şərt kimi meydana çıxır, pozulması şərin qələbəsini təmin edir, hər şeyi məhvə doğru aparır. B. Mürəkkəb və uzunmüddətli hədd. İnsan ömrünün mərhələləri ilə (doğulub-evlənməsi, əsas böyüyüb taxt-taca sahib olması, uşaqlığını, yaxud gəncliyini, cavanlığını, qocalığını başa çatdırması) ölçülərək illər ərzində davam edir. Eposlarda bu vaxt bölgüsü bəzən, 25-30 il uzanır. D.S.Lixaçov düzgün olaraq bu nəticəyə gəlir ki, böyük zaman müddətləri – blinalarda bir, iki, otuz üç il

şəklində o yerdə meydana çıxır ki, orada «hadisələr qırılır» [239, 53]. Qəhrəmanın hərəkətinin kəsilməsi səbəbi çox hallarda onun meydandan «kənarlaşdırılmasın»dan irəli gəlir. Məsələn, Bamsı Beyrək, epik əhvalatın tamamlanmaq ərəfəsində əsir alınıb Bayburd sultanının qalasında 16 il saxlanılır. Və hadisələrdə bir növ 16 illik dövr sıxışdırılır, ya da tamamilə ötürülür. Daha doğrusu, qəhrəmanın fəaliyyətinin «dondurulduğu» böyük zaman məsafəsində hadisələr dolu deyil, ötürmələrlə təsvir edilir.

Epik ənənədə zaman «ötürülməsi» bir neçə səbəbdən baş verir:

- 1.Qəhrəman möcüzəli şəkildə doğulur. Onun yetkinlik yaşa çatanadək olan dövrü ötürülür. O, ayla, illə deyil, günlə, saatla böyüyür.
- 2.Ata, oğul, yaxud qardaş əsir düşür. Onu xilas edən şəxs böyüyüb hadisəni bilənədək olan zaman ötürülür.
- 3.Ailənin bir qanadının nümayəndəsi (qız, gəlin) qaçırılır. Onun yerləşdiyi məkan tapılanadək olan vaxt buraxılır.
- 4. Qəhrəman tilsimə salınır. Başqası tərəfindən tilsim qırılanadək olan çağ ötürülür və s.

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

Bir epos daxilində bəzən bir neçə «ötürülmüş hadisə»

verilir.

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

«Yedi urğunım Yeni Bayırın qurdına bənzərdi yigitlərim.

Yeddi kişi ilə qurulurdı mənim yayım!..

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

Davamlı, yaxud təkrarlanan zaman «Basat Dəpəgözi öldürdigi boy»da daha maraqlı və çoxmərhələlidir.

Deyilənləri yekunlaşdırıb belə bir nəticə çıxarmaq olar ki, epik ənənədə zaman toposları əsasən aşağıdakı formalarda təsvir edilir:

1. Bir günlük epik zaman toposu. Hadisə günçıxanda başlayıb batanda tamamlanır. Bəzən də şər qarışandan dan yeri sökülənədək olan hadisə epik zaman toposunun içərisində əridilir. N.İ.Kravsov yazır ki, eposlarda «səhərin açılması onunla şərtlənir ki, kəndlilər və əsgərlər işə başlayırlar» [211, 253-254]. Hərbçilərin məişətində havanın işıqlaşmasının böyük əhəmiyyət kəsb etdiyi şübhəsiz-

- dir. «Oğuz kağan» dastanında bir-iki hal istisna edilməklə yürüşlər səhərlər baş verir.
- 3. Üç gün-üç gecəlik epik zaman toposu. Arxaik eposlarda və nağıllarda qəhrəman şərin təmsilçiləri ilə, məsələn, devlərlə üç gün, gecə vuruşurlar.
- 4. Qırx gün-qırx gecəlik epik zaman toposu. Epik ənənənədə ən çox hadisələrin son akordu qırx gün, gecə toy etməklə tamamlanır.
- 5.Bir illik epik zaman toposu. Çox vaxt «doqquz ay, doqquz gün, doqquz saat» şəklində ifadə olunur, insanın dünyaya gəlməsi doğulması zamanı sayılır.
- 6. Yeddi illik epik zaman toposu. Uzaq səfərlər və qəhrəmanın sehirli varlıqları təkbaşına axtarmaq zamanı sayılır.
- 7.On altı illik epik zaman toposu. Əsir alınma və sehrə düşmə zamanı kimi xarakterizə olunur.
- 8. Qırx illik epik zaman toposu. Bu bölgü daha böyük göstərilə bilər. Mifik mədəni qəhrəmanın kənar dünyalara yollanması zamanıdır. Məsələn, «Munisnamə»də Balakiy dünya qatlarında 500 ildən artıq qalır və bu çağı quş şəkilli Xızırın qüdrəti ilə geri qayıdıb kor olmuş anasının gözlərinə nur gətirir. Bu mifik söyləmədə qəhrəmanın geri dönməsi zamanın özünün tərsinə sıxışdırılması ilə şərtlənir. Çünki 500 illik məsafə qətt olunmasına baxmayaraq Balakiy yurduna qayıdan da görür ki, anası hələ həyatdadır.
- 9.*Uzaq məsafənin bir göz qırpımına (bir illik yolun bir saata) qət olunması* və s. Eposlarda yolun qısaldılmasını şərtləndirən vasitələrdən də istifadə olunur. Birinci halda, fövqəltəbii qüvvələrin yardımı ilə uzaq məsafə gözün açıb yumulması anında yerinə yetirilir. İkinci halda, sürətli miniyin xüsusi at, araba, Zümrüd quşunun, uçan xalçanın köməyi ilə mənzil başına vaxtından tez çatdırılır.

Mifologiyada kəmiyyət

Kəmiyyət (say) insanın dünyaanlamında faydalandığı vacib abstrakt anlayışlardan biridir. Rəgəmlərin sakrallaşdırılması yaranışların mifoloji dərkolunmasında xüsusi əhəmiyyət kəsb etmiş, əmək alətlərinin, istehsal vasitələrinin, məişət əşyalarının, ailə və icma münasibətlərinin, sənət və peşələrin, xalq bədii təfəkkürünün, poeziyanın, epik ənənənin meydana gəlməsində böyük rol oynamışdır. Say – mifoloji sistemlərdə ən geniş yayılmış işarələr toplukevfivvət-kəmiyvət, zaman-məkan-miqdar sudur dasıyıcısı kimi çıxış edir. İnsan özü də isarə-təsvir üsullarından biri kimi xüsusi say kodunun ən mühüm elementinə cevrilir. Basqa sözlə, mifoloji modellərdə bəsər övladının dünyaya gəlməsi başqa dünya elementləri ilə müqayisədə müxtəlif rəqəmlərlə qeyd edilir. Məsələn, «Avesta»da bütün canlıların altıncısı insandır, deməli, atəşpərəstlik inancında insanın sakral say işarəsi «6»-dır. Çin mifologiyasında isə insan «3»-lə doğulur və dünya modeli bütövləsir.

Əvvəl gözlə gördüklərini, sonra isə düşündüklərini cütləşdirməsini bəşər övladının ilk ən böyük elmi kəşfi hesab etmək olar. Günəş - gündüz bir idi, o, ay - gecə ilə qoşalaşdırıldı və ikini (birin əksini) meydana gətirdi. Yaz girəndən payızın ortalarınadək olan dövr biri – tanrının insanlara göndərdiyi xoş çağları anladırdı, qış isə onun tərsi, ikiləşməsi, cütləşməsi idi. Xeyir-şər əkizliyinin bünövrəsi məhz iki rəqəminin kəşfi ilə qoyulmuşdur. Və hər şeyin doğuşu varlıqların əkizləşməsinin, ikiləşməsinin, əksliklərin qarşılaşdırılmasının nəticəsində baş vermişdir. Yer - kişi (Heb, Zevs) göy - qadınla (Nut, Hera), hava-kişi (Şu) su-qadınla (Tefnut) evlənməklə başqa varlıqları dünyaya gətirmişdir. Sayların təbii sıralanması dilin dərin qatlarında

indi təsəvvür etdiyimiz şəkildə deyildi, tamamilə başqa ardıcıllıq və anlamda idi. Saylar keyfiyyətcə müxtəlifcinsli düsünülür, onların fövgəltəbii gücə malikliyi müəyyən vasitələrlə təsdiqə çalışılır, bəzilərinə tam üstünlük verilirdi. Bu mənada dünya xalqlarının hər birini fərqləndirib əsas, saydığı saylar mövcuddur. Rəqəmlərin sakral funksiyasını müəyyənləşdirmək üçün ulu əcdadın dünya haqqındakı ibtidai təsəvvürlərinə diqqət yetirmək kifayətdir. Çünki dünyanın mifoloji mənzərəsinin əsas cəhətləri çoxsaylı variantlar səklində əksər xalqlarda özünü biruzə verir. Dünyayaratmada elə parametrlərdən bəhs açılır ki, bütün hallarda say etibarı ilə sabitliyini goruyub saxlayır. Mifik dünya modelinin müxtəlif strukturlarını öyrənəndə görürük ki, ilk əvvəl o iki hissəyə bölünür – gerçək dünya və xarügüladə dünya. Dünya şaguli xətt üzrə ən azı üç hissəyə, üfüqi xətt iləsə mərkəzi dayaq nöqtəsi qatılmaqla dörd istiqamətə ayrılır: şərq, qərb, şimal, cənub. Dünyanın əsas ölçülərinin cəmi yeddidir: 4 (yer üzünün dörd istiqaməti) + 1 (mərkəz) + 1 (yuxarı) + 1 (aşağı). «Yeddi» sayının genis yayılmasının səbəbini məhz dünyanın strukturunun parametrləri ilə əlaqələndirirlər. Bəs yerdə qalan saylar necə olsun? Qeyd etmək lazımdır ki, mifik dünya modelində onların hər birinin öz yeri və məna tutumu var: iki – yaşadığımız dünya və o biri dünyadır (yerüstü yeraltı dünyalar). \ddot{U}_{ζ} – göy (kosmos) + yerüstü dünya (gerçək dünya) və yeraltı dünyadır (ölülər aləmi). Dörd – yer üzünün tərəfləridir. Çinlilər dünyanı çox hallarda iki rəqəmlə – «beş» və «altı» ilə müəyyənləşdirirdilər. «Beş» deyəndə, mərkəzi dayaq nöqtəsi və yer üzünün dörd tərəfi; «altı» - yer üzünün dörd tərəfi + aşağı + yuxarı. «Altı»nın sistemində istiqamət bildirən anlamlar olduğu kimi qəbul edilsə də, tənzimləyici funksiyasını «mərkəz» əvəzinə «yuxarı» və «aşağı» hissələr öz üzərinə götürür.

Bəşər övladı təbiətdə baş verən hadisələrin arxasında

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

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

Azərbaycanda müqəddəs rəqəmləri ilk araşdıran Y.V.Çəmənzəminlidir. O, 3, 7, 9, 40 rəqəmlərinin mənşəyi məsələsinə toxunmuş və «Məlikməmməd» nağılından bəhs açanda onların sakrallığına xüsusi diqqət yetirmişdir. Padşahın üç oğlunun dünyaya gəlməsi, quyuda üç mağarada üç divin yanlarında üç qız saxlaması, Məlikməmmədin divlərlə 40 gün, 40 gecə güləşməsi, Zümrüd quşunun 40 şaqqa ət, 40 tuluq su götürməsi, 40 gün, 40 gecə toy olması epizodlarını mifoloji düşüncənin məhsulları saymışdır. Y.V.Çəmənzəminliyə görə, yeddi sayı o səbəbə müqəddəsdir ki, onda insanın yaşaması üçün zəruri

olan və Zərdüst fəlsəfəsində materialist əsaslarla mənalandırılan, yerə məxsus dörd (torpaq, su, hava, od) və göyə məxsus üç (günəş, ay, ulduz) ən əsas şey birləşmişdir (4+3=7). Rəqəmlərin sakrallaşmasını mifoloji görüşlərlə bağlayan ədib bəzən ziddiyyətli, mübahisəli qənaətlər irəli sürsə də, ümumilikdə problemə düzgün yanaşmışdır. «Türküstanda və türk-tatarların təsiri olaraq rus nağıllarında rast gəldiyimiz 9 rəqəmini bizdə görmürük» hökmü onun folklor materialları ilə hərtərəfli tanış olmaq imkanı tapmaması ilə və xalqımızın ilkin dünyagörüşünün təkcə atəşpərəstliyə köklənməsi ideyasını əsaslandırmağa çalışması ilə bağlamaq olar. Türklüyün Azərbaycanda ancaq dil faktoru tək yaşadığını, özbək və qazaxlarda isə həm də kökdən gələn adət-ənənə şəklində qaldığını göstərən qənaətləri zərdüstlüvün türk inancına zidd tərəfləri ilə əlaqədar idi, o, məhz bu mənada yazırdı ki, «zərdüsti fəlsəfi və etiqadlardan doğan nağıllarımız yalnız dil etibarilə türkləsmislər. İrgi rəgəmini nağıllarda islədən Orta Asiya yalnız dilcə deyil, məzmunca da nağıllara təsir etmişdir...» [32, 50]. «Azərbaycan nağıllarının əhvali-ruhiyyəsi» adlı məqaləsində isə türklüyü həm də ruh, adət-ənənə baxımından lap qədimlərdən özümüzdə daşıdığımız qənaəti irəli sürülür və bildirilir ki, «Hər bir irqin özünə məxsus rəqəmi var: türkün 9» [28, 46]. Alim burada özünün əvvəlki hökmünün əksinə çıxaraq təstiqləyir ki, Azərbaycan türkləri də 9 rəqəmini müqəddəs hesab etmiş və folklorunda genis islətmisdir.

Kəmiyyət anlayışlarının meydana gəlməsi ilə bağlı belə bir fikir söyləyirlər ki, bir kiloqram pambıqla, bir kiloqram dəmirin çəkisinin eyniliyi körpə uşağın ağlına çətin yerləşir. O səbəbə ki, pambıqla dəmirin həcminin onun gözündə tamam əks formada görünməsi iki varlığın çəkisinin bərabərliyini anlamağa maneçilik törədir. Bəşər övladının şüurunun oyandığı ilkin çağlarda da belə ol-

musdur. Məsələ təkcə onda deyildi ki, başlanğıcda ulu əcdad əqli inkişafı ilə uşaqdan fərqlənmirdi, həm də sadəcə olaraq bütün topladığı təcrübə, düsüncəsinin istiqaməti, dünyanı dərketmə qabiliyyəti də analoji cəhətdən usağınkılarla eyni idi. Deməli, insan saymağı öyrənəndə üzərində hesablama apardığı konkret əsyanı nəzərdə tutsa da, rəqəmlərin dəyişməsinə deyil, sayılan varlıqların həcminin artmasına diqqət yetirmişdir. Ona elə gəlmişdi ki, rəqəmlər çoxalıb-azaldıqca varlıqlar da başqa keyfiyyətə, yaxud hala keçir. Digər tərəfdən, əşyaların sayının və çəkisinin eyniyyəti zamanı zahiri görünüşündə ciddi fərqlər nəzərə çarpırdı. Məsələn, yüz ədəd doğranmış odunla yüz oxun yer tutumunda böyük fərq vardı. Şüuru hələ tam inkişaf etməmiş körpə uşağa desən ki, bu əşyaların sayı bərabərdir, inanmaz. Yaxud beş atla, beş toyuğun yerləşməsi üçün hazırlanan tövlə və hin bir-birindən tamamilə seçilir. Burada «sakinlərin» sayı eyni olsa da, tutumu, növü, xarakteri, çəkisi, funksiyaları tamamilə başqadır. Devilənləri daha aydın başa düşmək üçün təbiət hadisələrinin sayının eyniliyində onların formasındakı fərqlərin mövcudluğuna nəzər salmaq kifayətdir. Azərbaycan xalqının mifoloji təsvirlərində tez-tez işlənən bir cümləyə diqqət yetirməklə aydınlıq gətirək: «Üç gün, üç gecə yol getdilər». Burada «üç» bir-birinə əks məhfumların (gün və gecənin) miqdarının eyniliyi bildirilir, lakin fikirdə say tam səkildə nəzərə çatdırılsa da (3=3),bölgüsünün tam bərabərliyi ilə rastlasmırıq. Əslində 24 saatlıq bütöv gün fikirdə qoyulduğu şəkildə üç dəfə eyni formada təkrarlanmır: günlərin tərkibindəki «birlər» «ikilər»lərlə zəncirvarı halda qarşı-qarşıya durmaqla (gün-gecə //gün-gecə //gün-gecə) cütləşir. Başqa sözlə, gün tam şəkildə deyil, bərabər hissələrə – gecəyə və gündüzə bölünərək sıralanır: Bir Gün - Bir Gecə + Bir Gün - Bir GECƏ + BİR GÜN - BİR GECƏ = ÜÇ GÜN - ÜÇ GECƏ. Kəmiyyəti zamana deyil, konkret əşyaya və insana aid edəndə isə fikir dəqiq ifadə olunur. Məsələn, «Çadırda üç qız və üç oğlan oturmuşdu», yaxud «Özü ilə üç oxla üç xəncər götürdü» cümlələrinə diqqət yetirək. Birincidə canlı varlığın cins üzrə bərabər bölünməsindən, ikincidə isə silahların sayının eyniliyindən bəhs açılır. Deyilənləri sxemdə daha aydın görmək mümkündür.

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

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

Təsəvvürlərdə böyük çoxluğun olduqca kiçiklikdə yerləşdirilməsi, eləcə də əksinə – hansısa çox kiçik hissəciyin nəhəngdən də nəhəngə çevrilməsi ideyası qam-şamanların və atəşpərəstlik kahinlərinin irəli sürdükləri sistemlərdə özünə yer almışdır. Qədim qamlar və muğlar məhz rəqəmlərin yardımı ilə, onların mahiyyətindəki saymaq

xüsusiyyətinə görə dünyanı dərk etmədə böyük sıçrayışlar etmişlər. Onlar bütün maddi və mənəvi varlıqların kəmiyyətini əks etdirməyi bacarmaqla Yaradıcının özünə yaxınlaşdıqlarını düşünmüşlər. Azərbaycan xalqının etnogenində iştirak edən qədim tayfalardan biri əhalinin sayını bilməyə cəhd göstərməklə mifik dünya modelinin yazı yaddaşına düşməsinə səbəb olmuşdur.

Müqəddəs sayların yozumunun tarixi elmin bünövrə daşları qoyulan çağlardan başlanır. Bizim e.ə. I yüzillikdə yaşamış pifaqorçu Nikomax belə qənaətə gilirdi ki, təbiətin tam halda, yaxud ayrı-ayrı hissələr şəklində ardıcıllıqla yaratdığı nə varsa, hamısı Yaradıcının bütün varlıqlarla bağlı düşüncəsinə müqabil saylar əsasında müəyyənləşib qaydaya salınmışdır, başqa sözlə, Allah-yaradıcı dünyanı əvvəlcədən düşünüb hazırladığı sxem əsasında sayların təsiri ilə gerçəkləsdirmişdir, elə sayların ki, hələ maddiləşməyib, mücərrəddir, eyni zamanda məna və mahiyyətə malikdir. Hər sey – əsyalar, zaman, hərəkətlər, göy üzü, ulduzlar və bütün növdən olan yeni yaranışlar saylara uyğunlaşdırılmışdır. Teoqoniyanın qanunları əsasında hər bir yaranışın yanında bir-birini tamamlayan rəqəmi göstərmək mümkündür: bir - heç bir parametri olmayan nöqtədir; iki – hər hansı iki nöqtəni birləşdirən kəsikdir; \ddot{u}_{ζ} -düz səthi əks etdirən rəqəmdir, üçbucaqdır; dörd - bütün həcmi təcəssüm etdirən maddi varlıqdır, «tetraedr»dir (riyazi termindir, bütün üzvləri üçbucaqlardan ibarət olan dördüzlü cismə deyilir); beş, altı, yeddi, səkkiz – bir-birinə əks anlamlarda işlənir, o səbəbə ki, onlarda bir sıra nöqtə gerçək dünyadan kənarda yerləşir; doqquz – əlçatmaz böyüklükdür, guya Yaradıcının özüdür ki, yaranmışların içərisindən çıxmışdır.

«Dünyada nə mövcuddursa, hamısı rəqəmdir!» şüarını irəli sürən pifaqorçulara görə, sayların ümumi sırasında bəziləri mənası və işlək dairəsi ilə daha əsasdır, bütün var-

lıqların özülündə durur. Üçölçülü (yəni həndəsi cisim) bütün varlıqlar riyazi zirvəyə çatır — nəticədə «dörd»ü (daxilindəki üç ölçü + varlığın özü) meydana gətirir. Təbiətdən keçən işıq və keyfiyyətlər — «beş»in, canlılıq — «altı»nın, bilik və səadət — «yeddi»nin, məhəbbət və dostluq — «səkkiz»in, müdriklik və bacarıq — «doqquz»un yardımıyla əldə edilir. Mükəlləşmənin, tamlaşmanın son həddi isə «on» sayılırdı. Ona görə də pifaqorçular «on — bütün varlıqların ən gerçəyi və müqəddəsidir» — deyirdilər. A.Makovelski İon Xiosskiyə (b.e.ə. V əsr) istinadən yazırdı ki, «Hər şey — üçdən ibarətdir və üçdən böyük və yaxud kiçik mövcudat yoxdur. Çünki hər bir varlığın yetişməsində, bütövləşməsində üçlüyün — ağıl, güc və səadətin rolu var» [92, 112].

Rəqəmlərin qeyri-adi gücə malikliyi, magikliyi haqqında müxtəlif səpgili və dərəcəli bu cür baxışlar dünya xalqlarının əksəriyyətində özünə yer tapmışdır. Müəyyən mərhələdə rəqəmlərin sakrallığına fəlsəfi don geydirib dünyadakı pis-yaxşı bütün əlamətlərlə qoşa işlədirdilər. Zoroastirizmdə və qam təsəvvürlərində hər rəqəmin öz xarakteri olduğu göstərilirdi: *bir* - «Avesta»da «ruh və canlılıq» mənasında işlənir. Yazın gəlişi ilə əlaqələndirilir. Təbiətin oyanması, qanın qaynaması, torpağın canlanması birlə əlaqələndirilir.

```
İki - ən böyük ədaləti,
üç -bütövlüyü,
dörd - ucalığı, yüksəkliyi,
beş - ölümsüzlüyü, əbədiliyi,
altı - hakimiyyəti,
yeddi - evliliyi,
səkkiz - saflığı, duruluğu,
doqquz - odu,
on - uğurlu əməli (yaradıcılıq fəaliyyətini),
on bir - xeyirli düşüncələri,
```

on iki – müqəddəsliyi,

on üç – axirəti, dünyanın sonunu bildirirdi.

Rəqəmlərin magik gücünü müxtəlif keyfiyyətlərlə əlaqələndirirlər: bir – iradə, iki – bilik, üç - nikah (kollektiv), $d\ddot{o}rd$ – fəaliyyət, beş – inanc, alti – şəhvət və nəfs, yeddi – qələbə, səkkiz – haqq və ədalət, doqquz – müdriklik, on – xoşbəxtliyin ötüb keçməsi, on bir – cəsarət, on iki günah və qurban, on üç – dahilik və istedad, on $d\ddot{o}rd$ – özünütərbiyyə, on beş – hərəkətin gücü (magiya), on alti – fəlakət, on yeddi – doğruluq və ümid, on səkkiz – böhtan, on doqquz – sevinc və xoşbəxtlik, iyirmi - oyanış və dirçəliş, iyirmi bir – uğur, iyirmi iki – uğursuzluq və xəyaldır [244, 36].

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

RƏ- QƏM LƏR	SAKRAL FUNKSİY ASI	AST- RAL MÖV- QEYİ	ATƏŞP ƏRƏS TLƏR DƏ	PİFA- QOR- ÇU- LARDA	FƏL- SƏFİ MƏZ- MUNU
1	2	3	4	5	6
BİR	Allah- Yaradıcı	Günəş - yaradan, kişi, işıq, od	Ruh və canlılıq	Yaradıcı güc / Ağıl	Ìradə
iki	İkili dünya (Yuxarı- Aşağı, Yerüstü- Yeraltı)	Ay - qa- ranlıq, soyuqluq, dağıdan, qadın	Ən böyük ədalət	Kişi və qadın başlanğıcı – doğuş / güc	Bilik

ÓΩ	A) Dünyanın üçqatı (göy, yerüstü, ye- raltı); B) zamanın üç aspekti (keçmiş, indi, geləcək)	Yupiter - ucalıq, böyüklük	Bütövlük	Yaradıcı- nın üçlüyü – özü və iki həyat verici başlanğıc / Səadət	Nikah (ailə, kollektiv)
DÖRD	A) Ünsürlər (su, od, torpaq, hava) və B) istiqamət (şərq, qərb, şimal, cənub)	Uran - ağlın, müdrikliy in yayıcısı	Ucalıq, yük- səklik	Bütövləş mə, tamlaşma	Fəaliyyət
BEŞ	Yer üzünün dörd isti- qaməti + dünyanın mərkəzi	Merkuri - haki- miyyət, sərvət	Ölümsüz lük, əbədilik	Təbiətdən keçən işıq və key- fiyyətlər	İnanc
ALTI	A) Yerlə göyün və- hdəti, yaxud iki üçlüyün birliyi (Gün, Ay, Ulduz – Göy, Dağ, Dəniz). B) İnsanlığın yarandığı gün	Venera - məhəbbə tin və gözəlliy- in qoruyucu su	Haki- miyyət	Ruh, canlılıq	Şəhvət və nəfs
YEDDİ	Kosmos - planetlər / Yeddi səyyarə	Ayrılıqda hər hansı bir plane- tlə bağlan- mır	Evlilik	Bilik və sağlamlıq	Qələbə
Səkkiz	İsuss Xristo- sla insanlığın yeni doğuşu	Ayrılıqda hər hansı bir plane- tlə bağlan- mır	Saflıq, duruluq	Məhəbbət və dostluq	Haqq və ədalət

AZƏRBAYCAN MİFOLOGİYASI

DOQ-QUZ	Mütləq böyüklük – bütün dünya- ların birliyi	Mars – mühari- bələrin hamisi	Od	Müdriklik və bacarıq	Müdriklik
NO	Vəhdət – dünyalarla Yaradıcının birliyi : (3+3+3)+1	Yoxdur	Uğurlu əməl (yara- dıcılıq fəaliyyət i)	Mükəl- ləşmənin, tamlaş- manın son həddi	Xoşbəxtli yin ötəri- liyi

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

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

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

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

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

Kişi kimi birlik sapından yapış, İkiliyi at, üçlüyü isə birə çevir. Sən o üçün üçlüyündən canını qurtarmayınca, Vəhdət topunu [kosunu] göylərə ucalda bilməzsən

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

Mətnin heç yerində bəhs açılan inanc sistemlərinin — islam, xristianlıq və atəşpərəstliyin adı çəkilmir, əvvəldən axıradək həmin dinlərə məxsus xüsusiyyətlər müvafiq rəqəmlərə şamil edilir. R.Əliyev şairin poemasına yazdığı şərhdə bildirir ki, «Vahid, yəni yeganə Allahdır. Üçlük — xristianlıqdır, onun inamını üç allah təşkil edir: ata tanrı, oğul tanrı İsus Xristos (İsa) və ana (Məryəm). İkilik (dualizm) — atəşpərəstliyin əsasını təşkil edir. Onların dini təbliğ edir ki, allah ikidir: işıq, nur tanrısı — Ahur-Məzd (Hörmüzd) və qaranlıq, fəsad tanrısı Anhro-Manyu (Əhriman)» [44, 304].

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

Təsəvvürlərdə belə bir qənaət formalaşmışdır ki, «Allah var, ancaq gözə görünməzdir». Bu, hal-hazırda islam inancının dünyabaxışını əks etdirsə də, kökü çox dərin qatlara gedib çıxır. Diqqət yetirsək görərik ki, arxaik söyləmələrin və nağılların ilk cümləsində özünə yer alan «biri

var imiş, biri yox imiş» təsviri ilk baxışda söz oyununu xatırlatsa da, bütün olmuşların əzəlini nişan verir və əslində iki mülahizəni çatdırmaq məqsədi daşıyır: birincisi, «bir var!» və ikincisi, «bir yoxdur». Təbiidir ki, ibtidai görüşlərdə var olmaq — mövcudluq, daimilik, əbədilik demək idi, yoxluq isə gözəgörünməməzlik kimi anlaşılırdı (bu gün də elə anlaşılır) və hər ikisi birləşəndə ancaq yaradıcılara (qamçılıqda ruhlara, islamda Allaha) xas xüsusiyyət sayılırdı. Allahın əsas nişanələrindən biri məhz «yoxdan var olmaq», yəni heç nə yaranmamışdan qabaq da var olmaq idi. O da təsadüfi deyildir ki, nağıllarda «bir var, bir yoxdu» («biri varmış, biri yoxmuş») qənaətindən sonra «Allahdan başqa heç kəs yox idi» təsdiqi gəlir.

İki ilə xeyirlə şər, işıqla qaranlıq yaxşı ilə pis qoşalaşır və dünyanın əkslikləri doğulur. Lakin sakral rəqəmlərin mənşəyini öyrənən tədqiqatçılar çoxsaylı mülahizələri ümumiləşdirib belə qənaətə gəlirlər ki, bir sıra faktları təsdiqləyən amillər istisna edilsə, irəli sürülən mülahizələrdə bəzi sayların yaranma səbəbi tam açıqlanmır. Guya «iki», «dörd», «altı», «səkkiz» və s. rəqəmlərin müqəddəsləşdirilməsinin kökü qaranlıq, izahsız qalır. Onlar «Bəs bu sayların daşıdığı simvolik mənanın mənbəyini necə tapmalıyıq?» - sualını verməklə fikirləri dolaşığa salırlar. Unudurlar ki, bir sıra mədəni ənənələrdə, o cümlədən Azərbaycan folklorunda həmin rəqəmlər, xüsusilə «iki» «üç» və «yeddi»dən az rol oynamır.

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

gətirmişdir.

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

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

Üç - ilk say sistemini formalaşdırmaqla yanaşı təkcə mütləq bütövlük (dünyanın maddi tərəfi üçlə hazır olur), üstünlük (Yaradıcı üçlüyü), ağıl-yetkinlik (insanda ağıl, güc və görünüş) deyildi, həm də mifopoetik strukturların ilkin tam variantının başa çatması (hadisə, epizod, fikir və ifadələrin üçlüyü) və sosial konstruksiya (hakimiyyət üç qardaşdan birinə çatır) idi. Bu səbəbdən də «üç» folklor epik ənənəsində daha geniş yayılmışdır. Üçpilləlilik (üç qardaş, üç bacı, üç yol ayrıncı, üç şərt, üç hədiyyə, üç

döyüş, üç meyvə, üç sehirli əşya, üç vasitə, üç əməl və s., eləcə də süjet elementlərinin üç dəfə təkrarı, üçbaşlı məxluqlar, üç tapşırıq, üç öhdəlik, üç səfər, üç kömək, zamanın üç anı və s.) – demək olar ki, bütün mifoloji strukturların əsasında durur.

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

Ulu əcdadlarımızın rituallarında, adət və ənənələrində də üçlükdən geniş istifadə olunmuşdur. «Atalar üçdən devib». Maraglıdır ki, bu müdrik kəlamda goyulduğu kimi, qoyunçuluqla bağlı ayinlərdə 3 sayında tamamlanırdı. Cünki, mifik dünya modelinin ilk sadə strukturu da üç rəgəmində başa çatdırılırdı: üç dünya – yerüstü işıqlı göy, yerüzü ikili (işıqlı-qaranlıq) aləm və yeraltı qaranlıq aləm və ikili tanrı üçlüyü - dirilib ölən torpaq, çıxıb batan günəş gəlib quruyan əmələ su. Ulularımızın məşğuliyyətinin sadalanan inanclara köklənməsi göz qabağındadır: «Qoyunçuluğa aid mahnılar, əsasən qoyunları başlayıb, sayaçı sözlərinə qədər gəlib yoxlamaqdan çıxmışdır. Çoban birinci mahnı ilə qoyunları mühafizə edir, ikinci mahnı ilə qoyunları çütləyir, itib-itməməsini bilir. Üçüncü mahnı ilə qoyunları bir-bir cins və xasiyyəti üzrə sadalayır ki, bu da qırxıma, doğuma aid mərasim nəğmələridir» Γ19. 247]. Mal-qaranın müəyyənləsdirilməsi də bu qaydaya əsaslanırdı. Bir və iki yaş xüsusi adla qeyd olunur, sonrakı yaş illərinin hamısı isə 3 rəqəmi ilə ümumiləşdirilirdi: inək bir yaşda buzov, qısır əmən, dana, iki yaşda erkəyi cöngə, kələ (burulmamış),

dişisi düyə, *üç yaşdan* yuxarı isə erkəyi öküz (burulmuş); dişisi inək adlanırdı. Beləliklə, ilkin dövrlərdə kosmosun üçqatlı strukturuna, eləcə də üç aləmin mövcudluğuna əsaslanan müqəddəs «üç» rəqəmi zaman keçdikcə folklor epik ənənəsinin poetik strukturunda, xüsusilə süjetqurmanın formalaşmasında əsas vasitələrdən birinə çevrilmişdir.

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

«Çillə» ilə bağlı mərasimlərdə də üç rəqəmindən istifadə olunur: xalq arasında «çillə» ağırlıq mənasını verən söz kimi başa düşülür və üç hissəyə bölünür: qışın ilk his-

səsinə «böyük çillə», sonra gələn iyirmi günə «kiçik çillə» deyirlər. «Ölü çillə» isə yazın girdiyi ərəfədir. Y.V.Çəmənzəminli göstərirdi ki, «Çillə kəsmək ayinində, adətən, əl və ayağın baş barmaqlarını ipliklə *üç dəfə* bağlayırlar, uclarından su axıdırlar, sonra aşağıdakı sözləri deyirlər: «Həzrət Süleyman eşqinə, cin qızı Mərcan hökmünə, bəni-adəmdən, bəni-heyvandan, cindən, şeytandan, axar sudan, köklü ağacdan, dibli qayadan, yeddi yolun ayrıcından - hər kəsin çilləsinə düşmüşsənsə, çilləni kəsdim» [32, 87].

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

Dörd. Mifologiyada durğun bütövlüyü rəmzləşdirən üçdən fərqli olaraq dörd hərəkətli tamlığın obrazıdır. Doğrudur, belə bir nöqteyi-nəzər də mövcuddur ki, üçlük hələ bitkinləşməmiş, natamam bütövlükdür və dördlə yekunlaşıb başa çatır. Bu, dünyanın yaranmasında iştirak

edən dörd ünsürlə əlaqədardır. Baslanğıcda gələn üç ünsürlə – su, od, torpaqla hər şey yaransa da, cansız, hərəkətsiz idi. Yalnız dördüncü ünsürün – havanın (ruhun) qatılması ilə dünyada həyatın əsası qoyulur, canlılıq yaranır, zaman irəli gedir, «fələyin çərxi» hərəkətə gəlir. Deməli, dörd kainatdakı bütün varlıqların, göy cisimlərinin çıxış nöqtələrini təşkil edir, planetlər, ulduzlar öz oxları ətrafında fırlanmağa başlayır. Günəş dünyanın bir tərəfindən çıxıb o biri tərəfində batır. Dördlə fəaliyyətin istiqamətləri və zaman bölgüləri (il dörd fəslə bölünür) və s. müəyyənləşir. Buna görə də mif sistemlərində dördün də işlək dairəsi çox genişdir: 1. İşıqlı dünyanın dörd tərəfi şimal, cənub, şərq, qərb. 2. Dörd əsas istiqamət -aşağı, yuxarı, sağ, sol. 3. İlin dörd fəsli: yaz, yay, payız, qış. 4. Əsrin dörd hissəyə – rüblərə bölünməsi. 5. Kvadratın dörd bucağı və xaçın dörd ucu. Bütün bunlar məhz dünyanı yaradan dörd ünsürün mifopoetik məna çalarlarıdır.

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

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

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

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

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

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

saray tikdilər», «yeddi gün, yeddi gecə döyüş oldu» və s. mifoloji düşüncənin əsas atributları kimi xalqımızın şifahi və yazılı epik ənənəsinə daxil olmuşdur.

«Yeddi» rəqəminin magik xarakteri barədə daha çox fikir mübadiləsi aparılmıs və bir-birinin əksini təskil edən müxtəlif qənaətlər meydana atılmışdır. Bəziləri «yeddi»də göy qurşağının rənglərini, bəziləri – planetləri görmüş, bəziləri də başqa iki müqəddəs rəqəmin – «üç»lə (tam dünya ilə) «dörd»ün (əsas ünsürlərin: su, od, torpaq, hava) cəmi düsmüslər. Eləcə də həftənin günlərini kimi basa «yeddi»nin mənşəyində duran vasitə sanmışlar. Belə bir izahat da irəli sürülmüşdür ki, «yeddi» - hüdud bildirən rəqəmdir, insanın çoxsaylı əşyaları, varlıqları eyni anda gavraması həddini andırır. «Yeddi»nin mənsəyi haqqındakı son gənaətlərdən biri də Nuhun tufanı barədəki məşhur mifdə, gəminin quruya çatmasından sonra bişirilən xörəklə əlaqələndirilməsidir. Nuh dünyadakı bütün xeyirli bitkilərdən istifadə edərək hazırladığı yeməyi «yeddiünsürlü» (yəni çoxünsürlü) adlandırmışdı. Bu baxışın izləri Azərbaycan xalqının məisət və inanclarında indiyədək gorunub saxlanmışdır: «yeddilöyün» xörək, yeddigat yeddinövlü xonça, yeddirəngli günbəz, yeddi gözəl və s.

«Yeddi» rəqəminin sakrallaşması ulu əcdadlarımızın ilkin astral anlayışlarından irəli gəlmişdir. Qədim türk mifologiyasında əcdada - ataya kult kimi yanaşırdılar. Ola bilsin ki, onlar ulu babalarını göy cisimləri ilə əlaqələndirirdilər. Çünki, Böyük Ayı bürcü ilə bağlı yaranan əsatirlər əcdadlarımızın gündəlik həyatını, məişətini əks etdirirdi. Mahmud Kaşqarlının «Divani-lüğəti-türk» (XI əsr) əsərində «Yetaqan» (Böyük ayı bürcü») sözü «Göyün yeddinci qatı» demək idi. Sözün həmin mifik-astal obrazdan yarandığı göz qabağındadır. Azərbaycan folklorunda «yeddi» obrazların (yeddi qardaş, yeddi igid, yeddi köməkçi, yeddi quldur, yeddi pəri və s.), əşyaların (yeddi hədiyyə, yeddi

qoğal, yeddi qızılgül), eləcə də zamanın (yeddi gün, yeddi gecə, yeddi il), məkanın (yeddi iqlim padşahlığı), göy cisimlərinin, yeraltı mağaraların sayını bildirir. Epik ənənədə üçdən sonra süjetqurmada mühüm mifopoetik obraz kimi çıxış edən ikinci rəgəm «yeddi»dir. Mürəkkəb strukturlu əsərlər düzüb-qoşarkən xalq, ilk növbədə, «yeddi» rəqəminin bədii imkanlarından bəhrələnmişdir: yeddi elçi, yeddi cadugar, yeddi axmaq, yeddiatlı araba, yeddibaşlı dev və s. obrazlar nağıl və epos süjetlərini daha da rövnəqləndirirdi. Nizami «Yeddi gözəl» əsərində süjet içərisində yeddi müstəqil hekayət yerləşdirib hər birini bir rəng, bir planet, bir iqlim ölkəsi ilə əlaqələndirmişdir. B.A.Frolov yazırdı ki, «Sehirli yeddi» rəqəmi qədim insanın Ay təqviminə, yeddi iqlim ölkələrinə, ulduzlar sisteminə, böyük Ayı bürcünə mifik inamından yaranmışdır [324, 192]. Ay təqvimində həftənin günləri - «yeddi» rəqəminin mifoloji sistemlərdəki funksiyasına uyğunlaşdırılmışdır. Hələ eramızdan əvvəl Babilistanda yeddi künbəzin olması haqqındakı qeydlərə təsadüf olunur. Qədim və orta əsrlərdə (xüsusilə Nizami yaradıcılığında) yeddi iqlimin astronomik elmi təsviri verilir. Təsadüfi deyil ki, müasir Azərbaycan türklərinin dilində geniş işlənən «Yüz ölç, bir biç» məsəli əski çağlarda «Yeddi dəfə ölç, bir dəfə biç» şəklində meydana gəlmişdir. Eləcə də ilin axır çərşənbəsində bişirilən xörəklər «yeddilöyün» adlanırdı. Həmin gün üçün mütləq şəkildə yeddi növ yeyinti məhsulları alınırdı, çərşənbə gününün axşamı ailənin qabağında yeddi şam yandırılırdı, yümürtalar yeddi rəngə boyanırdı.

Rənglər rəmzi mənalar daşıyarkən hansısa dünyabaxışına, mifoloji təsəvvürlərə əsaslanır. Qamlara görə, səmanın göy rəngi ilə əlaqələnən varlıqları ona görə fetişləşdirilir ki, Göy Tanrının ən mühüm əlamətini özündə əks etdirir və bu səbəbdən də göy rəng bolluğun nişanı sayılır. Qanın qırmızılığını görən ulu əcdad qırmızı rəngi

müharibənin əsas əlaməti kimi götürmüşdü. Sarı rəng quraqlıqla bağlanmış (hava isti, quraqlıq keçəndə yaşıl otlar quruyub saralır, torpaqdan seçilmir) və qəhətlik, aclıq kimi mənalandırılmışdı. Onlar sakrallaşdırdıqları göy qurşağının yeddi rəngini üzə çıxarmaqla – tanrının nişanələrini müəyyənləşdirdiklərini zənn etmişdilər. Çünki Göy qurşağı Göy Tanrının belinə dolanırdı. Bəzi tayfalar hətta ona ayrılıqda tanrı kimi stayiş edirdi. Təbiidir ki, bu inama əsasən, göy qurşağında iştirak edən rənglərin hamısı magik gücə malik hesab edilməli idi. T.Xalisbəyli Nizaminin astroloji strukturlu «Yeddi gözəl» əsərində özünə geniş yer alan yeddi rəngin düzümünün, ardıcıllığının qanunauyğunluğunu müəyyənləşdirməyə təşəbbüs etmişdir: qara, sarı, yaşıl, qırmızı, füruzə, səndəli və ağ. «Rənglərin sıralanması qara rənglə başlayıb ağ rənglə tamamlanır» qənaətinə gələn alim həmin düzüm ardıcıllığının «Yeddiləvin» adlı milli xörəkdə də özünü göstərdiyini vurğulayır: «Qara rəngdə - xurma, innab, qoz, iydə, fındıq, tut qurusu; ağ rəngdə - şirni. İndi də yaşamaqda olan «Yeddiləvin»in sıralanması qara xurma ilə başlayıb ağ rəngli şirni ilə başa çatır» [53, 112]. Beləliklə, rənglərin də xalq arasında müxtəlif məqsədlərlə geniş işlənilməsinin kökü miflərə bağlanır və hər rəngin müxtəlif inanc sistemlərində öz yozumu mövcuddur. İslam təsəvvürlərinə görə, Allah əvvəl gecəni, cəhənnəmi üzünü yaratmışdır. dünyanın gara Atəşpərəstlikdə isə başlanğıcda qaranlıq (Anhro-Manyu) dünyaya sahibkarı funksiyasında çıxış etmək istəmişdi. Hər iki din sisteminin görüşlərində qara şərlə əlaqələnir, ona görə də ölüm, fəlakət, gecənin soyuqluğu və bədbəxtliklər şəklində anlaşılır.

Doqquz. Əski inanclara görə, Gülüstani-İran bağına düşən mifik mədəni qəhrəman göydən enən gözəl pəri qıza rast gəlir. O, doqquz saç hörüyü ilə təsvir olunur və elə parlaq, cazibəli idi ki, üzü hörüklərin arxasından bərq

vururdu. Mifoloji anlamda üzün çox hörüklə örtülməsi Günəşin gözqamaşdırıcı şüalarına işarədir, günəş qədər uzaqlığı, əlçatmazlığı bildirir. Bəs nə üçün hörüklərin sayı doqquzdur? Çünki Günəş həmişə doqquz dağın arxasından çıxır, doqquz göyün üstündə gəzirdi. Bəzi nağıllarda «doqquz dağ aşdı», «doqquz zirvəli dağa rast gəldi» ifadələri işlənir. Bu yüksəklik, uzaqlıq, əlçatmazlıq mənasını verir. Günəşə çatmaq mümkün olmadığı üçün bütün əlçatmaz, ün yetməz məsafələri doqquzla (günəşin doqquz göydən keçib yerə çatan şüaları ilə) ifadə edirdilər: «Doqquz günlük yol qətt etdi», «Doqquzotaqlı, doqquzmərtəbəli evə rast gəldi», «Doqquz il keçdi», «Doqquz ölkə gəzdi» kimi cümlələr də günəş məsafəsi, çoxluğa işarədir.

Doqquz rəqəmi qədim türk tayfalarının poetik düşüncəsində mühüm amil kimi özünü göstərir. Toy mərasimləri cox hallarda dogguz gün, dogguz gecə davam edirdi. Ona görə ki, doqquz xoşbəxtlik, uğur, xeyirxahlıq rəmzi sayılırdı. Yalnız doqquzuncu gecə Günəş öz nişanələrinin – oğlanlarla qızların ər-arvad kimi qovuşmasına, izdivacına icazə verirdi. Nisan və sənliklərində süfrə dogguz cür xörəklə bəzənirdi. Gəlin üçün göndərilən qızıl bəzəklər dogguz dəfə ipək örtüyə bükülürdü. Qayınanalar əyinlərinə doqquz qat tuman geyinirdilər. Meydanlarda doqquz çadır gurulurdu, həyət-bacada dogguz tongal galanırdı və s. Ulu əcdad ana bətnində yetişən körpənin dünya işığına çıxma müddətini müəyyənləşdirərək deyirdi ki, «doqquz ay, doqquz həftə, doqquz saat, doqquz dəqiqə vaxt keçdi». Bu əslində insanın ilahi məkanda – Göydə, Günəşin nurunun gür yerində formalaşıb dünyaya gələnədək olan böyük dövrü nəzərə çatdırmaqdır. Doqquz dörd dəfə təkrarlanmagla (9999) «Avesta»dakı mifopoetik formulu bizim günümüzədək yaşadır. Diqqət yetirin: gerçəklikdə uşağın ana bətnində yetişməsi vaxtı 9 aydır. Üstünə 9 həftə, 9 gün, 9 saat gələndə bu, üç ay da körpəni ana bətnində

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

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

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

Ulu əcdadlarımızın əqidəsində on iki *tamlaşmanı*, bütövləşməni bildirirdi. İnsan dünyaya gələndən sonra on iki ili başa vururdusa, yetkinləşdiyi zənn olunurdu. Yalnız on iki yaşın tamamında yeniyetmələr müstəqil həyata vəsiqə alırdılar. Oğuz türklərinin adətincə, oğlanlar ömürlərinin ilk on iki ilini adlamaqla ova çıxmaq, yarışlarda işti-

rak etmək, evlənmək, dövlət işlərində iştirak etmək hüququ qazanırdılar və bu həddi aşmamış onlara ad qoyulmurdu. «Kitabi-Dədə Qorqud» eposunda Dirsə xanın oğlu bığ yeri tərləməsinə baxmayaraq hələ atasının adı ilə çağrılırdı (ona «Dirsəxanoğlu» deyirdilər). Elə ki on iki yaşı başa vurub on üçə girir, cəsarətlə meydanda baxıcıların əlindən qurtulan vəhşi buğanın qabağına çıxır, döyüşüb onu öldürür. Ətrafda oynayan uşaqları, tamaşaya duran qızgəlini təhlükədən qurtardığına görə atası Dədə Qorqudu çağırıb oğluna ad qoymasını xahiş edir. Beləcə buğaya qalib gəlməsi oğuz igidinə Buğac (buğanı enən) adını və bəylik qazandırır.

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

Qırx. Çoxluq anlamındadır. «Qırx düyməli paltar», «qırx otaq», «qırx dəvəli yük» deyəndə ilk baxısda sakrallıq hiss olunmur. Lakin düymələr açılıb axıra çatan kimi təzədən bağlananda bu rəqəmin arxasında sirli aləm gizaşkarlanır. Azərbaycan türklərinin «Əsli Kərəm» eposunun mifoloji qaynaqlarında qırx düyməli xalat gerçək aləmin bitməsi – ömür yolunun bağlanması, o biri dünyanın qapısının isə açılması kimi mənalandırılır. Füzuli rayonu, Şükürbəyli kənd sakini Qurbanov Faiq Kamal oğlu danışırmış: «Toy gecəsi Kərəmlə Əsli tək-tənha qalıb bir-birinə sarmaşırlar. Kərəm əl atır ki, xalatının düymələrini açsın. Düymələr Kərəmin əli dəyən kimi özözünə açılır, axırıncıya çatanda təzədən hamısı düymələnir. Kərəm işi başa düşür. Bilir ki, Qara keşiş nə isə onların başına bədbəxtlik gətirəcək. Əsli də Kərəmə kömək edir. Bu dəfə isə düymələr açılıb axırıncıya çatanda ondan bir qığılcım qalxıb Kərəmin sinəsinə düsür. Kərəm alısıb yanır. Bir göz qırpımında kül olur. Əsli hay-həşir salır, saçlasüpürgə Kərəmin rını edib külünü ağlaya-ağlaya yığışdırmağa başlayır. Həmin küldən bir qığılcım da qalxıb

Əslinin üstünə düşür. O da yanıb külə dönür. Bu vaxt səsküyə el-oba adamları tökülüşüb gəlirlər. Otaqda bəylə gəlin əvəzinə ikicə topa kül tapırlar. Bilirlər ki, bu qara keşişin işidir. Hamı göz yaşı töküb ağlayır, hər iki nakam gənci Lüləli deyilən yerdə basdırırlar. Bir zaman keçməmiş keşiş də azarlayıb ölür. Onu da Əsli və Kərəmin yaxınlığında dəfn edirlər. Nakam gənclərin qəbrinin üstündən gül kolları bitib bir-birinə sarmaşır. Qara keşişin də qəbrindən qaratikan boy verib güllərin arasına soxulur. Deyirlər gül kolları Əsli və Kərəmin ruhudur ki, o biri dünyada qovuşmaq istəyirlər. Qara keşişin ruhu isə qaratikana çevrilib onların qovuşmalarına mane olmaq istəyir». [39, 49-50].

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

Beləliklə, mifoloji görüşlərdə qırx düymənin açılıbbağlanması ilə həyatın bu dünyada sonu göstərilir. Zama-

AZƏRBAYCAN MİFOLOGİYASI nın 40 kiçik mərhələsinin (40 günün) və məkanın 40 balaca hissəsinin (40 otağın) başa çatması ilə sirli aləmin yo-

lu tapılır, eləcə də bir sıra problemlər həll olunur. Koroğlu 40 gün qaranlıq tövlədə saxlamalı idi ki, Qıratın qanadları

AZƏRBAYCAN MİFOLOGİYASI

çıxıb onu qaranlıq dünyaya apara bilsin. Lakin 39-cu gecə dözməyib tövlənin damından deşik açır, içəri ay işığı

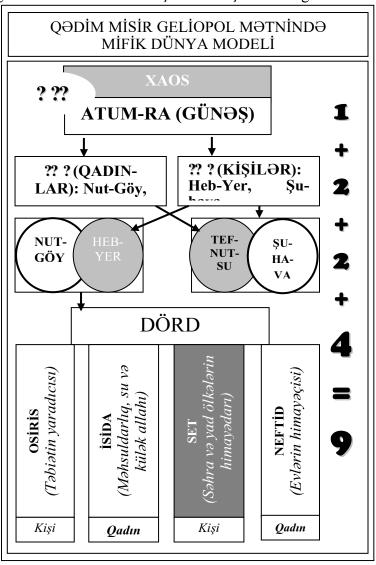
düşür, Qıratın qanadları əriyir. Mifik mədəni qəhrəman Koroğlu əski çağlardakı funksiyasını - o biri dünyaya ilk

AZƏRBAYCAN MİFOLOGİYASI

yola düşən Yimin fədakarlığı ilə səsləşən misiyasını yerinə yetirməyə imkan tapmır. Bu səbəbdən də bütün var-

qüvvəsi ilə gerçək dünyanın qəddarlıqlarına qarşı mübarizə aparır. Oxay qırxıncı otağın qapısından içəri

keçməklə yeraltı dünyaya düşür. Göy aləmində dünya gözəllərinin məclisinə düşən Səlim şah isə 40 gün müddə-



tinə baş pəriyə əl uzatmamalı, başqaları ilə eyş-işrət keçirməli idi. Lakin o da 39-cu gün səbirsizlik etdiyindən həyatın bütün şirinliklərini əldən verir. Beləcə Kərəmin xalatının 40 düyməsi dünyalar arasındakı keçidlərin açarını simvollaşdırırdı.

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

Yazqabağı keçirilən mərasimlərdən aydın olur ki, «çillə» qırx deməkdir. Y.V.Çəmənzəminli məsələyə bir qədər də aydınlıq gətirərək yazır ki, «Ən çox samilərdə təsadüf olunan qırx rəqəmi bilaxirə arilərə və türklərə keçmiş olmalıdır. Hər halda Azərbaycan əfsanələrində istər doğrudan-doğruya, istərsə «çillə» şəklində işlənməkdədir» [30, 87]. Lakin «Ölən adama qırx gün yas tutulması», «ruhun mərhumun məzarını qırxıncı gün tərk etməsi», «Qırxında saz öyrənənin, korunda çalması» (atalar sözü) kimi təsəvvürlər göstərir ki, xalq arasında «qırx» rəqəminin sakrallaşmasının tarixi çox qədimdir və samilərdən keçmə deyil. Bu rəqəm digər müqəddəs rəqəmlərlə müqayisədə ikili xarakterdədir – həm ölümlə, həm də həyatla əlaqələnir. Belə ki, qırx – ölümün astanasını göstərməklə yanaşı

ailənin təməlinin qoyulmasını da şərtləndirir. Epik ənənədə toy şənliklərinin müddəti 40 gün, 40 gecə müəyyənləşir. Deməli, insan doğulanda, evlənəndə və dünyasını dəyişəndə qırx rəqəmi ilə üz-üzə dayanır: körpəlikdə qırxdan çıxması ilə həyata vəsiqə alır, camaat üzünə çıxarılır. Cavanlıqda qırx gün, qırx gecə toyü olur. Və öləndə ruhu qırx günə bədənini tərk edir.

Sakral rəqəmlərin epik ənənədə kompleks şəklində iştirakına da rast gəlirik. Məsələn: «Quş Məlikməmmədin bikef olduğunu görüb dedi: «-Ey Məlikməmməd, qırx ağaclıqda bir padşahın ölkəsi var. Bir əjdaha gəlib suyun qabağını kəsib. Nə qədər ərzuman pəhləvanlar var, onu öldürə bilməyib. Yeddi ildi ki, dogguzbaşlı əjdaha suyun qabağını kəsib. Hər gün bir qız aparıb onun ağzına atırlar. Əjdaha qızı yeyəndə bir az su axır, camaat da su götürür. İndi görürəm sən qüvvətli pəhləvansan, olsa-olsa, o əidahanı da sən öldürə bilərsən. Get o əjdahanı öldür. Padşahdan qırx şaqqa ət, qırx tuluq su al» [68, 17]. Kiçik bir mükalimədə «bir», «yeddi», «doqquz» və «qırx» müxtəlif mifik obrazların keyfiyyət-kəmiyyət göstəricisinə çevrilir. Eləcə də «Məlikməmməd» nağılının əvvəli 1, 2 və 3 rəgəmlərinin sakral anlamları ilə başlayır, hadisələr 3, 7, 9un uğur və uğursuzluqları ilə davam etdirilir, 40-ın mütləq xoşbəxtliyi ilə tamamlanır.

Oğuz-türk mifik dünya modelinin qurulmasında sakral rəqəmlərin rolu və funksiyaları. Əski çağlarda toplumun üzvləri təbiətin hazır məhsulları ilə kifayətlənməyib özləri primitiv istehsala başlayanda əllərinin zəhməti ilə yaratdıqlarının sayını günü-gündən artırmış (yayın kəşfi ilə ox ucluqları, əkin-biçin üçün müxtəlif alətlər, kəsici ləvazimatlar, ibtidai toxuculuq qurğuları və s.), bu andan maddi varlıqları qruplaşdırmağa, bir-birindən ayırmağa, yaxşını pisdən fərqləndirməyə ehtiyac duymuşdular. Beləcə inkişaf edən mədəniyyətlərdə rəqəmlər mifoloji anlamlarla

yanaşı gerçək funksiya da daşımağa başlanılmışdır. Rəqəmlərin sakrallıqla yozulan tərəfləri isə bədii yaradıcılıqda poetikliyi qüvvətləndirmək vasitəsinə çevrilmiş, epik ənənədə mifoloji əhvalatlarla, mərasimlərdə oyun-tamaşa, nəğmə və rəqslərlə, inanc sistemlərində isə fetişləşdirilən cisimlərlə əlaqələndirilib insanların məişətinə, fəaliyyətinin bütün sahələrinə sirayət etdilmişdir. Sakral rəqəmlər sistemləşdirilib ayrı-ayrı silsilələrə ayrılmışdır.

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

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

Qədim oğuz-türk mifologiyasında bu üsulla yaranan başqa say sistemində dünyanın daha dolğun, mükəmməl və tam modelinə rast gəlirik: *Vahid* başqa *biri* (Oğuzu)

dünyaya gətirir, ondan iki üçlük (toplusu altı edir) doğulur.

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

İkinci üçlüklə bağlı mifdə göstərilir ki, Oğuz göl ortasında bir ağac görür. Ağacın oyuğunda gözəl bir qız oturmuşdu. Gözləri göydən də göy, saçları dalğa kimi, dişləri inci tək olan bu qızdan da Oğuzun üç oğlu dünyaya gəlir: Göy, Dağ, Dəniz. Bu üç qardaşdan törəyən nəsillər isə Üçoxlar adını daşıyır. Azərbaycan türklərinin soy kökündə həm Bozox, həm də Üçox tayfaları iştirak edir.

Altılardan isə altı dördlük meydana gəlir: BOZOXLAR (pozuxlar). Oğuzun kosmosdan gələn qadından doğulan 3 oğlunun hərəsinin 4 oğlu dünyaya gəlir. 12 nəvədən törəyən nəsillər oğuz türklərinin sağ qanadı hesab edilir. Ona görə Bozoxlar adlanırlar ki, Oğuzun üç oğlu - Gün xan, Ay xan və Ulduz xan atalarının tapşırığı ilə dünyanı gəzib qeyri-adi varlıq axtararkən bir qızıl yay tapırlar. Onu üçü öz arasında bölməli idi. Lakin atalarının vəsiyyətinə görə qızıl yayı pozulmamış saxlayırlar. Vərəsəliyə əsasən bu yay üç qardaşın törəmələrinə çatırdı. Üç yerə bölünüb pozulması yayı gərəksiz bir əşyaya çevirir, magik gücünü ox atmaq funksiyasını əlindən alırdı. O səbəbə də 3 oğlun və 4 nəvənin ardıcılları simvolik şəkildə özlərini yayın üç parçası – pozuğu sayırdılar. Və qızıl yay kimi bütövlüklərini – birlikdə olmalarını nümayiş etdirirdilər. Bozoxlar öz aralarında dörd olmaqla üç qrupdan ibarət idilər: Birinci dördlük Gün xanın övladlarıdır: Kayı, Bayat, Alkaravlı (Alka-evli), Oara Avul (Oara-evli); İkinci dördlük Av xanın övladlarıdır: Yazır, Dogər, Dodurğa (Durdurqa), Yaparlı (Cayurlu); Üçüncü dördlük Ulduz xanın övladlarıdır: Avşar (Əfşar), Kızık, Bəgdili, Karkın (Bayat, Əfşar, Bəgdili sonralar əsasən Azərbaycan türklərinin içərisində ərimişdir); ÜÇOXLAR - Oğuzun Yer qızından (onu su və ağacla əlaqələndirirlər) doğulan oğlanları Göy xan, Dağ xan və Dəniz xanın dünya səyahətində tapdıqları üç qızıl oxu bildirir. Oğuzların sol qanadı da 12-dir, eyni ilə 3-ün 4-ə nisbəti ilə artıb çoxalır: Dördüncü dördlük Göy xanın övladlarıdır: Bayandur, Beçenə (Peçeneq), Çavuldur, Çəpəni; Beşinci dördlük Dağ xanın övladlarıdır: Salur, Eymur, Alayurtlu, Ürəgür; Altıncı dördlük Dəniz xanın övladlarıdır: İqdır, Bəgdüz, Yıva, Kınık. Bu boylardan Bayandur, Beçənə, Çavuldur, Salur, Alayurtlu, Bəgdüz Azərbaycan türklərini formalaşdıran tayfalardandır.

Oğuzların Bayandur, Salur və Əfşar soyu Azərbaycan tarixinin müxtəlif dönəmlərində ictimai-siyasi hadisələrdə, Bayat isə türklərin mədəni həyatında böyük rol oynamışdır.

Beləcə kainatın oğuz-türk mifik modelində dünyanın və oğuz cəmiyyətinin formalaşmasının başlanğıc mərhələsində 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 12, 24 və 33 sayları iştirak edir; hər biri dünyaqurmada daşıdığı müəyyən rola görə digərindən seçilib sakrallaşır. Başqa primitiv mifoloji sistemlərdən fərqli olaraq Oğuz-türk sakral say sistemində onluq rəqəmlər də nəzərə çarpır. Say etibarı ilə də sakrallıq funksiyasını öz üzərinə götürən rəqəmlər digər mifoloji sistemlərlə müqayisədə daha çoxdur, müxtəlif yozumlu və fərqlidir.

Oğuz-türk panteonunda iştirak edən rəqəmləri və onların funksiyalarını nəzərdən keçirək: Bir(1) — Yaradıcının işarəsidir; mifdə ər/OĞUZu - kişi başlanğıcı bildirir. $\dot{l}ki$ (2) — Oğuzun arvadları — qadın başlanğıclardır // Oğuz soyunun qollarını və yerlə göyün birliyini — vəhdətini şərtləndirir. $\ddot{U}_{\mathcal{G}}(3)$ — [1 (Vahid — Tanrı; Oğuz — ər) + 2 (1-ci arvad — göydən yerə enən işıq şüası + 2-ci arvad — ağac və su) = 3] Oğuzun evliliyini və maddi dünyanın qurulmasını

göstərən sakral rəqəmdir. Köy və yer qadınlarından doğulan oğlanlar - Kosmos və Yerdir. Ümumiyyətlə, Oğuz türk mifində 3 sakral üçlük mövcuddur: birinci üçlük: Oğuz və iki arvadı; ikinci üçlük: kosmosla bağlanan üç oğul (Göy xan, Ay xan, Ulduz xan); üçüncü üçlük: yer və onun orbiti ilə əlaqələnən üç oğul (Göy xan, Dağ xan, Dəniz xan). Dörd (4) – Oğuzun hər oğlundan olan nəvələrin sayı // ilkin ünsürlər, dünyanın tərəfləri – istiqamətləri nəzərdə tutulur. Mifdə göstərilir ki, Oğuzun nəvələri yer üzünün şimalında, cənubunda, şərqində və qərbində məskunlaşırlar. Beş (5) – Oğuzun bir oğlu və ondan doğulan 4 nəvəsidir. Altı (6) – Oğuzun oğlanlarının və şəcərənin ikinci nəslinin cəmidir [3/3] - kosmosla Yer kürəsinin vəhdəti deməkdir. Yeddi (7) – Oğuzun hər qanadının başında duran 3 oğlu və onların hər birinin 4 nəvəsinin (3+4) işarəsidir. İlkin tayfa birliklərinin tərkibini bildirir. Dogguz (9) - Oğuz-türk şəcərəsinin ilk nəslinin simvoludur. Daha doğrusu, Dünyanın tam mifik modelidir. 3 [1+2 (1+1)=3] + 6 [Hər arvaddan doğulan 3 oğlu (3+3)] = 9. On iki (12)– Oğuz tayfalarının gollarının, Bozox və Üçox tayfa birliklərinin sayıdır. [12+12]. İyirmi dörd (24) – Oğuzun nəvələrinin, şəcərənin üçüncü nəslinə daxil olan soyların cəmidir; tafaların bölünməzliyini simvollaşdırır. Otuz üç (33) – Qalın Oğuz elini (9+24 = 33) mənalandırır. Mifoloji anlamda Göy Tanrısının öz yaratdıqları ilə vəhdətidir:

 $9 [1+2 (1+1) + 6 (3+3)] + 24 [H \rightarrow R O \ddot{G} L U N D A N 4 N \rightarrow V \rightarrow (6 X 4)] = 33.$

Onu da vurğulamaq lazımdır ki, 24-ün tayfa birliyini simvollaşdırması təkcə oğuz panteonu ilə məhdudlaşmırdı. Prototürklərin əksəriyyətində özünə yer alırdı. L.Qumilev Biçurinə istinadən yazırdı ki, «Şan Yu Mətənin ordusu da 24 nəslə bölünürdü» [178, 89]. Herodot isə skiflərin 24 tayfaya məxsusluğunu bildirirdi. Deməli, göstərdiyimiz sxemlər çox dərin qatlardan gəldiyi üçün Türkün bir qa-

nadına aid deyil, ümumiyyətlə, ümumtürk düşüncəsinin məhsuludur və bu sistemin davamını da müəyyənləşdirmək mümkündür.

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

Tarixi mənbələrdə Ağqoyunlular dövlətinin başçısı Uzun Həsənin nəsil şəcərəsindən bəhs açarkən yazılır: «Bayandur xan ki, bu tayfa özünü onun nəsli hesab edir, Gün xan ibn Oğuz xanın oğludur; Oğuz xan Həsən padşahın əlli birinci babasıdır» [110, 7]. Deməli, XV yüzilliyədək Oğuzun 51 nəsli ömür sürmüşdür. Hər nəslə orta hesabla 50-60 yaş versək, Uzun Həsənlə Oğuz xanı təxminən 3 min illik məsafə ayırır. Bu da b. e. ə. II minilliyin əvvəllərinə təsadüf edir. Ona görə də Oğuzun belə uzaqlıqdan Mətə dövrünə gətirilməsi inandırıcı görünmür.

Beləliklə, qədim misirlilərə aid mifik dünya modelinin qurulması sakral *doqquz rəqəmi* ilə başa çatır. Türklərə məxsus strukturda isə birinci mərhələdə alınan cəm *doqquzdur*, kainat bütün elementləri ilə *otuz üçlə* meydana gəlir. Bir məsələni də açıqlamaq lazımdır ki, çox hallarda Oğuz yaradıcı kimi götürülür və ziddiyyət ortaya çıxır. Ki-

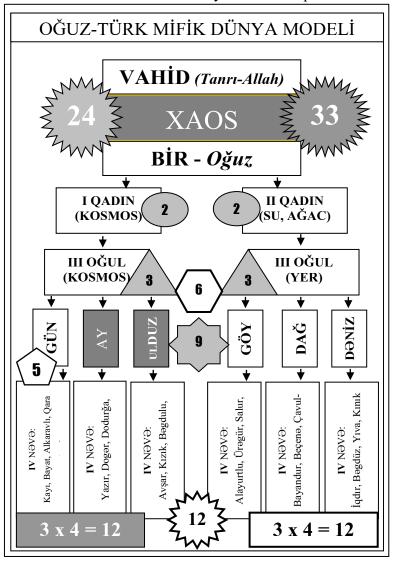
şi-qadın başlanğıclar bəzi məqamlarda eyniləşdirilir. Faktiki olaraq əldə olan variantlarda qadınlar ancaq altı oğulun – dünyanın və kosmosun formalaşmasında iştirak edirlər. Sonra meydandan çıxarılırlar. Eləcə də iki istiqamətli qadın başlanğıcının kökü kənar dünyalarla bağlanır. Daha doğrusu, göyün yuxarı qatındakı Əsas Yaradıcının əhatəsindən gəlir. Bu, Oğuzun tanrıçılığına inamın üstündən xətt çəkir, ya da çox dərin qatlarda belə təsəvvür türk soylarının ancaq bir hissəsində mövcud olmuşdur.

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

İndiyədək türk və bəzi rus alimlərinin fikri bundan ibarət idi ki, oğuzların ən uğurlu və əsas sakral rəqəmi 24-dür, çünki tayfa birliyi bu rəqəmlə tamamlanır. Əslində isə oğuz və ümumtürk mifoloji sistemində 24 - mifik dünyanın yaranmasında mövcud olan iki mərhələdən ancaq birində iştirakçıdır və bütövlükdə götürəndə əsas rol onun deyil, son nəticənin – 33-ün üzərinə düşür. Başqa sözlə, 24 müqəddəsliyin zirvəsi hesab ediləndə Oğuzun özü, iki arvadı və altı oğlu kənarda qalır. Dəlilləri ümumiləşdirəndə aydınlaşır ki, oğuz-türk mifik dünya modelinin *ilk mərhələsi* Oğuzun 6 oğlunun doğulması ilə başa çatır: Oğuz + iki

arvadı + onların altı oğlu – nəticədə 9 alınır.

Əslində bu mərhələdə dünyanın əsas qatları forma-



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

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

Faktlar göstərir ki, Azərbaycanda rəqəmlərin sakrallığı həmişə diqqət mərkəzində olmuşdur. N.Gəncəvi XII yüzillikdə «Rəqəmlər rəmzinin taxtasında Nücuma aid bütün yazıları oxuduğunu» [77, 15] yazırdı. O, rəqəmlərin simvollasması – sakrallığı barədə nücum elmindəki bilikləri dərindən mənimsəmiş və yaddaşlardan götürdüyü mifik görüşlər əsasında formalaşan müqəddəs saylar (1, 2, 3, 4, 5, 7, 9) əsasında poetik figurlar yaratmışdır. «Bir» sayına canlı varlıq kimi müraciət edərək (şəxsləndirərək) onu mifopoetik mənada Allahla eyniləşdirmişdir: «Sayın əvvəlində (bütün) birincilərin birincisisən, İşlərin sonunda bütün axırıncıların axırıncısısan» [73, 17]. Şair Yaradıcının ikili xüsusivvətini «birinci-axırıncı» arxetipik simvollarını qarşılaşdırmaqla üzə çıxarırdı. Çünki Tanrı mərhəmətli olmagla bərabər həm də gəzəbli və cəzalandıran idi. O, cənnətlə yanaşı cəhənnəmi də yaratmışdı. Nizamiyə görə, tanrı sayların birincisi və ən böyüyüdür. Hər şeyin bünövrəsi Vahidlə qoyulmuş, bütün varlıqlar Vahiddən törəmiş və bütün yerdə qalan varlıqlar – rəqəmlər Vahidin ətrafında daim dolanmaqla dünyanın bütövlüyünü təmin etmisdir. Cox hallarda Nizaminin nəzərində «iki» «Avesta»dakı dualizmi mənalandırdı. Şair dünyadakı əksliklərin bir-biri ilə əlaqələndirilməsindən danışanda da «iki» rəqəminə üz tuturdu: «Ancaq nə edim ki, hava iki rənglidir, Fikir geniş, sinəm isə dardır» [73, 36].

Ümumiyyətlə, Nizaminin əsərlərində sakral rəqəmlərin işlək dairəsi çox genişdir. Müasirlərinin və özündən sonra gələn sənətkarların heç birinin yaradıcılığında onun qədər saylara müraciət edən, onların sakrallığına söykənib fikrini daha obrazlı, anlaşıqlı ifadə edən olmamışdır. Bu səbəbdən də şairin poemalarının poetik strukturunda rəqəmlərin rolu və əhəmiyyəti ayrıca araşdırılmalıdır. «Xəmsə»dəki rəsmi hissələrdə dini mövzulardan yazması, mədhnamələrdə hökmdarları tərifləməsi, özü və ailəsi ba-

rədə məlumat verməsi qayəsinə, məramına görə birbirindən tamamilə fərqli mövzular olsa da, hər birində məgam düsən kimi fikirlərini sakral rəgəmlərlə ifadə etmişdir, eləcə də ayrı-ayrı məsnəvilərindəki epik təsvirlərdə onlardan poetik vasitə kimi gen-bol faydalanmışdır. Nizami Azərbaycan xalqının mifologiyasına, inanclarına bələdliyini nümayiş etdirməklə yanaşı miflərin qədimliyinə, zənginliyinə və əhatəliliyinə heyrətini gizlətməmişdir. O, deyirdi ki, «Yeddi xəzinənin [yeddi göyün] qapısını [sən] açdın. Dörd gövhərə qədəm basdın...» Bəzən bir beytində bir neçə sakral rəqəmi bir-biri ilə əlaqələndirməklə bütöv mif strukturunu yazı yaddaşına köçürürdü. Məsələn: «O, yeddi məclisin, doqquz beşliyin Yusifi, Həm zamanın valisi, həm də vəliəhdidir». Xristian və islam dünyasında Yusif haqqında çoxsaylı mifoloji əhvalatlar varanmısdır və Azərbaycanda onun möcüzələri barədə bu gün də xalq arasında əfsanələr dolaşmaqdadır. Yusif haqqında mifdə yeddi, dogguz və beş rəqəmləri elə sakrallaşmışdır ki, Şərqin və Qərbin bütün mütəfəkkirləri öz yaradıcılıqlarında ona üz tutmaq məcburiyyətində qalmışlar.

Məşhur «Məndə siğar iki cahan, mən bu cahana siğmazam» [72, 115] misrasını sakrallığın, mifopoetikliyin ən yüksək nümunəsi hesab etmək olar. Təkcə Nəsimi (1369-1417) yaradıcılığı imkan verir ki, Azərbaycan mifologiyasının mükəmməl strukturlara malikliyindən söz açaq. Diqqət edin: misrada işlənən ilk birdə (allahın zərrəsi olan insanda) iki (gerçək dünya və mənəvi dünya) yerləşir, lakin onun özü üçüncü birdə cisminə yer tapmır. Görəsən, nə səbəbə? Çünki birinci bir tək deyil, onda iki dünya yerləşməklə üçləşmişdir. Mifik görüşlərdə bir-üç bağlılığı qarşıdurmanın, ziddiyyətin zirvəsi sayılır. Əslində mifik anlamda üçdən başqa digər rəqəmlər (dünyanın elementləri) birin (bütövün, vahidin) içərisində əridilir. Eləcə də inanclarımıza görə, iki vahidi, yəni iki yaradıcını – iki dini

idiologiyanı bir nöqtədə birləsdirmək mümkünsüzdür. Deməli, şair insanı allahlaşdırmağa təşəbbüs göstərir. Bu, türkünçox dərin gatlardakı Atalar kultundan gəlirdi və islama zidd mövgedə duran baxış idi. Digər tərəfdən, Nəsimi müsəlman görüşləri ilə tam razılaşırdı. Bəlkə bu səbəbdən çox ehtiyatlı tərpənirdi: kamil insanı tanrının özü ilə deyil, bir-iki mühüm xüsusiyyəti ilə (düşünmək və yaratmaq qabiliyyəti ilə) eyniləşdirirdi. Və Nəsimiyə qarşı din xadimlərinin etirazının mayasında o dururdu ki, şair Allahla üst-üstə düşən cəhətlərini verməklə İnsanın öz daxilində real və mifik dünyalardan ibarət daha möhtəşəm bir aləm yaratdığını vurğulayırdı. Məhz bu mənada Nəsimi kamil, yetkin insanı da vahid sayır və onda ikini, daha doğrusu, iki biri yerləşdirmək istəyir. İki vahidi (iki yaradıcı anlamında) isə bir-birinə qovuşdurmağa heç bir güvvənin güdrəti çatmırdı. Təsadüfi deyil ki, münəccimləri və astroloqlar on biri (11) ən ziddiyyətli, uğursuz rəqəm sayırlar. Cünki on birdə də - Nəsiminin irəli sürdüyü kimi, iki bir yanaşı işlənir

Beləliklə, müəyyən çağlarda ulu əcdadın mifik təfəkkürü elə mərhələyə çatmışdır ki, o, adi danışığında, söyləmələrində rəqəmlərlə çatdırmaq istədiyi bütün hadisələri mifik dünya modelinin meydana gəlməsi prosesinə uyğunlaşdırmışdır. Diqqət edin, əhvalatlar vahidlə başlayır: «Biri varımış, biri yoxumuş, allahdan başqa heç kəs yox imiş» [16, 149]. Sonra bir naməlum ölkə ilə ikiləşir, o ölkənin padşahı (yaxud şahzadəsi, taciri, ovçusu, əkinçisi və s.) meydana gətirilməklə isə üçləşir: «Göyün altında, yerin üstündə bir şah oğlu var idi» [14, 73] və primitiv də olsa, mifik dünya modeli (allah-yer-insan) qurulur. Əksər nağıllarda başlanğıcda qoyulan 3 rəqəmi süjet boyu bütün hadisələri müşaiyət edir: Padşahın bağındakı «alma ağacı birinci gün çiçək açarmış, ikinci gündə çiçəyini tökərmiş, üçüncü gündə bar verərmiş» [68, 51]. Sonra üç oğul mey-

AZƏRBAYCAN MİFOLOGİYASI

dana atılır. Meyvələrin qorunmasına üç dəfə təşəbbüs edilir. Şahın oğlanları quyuya düşmək istəyirlər. Lakin böyük və ortancıl qardaşlar acizlik göstərirlər. Kiçik qardaş isə quyuya enib üç dev və üç qızla rastlaşır. Hər devin ayağını üç dəfə xəncərlə dəlir. Üç gün, üç gecə onlarla vuruşur, qələbə çalır və s.

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

Ənənəvi təqvim (yazqabağı) ritualları və mif

Ritual* ənənələrdən doğan elə bir davranış, hərəkət formasıdır ki, bütün sosial səviyyələrdə - ailədə, icmada, dövlətdə toplumun həyatının mühüm anlarını müşaiyət edir, insanların fəaliyyətini tənzimləyir və incəsənətin (rəqsetmə, musiqi, oxuma, xor, oyun-tamaşa, bütyapma, maskaqayırma və s.), bədii yaradıcılığın (nəğmə düzübqoşma) əsas ünsürlərini sinkretik formada (yarandığı andan günədək) birləsdirib göstərməklə təzahür V.N.Toporov ritualların motivləşməsinin iki tipini göstərir: birinci halda, ritual, mərasim «is»dir və bölünmə ilə izah olunur, yəni «görülməli» hərəkətin nəticəsi kimi; ikincidə olunmus nizam, qayda, adət, qanun tək isə qəbul [314, 24]. Ritual elə götürülür» bil mifləri nələsdirməklə canlandırır. Miflər isə keçirilən mərasimlərin mahiyyətini, qayəsini şərhə, əsaslandırmağa xidmət edir. Ritualla mif arasında mövcud olan bu cür əlaqə mif-

-

^{*}*Ritual* - latın sözündən əmələ gəlmişdir, *ritualis* - mərasim, *ritus* - dini ayin deməkdir.

kult bağlılığında da özünü göstərir. Rituallar kollektiv tərəfindən cilalanmış - «redaktə edilmiş», mövsümdən mövsümə eyni qaydada təkrarlanan «vahid süjetli ssenari» (şifahi şəkildə yaddaşlarda qurulan) əsasında toplumun bütün üzvlərinin bilavasitə istirakı – «aktyorluğu» ilə keçirilir. Bu zaman onlara bəlli olan inanış formalarından, görüş sistemlərindən, xüsusilə totemizm, animizm, antropomorfizm, magiya, fetişizmin atributlarından faydalanılır. Ritualların tərkibində əridilən arxaik poetik mətnlər - dualar, fallar, alqışlar, qarğışlar, təbiət hadisələrinə müraciətlər (Günəşə, Yel Babaya, buluda, dumana və s.), çağırışlar, eləcə də sadə süjetli səhnəciklər, oyunlar - miflərin məzmunundan ibarət olur. Bu mənada V.O.Petruxin Y.M.Meletinski miflərin mərasim tamasaları vasitəsi ilə canlandırılmasını və ya kollektivin oyun hərəkətlərini allahların, mədəni gəhrəmanların təsəvvürlərdəki fəaliyyətləri ilə, kosmoqonik proseslərlə əlaqələndirir və ritualların «ssenari planının» həyata keçirilməsi kimi təqdim edirlər. Oyun-tamaşadan tamamilə kənarda qalan bir sıra epik folklor janrlarının – əfsanə, nağıl və qəhrəmanlıq eposlarının da rituallaşdırılmış kosmoqonik təsəvvürlərdən yaranmasını irəli sürən Y.V.Propp yazırdı ki, «sehirli nağıllar rituallardan qurulmuşdur» [286, 22]. V.N.Toporov [314, 26], Y.M.Meletinski [252, 31], M.İ.Steblin-Kamenski [303, 46], M.M.Baxtin [142, 16], və A.F. Losevlə [241, 457] razılaşmamaq mümkün deyil. Doğrudan da, bəzi ritual-mifoloji «Riqveda», «Bilgamis», «Odissey», sxemlər kağan», «Kitabi-Dədə Qorqud» kimi qəhrəmanlıq eposlarının, nağılların süjetlərinin mühüm komponetlərini təskil edir. Məsələn, «Salur Qazan tutsaq olub oğlı Uruz çıqardığı boy»da belə bir epizodla rastlasırıq: «Bir gün təkurun övrəti aydır: «Varayın, Qazanı görəyin, nə hallu kişidir, bunca adamlara zərb urarmış?!» - dedi. Xatun gəlüb zindançıya qapuyı açdırdı. Çağırdı, aydır: «Qazan bəg, nə-

dir halın? Dirligin yer altındamı xoşdur, yoxsa yer yüzindəmi xoşdur? Həm şimdi nə yeərsən, nə içərsən və nəyə binərsən?» - dedi. Qazan aydır: «Ölülərinə as verdigin vəqt əllərindən aluram. Həm ölülərinizin yorğasın binərəm, kahillərin yedərəm» - dedi. Təkur arvadı aydır: «Dinin üçün, Qazan bəg, yeddi yaşında bir qızçuğazım ölmüşdir, kərəm eylə, ana binmə!» - dedi. Qazan aydır: «Ölülərinizdə andan yorğa yoqdır, həp ana binərəm!» - dedi. Övrət aydır: «Vay sənin əlündən nə yer yüzində dirimiz və nə yer altında ölümüz gurtulurmus!» - dedi. Gəldi təkura, aydır: «Kərəm eylə, ol tatarı quyudan çıqar. Qızcuğazın belini üzər, yer altında qızçuğazıma binərmiş. Qalan ölülərimizi cəm edərmiş. Həm ölülərimiz içün verdigimiz aşı əllərindən çəküb alıb yeər imiş. Anun əlindən nə ölümüz, nə dirimiz qurtulurmuş! Dinin eşqinə, ol əri quyudan çıqar» - dedi» [58, 116-117]. Eposun hadisələri gədim bir ritual əsasında qurulur. Dialoglarda Qafqazda yaşayan gədim sakların animatizm mərhələsinə aid yas mərasimindən bəhs olunur. Belə ki, Qazan xanı əsir edib quyuya salan tayfanın inamına görə, insanlar öləndən sonra yeraltı aləmdə həyatlarını davam etdirirlər. Lakin bütün sərvətlər, həyat üçün vacib olan maddi nemətlər yer üzündə qaldığından onlara daim yardım edilməlidir. Bu məqsədlə qazanlarla bişirilən aşı, cürbəcür xörəkləri quyuların ağzına qoyurdular. Qazan xanın mənsub olduğu oğuzların inamında bu ritual heç bir məna kəsb etmirdi. Ona görə də «yeraltı dünya»ya quyuya atılması onu qorxutmurdu. O, ölülərə verilən xörəkləri yeməsini, yorğaları minib çapmasını bildirməklə, ilk növbədə, qonşuluğunda yaşayan başqa türk tayfasının mahiyyət etibarı ilə köhnəlmiş dini inamına, ondan doğan rituallara garsı çıxırdı və düsməninin zəif damarını kəsməklə öz xilas yollarını arayırdı. R.B.Pandey «ölülərə paygətirmə» adətinə dünyanın bütün dinlərində təsadüf edilir» [279, 211] qənaətinə gələrək «Kitabi-Dədə Qorqud» eposundakı epizodla səsləsən maraqlı bir hind adətinin təsvirini verir. Onun yazdığına görə, hindlilərin dəfn mərasiminin sonuncu elementi (əvvəlki dəfn sistemlərində ölü yandırılır, daha doğrusu, «paygətirmə» əvvəlincidir, daha ilkin dəfn sistemidir) «ölüyə paygətirmədir» ki, aşauçi dövründə həyata keçirilirdi. Nədənsə, basdırılan ölü hələ sağ hesab edilirdi və qohumları onu yeməklə «təmin etməyə» çalışırdılar. Vedi zamanında isə ayrıca kiminsə adına deyil, nəslin yeraltı dünyada olan bütün nümayəndələrinin payla «qidalanmasını» istəyirdilər. «Paygətirmə» ritualı on iki gün davam edirdi. Elə hesab edirdilər ki, bu günlərin hər birində ölünün yeni «şəffaf bədəni»nin bir hissəsi (birinci gün başı, gözü, qulaqları, burnu, sonra ardıcıllıqla başqa hissələri - qolları, sinəsi və s.) yaranır. Onuncu gün mərhumun qohumları saçlarını, saqqallarını və dırnaqlarını kəsib gətirərək quyuya atırdılar, yəni öz bədənlərindən ölülərə pay ayırırdılar. B.A.Rıbakov da rusların bütpərəstlikdən galma «Dmitrov (valideynlər) sənbəsi» adlı maraqlı ritualından bəhs açır [293, 119-120]. Çar İvan Qroznının vaxtında rəsmiləşdirilib, dövlət bayramına çevrilmiş, hətta provoslav kilsəsi tərəfindən xristian adətləri sırasına qəbul edilmişdi. Rusların da qədim yas ritualında o biri dünyada ölülərin yaşamasına və onların bu dünyanın insanlarının payına ehtiyacları olmasına əsaslanır. Ailənin şam yeməyindən sonra ev sahibəsi mizin üstünə təzə süfrə salır, xörəklər düzür və nəslin ulularını qonag «dəvət edir». Dmitrov günündə buğdadan və ətdən on iki növ xörək bişirirlər. Yadasalma isə qəbirstanlıqda baş verir və gəzinti ilə başa çatır. Məhsulun təmizlənməsindən, kişilərə və qadınlara aid bütün kənd təsərrüfatı işlərinin tamamlanmasından (artıq taxıl da, kətan da toplanıb yerbəyer ediləndən) sonra keçirilən sonuncu mərhələ bolluğa görə insanların ulu babalarına minnətdarlığı kimi başa düşülür. C.Frezer isə totemizmin əsas göstəricilərindən biri

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

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

KEÇİ MİFİNİN RİTUALLAŞMASI. Qışın Kosa, yazın keçi obrazında mifikləşməsi ulu əcdadlarımızın əkinçilik məşğuliyyətinə başlamasından qabaq olmuşdur. İnsanlar hər şeyi kortəbii şəkildə təbiətdən hazır şəkildə götürürdü. Özlərinin istehsal etmələrindən əvvəl yeməklə, primitiv geyimlə təminatlarını (yaşayış yerlərini belə) təbiət ödəyirdi. Bu zaman yaz, yay, payız aylarının səmərəsini, qışın isə hər şeyi dondurub yoxa çıxardığını görürdülər. Deməli, onların ilkin təsəvvüründə soyuq, şaxta - qış təbiəti yoxsullaşdırdığı, çılpaqlaşdırdığı, kosalaşdırdığı üçün düşmən idi. Yaz və yay aylarında havanın hərdən sərtləş-

məsini (bərk küləklər əsməsi, leysan tökməsini) belə qısın göndərdiyi bəlalar sayırdılar. Məhz bu bəlalardan xilas volları axtarmaları onları rituallara gətirib çıxarmışdır. Qışda da insanları südü, əti və dərisi ilə aclıqdan gurtaran, tapılırdı. vasitələr İlk-əvvəl vasadan onların biitiin ehtiyaclarının təminatçısı mal-qara idi. Tarixin müəyyən mərhələlərində qoyun (saya oyun-tamaşalarında), inək, kəl (əkinçiliyin meydana gəlməsindən sonra holavarlarda) və b. heyvanlar keçini üstələməyə cəhd göstərsələr də, onun üstündən xətt çəkə bilməmişlər. Keçi Azərbaycan mifoloji görüslərinin ən möhtəsəm obrazı kimi rituallarda bu günədək yasamaqdadır. Bəs Azərbaycan mifik təfəkküründə kecinin liderlivi ələ almasının səbəbi nədir?

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

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

Dionisin keçi şəkli alması miflərdə daha geniş şərh olunur. Belə ki, Zevs Heranın azğınlığından qorunmaq

məqsədi ilə körpə Dionisi keçi balası səklinə salır. Sonra allahlar titan Tifonun qəzəbindən qorxub, Misirə qaçanda Dionis həmisəlik keçiyə dönür. C.Frezerin dediyi kimi, «Dionis kultunun iştirakçıları keçini diri-diri parçalayıb ətini çiy halda yeyəndə, yəqin elə zənn etməli idilər ki, allahın qanı və canı ilə qidalanırlar. Heyvan və insanın parçalanıb ətinin yeyilməsinə əsaslanan dini mərasimlər müasir barbarlar - vəhşi insan toplumları (Avstraliyada yaşayan aboregenlər nəzərdə tutulur) tərəfindən də icra olunur» [325, 367]. Oədim görüslərdə müqəddəsləsdirilən heyvanlar qorunurdu, əzizlənirdi («Nənəm, a xallı keçi, Məməsi ballı keçi...», yaxud «Nənəm, a tatar keçi, Oayada vatar keci...» səklində). C.Frezer bu «uvğunsuzluğu» miflərin məzmunundan irəli gələn dəlillərlə əsaslandırmağa çalışır, lakin gətirdiyi arqumentlərin gerçəkliyinə şübhə ilə vanasır. Axı, keçinin (allahın) onun özünə gurban gətirilməsini necə başa düşmək olardı? Mifdə göstərilir ki, keci Dionisin saldığı üzümlüklərə ziyan vurduğu üçün «cəzalandırılır». Əslində qurban kəsilməsi Keçi-Dionisin tanrı fədakarlığı idi.

bolluq allahlarına Məhsuldarlıq və aid miflerin hamısında ölüb-dirilmə motivi (Xızrın dirilik suyunu içib əbədilik həyat qazanmasında da buna işarə var) özünü göstərir. Osirisin ölüb-dirilməsi buğdanın hər il əkilibbecərilməsinin mifik dərki sayılır. Elə isə buğda da Osiris allahın yer üzündəki nişanəsidir, onu yeməmək üçün tabu tətbiq olmalı idi. Lakin bu, totemizmlə bağlı görüs olmadığı üçün tabudan söhbət gedə bilməzdi. Başqa meyvələr barədə də eyni gənaəti söyləmək mümkündür. Yunanlar «üzüm allahın ganından yaranmışdır» gənaətini irəli sürürlər, digər tərəfdən də üzümü ləzzətlə yeyir və ondan hazırlanan şərabı hər gün içirdilər. Beləliklə, allahlarla bağlanan bitkilər qidaya çevrildiyi halda, keçinin parçalanıb ətinin yeyilməsi heç bir təəccüb doğurmamalıdır. Yalnız heyvana

və bitkiyə nəsil törədən - totem kimi yanaşanda yeyilməsinə tabu tətbiq edilir və belə yasaqları pozanların aqibəti ölümlə nəticələnirdi. Eləcə də qədim insanların buğdanın, üzümün yetişməsinə - dirilməsinə inamı olduğu halda, keçinin yenidən canlanmasını qəbul etmələri mümkün idi. Təbiətin qorxunc qüvvələri ilə baş-başa qalanda ulu əcdadı yalnız bir məsələ düşündürürdü, yaşamasına mane olan əngəlləri aradan qaldırmaq. Onun mifik görüşləri, ritualları da buna xidmət edirdi. Ona görə də bəzən Dionis öküz qanını (mifə görə, öz qanını) isti-isti içən yerdə təsvir edilir və adına «öküz yeyən» deyirdilər. Bu, barbarlıq dövrünün mifik təsəvvürlərinin qalıqları idi. İnsanlar «vəhşi» təbiətin qoynunda yaşamaq uğrunda mübarizə aparırdılar. Təbii seçmə qanununda olduğu kimi həyat güclülərin və bilinməz qorxunc hadisələrin əlində idi.

Dünya xalqlarının mifologiyasında keçinin goruyucu ruh funksiyasını yerinə yetirməsi haqqında daha maraqlı təsəvvürlərə rast gəlirik. Taxıl əkiləndən sonra zəmiyə zərər dəyməyə qoymayan, məhsulun bolluğuna çalışan cörək ruhu (yaxud taxıl ruhu) kimi daha cox keciyə müraciət edirdilər. C.Frezer norveçlilərin və prusların qədim rituallarından danışarkən qeyd edirdi ki, «çox hallarda çörək ruhu keçi şəkli alırdı» [325, 324]. Çörək ruhu o deməkdir ki, insanlar taxılı əkəndə sünbülün cücərib yetişməsini hər hansı bir heyvanın (əksər hallarda keçinin) davranışları ilə əlaqələndirir və zəminin onun tərəfindən himayə edilməsinə inanırdılar. Taxıl yetişənədək həmin heyvana qayğı ilə yanaşırdılar. Tarlalarda sünbülləri külək tərpədəndə elə bilirdilər, keçi ruhu onların üstündə gəzir. Uşaqlara tapşırırdılar ki, zəmiyə girib, şitilləri məhv etməsinlər, yoxsa keçi ruhu onları cəzalandırar. Əski inama görə, buğdanın son dənəsi xırmandan toplanıb sovurulanadək keçi ruhu tarlada yaşayır. Eləcə də məhsulun bol olub-olmayacağını zəmilərdə saxlanan «müqəddəs keci»lərin əhval-ruhiyyəsi ilə müəyyənləsdirirdilər. Onun başına bir hadisə gəlirdisə (canavar tərəfindən parcalanırdısa, məhsulun yetisməsi ərəfəsində xəstələnib ölürdüsə və s.), bunu taxılın məhvi kimi başa düşürdülər və həmin sahədən əllərini üzürdülər. Elə bilirdilər ki, keçi ruhu inciyib getmiş, sünbülü qoruyan yoxdur. Tarlada düşmən ruhlar məskən salmışdır. Şübhəsiz, əski çağlarda Azərbaycanda da bu cür ruhlara inam olmuşdur. İnanclarda deyilir ki: «Keçi keçim olsun, oturduğum yer samanlıq» vəni keçinin ruhu samanlığa gəlsə, orada da taxıl yetisər. «Keçi kasıbın inəyidir», «Keçiyə bir sürü qoyundan bir keci yaxsıdır», «Kecilər yer əkə bilsəydilər, öküzlər issiz qalardılar», «Kecinin goturu sərçesmədən su içər» və b. Bir xalq inancında isə: «Xırmandan sovrulmamış buğda götürənin oğlu ölər, sovrulmus buğda götürənin oğlu olar» - devilir. Sual doğur, sovrulmamış buğda götürənin oğlu niyə ölməlidir, yazıq hansı günahın sahibidir? Çünki sovrulmamış buğda ruhludur, Yel baba keçi ruhunu onun canından hələ çıxartmamışdı, ona görə də əl dəyənin ən istəkli adamının canını alırdı. Yaxud keçinin dilindən oxunan bir xalq nəğməsində («Üç ay qış ölmərəm, allah kərimdir, Sevtan-sevtan balalarım var mənim...) Keçi (yaz) balaları ilə (aprel, may, iyun ayları) qışın - Kosanın və onun üç gəddar övladının (dekabr, yanvar, fevral ayları) bütün əziyyətlərinə dözür.

Keçinin mifik təfəkkürdə başqa heyvanlardan üstünlüyü onu deməyə imkan verir ki, ev heyvanlarının əhilləşməsində, həmişəlik insanların məişətinə daxil olmasında birincilik məhz keçilərin boynuna düşmüşdür. Qədim mənbələrin birində yazılır ki, «Keçi və keçi sürüsü ibtidai insanın təsərrüfatının əsas predmeti hesab edilirdi... Keçi südü yemək üçün çox faydalı idi, sinə xəstəliklərinin dərmanı hesab edilirdi. Solomon (Süleyman) deyirdi: «Keçi südü ilə böyük bir icmanın qidasını təmin etmək

mümkündür». Keçi yunundan paltarlıq parça, süfrə, pərdə, dərisindən qab-qacaq və kürk hazırlayırdılar. İuda qanununda keçi təmiz heyvan sayılır və günahlar üçün qurban kəsilirdi. Müqəddəs kitabda yazılır: «Allahın sözlərinə görə, «çobanın yaxşı olub-olmaması qiyamət günündə keçisinin arıqlığı-köklüyü ilə bilinəcək, onda xeyirxah insanlar şər insanlardan ayrılacaq». Daniil peyğəmbərin kitabında isə keçi Makedoniya imperiyasının rəmzi kimi göstərilir» [198, 402]. Göründüyü kimi, keçi və keçi sürüsü ibtidai insanın təsərrüfatının əsas predmeti hesab edilirdi.

«Draxt-i-Asurik» («Assur, Assir, Babil ağacı», yaxud «Xurma (palma) ağacı») adlı orta əsrlərə aid Zoroastiriya mətnində keçi ilə xurma ağacının mübahisəsi verilir. Xurma ağacı meyvəsindən, qabığından, qol-budağından məişətdə geniş istifadə olunması ilə öyünür. «Mən – quşlara yuva, yolçulara kölgəliyəm, Çərdəyim yerə atılan kimi yenidən göyərirəm» [135, 4]. Keçi cavabında söyləyir ki, «xanəndələr yardımımla oxuyur, bərbut və təmbur ancaq mənim havamı çalır... Əvvəl dünya yarandı, sonra mən. O vaxtdan ətirli dağ ətəklərini gəzirəm, təzə otdan yevib, sərin bulaq suyundan içirəm; sən isə dərzilərin iynəsi tək bir yerə sancılıb qalırsan». Məlum olur ki, keçi dünya yarananda yer üzündə görünən ilk heyvan idi; dağları özünə məskən seçib sərbəst gün keçirirdi. İnsanların əlinə keçməklə əhilləsdirilmişdi. Keçi bildirir ki, «sən dev kimi uzunsan, başının tacı devlərin buynuzuna oxşayır» və öz keyfiyyətlərini sadalalayaraq deyir: «Tanrıların bəyəndiyi müqəddəs südü hamı məndən alır... Yolvarq da məndən tikilir – gözəl keçi dərisindən» [135, 5]. «Yolvarq» Azərbaycanda dağlı çobanların əyinlərinə geyindikləri kürkə deyirlər, yəhərlərin qayışı da bərkliyinə görə keçi dərisindən olurdu. Öz südü ilə müqəddəs Haomanı (atəşpərəstlərin dinə qəbul edilmə mərasimlərində gənclərə içirilən içki) meydana gətirən keçi mübahisənin nəticəsində palma ağacına qalib gəlir. Bir məsələni də diqqət mərkəzinə çatdıraq ki, Azərbaycan türklərinin maldarlıq nəğmələri «holovar» adlanır. İzahından bəhs açan tədqiqatçılar çətinlik qarşısında qalıb sözün anlamını skandinav mifləri ilə yozmağa çalışırlar. Lakin əsasən inəyi, öküzü vəsf edən «holovar»ın atəşpərəstlik təsəvvürlərindəki heyvanların hamisi «Hoşurvan» tanrı adından törəndiyi göz qabağındadır.

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

Keçinin Azərbaycan mifoloji görüşlərində funksiyasını ilk dəfə müəyyənləşdirib geniş təhlilini aparan M.Seyidov düzgün nəticəyə gəlmişdir. «Keçi yazın bəlgəsidir, buna görə də yaz bayramında aparıcıdır, Günəşlə ilişgəlidir. Ke-

çi yaxşılığı təmsil etmiş, insanlara ruzi vermişidir» [91, 92].

GÜNƏŞ ATA. Bir söyləməyə görə, «Güneş varken yağmur yağarsa deyiklerin yavru doğurduğuna, şeytaların dügün yapdığına inanılır». Oədim bir türk inancında isə deyilir ki, «Ayın güneşle arz arasına girerek neşrine mani olmasına küsüf (güneş tutulması) denir. Ay tutulmasına da hüsüf denir. Eskiden güneş tutulunca bunu allahın bir qəzəbi bilerek camilere koşarlar, gesingeye kadar ibadet ve dualarda bulunarlar. Tutulmuş güneşe bakmak uğurlu sayılmaz; göze zarar veregeine, bakanın akibetinin iyi olmayacağına itikad olunar; bakmak isteyenlere de rengli çıra ışikla karartılmış bir cam ardından bakarlar» [356, 182]. Ulu əcdad üçün Günəşin tutulması dünyanın sonu tək xarakterizə edilirdi: insanlar yer üzündə o qədər şər işlər yerinə yetirmişdilər ki, tanrı Günəş Ata onlardan üz döndərmişdi. Böyük, kiçik – hamı evlərin damına, təpələrə qalxıb dizi üstə oturar, əllərini göyə qaldırıb yalvarardılar ki, «Günəş Ata bizi tək qoyma!..»

Azərbaycanla bağlı E.B.Taylorun qənaətlərinə görə, günəşpərəstlikdə Günəşin mövqeyi təxminən su kultunda dənizin daşıdığı rola bərabərdir. Günəş təbiət allahları arasında güc və şöhrətinə görə hər yanı tutan Göydən təkcə kosmik varlıq olması ilə deyil, həm də torpağın, canlıların xidmətində durması, allahlığını canlı şəkildə «nümayiş etdir»məsi ilə seçilir. «İbtidai mədəniyyət» (1871) kitabında göstərilir ki, «Massagetlər, Tatariyadakı (Azərbaycanı belə adlandırır) günəşpərəstlər onları qışın dəhşətlərindən qurtardığı üçün öz atlarını tanrıları Günəşə qurban kəsirdilər» [306, 411-412]. Kir kimi cahandar İran hökmdarını məğlub edən Tomirisin tayfası - massagetlər Arazın şimalında, Xəzər dənizinin sahillərində yaşayırdılar. Ulu əcdad üçün at şirin canından da əziz sayılırdı. Lakin təbiətə tapındıqlarından onu Günəş tanrısına bağışlayırdılar ki, uzaq yerlər-

dən daha tez keçib Azərbaycanın göylərində görünsün. Qeyd edək ki, E.Taylorun məlumatı Herodotun «Tarix» kitabından götürülmüsdür. Mətndəki «Tatariya» sözünün massagetlərlə və Qafqazla əlaqələndirilməsi təəccüb doğurmamalıdır. XIX yüzilliyə aid rus mətbuatında da Azərbaycanda yaşayan türklərin «tatar», ölkənin isə «Tatariya» adlandırılmasına rast gəlirik. Qafqazın türk dilli əhalisindən rus ziyalılarının topladığı folklor və etnografik materiallar da «Татарские игры», «Татарские детские necни» kimi baslıqlarla çap olunurdu. «Koroğlu» da ilk nəşrlərində (1840/42) «tatar eposu» sayılırdı. Vurğulamaq lazımdır ki, əvvəlki yüzilliklərdə də Azərbaycan türklərini bəzən «tatar» kimi təqdim edirdilər. Məsələn, XIV-XV əsrlərdə üzü köçürülmüş «Kitabi-Dədə Qorqud» oğuznamələrinin Drezden nüsxəsinin IV boyunda oğuzların bas sərkərdəsi Salur Qazanın oğlu Uruz bəyi ələ keçirərkən kafirlər deyirlər ki: «Qarı düşmən - tatar oğlu əlimizə girmişkən cəza ilə öldürəlim» [59, 349]. X boyda isə Qazan özü əsir düşərkən quyuya salınır. Düşmən təkurunun arvadı ölmüş qızının yer altında oğuz bəyi tərəfindən minib çapılmaması üçün ərindən xahiş edir ki, «Kərəm eylə, ol tatarı quyudan çıqar» [59, 415]. Hər iki fakt göstərir ki, Azərbaycanda yaşayan oğuz türklərini Çingizxan və Batıxan nəslinin nümayəndələri tatarlarla səhv salırdılar. Bu, əslində qonsu bütpərəst tayfaların oğuzların döyüs ruhunu görüb həsəd aparmasından doğmuşdur. Tarixin əvvəlki mərhələlərində Avropanın ətəklərinə qədər böyük əraziləri iki əsr əsarətdə saxlayan, el arasında zalım, qəddar isğalçı kimi tanınan tatarlarla oğuzları «eyniləsdirməkdə» məqsəd türkü gözdən salmaq idi.

Azərbaycanda «Yerlə Göyün bəhsi», «Aranla Dağın bəhsi», «Aranla yaylağın bəhsi» və s. ritual nəğmələrində təbiətin özünə və hadisələrinə canlı varlıq kimi müraciət edilir, Yer, Göy, Günəş, Dan üzü, Yel baba, Gilavar, Bu-

AZƏRBAYCAN MİFOLOGİYASI

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

Gün, çıx, çıx, çıx, Kəhər atı min çıx...

Sonra başlarına gələnləri danışırlar:

Oğlun qayadan uçdu, Qızın təndirə düşdü.

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

Keçəl qızı qoy evdə, Saçlı qızı götür çıx.

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

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

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

B. e. ə. II yüzilliyin ortalarında Manixey mənbələrində türk dilində «Tang tengri» adlı nəğmə yazıya alınmışdır. V.Osmanlı türk alimi R.R.Aqatın «Əski türk şeri» kitabına istinadən yazır ki, «Tan Tanrı seher Tanrısıdır. O, geldiğinde insanlar onu öven sözlerle karşılıyorlar» [357, 71] İki min ildən çox yaşı olan şerdə Günəş və Ay tanrılarına müraciət olunur. Qəribədir ki, Azərbaycan türklərinin XIX yüzilliyin ikinci yarısında yazıya alınan «Gün çıx...» nəğməsi ruhən «Tang tenri» ilə səsləşir.

MANİXEY MƏNBƏLƏRİN-	AZƏRBAYCAN TÜRKCƏSİN-
DƏKİ «TANG TENGRİ»	DƏ SƏSLƏNMƏSİ
NƏĞMƏSİNİN ORİJİNAL	
MƏTNİ	
Tang tengri keldi,	Dan tanrı gəldi,
Tang tenri özi keldi.	Dan tanrı özü gəldi.
Tang tengri keldi,	Dan tanrı gəldi,
Tang tenri özi keldi.	Dan tanrı özü gəldi.
Turunglar, kamag begler,	Qalxınız, bütün bəylər,
kardaşlar,	qardaşlar,
Tang tengrig ögelim.	Dan tanrını tərifləyək.
Körugme, Kün tengrisiz	Görünün, Gün tanrı,
Bizmi küzeding!	Siz bizi qoruyun!
Körünügme Ay tengri	Görünün, Ay tanrı,
Siz bizni kurtgarıng!	Siz bizi qurtarın!
Tang tengri,	Dan tanrı,
Yıdlıg yıparlıg.	Gözəl müşk ətirli,
Yaruklug yaşuklug,	Parıltılı, işıltılı,
Tang tengri	Dan tanrı,

AZƏRBAYCAN MİFOLOGİYASI

Tang tengri. [359, 140]	Dan tanrı!

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

Dünya xalqlarının mifologiyasında günəşlə bağlı təsəvvürlərdə onun atlarla idarə olunan təkərli arabada kainatın dörd tərəfini gəzib-dolaşmasından, hər şeyə can verməsindən danışılır. Təkərin və arabanın kəşfinin mifik zamana deyil, inkişafin yüksək pilləsinə aid olmasına əsaslanaraq bu cür miflərin qədimliyini şübhə altına alırlar.

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

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

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

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

Səhərdən əsən yellər,

AZƏRBAYCAN MİFOLOGİYASI

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

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

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

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

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

XIZIR. Azərbaycan ritual-mifoloji sisteminin aparıcı obrazlarından biri Xızırdır (Xıdır İlyas, Xızır Nəbi). Oısın son aylarında keçirilən bir ayinin gedisi barədə Ə.Axundov yazır ki, «Qovurğadan un çəkər, bişmişdən qalan unu teştə yığıb yükün altına qoyarlar. Guya gecə Xıdır İlyas gəlib əlini bu una çəkər, onu əfsunlar. Bu un müqəddəs və əfsunlanmış hesab edilər. Səhər açılanda yükün altındakı unu ortaya gətirib ailə üzvləri arasında paylayar, unu öpüb yeyərlər. Çox ehtimal ki, bu mərasim Xıdır İlyas əfsanələri ilə əlaqədardır» [19, 251]. Xızırı yazın gəlməsi mərasimi ilə bağlı mifoloji obraz kimi götürən M.Seyidov onun mənşəcə türklərə məxsusluğunu əsaslandıran tutarlı dəlillər gətirir. Doğrudan da Xızır Günəslə, odla, istilərin düsməsi, təbiətin oyanması ilə əlaqələnərək dirilik, oyanma, bolluq, bərəkət, səadət, xoşbəxtlik gətirən ilahi varlıq statusunu almışdır. İ.Abbasovun qənaətinə görə isə, «Xızır qədimdə «yaşıl», Al-xızır isə «aşağı-yuxarı yaşıllıq» mənalarını daşımışdır» [11, 490]. İslam inancında Xıdır şəklində formalaşıb yayılan mifoloji obrazla Xızırın eyniləşdirilməsi tarixin yaxın çağlarında baş vermiş prosesdir. Əslində müsəlman ənənəsində Xıdır ziddiyyətli göstərilir: bir tərəfdən onun əsas keyfiyyəti ölümsüzlükdür, buna görə də İlyasla qoşalaşdırılır, digər tərəfdən ölümsüz Xıdırın iki-üç «məzarını» nişan verirlər. Eləcə də ərəblərdə

Xıdır bir necə peyğəmbərin (hətta Məhəmmədin də) ustadı və məsləhətçisi sayılır. Tədqiqatçılar Xıdır, yaxud Xızır adında («yasıl» mənasını verdiyi üçün) bitkilər aləmi ilə əlaqəni göstərməklə kifayətlənir və vurğulayırlar ki, müsəlman təsəvvüründə özünə çox az yer tapmışdır. M.Seyidov isə «Xızır»ın türkdilli «xız» kəlməsindən törədiyini irəli sürür və V.V.Radlova, Ş.Samiyə istinadən bildirir ki, «Xız//Xuz bir çox türk dillərində çoxmənalıdır. «qızmaq», «hərarət», «atəş», «qız(ğınlıq)», Onun «cos(ğunluq)» və eləcə də «qüvvət-qut» (Azərbaycan dilində işlənən «Ürəyində qut olsun» ifadəsindəki «qut»la müqayisə et) mənası vardır» [92, 106]. M.B.Piotrovski Xadirlə [əl-Xadir, əl-Xidr (əl-Hadir, əl-Hidr)] bağlı Şərq ölkələrindən toplanan mifik təsəvvürləri ümumiləsdirərək yazır ki, «Müsəlmanlar onu dəniz səyyahlarının hamisi sayırlar. Hindistanda xoca Xıdır (Xızır) adı altında çay və quyu suların ruhu təqdim olunur. Orta Asiyada isə Həzrəti Xızır xeyirxah qoca sifətində verilir, layiq olanlara xoşbəxtlik, səadət bəxş edir. Əksər müsəlman ölkələrində Xıdırı oğurluğa qarşı çıxan, insanları seldən, yanğından xilas edən, əqrəb, ilan dişləməsindən qoruyan müqəddəs varlıq kimi tanıyırlar» [261, 576]. Onu xristianların İlyası ilə də eyniləşdirirlər. Deyilənlərdən bu nəticə çıxır ki, M.Seyidovun gənaətlərində böyük həqiqət var: «Xızır (Xıdır yox!) türkdilli xalqların, o sıradan azərbaycanlıların öz doğma təfəkkürünün məhsuludur. Xızır-Xıdır birliyi o deməkdir ki, türkdilli xalqlarla ərəblərin mifoloji təfəkkürü tarixin hansı çağındasa qarşılaşmış və demək olar ki, hər obraz öz keyfiyyətini müəyyən müddət qoruyub saxlamışdır. Güclü islam təbliğatına baxmayaraq azərbaycanlıların Xızırı «təslim» olmamış, ərəb Xıdırı ilə yanası yaşamışdır» [90, 105]. Beləliklə, Azərbaycan mifik təfəkküründə Xızırın (xalq arasında işlənən bir neçə addan ən dəqiqidir) islamaqədərki cizgilərlə yaddaşlara hək

olunmasını göstərən, ümumşərq düşüncəsinin məhsulu kimi tanınan obrazdan — Xıdırdan fərqli nişanələrinə diqqət çəkək:

- 1) Xızır taleyi müəyyənləşdirən tanrı elçisidir. İnanclarda deyilir ki, yumurtanı arx qırağında, keçidlərdə, darvaza ağzında, eyvanın altında qara və qırmızı qələmlə birlikdə basdırıb bir gündən sonra çıxartsan, orada Xızırın yazdığı tale yazısını görərsən. Belə ki, əgər yumurtanı ortasından dairəsinə uyğun qara rəngli xətt kəssə, basdıran şəxsi bədbəxtlik gözləyir, əksinə qırmızı rəngli xətt kəssə xoşbəxt olur. Bu inancla bağlı «Novruz» toplusunda oxuyuruq: «Axır çərşənbə axşamı gec yatırlar, yatmazdan qabaq bir yumurta, iki karandaş - qara və qırmızı karandaş goyurlar. Səhər yumurtanın üstündə xətt olur (guya yumurtaya Xıdır Nəbi xətt çəkir). Əgər xətt qırmızı karandaşla cəkilibsə, yumurta kimin bəxtinə qoyulubsa, o, xosbəxt olacaq. Qara xətt çəkilibsə əksinə olacaq» [78, 196]. Başqa bir xalq inancında isə taleyin müəyyənləsməsində insanın öz davranış və xasiyyətinin rol oynadığı bildirilir. Xızır carəsiz bir gərib, kimsəsiz, ixtiyar bir goca libasında peyda olub kömək diləsə, ona yaxşılıq edən ömrünün sonuna qədər hamıdan yaxşılıq görər, əl tutub dilənəni qovan, yardım əlini kəsən isə xeyir-bərəkətini itirər, həyatda həmişə ehtiyac içində olar.
- 2) Xızır insanı yenidən həyata qaytaran, bəlalardan qurtaran ruhdur. «Dirsə xan oğlı Buğac xan boyu»nda ata namərd dostlarının (nökərlərinin) təhriki ilə övladını oxlayır, al-qan içində, ölüm ayağında qoyub gedir. Sonra dastanda oxuyuruq: «Oğlan ol arada yıqılmışdı. Qarğaquzğun qan görüb, oğlanın üstinə qonmaq istərdi. Oğlanın iki kəlbcügəzi vardı, qarğayı-quzğunı qoardı, qondarmazdı. Oğlan anda yıqıldıqda Boz atlu Xızır oğlana hazır oldı. Üç qatla yarasın əlilə sığadı: «Sana bu yaradan, qorxma, oğlan,

ölüm yoqdur. Tağ çiçəgi anan südilə sənin yarana məlhəmdir» - dedi, ğaib oldı» [58, 38-39].

- 3) Möcüzəli doğuşa səbəb olan dərvişdir. Məsələn, «Şəms və Qəmər» nağılında qocalandan sonra oğul eşqinə düşən bir padşahın xeyirxahlığını görüb (xəzinəsinin qapılarını açıb fağır-füqəraya, yetim-yesirə payladığını, acyalavacların qarnını doydurduğunu) yanına gəlir, ona bir alma verib deyir: «Qibleyi-aləm, mən pay alan dərviş deyiləm, pay verən dərvişəm. Al bu almanı, tən bölüb yarısını özün ye, yarısını da hərəmin yesin. Sənin bir oğlun olacaq, adını Qəmər qoyarsan» [34, 320]. Maraqlıdır ki, alma burada ər-arvada cavanlıq qüdrəti verən vasitə kimi deyil, uşağın özüdür. Çünki Xızır padşaha almanı təqdim edəndə, uşağın oğlan olmasını və adını da bilirdi.
- 4) İki gənc (qız və oğlana) bir-birilərini tanımadıqları və biri digərindən çox uzaqda yaşadığı halda, onlara yuxuda buta verən, iki qəlbi eşq atəşinə qərq edib həqiqi aşiqlərə çevirən, həm də onları haqqa tapındıran, sevən insana birdən-birə qeyri-adi istedad verən (məlahətli səs, musiqi bəstələyib sazda ifa etmək və şer düzüb-qoşmaq) məhəbbət və sənət hamisidir.
- 5) Bir illik yolu bir göz qırpımında qətt edən, dara düşmüş qəriblərə əl tutan, oğul həsrətindən kor olmuşların gözünü açan peyğəmbərdir. «Aşıq Qərib» dastanında ağ atda Qəribin rastına çıxır, gözünü yumub açınca onu vətəninə gətirir. Xızırın bu funksiyanı yerinə yetirməsinin kökləri islamaqədərki təsəvvürlərlə bağlanır. Yazılı mənbələrdə ən qədim variantına XII əsrdə yaşamış, Nizaminin müasiri və həmyerlisi olmuş Azərbaycan mütəfəkkiri Əbu-Bəkr ibn Xosrov əl-Ustadın «Munisnamə» əsərində təsadüf edirik. Balakiyin mifik dünyaya, cənnətə, cəhənnəmə səyahətinə, ilahi varlıqlarla görüşünə həsr olunan hekayətdə Xızır insanı o biri dünyadan bu dünyaya gətirən peyğəmbər rolunda çıxış edir və başqa təsəvvürlərdən

fərqli olaraq nəhəng quş şəklində göstərilir. Maraqlıdır ki, əl-Ustad Xızır haqqında eşitdiyi əsatiri iki variantda qələmə alır. Birincidə Xızırın göstərişi ilə Balakiyi vətəninə ilahi quşlardan biri gətirir: «Ey Allah elçisi, - deyir Balakiy, - ölkəmi, ailəmi və evimi çoxdan, lap çoxdan tərk etmişəm. Anam üçün bərk darıxmışam, onu görmək üçün ürəyim partlayır». Xızır soruşur: «Səninlə anan arasında beşyüzillik yol durduğunu bilirsənmi?» Bunu eşidən Balakiy ümidlərini itirib qüssələnir. O, zarıyır və acı-acı ağlamağa başlayır. Xızır peyğəmbər, yeri cənnətlik, Balakiyə deyir: «Naümid olub, qəm çəkmə! Mən bir məxluqa tapşıraram, səni qısa zamanda anana çatdırar» [126, 566].

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

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

məhsuldarlıq allahları Dionisə, Osirisə, şumer-akkadların allah-insan birliyinin məhsulu olan Bilqamışa, iudalıların Yeşu ben Levinə yaxınlaşır, «Bibliya»dakı İlya ilə, eyniləsir.

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

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

İLAXIR ÇƏRŞƏNBƏLƏR. İl sonu - yazqabağı rituallar dünyanın yaranmasında iştirak edən dörd ünsürlə (su, od, hava, torpaq) əlaqələndirilir. Azərbaycanda Müqəddəs İlaxır çərşənbələr adı ilə keçirilən mərasimlər barədə yazılı məlumata XIX yüzilliyin yetmişinci illərində işıq üzü görən ilk Azərbaycan qəzeti «Əkinçi»də rast gəlirik. Lakin sovet imperiyası dövründə xalqın bir sıra qədim adətənənəsinə dini don geydirib yaddaşlardan silməyə cəhd edildiyi üçün İlaxır çərşənbələr də folklorşünasların və etnoqrafların diqqətindən kənarda qalmışdır. Bu gün isə No-

vruz mərasimləri ümümxalq bayramına çevrilmişdir. Yazqabağı rituallar Azərbaycan türklərinin mifik təfəkkürünün izlərini yaşadan qaynaq kimi çox əvəzsizdir.

İlaxır çərşənbələrlə bağlı mülahizələrdə əsas ünsürlərlə əlaqələnən həftələrin ardıcıllığı, düzümü, mahiyyəti və məramı şərh olunur. F.F.Qasımzadə Novruz bayramının mənşəyini əsasən zərdüştlüklə bağlayır və K.Vəliyevin qənaətləri ilə razılaşır: çərşənbələrdən birinci torpaq, ikinci yel, üçüncü su, sonuncu oddur. Onlar fikirlərini belə əsaslandırırlar ki, «Novruzun birinci həftəsi torpaq ayılır. Otlar qalxır, ağaclar yaşıllanır, adamlar çöl işlərinə başlayırlar. İkinci həftə yel ayılır, külək əsir, ağaclar çiçəkləyir. Üçüncü həftə su ayılır, adamlar suyun üstündən tullanıb aydınlığa çıxırlar. Dördüncü həftədə od ayılır. Adamlar qışdan qalan ağırlığı, xəstəliyi od üstünə tökürlər, üstündən tullanıb yüngülləşirlər. Odun istisi azalır, yenə gün başlayır» [60, 25; 115, 200]. Lakin M.Seyidov haqlı olaraq Novruzun mənsəyinin Zərdüstlükdən cox-cox qabaqlarla əlaqələndirərək yazır ki, «Yaz, onunla ilişgəli törən baslıca olaraq maldarlıqla, əkinciliklə, bir sözlə aqrar təsərrüfatla bağlı yaranmışdır» [91, 95]. Gətirilən sitatdan da Novruzun kökünün çox dərin qatlarda dayandığı, ulu əcdadın təbiətdəki dəyişikləri sezdiyi, təqvim düzümünün ardıcıllığını anlamağa başladığı çağlarla səsləşdiyi açıqaydın göstərilir. Ancaq oradakı çərşənbələrin növbələşməsi ilə bağlı şərhlərdə bir qədər mübahisəli məqamlar nəzərə çarpır. Əgər Novruzdan (yazın girdiyi ilk gündən mart ayının 21-dən) dörd həftə çıxsaq, onda əzəl çərşənbə fevral ayının ortalarına düşür. Bu qışın canlı çağıdır. K. Vəliyevin göstərdiyi şəkildə torpağın oyanması, üstəlik də garın altındakı otların oyanması (cücərməsi), don vurmuş ağacların yarpaqlaması inandırıcı deyil. İkinci cərşənbədə ağacların çiçəkləməsi də yerinə düşmür. Çünki hələ qabaqda dəli mart gəlirdi. Odun axır çərşənbədə

oyanması və adamların öz ağırlıqlarını onun üstünə tökməsi ilə istisinin azalması F.Qasımzadənin Novruzu Zərdüştlüklə bağlamaq qənaətini alt-üst edir. Ona görə ki, getdikcə havalar daha da isinir və qızmar yay başlanır. Fikrin özündə də uyğunsuzluq var: çünki torpağın və havanın oyanması, isinməsi üçün səbəb və vasitə olmalıdır. Bu vasitə od çərşənbəsidir; o, axırda deyil, suların buzunun sınmasından sonra gəlir, yəni ikincidir. Onun mütləq şəkildə həmin ünsürlərdən əvvəldə meydana gəlməsi lazımdır.

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

Yurdumuzun bəzi bölgələrində İlaxır çərşənbələrin sayı dörd yox, daha çoxdur (beş, yaxud yeddi), eləcə də adları fərqlidir (məsələn, Torpaq çərşənbəsi kül və ölü adlanır). Eləcə də torpaqla bağlı olan dünya elementlərinə - ağaca, dağa və s. ayrıca çərşənbə həsr olunur. Bu, ilkin inanclarda dağa, ağaca və s. totem, kult kimi yanaşılmadan irəli gəlir. Əslində dörd ünsürə həsr olunan mərasimlərdə məqsəd Allahın dünyanı yaratmaq təşəbbüslərini canlan-

dırmaqdır. Suya, oda, havaya, torpağa (ağaca, dağa, külə və s.) tapınmaqla qədim insanlar həm də dünyanın dərkinə çalışmış və barbarlıqdan (vəhşilikdən) mədəniyyətə doğru həlledici addımlar atmışlar.

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

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

Müqəddəs günlərin çərşənbə seçilməsinin isə bir izahı budur ki, tanrı dünyanı yaradanda həftənin ilk günündə hazırlıq işlərini yerinə yetirmiş, ikinci gün (çərşənbə axşamı)

yaratmağa başlamışdır: üçüncü gün su, dördüncü gün od, beşinci gün torpaqla bağlanan varlıqları yaratmış; altıncı gün yaranışların hamısına can (ruh) vermiş, yeddinci gün bütün işlərini tamamlayıb istirahət etmişdir. Bu inama görə, bütün yaradıcılıq işlərinin bünövrəsinin qoyulması çərşənbəyə düşür. Qədim türklərdən fərqli olaraq ərəblərdə ən uğurlu gün cümə axşamı, xristianlarda isə İsuss Xristos dirilən gün - bazar günüdür.

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

Şumer-akkad mifoloji sistemində bütün dünyanı əhatə edən yeraltı sirin sular və dünya okeanı Abzu adlanır. Maraqlıdır, «abzu» sözündəki birinci heca – «ab» farsca (bu söz bizdə də eyni mənada işlənir), ikinci heca «zu/su» türkcə su mənasını verir. Abzunun sahibi Enkidir. O, Ereduda yaşayır. Sonralar Enki Uredə yerləşən məbədə köçür. Məhz həmin yer əvvəllər Abzu, yaxud «Enqurranın evi» (Kramerə görə, «Enqurra» şumerlərdə «Abzu» sözünün sinonimi kimi işlənir [224, 33]) adlanırdı. Eyni zamanda Abzu yerin dərin qatlarında gizli qalan sirli yer mənasını da verir, ora hətta tanrılar gedə bilmirlər. İlahiliyin «me» adlanan məğzi həmin yerdə saxlanılır. Abzu məbədinin Enkinin tabeliyində olan sakinləri abqalilər mədəniyyətin yaradıcıları və daşıyıcılarıdırlar. Kramerə göstərir ki, «abqal» akkadca «müdrik» deməkdir [224, 119]. Bu sözün də kökündə «ab»a rast gəlirik. Su aydınlıqdırsa, müdriklik də

fikrin aydınlığıdır. Şəhər salmaq işi abqalilərin adı ilə bağlanır. Şumer miflərində Enki ilə Ninmah ilk insanı Abzunun dibindəki gildən düzəldirlər. Sumerlər «ab» kəlməsindən fərqli olaraq «su» sözünü ayrılıqda da işlədirdilər. M.Beliski b. e. ə. III minilliyin birinci yarısına aid bir lövhədəki kiçik mətnin transkripsiyasını verir: «Lulu azu. Lulu – Ure də «suyun bilicisi» kimi təcrübə qazanan tanrıdır» [146, 366]. Suyun tanrılıq funksiyası daşıması Vavilyon kosmoloji təsəvvürlərində də özünü göstərir. Akkadların «Enuma Eliş» dastanında göstərildiyi kimi, ApSu dünya okeanını bildirir və həyatın, canlılığın mənbəyi, ilkin təbii fəlakətlərin səbəbkarı hesab olunur. Apsu Tiamatla evlənəndən sonra öz sirin sularını arvadının acı sularına qatıb ilk şər allahlarını – Lahmu və Lahamunu (gorxunc tanrılardır, yarı adam, yarı balıq şəklində təsvir edilirlər, bədbəxtliklərin, gəzaların, fəlakətlərin törədiciləri sayılırlar) yaradır [289, 22]. Apsunun bu hərəkəti gənc allahlar nəslinin qəzəbinə səbəb olur. İki nəsil allahları (yaşlılar və gənclər) arasında gərgin mübarizə başlanır. Apsu məsləhətçisi Mummu ilə gənc allahları yox etmək qərarına gəlir, tədbirlər arayır. Lakin gənc allahların nümayəndəsi Eyya daha ağıllı tərpənir, hiylə işlədib Mummunu aradan götürür və Apsunu yuxuya verib öldürür. Apsunun gəbri üzərində məqbərə ucaldırlar. Dünyanın bütün suları ehtiram göstərmək üçün yolunu oradan salır. Mifdə saf suyun yaradıcısı öz nəslini yer üzündə yaradandan sonra meydandan çıxarılır. Apsunun törəmələri iki qismə bölünürlər: şirin və acı sulara.

Azərbaycan mifoloji təsəvvürlərində su çox hallarda odla əlaqəli təsvir edilir. Belə ki, bir çox arxaik nağıllarda su həyatın əsas mənbəyi kimi göstərilir. Lakin insanlar sudan qıtlıq çəkirlər, ona görə ki, çayın mənbəyində çoxbaşlı əjdaha əyləşmişdir. Ona yalnız gözəl qız qurban verəndə azca su buraxır. Əjdaha ağzından od püskürür. İsti və qu-

raqlıq torpağın bağrını dəlik-deşik edir. Maraqlıdır ki, su çərşənbəsindən sonra od çərşənbəsi gəlir. Əgər birinci soyuğun sınması, qarların və buzların əriməsi, suların axıb çayları doldurması ilə əlaqələndirilirsə, ikincisi onun səbəbi kimi nəzərə çarpır — od, isti olmasa qarlar, buzlar əriməz. Məhz ona görə də inanclarda, atalar sözü və məsəllərdə su ilə od birlikdə təqdim olunur: «Odu su ilə söndürmək günahdır». Yaxud: «Su ilə odun nə oyunu?» [6, 128].

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

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

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

Yer-Su altayların, xakasların, qırqızların, eləcə də Azərbaycan türklərinin mifik təsəvvürdə yerin, suların yaradıcısına verdikləri müqəddəs adlardan biridir. Qədimlərdə orta dünyanın Baş tanrısı da «Iduk Yer-Sub»(Yer-Su) sayılırdı. Altaylarda insanlara qəyyumluqla xarakterizə olunan Bas Ruh – xeyirxah tanrı da belə adlanır. Miflərin birində deyilir ki, Yer-Su ruhları (tanrıları) on yeddidir. Onlar dağ silsiləsinin qarla örtülü ən yüksək zirvəsində və çayların başlanğıcında – mənbəyində məskən salırlar. Əski vazılı Çin mənbələrində göstərilir ki, türklərə məxsus Yer-Su ruhlarının ən nəhəngi – Yo-qan (xan) dünyanın mərkəzinə – göbəyinə gəlir, orada böyük palıd ağacı (dünya ağacını) yetişdirir ki, başı Ulgenin evinə çatır [250, 599]. Yo-qanın oğlanları: Se-qan (Su), Temir-qan (Dəmir), Talay-qan, yaxud Yayik-qan (Yay-ox), Adam-qan, Mordogan, yaxud Aba-qan (su mənasındadır), Altay-qan, Qırqızqan, Yabaş-qan, Azər-qan, Edər-qan və b.

Çox hallarda həmişəaxar bulaqlar və çayların mənbələri müqəddəs yerlər sayılır.

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

içdiyi və Koroğlunun Qoşabulaqdan köpüklü su götürdüyü gün məhz «Əzəl çərşənbə» olmuşdur [78, 7].

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

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

Dörd ünsürün qədim Şərq təqvimlərində qəzalar kimi xarakterizə edilməsinin əsasında onların ikili mahiyyətinə (həm yaradılışa, həm də məhvə xidmət etmələri) inam dayanır. Belə ki, od inkişafın, mədəniyyətin təkanverici qüvvəsi tək göstərilməklə yanaşı, həm də yarananları yandırıb kül edir, fəlakətlərin mənbəyinə çevrilir. Təsəvvürlərdə odun xeyirxahlığına, yoxsa şərinə, ziyanlarına birinci inanıldığını müəyyənləşdirmək çətindir. Miflərdə tez-tez

üstünlük birindən digərinə ötürülür. Məsələn, «Munisnamə»də göstərilir ki, Allah ilk olaraq cəhənnəmi yaratmışdır. Onun göstərişi ilə cəhənnəmin palçığı min il qaynadıldığından qıpqırmızı qızarmış, sonra təkrar min il də qaynadılmışdır ki, közərməsi ağarsın. Bundan sonra yenə min il qaynadılmışdır və nəticədə cəhənnəmin torpağının rəngi qapqara qaralmışdır. Beləcə cəhənnəmə həmişəlik zülmət və qaranlıq çökülmüşdür [126, 550]. Mifdən aydın olur ki, Allah cəhənnəmin əbədi odunu yaratmaqla dünyanın başqa elementlərinə həyat vəsiqəsi vermişdir.

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

Qədim insanlar odu əldə etməmişdən əvvəl bir yerdə qərar tuta bilmirdilər. Mağaradan-mağaraya, bir ərazidən başqasına köçürdülər. Soyuqların düşməsi onları sərt şaxtalı iqlimdən mülayim havalı yerlərə getməyə vadar edirdi. Odu əldə etməklə onlar oturaq həyata keçdilər, bir mağarada qərar tutdular. Soyuğa davam gətirə bildilər. Ona görə

də türk dilində odun beşiyi hesab edilən «ocaq» neçə əsrlərdir ki, yurd, mənzil, vətən, nəsil mənalarında işlənir. Bir adamın kökünü kəsmək istəyəndə ona «ocağın sönsün» - deyirlər. Eləcə də od tərəqqinin, inkişafın təməl daşları hesab edilir.

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

başlanğıcında təkrarıdır.

Prometey insanlara tövsiyə edir ki, odu sönməyə qoymasınlar, yaşadıqları mağaraların tongalları həmisə yansa, insan nəslinə heç bir güvvə bata bilməz. Və dünyanın əksər dillərində islənən «ocaq» sözünün türk mənsəli olmasına heç kəs şübhə ilə yanaşmır. Məhz Azərbaycan türklərinin dilində bu gün də işlənən «ocağın sönməsin» alqışının həmin mifik təfəkkürlə bağlılığını danmaq mümükün deyil. Eləcə də mifik qanunauyğunluğa əsasən, qəhrəman doğulduğu yerdə də ömrünü basa çatdırmalıdır. Lakin yunan mifoloji sistemində Prometeyin meydana gəlməsi dumanlı olduğu kimi, ömrünün sonu aid olduğu ölkədə tamamlanmır. Onun yunan mifoloji sisteminə hazır şəkildə başqa xalqdan keçdiyi güman edilir və Prometeyin Qafqazda əsil vətənini axtarsaq, Azərbaycandan o yana getmək mümkün deyil. Azərbaycan təsadüfi olaraq əksər gədim mənbələrdə «odlar diyarı» adlandırılmır. Bəs «yunanlaşmamışdan», Prometeyləsməmisdən qabaq öz vətənində insanları tərəqqiyə çatdıran tanrı, yaxud tanrı elçisi necə adlandırılmışdır? Bizcə, adında «od» və «xosbəxtlik», «müdriklik» sözlərini birləşdirən Qorqud. Azərbaycan türkləri onları dünyaya gətirən, tərbiyə edən, ağla-kamala çatdıran atalarına «dədə» deyirlər. Prometey - Qorqudun da yaratdığı insanlar ona «dədə» deyə müraciət etmişlər. M.Seyidovun qənaətincə, Qorqud sözü iki yerə bölünür: «qor» - od, «qut» isə «xoşbəxtlik» mənasındadır. Onun fikrincə, «Qorqud» xoşbəxtliyin mayası, bəxt mayası, can, ruh mayası deməkdir» [90, 134-144].

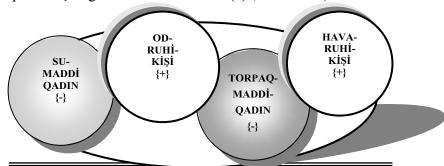
XI əsrdə Balasaqunlu Yusif tərəfindən qələmə alınan türkdilli ilk məsnəvi «Kutadqu bilik»də (Xoşbəxtlik gətirən bilik) də birinci kəlmənin «kut» hissəciyinin «xoşbəxtlik» mənası verdiyini nəzərə alsaq, alimlə razılaşmaq olar. Lakin «Qorqud»un bütövlükdə xoşbəxtliyin mayası kimi təqdimi ilk baxışda mübahisəli görünür. Əs-

lində, «Qorqud» sözündə odla xosbəxtliyin yanası islənməsinin, əlaqələndirilməsinin anlamı məhz ən əski təsəvvürlərə – «Prometeyliyə» söykənir. Dünyada inkişafın, yaradıcılığın, məhsuldarlığın, bolluğun mənbəyi və təbiətin təzədən oyanmasının səbəbi oddur. Təsadüfi deyil ki, «Kutadqu bilik» əsərində də öz ağlı, biliyi, dünyagörüşü, təcrübəsi ilə ölkəyə xoşbəxtlik, əmin-amanlıq, bolluq gətirən bas obrazlara mürəkkəb adlar verilir və sözlərdən biri odla əlaqələndirilir: ölkənin xaqanı Gündoğdıdır - ədalətin, qanunun himayəçisidir; vəzirin kiçik oğlu *Od*qurmuşdur taleyi, aqibəti təmsil edir. Onların dövlət idarəçiliyində Prometeyin insanlara bəxş etdiyi bütün cəhətlərin mayası durur. Adama belə gəlir ki, Y.Balasaqunlunun Qorqudun «Prometeyliyi»ndən xəbəri olduğu üçün xosbəxtlik gətirməsi»nə inanan obrazlarının adında «od» və «gün» kəlmələrini islətmisdir. Təsadüfi deyildir ki, od «Kitabi-Dədə Qorqud» eposunun ruhuna hopmuşdur. Boyların birində göstərilir ki, Qanturalı Selcan xatunu gətirmək üçün yad ölkəyə – Trabzona yola düşəndə atası Qanlı qoca oğlunu bu nivyətdən çəkindirmək istəyir, «əjdahalar, ilanlar sökə bilməyən qalın meşələrlə, sıx ormanlar»la qorxudur. Qanturalı isə odun köməyi ilə keçilməz yerləri adlayacağını bildirir. Dədə Qorqud insanları daxilən saf, qüdrətli görmək istəyir. Ona görə də mənəvi aləmdən bəhs edən fikirləri odla əlaqələndirməyi tövsiyə edir, məsələn, «içinə od düşdü» kimi kəlamlara ilk dəfə onun adına bağlanan boylarda rastlaşırıq: «Selcan xatın bunı böylə gördi, içinə od düşdi» [58, 91]. Oğuzların adətincə, tonqal həmrəyliyə, birliyə çağırış rəmzi idi. Hündür yerdə bir tongal galananda xəbərdarlıq və səfərbərlik, ikisi – fəlakət və döyüşə çağırış, üçü – zəfər və təntənə demək idi.

Azərbaycanlıların qam təsəvvürlərini özündə əks etdirən ən əski inamlarda da tonqal yandırılmasının izahını tapmaq olar. Ulu əcdadlarımız belə hesab edirdilər ki, ildə

bir dəfə ölmüş babalarının ruhları öz nəvə-nəticələrinə baş çəkməyə gəlirlər. Ata-baba ruhlarının gəlişinin vaxtı İlaxır çərşənbələrə düşür. Əgər onlar görsələr ki, nəsilləri yaşayan evlərdə tonqallar qalanmır, ocaqlar sönüb, elə bilirlər ki, qoyduqları adət-ənənələr tapdanıb, övladlarına qalan var-dövlət göyə sovurulub, hər şey məhv olub, qayıdıb gedərlər və bir də o tərəflərə hərlənməzdilər. Bir də ilk çərşənbə axşamı görsələr ki, ocaqlardan tüstü gəlmir, xörəklər bişirilmir, nəvə-nəticələri deyib-gülmürlər, acyalavacdırlar, küsülüdürlər, onda da inciyər və bir də oralara gəlməzlər. Məhz bu inama görə, İlaxır çərşənbələrdə tonqallar qalanır, şənliklər keçirilir, umu-küsü aradan götürülür.

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



Torpağın meydana gəlməsi ilə Yer kürəsinin formalaşması başa çatır və təbiətdəki başqa maddi varlıqların (çayın, dağın, meşənin, çölün, heyvanın, insanın və s.) meydana gəlməsinə zəmin yaranır. Əksər mifoloji sistemlərdə dünyada olan bütün mövcudatın maddi, əşyavi tərəfi öz mayasını torpaqdan götürür. Lakin başlanğıcda allah hər şeyi hərəkətsiz halda meydana gətirmiş və ruhla, sonuncu mənəvi ünsürlə canlandırmışdır. Deməli, torpaq odun köməyi ilə sudan ayrılıb üzə çıxandan sonra yaradılanların hərəkətə gətirilməsinə, canlandırılmasına təkan verən sonuncu ünsürə ehtiyac duyulmuşdur.

Mifoloji sistemlərdə torpağın meydana gəlməsi ilə qarmaqarışıq xaos parçalanır, yuxarı və aşağı aləmlər yaranır, Ata Göyün (qədim türklərdə Göy tanrı) Ana Torpagla (yunanlarda Heya, romalılarda Uran, türklərdə Etugen, yaxud Umay / Humay, atəspərəstlərdə Armayt) müqəddəs nigahı baş tutur, bütün doğuşlar, törəmələr bu nigaha borcludur. Doğrudur, bəzən əksinə göstərilir. Məsələn, misirlilərə görə, Nut - göy anadır, Heb – yer isə atadır. Lakin hər iki halda müqəddəs nigahla kainatda həyat başlanır. Torpağın mənşəyi, yaranması ilə bağlı formalaşan təsəvvürlər də ziddiyyətlidir: ən primitiv inanclara görə, guya torpaq Yerlik, Ehe-Burhan kimi tanrılar tərəfindən dünya okeanından tutulur. Göyün yerdən ayrılmasına isə səbəb Şu (misir mənşəli külək allahıdır, övladları Nutgöyü Heb-Yerlə daim dalaşdığı üçün ayırır, o, dizini yerə qoymuş insan kimi təsvir edilir, bir əlini yuxarı qaldırıb Nut-göyü başının üstündə tutur) və Enlildir («lil» şumercə külək deməkdir, Enlilin dünyaya gəlməsi atası Yerin anası Ki – Göydən həmişəlik ayrılmasına səbəb olur).

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

YEL ÇƏRŞƏNBƏSİ. Dünyanın yaranmasında iştirak

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

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

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

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

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

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

Göründüyü kimi, Azərbaycan türklərinin mifoloji düşüncəsinin qaynaqları öz kökləri etibarı ilə tarixin çox dərin qatlarına bağlanır. Onların izlərini gen yaddaşından

adət-ənənələrə, rituallara, qədim bayramlara, folklor örnəklərinə, klassik ədəbiyyata, ümumiyyətlə, mədəniyyət formalarına qatmaqla unudulmağa qoymamışlar. Ulu Türkün övladları Dünyamızın Altaydan Qara dənizədək uzanan torpaqlarında, miflərin dili ilə desək, Gündoğandan başlayıb Günbatanda bitən ərazilərdə məskunlaşaraq kökdən gələn mənəvi amilləri öz yolları ilə yaşatdıqları kimi, sak-hun-oğuz birliyinin təmsilçiləri azərbaycanlılar da həmin mənəvi sərvətin bir hissəsinin yaradıcıları olmaqla yanaşı ümumi qazandan götürdüklərini özününkülərə qatıb duyğularına, istəklərinə dayaq edə-edə bu günümüzə çatdırmışlar.

KİTABİYYAT

Azərbaycan dilində

- 1. Abdullayev B. Yusif Vəzir Çəmənzəminli və folklor.
 B., Elm, 1981, 124 s.
- 2. Acalov A. Ön söz. «Azərbaycan mifoloji mətnləri» kitabına. Tərtib edəni, ön söz və şərhlərin müəllifi.
 B., Elm, 1988, s. 3-34.
- 3. Ağasıoğlu F. Azər xalqı (Seçmə yazılar). B., «Ağrıdağ» nəşriyyatı, 2000, 436 s.
- 4. Araslı H. Seçilmiş əsərləri. Azərbaycan ədəbiyyatı: tarixi və problemləri. B., Gənclik, 1998, 732 s.
- 5. Aristotel. Poetika. B., Azərnəşr, 1974, 192 s.
- 6. Atalar sözü. Toplayanı və tərtib edəni Ə.Hüseynzadə. B., Yazıçı, 1981, 336 s.
- 7. Atalar sözü, Toplayanı Ə.Hüseynzadə, tərtib edəni H.Qasımzadə. B., Yazıçı, 1985, 691 s.
- 8. Aşıqlar. B., Azərnəşr, 1960, 197 s. (təkrar nəşr)
- 9.Molla Cuma ilə Aşıq Könlünün dəyişməsi. Dastandeyişmə. Azərbaycan Respublikası Elmlər Akademiyasının Arxitektura və Memarlıq İnstitutunun Arxivi. İş 78, B., 1938, mart. Ərtoğrul Cavidin rəyi B., 1939 il 3 avqust.
- Azərbaycan etnoqrafiyası. Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası. Tarix İnstitutu. Arxeologiya və etnoqrafiya sektoru. Üç cilddə. 1-ci cild. - B., Elm, 1988, 456 s.
- 11. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. 20 cilddə. I cild. Xalq ədəbiyyatı. İzahlar və qeydlər İ.Abbasovundur. B., Elm, 1982, 510 s.
- 12. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. 20 cilddə. II cild. VII-XII əsrlər Azərbaycan şeri. Tərtib edəni Ə.Mirəhmədov B., 1989, 424 s.

- Azərbaycan tarixi (ən qədim zamanlardan XX əsrədək). Birinci cild. Z.M.Bünyadovun və Y.B. Yusifovun redaktəsi ilə. B., Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1994, 680 s.
- 14. Azərbaycan xalq əfsanələri. Toplayanı və tərtib edəni S.Paşayev. B., Yazıçı, 1985, 286 s.
- Azərbaycan mifoloji mətnləri. Tərtib edəni, ön söz və şərhlərin müəllifi A.Acalov. – B., Elm, 1988, 196 s.
- 17. Azərbaycan Respublikası EA Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutunun Yeni Tikinti Sahələri Arxeoloji Tədqiqat şöbəsinin Şəki Arxeologiya-folklor qrupunun hesabatı B., 1999
- 19. Azərbaycan folkloru antologiyası, İki kitabda. İkinci kitab. Toplayanı və tərtib edəni Ə.Axundov. B., Elm, 1968, 260 s.
- 20. Bayatılar. XVII-XX əsrlər. Əlyazmalar əsasında tərtib edəni A.Məmmədova. B., Elm, 1977, 328 s.
- 21. Bayatılar. Toplayanlar: V.Vəliyev və S.Paşayev. B., Yazıçı, 1985, 199 s.
- 22. Bayatılar. II nəşri. Toplayanı və tərtib edəni H.Qasımov. B., Azərnəşr, 1960, 253 s.
- 23. Bayat F. Oğuz epik ənənəsi və «Oğuz kağan» dastanı. B., «Sabah», 1993, 195 s.
- 24. Balasaqunlu Y. Qutadqu bilik / Xoşbəxtliyə aparan elm. B., Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1994, 492 s.

- 25. Bəydili C. Türk mifoloji sözlüyü (Məmmədov). B., Elm, 2003, 418 s.
- 26. Bünyadov Z. Azərbaycan VII-IX əsrlərdə. B., Elm, 1989, 336 s.
- 27. Bünyadov Z.M. və Əliyarov S.S. «Kaqan» titulu haqqında. Azərbaycan SSR EA Xəbərləri. «Tarix, fəlsəfə, hüquq» seriyası, B., 1984, № 2.
- 28. Çəmənzəminli Y.V. Əsərləri. Üç gilddə. Üçüncü cild. B., Elm, 1977, 328 s.
- 29. Çəmənzəminli Y.V. Azərbaycan nağıllarının əhval-ruhiyyəsi. Əsərləri. Üçüncü cild. B., Elm, 1977, s. 44-48.
- 30. Çəmənzəminli Y.V. Nağıllarımızı necə toplamalı. Əsərləri. Üçüncü cild. – B., Elm, 1977, s. 48-50.
- 31. Çəmənzəminli Y.V. Nağıllarımız barəsində bir neçə söz. Əsərləri. Üçüncü cild. B., Elm, 1977, s. 50-57.
- 32. Çəmənzəminli Y.V. Xalq ədəbiyyatında bəşəri təmayüllər. Əsərləri. Üçüncü cild. B., Elm, 1977, s. 57-62.
- 33. Çəmənzəminli Y.V. Xalq ədəbiyyatının təhlili. Əsərləri. Üçüncü cild. – B., Elm, 1977, s. 62-74.
- 34. Dünya uşaq ədəbiyyatı kitabxanası. I cild. Dünya xalqlarının əfsanələri. B., Gənclik, 1990, 504 s.
- 35. Dünya uşaq ədəbiyyatı kitabxanası. XXXVIII cild. Nağıllar. Tərtib edəni A.Nəbiyev. B., Gənclik, 1988, 464 s.
- Əbu Həyyan əl-Əndəlusi. Kitab əl-idrak li-lisan əl-Ətrak (Türk dilini dərketmə kitabı). Ərəb dilindən tərcümə Z.Bünyadovundur. – B., Azərnəşr, 1992, 115 s.
- 37. Əbdürrəşid əl-B.vi. Kitab təlxisəl-asar və əcaib əl-məlik əl-qəhhar («Abidələrin» xülasəsi və qüdrətli hökmdarın möcüzələri). Ərəb dil. Çevirəni

- Z.Bünyadovdur. B., «Şur» nəşriyyatı, 1992, 176 s.
- 38. Əfəndiyev Paşa. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. – B., Maarif, 1992, 477 s.
- Əfsanələr. Qeydlər və şərhlər M.Seyidovundur. B., Gənclik, 1986, 174 s.
- 40. Əlibəyzadə E. Azərbaycan xalqının mənəvi mədəniyyət tarixi (İslamaqədərki dövr). – B., Gənclik, 1998, 524 s.
- 41. Əliyarov S. Tarixi-coğrafi qeydlər. «Kitabi-Dədə Qorqud» kitabı, B., Yazıçı, 1988, s. 256-264.
- 42. Əliyev R. Azərbaycan nağıllarında mifik görüşlər. B., Elm, 1992, 118 s.
- 43. Əliyev R. Mifoloji şüurun bədii spesifikası. B., «Qartal» nəşriyyatı, 2001, 120 s.
- 44. Əliyev R. «Yeddi gözəl» əsərində qeydlər. N.Gəncəvinin «Yeddi gözəl» kitabı. B., Elm, 1983, s. 294-356.
- 45. Əliyev R. Məxfilik qrifi, yaxud mif, fəlsəfə, din və dil duyumu. B., «Ziya-Nurlan» NRM, 2002, 150 s.
- 46. Əliyev R. Oğuz dünyanı dərketmənin açarıdır. B., «Ziya» MMM, 2000, s.76
- 47. Ərtoğrul Cavidin rəyi. 1939 il 3 avqust. Molla Cuma ilə Aşıq Könlünün dəyişməsi. Dastan. Azərbaycan Respublikası Elmlər Akademiyasının Arxitektura və Memarlıq İnstitutunun Arxivi. İş 78, B., 1938, mart.
- 48. Füzuli. Əsərləri. V cilddə. V cild. B., Elm, 1985, 216 s.
- 49. Cəfərli M. Dastan və mif. B., Elm, 2001, 188 s.
- 50. Cəfərov N. Azərbaycanşünaslığa giriş. B., AzAtaM, 2002, 600 s.

- 51. Göyçə folkloru. Azərbaycan folkloru antologiyası. Üçüncü kitab. Toplayıb tərtib edəni H.İsmayılov. B., «Səda», 2000, 766 s.
- 52. Həbiboğlu Vəli. Qədim türklərin dünyagörüşü. B., «Qartal» nəşriyyatı, 1996, 223 s.
- 53. Xalisbəyli T. Nizami Gəncəvi və Azərbaycan qaynaqları. B., Azərnəşr, 1991, 296 s.
- 54. İraq-türkmən folkloru. Azərbaycan folkloru antologiyası, II kitab. Tərtibçilər Q.Paşayev və Ə.Bəndəloğlu. B., Elm, 1999, 468 s.
- 55. İlaxır çərşənbələr. Toplayanı və tərtib edəni A.Nəbiyev və b. B., Azərnəşr, 1992, 62 s.
- İslam. Qısa məlumat kitabı. / Rus dilindən tərcümə edəni A.Qəhrəmanov. – B., ASE Baş redaksiyası, 1989, 158 s.
- 57. Kalankatuklu M. Albaniya tarixi. Mxitar Qoş. Alban salnaməsi. Müqəddimə, tərcümə, qeyd və şərhlər akademik Z.Bünyadovundur.- B., Elm, 1993, s. 270.
- 58. Kitabi-Dədə Qorqud. F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşri B., Elm, 1988, 265 s.
- 59. Kitabi-Dədə Qorqud. Drezden əlyazmasının dürüstləşdirilmiş elmi mətni. Ş.Cəmşidovun «Kitabi-Dədə Qorqud: tarixi, coğrafi, tekstoloji tədqiqat» kitabında. B., Elm, 1999, 678 s.
- 60. Qasımzadə F.F. Novruz-bahar bayramı. «Bilik» Cəmiyyətinin nəşri, 1989, 64 s.
- 61. Qafarlı R.Mif və nağıl: Epik ənənədə janrlararası əlaqə. B., ADPU-nun nəşri, 1999, 428 s.
- 62. Qafarlı R. Mifologiya və folklorşünaslıq məsələləri. B., ADPU-nun nəşri, 2002, 164 s.
- 63. Qumilyev N. Qədim türklər. Tərcümə edənlər: V.Quliyev, V.Həbiboğlu. B., Gənclik, 1993, 536 s.

- 64. Qıpçaq M. Türk say sistemi. B., Yazıçı, 1996, 132 s.
- 65. Məmmədli M. Azərbaycan miflərinin mətnləri. Namizədlik dissertasiyası. B., 1996.
- 66. Mərasimlər, adətlər, alqışlar. Toplayanı A.Nəbiyevdir. B., Gənclik, 1993, 348 s.
- 67. Naxçıvan folkloru. Azərbaycan folkloru antologiyası. Birinci kitab. Tərtib edənlər: T.Fərzəliyev, M.Qasımov. B., «Sabah», 1994, 388 s.
- 68. Nağıllar. Tərtib edəni N.Seyidov. Azərbaycan ədəbiyyatı inciləri. On iki kitabda. Birinci kitab. B., Yazıçı, 1985, 506 s.
- 69. Nəbiyev A. Azərbaycan mifologiyası. «Folklorşünaslıq məsələləri» məcmuəsi, Beşinci kitab. B. Universiteti Nəşriyyatı, 2002, s. 6-93.
- Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. Birinci hissə. Ali məktəblər üçün dərslik. – B., «Turan» nəşriyyat evi, 2002, 680 s.
- 71. Nəğmələr. İnanclar. Alqışlar. Toplayanı və tərtib edəni A.Nəbiyev. B., Yazıçı, 1986, 213 s.
- 72. Nəsimi İmadəddin. Mən bu cahana sığmazam. Seçilmiş əsərləri. Tərtib edəni Ə.Səfərlidir. B., Gənclik, 1991, 384 s.
- 73. Nizami Gəncəvi. Leyli və Məcnun. Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər prof. Rüstəm Əliyevindir. B., Elm, 1983, 290 s.
- 74. Nizami Gəncəvi. İsgəndərnamə. Şərəfnamə. Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər prof. Q. Əliyevindir.
 B., Elm, 1983, 650 s.
- 75. Nizami Gəncəvi. İskəngərnamə. İqbalnamə. Filoloji tərcümə filologiya elmləri doktoru Vaqif Aslanovundur. B., Elm, 1983, 650 s.

- Nizami Gəncəvi Yeddi gözəl. Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər prof. Rüstəm Əliyevindir. – B., 1983, 361 s.
- 77. Nizami Gəncəvi. Sirlər xəzinəsi. Filoloji tərcümə prof. R.Əliyevindir. –B., 1981, 248 s.
- 78. Novruz. Toplayanı və tərtib edəni A.Nəbiyev. B., Yazıçı, 1990, 224 s.
- 79. Oğuznamələr. Tərtib edənlər: Kamil Vəli Nərimanoğlu və Fəxri Uğurlu. B. Universiteti Nəşriyyatı, 1993, 92 s.
- 80. Oğuznamə. XV-XVI əsrlər. Əlyazmasını çapa hazırlayan S.Əlizadə. B., Yazıçı, 1987, s. 198.
- 81. Rzasoy S. Nizami poeziyası: mif tarix konteksti. B., «Ağrıdağ» nəşriyyatı, 2003, 212 s.
- 82. Rzasoy S. Professor Ağayar Şükürovun fəlsəfi araşdırmalar sistemində mifologiya. «Ekologiya. Fəlsəfə. Mədəniyyət» elmi məqalələr məcmuəsi. 30-cu buraxılış. Azərbaycan MEA Bəhmənyar adına Fəlsəfə və Hüquq İnstitutu. B., «Adiloğlu», 2002, s. 58-66.
- 83. Rəfiq Ö. Türkün qızıl kitabı. Birinci kitab. B., Yazıçı, 1992, 184 s.
- 84. Rəşidəddin F. Oğuznamə. Fars dilindən tərcümə R.M.Şükürovanındır. B., Azərbaycan Dövlət Nəşriyyat-poliqrafiya Birliyi, 1992, 72 s.
- 85. RƏF, M.F. Axundovun arxivi, 120 saylı sənəd.
- 86. Rüstəm Kamal. «Kitabi-Dədə Qorqud»: arxaik ritual semantikası. B., Elm, 1999, 72 s.
- 87. Sehirli sünbüllər. Azərbaycan mifləri. Toplayıb tərtib edən A.Nəbiyev. B., Gənclik, 1990, 212 s.
- 88. Seyidov M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. B., Yazıçı, 1989, 496 s.
- 89. Seyidov M. Qızıl döyüşçünün taleyi . B., Gənclik, 1984, 126

- 90. Seyidov M. Qam-şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış. B., Gənclik, 1994, 232 s.
- 91. Seyidov M. Yaz bayramı B., Gənclik, 1990, 96 s.
- 92. Seyidov M. Azərbaycan mifik görüşlərinin qaynaqları. B., Yazıçı, 1983, 326 s.
- 93. Sultanlı Əli. «Kitabi-Dədə Qorqud» və qədim yunan dastanları. B., Elm, 1999, 82 s.
- 94. Süleymenov O. Az-Ya. Rus dilindən tərc. Edəni N.Səfərov. Azərnəşr. Bədii Tərcümə Mərkəzi, 1993, 304 s.
- 95. Sümər Faruq. Oğuzlar. Tarixləri. Boy təşkilatı, dastanları. B., Yazıçı, 1992, 432 s.
- 96. Şaman əfsanələri və söyləmələri. Tərcümə və tərtib edənləri F.Gözəlov və C.Məmmədov. B., Yazıçı, 1993, 144 s.
- 97. Şəki folkloru. Azərbaycan folkloru antologiyası. Dördüncü kitab, birinci cild. Toplayıb tərtib edənlər: R.Qafarlı, H.Əbdülhəlimov və b. B., «Səda», 2000, 497 s.
- 98. Şərifzadə B. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi (Ən qədim dövrlər). B., «Adiloğlu» nəşriyyatı, 2003, 304 s.
- 99. Şərifzadə B. Zərdüşt, Avesta, Azərbaycan... B., «Nurlan» nəşriyyatı, 1998, 198 s.
- 100. Şükürov A. Dədə Qorqudun mifologiyası. B., Elm, 1999, 100 s.
- 101. Şükürov A. Mifologiya. Birinci kitab. Ümuminəzəri məsələlər B., Elm, 1995, 188 s.
- 102. Şükürov A. Mifologiya, İkinci kitab. Qədim Şərq xalqlarının mifologiyası. B., Elm, 1995, 204 s.
- 103. Şükürov A. Mifologiya, Üçüncu kitab. İran xalqlarının mifologiyası. B., Elm, 1995. 204 s.

- 104. Şükürov A. Mifologiya, Dördüncü kitab. Qədim hind mifologiyası B., Elm, 1996, 164 s.
- 105. Şükürov A. Mifologiya, Beşinci kitab. Qədim Çin mifologiyası. B., Elm, 1997, 188 s.
- 106. Şükürov A. Mifologiya, Altıncı kitab. Qədim türk mifologiyası. B., Elm, 1998, 232 s.
- 107. Şükürov A. Mifologiya, Yeddinci kitab. Yunan mifologiyası. B., «Qartal» nəşriyyatı, 1999, 179 s
- 108. Şükürov A. Mifologiya. Səkkizinci kitab. Almanskandinav xalqlarının mifologiyası. B., Elm, 1999, 163 s.
- 109. Şükürov A. Mifologiya. Doqquzuncu kitab. Slavyan xalqlarının mifologiyası. B., «Adiloğlu qardaşları» nəşriyyatı, 2002, 174 s.
- 110. Tarix-i qezelbaşan («Qızılbaşlar tarixi). Fars dil. tər. M.Ə.Məhəmmədlinindir. B., «Azərbaycan» nəşriyyatı, 1993, 48 s.
- 111. Tanrıverdi Ə. «Kitabi-Dədə Qorqud»da şəxs adları. B., Elm, 1999, 164 s.
- 112. Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. B., Elm, 1977, 198 s.
- 113. Təhmasib M.H. Dədə Qorqud boyları haqqında. «Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər» kitabında. I kitab.. B., Elm, 1961, s. 3-52.
- 114. Təhmasib M.H. Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər). B., Elm, 1972, 400 s.
- 115. Vəliyev K. Elin yaddaşı, dilin yaddaşı. B., Gənclik, 1987, 280 s.
- 116. Vəliyev K. Dastan poetikası. B., Yazıçı, 1984, 156 s.
- 117. Vəliyev K. Sözün sehri. B., Yazıçı, 1986, 303 s.
- 118. Vəliyev V. Azərbaycan folkloru. B., Maarif, 1985, 414 s.

119. Yusifov Y.B. Qədim Şərq tarixi. – B., B. Universiteti Nəşriyyatı, 1992, 496 s.

Rus dilində

- 120. Абаев В.И. К вопросу о прародине и древнейших традициях индо-иранских народов. В кн.: Древний Восток и античный мир. М., Наука, 1992, с.26-27.
- 121. Абаев В.И. Избранные труды. Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990, 326 с.
- 122. Абаева Л.Л. Культ гор и буддизм в Бурятии (эволюция верований и культов селенгийских бурят). М.: Наука, 1992, 144 с.
- 123. Аббаслы И. Ареал распространения и влияния Азербайджанских дастанов. Б., Издательство «Сада», 2001, 216 с.
- 124. Абдулла Б. Азербайджанский обрядовый фольклор и его поэтика. Б., Элм, 1990, 216 с.
- 125. Абрамов Ю.А. и Демин В.Н. Сто великих книг. М., «Вече», 1999, 480 с.
- 126. Абу-Бакр ибн Хосров ал-Устад. Мунис-наме / пер. и примеч. Р.М.Алиева. Б., Язычы, 1991, 584 с.
- 127. Авеста: Избранные гимны; Из Видевдата/Пер. с авест. И.Стеблин-Каменского. М, Наука, 1993, 425 с.
- 128. Авеста в русских переводах (1861-1996) / Сост., общ. ред., примеч., справ. разд. И.В.Рака.-СП б.: Журнал "Нева" РХГИ, 1997.- 480 с.
- 129. Александров А.Ф. Тайны магических цифр. М.: «РИПОЛ КЛАССИК», 2000, 448 с.

- 130. Албедиль М.Ф. В магическом круге мифов (Миф. История. Жизнь). СП б.: «Паритет», 2002,336 с.
- 131. Алтын-арыг. Хакасский героический эпос. М., Наука, 1988, 592 с. (Эпос народов СССР).
- 132. Аннемари Шиммель. Мир Исламского Мистицизма. М., «Алетейа» «Энигма», 1999 Schimmel Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. The University of North Carolina Press, 1975 / 416 c.
- 133. Антонова Е.В. Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. М., Наука, 1990, 287 с.
- 134. Арсеньев В.Р. Звери-Боги-Люди. (Беседа о мире и человеке). М., Политиздат, 1991, 160 с.
- 135. «Асуруйское, Ассирийское, Вавилонское дерево» или «Финиковая пальма» [Драхт-и-Асурик]. Парфянская поэма о споре между финиковой пальмой и козой. Перевод с пехлеви А.А. Амбарцумяна. Впервые опубликован в Интернете 01.03.2000. Сору Right: Arthur Ambartsumian, 2000.
- 136. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. В трех томах. Том 1. М.: Современный писатель, 1995, 416 с.
- 137. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. В трех томах. Том 2. М.: Современный писатель, 1995, 400 с.
- 138. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. В трех томах. Том 3. М.: Современный писатель, 1995, 416 с.

- 139. Баландин Р.К. Сто великих богов. М., «Вече», 2002, 432 с.
- 140. Бартольд В.В. Турецкий эпос и Кавказ. В кн. Книга моего Деда Коркута» М., 1962, с. 5-11
- 141. Барт Р. Мифология. -в его кн. «Избранные работы. Семиотика. Поэтика», М.,1989, 616 с.
- 142. Бахтин М.М. Формы времени и хронотопы. В кн.: «Эпос и роман». СП б.: Издательство «Азбука», 2000, 304 с.
- 143. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. М., Наука, 1975, 246 с.
- 144. Безертинов Р.Н. Тэнгрианство религия тюрков и монголов. Набережные Челны, Издательство «Аяз», 2000, 455 с.
- 145. Бенуас Л. Знаки, символы и мифы / пер. с франц. А.Калантарова. –М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2004, 160 с.
- 146. Белицкий М. Шумеры. Забытый мир. М.: Вече, 2000, 432 с.
- 147. «Бехистунская» надпись царя Дария І. Перевод с древне-персидского М.А.Дандамаева. В кн. И.В. Рак Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). СП б. Москва: "Журнал "Нева" "Летний Сад", 1998.- 560 с.
- 148. Большая энциклопедия. Словарь общедоступных сведений по всем отраслям знания. Шестой том. Гадание Глазчатка. С. Петербург, Типография Товарищества «Просвещение», 7 рота, 20, 1901, 794 с.

- 149. Брагинский Н.Б. Календарь. в кн. Мифы народов Мира. Том I. М., Советская Энциклопедия, 1991, с. 610-616.
- 150. Брагинский И.С. Из истории таджикской и персидской литератур: Избранные работы / Отв. ред. Б.Г. Гафуров. М.: Наука, 1972. с. 78—79.
- 151. Брей У., Трамп Д. Археологический словарь. Пер. с англ. Автор дополнительного текста А.Д.Столяр— М.: Прогресс, 1990, 368 с.
- 152. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М.: Наука, 1980, 333 с.
- 153. Блек М. Метафора. В кн.: «Теория метафоры». М., Прогресс, 1990, 512 с.
- 154. Бойс М. Зороастрийцы: Верования и обычаи / Пер. с англ. И прим. И.М.Стеблин-Каменского. ;-е изд.., испр. И доп. СПБ.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2003, 352 с.
- 155. Борев Ю. Б. Эстетика. М., Политиздат, 1988, 496 с.
- 156. Бородин А.И. Число и мистика. Донеск, 1975, 173 с.
- 157. Вардиман Е. Женщина в древнем мире. Пер. с нем. М.С.Харитонова. М., Наука, 1990, 335 с.
- 158. Васильев Л.С. История религий Востока. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Высш. школа, 1998, 416 с.
- 159. Виллолдо А.: Шаман, мудрец, целитель. /Пер. с англ. К.Семенов/. К.: «София. М.: ИД «Гелиос», 2001, 256 с.
- 160. В мире мифов и легенд / Сост. Синельченко В.Н., Петров М.Б./ СПб.: Санкт-Петербург, Из-

- дательство «Золотой век», ООО «Веста, 2001, 528 с.
- 161. Восточнославянский фольклор: Слов. науч. и нар. терминологии / Редкол.: К.П.Кабашников (отв. ред.) и др. Мн.: Наука і техніка, 1993. 478 с.
- 162. Всемирная энциклопедия: Мифология / Гл. редактор М.В.Адамчик: Гл. науч. Ред. В.В.Адамчик. Мн.: Современный литератор, 2004, 1088 с.
- 163. Вунд В. Миф и религия. М.: СПб., 1913, 354 с.
- 164. Гацек В.М. Устная эпическая традиция во времени. Историческое исследование поэтики. -М., Наука, 1989, 256 с.
- 165. Гамильтон Э. Мифы и легенды. Боги и герои Древней Греции и Древнего Рима / пер. с англ. Л.А.Игореского. М.: ЗАО Изд-во Центр полиграф, 2002, 460 с.
- 166. Гейбуллаев Г.А. К этногенезу азербайджанцев. Т. І. Б., Элм, 1991, 552 с.
- 167. Гёр-оглы. Туркменский героический эпос. М., Наука, 1983, 805 с. (Эпос народов СССР)
- 168. Геродот. История в девяти томах. (Классики исторической мысли). Перовод Г.А. Стратановского. М., Ладомир, ООО Фирма «Издательство АСТ», 1999, 752 с.
- 169. Гегель. Наука логики. М., Наука, 1972, т. III, 348 с.
- 170. Геннеп А., ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. Ю.В.Ивановой, Л.В.Покровской; Послесл.

- Ю.В.Ивановой. М.: Восточная литература, 2002, 198 с.
- 171. Гэсэр (Повесть о Гэсэр-хане, владыке десяти стран света) Бурятский героический эпос. М., Наука, 1973, 409 с.
- 172. Голосовкер Я.Э. Логика мифа. М.: Наука, 1987, 218 с.
- 173. Голосовкер Я.Э. Мифы Древней Греции. Сказания о титанах. БМЛ. Санкт-Петербург, 2001, 351 с.
- 174. Горан В.П. Древне греческая мифологема судьбы. Новосибирск: Наука, Сибирск. Отдание, 1990, 335 с.
- 175. Горький М. О детской литературе. М., Гос. Изд. Детс. Литер., 1958, 432 с.
- 176. Грейве Р. Мифы древней Греции. / Пер. с англ. Под ред. И с послесл. А.А.Тахо-Годи.- М., Прогресс, 1992, 624 с.
- 177. Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период. Л., Наука, 1990, 280 с.
- 178. Гумилев Л.Н. История народа гунну. В 2 книгах. Книга 1. ОО «Издательство АСТ», 2002, 404 с.
- 179. Гумилев Л.Н. Тысячелетие вокруг Каспия. Б.: Азернешр, 1990, 308 с.
- 180. Гумбатов К.Н. Забытые курганы (Происхождение азербайджанских тюрков). Б., Маариф, 1998, 214 с.
- 181. Дандес Алан. Фольклор: семиотика и / или психоанализ: Пер. с англ.; Сост. А.С.Архипова. М.: Восточная литература, 2003, 279 с.

- 182. Деревянко Е.И. Культ коня у мохе. В кн. «Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX начало XX в. Новосибирск: Наука, 1987
- 183. Дорошенко Е.А. Зороастрийцы в Иране (Историко-этнографический очерк).- М., Главная редакция восточной литературы, Наука, 1982, 178 с.
- 184. Дозволенное недозволенное [Шайаст на шайаст]. В кн.: Зороастрийские тексты. Издание подготовлено О.М. Чунаковой. М.: Издательская фирма "Восточная литература" РАН, 1997. (Памятники письменности Востока. СХІV).
- 185. Дубровина Т.А., Ласкарева Е.Н. Заратустра. —
 М.: Олимп; ООО "Фирма "Издательство АСТ",
 1999. 208 с.
- 186. Дьяконов И.М. Восточный Иран до Кира: К возможности новых постановок вопроса. / История иранского государства и культуры. М., Наука, 1971, 210 с.
- 187. Дьяконов М.М. Научные представления на древнем востоке (Шумер, Вавилония, Средняя Азия) // Очерки истории естественнонаучных знаний древности. М.: Наука, 1982, 395 с.
- 188. Дьяконов М.М. Шумер. Общественный и государственный строй древнего Двуречья. М., 1959, 254 с.
- 189. Дюма А.. Кавказ. Перевод с французского. Тбилиси, Мерани, 1988, 286 с.
- 190. Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. Сокр. пер. с франц. А.З.Алмазовой. М.: Наука, 1990, 230 с.

- 191. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. Пер. с франц. М.: Наука, 1986, 189 с.
- 192. Евсюков. Мифы о мироздании. В кн.: «Мироздание и человек». М.: Политиздат, 1990, 332 с.
- 193. Егер Оскар. Всемирная история. В 4 томах. Том 1. Древний мир./Пер. с нем. П.Н.Полевого М.: ООО «Издательство АСТ», 2000, 824 с.
- 194. Жирмунский. В.М. Избранные труды. Тюркский героический эпос. Л., Издательство «Наука». Ленинградское отделение, 1974, 726 стр.
- 195. Жирмунский В.М. Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. М.- Л., Государственное издательство художественной литературы, 1962, с. 564.
- 196. Залеман К.Г. Очерк истории древнеперсидской литературы // Всеобщая история литературы / Под ред. В.Ф. Корша. Т. 1. Ч. 1. СПб., 1880. с. 175—177.
- 197. Значение Дрона (Чим-и дрон). В кн.: Зороастрийские тексты. Издание подготовлено О.М. Чунаковой. М.: Издательская фирма "Восточная литература" РАН, 1997. (Памятники письменности Востока. СХІV), 366 с.
- 198. Иллюстрированная полная популярная библейская энциклопедия. В 4-х впусках. Выпуск I (А-Е). Труды и издание Архимандрита Никифора. М., 1891, с. 902 (Репринтное издание, 1990).
- 199. Ильясов Я. Месть Анахиты. М.: Советский писатель, 1990, с. 576.

- 200. Ислам: Энциклопедический словарь М.: Наука, 1991, 315 с.
- 201. Исследования в области балто-славянской духовной культуры. (Погребальный обряд). М.: Наука, 1990, 256 с.
- 202. История и семиотика индейских культур Америки / Отв. Ред. А.А.Бородатова, В.А.Тишков; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н.Михлухо-Маклая. М.: Наука, 2002, 574 с.
- 203. Казымбек М. Мифология персов по Фирдоуси / Избранные произведения. Б., Элм, 1985, с. 306-318.
- 204. Казвини Зейнаддин бин Хамдаллах. Зейл-е тарих-е гозиде. (Дополнение к «Избранной истории»). Пер. с фарси М.Д.Кязимов и В.З.Приева. Б., Элм, 1990, 212 с.
- 205. Календарные обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. М.: Наука, 1989, 360 с.
- 206. Карамзин Н.М. История государства Российского в 12-ти томах. Т. I / Под ред. А.Н.Сахарова. М.: Наука, 1089, с. 640.
- 207. Каррыев Б.А. Эпические сказания о Кер-оглы у тюрко-язычных народов. /Исследования по теории и истории эпоса. М.: Наука, 1968, 260 с.
- 208. Кассирер Э. Сила метафоры. В кн.: «Теория метафоры». М., Прогресс, 1990, с. 204.
- 209. Касумова С. Азербайджан в III –VII вв. (Этнокультурная и социально-экономическая история). Б., Элм, 1993, 140 с.
- 210. Кафарлы Р. Философия любви на древнем Востоке и Низами. Санкт-Петербург, Лейла, 2001,

112 c.

- 211. Каутский К. Происхождение христианства. Издательство Политической литературы, 1990, 463 с.
- 212. Кинг Серж Кахили. Городской шаман. /Пер. с. англ. О.Маркеев и С.Чурюмов/ К.: «София», Ltd., М.: Из-во Транс персонального Института, 2001, 288 с.
- 213. Климович Л.И. Книга о Коране, его происхождении и мифологии. М., Политиздат, 1986, 270 с.
- 214. Книга Деда Коргуда. Перевод на русский язык В.В.Бартольда. Б., Издательство АН Азерб ССР, 1950, 230 с.
- 215. Книга Орудж-бека Байата Дон-Жуана Персидского (Историко-географический трактат) Б., 1988, 216 с.
- 216. Книга оракулов. Пророчество Пифий и Сивилл. М.: Изд-во Эксмо, 2002, 448 с.
- 217. Книга о праведном Виразе (Арда Вираз Намаг). Перевод со среднеперсидского (пехлеви), введение и примечания А. И. Колесникова // «НЛО Связные Вселенной» Альманахдайджест сообщений средств массовой информации, отдельных изданий, Выпуск 5, май, Луганск, 1994, с. 32-71.
- 218. Книга о шахматах [Чатранг-намаг]. Объяснение игры в шахматы и изобретение игры в нарды. Перевод с пехлеви А.А. Амбарцумяна. Впервые опубликован в Интернете 01.03.2000. Copy Right: Arthur Ambartsumian, 2000.

- 219. Короглы X. Огузский героический эпос. М., Наука, 1976, 239 с.
- 220. Коран. Перевод и комментарии И.Ю.Крачковского. М.: Наука, 1986, 744 с.
- 221. Косарев А. Философия мифа: Мифология и ее эвристическая значимость. М.: ПЕР СЭ; СПБ.: Университетская книга, 2000, 304 с.
- 222. Кравцов Н.И. Сербскохорватский эпос, М.: Высшая школа, 1985, 273 с.
- 223. Крапп Э.К. Легенды и предания о Солнце, Луне, звездах и планетах / Пер. с англ. К.Савельева. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2000, 656 с.
- 224. Крамер Сэмюэл Н. История начинается в Шумере. 2-е изд., измен. / Пер. с англ. Ф.Л.Мендельсона. М.: Наука, 1991, 235 с. (По следам исчезнувших культур Востока).
- 225. Криничная Н.А. Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов: В 3-х т. Том 1: Былички, бывальщины, легенды, поверья о духах «хозяевах». СПб.: Наука, 2001, 584 с.
- 226. Кубарев В.Д., Черемисин Д.В. Волк в искусстве и верованиях кочевников Центральной Азии. В кн. «Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX начало XX в. Новосибирск: Наука, 1987, 204 с.
- 227. Кудияров А.В. Поэтика воззренческие аспекты историзма эпического творечество //Фольклор: Проблемы историзма. М.: 1988, с. 105-141.

- 228. Кун Н.А. Что рассказывали греки и римляне о своих богах и героях. М., Греко-латинский кабинет, 1992, 272 с.
- 229. Кэмпбелл Дж. Мифы, в которых нам жит / Пер. с англ. КСеменов. К.: «София»; М.: ИД «Гелиос», 2002, 256 с.
- 230. Лелеков Л.А. Локальные и синкретические культы. М.: Наука, 1991, 197 с.
- 231. Леви-Брюл Л. Первобытное мышление. М.: Академия, 1930, 238 с.
- 232. Леви-Строс К. Мифологики. В 4-х тт. Том 1. Сырое и приготовленное. / Пер. с франц. 3.А.Сокелер и др. М.; СПб.: Университетская книга, 1999, 406 с.
- 233. Леви-Строс К. Мифологики. В 4-х тт. Том 2. От мёда к пеплу. / Пер. с франц. Н.Б.Маньковская. М.; СПб.: Университетская книга, 2000, 442 с.
- 234. Леви-Строс К. Путь масок /Пер. с фр., вступ. ст. и примеч. А.Б.Островского. М.: Республика, 2000, с.332 (Мыслители XX века).
- 235. Леви-Строс К. Структурная антропология. / Пер. с франц. Вяч. Вс. Иванова. М., Наука, 1985, 536 с.
- 236. Легенды Крыма. Составител Г.Таран, предисловие М.Ф.Рыльского. Симферополь, 1974, 176 с.
- 237. Легенды и сказания древней Греции и древнего Рима. Составление А.А.Нейхардт- М., Правда, 1987, 576 с.
- 238. Литературный энциклопедический словарь. М., «Советская энциклопедия, 1987, 752 с.

- 239. Лихачов Д.С. Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд., доп. М., 1979, 346 с.
- 240. Локк Дж. Избр. Философ. Произведение в 2-х томах. т. I. М., 1960, 348 с.
- 241. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. В его кн. «Философия. Мифология. Культура». М.: Политиздат, 1991, 525 с.
- 242. Лотман Ю.М. Анализ поэтического текста.— Л., Издательства «Просвещение». Ленинградское отделение, 1972, 270 с.
- 243. Лотман Ю.М. Миф имя культура. В его кн. «Семиосфера. С.-Петербург: «Искусство-СПБ», 2001, 704 с.
- 244. Магия чисел / Ав.-сост. С.Г.Витошнев. Мн.: OOO «Кузьма», 1999, 512 с.
- 245. Майкл Х.Харт. Сто великих людей. М., «Вече», 1998, 544 с.
- 246. Маковельский А.О. Авеста. Б., Азернешр, 1960, 221 с.
- 247. Малерб М. Зороастрийский календарь. В кн.: Религии человечества. М.-СПб: "Рудомино"; "Университетская книга", 1997, 35-38.
- 248. Марр Н.Я. Вступительная лекция «Тексты и разыскания по кавказской филологии» в Лазаревском переднеазиатском институте. Л., 1925, т. I, 399 с.
- 249. Марр Н.Я. Кавказские племенные названия и местные параллели. Пг., 1922, 210 с.
- 250. Марр Н.Я. Средства предвижения, орудия самозащиты и производство в доистории. Избранное произведение, т. III, М.-Л., 1958, 377 с.
- 251. Мелетинский Е.М. Общее понятие мифа и

- мифологии. в кн. «Мифологический словарь», М., Советская энциклопедия, 1991, с. 653-664.
- 252. Мелетинский Е.М. Палеоазиатский мифологический эпос. М., Издательство «Наука», 1979, 359 с..
- 253. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. 3-е изд., репритное. М.: Восточная литература. РАН, 2000, 407 с.
- 254. Мелетинский Е.М. «Эдда» и ранние формы эпоса. М., Наука, 1968, 295 с.
- 255. Мертлик Р. Античные легенды и сказания / Пер. с чеш.- М., Республика, 1992, 480 с.
- 256. Минорский В.Ф. История Ширвана и Дербенда. М.: Наука, 1963, 146 с.
- 257. Мифология. Мини-энциклопедия. Все обо всем./ Пер. с анг. Л.Калашниковой. М.: ООО «Издательство «Олимп»; «Издательство АСТ», 2002, 192 с.
- 258. Мифы и легенды народов мира. Древний мир. Составители Н.Будур и И.Панкеев. Том І. М., «ОЛМА-ПРЕСС», 2000, 816 с.
- 259. Мифы и легенды народов мира. Средневековая Европа. Составители Н.Будур и И.Панкеев. Том II. М., «ОЛМА-ПРЕСС», 2000, 816 с.
- 260. Мифы и легенды народов мира. Финляндия. Россия. Восток. Составители Н.Будур и И.Панкеев. Том III. М., «ОЛМА-ПРЕСС», 2000, 816 с.
- 261. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. /Гл. ред. С.А.Токарев/, Том І. М.: Советская Энциклопедия, 1991, 671 с.

- 262. Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. / Гл. ред. С.А.Токарев. Том II. М.: Советская энциклопедия, 1992, 719 с.
- 263. Мифологический словарь. /Гл. ред. Е.М. Мелетинский/. М.: Советская Энциклопедия, 1991, 736 с.
- 264. Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск: Наука, 1987, 288 с.
- 265. Михайлов Т.М. Структура Бурятского шаманизма. В кн. «Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX начало XX в. Новосибирск: Наука, 1987, 204
- 266. Морок А., Разумовская К. Магия чисель. М.: OOO «Издательство АСТ», 1999, 256 с.
- 267. Муравьева Т.В. Сто великих мифов и легенд. M.: Вече, 2002, 480 с.
- Мурад Аджи. Европа, тюрки, Великая Степь. М., 1998, 334 с.
- 269. Мэттьюс Дж. Кельтский шаман. /Пер. с англ. Е.Мирошниченко/. М.: София, ИД «Гелиос», 2002, 352 с.
- 270. Народные знания. Фольклор. Народное искусство. Выпуск 4. Ответственные редакторы: Б.Н.Путилов и Г.Штробах М.: Наука, 1991, 168 с.
- 271. Народные русские сказки А.Н.Афанасьева. В трех томах, том III. М.: Наука, 1985, 496 с.
- 272. Нарты. Осетинский героический эпос в трех книгах. Книга I. М.: Наука, 1990, 492 с. (Эпос народов СССР).

- 273. Наставление Мудреца [Андраз-и данаг-марад]. В кн.: Зороастрийские тексты. Издание подготовлено О.М. Чунаковой. М.: Восточная литература РАН, 1997. (Памятники письменности Востока. CXIV).
- 274. Немировский А.И. Мифы древней Эллады. М., Просвещение, 1992, 319 с.
- 275. Ницше Ф.Сочинения в 2 т. Том 2. Литературные памятники / Пер. с нем. М.: Мысль, 1990, 831 с.
- 276. Новичкова Т.А. Эпос и миф. С-т. П.: Наука, 2001, 247 с.
- 277. Оранский И.М. Введение в иранскую филологию. Изд. 2-е, дополн. / Сост. И.М. Стеблин-Каменский; Отв. ред. А.Л. Грюнберг. М., 1988, 337 с.
- 278. Оппенхейм А.Л. Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации. Изд. 2-е, испр. И доп. Пер. С англ. М.Н.Ботвинника. М.: Наука, 1990, 319 с.
- 279. Пандей Р.Б.Древнеиндийские домашние обряды (обычаи). / Пер. с англ. А.А.Вигасина. М., «Высшая школа», 1990, с. 211.
- 280. Пиотровский М.Б. Коранические сказания. М., Наука, 1991, 219 с.
- 281. Платон. Космология. В кн. «Антология мировой философии: Античнось. Мн.: Харвест, М.: ООО «Издательство АСТ», 2001, 992 с.
- 282. Плетнева С.А. Половцы. М., Наука, 1990, 208 с.
- 283. «Повесть о Йойште Фрияне». Предисловие, перевод и комментарии А.А. Амбарцумяна //

- Альманах "Петербургское Востоковедение" (St. Petersburg Journal of Oriental Studies, Vol. 8), выпуск 8, СПб. 1996, сс. 88-118.
- 284. Поль С. Брегг. Формула совершенства .- Санк-Петербург, Издательство «Лейла», 1993, 384 с.
- 285. Порублев Н.В. Зороастризм: религия космологического дуализма. В кн.: Культы и мировые религии. М.: Наука, 1994, 146-205
- 286. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., Издательство Лениградского университета, 1986, 366 с.
- 287. Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки. М.: Издательство «Лабиринт», 2001, 192 с.
- 288. Радлов В.В. Из Сибири: Страницы дневника. Пер. с нем. К.Д.Цивиной и Б.Е.Чистовой. М.: Наука, 1789 (Этнографическая библиотека), 749 с.
- 289. Рак И.В. Египетская мифология. Изд. 2-е, переработ. и дополн. СПб.: «Журнал «Нева; «Летний Сад», 2000, 416 с.
- 290. Рак И.В. В царстве пламенного Ра: Мифы легенды и сказки Древнего Египта. М.: Детс. Литература, 2002, 191 с.
- 291. Рак И.В. Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). СПб. М.: Журнал «Нева» «Летний Сад», 1998, 578 с.
- 292. Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. Перевод с персидского Хетагурова Л.А. М., Л.: Т. I, книга I, 1952, 201 с.
- 293. Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. М., Наука, 1988, 784 с.

- 294. Семира и В.Веташ. Астрология и мифология. С.Петербург, Атон, 1998, 1072 с.
- 295. Словарь античности. Перевод с немецкого. М., Прогресс, 1989, 704 с.
- 296. Словарь мифов. Под редакцией Питера Бентли / Пер. с англ. Ю.Бондарева. М.: ФАИН-ПРЕСС, 2001, 432 с.
- 297. Соколов С.Н. История таджикского народа. Т. 1: С древнейших времён до V в. н. э. / Под ред. Б.Г. Гафурова и Б.А. Литвинского. М., 1963. с. 168-186, 512-514.
- 298. Сотворение основы (Бундахишн). В кн.: Зороастрийские тексты. Издание подготовлено О.М. Чунаковой. М.: Восточная литература РАН, 1997. (Памятники письменности Востока. CXIV). с. 31.3
- 299. Софокл. Эдип Царь. В кн. Античная литература. Греция. Антология. Часть I / Сост. Н.А.Федеров, В.И.Мирошниченко. М., Высшая школа, 1989, 383 с.
- 300. Смирнов К. Персы. Этнографический очерк о Персии. Тифлис, Типография Штаба Кавказского военного округа, 1917, 228 с.
- 301. СМОМПК («Сборник материалов для описания местностей и племён Кавказа»).- Выпуск І-47, Тифлис, 1981-1927. Выпуск І, Татарская пословицы, поговорки, загадки и имена женщин, 1981 с. 43-57
- 302. Стеблева И.В. Очерки турецской мифологии. По материалам волшебной сказки. М.: Восточная литература РАН, 2002, 102 с.

- 303. Стеблин-Каменский М.И. Миф. М.; Л.: Наука, 1976, 298 с.
- 304. Стивенс Дж., Седлетски-С.Л. Секреты шаманизма. /Пер. с англ. С.Грабовецкий/. –К.: София, Ltd., 2001, 288 с.
- 305. Сумбатзаде А.С. Азербайджанцы этногенез и формирование народа. Б., «Элм», 1990, 304 с.
- 306. Тайлор Э.Б. Первобытная культура: пер. с анг. Д.А.Коропчевского. М.: Политиздат, 1989, 573 с.
- 307. Тигрица и грифон: Сакральные символы животного мира / Пер. и исслед. А.Г.Юрченко. СП б.: «Азбука-классика», «Петербургское Востоковедение», 2002, 400 с.
- 308. Темкин Э.Н., Эрман В.Г. Мифы древней Индии. М., Наука, 1982, 270 с.
- 309. Теория метафоры. Сборник. Пер. с англ., фр., нем., исп., польс. яз. М., Прогресс, 1990, 512 с.
- 310. Токарев А.С. Ранние формы религии. М., Политиздат, 1990, 622 с.
- 311. Топоров В.Н. Числа. / В кн.: «Мифы народов мира». Энциклопедия в 2-х томах. Том II. М.: Советская энциклопедия, 1992, с. 567.
- 312. Топоров В.Н. и Иванов В.В. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., Просвещение, 1965, 263 с.
- 313. Топоров В.В. Образ трикстера в енисейской традиции. В кн. «Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX начало XX в. Новосибирск: Наука, 1987, 204 с.

- 314. Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику. В кн.: «Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках». М.:, Наука, 1988, 331 с.
- 315. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. *Пространство и время. Вещный мир. /* Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Новосибирск: Наука, 1988, 225 с.
- 316. Тревер К.В. История Узбекистана. Т. I, Ташкенд, 1950, 467 с.
- 317. Три великих сказания Древней Индии/Литературное изложение и предсл. Э.Темкина и в. Эрмана. М.: ТЕРРА Книжный клуб, 2002, 672 с.
- 318. Тренчени-Вальдапфель И. Мифология. М., Госиздат, 1959, 268 с.
- 319. Уилрайт Ф. Метафора и реальность. В кн. «Теория метафоры». М., «Прогресс», 1990, 512 с.
- 320. Философский энциклопедический словарь. М., «Советская энциклопедия», 1989, 815 с.
- 321. Фрейд З. Тотем и табу. В его кн. «Сборник: Остроумие и его отношение к бессознательному; страх; Тотем и табу. / Пер. с нем. Я.М.Когана, М.В.Вульфа. Минск, ООО «Попурри», 1999, 492 с.
- 322. Фрейд 3. Толкование сновидений / Пер. с нем. Мн.: ООО «Попурри», 2000, 576 с.
- 323. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности М.: «Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998, 800 с.

- 324. Фролов Б.А. Число в графике палеолита. Новосибирск, 1974, с. 192.
- 325. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. Пер. с англ. М.К.Рыклина. М.: Политиздат, 1980, 703 с.
- 326. Фрэзер Дж. Фольклор в ветхом завете./ Пер. с англ. Д. Вольпина. М., Политиздат, 1989, 542 с.
- 327. Хрестоматия по истории Древнего Востока. Ч. 2 / Под ред. акад. М.А. Коростовцева, д.и.н. И.С. Кацнельсона, проф. В.И. Кузищина./ Пер. древне персидского С.П. Виноградов. М., Наука, 1980, с. 61-89.
- 328. Хорошовина С.Г. Краткая энциклопедия сновидений. Ростов на Дону, Изд-во «Проф-Пресс», 2000, 608 с.
- 329. Хрисанфова Е.Н., Перевозчиков И.В. Антропология. – М., Издательство Московского университета, 1991, 320 с.
- 330. Хук С.Г. Мифология Ближнего Востока. М., Наука, 1991, 184 с.
- 331. Хубяков Ю.С. Шаманизм и мировые религии у кыргызов в эпоху средневековья. В кн. «Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX начало XX в. Новосибирск: Наука, 1987, 204 с.
- 332. Четыре статьи из Зендавесты, с присовокуплением транскрипции, русского и латинского переводов, объяснений, критических примечаний, санскритского перевода и сравнительного глоссария. Санкт-Петербург, Типографии Имперской Академии наук, 1861, с. 160.

- 333. [Чудеса и достопримечательности Систана]. Перевод с пехлеви А.А.Амбарцумяна. Впервые опубликован в Интернете 01.03.2000. Сору Right: Arthur Ambartsumian, 2000.
- 334. Шаракшинова Н.О. Героико-эпическая поэзия бурят. Иркутск, 1987, с. 92-93, 114-115, 253-254.
- 335. Шапарова Н.С. Краткая энциклопедия славянской мифологии: Около 1000 статей. М.: ООО «Издательство АСТ»: «Издательство Астрель»: ООО «Русские словари», 2001, 624 с.
- 336. Шеллинг Ф.В. Введение в философию мифологии. Сочинения. /Пер. с нем. М.И. Левиной, А.В, Михайлова. М.: Издательство «Мысл», 1998 1664 с.
- 337. Шифман И.Ш. Ветхий завет и его мир: (ветхий завет как памятник лит. и обществ. Мысли древней Средней Азии). М.: Политиздат, 1987, 240 с.
- 338. Элиаде М. Аспекты Мифа. М., Инвест-ППП, 1995, 240 с.
- ^{339.} Элиаде М. Космос и история. М., Прогресс, 1987, 359 с.
- 340. Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. / пер. с англ.: К.Богуцкий, В.Трилис. К.: София, 2000, 480 с.
- 341. Эфендиева Р. Традиционная погребальнопоминальная обрядность азербайджанцев (конец XIX – нач. XX в.в.) – Б., «Агрыдаг», 2001, 212 с.
- 342. Юнг К.Г. Использование анализа сновидений-В его кн.: «Избранное» / Пер. с нем. – Мн.: ООО «Попурри», 1998, 656 с.

- 343. Юнг К.Г. Психологические типы / Пер. с нем.- Мн.: ООО «Попурри», 1998, 405 с.
- 344. Юнг К.Г. Человек и его символы/ Пер. снем. СПб.–М., 1996, 452 с.
- 345. Юань Кэ. Мифы древнего Китая. Пер. с кит. Б.Л.Рифтина. М., Наука, 1987, 527 с.
- 346. Яценко С.А. Знаки тамги ираноязычных народов древности и раннего средневековья. М.: Восточная литература РАН, 2001, 190 с.

Türk dilində

- 347. Abdurrahman Güzel. Tekke Şiiri. Türk şiiri özel sayısı III (Halk şiiri). Türk dili. Aylık Dil Dergisinde. C LVII, Sayı: 445-450, Osaq-Haziran, 1989, s. 134-168
- 348. Abdulkadır Sezgin. Mənim dinim. T.C. B. Böyükelçiliyi Din Hidmetleri Müşavirinin neşri. - B., Şərq-Qərb mətbəəsi, 1994, 248 s.
- 349. Bediüzzaman Said Nursi. Genclik rehberi.— İstambul. Sözler Yayınevi, 1999, 240 s.
- 350. Çoruhlu Yaşar. Türk mitolojisinin anahatları.-Kabaqçı Yayımevi: 2000, 237 s.
- 351. Halasi Kun T. Türk dili ve tarihi hakkina araştırmalar, I. F.Köprülünün doğumunun 60 yıldönümünü kutlamak için TTK ve TDK tarafından çıkarılmıştır. Toplayanlar H.Pran T.Halasi Kun. Ankara, 1950, 439 s.
- 352. Kafesoğlu İ. Eski türk dini. Ankara, Kültür bakanlığı Yayınları. Türk Kültürü Kaynak Eserleri Serisi: 12, 1980, 67 s.
- 353. Qedim Dövrden Bu Güne kadar. Türküye Türk Edebiyyatı (Tarix-Adlar-Metnler). Müellifler: Nevzet Kösoğlu, Feridun Alper, Emin Alper. – An-

- kara, Türk Ocakları Eğitim ve Kültür Vakfı, 1999, 680 s.
- 354. Ninni bebeğim ninni. Ninni Şiirleri Antolojisi. Tertibçi Mustafa Ruhi Şirin. Ankara, Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1990, 126 s.
- 355. Boratav P.N. Halk hikayeleri ve halk hikayeçiliyi. Ankara, Milli Egitim Basımevi, 1946, 248 s.
- 356. Onay Ahmet Talat. Eski Türk Edebiyyatında mazmunlar ve izahı. Hazırlayan doç. Dr. Semal Kurnaz. Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Maivaasilik ve Ticaret İşletmesi, 1992, 499 s.
- 357. Osmanlı V. Türk halkları edebiyatlarının ortak başlanğıcı (VI-X asirlar). Erzurum, 1996, 106 s.
- 358. Öcel Baheddin. Türk mitolojisi (kaynakları ve açıklamaları ile destanlar). I cilt. Ankara, Türk Tarih Kurumu Vasimevi, 1989, 644 s.
- 359. Türk şiiri özel sayısı III (Halk şiiri). Türk dili. Aylık Dil Dergisi. C LVII, Sayı: 445-450, Ocaq-Haziran, 1989, 454 s.

Fars dilində

- سـی فار ادبیات در دسـتانی اشـارات و٠ریط .360 فر هنگاسـا
- نارهِت شورسـ يقحاي محمدجفر رتكد فيلأت ١٣٦٩
- Osatir mədəniyyəti və fars ədəbiyyatında işlənən dastan ünsürləri. Tərtib etdi doktor Məhəmməd Cəfər Yaheqi. Təhsil nazirliyi tərkibində mədəni mütaliə və tədqiqatlar idarəsi və «Seruş». Tehran, 1369, 553 s. (Azərbaycan türkcəsinə çevirəni Ş.Faziloğludur).

MÜNDƏRİCAT

Giriş	_3
Birinci fəsil. Mifologiyanın ümumi-nəzəri məsələ	ə -
ləri və Azərbaycan miflərinin bərpası yolları	
a) Mifologiyanın tədqiqi və nəzəri əsaslarıb) Azərbaycan miflərini bərpa	_17
etmək üçün əsas mənbələr	_34
c) Mif və Azərbaycan xalqının tarixi	_46
İkinci fəsil. Mifoloji düşüncənin genezisi	_95
a) Mifoloji dərketmənin ilkin mərhələləri	_95
b) Mif və sakrallıq	_109
c) Mifologiyada kəmiyyət	_145
d) Ənənəvi təqvim (yazqabağı) ritualları	
və mif	_192
e) Keçi mifinin rituallaşması	_196
f) Günəş ata	_204
g) <i>Xızır</i>	_211
h) İlaxır çərşənbələr	216
i) Su çərşənbəsi, yaxud əzəl çərşənbə	_220
j) Od çərşənbəsi	_224
k) Torpaq çərşənbəsi	229
l) Yel çərşənbəsi	_231
Kitabiyyat	_234

Qafarlı (Qafarov) Ramazan Oruc oğlu

AZƏRBAYCAN TÜRKLƏRİNİN MİFOLOGİYASI (Bərpa, genezis)

Elmi nəşr

Yığıcı Ləman Dizayn Rəşad

Nəşriyyat redaktoru Bəhram Məmmədov

Bakı – 2004, «Ağrıdağ» nəşriyyatı. 262 səhifə

Çapa imzalanmış 14.06. 2004-ci ildə. Kağız formatı 60x84¹/₁₆. Çap vərəqi 15.1. Sifariş 216 Sayı 500. Qiyməti müqavilə ilə

> Ü.Hacıbəyov küçəsi, 34. ADPU-nun mətbəəsi

