RAMAZAN QAFARLI

MİFOLOGİYA

I

MİFOGENEZ:

REKONSTRUKSİYA, STRUKTUR, POETİKA

MİFOLOGİYA MİFOGENEZ
RAMAZAN QAFARLI
I

AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FOLKLOR İNSTİTUTU

RAMAZAN QAFARLI

MİFOLOGİYA

6 cilddə

I cild

MİFOGENEZ:

REKONSTRUKSİYA, STRUKTUR, POETİKA

«Elm və Təhsil»
BAKI-2015

AMEA Folklor İnstitutu
Elmi Şurasının qərarı ilə çap olunur

Elmi redaktoru və ön söz müəllifi:
Seyfəddin Rzasoy,
filologiya üzrə elmlər doktoru

Rəyçilər:
Əzizxan Tanrıverdi,
filologiya üzrə elmlər doktoru, professor
Ramin Əliyev,
filologiya üzrə elmlər doktoru, professor
Mahmud Allahmanlı,
filologiya üzrə elmlər doktoru, professor

NƏŞRİNƏ MƏSUL: fil.ü.e.d. Əziz Ələkbərli

Ramazan Qafarlı. Mifologiya. 6 cilddə. I cild. Mifogenez: rekonstruksiya, struktur, poetika, Bakı, «Elm və Təhsil», 2015, 454 səh.

Monoqrafiyada mifologiyanın tədqiqat tarixi, nəzəri-kateqorial aspektləri, araşdırılması yolları, mifogenezis, mifoloji görüşlərdə arxetipik simvollar, struktur poetikada mifoloji amillər, struktur təhlil sistemlərinin əsas kateqoriyaları, mifik düşüncənin genetik strukturu və s. kimi məsələlər ilk dəfə sistemli şəkildə təhlil edilir.

4603000000
Q ———— Qrifli nəşr
N-098-2014

© Folklor İnstitutu, 2015

AZƏRBAYCAN MİFOLOJİ DÜŞÜNCƏ TARİXİ RAMAZAN QAFARLININ BAXIŞLAR SİSTEMİNDƏ

Hər bir insan ona bəxş edilmiş taleyini yaşayır. Və bu tale bütün hallarda fərdidir. Kimisində tale fərdiliyi qatı, kəskin boyalarla görünür, kimisində isə heç bilinmir. Ümumiyyətlə, insanlar oxşar tale yaşamağa meyllidirlər. Öz ətraflarına baxıb başqaları kimi olmaq istəyirlər. Bu, insanın fitrətindədir. Adamların böyük əksəriyyətinin sanki fərdi arzuları, istəkləri yox kimidir: cəmiyyətin yaşam və zövq normalarını olduğu kimi qəbul edirlər. Ramazan Qafarlını tanıyan hər bir kəs bilir ki, onun tale yolu fərqlidir. O, özü də seçkin bir tale yaşamağının fərqindədir. Psixoloji cəhətdən passionarlığı onu sanki normalaşdırılmış, ülgülərə salınmış və hamıya rahat görünən bir ömür yaşamağa qoymur. Ona görə də daim narahat, mübarizələrlə dolu, həyati təşəbbüslərlə zəngin həyat keçirir. Və bu həyat qıraqdan heç də cəlbedici görünmür. Ancaq bu, Ramazan Qafarlının taleyidir: Allahın Ramazan Qafarlı adlı bir bəndəsinin heç vaxt qaçmaq istəmədiyi bir tale...

Onun Azərbaycan folklorşünaslığında öz yeri var. Bu yerə heç kəs qibtə etmir və iddia etmək arzusunda olmur. Çünki o məqama çatmaq üçün həyatda və elmdə Ramazan Qafarlı kimi prinsipial və cəsarətli olmaq, üzərinə sel kimi gələn təhlükələrə qarşı sinə verib dayanmağı bacarmaq lazımdır. Buna isə hamının və hər kəsin gücü yetməz.

Etiraf etməliyik ki, o, Azərbaycan folklorşünaslığında (və təkcə bu sahədə yox) elmi həqiqətləri deyə bilən və antielmi gerçəkliklərə qarşı açıq şəkildə çıxış edən tək-tək alimlərimizdəndir. O, həyatının ən ağır dönəmlərində belə, içindən gələn prinsipiallığından dönə bilmir. Günümüzün reallıqları bizdən çox tez-tez güzəştə getməyi tələb edir. O isə elm və şəxsiyyət adına güzəştləri sevmir. Əsərləri bizim hamımızın şahidi olduğumuz, lakin «müdrikcəsinə» göz yumduğumuz elmi cahilliklərin tənqidi ilə zəngindir. Heç bir arxalı, yaxud titullu «alimi-biəməldən» çəkinmir: intellektinin bütün ehtiyatını səfərbər edib, ciddi elmi polemikalara girir. Bu isə ona ağır psixoloji enerji sərfi, sağlamlığının, əsəblərinin itirilməsi bahasına başa gəlir. Ona görə də bəzi polemikalarında əsəb boşalmalarına da rast gəlinir.

Bura qədər yazdıqlarım folklorşünas-mifoloq Ramazan Qafarlının alim portreti haqqında emosional qeydlərim idi. Ciddi bir alimin ciddi bir əsərinə yazılmış «ön sözü» bu psixoloji (lirik) «gəzişmə» ilə başlamaq, bəlkə də, yersizdir. Ancaq Allahın Ramazan adlı bir bəndəsinə və Azərbaycan elminin R.Qafarlı adlı bir aliminə onun yazdığı əsərlərin necə böyük bir ağrı hesabına başa gəldiyini bilən insan (və haradasa Ramazan Qafarlı haqqında söz demək səlahiyyətinə malik dost) kimi bunları deməkdən özümü saxlaya bilmədim.

Filologiya uzrə elmlər doktoru R.Qafarlı folklorşünaslıq sahəsində özünü çoxdan təsdiq etmiş alimdir. Bu sahəyə aid çoxsaylı tədqiqatların (kitab və məqalələrin) müəllifidir. Ölkəmizdə olduğu kimi, xaricdə də tanınır: folklora aid yeganə Azərbaycan saytının müəllifi kimi elmimizi uğurla təmsil edir.

R.Qafarlı artıq neçə illərdir ki, mifologiya sahəsində tədqiqatlar aparır. Ardıcıl şəkildə çap olunur. Bu sahə ilə bağlı bütün çalışmaları onun «Azərbaycan türklərinin mifologiyası (qaynaqları, təsnifatı, obrazları, genezisi, evolyusiyası və poetikası)» adlı doktorluq dissertasiyasında ümumiləşdirilmişdir.

R.Qafarlının bu cilddə və ümumən altıcildlikdə təqdim etdiyi material onun doktorluq dissertasiyasını da öz içəri-

sinə almaqla alimin "Azərbaycan türklərinin mifologiyası" adı altında uzun illər ərzində apardığı araşdırmaların əsas kütləsini əhatə edir. Bu araşdırmalar "mif(ologiya)" konseptinə münasibətdə bütün hallarda özünəməxsusluğu ilə seçilib.

R.Qafarlının mifə yanaşması iki səviyyəni eyni zamanda nəzərdə tutur:

Birincisi, mifə ümumnəzəri modellər çərçivəsində yanaşma: bu, hər bir tədqiqatçının əsaslanmalı olduğu mövcud baxış təcrübəsidir.

İkincisi, mifə subyektiv intellektual paradiqmada yanaşma: bu, Ramazan Qafarlıya məxsus, ona "bəxş olunmuş", onun alim taleyinə "yazılmış" baxış təcrübəsi, elmi düşüncə dövriyyəsinə onun səsində və nəfəsində daxil edilməsi "qabaqcadan proqramlaşdırılmış" kreativ düşüncə formullarıdır.

Və Ramazan Qafarlının alim personasının bütün özünəməxsusluğu bu səviyyələrin özünəməxsus xəlitəsində ifadə olunur. Bu cəhətdən, alimin əsərləri onun uzun illər ərzindəki intellektual axtarışlarının nəticəsidir. Mifologiya ilə bağlı bir tədqiqatçı kimi qeyd etmək istəyirəm ki, R.Qafarlının tədqiqatlarında «Azərbaycan (türklərinin) mifologiyası» adlı özünəməxsus baxışlar sistemi gerçəkləşdirilmişdir.

Açıq etiraf edim ki, alimin «mifologiya» konsepsiyasını təsvir edib, ümumi mahiyyətini açıqlamaq mənim üçün çətindir. Çünki R.Qafarlının baxış konsepti yeni nəsil mifoloqları arasında yayğın deyil. Və bunun əsas səbəblərindən biri, sözün gerçək anlamında, həlli mümkünsüz görünən çətinliklərdir. R.Qafarlı üçün sanki bu çətinliklər ümumiyyətlə yoxdur və o, bu mənada öz baxış sistemini əks etdirən «mifologiya» konsepsiyasını modelləşdirməyə, sözün gerçək mənasında, nail olmuşdur. Həmin modelləşdirmənin mahiyyətini açıqlamaq üçün öncə alimin problemi hansı yönlərdən öyrəndiyinə diqqət edək.

Müəllif «Azərbaycan (türklərinin) mifologiyası» probleminə aşağıdakı istiqamətlərdən yanaşmışdır:

1. Qaynaqlar:

Tədqiqatda ilk növbədə «Azərbaycan (türklərinin) mifologiyası»nın qaynaqları məsələsi önə çəkilmişdir. Bu həm də zəruri metodoloji yanaşmadır. Maddi və qeyri-maddi qaynaqların olması, yaxud real olaraq olmadığı halda onun bərpa olunması R.Qafarlının yanaşmasında başlıca metodoloji məqamdır. Alimə görə, qaynaqların rekonstruksiyası mifin bərpasına bərabərdir: mifin varlığı qaynaqların varlığına müncər olunur.

2. Təsnifat:

Tədqiqatçı əsərdə Azərbaycan miflərini folklorşünaslığımızdakı ənənəvi yanaşmadan fərqli modelləşdirmişdir. Aşağıda toxunacağımız kimi, bu, R.Qafarlıya bərpa etdiyi mifologiyanın daha fərqli təqdiminə imkan vermişdir.

3. Obrazlar:

Mifoloji dünya modelinin bərpasına yeni təsnifat strukturunda yanaşma müəllifə folklor mətnlərindəki bir sıra mühüm obrazların mifoloji semantikasını bərpa etməyə imkan yaratmışdır.

4. Genezis:

Mif özü hər bir mədəniyyətin genetik əsasıdır. Mədəniyyətin milli özünəməxsusluğu mifin bərpası ilə mənalanır və izah olunur. R.Qafarlının yanaşmasında mifin bərpası onun genezisinin öyrənilməsinə müncər olunmuşdur.

5. Evolyusiya:

Diqqətəlayiqdir ki, R.Qafarlı Azərbaycan mifoloji dünya modelini təkcə donuq kosmoloji fakturada yox, həm də hərəkətdə tədqiq etmişdir. Problemə yanaşmada mifoloji təsəvvürlər modelinin təkamülünün yanaşma üsullarından birini təşkil etməsi müəllifə Azərbaycan mifoloji düşüncə tarixini milli düşüncənin inkişaf kontekstində öyrənməyə şərait yaratmışdır.

6. Poetika:

«Mifin poetikası» mifşünaslığın ən mürəkkəb məsələlərindəndir və həmin «poetikanın» özündən çıxış etsək, bu, daha çox «mətn» anlayışının strukturu ilə bağlıdır. Mif mətni gerçəkliyi mifoloji dünya modelinin qavrama və obrazlaşdırma üsulları ilə mə-

nimsəyən işarələr sistemidir. Burada gerçəkliyin mifoloji işarələrinin özünəməxsus düzüm qanunları var. Həmin qanunlar sistem halında mifin poetikasını təşkil edir. Mifologiya elminin inkişaf tarixi mifin poetikasına dair müxtəlif yanaşma və baxış sistemləri, fərqli yozum və izahlarla zəngindir. Bu cəhətdən R.Qafarlı «Azərbaycan mifinin» poetikasını yaratmağa çalışmışdır.

R.Qafarlının «Azərbaycan türklərinin mifologiyası» adlı tədqiqatının aktuallığına gəldikdə, bu araşdırma gərəkli elmi problemə həsr olunmuşdur. Türk mifologiyasını Azərbaycan mifoloji mətnləri əsasında araşdıran tədqiqat Azərbaycan-türk mifoloji-epik təfəkkürünün arxetiplərinin öyrənilməsi, miflərin genezisinin aydınlaşdırılması, türk mifoloji dünya modeli üçün aktual olan sxemlərin bərpası, mifoloji strukturlar daşıyan mətnlərin təsnifat prinsiplərinin hazırlanması və bu əsasda klassifikasiyasının aparılması və s. baxımından ciddi elmi aktuallığa malikdir. Mifologiyanın milli mədəniyyətin əsasında durmasını nəzərə alsaq, onun öyrənilməsi təkcə Azərbaycan folklorşünaslığı problemləri baxımından deyil, bütövlükdə milli-humanitar düşüncənin araşdırılması və üzə çıxarılması baxımından vacib və zəruridir. Azərbaycan türklərinin mifoloji düşüncə tarixini aydın nəzəri-metodoloji yanaşma kontekstində rekonstruksiya edən mövcud araşdırma öz tədqiqat modeli, yanaşma üsulları, epik-mifoloji qaynaqların orijinal elmi mənimsəmə metodlarına görə ciddi elmi araşdırma olub, humanitar-filoloji düşüncəmizin uyğun kontekstində zəruri aktuallıq və funksionallığa malikdir.

Müəllif «Azərbaycan türklərinin mifologiyası» problemini dörd istiqamət üzrə öyrənmişdir:

1. Mifoloji düşüncə sisteminin poetik strukturu və Azərbaycan-türk mifoloji dünya modelinin rekonstruksiya problemləri.

2. Mifoloji düşüncənin genetik strukturu.

3. Mifoloji dünya modelinin təkamülünün struktur mərhələləri.

4. Azərbaycan-türk miflərinin tematik-klassifikativ strukturu.

R.Qafarlı əsərdə malik olduğu biliklərin lazımı səviyyəsini ortaya qoymaqla araşdırmada hansı nəzəri-metodoloji istiqamətə söykəndiyini şərh etmişdir. Belə ki, mifologiyaya münasibətdə zəngin yanaşma metodları, baxışlar və nəzəriyyələr mövcuddur. Müxtəlif dövrlərin, elm sahələrinin və mövqelərin baxışlarını əks etdirən mif nəzəriyyələri bütövlükdə mifoloji düşüncənin elmin ən çətin sahələrindən biri olduğunu əyani şəkildə göstərir. Tədqiqatda bu məsələyə həsr olunan ümumiləşdirici icmal mifoloji düşüncənin sirlərinin öyrənilməsinə istiqamət verməklə yanaşı, müəllifin dərin bilik və məlumat sahibi olduğunu da əyani şəkildə nümayiş etdirir.

Monoqrafiyada miflər Azərbaycan xalqının tarixi ilə qarşılaşdırılmış, milli etnik-mədəni sistemin çox əski çağlarda mövcudluğu təsdiqlənmişdir. Bununla R.Qafarlının «Azərbaycan (türklərinin) mifologiyası» konsepsiyasının nəzəri-metodoloji mahiyyəti şərh olunur. Alimin «Azərbaycan mifologiyası» adı altında modelləşdirdiyi konsepsiyanın nəzəri modeli, başlıca olaraq, buna müncər olunur.

Bu hissə R.Qafarlıya məxsus emosional ovqatla müşayiət olunan terminoloji-kateqorial, nəzəri-epistemoloji polemika ilə başlanır. O, mifoloq A.Acalovun «Azərbaycan mifologiyası» termin-anlayışına etiraz etməsinə etiraz edərək məsələyə öz baxışlarının konseptual əsaslarını şərh etmişdir. A.Acalov «mifologiyanın konkret etnik-mədəni birliklərin arxaik dövrlərdə meydana çıxan universal sistemi» olmasından və həmin kosmoloji çağ epoxasında azərbaycanlıların bir etnos olaraq (ümum) «türk» etnokosmik işarəsi ilə təmsil olunmasından, türk etnosunun «Azərbaycan» etnosu adı altında XIV-XVI əsrlərdə baş vermiş etnogenez prosesləri nəticəsində meydana çıxmasından çıxış edərək belə hesab etmişdir ki, «göstərilən dövrdə (XIV-XVI əsrlərdə – S.R.) formalaşmış olan Azərbaycan etnosu, aydın məsələdir ki, mifoloji düşüncə sistemi ilə yaşamırdı və deməli, mifo-

loji sistem yarada bilməzdi». Beləliklə, A.Acalovun yanaşması sadə və aydın olub, elmdə oturuşmuş normativlərə dayanır: mifologiya arxaik dövrün – ibtidai icma quruluşunun (tarixəqədərki çağın – S.R.) dünyagörüşüdür. Həmin çağda müasir xalqların özləri yox, onların əcdadları olan etnoslar var idi: eləcə də Azərbaycan xalqı yox, onun əcdadı olan türk etnosu var idi. «Azərbaycan türkləri» bir xalq olaraq ümumtürk (ümumoğuz) etnosundan XIV-XVI əsrlərdə üzvlənərək müstəqil türk xalqına çevrilmişlər. Ona görə də arxaik türk etnosunun mifoloji dünyagörüşünün («türk mifologiyasının») orta əsrlər termini ilə adlanması kateqorial baxımdan düzgün deyil.

R.Qafarlının buna etirazı ilk baxışdan anlaşılmır. Lakin diqqət verdikdə müəllifin öz etirazında konsepsiyaya söykəndiyi aydın olur. R.Qafarlı yazır: «Bu müddəalarda, ilk növbədə, məsələnin terminoloji cəhətdən izahı etiraz doğurur. Belə ki, «mifoloji görüşlər» anlayışı «mifologiyaya» qarşı qoyulur, belə çıxır ki, mifoloji görüşlər bir şey, mifologiya isə tamamilə başqa şeydir, əslində isə mifologiya mifoloji görüşlərin toplusu və sistemidir».

Müəllifin «Türk mifologiyası» - «Azərbaycan mifologiyası» qarşılaşdırma sistemində sonuncunu əsas götürməsi onun «Azərbaycan türklərinin mifologiyası» anlayışına fərqli yanaşmasının nəticəsidir. O, «Azərbaycan mifologiyası» adı altında son dərəcə zəngin və mürəkkəb materialı özünün vahid (Azərbaycan) mifoloji düşüncə modelində birləşdirir.

Müşahidələrimizə görə, Azərbaycanda mifoloji düşüncə tarixinə iki baxış mövcuddur:

1. «Türk mifologiyası» dedikdə ulu babalarımız olan əski türk etnosunun mifoloji düşüncə sistemi nəzərdə tutulur.

2. «Azərbaycan mifologiyası», yaxud «Azərbaycan türklərinin mifologiyası» dedikdə əski türklərlə bərabər, Azərbaycan ərazisində yaşamış ulu əcdadların mifoloji dünyagörüşü, konkret olaraq «Avesta»-Zərdüşt mifologiyası, o cümlədən, əski Azərbaycan-alban mifoloji görüşləri nəzərdə tutulur.

Birinci baxışın tərəfdarları «Avesta»nı hind-İran abidəsi, onda mövcud olan mifoloji dünyagörüşünü uyğun olaraq hind-İran

dünyagörüşü, ikinci baxışın tərəfdarları isə «Avesta»nı əski Azərbaycan türklərinin təfəkkürünün məhsulu hesab edirlər. R.Qafarlı bu baxışın təmsilçisidir. Onun A.Acalovla mübahisəsində mahiyyəti etibarilə bu iki baxış tərəfdarlarının mübahisəsi inikas olunmuşdur. Bu cəhətdən R.Qafarlının «Azərbaycan türklərinin mifologiyası» ad-modelində onun Azərbaycan mifoloji düşüncə tarixi haqqındakı baxışları bütün aydınlığı ilə ifadə olunmuşdur.

Monoqrafiyada mif-gerçəklik (mif-tarix) münasibətlərinin poetikasına baxış reallaşdırılmışdır. R.Qafarlının baxışlarından aydın olur ki, tarix etnosun fiziki davranışıdırsa, mif onun invariant səviyyəsi kimi yaddaşlarda yaşayır. Bu iki ictimai-mədəni hadisənin Azərbaycan türklərinin mifologiyası kontekstində qarşılaşdırılması monoqrafiyanın probleminin öyrənilməsində əsas amil kimi nəzərə çarpır. Müəllifə görə, mif gerçəkliyin qavrama modelidir. Etnosun fiziki və mənəvi gerçəkliyi mifdə özünəməxsus şəkildə işarələnir. Bu baxımdan Azərbaycan türklərinin mifologiyası Azərbaycan xalqının tarixini əks etdirən ilkin qaynaq olmaqla milli düşüncənin çıxış (başlanğıc) nöqtəsidir.

Bilindiyi kimi, mifoloji düşüncənin genezisi, ümumiyyətlə, elmin ağır və çətin problemlərindəndir. Dünyanın ilkin dərki zamanı əldə olunan arasıkəsilməz məlumatlar mifogenezin mahiyyətinə baxışları radikal şəkildə dəyişməkdədir. Mövzu ilə əlaqədar ən son məlumatlara köklənmiş tədqiqatda bu problemin qoyuluşu dünya mifoloji fikrinin daha çox sabitləşmiş aksioloji dəyərlərinə söykənir. Bu da müəllifin əldə etdiyi nəticələrin konkretliyində ifadə olunmuşdur. Araşdırmanın Azərbaycan türklərinin mifoloji düşüncəsinin genetik strukturunun öyrənilməsinə həsr olunmuş bölümündə mifoloji düşüncənin struktur səviyyələri, sakrallaşdırma mifoloji düşüncənin başlıca atributu kimi, mifoloji dünya modelinin kəmiyyət strukturu, ritual-mifoloji dünya modeli kimi məsələlər öyrənilmişdir.

Burada diqqət verilmiş mifoloji anlayışlar (arxetipiklik, sakrallıq, rituallıq və s.) mifogenezin əsas qavranma kateqoriyalarındandır. Müəllifin məsələləri bu kateqorial aparat səviyyə-

sində işləməsi onun kosmoqonik düşüncənin elmdə mövcud struktur modellərini mənimsədiyini əyani olaraq göstərir. Azərbaycan türklərinin mifologiyası hər bir mifoloji düşüncə kimi öz arxetipik simvollarına malikdir. Həmin simvollar, K.Q.Yunqun təfsir etdiyi kimi, kollektiv düşüncənin şüursuzluq durumunu özündə əks etdirməklə kosmoqonik düşüncəni konsentrativ şəkildə daşıyan obrazlardır. R.O.Qafarlının bu tipli obrazların arxetipik simvolikasını aşkarlaması aktual olub, türk mifologiyasının kosmogenetik strukturunun öyrənilməsində ciddi dəyər daşımaqdadır.

R.Qafarlı mifoloji düşüncənin struktur səviyyələrini aşağıdakı fakturada təqdim etmişdir:

- totemizm;
- animizm;
- animatizm;
- antropomorfizm;
- magiya;
- fetişizm və kultçuluq.

Müəllif göstərilən struktur səviyyələrinin düzümünü belə formullaşdırmışdır: «Bütün bu təsəvvürlərin ümumiləşməsindən mifologiya (mifoloji modellər, strukturlar) və rituallar formalaşmışdır. Deyilənlərdən belə qənaət çıxır ki, mifoloji sistemlər ulu əcdadın dünyagörüşünün ibtidai formalarının əsasında qurulmuşdur».

Tədqiqatda mifin sakral strukturunun qabardılması milli mədəniyyətimizin mənşəyini öyrənmək baxımından ciddi əhəmiyyətə malikdir. Müqəddəs ilə adinin, sakral ilə profanın mədəniyyətdə yaratdığı total metastruktur öz invariantı səviyyəsində mifdən başlanır. Bu baxımdan, alimin əldə etdiyi nəticələr milli mədəniyyətimizin zəngin mətn fondundan bərpa etdiyi sakral arxetiplər – mifoloji kontinuumu təşkil edən xronotop vahidləri baxımından xüsusilə faydalı və sanballıdır.

Əsərdə mif-ritual problemi öz həllinin faktoloji səviyyəsi ilə əlamətdardır. Mif və ritual ən ümumi planda düşüncə ilə hərəkətin vəhdətini simvollaşdırır. R.Qafarlının bu məsələyə diqqət verməsi tamamilə aktualdır. Rituallar milli mədəniyyətin

başlanğıcından tutmuş bugünə qədər onu diaxron və sinxron səviyyədə təşkil etməkdədir. Səciyyəvidir ki, tədqiqatçı problemi həm faktoqrafik, həm də təhlil səviyyəsində normal kontekstə reallaşdıra bilmişdir. Dəiqqətçəkən əsas cəhətlərdən biri müəllifin yazqabağı mərasimləri ritual-mifoloji dünya modeli olaraq bərpa etməsi ilə bağlıdır. O, yazqabağı ritualların sistem əsasını məhz ritual-mifoloji dünya modeli kimi aşkarlaya bilmişdir.

Monoqrafiyanın başqa bir bölümündə ilkin dünyagörüşü sistemləri, ibtidai dini formalar – totemizm, şamanizm və s. nəzərdən keçirilmişdir. Tədqiqatın totem dünya modeli və totem mifləri ilə bağlı hissəsində mifoloji şüurun konkret struktur səviyyəsi və mərhələsini təşkil edən türk totemizmi müəllifin yanaşmasında öz təsdiq işarəsini almışdır. Türk totemizminin Türkiyədə və Azərbaycanda müəyyən tədqiqatçılar səviyyəsində inkar olunmasını nəzərə alsaq, R.Qafarlının Azərbaycan türklərinin mifoloji düşüncə tarixinə totem mifləri kontekstində yanaşması bu kateqoriyanın təsdiqi istiqamətində atılan ən mühüm addımdır. Alim, haqlı olaraq, totem miflərinin mifoloji-folklor mətninin poetik strukturu səviyyəsində bərpasına çalışmışdır.

Qeyd edək ki, türk totemizmini inkar edənlərin həmin məsələni heç də bütün hallarda professional səviyyədə qoya bilmədiklərini, o cümlədən bu cür nəhəng problemə münasibətdə öz fikirlərini, demək olar ki, səthi arqumentlərlə əsaslandırdıqlarını hesaba alsaq, R.Qafarlının yanaşması, o cümlədən türk totemizmini inkar edən fikirlər üzərində apardığı polemikalar aktuallığı ilə bərabər, problemin həlli yolunda Azərbaycan folklorşünaslığında atılmış ilk və konstruktiv elmi addım olması ilə diqqəti cəlb edir.

Böyük bir məmnunluq hissi ilə bildirmək istəyirik ki, tədqiqatın şaman dünya modeli və qam-şaman mifləri məsələsindən bəhs edən hissəsi aşkarlamalarla zəngindir. O, Azərbaycan folklor mətnlərini «şaman dünya modeli» kontekstində, sözün gerçək anlamında yenidən «kəşf etmiş» və təkcə bu yarımfəsildə deyil, bütöv tədqiqatda Azərbaycan folklorunun bir

sıra məşhur obrazlarının «şaman mənşəli» olduğunu sübut etmişdir.

Bu cəhətdən müəllifin mifoloji dünya modelinin dualistik strukturu və əkizlər mifindən bəhs edən bölümü məsələnin qoyuluşunun nəzəri səviyyəsi, cəlb olunmuş milli folklor materialının keyfiyyətli təhlili, aşkarlanmış dual struktur vahidlərinin semantikasının dolğun təsviri və s. baxımından aktualdır.

Monoqrafiyanın yaradılış mifologemi və kosmoqonik miflərdən, zaman mifologemi və təqvim miflərindən, o cümlədən kosmoloji sonluq mifologemi və esxatoloji miflərdən bəhs edən bölümlərində Azərbaycan mifik mətn fondunun temativ-klassifikativ strukturu öyrənilmişdir. R.Qafarlı miflərin təsnifatına dair mövcud təcrübəni nəzərdən keçirərək Azərbaycan mifoloji mətnlərini «kosmoqonik, təqvim və esxatoloji miflər» bölgüsü ilə təsnif etmişdir. Əsas bölgünün, ənənəvi olaraq, «kosmoqonik, etnoqonik və təqvim mifləri» sxemi üzrə aparıldığını nəzərə alsaq, qeyd etməliyik ki, müəllif mifoloji mətn fondunun ümumtəsnifat strukturundan kənara çıxmamış, etioloji-kosmoqonik mif tipini «dünyayaratma» kateqoriyası səviyyəsində, təqvim miflərini «dünyanın yaşarlığı» anlayışı kontekstində, esxatoloji mifləri «dünyanın sonu» kontekstində götürmüşdür. Tədqiqatçının dünyanın yaradılması, yaşadılması və sonu mərhələlərini mifin qapalı sistemini xronotop əsasına çıxarması «total modelləşdirici işarələr sistemi» olan mifologiyanın janr strukturunu bütün səviyyələrdə əhatə edə bilir. Bu isə onun yanaşmasının aktuallığını ortaya qoymuş olur. Monoqrafiyanın «Son» hissəsi öz aydınlığı, sistemliliyi ilə əlamətdardır. Müəllif tədqiqat boyu əldə etdiyi qənaətləri ümumiləşdirmiş və humanitar-milli düşüncəmizin çox mühüm sahəsinin inkişafı ilə bağlı işlək nəzəri tezislər halına gətirə bilmişdir.

«Ədəbiyyat» hissəsi bütövlükdə normal olub, tədqiqatın biblioqrafik strukturunun kamilliyindən soraq verir. Biblioqrafiya araşdırmanın nəzəri və praktiki material zənginliyini bütün əlvanlığı ilə ortaya qoyur. Azərbaycan türklərinin mifologiyasının həm ümumnəzəri mənbələri, həm milli nəzəri araşdır-

malar fondu, həm də mətn fondu kifayət qədər dolğun şəkildə əhatə olunmuşdur.

Monoqrafiyanın təqdirəlayiq cəhətlərindən biri də odur ki, R.Qafarlı bütün səviyyələrdə alim prinsipiallığı nümayiş etdirmiş, Azərbaycan elminin mənafeyini heç bir halda heç kəsə güzəştə getməmişdir. Öz etik keyfiyyətləri ilə seçilən polemikalar bu əsəri polemikalar üzünə «həsrət qalmış» filoloji-humanitar tədqiqatlarımız fonunda xüsusilə fərqləndirir.

Uzun illər ərzində aparılmış tədqiqatın elmi yenilik və nəticələrinin elmi ictimaiyyətə çatdırılması istiqamətində aparılan fəaliyyət də qənaətbəxşdir. Müəllif mövzu ilə bağlı ciddi elmi nəşrlərdə çap olunmuş, mötəbər elmi konfranslarda (o cümlədən xarici ölkələrdə keçirilən beynəlxalq tədbirlərdə) çıxışlar etmiş, tədqiqatın elmi nəticələrini elektron kütləvi informasiya vasitələri, o cümlədən internet vasitəsi ilə yaymağa nail olmuşdur. Onun Azərbaycan və rus dillərində hazırladığı «Azərbaycan türk mifologiyası və folkloru» adlı portal sayt *(www.azmif.net)* təkcə yurdumuzda deyil, Rusiya, Türkiyə, İran, Almaniya və İsraıl kimi ölkələrdə də mifologiya, folklor, ədəbiyyat və mədəniyyət sahəsində ən baxımlı elmi-nəzəri elektron mənbə sayılır.

Son olaraq söyləmək istəyirik ki, R.Qafarlının «Azərbaycan türklərinin mifologiyası» adlı 6 cildlik monoqrafiyası Azərbaycan mifoloji düşüncə tarixinin qaynaqlarının, mifoloji mətn korpusunun tematik-klassifikativ strukturunun, obrazlar sisteminin, genetik modelinin, evolyusiyası və poetikasının öyrənilməsi sahəsində çox dəyərli araşdırma olub, Azərbaycan mifologiyası elmi-nəzəri fikrinə verilmiş qiymətli töhfədir.

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

GİZLİ XƏZİNƏLƏRİN AÇARI - «TANRI ELMİ»

«Bəziləri demişlər ki, elm iki qismə bölünür: birincisi, cəhlin ardı olmayan elmdir (yəni elə elmdir ki, ondan qabaq cəhl olmamışdır), bu da TANRININ ELMİdir. İkincisi, cəhldən sonrakı elmdir ki, bu bizim elmimizdir (yəni insanların öyrəndiyi elmdir). Bu sonuncu, təsəvvür və təsdiq mərhələlərinə bölünür. Belə bir elm bilik adlanır: çünki o, bir bildirəndən - öyrədəndən asılıdır...

«Bəziləri demişlər ki, Tanrının sevdiyi birinci şey bilikdir və o (Tanrı), demişdir: «Mən gizli bir xəzinə idim və istədim ki, məni tanısınlar, bilsinlər; buna görə məxluqatı yaratdım».

FÜZULİ. «MƏTLƏÜL-ETİQAD»

Dünyamız hansı şəkildə yaranmış və sonu necə olacaq? Bəşər övladının ən ibtidai mifik təsəvvürlərindən tutmuş müasir elmi kəşflərədək uzun bir yol qət edilsə də, bu suala dəqiq cavab tapılmamışdır. Yer üzündəki bir çox canlı-cansız varlıqların meydana gəlmə və təbiət hadisələrinin baş vermə 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. Bilirik ki, neçə milyon il əvvəl məhv olmuş, izi-tozu da qalmamış bir neçə ulduzun parıltısı hələ də göydə qalmaqdadı, çünki mövcud olduğu vaxt o ulduzlardan düşən işıqlar indi bizə gəlib çatır. Deməli, başqa dünyalar yarandığı kimi məhv də olur. Məhz

miflər də bizə bunu deyir. Mif[1]lər dünyamız haqqında bizə daha nələri demir ki?!.

Yeni yüzilliyin astanasında tədqiqatçılar bir suala da cavab tapmağa çalışırlar: görəsən, vidalaşdığımız XX əsrdə ən mühüm elmi kəşf hansıdır? Monqolustan düzənlərindən tapılan dinozavr yumurtasımı? Alimlərin qənaətinə görə, on milyon il əvvəl qoyulmuşdur. Yoxsa qədim şəhərlərin qalıqlarında aparılan qazıntılar zamanı üzə çıxan qiymətsiz yazılı abidələrmi? Onlar torpağın altına qalanıb, neçə milyon il qalmış və tarixə bəlli olmayan mədəniyyətlərdən xəbər verir. Deməli, bəşər övladının dünyaya gəlib şüura, nitqə yiyələnməsindən çox-çox qabaqlar da əlifba movcud olmuşdur, iqlimin dəyişməsi - buzlaşma və s. fəlakətlər nəticəsində bütün canlılar məhv olmuşdur. Məhz yenidən dünyaya gələn insanın şüurunda kortəbii formada doğulan mifik obrazlar həmin mədəniyyətlərin qalıqları sayılır. Lakin

[1] Yunan dilində mythos, almanlarda mythe, ingilislərdə myth, fransızlarda mythe, ruslarda və azərbaycanlılarda mif şəklində işlənən sözün hərfi mənası rəvayət, əhvalat deməkdir. Mif termini beynəlxalq aləmdə əsasən iki anlamda işlənir: birinci, mif - sözlərlə yaranan təsviri mətndir, təhkiyə hadisəsidir (sintaqmatik aspektdir); ikinci, mif - düşüncə hadisəsidir (mənaların paradiqmasıdır), dünya haqqında təsəvvürlər sistemi - gerçəkliyi dolayı şəkildə əks etdirən dünya modeli, onun ayrı-ayrı elementləri və vahidləridir. Birinci halda mif sintaqmatik, ikincidə isə paradiqmatik planda anlaşılır. Mifin sintaqmatik vahid olaraq gerçəkləşməsi təsadüfən baş verir. Mif mənanın paradiqmasına çevriləndə (mətn mədəniyyətinin digər formaları – rituallar, sosial institutlar, maddi mədəniyyət abidələri və s. ilə bir sırada) birinci və ikinci anlamlar arasında cüzi fərqlər üzə çıxsa da, miflə mifologiyanın eyniliyi inkar edilmir. Ona görə ki, mifologiya sintaqmatik (təsviredici) vahidlərin - miflərin sistemi kimi başa düşülür. Mifologiya termini isə üç anlamda işlənir: birinci, mifologiya - hər hansı bir tarixi-mədəni ənənəyə xas miflərin (təsvirlərin) toplusudur; ikinci, mifologiya - dünyanı dərk etməyin xüsusi formasıdır, düşüncə şüur hadisəsidir (mənaların paradiqması). Bu hallarda mifologiyanın mənası mif anlamına yaxınlaşır, hətta onun praqmatik aspekti ilə eyni olur. Üçüncü, mifologiya - miflər və mifoloji sistemləri öyrənən elm sahəsidir. Məşhur nəzəriyyəçi alim A.Bayburin də göstərir ki, mifin birinci və ikinci mənaları ilə mifologiyanın birinci və ikinci mənaları üst-üstə düşdüyündən bu terminlər həmin mənalarda sinonimlər kimi işlədilir.

XX yüzilliyin ən böyük elmi kəşfi, çoxlarının qənaətinə görə, Yer kürəsinin meydana gəlmə vaxtının radioaktiv saat vasitəsi ilə dəqiq müəyyənləşdirilməsidir.[1] Taf-Kollecin professoru Leyn eksperiment apararaq, bu nəticəyə gəlmişdir ki, yaşadığımız dünyanın 1 250 000 000 yaşı var.

Miflərdə bu böyük dövrdə baş vermiş hadisələrlə bağlı müxtəlif təsəvvürlər əks olunmuşdur. Başqa sözlə, insanın dərk edə bildiyi elə bir problem, gördüyü və duyduğu elə bir varlıq, detal, element yoxdur ki, onun barəsində miflərdə xüsusi yolla, primitiv şəkildə də olsa, nəsə şərh, izahat verilməsin. Külək niyə qəflətən əsir, birdən də dayanır? Miflərin dilində bu hansı qüvvəninsə yer üzünə müvəqqəti göndərdiyi bəladır. Günəş nə səbəbə axşamlar batır, səhər erkən yenidən çıxır?.. Minlərlə bu cür suala miflərdə cavab tapmaq mümkündür.

Maraqlıdır ki, hər bir insan göz açıb, şüurlu həyata başlayanda dünyanı öz bildiyi kimi dərk etməyə çalışır, dağ, çay, dəniz və s. ona olduğundan tamamilə fərqli şəkildə görünür. Körpə bir sıra təbiət hadisəsini müşahidə edərkən, özündən asılı olmayaraq, onda qeyri-adilik axtarır. İstəyir ki, bütün cansız varlıqlar, eləcə də heyvanlar, quşlar tərəf-müqabilinə, oyun yoldaşına, həmsöhbətinə çevrilsin. Ona görə də bir ağac parçasının, daşın öz-özünə hərəkət etdiyinə, insan kimi dil açıb danışdığına uşağı asanlıqla inandırmaq olur.

Rastlaşdığımız hadisə və varlıqların sirlərini yaşa dolduqca, bilik və təcürbə əldə etməklə öyrənirik. Lakin uşaqlıq illərinin dünyanı dərketmə üsullarından heç vaxt yaxa qurtara bilmirik. Bir vaxtlar qəribə də olsa, milyonlarla adam televizorun qarşısında əyləşib Kaşpirovskinin «moizə»lərinə qulaq asırdı və hər cür xəstəliklə vidalaşacağına inanırdı. Sonra aldadıldıqlarını başa düşüb, uşaq yerinə qoyulduqlarından peşiman oldular. Bu, insan psixikasının körpəlikdən möcüzəyə, qeyri-adiliyə köklənməsindən irəli gəlirdi.

[1] Поль С. Брегг. Формула совершенства. - С-П., Лейла, 1993, с. 13.

Bəşəriyyətin uşaqlıq çağında da belə olmuşdur. Dünya və təbiət haqqında heç bir məlumatı, bilgisi, təcrübəsi olmayan, toplum halında yaşayan, tez-tez təbiətin sərt üzü ilə rastlaşan ulu əcdad hər şeyə uşaq gözüylə baxmış, kollektiv maraqlarından doğan sonsuz suallara cavab axtarmış, istəmiş ki, təbiət özü dilə gəlib sirlərini açsın. Bu mənada mifologiya ulu əcdadın həm «əlifba» kitabı, həm bütün sahələr üzrə ona primitiv bilgilər verən «dərs vəsaiti», həm də çətin bir sorğu qarşısında aciz qalanda «ensiklopediya»sı olmuşdur.

Mif qədim insanların təsəllisi, gələcəyə ümidi, yaşamaq, yaratmaq amalı idi. Məhz min cür fəlakətlərlə üzbəüz, təkbətək qalanda, sərt üzlü təbiətin özünə belə təsir etmək, onu dəyişdirmək qüdrətinə malik olduqlarını miflərlə dərk etmişdilər, cəsarət, güc tapıb öhdələrinə düşən missiyaları tarix boyu, mərhələ-mərhələ, səbrlə yerinə yetirməyə can atmışlar. Şüurlu həyatın başlanğıcında həyat-ölüm dilemması qarşısında qalanda belə miflərin yardımına güvənmişlər. Kortəbii şəkildə təfəkkürdə yaranan miflər - fövqəltəbii qüvvələr və fantastik obrazlar olmasaydı, ulu əcdad ilkin məskənlərindən, sığındıqları mağaralardan çıxıb, çox uzağa gedə bilməzdi, toplumun ayaqları dəyməyən yerlərin sirləri açılmazdı, başqa insan dəstələri ilə ünsiyyət və əlaqə olmazdı, şüur inkişaf etməzdi. Bir sözlə, miflər yaranmasaydı, insanlar dünyanın ən güclü varlıqlarına çevrilməzdilər.

Xüsusi vurğulamaq lazımdır ki, bəşəriyyətin mənəvi mədəniyyəti içərisində ikinci yaradıcılıq hadisəsinə rast gəlmək olmaz ki, miflər qədər müxtəlif, bir-birinə zidd fikirlərlə izah edilsin. Tədqiqatçıların bir qrupu mifləri dinlə eyniləşdirməyə çalışmış, digərləri bunun qəti əleyhinə çıxmışlar. Bəziləri mifləri əfsanələrlə, rəvayətlərlə, nağıllarla qarışdırmış, başqaları isə, mifləri folklor janrlarından tamamilə təcrid edilmiş halda təqdim etməyi məqbul saymışlar. Hətta elələri tapılmışdır ki, mifləri, xalqın mənəvi dəyərləri içərisində mürtəce mahiyyətli artıq yük hesab etmiş, əksinə düşünənlər də (mədəniyyətin ən mütərəqqi faktı kimi) olmuşdur. Bəs əsl həqiqətdə mif nədir? Onun bəşər

təfəkküründün inkişafında rolu nədən ibarətdir, dinlə və folklorla (ədəbiyyatla) hansı tellərlə bağlıdır? - suallarına cavab axtaran rus folklorşünası S.A.Tokarev yazır: «Mif, hər şeydən əvvəl, dünyanın və insanın yaranması haqqında antik, bibliyadan gələn və başqa qədim «nağıllar»dır ("əhvalatlardır" mənasında başa düşülməlidir - kursiv R.Q.), əski allahlar və qəhrəmanlar - yunan və roma allahları, qəhrəmanları üstünlük təşkil edir - haqqında poetik, primitiv, qəribə hekayətlərdir»[1]. 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[2]. Mifologiya isə allahlar və qəhrəmanlarla bağlı həmin əhvalatların cəmi olmaqla yanaşı, dünya haqqında fantastik görüşlər sistemidir. Mifləri öyrənən elm də mifologiya adlanır.

Strukturalist nəzəriyyəçilər mifləri dilçilik, semiotika baxımından təhlil edir, nəticədə onu «özünəməxsus dil növü»nə[3] çevirməyə cəhd göstərirlər. Bu, son dövrlərdə miflərin tədqiqində aparıcı meyllərdən biridir. Azərbaycanda da özünə tərəfdarlar tapmışdır. Miflərin köməyi ilə sözlərin, frazeoloji birləşmələrin mənşəyinin, etimologiyasının araşdırılmasına M.Seyidovun, A.Məmmədovun, K.Vəliyevin və b. yazılarında rast gəlirik.

Miflər sadəliyi, primitivliyi ilə seçilməsinə, asan yolla dünyanı dərk etmə vasitəsi olmasına baxmayaraq, nədənsə, onları abstrakt üsullarla şərh etmək ənənə halını almışdır. Bu mənada miflərin tədqiqində son istiqamət fransız semioloqu Rolan Bartın adı ilə bağlıdır. Onun strukturalist metodologiyaya söykənən tədqiqatlarında birtərəflilik müşahidə olunur. O, yalnız

[1]Токарев А.С.Ранние формы религии. - М., 1990, С.507; Мифы народов мира, том I. - М., 1991, с. 11.

[2] Мелетинский Е.М. Общее понятие мифа и мифологии. - в кн. «Мифологический словарь», М., 1991, с. 653.

[3]Ролан Барт. Мифология. -в его кн. «Избранные работы. Семиотика. Поэтика», М.,1989, с. 46.

dil faktoru kimi götürüb, mənalandırmaqla, miflərin bir sıra başqa mühüm cəhətlərini - süjet elementlərini, obrazlar sistemini, hadisə, əhvalat, hiss, emosiyalar ifadə etməsini və s. arxa plana keçirir. Əlbəttə, bütün elmlərin bünövrə daşlarını təşkil etdiyi üçün miflər hər sahədə öz izlərini bu və ya digər dərəcədə qoruyub saxlayır. Bu, sabit qanunları, kateqoriyaları olan elmlərdə, o cümlədən dilçilikdə, semiotikada daha çox nəzərə çarpır. Miflər sözlərdə müxtəlif məna çalarları yaratmaq funksiyasını bu gün də yerinə yetirir. Bu baxımdan Rolan Bartın fikirləri ilə bəlkə də razılaşmaq mümkündür: «Atalar sözündə olduğu kimi, «təkrar biliyin anasıdır»mı? Bilmirəm, lakin mif mənanın anasıdır». Tədqiqatçı strukturalizmə o qədər meyllidir ki, öz elmi əsərlərini də miflərin toplusu sayır. A.Acalov da müasir elmi araşdırmalara söykənərək, belə qənaətə gəlir ki, «mifologiya dünyanı özünəməxsus qanun və vasitələrlə biçimləyən və 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 mifoloji 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 düşüncənin qrammatikasının, mifoloji sintaksisinin bərpasıdır. Etnik-mədəni və sosial strukturların öy-

rənilməsində bu üsul son illərdə meydana çıxmışdır və uğurla tətbiq edilir». [1] A.Acalov bu üsulun elm tarixində ilk dəfə N.Tusinin «Əxlaqi-nasiri» əsərində tətbiq edildiyi ehtimalını irəli sürür. Doğrudan da, dünyanı xüsusi anlayışlar və işarələr sistemi ilə dərk etməyə yönələn istiqamətlər Avropada XVII əsrdə meydana gəlib, XX əsrdə müstəqil elm sahəsi kimi formalaşsa da (bu gün əksər ölkələrdə uğurla tətbiq edilsə də), Şərqdə, o cümlədən Azərbaycanda səkkiz yüz il əvvəl başlanmışdır. Sührəverdinin «İşraqiyyə» təlimində və sufizmdə tərtib edilən sxemlər (miflərdə olduğu kimi dünyanı dərk etmək və tanrıya qovuşmaq məqsədilə) mifoloji işarələr sisteminin eyni deyilmi? «İşraqiyyə»nin və sufizmin rəmzləri heç də müasir strukturalistlərin düsturlarından geri qalmır. Yaxud əbcəd hesabını mifik sadə sakral (müqəddəs) rəqəmlərin daha mürəkkəb və sistemli şəklə salınması və yazılı ədəbiyyata tətbiqi kimi qəbul etmək olar. Şərqdə mif sözü yerinə əsatir işlənirdi ki, bu da mənaca miflə üst-üstə düşür. Hürufilər dünyanı anlamaqda birbaşa işarələr sistemini - hərf düzmünü əsas götürmüş, mifologiya səviyyəsində modellər qurmuşlar. Onların insanın üzündə müqəddəs ərəb hərfləri ilə «Allah» kəlamının yazılması iddiası əsatirlərdən gəlirdi. Başqa təriqətlərdə isə dünyanı musiqi ilə, hətta rəqslə dərk etmə üsullarına rast gəlirik ki, bunlar ən əski ritualları xatırladır. Lakin nə sufizm, nə də hürufilik əsatirləri özününküləşdirmədi. İnsana müraciətlə: «Bax onun yüzünə, ilahini gör» - deyən Nəsimi və onun ustadı Nəimi sözdən daha kiçik dil materialından - səslərdən mükəmməl işarələr sistemi tətbiq etdi, Allahın bir zərrəsi olan insanın kamilləşmə yollarını göstərdi, ancaq əsatirləri öz təlimlərinin xüsusi kateqoriyasına çevirmədi, əksinə, biri parçalanmaqla, digəri dərisi soyulmaqla mifləşdi.

«İşraqiyyə» təlimi, əbcəd hesabı, müəmmalar, sufizm və hürufilik dünyanı dərk etmə sistemləri olaraq, Şərq əsatirlərinin (o cümlədən Azərbaycan) modelləri əsasında qurulan formal nəzəriyyələr - işarə sistemləri kimi tarixdə qaldı. Bunların müasir

[1]Acalov A. Ön söz. «Azərbaycan mifoloji mətnləri» kitabı.- B., 1988, s. 14-15.

strukturalist mif nəzəriyyələri ilə üst-üstə düşən müddəaları, qənaətləri onu göstərir ki, orta əsrlərdə və müasir dövrdə mifik dünyagörüşünə məna, anlayış sistemi tək yanaşmaqla fantastik düşüncənin məhsulu olan miflərin bədii obrazlar və əhvalatlar məcmusu olması faktının üstündən xətt çəkilir. Rolan Bart soruşur: «Bizim zamanımızda mif nədir? Başlanğıc üçün bu suala sadə dildə və bütünlüklə sözün etimologiyasına uyğun cavab verəcəyəm: mif - söz, fikir, anlayış deməkdir!.. Anlayışlar sistemidir». Bu qənaətlər (A.Acalovun qənaətlərini də bura daxil etmək olar), mif haqqında S.A.Tokarevin və E.M.Meletinskinin verdiyi tərifin inkarıdır. Bizcə, fikir, söz, anlayış və işarələr sistemi olması mifin zahiri, üzdə olan tərəfidir. Miflər bu funksiyanı daha çox «mifik zaman»dan çıxıb, emprik zamana keçəndən sonra yerinə yetirməyə başlamışdır. Bütövlükdə götürdükdə isə mif xalq fantaziyasına məxsus bütün yaradıcılıq proseslərinin bünövrə daşlarıdır, müxtəlif vasitələrlə ərsəyə gətirilən (söz, rəqs, musiqi, tamaşa və s.) ibtidai obrazlar sistemidir, dünyanı dərk etməyin ən ilkin vasitəsidir, sinkretik təsviretmə üsuludur.

O.Süleymenov da sözün işarələr sistemi sırasına mifləri də daxil edir, başqa sözlə mifləri sözün poetik ifadə vasitələrindən biri sayır, lakin onun izahının özülündə söz, ifadə və fikrin yazı işarəsi durur, mifologiyanın bütövlükdə işarələr sistemi təşkil etməsindən danışılmır. Şair-alim «Az – Ya» əsərində yazır: «Qədim dövrlərdə, nöqtənin vəzifəsini təyin etməyə çalışan makroşairlər İlk insan ideyasına gəlib çıxırlar. Onlar nöqtəyə qədim semit sıra sayının adını verirlər: *Axtum* - birinci. Bundan sonra Misirdə birinci kişi – *Atum* peyda olacaq. hind-İran mühitində *Adəm* doğulacaq. Mikroşairlər maddənin ən kiçik hissəciyini – *Atomun* dərkinə varacaqlar. Və bu *Atomu* birinci olaraq, misirlilər insanın yaranışı haqqındakı mifdə daha kiçik hissələrə böləcəklər... İşarə mənasının atomu yozumlar sayəsində sonsuzluğa qədər parçalanaraq, qədim yazılı dillərdə terminoloji partla-

yış doğururdu».[1] Sırf elmi problemlərə şair baxışının kimlərisə əsəbləşdirə biləcəyini anlayan Oljas hər hansı bir alim fikrinin ehkam şəkli alıb «bütləşdirilməsinin» əleyhinə çıxır, inkişafın, tərəqqinin hər məsələdə köklü və əsaslı dəyişiklik etdiyini göstərir və onu da bilir ki, Eynşteyn dediyi kimi «atomu parçalamaq, xurafatı parçalamaqdan asandır». Doğrudan da, bəzi dünya şöhrətli tədqiqatçıların türklərin tarixi ilə bağlı irəli sürdükləri səhv qənaətləri təkzib etməyə çətinlik çəkirik. Lakin Oljas cəsarəti ilə V.Radlov tək nəhənglərin belə söylədiklərini şübhə altına almaq mümkündür. Məhz Azərbaycan türk mifologiyasının bərpasının həllini gözləyən bir sıra problemlərə aydınlıq gətirəcəyi şübhəsizdir.

[1] Süleymenov O. Az – Ya. – Bakı, Yazıçı, 1993, s. 247.

Birinci fəsil

MİFOLOGİYANIN NƏZƏRİ-KATEQORİAL ASPEKTLƏRİ

Azərbaycan-türk mifologiyasının tədqiqat tarixindən

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 Şirvani** (1126-1199), **Nizami Gəncəvi** (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 dünya xalqlarının mifologiyasını öyrənməyin əsasını **Mirzə Kazım bəy** (1802-1870) qoymuşdur. O, «Fir-

dövsinin əsərlərində fars əsatiri» məqaləsində [1] («Северное обозрение» jurnalı, 1848) İran ərazisində yaşayan qədim xalqların, o cümlədən azərbaycanlıların əsatirlərinin əsas mənbələrini atəşpərəstlik görüşləri ilə əlaqələndirərək göstərmişdir ki, mif real, təbii və ictimai hadisələri insanın dərkindən başqa bir şey 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 təşkil edir. Mədəni xalqlarda isə müqəddəs bir şey kimi onların təxəyyülü üçün zəngin qida mənbəyinə çevrilir»[2]. Mirzə Kazımbəy Şərq miflərini iki qrupa ayıraraq şərh edir: a) tanrılar və ruhlar haqqında olan miflər və b) xalis mifoloji qüvvələr.

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[3].

Avropada və Rusiyada etnoqrafik-folklor materiallarına kütləvi maraq oyanan ərəfədə (XIX əsrin II yarısından XX yüzilliyin əvvəllərinədək) Azərbaycanda da xeyli iş görülmüş,

[1] Казымбек М. Мифология персов по Фирдоуси / Изб. произведения. – Б., Элм, 1985, с. 306-318.
[2] Yenə orada, s. 306.
[3] Yenə orada, s. 46.

rus alimlərinin və yerli ziyalıların **(S.Penn, S.Zelinski, D.Yerisev, P.Uslər, K.Nikitin, A.İoakimov, Q.Bağırov, M.Qəmərli, E.Sultanov, F.Köçərli, T.Bayraməlibəyov, R.Əfəndiyev, Ə.Abid, Y.V.Çəmənzəminli, S.Mümtaz, A.Baqri,** və b.) təşəbbüsü ilə toplanıb nəşr olunan folklor nümunələrinin içərisində mif mətnlərinə də təsadüf olunmuşdur. «Полярная звезда» (1825), «Тифлисские ведомости» (1830), «Сведения о Кавказских горцах» (1968), СМОМПК (Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа –1881-ci ildən başlayaraq 1924-cü ilədək 46 buraxılışı nəşr olunmuşdur), «Сборник сведений о кавказе» (1871) məcmuələrində, « Кавказ» (1851-1859) və «Каспи» (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 ictimaiyyətini tanış edən elmi məqalələr yazmış, eləcə də əski görüşlərə söykənən folklor nümunələrinin tarixi köklərini müəyyənləşdirməyə çalışmışdır. Onun «Azərbaycan nağıllarının əhval-ruhiyyəsi» (1926), «Azərbaycanda 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 məqamları müqayisəli şəkildə təhlil edilmişdir. 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 yazmışdır: «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 bir-birinə bənzər mövzuların yalnız ari irqinə mənsub qohumlarda deyil, başqa irqlərə məxsus olanlarda da görmək olar»[1].

Azərbaycanda mifoloji görüşlərin mövcudluğu haqqında **V.Xuluflu, B.Çobanzadə, H.Əlizadə, Ə.Axundov, H.Araslı, Ə.Dəmirçizadə, N.Seyidov və M.H.Təhmasib**[2] 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-cı illərinədək Azərbaycanda mifologiya, əski rituallar və inanclara tarix, ədəbiyyat və mədəniyyət tarixindən bəhs açan dərsliklərdə ötəri yanaşılmış, 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[3] 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 aspekedə izahına yer ayrılmışdır. M.Seyidov mifologiya-

[1] Çəmənzəminli Y.V. Əsərləri. Üç cilddə. III cild. – B., Elm, 1977, s. 66.

[2] Təhmasib M.H. Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər). – B., Elm, 1972, s. 114.

[3] Bax: Seyidov M. Azərbaycan xalqının soy-kökünü düşünərkən. – B., Yazıçı, 1989; Qızıl döyüşçünün taleyi . – B., Gənclik, 1984; Qam-şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış. – B., Gənclik, 1994; Yaz bayramı – B., Gənclik, 1990; Azərbaycan mifik görüşlərinin qaynaqları. – B., Yazıçı, 1983.

nın müxtəlif problemlərinə aid zəngin yaradıcılığı və elmi-pedaqoji fəaliyyəti ilə məktəb yaradan alimlərdən biridir. O, onlarla istedadlı gənci bu sahənin araşdırılmasına istiqamətləndirmişdir. 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 araşdırmışdır. Onun son illərdə meydana çıxan monoqrafik tədqiqatları nəinki Azərbaycanda, ümumiyyətlə, bütün türk dünyasında mühüm hadisə kimi qiymətləndirilməlidir.

Azərbaycanda mifik təfəkkürün qaynaqları aşkarlanandan sonra etnoqrafiya və folklorun ayrı-ayrı məsələləri ilə bağlı aparılan araşdırmalarda 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**[1] Azərbaycan türklərinin mifoloji mətnlərini toplayıb tərtib etmiş və 90-cı illərdə **M.Məmmədov**[2] Azərbaycan miflərinin mətnləri əsasında namizədlik dissertasiyası müdafiə etmişdir. Y.M.Lotmanın məktəbini keçmiş A.Acalovun 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 başlan-

[1] Azərbaycan mifoloji mətnləri. Tərtib edəni, ön söz və şərhlərin müəllifi A.Acalov. – B., Elm, 1988.

[2] Məmmədov M.M. Azərbaycan mifoloji mətnləri. Namizədlik dissertasiyasının avtoreferatı. – B., 1998.

ğıcında köklə bağlanan amillərin burada yaşayan əhaliyə keçməsi qənaəti alınmışdır.

A.Şükürov[1] 1995-2002-ci illərdə dünya xalqlarının mifologiyasına on cildlik əsər həsr etmişdir. S.Rzasoyun yazdığı kimi, «oncildlikdə əsas məqsədlərdən biri də Azərbaycan oxucusunu, belə demək mümkünsə, mifoloji cəhətdən maarifləndirməkdir. Bu mənada, hər cild zəngin biblioqrafik göstəricilərə malikdir»[2]. 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 dünyagörüşünün özünəməxsusluğunu göstərməyə çalışan A.Şükürov «Dədə Qorqudun mifologiyası» monoqrafiyasında eposun mifoloji qatlarına nüfuz etmiş, ayrı-ayrı boyların süjet xəttindəki hadisələrdə və obrazlar silsiləsində mifoloji əlamətlərin düzgün şərhini vermişdir.

A.Nəbiyevin[3] araşdırmalarında Azərbaycan miflərinin iki istiqamətdən (oğuz və İran) gəldiyi irəli sürülmüşdür. O, «Sehir

[1] Şükürov A. Dədə Qorqudun mifologiyası. – B., Elm, 1999; Mifologiya. Birinci kitab. Ümumi-nəzəri məsələlər – B., Elm, 1995; Mifologiya, İkinci kitab. Qədim Şərq xalqlarının mifologiyası. – B., Elm, 1995; Mifologiya, Üçüncu kitab. İran xalqlarının mifologiyası. – B., Elm, 1995; Mifologiya, Dördüncü kitab. Qədim hind mifologiyası – B., Elm, 1996; Mifologiya, Beşinci kitab. Qədim Çin mifologiyası. – B., Elm, 1997; Mifologiya, Altıncı kitab. Qədim türk mifologiyası. – B., Elm, 1998; Mifologiya, Yeddinci kitab. Yunan mifologiyası. – B., «Qartal» nəşriyyatı, 1999; Mifologiya. Səkkizinci kitab. Alman-skandinav xalqlarının mifologiyası. – B., Elm, 1999; Mifologiya. Doqquzuncu kitab. Slavyan xalqlarının mifologiyası. – B., «Adiloğlu qardaşları» nəşriyyatı, 2002.

[2] Bax.: Rzasoy S. Müasir Azərbaycan folklorşünaslığı. 2 cilddə, 1-ci c. B., 2013, s. 24-35

[3] Nəbiyev A. Azərbaycan mifologiyası. «Folklorşünaslıq məsələləri» məcmuəsi, Beşinci kitab. – Bakı Universiteti Nəşriyyatı, 2002; Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. Birinci hissə. Ali məktəblər üçün dərslik. – B., «Turan» nəşriyyat evi, 2002; Nəğmələr. İnanclar. Alqışlar. Toplayanı və tərtib edəni A.Nəbiyev. – B., Yazıçı, 1986.

li sünbüllər» (mif mətnləri toplusu – 1990), «Nəğmələr. İnanclar. Alqışlar» (1986), «Mərasimlər. Adətlər. Alqışlar» (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 etmişdir. A.Nəbiyev mifoloji düşüncənin spesifikliyini müəyyənləşdirərək yazır ki, «mif erkən etnosun dünya, insan və insanın dünya hadisələri barədəki bədii düşüncəsidir. Bu düşüncənin zaman hüdudu qeyri-müəyyəndir. Məkanı isə hər bir etnosun nisbi mənada dünya kimi qəbul etdiyi yaşayış məskəni, coğrafiyası, yaxud regionudur». 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, etnoqrafiya, 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[1] və b.) həm də mifologiyaya maraq göstərmiş və gərəkli fikirlər irəli sürmüşlər. Dilçi-alim K.Vəliyevin məqalə və kitablarında həmçinin türk mifoloji düşüncəsinin əsas istiqamətləri 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 (K.V.Nərimanoğlu)** Azərbaycanda formalaşıb əksər Şərq ölkələrinə yayılan qəhrəmanlıq eposunun baş obrazının mifoloji kökü haqqında doğru olaraq belə bir fikir irəli sürür ki, «Koroğlu sadəcə qəhrəman deyil, genezis etibarilə mədəni qəhrəman – demiurq obrazının epik transformasiyasıdır. Mədəni qəhrəman obrazı isə bir neçə epistasda çıxış edir: ilkin yaradıcı, tanrı demiurq, trikster və s. Onun dönərgəlik (başqa bir insana, quşa, bitkiyə, eləcə də öz düşməninə – antoqonistə) çevrilmə qabiliyyəti var». Koroğlunun mifik mədəni qəhrəman olması V.M.Jirmunski, X.T.Zarifov və B.A.Karrıyevin, eləcə də E.Meletinski və S.A.Tokarevin redaktəsi ilə çap olunan «Mifoloqiçeskiy slovar» və «Mifı 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 «Bilqa-

[1] Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. – B., Maarif, 1992; Vəliyev V. Azərbaycan folkloru. – B., Maarif, 1985; Həbibbəyli İ. Ədəbi-tarixi yaddaş və müasirlik. B., "Nurlan", 2007; Аббаслы И. Ареал распространения и влияния Азербайджанских дастанов. – Б., Издательство «Сада», 2001; Abdullayev B. Yusif Vəzir Çəmənzəminli və folklor. – B., Elm, 1981; Абдулла Б. Азербайджанских обрядовый фольклор и его поэтика. – Б., Элм, 1990; Vəliyev K. Elin yaddaşı, dilin yaddaşı. – B., Gənclik, 1987; Həbiboğlu Vəli. Qədim türklərin dünyagörüşü. – B., «Qartal» nəşriyyatı, 1996.

mış» eposunda və «Avesta»dakı mifoloji süjet və obrazların Azərbaycan folkloru və yazılı ədəbiyyatındakı izləri göstərilmiş, əcdadlarımızın mifoloji düşüncəsi qədim Şumer mədəniyyəti ilə müqayisədə təqdim olunmuşdur. **B.Abdullayev** mərasimləri və Y.V.Çəmənzəminlinin folklorşünaslıq fəaliyyətini araşdırarkən Azərbaycan mifologiyasının yazqabağı rituallarla, atəşpərəstlik etiqadı və islam dini ilə əlaqəsi məsələsinə toxunmuşdur. **B.Şərifzadə** «Avesta»nı türk dilində yazılan ilkin ədəbi abidələrdən biri olduğu qənaətini irəli sürərək bildirmişdir ki, «Avesta»nın mifologiyası daha çox Azərbaycan türkərinin mifologiyasıdır».

Azərbaycan elminə son onilliklərdə qədəm basan yeni nəsil alimlərinin bir qrupu – **R.Bədəlov, S.Rzasoy, A.Xəlilov, C.Bəydili, Rüstəm Kamal, E.Əzizov, N.Mehdi, Ramil Əliyev, Razim Əliyev, M.Məmmədov, Şakir Albalıyev, E.Ağayev, Nail Qurbanov, S.Qarayev, H.Quliyev**[1] və b. əsas tədqiq obyekti Azərbaycan və ümumtürk mifoloji düşüncəsinin

[1] Cəfərli M. Dastan və mif. – B., Elm, 2001; Rzasoy S. Nizami poeziyası: mif-tarix konteksti. – B., «Ağrıdağ» nəşriyyatı, 2003; Rzasoy S. Oğuz mifinin paradiqmaları. Bakı: Səda, 2004, 200 s.; Rzasoy S. Oğuz mifi və Oğuznamə eposu. – B., «Nurlan» nəşriyyatı, 2007; Rzasoy S. Oğuz mifologiyası. B., 2009; Bəydili C. Türk mifoloji sözlüyü. – B., Elm, 2003; Rüstəm Kamal. «Kitabi-Dədə Qorqud»: arxaik ritual semantikası. – B., Elm, 1999; Əliyev R. Azərbaycan nağıllarında mifik görüşlər. – B., Elm, 1992; Mifoloji şüurun bədii spesifikası. – B., «Qartal» nəşriyyatı, 2001; Xəlil A. Əski türk savlarının semiotikası. B., 2006; Məmmədov M.M. Azərbaycan mifoloji mətnləri: Fil. elm. nam. ...dis. avtoref. Bakı, 1998, 29 s.; Albalıyev Ş. Hal-Div-Əzrayıl obrazlarının səciyyəsi / «Ortaq türk keçmişindən ortaq türk gələcəyinə» III uluslararası folklor konfransının materialları. Bakı, Səda, 2007, s. 547-555; Ağayev E. Ağayev E. Azərbaycan mifologiya elmi və Mirəli Seyidov. Bakı: MBM, 2008, 200 s.; Qurbanov N. Azərbaycan folklorunda mifoloji-kosmoqonik görüşlər. B., 2011; Qarayev S.P.. Azərbaycan folklorunda mifoloji xaos / Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru alimlik dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiya. Bakı-2015; Quliyev H.V.. Azərbaycan folklorunda müdrik qoca arxetipi / Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru alimlik dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiya. Bakı – 2015.

məhsullarıdır. **R.Bədəlov** oğuznamələrin materialları əsasında mifologiyanın fəlsəfəsi, **Rüstəm Kamal, Cəlal Bəydili (Məmmədov)** «Dədə Qorqud»un semantikası və mifologiyası, **S.Rzasoy** Nizami yaradıcılığında mifik dünya modeli, Oğuz mifologiyası, **Ramil Əliyev** nağıllarda mifoloji obrazlar, bədii şüurun formalaşmasına mifin təsiri, türk mifoloji düşüncəsi və onun epik transformasiyaları, **Razim Əliyev** Qobustan qaya rəsmləri və qədim memarlıq komplekslərində mifoloji kodların açılması kimi problemlərin həllinə dissertasiya və monoqrafiyalar həsr etmişlər. 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.

F.e.d., prof. Ramil Əliyevin yaradıcılığı Azərbaycan mifologiya elminin özünəməxsus səhifəsini təşkil edir. Onun mifologiyaya yanaşması orijinallığı və epik mətnlərə münasibətdə xüsusi həssaslığı ilə seçilir. Ramil Əliyevin yaradıcılığını müntəzəm şəkildə izləyən və vaxtaşırı elmi dəyərləndirmə müstəvisinə gətirən S.Rzasoy yazır ki, türk folkloru məzmun və kəmiyyət baxımından çox nəhəng hadisədir. Onu bütövlükdə əhatə etmək, əslində, mümkünsüz işdir. Bu halda tədqiqatçıdan ümumtürk folklorunun daha çox konkret milli layına isnad etmək tələb olunur. Türk mədəniyyətinin istənilən milli tipi onun arxitektonik strukturlarının – türk mifologiyasının bərpası üçün zəngin və əvəzsiz material verir. Bunun biz sayılıb-seçilən Azərbaycan folklorşünası, prof. R.Əliyevin **«Mif və folklor: genezisi və poetikası»** monoqrafiyasının[1] nümunəsində bir daha şahidi oluruq. R.M.Əliyev mif və folklor məsələləri ilə ardıcıl şəkildə məşğul olur. İndiyədək dörd kitabı çap olunmuşdur. Həmin kitablardan ikisi («Azərbaycan nağıllarında mifik görüşlər» və «Mifoloji

[1] Əliyev R. Mif və folklor: genezisi və poetikası. Bakı, «Elm», 2005.

şüurun bədii spesifikası») və çoxsaylı elmi məqalələri birbaşa mif və folklor problemlərinə həsr olunmuşdur. Tədqiqatlarında faktoloji zənginlik nümayiş etdirən araşdırıcı Azərbaycan folklorşünasları arasında daha çox diqqəti folklorşünaslığın fundamental məsələlərinə yönəltməsi ilə məşhurdur. Bu baxımdan, onun sözügedən monoqrafiyası da Azərbaycan folklorşünaslıq elminin aktual probleminə həsr olunmuşdur. «Mif və folklor» problemi hər hansı tədqiqatçıya öz həlli, ona yanaşma tərzi, mövzunu predmetləşdirmə müstəviləri və s. baxımından, əslində, geniş yanaşma bucaqları təqdim edir. Bu halda bütün baxış müstəvilərini əhatə etməyə cəhd istənilən tədqiqatı konkretilikdən yayındırmış olur. Bu mənada, R.M.Əliyevin «Mif və folklor: genezisi və poetikası» monoqrafiyası predmetinin konkretliyi, problemin dəqiq və aydın sərhədlər kontekstində götürülməsi ilə xüsusi seçilir[1].

Prof. Ramil Əilyevin Azərbaycan folklorşünaslığında tematikası baxımından analoqu olmayan **"Riyazi mifologiya"** adlı tədqiqatı **fenomenal hadisədir**[2]. Bu əsəri "Azərbaycan folklorşünaslığında yeni səhifə" olaraq qiymətləndirən S.Rzasoyun yazdığı kimi, Ramil Əliyevin «Riyazi mifologiya» əsəri, sözün gerçək anlamında, Azərbaycan folklorşünaslığında tayı-bərabəri – janr-tematik ekvivalenti olmayan bir araşdırmadır. **Əsərin dəyəri onun ilk növbədə Azərbaycan folklorşünaslığının mövcud olduğu dövrdən bu günə kimi «riyazi folklorşünaslıq» adına aparılmış bütün təcrübələrini nəzərə almaqla milli folklorşünaslıq və mifologiyada yeni bir sahənin – riyazi mifologiyanın əsaslarını qoyması ilə müəyyənləşir.** R.Əliyev bu monoqrafiya ilə riyazi mifologiyanın nəzəri-metodoloji əsaslarını və praktiki-təcrübi bazasını yaratmışdır. Əsərdə folklorşünaslığımızda ilk dəfə olaraq mifoloji informasiyanın riyazi-funksional modelləşdirilmə təcrübəsi həyata keçi-

[1] Rzasoy S. Müasir Azərbaycan folklorşünaslığı. 2 cilddə, 1-ci c. B., 2013, s. 51-52.
[2] Əliyev R. Riyazi mifologiya. Bakı, «Nurlan», 2008.

rilmişdir. Tədqiqatın birinci fəslindən də göründüyü kimi, Azərbaycan folklorşünasları zaman-zaman folklor mətnlərində mövcud olan «riyazi münasibətləri» təsvir və təhlil etməyə, mətnin formal-poetik strukturunu, yaxud mətndə daşınan məlumatların strukturunu bu və ya digər şəkildə modelləşdirməyə çalışmışlar. Bu təcrübələrin, demək olar ki, hamısı R.Əliyev tərəfindən nəzərdən keçirilmişdir. Lakin burada diqqət çəkən ən mühüm məqam ondan ibarətdir ki, müəllif bu «riyazi folklorşünaslıq» təcrübələrinin, demək olar ki, hamısını monoqrafiyanın birinci fəslində riyazi-funksional analiz müstəvisinə gətirməklə, əslində, özünəqədərki təcrübəni həm «riyazi mifologiyanın» tarixi kimi təqdim etməyə nail olmuş, həm də bu tədqiqatları, bir növ, tamamlamışdır. Sonuncu cəhət monoqrafiyanın probleminin həlli baxımından xüsusi əhəmiyyət daşıyır.

Alimin mifologiyaya həsr olunmuş növbəti kitabında onun görüşləri sistemləşdirilmişdir.[1]

Azərbaycan folklorşünaslığında folklor mətnlərinə struktur-semiotik metodu "öz modifikasiyasında" (K.V.Nərimanoğlu) ilk dəfə tətbiq etməklə struktur mifologiya və struktur ritualistikanın əsaslarını qoymuş Seyfəddin Rzasoy qədim türk yurdu Biləsuvarın Bəydili kəndində sadəliyi qədər həqiqətpərəst, ədalətli olan, ulu əcdadlarının ən yaxşı keyfiyyətlərini ruhunda yaşadan, saflığı, təmizliyi ilə cənub bölgəsində ad-san qazanan ziyalı ailəsində (atası Gülverdi kişi əmək fəaliyyətinə keçən əsrin 50-ci illərində müəllim kimi başlamışdı, cavan yaşlarında dünyasını dəyişmiş anası Bibixanım ana isə evdar qadın idi) dünyaya göz açıb mənəvi qidasını ana laylasından, ata nəsihətindən, xalq adət-ənənlərindən, nağıllardan, dastanlardan, müqəddəs sözün müdrikliyindən almışdı. Yurdun füsunkar təbiətinin əsrarəngiz gözəlliyi, el oyun-tamaşalarının, mərasimlərin şirinliyi, duzluluğu, uşaqlıq və yeniyetməlik çağını keçirdiyi ocağın istiliyi, ömürdən qopan illərin müxtəlifliyi, fəsillərin

[1] Əliyev R. Türk mifoloji düşüncəsi və onun epik transformasiyaları. B., "Elm", 2014.

mülayımliyi və sərtliyi də S.Rzasoyun xarakterinin formalaşmasında az rol oynamamışdı. Doğmalarının hədsiz qayğısı, valideynlərinin orta məktəbdə seçilib-sayılan övladını ali təhsilli görmək arzusu gənc Seyfəddinin özünün bədii ədəbiyyata, söz sənətinə vurğunluğu, dünyanın sirlərini öyrənmək marağı ilə üst-üstə düşdüyündən tale onu qocaman təhsil ocağına – Pedaqoji İnstitutun (indiki Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti) filologiya fükültəsinə gətirib çıxartmışdı. O zamandan ədəbi-nəzəri fikirlərin burulğanına düşüb ədəbiyyatın gizli kodlarının açarını axtarıb tapmağı həyat amalına çevirmişdi. Və Bakı ilə doğmalaşmışdı. O, keçilməz yollarla addımlamağa, indiyədək heç kimin toxunmadığı məsələlərə aydınlıq gətirməyə meyl göstərmişdi. Çətinliyinə baxmayaraq, ilk ciddi tədqiqatında Azərbaycan elmi-nəzəri fikrinə yad olan mövzunu – dahi Nizaminin yaradıcılığında Dünya Modeli problemini işləməklə Nizamişünaslığa elə tövhə, elə təzə-təravət gətirmişdi ki, alimin fundamental araşdırması elmi əhəmiyyətini və sanbalını həmişə qoruyub saxlayacaq, müasir tədqiqatların meydanını daha da genişləndirəcək, elmi düşüncədə yeni cığırların açılmasına düzgün istiqamət verəcək.

Yaxşı yadımdadır, alimin Nizami poeziyasının təhlilinə həsr olunan namizədlik dissertasiyası işlədiyim kafedraya göndərilmişdi. Məhz müzakirə zamanı Dünya Modelinin nə demək olduğunu anlamayan bir çox tədqiqatçılar müəllifi qərəzli şəkildə tənqidə keçmişdilər. Ağır zəhmət bahasına əmələ gələn əsər müəllifdən ötrü övlad kimidir. S.Rzasoy təslim bayrağı qaldıran alimlərdən olmadığını ilk dəfə onda nümayış etdirib demişdi ki, qanmazı qandırmaq mümkündür, amma alim adı daşıyan savadsızlara elmin yeniliklərini başa salmaq çox çətindir...

Onda onun sərt cavabını kobudluq kimi qiymətləndirib, dissertasiyasına müsbət rəy verməklə bəziləri səviyyəsizliklərini ört-basdır etmişdilər. Bəli, S.Rzasoy Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığını "Dünya modeli" kimi onlarla yeni mühüm terminlə zənginləşdirmişdi. Əslində, alim Nizami yaradıcılığı əsasında

şairin yaşadığı dövrün hərtərəfli mənzərəsini yaratmağı bacarmışdı. Dünya Modeli deyəndə yazılı abidələr (bədii mətnlər), tarixi sənədlər, arxeoloji tapıntılar, maddi dəlillər əsasında aid olduğu çağın insanlarının dünya görüşlərindən tutmuş, cəmiyyətdə tutduqları mövqeyə qədər bütün məsələlərin aşkarlanması və rekonstruksiya edilməsi deməkdir. S.Rzasoy sübut edirdi ki, Nizami kimi söz ustalarının əsərləri ensiklopedik məlumatların daşıyıcısıdır. Ailə münasibətləri: ər-arvad, ata-oğul, bacı-qardaş, ana-qız, ağa-nökər, ev sahibi-qonaq; dövlət, hökmdar və xalq əlaqələri (şah-əkinçi, qoca-cavan, çoban-padşah, şah-cariyə, şah-hərəmlər, şah-vəzir, şah-dustaqlar), dövrün peşələri, usta, müəllim, şagird, məktəb, təhsil, tərbiyə və b. məsələlər Nizaminin poeziyasında zərgər dəqiqliyi ilə verilmişdir. Ayrı-ayrı insan təbəqələrinin əqidə və düşüncələrinin, dünya haqqında təsəvvürlərinin uzaq çağlarda necə olduğunun bədii mətnlər əsasında üzə çıxarılmasının mümkünlüyünü irəli sürən alim həm də yazılı ədəbiyyat-folklor, bədii mətn-tarix, mif-ritual, mif-gerçəklik əlaqələri problemlərinə də aydınlıq gətirirdi. Bu mənada alimin elmi fəaliyyətinin istiqamətləri çoxşaxəlidir. Klassik ədəbiyyatda zaman-məkan vəhdətində insanın rolu onun elmi yaradıcılığının ilk istiqaməti idi.

S.Rzasoy türk mifologiyasının rekonstruksiya yollarına həsr etdiyi fundamental əsərləri ilə (xüsusilə "Oğuz mifologiyası") Azərbaycan-türk folklorşünaslığında yeni mərhələnin başlanğıcını qoymuşdur. Onun fəaliyyətinin bu istiqamətinin geniş təhlil və təbliğ olunması ona görə vacibdir ki, son çağlaradək Rusiya, Orta Asiya və Türkiyə alimləri türk mifologiyasının qaynaqlarını göstərərkən üzdə olan əlamətlərlə, daha çox nağıl və epos mətnlərindəki obraz və süjetlərlə kifayətlənirdilər. S.Rzasoy isə oğuz eposlarının mətnlərindəki mifik düşüncə kodlarını əsaslandırılmış şəkildə üzə çıxarmağı bacardı.

S.Rzasoy Azərbaycan folklorşünaslığında struktur mifologiya və struktur ritualistikanın əsaslarını qoymuşdur. Təbii ki, ona qədər mif və ritual problemlərindən bəhs olunmuşdur. Lakin Seyfəddin Rzasoyun araşdırmalarını əlamətdar

edən cəhət onun öz tədqiqatlarını struktur-semiotik metodla aparmasındadır. Burada bir məqamı xüsusi olaraq vurğulamaq istəyirəm ki, S.Rzasoy struktur-semiotik metodu folklor mətnlərinə sadəcə tətbiq etməmiş, bu metodun mifologiyaya tətbiqinin "yeni modifikasiyasını" yaratmışdır. Alimin "Oğuz mifi və Oğuznamə eposu" monoqrafiyasına ön sözün müəllifi prof. K.V.Nərimanoğlu yazır: "Nəzəri sistemi mükəmməl bilən S.Rzasoyun mövcud nəzəri baxışı türk eposuna, mifologiyasına tətbiqi qətiyyən mexaniki təsir bağışlamır. Türk mif məntiqini, ruhunu, strukturunu, fəlsəfəsini gözəl bilən araşdırmaçı Oğuznamə eposunda türk mif modelini bərpa edərkən əsla diqtə, şablon yolunu tutmur, əksinə, üzvi vəhdət, universal qanunauyğunluq və fərdi təkrarsızlıq arasındakı dialektik, üzvi münasibəti əsas alaraq araşdırma aparır. O, Oğuznamə eposunda ritual-mifoloji dünya modelini bərpa edərkən ayrı-ayrı semantemləri, nəzəri-epistemoloji konteksti, tarixi düşüncə kodundan mif koduna baxışı, türk dünya modelinin semiotik-kosmoloji təbiətini bacarıqla aşır... İ.Kantın antinomiya nəzəriyyəsi və F.De Sössürün məşhur dixotomiya sistemini mif-folklor araşdırmalarına uğurla tətbiq edib, elmi nəticələr alan **S.Rzasoy** "Oğuz ritual dünya modeli" bölümündə **bərpanın yeni modifikasiyasını təqdim edir...**"[1].

Qeyd edək ki, S.Rzasoy Azərbaycan folklorşünaslığında struktur-semiotik metodun folklor-mifologiyaya tətbiqinin nəzəri-elmi əsaslarını, terminoloji-kateqorial sistemini işləyib hazırlamışdır. Onun bu sahədəki monoqrafiyası hələ ki bizim folklorşünaslığımızda metod probleminə həsr olunmuş yeganə əsər olaraq qalmaqdadır[2].

[1] Nərimanoğlu K.V. Türk mif poetikasına yeni baxış (ön söz) / S.Rzasoy. Oğuz mifi və Oğuznamə eposu. B., «Nurlan» nəşriyyatı, 2007, s. 3-4.

[2] Rzasoy S. Mifologiya və folklor: nəzəri-metodoloji kontekst. B.: Nurlan, 2008, 188 s.

Alimin fəaliyyətinin bir istiqaməti də müasir Azərbaycan folklorşünaslığının aktual problemlərini araşdırmasıdır. Tədqiqatçının toplayıcılıq, tərtibçilik sahəsində gördüyü işlər də diqqətəlayiqdir. Bir də onu vurğulamaq lazımdır ki, Milli Elmlər Akademiyasında Folklor İnstitunun strukturunun qurulmasında da onun əvəzsiz rolu olmuşdur. Eləcə də yeni kadr hazırlığı sahəsindəki xidmətlərini xüsusi qeyd etmək lazımdır.

S.Rzasoy Azərbaycan folklorşünaslığının aktual problemlərini bir neçə istiqamətdə tədqiq süzgəcindən keçirir. Alimin ikicildliyinin birinci cildi ümumilikdə mif və epos məsələlərinə həsr olunsa da, epik ənənənin bütün formalarının strukturuna, bədii mətn kodlarına nəzər salınır. **"Mifologiya"** bölməsində A.Şükürovun, R.Qafarlının, R.Əliyevin, E.Ağayevin, R.Əlizadənin, A.Babəkin, R.Allahverdinin son dövrlərdə yaranan əsərləri təhlil edilir. Kitab "Mifologiyaya dair Azərbaycan türkcəsində fundamental nəşrin növbəti cildi" məqaləsi ilə başlanır. Mərhum Ağayar Şükürovun 10 cildlik «Mifologiya» seriyasından 6-cı kitabını oxuculara təqdim edən S.Rzasoy alimin öz fəlsəfi-nəzəri yanaşma baxışlarına sadiq qalaraq, əvvəl qədim türk mifologiyasının qaynaqlarından, tədqiqatçılarından söhbət açmasını, qədim türk dini-mifoloji sisteminin qurum prinsiplərini açıqlamasını, tanrıçılıq görüşləri ilə bağlı müxtəlif statuslu və səviyyəli obrazları türk mifçiliyində hələ də mübahisələr obyekti olan «allahlar panteonu» adı altında ümumiləşdirməsini, nəhayət, zəngin və ulu türk mifologiyasını ümumiləşdirməklə sistemli elmi nəzəriyyə yaratmasını diqqət mərkəzinə çəkir.

"Professor Ağayar Şükürovun fəlsəfi araşdırmalar sistemində mifologiya" adlanan ikinci məqalədə isə alimin müasir Azərbaycan fəlsəfə və mifologiyası sahəsində elmi fakturasının sistemini aşağıdakı şəkildə qurduğunu göstərir: fəlsəfə və mif, fakturanın xronoloji düzümü və mövcud mənzərəsi, mifoloji tədqiqat sistemi, mifoloji fakturanın tipoloji müəyyənləşmə göstəriciləri, mifoloji biblioqrafiyanın ümumiləşdirilmə səviyyəsi və prof. A.Şükürovun mifi təqdim modeli. Sadalanan elmi faktura sisteminin hər birinin şərhini verərək fikirlərini belə ümumi-

ləşdirir: "Bütövlükdə desək, A.Şükürovun «Mifologiya» oncildliyinin daha geniş təqdimat prizmasına ehtiyac duyulur. İndiki halda deyilənlər ilk addımları təşkil edir. Belə bir geniş və dolğun sözə isə, doğrudan da, ehtiyac vardır. Çünki elmi düşüncənin ehtiyaclarının ödənilməsi istiqamətində dövriyyəyə iri material təqdim edilmişdir".

Sayılıb-seçilən Azərbaycan folklorşünası, AMEA Folklor İnstitutunun Mifologiya şöbəsinin böyük elmi işçisi, filologiya üzrə elmlər doktoru R.Əliyevin «Mif və folklor: genezisi və poetikası» monoqrafiyasının, eləcə də alimin «Riyazi mifologiya» əsərinin təhlilinə həsr olunan məqalələrdə mifoloji informasiyanın riyazi-funksional modelləşdirilmə təcrübəsinin ilk dəfə həyata keçirilməsi vurğulanır. Gənc tədqiqatçı E.F.Ağayevin «Azərbaycan mifologiya elmi və Mirəli Seyidov» adlı monoqrafiyasını folklorşünaslığın aktual problemlərindən biri kimi təhlilə cəlb edən S.Rzasoy "Azərbaycan mifologiya elmi tarixinin yeni səhifəsi"nin açıldığı qənaətini irəli sürür. R.T.Əlizadənin «Azərbaycan folklorunda təbiət kultları» adlı monoqrafiyası S.Rzasoyun "Azərbaycan kultşünaslığının bugünü və gələcəyi" adlı tədqiqatında şərh olunur. Kultların öyrənilməsinin Azərbaycan folklorşünaslığında problematik aktuallığa malik məsələ kimi çoxdan öz həllini gözlədiyini bildirən müəllif R.Əlizadənin bu sahədə yaranmış boşluğu aradan qaldırmaqla bərabər, kultşünaslığın perspektiv əsaslarını da işləyib hazırladığını yüksək qiymətləndirir. A.Babəkin «Azərbaycan folklorunda su ilə bağlı inamlar» monoqrafiyasının da aktual elmi problemə həsr olunmasını təsdiqləyən S.Rzasoy bildirir ki, istedadlı tədqiqatçının tədqiqata cəlb etdiyi mövzu problematik əsaslarına görə folklorla mifologiyanın çox qədim köklərə malik mürəkkəb münasibətlər sistemini özündə ehtiva edir. "Əslində, təkcə folklorun deyil, milli mədəniyyətin istənilən təzahür səviyyəsinin arxetipik əsaslarında mifoloji dünyagörüşü durur. Milli mədəniyyətin hər bir təzahür səviyyəsi mifologiya ilə spesifik münasibətlərə malikdir. Bu cəhətdən folklor istər bir dünyagörü-

şü – düşüncə kodu, istərsə də sənət - yaradıcılıq hadisəsi, onun mətnlər sistemi kimi mifologiya ilə son dərəcə sıx şəkildə bağlıdır. Digər tərəfdən, insanlığın düşüncə tarixində mifologiya və folklorun yaratdığı diaxron sıra folklor Dünya modelində bu sistemlərin sinxronluğunda da özünü qoruyur. Bu da öz növbəsində folklorun öyrənilməsində mifoloji aspekti qaçılmaz zərurətə çevirir. Bundan başqa AMEA Folklor İnstitutunda aparılan folklorşünaslıq araşdırmalarının elmi-nəzəri səviyyəsinin artıq dünya elmi standartları səviyyəsinə qalxması ilə yaranan nəzəri-metodoloji baza bu tipli mürəkkəb struktura malik tədqiqatların yaranmasını aktual elmi hadisəyə çevirir". "Mifik zaman və Novruz fenomeninə yeni baxış" başlıqlı yazıda R.Allahverdinin «Təqvim mifləri və Novruz» monoqrafiyasının elmi əhəmiyyəti, ilk növbədə, onda aprobasiya olunan mövzunun tematik orijinallığı ilə şərtləndiyi əsaslandırılır. Sərrast elmi dillə, dərin məntiqi mühakimələrlə yazılmış tədqiqatın yeni elmi fikir və əsaslandırılmış polemikalarla zənginliyini, milli varlığımızın yeni epoxada özünütəşkil proseslərinin mühüm mexanizmlərindən olan Novruz bayramı haqqında bir sıra yeni və fundamental baxışların ortaya qoyulmasını dəlillərlə təsdiqləyən S.Rzasoy bu işin Azərbaycan elmi fikir dövriyyəsində özünə möhkəm yer tutacağına və novruzşünaslıq sahəsindəki tədqiqatları sağlam istiqamətə yönəldəcəyinə böyük ümid bəslədiyini bildirir.

Dünyanın bir üzü ağ – işıqla, o biri qara – qaranlıq, bir tərəfi soyuq, digəri soyuq olsa da, dağlarından, dərələrindən, çöllərindən, düzlərindən çox yellər əssə də, bir yandan boşalıb, o birindən dolsa da, xeyirini, şərini, yaxşısını, pisini gizlətmədən meydana qoysa da, bütün canlı varlıqlar üçün doğma məkandır, yurddur, Vətəndir, ana qucağı qədər təravətlidir. Onun sirlərini açmağa çalışan hər kəsi alqışlamağı vəzifə borcu sayan S.Rzasoy əslində öz böyüklüyünü nümayiş etdirmiş, titullarına, cəmiyyətdə tutduğu mövqelərinə fərq qoymadan hamının elmi əsərinin yalnız bir cəhətinə - yeniliyinə, çıxarılan nəticənin düzlüyünə və zəhmətinə görə qiymət vermişdir. Filoloji araşdırmalarında həmişə keçilməyən yollarla addımlayan alimin yara-

dıcılığının ancaq bir istiqamətini – folklorşünaslıq sahəsində yazdığı məqalələr, esselər, resenziyaların təsviri və təhlili onu deməyə tam imkan verir ki, **S.Rzasoy S.Mümtüz, Ə.Abid, B.Çobanzadə, M.Təhmasib, M.Seyidov və Y.Qarayev kimi ədəbiyyatşünaslar nəslinin ən parlaq simalarından biridir.**

* * *

XIX əsrin əvvəllərində müstəqil elm sahəsi kimi meydana gəlib maraqlı inkişaf yolu keçən folklorşünaslığın öyrəndiyi əsas məsələlər poetik şifahi xalq yaradıcılığının ayrı-ayrı forma və növlərinin genezisi, meydana gəlmə amilləri, folklorun spesifik xüsusiyyətləri, janr və şəkil əlamətlərinin üzə çıxarılması, sistemləşdirilməsi, təsnifatı, ideya-məzmun çalarlarının təhlili, folklor materiallarının təbliği və hərtərəfli araşdırılmasıdır. İnsanlar öz keçmişini dərindən öyrənib kökünün başlanğıc nöqtəsinə aydınlıq gətirdikcə əcdadlarının müxtəlif çağlarda düzüb-qoşduqları mənəvi sərvətin dəyərini daha yaxşı anlayırlar. Bu mənada folklorşünaslığın problemləri aktuallığını həmişə qoruyub saxlayır. Qəribə də olsa, dünyada folklorşünaslığın yarandığı tarix möhtəşəm oğuz-türk eposu "Kitabi-Dədə Qorqud"un Avropada elm aləmi üçün aşkarlandığı və "Koroğlu"nun Londonda Yer üzündə xalq eposu kimi ayrıca kitab şəklində ilk dəfə işıq üzü gördüyü dövrlə üst-üstə düşür. Dünyanı heyrətləndirən bu iki Azərbaycan eposunun Qərb ölkələrində şöhrəti sürətlə yayılanda Şumerin "Bilqameş"ı, Midiya-İranın "Avesta"sı, Yunanıstanın "İliada"sı, "Odisseya"sı, Romanın "Qızıl eşşəy"i, Hindistanın "Mahabharata"sı, "Ramayana"sı, "Pançatatra"sı, Ərəbistanın "1001 gecə"si hələ tanınmırdı, ya da geniş yayılmamışdı, çoxsaylı oxucu auditoriyası yox idi. Sanki mədəni Avropaya Azərbaycan türkünün yaratdığı iki qəhrəmanlıq eposlarını öyrənmək lazım imiş ki, tədqiqatçılar süjet oxşarlığı məsələsinin həllini tapmaq məqsədi ilə bir neçə möhtəşəm elmi nəzəriyyə irəli sürsünlər və yeni müstəqil elm sahəsinin – folklorşünaslığın doğulduğunu təsdiqləsinlər. Görəsən, folklorşünaslığın aktual

problemlərinə ikicildlik kitab həsr edən görkəmli mifoloq Seyfəddin Rzasoyun araşdırmalarında da həmin eposların (xüsusilə Oğuz eposunun) tədqiqinin əsas yer tutması təsadüfdür, yoxsa ilahidən gələn qanunauyğunluqdur? Bizə elə gəlir ki, həmin missiyanı yerinə yetirmək başqasının qismətinə düşə bilməzdi. Axı, Azərbaycan folklorşünaslarının yeni nəslinin nümayəndələri arasında Haqqa tapınan, dilindən Allah duaları düşməyən, mənəvi bütövlüyünü, saflığını, sadəliyini qıldığı namaz, tutduğu oruc qədər həmişə qoruyan, elmdə yalandan, hap-gopdan uzaq qaçan, öz sözünü xüsusi dəst-xəttlə deyən ikinci bir tədqiqatçı göstərmək çətindir ki, "Tanrı elmi"nın (Böyük Füzuli mifologiyanı belə adlandırmışdı) sehrinə düşüb Türkün dünəninə doğru uzun bir səfərə çıxsın, əski yazılı abidələrin mətnlərinin alt qatında gizlənmiş mətləblərini üzə çıxarsın.

Mifoloji düşüncənin inkişaf dinamikası: nəzəri-metodoloji kontekst

Bəşər mədəniyyət tarixinin XIX yüzilliyin II yarısı və XX əsrin əvvəlləri dövründə 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.

Mifologiya elminin erkən inkişaf tarixində xüsusi izlər qoymuş «Mifoloji məktəb»in nümayəndələri (Y.Qrimm, V.Qrimm) və «iqtibasçılar / təkamülçülər» (E.Taylor, Q.Spenser, Y.Lippert) mifləri inanış - ilkin dini baxış kimi qəbul edərək, birinci və əsas saymışlar. Qrimm qardaşları mif və nağıl

materiallarının metodik şəkildə toplanmasına diqqət yetirməklə böyük iş görmüşlər. Yakov Qrimm hind-avropa dillərinin müqayisəli öyrənilməsinin əsasını qoymaqla yanaşı, mifologiyanın da əlaqəli araşdırılmasına 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 gəzərgilik xəritəsini yaratmaq təşəbbüsü ortaya atılmışdır. Mifoloji məktəbin görkəmli siması C.Frezerin[1] 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, ölüb-dirilən 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

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

işıq tutmaq mümkündür. Bu mənada elmi-nəzəri fikirlərdə mifin xüsusiyyətlərini üzə çıxarmağa xidmət edən mülahizələr də çox idi. «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»[1]. 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.

Görkəmli 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»[2].

Dünya elmi-nəzəri fikrində psixoanalizin banisi Z.Freyd müasirləri tərəfindən ciddi tənqidlə qarşılanmasına baxmayaraq, davamçıları onun müddəalarını inkişaf etdirib irəli aparmış, mü-

[1] Вунд В. Миф и религия. М.: СПб., 1913, с. 22.
[2] Леви-Брюл Л. Первобытное мышление. – М.: Академия, 1930, 238 с. 266.

asir insanın psixopatologiyası ilə ibtidai insanın normal psixikası arasındakı uyğunluğu əsaslandırmışdılar.

Öz analitik-psixologiya haqqında təlimini Z.Freydin psixoanalizinin tənqidi əsasında qurmuş 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». Simvol-arxetiplər 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.

Çağdaş elmi-nəzəri fikir tarixində J.Dümezilin 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 əkinçi-maldarlara bölünür, digər tərəfdən tanrılar da analoji üçləşməklə müvafik «ixtisaslar»ı mənimsəyirdilər»[1].

Mifoloji fikrin A.F.Losev, Ə.G.Qolosovker, A.F.Kosarev və b. kimi tanınmış nümayəndələri daha çox mifologiyanın fəlsəfi tərəfini araşdırmışlar. Mifik düşüncənin dialektik cəhətdən dindən ayrı mövcudluğunu qəbul edən A.F.Losevə görə, «mifo-

[1] Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. Сокр. пер. с франц. А.З.Алмазовой. – М.: Наука, 1990, с. 79.

logiya özlüyündə din deyil, xüsusi dini yaranış da deyil, sadəcə olaraq dinin özü də heç cürə mifologiya deyil»[1]. 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.E.Qolosovker deyirdi ki, «ən əsas mif – mənim həyatımın mifidir»[2]. A.F.Losev isə bu qənaəti «şəxsiyyət, tarix və söz – mifologiya mühitində dialektik üçlükdür» [3] 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 tarixdir»[4].

Struktur antropologiyanın banisi Klod Levi Strosun etnologiya və struktur antropologiyası məsələlərinə aid əsərlərində primitiv cəmiyyətlərdə ailənin mövqeyi və inam sistemləri ilə yanaşı, mifoloji düşüncənin strukturu da öyrənilir. Onun irəli sürdüyü metodda sinxronluğun əsası, mədəniyyət amillərinə semiotik yanaşma, xüsusi vasitələrlə daxili quruluşların modelləşmə 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-etnoqrafik faktor kimi neolit əsrinin tərəqqi, sıçrayış amilinə çevrildiyini əsaslandırır. Bunlarla yanaşı mifoloji düşün-

[1] Лосев А.Ф. Диалектика мифа. – В его кн. «Философия. Мифология. Культура». – М.: Политиздат, 1991, с. 166.
[2] Голосовкер Я.Э. Логика мифа. – М.: Наука, 1987, с. 21.
[3] Лосев А.Ф. Диалектика мифа, с. 168.
[4] Yenə orada, s. 169.

cənin 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 daxilindəki ziddiyyəti aradan qaldırmaq üçün özlərinin təfəkküründə yaranan qarşı tərəflərə «vasitəçilik» ideyası təşkil edir. Bu, əslində ulu Zaratuştrun ideyalarına bu günün elmi prizmasından baxılması idi. Mif ulu əcdad üçün şərti 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», «iqrek», «müsbət», «mənfi» və başqa riyazi transformasiyalara uğrayır. «Bu uğramada miflərin mətni çox gözəl və cəlbedici görünür»[1]. 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.

Arxaik 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) analoji 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 for-malaşmışdır.

İnsanı psixikasının ruh, ağıl, şüur, dil və emosiyalardan ibarət sistemi (bütün müxtəlifllikləri ilə birlikdə) əldə edilməklə, miflərdə deyildiyi kimi, Yaradıcı tərəfindən bir anın içində, «bir göz qırpımında» bəxş edilməklə İnsan bütün canlılardan fərqlən-

[1] Леви-Строс К. Мифологики. В 4-х тт. Том 1. Сырое и приготовленное. / Пер. с франц. З.А.Сокелер и др. – М.; СПб.: Университетская книга, 1999, с. 69-70.

dirilmişdir. Prof. İ.Abbaslının yazdığı kimi, «ibtidai insanın təsəvvüründə qasırğa, göy gurultusu, fırtına, buludların hərəkəti, eləcə də Günəş, Ay, ulduzlar, gecə və gündüzün bir-birini əvəz etməsi güclü təsir qüvvəsinə malik olmuşdur. İnsanın onu əhatə edən canlı və cansız aləmlə bağlılığı, ona münasibəti ayrı-ayrı mifik görüşləri doğurmuşdur»[1].

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 bağlılığı, 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, uzaqlaşdırmaq deməkdir. Atalarımız bu yerlərdə dünya yaranandan son çağlaradək elə möhtəşəm izlər buraxmışlar ki, onları göstərmək, arxeoloji qazıntılarla üzə çıxardıb təsdiqləmək etnoqraf, arxe-

[1] Abbaslı İ. İbtidai dini-mifoloji görüşlər və onların xalq yaradıcılığında izləri – Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, VIII kitab. B., Səda, s. 5.

oloq və folklorşünaslarımızın qarşısında duran mühüm vəzifələrdən biridir.

Azərbaycan-türk mifoloji düşüncəsi arxaik struktur arxetipləri ilə zəngindir. Dünyanın yaranmasına öz mənəvi aləmindən baxan ulu əcdad ilkin olaraq universal obrazlar silsiləsini Qobustan qayalarına əks etdirmişdir. Burada kişi və qadın başlanğıcını 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) olmuşdur.

İlkin 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 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 anlayışlar da bu təsəvvürlərin içərisindən keçərək öz model və struktur-

larını qurmuşdur və yuxular ibtidai görüşlərə təkan verən əsas vasitələrdən biri olmuşdur.

Mifə struktur kontekstində yanaşan nəzəriyyəçilər onları, əsasən, dilçilik, semiotika baxımından təhlil edir, nəticədə onu «özünəməxsus dil növü»nə[1] çevirməyə cəhd göstərirdilər. Miflər sadəliyi, primitivliyi ilə seçilməsinə, asan yolla dünyanı dərk etmə 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 belə hesab edirəm ki, bütün hallarda o işarənin anası olur»[2].

Mifologiya düşüncə tarixinin genetik strukturunda dayanmaqla onun arxetip səviyyəsini təşkil edir.

Mifologiya mütəxəssisi M.İ.Steblin-Kamenski yazır ki, «Mif – elə bir nağıl-etmədir ki, həqiqətdən tamamilə uzaq olsa da, yaranıb yayıldığı yerlərdə gerçəklik kimi qəbul edilir»[3]. Bu, mifoloji düşüncə çağıdır: elə bir dövr ki, orada mifoloji dünya modeli dünyagörüşün dominant struktur sxemini təşkil edir. Lakin düşüncənin sonrakı inkişaf prosesində mifin qavrayışında

[1] Барт Р. Мифология. -в его кн. «Избранные работы. Семиотика. Поэтика», М.,1989, с. 46.
[2] Yenə orada, s. 47.
[3] Стеблин-Каменский М.И. Миф. – М.; Л.: Наука, 1976, с. 9.

fərqli aspektlər meydana çıxır. Müəllif daha sonra bildirir ki, hələ b. e. ə. V əsrdə bəzi qədim yunan filosofları mifləri şərh etmiş, onlara təbiət hadisələrinin alleqorik keyfiyyəti, mücərrədləşdirilmiş anlayış, dolayı şəkilli tərbiyələndirmə vasitəsi kimi baxmışlar; deyək 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. Antik dövrdə belə düşünülürdü 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.

Çağdaş rus mifoloqu A.K.Bayburin mif haqqındakı nəzəri bilikləri ümumiləşdirərək 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)»[1]. Birinci halda mif sintaqmatik, ikincidə isə paradiqmatik 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 (sintaqmatik) vahidlərin - miflərin sistemi kimi başa düşülür. Müəllifin qənaətinə görə, mifologiya termini də bir neçə anlamda işlənən ifadədir: birincisi, mifologiya - hər hansı bir tarixi-mədəni ənənəyə xas miflərin (təsvirlərin) toplusudur; ikincisi, dünyanı dərk etməyin xüsusi formasıdır. Bu halda mifologiyanın

[1] Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. /Гл. ред. С.А.Токарев/, Том I. – М.: Советская Энциклопедия, 1991, с. 75.

mənası mif anlamına yaxındır, hətta onun paradiqmatik aspekti ilə eynidir. Üçüncüsü, mifologiya - mifləri və mifoloji sistemləri öyrənən elm sahəsidir.

Azərbaycanda mifologiyanın öyrənilməsinə müasir elmi-metodoloji stantartları tətbiq etməklə diqqətçəkən nəticələrə nail olmuş 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 mifoloji 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 düşüncənin qrammatikasının, mifoloji sintaksisinin bərpasıdır[1].

Beləliklə, xalqın ən ibtidai kollektiv fantastik icadı olan miflərdə gerçəklik canlandırılmış (ən adi əşyalar, cisimlər belə) və şəxsləndirilmiş obrazlar şəklində əks olunur, insan ağlına gələn nə varsa, hamısı həssaslıqla ümumiləşdirilib, adi halından çıxarılır, fövqəltəbii məxluqlara, varlıqlara çevrilir və bunlar ilkin inanışlarda reallıq kimi başa düşülür. Mif mənəvi mədəniy-

[1] Acalov A. Ön söz. «Azərbaycan mifoloji mətnləri» kitabına. Tərtib edəni, ön söz və şərhlərin müəllifi. – B., Elm, 1988, s. 15.

yətin 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 qeyri-şüuri şəkildə təfəkkürdə yaranan məcazi obrazlarla təbiətə təsir göstərməyin yollarını axtarır və nəticədə onunla təskinlik tapırdılar ki, sel də, sərt külək də, qızmar günəş də onlar kimi canlıdır, istədiklərini ödəməklə təhlükəni sovuşdurmaq olar. Beləliklə, mifik düşüncənin məntiqi özünəməxsusluğu ondadır ki, ibtidai insanlar onları əhatə edən sosial mühitdən (xüsusilə təbiətdən), emosiyaların, hissi effektlərin təsirindən özlərini təcrid etmirdilər, miflərdə dolayı yolla da olsa varlığın bir-birinə bağlanan və hissələrə parçalanan əlamətlərini qoruyub saxlaya bilirdilər. Deməli, dünyada baş verən hadisələrin sadəcə təsvirinə deyil, 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, bununla dünyanı dərk etməklə yanaşı, özlərini daha yaxşı tanımaq istəyirdilər). Ona görə də, mifik təfəkkürdə insanlara xas xüsusiyyətlər təbiət hadisələrinin, cansız varlıqların, heyvanların, quşların və bitkilərin üzərinə köçürülür, hər şey düşünmək qabiliyyətinə, hissiyata malik təsvir olunur və zahirən antropomofik şəkil alırdı. Mövcudatın animistik (ruhun varlığı) modeli yaradılırdı. Bəzən isə, əksinə, təbiət qüvvələrinə, xüsusilə heyvanlara, quşlara məxsus əlamətlər (daha çox totem kimi qəbul edilən heyvan, quş və bitkilərin əlamətləri) mifik mədəni qəhrəmanlara (nəsil törədənə) şamil edilirdi. Məsələn, Oğuzun «ayağı öküz ayağı kimi (qüvvətli), beli qurd beli kimi (incə),

ombuzları samur ombuzları kimi, köksü ayı vücudu kimi (güclü) və bütün bədəni tüklü idi».[1] Qeyri-adi təsvirlər, qəribəliklər, möcüzələr, dəyişmələr, metamorfozalar (dönər-gələr), dünyanın müxtəlif obyektlərinin canlandırılmış və şüura malik obrazlara çevrilməsi və s. mifik fantaziyanın istehsal etdiyi məhsullardır. 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, baş kəsən, qan içən) düşür. Belə ki, qıtlığa səbəb olan quraqlıq - əjdaha; ölüm gətirən xəstəlik - nəhəng, qorxulu mələk; kainat - dünya ağacı, 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 etmələrinə inam vardır) kimi təsəvvür edilir; nəslin başlanğıcında duran ilk insan (əcdad) isə çox vaxt ikili təbiətə malik - zoomorfik və antropomorfik formada modelləşdirilir. Bu modellər müəyyən şərtlərlə birləşərək mif sistemlərini yaradır. Belə ki, miflərdə ruhlar, allahlar, eləcə də onların törətdikləri dəhşətli təbiət hadisələri (ildırım çaxmasından yağış yağır, yağışdan sonra otlar cücərir və s.) və qəhrəmanlar həmişə qohumluq əlaqəsinə, məkan və zaman, yaxud başlanğıc, törəmə, başvermə səbəbinin oxşarlığına görə bir-birinə bağlanır. Bu, dünyadakı varlıqların xaosdan sonra eyni ünsürlərdən (od, su, hava, torpaq) yaranmasına olan inamdan irəli gəlir.

Mifologiya ilkin dünyagörüşü sistemi kimi hər bir etnosun tarixinin və mədəniyyətinin ən qədim mərhələsidir. Etnoqrafiyanın 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 ikinci təfəkkür və kortəbii yaradıcılıq hadisəsinə rast

[1] Rəfiq Özdək. Türkün qızıl kitabı. Birinci kitab.- Bakı, 1992, s. 61.

gəlmək olmaz ki, miflər qədər müxtəlif, bir-birinə zidd fikirlərlə izah edilsin. Tədqiqatçıların bir qrupu mifləri dinlə eyniləşdirməyə çalışmış, digərləri bunun qəti əleyhinə çıxmışlar. Bəziləri mifləri əfsanələrlə, rəvayətlərlə, nağıllarla qarışdırmış, başqaları isə folklordan tamamilə təcrid edilmiş halda xüsusi fəlsəfi kateqoriya kimi təqdim etməyi məqbul saymışlar. Elə tədqiqatçılar tapılmışdır ki, mifləri - xalqın mənəvi dəyərləri içərisində mürtəce mahiyyətli artıq yük hesab etmişdir. Əksinə düşünənlər də (mədəniyyətin ən mütərəqqi faktı kimi) meydana çıxmışdır. Bəs əsil həqiqətdə mif nədir? Onun bəşər təfəkküründün inkişafında rolu nədən ibarətdir, din, tarix, etnoqrafiya, dil və folklorla (bədii yaradıcılıqla) hansı tellərlə bağlıdır? - suallarına cavab axtararkən ilkin olaraq S.A.Toka-revin 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»[1]. 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[2]. Əski çağlarda «mif» sözü yunanlarda mahiyyətinə uyğun mənada başa düşülür və yarandığı anın dünyaanlamını, dünyaduyumunu əks etdirirdi.

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 insana,

[1] Токарев А.С. Ранние формы религии. - М., Политиздат, 1990, с. 281.
[2] Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. 3-е изд., репритное. – М.: Восточная литература. РАН, 2000, с. 653.

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 Rolan Bartın yazdığı kimi, miflər birdən-birə «dolu olduğu halda boş görünür».[1]

Hər hansı bir mifik strukturda (mifik zamanda) varlığın obrazlar şəklində yaranıb yaşama müddəti məchulluq çağından anlaşılan zamanadək daşıdığı roldan asılı olur. Qışın yazla, gecənin gündüzlə əvəzlənməsinin əsl səbəbi dərk ediləndən sonra həmin təbiət hadisələrinin mifik sistemlərdəki modelləri mahiyyətini (gerçəkliklə, reallıqla əlaqəsini) itirir, təfəkkürdəki ilkin funksiyasını dəyişib, bədii sənət nümunəsinə çevrilir və folklorun başqa janrlarının (xüsusilə nağılların və dastanların) içərisində əridilir. Miflərdə dünya modelinin tam təsviri ilə onun ayrı-ayrı elementlərinin, detallarının yaranmasına (təbiət və mədəniyyət obyektlərinin, allahların və qəhrəmanların) həsr olunan əhvalatlar üst-üstə düşüb, bir-birini tamamlayır.

Mifik görüşlər həm də qədim insanların maraqlarının təmin edilməsi tələbatından doğmuşdur. Əvvəl dünyanın onlar özləri yaşadıqları dövrdəki vəziyyətini (yerin relyefini, heyvan növlərini, bitkilər aləmini, ulduzlar sistemini, həyat tərzini, sosial təbəqələşməni, əməyin səmərəliliyini, ovun uğurluluğunun təşkilini, maddi nemətlərin əldə edilməsini, mənəviyyatın – dinin yaranmasını və s.) müəyyənləşdirməyə çalışmış, sonra başqa sorğulara cavab (mifik obrazların meydana gəlməsi səbəblərini) axtarmışlar. Bu mənada mifologiyada hadisələrin baş verməsinin uzaq keçmişlə, qədimlərlə əlaqələndirilməsi həm kainatın quruluşunu təsvir etmək və həm dünyanın onlar yaşadığı dövrdəki vəziyyətini izah etmək üsulu kimi nəzərə çarpır. Y.M.Meletinskinin sözləri ilə desək, mifik əhvalatlar mifik zamanda qurulan «mifik dünya» modelinin «kərpicləri»dir. Mifik zaman «əv-

[1] Ролан Барт. Мифология. - в его кн. «Избранные работы. Семиотика. Поэтика», М.,1989, с. 81.

vəlki», «ilkin», «başlanğıc» zamandır. Bu, əsl zamanın «ərəfəsi»dir, zamana qədərki zamandır, yəni indiki zamanın tarixinin hesablanmağa başlanmasına qədərki zamandır»[1]. Bu, ən ulu əcdadın zamanıdır, hər şeyin ilkin yaranma, «yuxugörmə» zamanıdır. Emprik, tarixi zamandan fərqli olaraq, sakral, möcüzəli zamandır. Mifik zamansız bəşəriyyət mədəniyyət sahəsində nailiyyətlər qazana, sosial münasibətləri formalaşdıra bilməzdi, elmi tərəqqi, inkişaf olmazdı. Dünya bu günü üçün məhz mifologiyaya və mifik zamana borcludur. Çünki inkişafa təkan verən bütün strukturlar mifik zamanda yaradılmışdır. Eləcə də cəmiyyəti formalaşdıran ünsürlər, qaydalar, əxlaq normaları miflərdə, mifik zamanda «təcrübədən» keçirilmişdir. İncəsənətin əksər növlərinin doğulmasına təkan verən rituallar (mərasimlər), ayinlər, kultlar da mifik zamanın məhsuludur. Təsadüfi deyil ki, mif deyəndə çox hallarda bədii söz sənətinin janrı deyil, dünya haqqında ən əski təsəvvürlərin məcmusu başa düşülür. Ona görə də mif əhvalat, söyləmə, söz yaradıcılığı olmaqla yanaşı, başqa formalarda da təzahür edir. Belə ki, dünyanın, kainatın mifik dərki qədim ritual hərəkətləri ilə, qayaüstü rəsmlər, rəqslər, tamaşa, oyun, musiqi və mahnı vasitəsi ilə də mümkündür. Adi olmayan 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. 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, qaniçən) düşmüşdür. Belə ki, qıtlığa səbəb olan quraqlıq - əjdaha; ölüm gətirən xəstəlik – nəhəng dev; bütöv kainat - dünya ağacı, başı dairəvi ça-

[1] Мелетинский Е.М. Общее понятие мифа и мифологии. - в кн. «Мифологический словарь», М., 1991, с. 654.

dır, 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 etmələrinə inam vardır) kimi təsəvvür edilmişdir; nəslin başlanğıcında 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 qəhrəmanlar həmişə bir-biri ilə əlaqələndirilir, 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.

Mifoloji simvol bədii metaforistik funksiyadan məhrumdur. Daha doğrusu, bu funksiyanı hələ kəsb etməmişdir. Mif-lərdə 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 varlıq-

ların mənşə (genezis), inkişaf (böyümə, yetişmə) və məzmun (mahiyyət) bağlılığının səbəb-axtarış-nəticə ardıcıllığı ilə yekunlaşmasıdır. Başqa sözlə, mifik təfəkkürdə yaradılan obrazlar heç vaxt yerində donub qalmır, 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 ödəşmək funksiyasının (ona çörək 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 düşdüyü 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»[1].

Qüzey Qafqaz xalqlarının «Nart» eposunda Urızmaq nəhəng kəlləgözlə (uayuqla) rastlaşır və keçinin dərisinə bürünməklə gözünü deşdiyi məxluqdan canını qurtarır[2]. 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[3]. Lakin Herodota açıq-aydın bildirir ki, Qara dəniz ətrafı skiflər sarmatlar adı ilə yunanlara tanış idi. Onların şimalda və şərqdə yaşayan saklarla bağlı məlumatları isə fövqəltəbii obrazlarla zəngin idi: guya o yerlərdə hiperborelər, keçəl aqripelər və qızıl qrifləri (qartal başlı, aslan bədənli, qanadlı fiqurları) qoruyan 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»[4].

İstənilən mifoloji kontinuumda (mifoloji «kontinuum» - əsatiri məkan-zamanın sistemi) dünyadakı varlıqların mifik obrazlar şəklində yaranıb yaşama müddəti məchulluq çağından onların gerçəklikdəki funksiyasının anlaşılmasınadək olan dövrdə daşıdığı roldan asılıdır. Qışın yazla, gecənin gündüzlə əvəzlənməsinin əsl 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

[1] Геродот. История в девяти томах. (Классики исторической мысли). Перовод Г.А. Стратановского. – М., Ладомир, ООО Фирма «Издательство АСТ», 1999, с. 256.

[2] Голосовкер Я.Э. Логика мифа. – М.: Наука, 1987, с. 73.

[3] Araslı H. Seçilmiş əsərləri. Azərbaycan ədəbiyyatı: tarixi və problemləri. – B., Gənclik, 1998, s. 26.

[4] Короглы Х. Огузский героический эпос. – М., Наука, 1976, 239 с. 135.

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

Mif mətninin xarakterik keyfiyyəti forma və məzmunun biri-birini təsdiq etməsi, birinin o birində ifadə olunması, başqa sözlə, formanın məzmundan (və əksinə) keyfiyyətcə fərqləndirilməməsində ifadə olunur. 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»[1].

Miflərdə dünya modelinin tam təsviri ilə onun ayrı-ayrı elementlərinin, detallarının yaranmasına (təbiət və mədəniyyət obyektlərinin, allahların və qəhrəmanların) həsr olunan əhvalatlar üst-üstə düşüb 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? Bəşər övladının ən ibtidai mifik təsəvvürlərindən tutmuş 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 nöq-

[1]Барт Р. Мифология. -в его кн. «Избранные работы. Семиотика. Поэтика», М.,1989, с. 81.

tələri, başlanğıcı və finişi ancaq fərziyyələr şəklində izah olunur, bəzi məsələlərdə isə mifik təsəvvürdən uzağa gedilmir.

Mif və romantik düşüncə kodu

"Mif və romantizm" problemi son illərdə geniş aktuallıq qazanmışdır və prinsip etibarı ilə ona görə mühüm sayılmışdır ki, bütün araşdırmalar dünyaanlamının xüsusiyyətlərini və romantiklərin bədii düşüncəsinin spesifikliyini aydınlaşdırmaq məqsədinə yönəldilmişdir. Romantik mifyaratmanın öyrənilməsi tələb edir ki, romantiklərdə tarixi-ənənəvi və milli-mənəvi mifologiyaya geniş dairədə maraq oyanmasının zəmini, əbədi obrazlara və səyyar süjetlərə müntəzəm müraciətlərin zəruriliyinin əsas səbəbləri üzə çıxarılsın, ənənəvi mifolegem yaradıcılığında yenidən mənalandırmanın təhlil yolları və üsulları tapılsın.

Təsadüfi deyil ki, XX əsrin "Azərbaycan romantikləri folklor nümunələrini millilik məzmunu, xəlqilik mahiyyəti daşımalarına görə qiymətləndirir, onlara məhz bu cəhətdən üstünlük verirdilər"[1]. Bu mənada folklorun, xüsusilə mifologiyanın ayrı-ayrı aspektlərinin – ümumi və milli mifologiyaların, "mütləq fenomen mifologiyası" və "tarixi fenomen mifologiyası"nın bir-biri ilə əlaqələndirilməsi, yazılı ədəbiyyata tətbiqi prosesi bu gün də mühüm əhəniyyət kəsb edir. Çünki mifoloji təfəkkür bəşər tarixinin bizə məlum olan ilkin inam və etiqadlarının toplusudur. Sənətkarın mif mətnləri və süjetlərinə üz tutması mənsub olduğu xalqın inam və etıqadlarını yalnız formal şəkildə yenidən yaratmaq məqsədi daşımır, həmçinin mənəviyyata təsir və yaşanılan çox əski tarixə yanaşma tərzini öyrədir.

Mif və bədii ədəbiyyat arasında bütün dövrlərdə güclü əlaqə olmuşdur. Bu proses həm təkamül, həm də tipoloji aspektlərdə araşdırılmışdır. Təkamül aspektinə görə, mif cəmiyyətin təşəkkül dövrünün məhsuludur və yazılı ədəbiyyatın forma-

[1] Əliyev K. Romantizm və folklor. B., "Elm", 2006, s. 42.

laşmasına təkan verən əsas prosesdir. Antik yunan ədəbiyyatının "İliada" və "Odisseya" kimi abidələri mifik obrazlar və süjetlərlə bütövlük qazanmışdır. Orta əsrlər Avropa ədəbiyyatına təsir edən antik ədəbiyyat nümunələri qədim mif süjetləri və motivlərini də özü ilə birlikdə növbəti əsrlərə keçirirdi. Təkamül aspektindən fərqli olaraq, tipoloji aspekt mifologiya və yazılı ədəbiyyatı iki əks qütbə ayırırdı ki, burada da dünyanı dərk etmə və onu əks etdirmə məsələlərinə görə mif və ədəbiyyatın başqa-başqa tərəfləri açıqlanırdı.

Mifoloji mətnlərdən anlaşıldığı kimi, mifdə hadisələr düzxətli hərəkət etmir. Dövrəviliyin daha çox üstünlük qazandığı mifdə bu və ya digər proseslər təkrarlanır. Bədii ədəbiyyat nümunələrində isə müraciət olunan mövzu hər hansı bir süjet üzərində qurulur.

XIX əsrin ikinci yarısının və XX əsrin birinci rübünün ədəbi prossesinin mühüm fərqləndirici əlaməti ondan ibarətdir ki, yazıçılar fərdi yaradıcılıqlarında poetik mifyaratmaya ardıcıllıqla meyl göstərirdilər. Təsadüfi deyil ki, ötən yüzillikdə mifin bir sıra mühüm elmi konsepsiyaları meydana gəlmiş, filosoflar, antropoloqlar, psixoloqlar, linqivistlər və folklorşünaslar insanın mənəvi həyatının mif fenomeninin spesifik cəhətlərini açmağa can atmışdılar. Saysız-hesabsız təşəbbüslər işərisində mifin təbiətinə daha məhsuldar və əsaslı şəkildə nüfuz edənlər həmin çağların romantikləri olmuşlar. Sonrakı dövlərdə şöhrət qazanmış əksər nəzəriyyələrin də bir sıra müddəaları ilk dəfə romantiklər tərəfindən irəli sürülmüşdür. Romantiklər "yeni mifologiya" ideyasını elan etməklə ilk dəfə mifi bədii yaradıcılığın əsas əlamətinə çevirmişdilər. Məhz moderinçi ya-zarlar romantiklərin ardıcılları kimi meydana atılaraq bədii yaradıcılıqda bəşəriyyətin "qədim ənənənə"sinə varislik konsepsiyasını işləyib hazırlamışdılar.

Romantiklər mifləri fəal şəkildə araşdırmaqla yanaşı, öz bədii mətnlərinin canına hopdurmuşdular. Antik, xristianlıq, orta əsrlər dövrünün dünyaanlamı sistemlərindən çox şey götürsələr

də, mif mətnlərini olduğu kimi təkrarlamamış, öz mifologiyalarını yaratmağa can atmışdılar. Onların nöqteyi-nəzərində bütün ideal olanlar reallıqlarla birlikdə eyni gerçəklik daxilində yerləşdirilir. Bu səbəbdən də mifə əsərin bədii-simvolik və estetik əlaməti kimi baxılırdı.

Romantizmdə mifin fəlsəfi aspektinə maraq, ilk növbədə, İen məktəbinin yetişdirmələri olan erkən alman romantiklərində oyanmışdır. Henrix Novalis, Fridrix Şleqel, Fridrix Şellinq və b. nəzəri əsərlərində fikirlərin müxtəlifliyinə baxmayaraq mifologiya problemlərinə bütövlükdə umumi cəhətdən yanaşılmışdır. Əslində bu, romantiklərin vahid mif konsepsiyasının olduğunu deməyə haqq qazandırır.

Mifə müraciət edilərkən təntənəlilik, ənənəvilik nəzərə çarpsa da, həmin xüsusiyyət romantiklərin əsərlərinin poetik sisteminin əsasında dururdu. Nədənsə, indiyədək bu fakta ədəbiyyatşünaslıqda və fəlsəfədə lazımınca diqqət yetirilməmişdir.

"Mifologiya – ümumilikdə allahlar haqqında təlimdir"[1] - qənaətinə gələn F.Şellinqə görə, bədii əsərlərə köçürülməklə mifin düşüncə sistemindəki ömrü başa çatır və o poetikanın əsas ünsürünə çevrilir. Alman filosofu və yazıçısı özünün "Mifologiyanın fəlsəfəsinə giriş" adlı iki mühazirələr mətnini belə bir tezislə yekunlaşdırırdı: «Əgər Homer poeziyada mifologiyanın qurtardığını, tamamlandığını göstərirsə, Hesiod onun fəlsəfədə bitdiyini bildirir"[2].

F.Novalisin mif konsepsiyası isə İ.Fixte idealizminin təsiri ilə meydana gələn "magik idealizm" fəlsəfi proqramı ilə sıx bağlı idi. Fixtenin mifik dünya mənzərəsinin (Dünya modelinin) əsasında son həddə çatan azadlığa, fəal mövcudluğa və özünü məhdudlaşdırma yolu ilə yaranan gerçək aləmə ("MƏN"in yoxluğuna) malik mənəvi prinsip ("MƏN") - başlanğıc dayanır.

[1] Шеллинг Ф.В. Сочинения. Пер. с нем. М.И. Левиной, А.В.Михайлова. – М.: Издательство «Мысль», 1998, С. 1039.
[2] Шеллинг Ф.В. Сочинения. С. 1083.

Romantiklərin idealist dünyabaxışı ilə Fixtenin Ruhun imkanlarının genişləndirilməsi təsəvvürü arasında fövqəladə yaxınlıq göz qabağındadır. Lakin bir sıra mövcud məqamlarda Novalis Fixtenin gerçəkliyi tənqid etməsinə fərqli mövqedən yanaşırdı. Fixte "MƏN"i ("tam şüur"u) dolayı fəlsəfi nöqteyi-nəzər – abstraksiya (fikrən ayrılma) kimi başa düşürdü. Novalisin qənaətində isə subyektiv "MƏN" sonsuzluğa, magikliyə malik, ayrılıqda götürülən şəxsiyyəttək təqdim edilirdi. Novalisin terminologiyasında bu elə bir qüvvədir ki, dünyaya təsir etmək və öz ruhunu kökündən dəyişdirmək gücünə malikdir. Beləcə əsas romantik tezis meydana atılırdı: *"Şəxsiyyət dünya yaradır".* Lakin Novalisdə ümumilikdə şəxsiyyətdən (hər hansı bir "MƏN"dən) deyil, ilk növbədə, poetik şəxsiyyətdən, sənətkardan danışılırdı. Maraqlıdır ki, XX əsr Azərbaycan romantikləri, xüsusilə Abbas Səhət də ("Şair, Şeir Pərisi və Şəhərli", "Şair", "Şərarə") söz yaradıcısının başqalarından üstünlüyünü vurğulayırdı.

Romantiklərə görə, dahilik zirvəsinə çatan şair sehirbazlıq cizgiləri əldə etdiyindən dünyanı dərk etməyin ən yüksək forması poeziyadır. Onlar belə bir mücərrəd qənaət irəli sürürdülər ki, nə ayrı və ümumi arasında əlaqə yaradan səmərəli bilik əldə etmək, nə də birtərəflilikdən əziyyət çəkən təmiz intuitiv savad qazanmaq dünyayaratmanın həqiqi mənzərəsini verə bilir. Yalnız "magik seyretmə" dərketmədə səhvlərdən yaxa qurtarmağa və universium barədə düzgün, həqiqi məlumat əldə etməyə yardım göstərir. Bu nöqteyi-nəzər Novalisin məşhur aforizmində çox gözəl əks olunmuşdur:

"Şair təbiəti bütün çalarları ilə birlikdə alimin ağlından daha yaxşı anlayır."[1]

A.Səhhət də eyni şövqlə yazırdı ki: şair öz kainatında bütün dünyanı yerləşdirə bilmədiyi halda Tanrının sirlərinin açarını tapmağı bacarır.

[1] Литературные манифесты западноевропейских романтиков. М., 1980. с. 94.

Sığmazkən aləm, adəm onun kainatına,
Tiflanə mələbəydi hənuz ümdə mətləbi.
...Məktum olan xızaini-həqqin kilidinə,
Ol tifli məhrəm etmək ilə qıldı mərhəmət,
Təqdim etdi sonra ona bir alovlu saz,
İlham qüvvəsilə oxutdurdu şairi.[1]

Burada poetik dərketmə rasionallıqla qarşılaşdırılır və intiutiv, irrasional yol kimi deyil, universal, sintetik keyfiyyət şəklində götürülür. Öz növbəsində, romantiklərin mif haqqındakı nəzəri fikirlərdə magik seyretmənin "sonsuzluğun" dünyadakı mistik duyulmasına əsaslandığı göstərilir. Mənəvi (ilahi, ideal, mütləq) başlanğıc fiziki (konkret, əşyavi) dünyada təcəssüm edilir. Dünyaya mistik münasibət transsendentlik (idealist fəlsəfədə: təcrübə xaricində olmaq, təcrübə ilə dərk edilə bilməməzlik) cizgilərinin gündəlik həyata, məişətə axınının sezilməsi ilə xarakterizə olunur. Beləcə romantiklər şairləri mistik dünyaduyumunun əsas daşıyıcıları elan edirdilər. Novalis hətta söz sənətkarını kahinlə eyniləşdirərək yazırdı: "Şair və kahin başlanğıcda bir adam idi, onları sonrakı çağlarda ayırıblar. Lakin əsl şair həmişə kahin, əsl kahin isə hər zaman şair olaraq qalıb."[2] Romantiklər mistik duyğunun (hissetmənin) dünyanın mifik (rəmzi) dərki ilə sıx şəkildə bağlı olduğunu irəli sürürdülər. Bu cür hissetmə insanlarda təbiətə qarşı elə baxış formalaşdırır ki, zahirən cansız, tərpənməz varlıqların da möcüzəli həyatı olduğu duyulur, hər addımda ilahinin sirli əlamətlərinə təsadüf edilir, hara baxırsan, orada qeyri-adi vəziyyətlərə, "qəribə cizgilərə, gizli yazılara, quş qanadlarında, yumurta qabığında, buludlarda, qar dənəciklərində, kristallarda, müxtəlif formalı daşlarda, donmuş sularda, arxlarda, bulaqlarda, dağların üstündə, bitkilər,

[1] Abbas Səhhət. Seçilmiş əsərləri. Lider nəşriyyat, B., 2005, s. 97.
[2] Yenə orada.

heyvanlar aləmində, insanlarda, göyün od-işığında belə bilinməz işarələrə, haşiyələrə rast gəlirsən”[1].

Avropa romantiklərinin gəldikləri bəzi qənaətlərə Azərbaycanın söz ustaları hələ XII yüzildə gəlmişdilər. Nizami kimi nəsrə nisbətdə şeirə daha yüksək qiymət verən əl-Ustad nəzmin xüsusiyyətlərindən geniş bəhs açmış, Məhəmməd peyğəmbərə istinad edərək bilidirmişdi ki: *«Bütün varlıqlardan yüksək olan Allahın oturduğu taxtın altında böyük xəzinə gizlənmişdir. Orada olanların məzmununun açarı isə şairlərin dilinin altındadır».* Peyğəmbərin dediyinə görə, *şairlər – insan nəslinin ötüb-keçməyən, bitib-tükənməyən şöhrətidir.* Yaxud *«Dil bircə sözlə möcüzə yaratmağa qadirdir»*[2].

Romantiklər qədim Misir, Çin əlifbasında bütöv məfhumu və ya hecanı ifadə edən işarələrdən - heroqlif görüntülərindən danışanda vurğulayırdılar ki, onlar nəhayətsizlik, intəhasızlıq, sonsuzluq, ucu-bucağı olmamaq ideyasını özündə daşıyır. Heroqliflərdə dünyanın sonuna aid əşya və hadisələr aydın sezilir. Dilin təbiətini anlamağa çalışarkən belə qənaətə gəlirdilər ki, heroqliflərin sirrini açmaq qabiliyyəti ancaq əsl şairə verilir və bununla söz sənətkarının magik gücü nümayiş etdirilir. Zaman gələcək şairlərin bu xüsusiyyəti “dünyanı canlandıracaq”. Çünki “Dünyanı canlandırmaq” gücü başlanğıcda İnsanlığa xas xüsusiyyət olmuş, müasir mərhələdə tamam itirilmişdir. Novalis yazırdı: “İndi biz səbəbini anlamadığımız ölü təkrarlardan başqa heç nəyi görmürük”[3]. Doğrudan da ümumi əlaqə və təsirə malik universiumun dərkindən insanlar məhrumdurlar. Onlar Dünyanı tam halda görmürlər. Ona görə ki, ilahiliyin dünyadakı movcudluğunu duymaq qabiliyyətini çoxdan itiriblər. Bu, insanla universiumu bir-biri ilə əlaqələndirən əsas əlamət idi. Romantiklər yeni əlaqə vasitəsini tapmağın yollarının “magik seyretmə”dən

[1] Новалис Ф. Гимны к ночи. М., 1996, с. 71.

[2] Абу-Бакр ибн Хосров ал-Устад. Мунис-наме. Перевод с фарси, предисловие и примечания Рустама Алиева. – Язычы, Б., 1991, с. 12.

[3] Novalis F. Schriften. Bd. 2. Stuttgart, 1965. s. 549.

keçdiyini göstərirdilər. Bu prosesdə təfəkkürdə bütöv Dünyanın tutqun şəkildə obrazı meydana gəlir, ayrılıqda və şərtilikdə mütləqliyə (qətililiyə, şübhəsizliyə) yüksəldilir. Bu fikirlər, əslində, mifoloji düşüncənin genezisinin açarı idi. Eləcə də "qeyri-müəyyən tamı hissetmə"nin universallığa uyğunluğu poetik yaradıcılıqla (bədii düşüncə ilə) üst-üstə düşür. Bu cəhət də mifoloji görüşlərə xas əlamətdir.

Mifoloji dərketmənin ardınca dünyabaxışının başqa formaları tam halda yaranmış və təbiətə olan duyğusal-poetik baxış yaddaşlardan itmişdir. Onu təzədən qaytarmağı bacaranlar poetik istedadları ilə dahilik zirvəsinə yüksəlmişlər. Beləliklə, romantiklər müasir poeziyada mifyaratma prinsipininin mövcudluğunu təsdiqləyirdilər. Maraqlıdır ki, poetik yaradıcılıq deyəndə, dünyanı qavrayıb müəyyən tərz, üsul və qaydalarla modelləşdirmə başa düşülür. "Romantizm" anlayışı da eyni şəkildə anlaşılırdı. Romantiklər bildirirdilər ki, "Dünya romantikləşdirilməlidir. Ancaq bu halda o ilkin mənasını daşıyar". Romantikləşdirilmə o anlamda işlənirdi ki, dünyada hərtərəfli keyfiyyət potensiallaşması baş verməlidir. Hələ XIX yüzilliyin ortalarında "nə qədər ki gec deyil" – deyə romantiklər mifə qayıdışla dünyanı gələcək bəlalardan xilas etməyin yollarını təklif edirdilər. Onlar adilikləri yüksək mənalandırır, gündəlik həyatın bayağı dona bürünməsini sirli pərdənin aradan qaldırılması ilə aradan qaldırmağı irəli sürür, tanınan və anlaşılan varlıqlarda belə əyləncəlik əlamətləri və qeyri-müəyyənlik görür – beləcə romantizmin mahiyyətini bu şəkildə şərh edirdilər.

Romantikləşdirilmə - mistik duyğu və "magik seyretmə" eyniliyinin xüsusi "vasitə" ilə poetik əksi sayılırdı. Mistik duyğu həyatın poetik (romantik) qavranılmasının sinonimi kimi götürülürdü. Şairlət mistik bilgilərin həqiqi daşıyıcısı elan edilir və onların əsərlərində gerçəklik romantıkləşdirilməklə transsendent mənaya çatırdırılırdı. Bu mənada Novalis gerçəkliyin transsendent sirlərini daha düzgün, adekvat, uyğun əks etdirən poetik formaları da müəyyənləşdirir. Bu sıraya poeziyanın qanunlarının yaranmasına yardım göstərən mif və nağıllar daxil edilirdi. O,

əslində miflə nağılı bir-birindən ayırmırdı. Bu ədəbi formaları universiuma təsvir etməyə qadir yeganə epik janrlar kimi təqdim edirdi. Novalis yazırdı ki, nağıllarda, mifyaratmada gerçəklik "mütləqləşdirilərək universal məna kəsb edir, individual (fərdi) anlar və situasiyalar təsnif edilir, hər bir məxluq, hadisə romantizmin obyektinə çevirir"[1].

Mif və romantik poeziyanın qarşılıqlı əlaqəsinə, dərkinə Fridrix Şlegel də əsaslı şəkildə toxunmuşdur. İlk növbədə, Şlegeli mifologiyanın sinkretikliyi: poetik sistemlərin ayrılmazlığı, mətn strukturlarının bölünməzliyi, zaman-məkan vəhdəti, daha doğrusu, fəlsəfi anlamların, dini baxışlrın, incəsənət sahələrinin onda əridilməsi özünə cəlb edirdi. F.Şlegelin qənaətinə görə, poeziyanın ən kamil nümunələri həmin vahidlik prinsipinə əsaslanaraq yaradılır və bədii yaradıcılığın mahiyətində mifologiya dayanır. "Sintez", "ümumilik" onun ən çox sevdiyi terminlər idi. O, şairdən təkcə universallıq, yəni təsvir ümumiliyi tələb etmirdi, həm də kollektiv, müştərək, birlikdə yaratmaq ideyasını da ortaya atırdı. Müasir incəsənətdə əski mədəniyyətə xas vahid yaradıcılıq gerçəkliyini -"simpoziliy"i (müşavirəlik, məsləhətləşmə) təzədən canlandırmaq arzusu ilə "yeni mifologiya" ideyası altında bütün şairləri ümumi xorda birləşdirməyə çalışırdı.

F.Şlegel irəli sürürdü ki, incəsənəti dirçəltməyə qadir yeni mifologiya qədim insanların ilkin düşüncəsinin dünyanı nümunəvi və hissi dərk etməsi əsasında yaranan mifologiyasından fərqlənir. Yeni mifologiya insan ruhunun dərin qatlarında meydana gəlir, onun mənbəyi ilahi aləmin duyulmasından, mistik təəssüratdan alınan həyəcanlardan ibarətdir. Dünyanın mistik dərki həyatı daim əbədiyyat və sonsuzluq ideyası hissləri ilə doldurur. Bu mənada romantiklər dini hissləri müasir poeziyanın əsasına çevrilməsinin tərafdarı idilər. F.Şlegel yazırdı: "Dinsiz biz ancaq "qəşəng incəsənət" adlanan roman, yaxud oyun əldə

[1] Новалис Ф. Гимны к ночи. М., 1996. с. 95.

edəcəyik"[1]. Söz sənətkarının mistik funksiyası haqqında da romantiklər maraqlı fikirlər irəli sürmüşdülər, xüsusilə şairin məqsəd və vəzifəsindən danışanda onu "seçilmişlər" sırasına daxil edirdilər. "İnsan Yer üzünün başqa yaranmışları ilə müqayisədə nədirsə, şair də bütün adamlarla müqayisədə o qədər fərqlidir".[2] Şairə bu cür xüsusi yüksək münasibət onunla izah olunurdu ki, onun ruhu ətrafdakı sirli mənaları açmaq imkanına malik idi. F.Şlegelin sözləri ilə desək, "şair gündəlik rastlaşdığımız ən adi şeyləri poetik aləmdə işlətməklə tamamilə şəklini dəyişməyi, yeni halda təsəvvürə gətirməyi bacarmalı,onların dərin məna kəsb etməsinə, ən ali anlam daşımasına çalışmalıdır"[3]

Dünyanın xüsusi şəkildə görünməsi mifologiyaya və romantizmə xas xüsusiyyətdir. Dante və Şekspirin əsərlərində universallığı fərqləndirən romantiklər "İlahi komediya" poemasını, "Hamlet", "Romoe və Cülyetta", "Kral Lir", "Otello" kimi faciələri transsedentallığa bariz nümunə göstərir və yeni romantik poeziyanın da bu keyfiyyətlərə cavab verməsini tələb edirdilər. Bütün dünyanı ənginliyi ilə təsvir üçün hədsiz mənalılıq, çoxsaylı məzmun çalarları axtarırdılar. Romantizmim mifyaratmaya əsaslanan universallığının mahiyyətində məhz bu mühüm məsələ dururdu.

Beləliklə, romantiklərin mifyaratma haqqındakı fikirlərində çox yaxınlıq nəzərə çarpır. Bu, əslində təsadüfi deyildi, İen romantik dərnəyi əhatəsində bircə yaratmaq prinsipi ilə müntəzəm şəkildə dostluq söhbətləri, dialoqlar keçirilirdi, geniş fikir mübadiləsi aparılırdı. Mifyaratmanın ümumi "məntiq" – daxili qanunauyğunluğu haqqındakı tezisləri hamı yekdilliklə dəstəkləyirdi. Mifdən faydalanmanın vahid nəzəriyyəsi polemik müzakirələrdən keçərək işlənib hazırlanmışdı. Doğrudur, romantiklər üçün dəqiq məntiqi sxemlər, standart üslubi qəliblər, düzgün

[1] Литературные манифесты западноевропейских романтиков. М., 1980. с. 60.
[2] Yenə orada.
[3] Yenə orada, с. 67.

xətlənmiş "kontur"lar yad olsa da, onların mif konsepsiyası ardıcıllığı, müntəzəmliyi, tənasüblüyü ilə fərqlənirdi.

Romantiklərin ədəbi-nəzəri və fəlsəfi fikirlərini ümumiləşdirərək bu nəticəyə gəlirik ki, romantizm çağlarında mifyaratma poetik yaradıcılığın əsas prinsipi kimi götürülmüşdür. Sənətkar (poetik dahi) yaradıcılıq prosesində mistik duyğularını sınaqdan keçirmiş, həyat gerçəklilərini mifologiyanın qanunlarına uyğun şəkildə poetik formaya salmış və bununla dünyanı bütün əhatəliliyi ilə dərk etməyə can atmışdır. Yaradıcılıq prosesinə gəldikdə, bu, dünyaya magik təsir kimi götürülmüş və eyni zamanda dünyanın sirlərinin xüsusi yolla açılmasına xidmət etmişdir. Bu cür ehtiraslı ilhamlanma nəticəsində mif-nağıl sintezinin daxili qanunauyğunluqları dramaturgiyaya, poeziyaya və nəsrə şamil edilmişdir.

Romantiklər mifi düşüncənin universal sistemi kimi götürür ("mütləq mifologiya"), mədəniyyətin bütün inkişaf tarixi boyu mifologiyanın həmişə insanlara əhatə dairəsindəki gerçəkliklərdən təsirlənməyə, əldə olunan bilgilər toplusunu dərinləşdirib sistemləşdirməyə və sistemləşmə əsasında özünün konseptual dünya modelini formalaşdırmağa xidmət etdiyini göstərirlər.

"Mütləq mifologiya"nın reallaşması obraz, süjet və modellərin sonsuzluğunu, emprik müxtəlifliyini öz içərisində əridən tarixi-milli mifologiyaya ("nisbi mifologiya") çevrilir.

Zaman ötdükcə konkret forma şəklinə düşən "mütləq" və "nisbi" mifologiyalar bəşər oğlunun şüurunun təşəkkül tapması ilə aksentləşir, ayrı-ayrı aspektləri hiperbolizə (müqayisə) edir:

Kosmik başlanğıc – arxaiklik və maarifçilik;

Antropoloji mərhələ - antiklik və klassizm;

İlahilik – orta çağların xristianlığı və müsəlmanlıq.

Bir halda ki, mütləqdə hər şey ayrılmaz və əriməz sintezdədir, romantiklər də "mütləq mifologiya"nın parametrlərini bölünməz üçlük şəklində təqdim edirlər:

"Kainat (kosmos) – İnsan – Allah".

Romantiklərin "mütləq" mifyaratmaya maksimal yaxınlaşmaq təşəbbüsləri onunla şərtlənir ki, onlar öz əsərlərində *dialektik-uerxik* xarakteri ilə əvvəlki mifoloji modellərdən seçilən xüsusi *dünya (universium) obrazı* yaratmağa çalışırdılar.

Romantik universiumun ***fiziki səviyyəsi*** dünyanın "cismani" ("kosmik") - məkan xarakteristikasını əks etdirir. Universiumun bu xüsusiyyətini F.Şellinq "İncəsənətin fəlsəfəsi" əsərində «Təbiətə oxşar universium» adlandırmışdır.[1]

Psixoloji-tarixi səviyyədə romantiklər *"Dünya canı"* obrazını əks etdirir, kainatın tarixi prosesləri izləyir və müvəqqəti tamlığının yaranmasını düşünürdülər. Novalis "Dünya canı"ndan danışanda, hər şeyin vahidləşməsinə yardım göstərən fərdi prinsipi nəzərdə tuturdu[2]. F.Şellinq isə onda universiumun konkret varlıqlarını birləşdirən ümumi başlanğıcı görürdü. O, bütün təbiəti bir canlı orqanizm kimi əlaqələndirir və *"Dünya canı"nı* "tarixi universium" adlandırırdı[3]. Geldertlin üçün isə *"Dünya canı"* minlərlə arteriyadan ibarət vahid qaynaqdır. Bu damarlar vasitəsi ilə qurub-yaradan güc sonsuz dövretməklə yenidən geri qayıdır[4].

Universiumun ən yüksək mənəvi səviyyəsində zaman-məkan vəhdətini mütləq dəyərlər və ideallar vasitəsi ilə təcəssüm etdirən "Dünya ruhu" obrazı əks olunur, həyatın mənəvi dəyişikliyini tənzimləyir.

Özünüdərk prosesini pillələrə ayıran F.Şellinq güman edirdi ki, əgər əski çağlarda Dünya ruhu universiumu təbiət şəklində seyr edirdisə, xristian erasında yeni dünya insanla başlanır, dünya ruhunun inkişaf və dirçəlişini başa çatdırmaq ancaq bəşər oğluna nəsib olur. Emersonun sözləri ilə desək, ümumi (dünya) ruh təkcə universiumun təbiət sahəsinə baş vurmur, düşüncəyə daxil olur. Buna görə də təkcə o dünyanı və insanlığı mütləq

[1] Шеллинг Ф. Философия искусства. М., 1966, с. 18.
[2] Novalis. Schriften. Stuttgart, 1965. Bd.2. s. 551.
[3] Шеллинг Ф. Философия искусства, s. 78.
[4] Гельдерлин Ф. Сочинения. М., 1969, с. 453.

həqiqətə (“Təbiət”) aparıb çıxardacaq. Romantiklərin fikirlərini ümumiləşdirən Hegelə görə isə “Dunya ruhu”nun bədii yaradıcılığa təsiri bəşəriyyətin mənəvi mədəniyyətini irəliyə aparacaqdır.

Romantiklərin qənaətlərində universiumun üç qlobal sahəsi: “cismani cəzbetmə”, “Dünya canı” və “Dünya ruhu” – eyni məqamda onun polifonik mövcudluğu qabiliyyətinə nüfuz edir, təbiət aləmində çoxluq, məkanilik dəyişmələrini, özünüdərki, mənəvi zənginliyi başa çatdırır. Dialektik-ierarxik universiumu ədəbiyyat və incəsənət əsərlərinin mayasına, strukturuna hopdurmağa çalışan romantiklər arzulayırdılar ki, yaratdıqları ilə hansısa ideal, universal mifologiyaya yaxınlaşsınlar.

Romantik yaradıcılıqda mifoloqzimləşmə prosesi geniş və əhatəli ənənədir, ayri-ayrı milli ədəbiyyatlarda, o cümlədən Azərbaycan romantik ədəbiyyatında tamamilə fərqli əlamətlərlə müşahidə olunur.

Azərbaycan romantiklərinin əsərlərində miflərdən keçən ifadə vasitələrinə, simvolik formalara və arxetiplərə gemiş yer ayrılır. Ulu əcdadlarımızın ilkin dünyagörüşünün təsiri ilə yaranaraq dildə müxtəlif rəmzi mənaları ifadə edən mifoloji obrazların romantik poetik düşüncənin elementlərinə çevrilməsi təsadüfi deyil. Çünki romantiklərin dünyanı dərketmə üsulları mifoloji strukturlarla üst-üstə düşür. Romantik poeziyada da simvollar hansı obyektə (gerçək həyat hadisəsinə, təbiət obyektinə) aiddirsə, özündə onun keyfiyyətlərini daşıyır. Bu keyfiyyətlər çox hallarda dolayı yolla göstərilir. Başqa sözlə, romantiklərin yaratdıqları obrazlar heç vaxt yerində donub qalmır, 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.

Romantiklərdə sərsəmliyə müraciət mifin yenidən dirçəldilməsi idi. Çünki mifin əsas məqsədi nəsihətçilik deyil, gerçəkliyin semantik cəhətdən zəngin, enerjili, nümunəvi obrazlarına

romantiklərin qəbul etdikləri plastik duyğunu yaratmaqdır. Sərsəmlik obrazı mədəniyyət tarixində estetik və konseptual cəhətdən təsdiqini tapmış şəkildə, arxetipik özül elemetləri ilə cilalanaraq təqdim olunurdu və mənəvi aləmin özünəməxsus modelini formalaşdırırdı. Ədəbiyyatın Hamlet, Don Kixot, Pantaqurel, Faust kimi mifikləşdirilmiş füqurlarına romantiklərin marağı təsadüfi deyildi. Bu, müəyyən anlamda mədəniyyət tarixində analoji məqamları axtarmaqla həyat həqiqətlərinin romantik estetik modusunu şəxsləndirmək təşəbbüsü idi.

Bir məsələ də diqqət çəkəndir ki, sərsəmlik xəstəlik əlaməti olaraq təqdim edilmir, dini-mistik mənbələrdəki kontestə uyğun mifoloji məxluq kimi yaradılır. Romantik "sərsəm" mifi ağlın təntənəsinin təkzibini, şüurun əks səmtə yönələn təcrübəsini təcəssüm etdirir. Onu daha yaxşı anlatmaq üçüm yaradıcılığın qoruyucusu – romantik "dahi" füqurunu "sərsəm"lə qarşılaşdırırlar. Bu, mifologiyada tale və insan şəxsiyyətini və hansısa qeyri-müəyyən, formalaşmamış, adlandırılması mümkün olmayan, ani baş verən, qorxunc ilahi gücü ifadə edir. Şübhəsiz, romantiklər "dahi"ni biçimsiz, fəlakət yayan qüvvə şəklində simvollaşdırmazdılar. Psixologizm ənənəsinə əsasən, xeyir-şər, qaranlıq-işıq, pis-yaxşı münasibətləri çox-çox əvvəllər meydana gəlmiş, onların fəaliyyəti ilə daha da çiçəklənmişdir (məsələn, Gote də "Faust" əsərində qara duyğulardan danışırdı). Çünki kollektiv şüursuzluqda yaranan mif sonsuz axınla arzu, istək, yuxu və digər təfəkkür formaları vasitəsi ilə nəsildən nəsilə ötürülmüşdür. F.Şellinq romantiklərin mifyaratması barədə yazırdı: "Hər bir şair dünyanın gözü önündə açılan bir hissəsini tama çevirməyə və onun materialından öz mifologiyasını yaratmağa meyllidir. Axı dünya hələ qurulmaq üzrədir, bu səbəbdən də müasir şair üçün dövr bu dünyanın bir hissəsini göstərməyə qadirdir"[1].

Romantiklərin yaratdıqları mifoloji "Sərsəm" – "dahi" obrazlarına ədəbi mətnlərdə ikili münasibət mövcuddur: bu obraz-

[1] Шеллинг Ф. Философия искусства. М., 1966, s. 78.

ların mənbələrdəki funksiyalarına 1) "passiv" və 2) "aktiv" yanaşılır. İkinci halda metafora inkişaf etdirilir, obrazın fəaliyyət dairəsi xeyli genişləndirilir, o özü hadisələri törətmə gücünə malik olur, mifoloji, simvolik "oyuna" başlayır, təhtəlşüurdan idraka arxetipik yol açır. O bütün sahələrə: məişət, davranış, incəsənət, eşq, elm və əxlaqa refleksiya şəklində təzahür edir. "Sərsəm" uyğun olaraq gerçəkliklə tutuşdurulduqda romantizmə şübhə yaradır.

İkinci fəsil

MİFOGENEZİS: STRUKTUR VƏ POETİKA

Milyon il əvvəllərdə, hələ mədəniyyətin və inkişafın göstəriciləri mövcud olmayan çağlarda insanların həyat, zaman və məkanla bağlı görüşlərinin əsasını təbiət obrazları təşkil etmiş, ilkin bədii yaradıcılıq formaları kimi mifologiya meydana gəlmiş və dünya barədə təsəvvürlərin qol-qanad açıb genişlənməsinə münbit şərait yaranmışdır. Bu mənada dinin, elmin, incəsənətin, ədəbiyyatın və fəlsəfi düşüncənin tarixi köklərində duran miflər ənənəviliyini, varisliyini bu gün də qoruyub saxlayır, duyğularımıza təsir edirək müxtəlif emosiyalar doğurur, rituallar vasitəsi ilə bayram və şənlikləri, davranış və münasibətləri, adətləri nizamlayır, milli mentalitetimizi əks etdirən əxlaq normalarını müəyyənləşdirir. Gecə və Gündüz, Günəş və Ay, Göy və Yer, Su və Odun mifologiyada izləri – simvollaşmış obrazları bütün zamanlarda inkişafın özülündə durmuş, ən çətin anlarda insanın ümid, inam yeri, təsəllisi və yardımçısına çevrilmişdir.

Təsəvvürə gətirək ki, bir şəxs meşənin dərinliklərində azıb uzun müddət qalır, yaxud bir adaya düşüb tək-tənha yaşamağa məcbur olur. Onun yanında müasir sivilizasiyanın əlamətlərindən heç nə yoxdur. Paltarını da Adəm, Həvva kimi əncir yarpaqlarından düzəldib, ya da Robinzon Kruzonun yolu ilə gedib. Təbiətlə təkbətək qalıb zaman hissini itirdikdə ona nə yardım edə bilər? İşıqlı göy, qaranlıqda işaran ulduzlar, günəş və

ay. Təbiət hadisələrinin eyni qaydada təkrarlanması – gecənin gündüzlə əvəzlənməsi, fəsillərin dəyişməsi, ətrafdakı varlıqların yaranıb yoxa çıxması ilk baxışda onda elə təsəvvür oyadacaq ki, bütün bunlar hansısa qüvvənin iradəsi ilə qanunauyğun şəkildə yerinə yetirilir, təbiətin özündə bir ritm, ahəng, canlılıq var. Və «möcüzələr»in göydən, günəşdən, ulduzlardan asılılığını zənn edəcək. Çünki ən vahiməli çağlarında onların himayəsini, yaxınlığını duyacaq. Dərd-sərini onlara danışacaq, ümidini onlara bağlayacaq. Göydəki işartılar və yerdəki ağaclar, heyvanlar və quşlar onun həmsöhbətinə çevriləcək. Əgər adada günəş, ay və ulduzlar yoxa çıxsa, o adamın bağrı çatlayar, elə bilər ki, dünyanın axırıdır. Qədimlərdə də belə olmuşdur. Zamanın və məkanın müəyyənləşməsində ulu əcdadın köməyinə çatan ilk vasitə göydəki işartılar olmuş: gündüzlər ov ovlamış, qaranlıq düşəndə isə bir mağaraya çəkilib dincəlmişlər. Yazda əkmiş, payızda məhsul toplamışlar. Vaxtın işıqlı hissəsində başları işə-gücə qarışmış, qaranlıqda isə imkan tapıb həyat, tale, dünya haqqında düşüncələrə dalmışlar. Günün bir yarısı zəhmətlə, o biri yarısı götür-qoy etməklə keçmişdir.

Hər bir normal adam işdən evə dönəndən sonra çox hallarda televizora baxır, yaxud mətbuatla tanış olur ki, dünya barədə təzə informasiya toplasın. Kitab-yazı yaranmamışdan qabaq da insanlar gündüzlər qazandıqlarını, aldıqları təəssüratları gecələr ulduzlarla bölüşürdülər. Çünki ulduzlu göy həmişə mövcud olmuşdur. Zülmət gecədə göyün dərinliklərində sayrışan ulduzlar hərəkətləri – yerlərini dəyişmələri, yaranıb itmələri, işıqlarının azalıb-çoxalmaları ilə sanki yerdəki həyatın təkrarını göstərmiş və insanların gələcək fəaliyyətini nizam-lamışlar. Platon təsadüfi deməyib ki, «Əgər biz göyü, günəşi və ulduzları heç vaxt görməsəydik, dünyanın təbiəti barədə bir söz də olsa, deyə bilməzdik. Elə ki, gecə ilə gündüzü, ayların bir-birini əvəz etməklə dövrləşməsini, günlərin bərabərliyini, günəşin eyni qaydada çıxıb-batmasına baxdıq, gözlərimiz önündə saylar canlandı, za-

man anlayışını dərk etdik və dünyanı öyrənməyə kökləndik».[1]

Bütün bunlar onu göstərir ki, qədimlərdə elm, incəsənət və din eyni idi. Onların vahid kökü var ki, bunu müasir elm mif, yaxud mifologiya adlandırır. Dünyanın ilk fəlsəfi görüşü sayılan mifologiya elə bir müdriklik zirvəsidir ki, öz əhəmiyyətini heç vaxt itirməyəcək. Çünki mifologiyanın tipik obrazları insanı zamanın elə dərin qatlarına aparır ki, orada bütün maddi və mənəvi yaranışların rüşeymlərini tapmaq mümkündür.

Ulu əcdadın düşüncəsində dünyanı əks etdirən mifologiya, təbiidir ki, bünövrəsi şumerlər (bəzi ehtimallara görə şumerlər türklərin ulu babalarıdır, yəni bizim də) tərəfindən qoyulan ilkin biliklər toplusu, təbiətin qanun şəklində təkrarlanan hadisələrinin açarı astrologiyanın da içərisində əridilmiş və bir çox tədqiqatçıların fikrincə, məhz elm astrologiyadan yaranmışdır. K.E.Sialkovski yazırdı ki, «Peruna[2] da inanmaq gərəklidir. Çünki dünyanın ümumi mənzərəsini yaradanda ondan da istifadə olunacaq».[3] Bu mənada bu gün primitiv, sadə, əhəmiyyətsiz görünən hər bir mif diqqət mərkəzində durmalıdır. O hansısa gizli bir varlığın, hadisənin açarıdır, – desək yanılmarıq.

Miflərin bünövrəsi lap baaşlanğıcda 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 deyil. 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

[1] Платон. Соч.: В 3 т. М., 1972, Т., 3. Ч. 2., с. 87.

[2] Perun – rusların şimşək və müharibə tanrısıdır. Hindlilərin İndrasını xatırladır. Mifik təsəvvürə görə, şimşəyin çaxması ilə göydə şərlə xeyir arasında müharibə başlayır, belə zənn edirlər ki, bu zaman yerin hansı hissəsindəsə iki xalq bir-biri ilə vuruşur. Perun (İndra) davaları idarə edir, bəzən sərkərdə kimi təsvir edilir.

[3] Разум сердца: Мир нравственности в высказываниях и афоризмах / Сост.: В. Н. Назаров, Г. П. Сидоров.— М.: Политиздат, 1989, с. 192.

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, uzaqlaşdırmaq deməkdir. Atalarımız bu yerlərdə dünya yaranandan son çağlaradək elə möhtəşəm izlər buraxmışlar ki, onları görməmək, arxeoloji qazıntılarla üzə çıxardıb təsdiqləməmək, asan yol tutub başqa torpaqlardakı abidələrə «tamah salmaq» heç kəsə baş ucalığı gətirmir, bununla yarım addım da irəli getmirik. Əksinə, böyük təcürbəyə malik dünya mifoloqlarını kökümüzün dərinliyinə inandırmaq əvəzinə, üstümüzə güldürürük.

Arxetiplər nəzəriyyəsi

Arxetiplər (ilk yaradılanlar) – universal mifoloji motiv və süjetlərin ilkin obrazları, isveçrəli psixoanalitik K.Q.Yunqun təliminə görə, kollektivin qeyri-şüuri əhatəsində öz-özünə doğulmuş, təkcə kortəbii yaranış formalarında (yuxu və b. ona oxşar formalarda) yaşamamış, həm də mif yaradıcılığına xidmət etmişdir.[1] Ona görə də dünyanın reallıqlarından çox, toplumun psixi xassəsini və halını əks etdirmişdir. Bu səbəbdən də ilkin çağlarda ikili xüsusiyyətin (animus-anima \kişi-qadın, insan-heyvan\ kentavrlar kimi) bir canda birləşməsinə - dualizmə inam yaranmışdır. Məsələn, «Munisnamə»də mifik dünya qatlarının keçidində duran mələk (başı öküz, bədəni qoyun) iki müxtəlif heyvanın orqanlarından yaranmışdı. «Avesta»da Xeyir və Şər allahlarını dünyaya gətirən zaman və tale allahı Zurvan isə təbiətən ikicinsli (kişi-qadın) idi. Xalq arasında bu gün də işlənən «Xeyirlə-şər əkizdir» məsəlini həmin təsəvvürün qalığı kimi də başa düşmək olar.

[1] Мифологический словарь. /Гл. ред. Е.М. Мелетинский/. – М.: Советская Энциклопедия, 1991, с. 659.

Yunq Karl QUSTAV (1875-1961), XX yüzilin ən böyük psixikoanalitik alimlərindən biridir. Ziqmund Freyddən sonra psixologiyanı müxtəlif elm sahələri ilə əlaqəli öyrənən və misilsiz kəşfləri ilə Avropanı, Amerikanı heyrətləndirən yüksək erudisiyalı şəxsiyyətdir. O, 1875-ci il iyulun 26-da İsveçrənin füsunkar Konstans gölünün sahilində, Turqau kantonunda (inzibati-ərazisində), Kessvildə islahatçı kilsə pastorunun ailəsində dünyaya gəlmişdir. Bazel şəhərində gimnaziya bitirib 1895-ci ilin aprelində oradakı universitetin tibb fakültəsinə daxil olur və təhsilini uğurla davam etdirir. Ali məktəbi başa vuranda onun «Fövqi-təbii (mistik) hadisələrin patologiyası və psixologiyası haqqında» dissertasiyası da müdafiəyə hazır idi. Yunq həmin vaxt 60 ilə qədər uzanacaq yaradıcılıq yolunun astanasında dayanmışdı.

O, Sürixdə ruhi xəstələrə aid klinikada çalışarkən apardığı eksperimetlərin nəticələri ilə bağlı bir neçə məqalə nəşr etdirir, nəhayət, ağlın inkişafına maneçilik törədən səbəblərə həsr etdiyi yazısını (ilkin ağıldankəmlik haqqında) əsrin böyük alimi, psixosesk nəzəriyyəsi ilə az qala bütün dünyaya hay-küy salmış Ziqmund Freydə göndərir. Qərbin iki nəhəng elm xadimi – şöhrəti başından aşıb-daşan yaşlı professor və ilk araşdırmaları ilə ümid qığılcımları saçan gənc tədqiqatçı - 1907-ci ildə Venada görüşürlər.

Freydlə şəxsi tanışlıq böyük dostluğa çevrilir və beşillik (1907-1912) birgə əməkdaşlıq Yunqun inkişafına güclü təkan verir. O, Ziqmunddan psixoanaliz üzrə dərs alır, onun ardıcılı tək fəaliyyətə başlayır. Müəlliminin nəzəri təcrübəsindən faydalanıb öz nəticələrini irəli sürür. Freyd həm yaşca ondan böyük idi, həm də uzun həyat məktəbi keçib çoxlu təcrübə toplamışdı. Ona görə də elmdə Yunqun atası sayılırdı. Digər tərəfdən, Freydin irəli sürdüyü nəzəriyyəni Yunq həqiqi mənada başa düşüb müdafiə edən ilk tədqiqatçılardan biri idi. Məhz bu səbəbdən Freyd ona özünün mənəvi oğlu və varisi kimi baxırdı. V.V.Zelenski yazır ki, «simvolik «ata-oğul» bağlılığı dərinləşdikcə, bir tərəfdən inkişafa xidmət edib bəhrəsini verir, digər

tərəfdən ortaya ayrılıq toxumları səpirdi»[1]. Onların baxışlarındakı fərqlər getdicgə artırdı. Çünki gördükləri işdə məqsəd eyniliyi olsa da, nəzəri aspektdə aralarında kəskin fikir müxalifliyi vardı. Bu üzdən dostluq və birgə əməkdaşlığın ömrü qısa çəkdi, lakin ilkin «ata-oğul» bağlılığının təsirindən nə Freyd, nə də Yunq uzun müddət uzaqlaşa bildi. Belə ki, hər ikisinin bir-biri ilə çoxillik yazışmaları böyük bir cilddə yerləşir. O məktublarda elmi həqiqət naminə narazılıq da, şikayət də, təsdiq də, inkar da, etiraz da, hörmət və ehtiram da nəzərə çarpır.

Sonralar Yunq müəllimindən ayrılıb psixologiyada öz xüsusi sahəsini (analitik psixologiya) yaratdı, insan psixikasının təbiəti barədə «freydizm»dən fərqlənən daha geniş və mənalı görüş sistemi təklif etdi. Alimin tam olmayan 20 cildlik əsərləri alman və ingilis dillərində işıq üzü gördü, ayrı-ayrı kitabları isə dünyanın əksər dillərinə çevrildi.

K.Yunq psixi hadisələrin başvermə səbəbləri ilə əlaqədar bir neçə yeni nəzəriyyə irəli sürdü. Onun psixikanın dinamikası və strukturu – şüurlu və kortəbii yaranan tiplər haqqında təlimi elmdə inqilab sayılır. Eləcə də öz başlanğıcını qeyri-şüuri psixikanın dərin qatlarından alan universal obrazların (miflərin) bütün detallarınacan təsviri ilkin mədəniyyətlərə aid gizli sirlərinin açarı rolunu oynayır.

Alim əsərlərinin altıncı cildini - «Psixoloji tiplər»i Freydlə əlaqəni tam kəsəndən sonra yazıb. Həmin illər onun həyatının elə bir dövrü idi ki, elmdə özünü təsdiqləməyə çalışırdı, araşdırıcılığın tamamilə fərqli üsullarını tapmışdı. Ona görə də Psixikoanalitik assosiasiyasından üzülüşmüş və Sürix Universitetindəki kafedra müdirliyindən belə əl çəkmişdi. O, 1913 və 1918 illərdə yorucu tənhalıq içərisində çətin günlər yaşamaqla düşüncələrini əsaslandıran dəlillər arayır. Yunq özü həmin çağları «daxili inamsızlıq zamanı», «ömrün ortasında böhran» adlandırmasına baxmayaraq, məhsuldar işləmiş və ən uğurlu əsərini meydana çı-

[1] Bax: Зеленский В.В. Карл Густав Юнг. Жизнь, личность, работа. – В кн. «Карл Юнг. Психологические типы». – Минск, 1998, с. 606.

xarmışdır. Sonralar məşhur «Xatirələr. Yuxular. Düşüncələr» adlı avtobioqrafik kitabında həmin illəri yada salaraq yazırdı: «Bu iş («Psixoloji tiplər»i nəzərdə tutur) ilk olaraq elə bir daxili tələbatdan yaranmışdır ki, mənim düşündüklərim Freydin və Adlerin görüşlərindən fərqlənirdi. Çalışmışam ki, tiplər probleminə aid qarşıma çıxan suallara cavab verim».[1]

Yunq Freydlə bir yerdə çalışmağa başladığı ilk vaxtdan görmüşdü ki, fikirləri müəlliminin qənaətləri ilə üst-üstə düşmür. Bir sıra əsas məsələdə Freydin düz istiqamət götürmədiyini də anlayırdı. Öz düşüncə və qənaətlərinə geniş meydan açmaq və qaldırdığı problemlərə tam aydınlıq gətirmək üçün Freydin təsirindən uzaqlaşmaq lazım idi. Ona görə də tutduğu mövqeyi və o günədək qazandıqlarını atıb başqa şəhərə köçmüş və yeni həyata başlamışdı. Əlbəttə, böyük ustaddan və əsl dostdan üz döndərmək o qədər də asan məsələ deyildi. Lakin Yunq ideyalarını həyata keçirmək naminə buna məcbur idi.

Bəs Freydlə Yunq arasında fikir ayrılığı əsasən nələrdə özünü göstərirdi?..

«Psixoloji tiplər» kitabı ilk dəfə 1921-ci ildə Sürixdə nəşr olunmuş, qısa zamanda ingilis, fransız, italyan, yunan, ispan, portuqal, çex, polyak, holland, isveç, latış, eston, ukrayna, rumın, macar, belarus, bolqar, yapon və rus dillərinə çevrilmiş, İsveçrədən başlayan səyahətin bir istiqaməti Yaponiya, digəri isə Argentinayadək uzanmışdır. Başqa ölkələrdə psixologiya, mədəniyyət tarixi, fəlsəfə, ədəbiyyatşünaslıq və mifologiya Yunqun təlimi əsasında tədris və tədqiq edildiyi halda, təəssüflər olsun ki, Azərbaycanda onun çoxsahəli araşdırmaları barədə təsəvvürə malik az adam tapılar, kitabları da dilimizdə işıq üzü görməyib.

Yunqun təliminin ümumi predmet sahəsinə «öz psixologiyası»ndan başqa psixiatriya, psixoterapiya, fəlsəfə, antropologiya, mədəniyyət tarixi, sosialogiya, incəsənət, estetika, folklorşü-

[1] Вах: Густав Карл Юнг. Воспоминания, сновидения, размышления. Перевод: В. Поликарпов, Мн.: ООО "Харвест", 2003, с. 25.

naslıq, teologiya və din darixi daxil idi. Alimin həyat və fəaliyyəti barədə oçerk yazanların fikrinə görə, alimin humanitar elmlər üzrə qazandığı biliklərin dairəsi o qədər genişdir ki, hamısını sadalamaq mümkün deyil. Ona görə də müasir insanın mənəvi həyatına verdiyi töhfənin əsl dəyərini vermək olduqca çətindir.

Yunq məsləhət işlərində əski mədəniyyətlərə və astrologiyaya üz tuturdu. Onun mif və simvollar üzərində apardığı araşdırmalar müasir mifoloqları və xüsusilə astroloqları təsir dairəsinə alması təsadüfi deyil. Yunq simvolların təsfirini, izahını qədim insanların onlara yanaşma üsulu ilə aparırdı, başqa sözlə, ilkin yaranmış obrazların məna tutumunu müasirlərinə bu obrazların «öz dili ilə» anlatmağa çalışırdı, eləcə də müasir elmi üsullarla, əsaslandırılmış dəlillərlə təqdim edirdi.

Yunqun sistemi elə cəlbedici idi ki, astroloqlar bütün zamanlarda ilkin simvolik metodlardan faydalansalar da, bəziləri onu mifologiyanın və astrologiyanın dili, gizli sirlərinin açarı kimi qəbul edirdi. Son nəsil astroloqlar, məsələn, Deyn Radyar - bu qədim elm sahəsini Yunqun ruhuna uyğunlaşdırmağa çalışmışdır (Yunqun psixologiyasını müasir astrologiyanın əsas komponentinə çevirməklə). Bu gün çoxları ancaq simvolların təsvirində, izahında ondan istifadə etməyə üstünlük verirlər.

Yunqun üç əsas termini – ***kollektiv düşüncəsizlik*** (rusca «коллективное бессознательное» - Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında bu termin «kollektivin kortəbii yaradıcılığı» şəklində işlənir), ***«arxetip»*** və ***«sinxronluq»*** (yəni bir və bir neçə hadisənin və ya prosesin vaxt etibarı ilə tam uyğunluğu, onların hərəkətləri arasında tam müvazilik) - bütün folklorşünaslara, qədim mədəniyyəti öyrənənlərə bəllidir. Son dövrlərin araşdırmaları Yunqun psixologiyasını bir qədər də irəli aparmış, onun sistemini psixoloji tiplər və dörd klassik element (***hiss, fikir, duyğu*** və ürəyə damma, sezmə) üzrə insan təsnifatına tətbiq etmişlər.

Hələ keçən əsrin sonlarında C.Frezer Avropada meydana gələn bir sıra folklor nəzəriyyələrinin müddəalarını ümumiləşdi-

rərkən qənaətə gəlmişdi ki, dünya haqqındakı mifoloji görüşlər Yer kürəsinin hər tərəfində bir-birini təkrarlayır[1]. Çünki bəşəriyyətin qədim tarixinə baş vuran tədqiqatçılar (Vilhelm və Yakob Qrim qardaşları,) xalqların fəlsəfi sistemlərinin, düşüncəsində formalaşan ibtidai yaradıcılıq məhsullarının əsas əlamətlərə görə bəzi məqamlarda bənzərliyini müəyyənləşdirmişdilər. Hətta bir-biri ilə heç bir əlaqəsi olmayan (istər tarixi-mədəni, istərsə də dil qohumluğu, etnik-geneloji istiqamətdə) mədəniyyətlərdə də bir çox bədii obrazlar və epizodlar uyğun idi. Psixoanalitik Karl Q.Yunq onları ***arxetip*** [2] adlandırır və insanların ümumi psixikasının məhsulu olduğunu irəli sürürdü.

Belə ki, şüur mənşəyinin dərin qatlarında təkraredilməzliyini, fərdi özünəməxsus əlamətlərini itirir, başqa sözlə, ilkinliyə baş vurduqca, insan beynində dərketmənin, anlamanın yerini məchulluq, qaranlıq tutur və bütün funksiyalar instinkt halında öz-özünə fəaliyyət göstərir. Bu halda insan psixikası heyvanların yaşamaq və həyat uğrundakı «mübarizəsindan» o qədər də fərqlənmir. Gündəlik zəruri tələbatdan doğan hərəkətlər (ov əld etmək, meyvə toplamaq, təbiətin sərt üzündən qorunmaq və s.) düşünülmədən, hazırlıq görülmədən baş verir.

Körpə uşağın müstəqil ağlı, düşüncəsi sonradan, yaşa dolduqca formalaşdığı kimi, bəşər övladının da doğulduğu çağlarda şüuru yatmış halda idi. Dəstələr halında yaşayan insanları hamıda eyni səviyyədə olan «avtonom funksiyalar sistemi» (Karl Q.Yunq) idarə edirdi. Maddi substansiyalar sonadək ödənənə qədər onların bütün davranışları kollektiv və universal xarakter daşıyırdı. K.Q.Yunqun dili ilə desək, «belə alınır ki, «ruhun» lap dibində ancaq sadəcə «Dünya» var»[3]. Yəni doğulan çağlarda insanın ruhu və ağlı – dünyanı əks etdirən güzgü funksiyasını yerinə yetirirdi. Bütün güzgülər varlıqları eyni formada

[1] Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1980, с. 10.

[2] **Arxetip** – hərfi tərcüməsi əski, ilkin obraz, dünyanın ən qədim obrazı, yaxud bədii yaradıcılığa qədərki obraz deməkdir.

[3] Юнг К.Г. Человек и его символы. СПб. – М., 1996, с. 361.

göstərdiyi kimi, insan psixikası da başlanğıcda aləmi bir-birindən asılı olmayaraq uyğun, oxşar və hətta eyni obrazlarla əks etdirirdi. Həmin obrazların məzmununu təşkil edən *arxetiplər* – ilkin mərhələdə yalnız sadə, primitiv təbiət elementlərindən ibarət idi: insan ümumi təbiətdən - peyzajdan göy, yer, dəniz, od, günəş, dağ və s. ayırmağa başladığı andan bu varlıqlar insan beynində simvollaşdırılmışdır. Beləliklə, ətraf mühitlə ilk zahiri tanışlıq zamanı ulu əcdad özünün ən ibtidai dünyabaxışını – mifologiyanı formalaşdırmışdır.

K.Q.Yunq psixi xəstələr və mədəni inkişafın aşağı pilləsində yaşayan toplumlar arasında eksperimentlər apararkən qəribə hallarla rastlaşmışdı: onlar yunan miflərinə oxşar süjetlər danışır, dünya və təbiət hadisələri barədə ilkin təsəvvürləri sadalayırdılar. Alim müşahidələrini ümumiləşdirib yazır: «Təbiəti əks etdirən simvolik obrazlar - arxetiplər vasitəsi ilə elə qlobal ideyalar arasında əlaqələr formalaşır ki, indi onları sözlə ifadə etmək çətindir. Çünki söz ancaq zahiri təsəvvür yaradır»[1]. Həmin kortəbii ideyalar – həyatın doğulmasından, dünyadakı varlıqların daim hərəkətdə, inkişafda, dəyişməkdə olmasından, mövcudluğun dayaqlarını şərtləndirən amillərdən və s. ibarət idi.

Ruhun və ağlın doğulduğu çağların məhsulu kimi anılan arxetiplərdə iki mərhələ müşahidə olunur:

Birincidə insan və təbiət, insan və ətraf mühit qarşılaşdırılır və hər şeyin yaradıcısı, başlanğıcı təbiət varlıqları – ağac, ot, heyvan, quş, dağ, çay, göl, günəş, ay və s. sayılır. İnsan dəyişən nə görürdüsə, onu simvolik obraza çevirirdi. Yağışın, qarın yağması ilə torpağın üst qatı başqa rəngə çalırdı. Dağlarda, çöllərdə bitkilərin yazda canlanması, qışda təzədən yuxulaması ilə təbiətin ahəngində fərqlər nəzərə çarpırdı. Bu cür zahiri çevrilmələr və əvvəlki hala qayıdışlar təbiəti canlı varlıq kimi təsəvvürə gətirirdi. Bu mərhələni çox vaxt *təbiətə tapınma* adı ilə təhlilə cəlb edirlər. Mifologiyanın, bütün mədəniyyət növlərinin, eləcə də

[1] Юнг К.Г. Человек и его символы. СПб. – М., 1996, с. 361.

münasibət formalarının bünövrəsi bu mərhələdə qoyulmuşdur.

İkinci mərhələdə təbiət hadisələrinin insan həyatında oynadığı rolu müəyyənləşdirməyə çalışır və başvermə səbəblərinin dərkinə can atılır, nəticədə tanrılar meydana gətirilir. Bəşər övladının ilk primitiv bilgilər sistemi formalaşır, dünyaanlamının əsasları qoyulur. Zamanın çox dərin qatlarında hələ dərki mümkün olmayan ideyalar əkinçilik mədəniyyəti çağları üçün aktual görünən konkret obrazlar halına düşür. Məsələn, ağıllarına gəlirdi ki, şimşək göylərin sahibidir, qeyri-adi gücə malikdir, ona ehtiram edilərsə, məhsuldarlıq yağışlarını insanlara bağışlayar. Çünki ulu əcdadın müşahidəsində həmişə yağışdan əvvəl şimşək çaxırdı - səmada qulaqları batıran qorxunc gurultu qopur, işıq zolağı yaranır, hər şeyin sakitləşməsinə doğru yağışlar yağır və elə zənn edirdilər ki, adi təbiət hadisəsinin doğurduğu vahiməni şimşəyin yoxa çıxması ilə göy içinə çəkir. Son nəticədə insanlar da qazanırdılar: əkin yerləri, ağaclar suvarılır, bolluq-bərəkət yaranırdı. Yaxud torpağın – Yerin Ana-bəsləyici kimi anılması (bütün varlıqlar yer üzündə doğulur, onun bərəkəti ilə boya-başa çatır) haqqındakı mifik təsəvvürlər də belə yaranıb bizim zəmanəmizədək yaşadılmışdır. Lakin yarıdıcı obrazları təkcə əkinçiliklə ortaya çıxan ani tələbat əsasında birdən-birə meydana gəlməmişdir. İnsan düşüncəsinin neçə min illik inkişaf tarixi boyu damcı-damcı əldə edilmişlərin hesabına təşəkkül tapmışdır. Əkinçilik bu obrazların – arxetiplərin doğulmasına münbit şərait yaradan amil rolunu oy-namışdır.

Tədqiqatçılar insan ruhu ilə bağlı araşdırmalar apararkən hələ də mifik düşüncəyə söykənir, ona görə də mağaralarda yaşayan ulularımızdan çox uzağa gedə bilmirlər. Semira və V.Vetaş yazır: «Qəribədir, çoxlarına elə gəlir ki, tərəqqi tanrının böyüklüyü ilə ziddiyyət təşkil edir»[1] Bu fikrin əksini irəli sürənlər də az deyil. Müasir türk mütəfəkkiri Bediüzzaman Said Nursi «Gənclik rəhbəri» əsərində elm və tərəqqinin dini inanclarla üst-

[1] Семира и В.Веташ. Астрология и мифология. – С.Петербург, 1998, с. 11.

üstə düşdüyünü bilidirir: «Maddi alanda bir saatlik yolun bir saniyeye indirildigi bir devri yaşıyoruz. Maneviyat sahası ise daha süretli ve vüsetlidir. Eski zamanda yarım asırda elde edilebilen ilmi hakikat, simdi kısa bir zamanda kazanılıyor».[1]

Bir vaxtlar sovet ideologiyasının əsas konsepsiyası kimi götürülüb hər şeyə ancaq materialist nəzərlə baxmağın üstünlükləri ilə yanaşı ziyanlarını da gördük. İnsan düşüncəsindən və iradəsindən kənardakılara münasibət bildiriləndə «burjua təfəkkürünün məhsululur» deyə boş şey sanırdıq və idealist damğası vuraraq uzun illər rədd edirdik. Artıq bu gün dünyanın qeyri-adi güc tərəfində xüsusi qayda ilə idarə edildiyinə şübhə yeri qalmamışdır. Bir çoxlarının o fikri ilə razılaşmaq olar ki, maddi və mənəvi (ideya) dualizmi arxada qoymağın vaxtı çatmışdır. K.Q.Yunq məhz bu yolla gedərək arxetip nəzəriyyəsində tamamilə orijinal fikir irəli sürmüşdür: «Yəqin ki, bitki və heyvanların yoxdan var olması haqqındakı mülahizə gülünc görünür. Lakin çox adam var ki, psixikanın və şüurun öz-özünə meydana gəlməsinə inanır. Belə çıxır ki, insan özünün yaradıcısıdır. Faktiki olaraq qozadan palıd necə bitibsə, eləcə də insan ağlı meydana gəlib indiki hala çatmışdır. Həmin qayda ilə də məməlilərdən kələz alınmışdır»[2]. Qədimlərdə varlıqların yaranması uzunmüddətli proses olmuş, ən xırda həşərat belə doğulanadək çoxəsrlik inkişaf yolu keçmişdir. Yeni yaranışların meydanagəlmə prosesi indi də eyni formada təkrarlanır.

«Bizimlə birlikdə təkcə daxilimizdəki enerji, güc hərəkət etmir, həm də kənardakılar stimul şəklində fəaliyyət göstərir. İlkin çağların mifologiyasında həmin qüvvə *mana, ruh, demon*, yaxud *tanrı* adlanır. Əvvəllərdə olduğu kimi onlar bu gün də fəaldır»[3]. Lakin necə adlanmasından (boq, tanrı, dev) asılı olmayaraq, həmin qüvvənin, enerjinin mənbəyi eynidir.

[1] Bediüzzaman Said Nursi. Genclik rehberi. – İstambul. Sözler yayınevi, 1999, s. 179.
[2] Юнг К.Г. Человек и его символы. СПб, 1996, с. 90.
[3] Yenə orada.

K.Yunq insan psixikasının tez-tez dəyişməsini də arxetiplərə bağlayaraq yazır: «Təsadüfi deyil ki, kənar, gözəgörünməz təsirlər istəklərimizlə üst-üstə düşəndə onu xoşbəxtlik gətirən duyğu kimi qəbul edir və özümüzdən asılı olmayaraq sevinirik. Əgər onların əhval-ruhiyyəmizlə heç bir uyğunluğu yoxdursa, uğursuzluğun yaxınlaşmasından bəhs açır, yaxud elə zənn edirik ki, kimlərsə bizə qarşı pis niyyətdədir. Beləcə başımıza gələn bəlaları qeyri-normal hadisələrlə bağlayırıq. Son nəticədə bir məsələni boynumuza alırıq ki, biz hamımız nəzarətimizdən kənardakı «gücdən» asılıyıq».[1] K.Yunq həmin kənar təsirləri – gücləri arxetip adlandırır və ilkin mifik obrazların onların beynimizdəki əksi olduğu qənaətinə gəlir.

Seçilmiş insanların yaddaşına vəhy vasitəsi ilə hopan «müqəddəs kəlamlar», məhəbbət dastanlarımızda haqq aşıqlarının yuxuda aldıqları butalar həmin «güc»ün mövcudluğunu büruzə verən amillərdir. Bədii yaradıcılıqda «ilham pərisi» kimi simvollaşdırılan qeyri-adiliyin də mənbəyi həmin «gücün» əlindədir. K.Yunq yuxunun, xəyala dalmanın da səbəbini kənar, gözəgörünməz qüvvə ilə əlaqələndirir. Onun qənaətinə görə, hər bir insanın ruhunda dünya bütöv şəkildə əks olunur və arxetiplər onun məzmunu təşkil edir.

Maraqlıdır ki, arxetiplər təkcə doğuluşu yenicə başa çatmış qədim, ilkin insanın kortəbii düşüncəsinin məhsulu deyil. O, daim fəaliyyətdə olub təsirini hər an hiss etdirən qeyri-adi enerjidir, iradəmizdən kənardakı gücdür, ruhun dərin qatlarında gizlənən daxili ideyadır, «hadisələrin əvvəldən müəyyənləşdirilmiş ssenarisi»dir. Bu qüvvələr milyon il qabaq insanın psixikasını formalaşdırdığı kimi, bu gün də davranışlarımızı nizamlayır. Başqa sözlə, arxetiplər təkcə ruhun məzmununu təşkil etmir, həm də onun daşıyıcısını - insanı müxtəlif fəaliyyətlərə istiqamətləndirir. Daha doğrusu, arxetiplər elə bir təbii enerjidir ki, bizi həyatımız boyu bütöv dünya ilə qırılmaz tellərlə bağlayır. Həmin enerjinin tükənməsi, yaxud əlaqəsinin kəsilməsi insanın

[1] Юнг К.Г. Человек и его символы. СПб, 1996, с. 90.

bu dünyadan üzülüşməsi deməkdir. Astrologiyada həmin gücün – enerjinin mənbəyi planetlər sayılır və dünyadakı bütün hadisələrin planetlər tərəfindən idarə edildiyi anlaşılır. Həmin qüvvə mifologiyada tanrı, dinlərdə isə Allah kimi göstərilir. K.Yunqun əldə etdiyi nəticələr antik filosofların və Şərq mütəfəkkirlərinin əsərlərində dəfələrlə ortaya atılmışdı. Əslində bu, arxetip nəzəriyyəsinin elmiliyini möhkəm stimullarla daha da möhkəmlədir. Çünki qədim mədəniyyətlərdə insan iradəsindən asılı olmayan qüvvənin mövcudluğundan bəhs açılsa da, ona kütlələrin inamı dini ayinlərin hesabına formalaşırdı. Lakin dünyanın müxtəlif bölgələrində və ayrı-ayrı tarixi dövrlərdə insan ağlında yerləşməsi onu sübut edir ki, K.Yunq fikirlərində haqlıdır.

Təsadüfi deyil ki, İslam inancına söykənən sufilər min il əvvəl müxtəlif təriqətlərə bölünərək «vəhdəti-vücud» ideyasını irəli sürmüş, hər şeyin doğulmasının eyni başlanğıca malikliyi, insanın həmin başlanğıcın - Vahidin bir zərrəsi olduğu, ölməklə təzədən ona qovuşduğu qənaətinə gəlmiş və mahiyyət etibarı ilə məsələyə Arxetiplər nəzəriyyəsində qoyulduğu şəkildə yanaşmışlar. Təsəvvüfçülər K.Q.Yunq kimi yaradıcının və dünyanın insan psixikasındakı əksini duysalar da, arxetiplərin (daha doğrusu, ilahi qüvvənin) köməyi ilə müəyyən ideyaların meydana çıxdığını duysalar da, onun elmi izahını verə bilməmişlər. Annemari Şimmel yazır ki, İslama inananlar üçün – bəziləri «Quran»dakı bir sözün yeddi min mənasını göstərir – müqəddəs Kitab «dirilik» sayılırdı. Çünki Həllac Mənsurun təsdiqlədiyi kimi, «onda Allah hökmünün (rububiyyə) nişanələri var»dı»[1]. Eləcə də təsəvvüf ideyalarında irəli sürüldüyü kimi, bütün əbədi və dəyişən yaranışlar - dünyadakı hər şey barədə orada məlumatlar tapmaq mümkündür.

Həllac Mənsura görə,

Peyğəmbərlərin hamısının ruhunun işığı Allahın nurundan

[1] Schimmel Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. – The University of North Carolina Press, 1975 / Rusca tərcüməsi: Аннемари Шиммель. Мир Исламского Мистицизма. – М., 1999, с. 28.

alınıb.

Onun adı Tale kitabında birinci gəlir,

O, bütün cisim və varlıqlardan əvvəl məlum idi və sonra da olacaq.

O – yolgöstərəndir, çünki gözlər onun köməyi ilə görməyə başladı.

İnsanın bütün öyrəndikləri, dərk etdikləri ancaq bir damladır,

Bütün müdrikliklər – onun mənbəyindən götürülmüş bir ovuc sudur,

Bütün zamanlar – onun həyatının ancaq bir saatıdır…

Və fədəkar şair məhəbbətin ülviliyini yaradıcıya bağlılıqla şərtləndirirdi. Allah eşqi qəlbində olan insan üçün ən ağır ölüm cəzası da qorxulu deyildi. Əttar yazır ki, həbsxanada Mənsur Həllacdan soruşurlar: «Sevgi nədir? Cavab verir ki, «Siz onu bu gün də, sabah da və o biri gün də görəcəksiniz». Həmin gün onun əllərini və ayaqlarını kəsirlər, səhəri gün boğazından asırlar, üçüncü gün isə bədənini yandırıb külünü göyə sovururlar…

Maraqlıdır ki, bir çox sufilər *təsəvvüfü – mütləq azadlıq, xeyirxahlıq, qəlb genişliyi və özünə qarşı zülm etməmək* kimi başa düşmüşlər. Rüvaym (915-ci ildə ölmüşdür) üzünü gənc İbn Hafifə tutub deyirdi ki, *«Sufizm – ürəyi həqiqət naminə qurban verməkdir, onun haqqındakı boş söhbətlərə həsr etmək deyil»*. Deməli, sözün dəyəri xeyirxah əmələ çevrilən anda üzə çıxır və insan ancaq düz işləri ilə Allaha qovuşa bilir.

Bu mənada böyük Azərbaycan şairi Xaqani sufiliyi paklıq adlandırırdı:

«Mən safam, çünki sufilərin saflığına xidmət edirəm».

Xaqaniyə görə,

Sufilər Xızr kimi kuvşinlərində dirilik suyu gəzdirirlər,

Onların əsaları Musa peyğəmbərin əsası qədər möcüzəlidir.

Mövlanə Cəlaləddin Rumi isə «sufizm nədir?» sualına cavab axtararkən bildirir ki,

«Təsəvvüf batmanla kədər, qəm gələndə ürəkdə sevinc tap-

maqdır».

Göründüyü kimi, K.Yunq da arxetipin – kənar enerji və qüvvənin mənbəyi haqqında təxminən həmin qənaətlərə gəlmişdir.

Alim mədəniyyət obrazlarının təkrarlanmasının səbəbini bütün insan ruhlarında mövcud dünyanın eyni şəkildə əks olunması ilə şərtləndirirdi. O, E.Teylorun «obrazların öz-özünə doğması» ideyasını eksperimet və dəlillərlə sübuta yetirməyə çalışaraq XX yüzilin əksər alimlərinin razılaşdıqları arxetiplər nəzəriyyəsini irəli sürürdü. Alim «arxetip nədir?» sualına cavab verərək yazırdı: «Bu, həmin yaradıcılıq növüdür ki, bir-birinə oxşar mifoloji təsəvvürləri təkrar istehsal etməyə həmişə hazırdır. Bizə elə gəlir ki, arxetiplər yalnız hər zaman təkraralanan tipik təcrübə deyil, həm də emprik şəkildə həmin təcrübəni təkrarlayan güc, yaxud ənənədir. Hər dəfə yuxuda, fantaziyada, xəyalda, ya da həyatda yeni arxetip meydana gələndə, özü ilə hansısa xüsusi «təsir» vasitəsi gətirir, yaxud naməlum qüvvənin köməyi ilə insanları valehetməyə, tilsimləməyə başlayır, hansısa əməlin yerinə yetirilməsinə geniş yol açır».[1]

Arxetip – obrazın və onun daşıdığı mənanın başlanğıcdakı vəhdətidir, hər ikisinə aid «xüsusi enerji»dir. O hansısa əbədi həqiqət kimi də müəyyənləşə bilər. Lakin onun kokret obrazlaşmış və simvollaşmış məğzi xarici mühitin – tarixi şəraitin təsiri ilə dəyişir, ona görə də nə olduğunu anlamaq bizim üçün çətinləşir. K.Yunq arxetiplə bağlı fikirlərini məhlulun içərisindəki şəbəkənin krstallaşması ilə müqayisədə çatdırmağa təşəbbüs edir. Belə ki, məhlul isinməklə, yaxud müəyyən vaxt keçəndən sonra bərkiyir, dəmir şəbəkəni içinə alıb kristallaşır. «Kristal şəbəkə hər hansı bir kristala məxsus konkret formanı deyil, streometrik strukturu müəyyənləşdirir. Kiçik, yaxud böyük ola bilir. Ölçü həddinin sonsuz sayda mövcudluğundan formanın da müxtəlifliyinin sayı-hesabı yoxdur, eləcə də bir neçə bərk maddədən –

[1] Юнг К.Г. Челевек и его символы. СПб, 1996, с. 125.

kristaldan əmələ gəlir. Bu prosesdə həmişə eyni qalan yeganə cəhət tərkib hissəsindəki həndəsi tənasüblükdür. Bunu arxetipə də şamil etmək olar. Əsas etibarilə, o, adlandırıla və dəyişməz məna özəyinə malik ola bilər - lakin heç vaxt konkret görünüş, hadisə deyil, hər zaman ancaq nöqteyi-nəzər kimi meydana çıxır.»[1] Yəni arxetip həmişə ideyadır, maddilikdən məhrumdur. Məsələn, ağzından od püskürən çoxbaşlı əjdaha, dəyirman daşını ayaqlarına keçirib sürətlə qaçan div obrazları hər zaman təsəvvürə gətirilir, lakin heç vaxt gözə görünmür, yəni maddi substansiyaya çevrilmir, ideya olaraq qalır.

Xüsusi vurğulamaq lazımdır ki, miflərdə deyildiyi kimi, ruh, ağıl, şüur, emosiyalar (bütün müxtəlifliklərı ilə birlikdə) Yaradıcı tərəfindən bir anın içində, bir göz qırpımında insana bəxş edilməklə o, canlılar arasında fərqləndirilməmişdir. Şüurun in-kişafına təkan verən qüvvənin əsasında elə fantastik, təbii və tarixi-mədəni obrazlar – miflər durur ki, bu gün həm abstraklığı, sakrallığı, həm primitivliyi, sadəliyi, həm də yerə, torpağa, yaşadığımız dünyaya, həyata bağlılığı, eləcə də duyğularımıza təsiri, düşündürücülüyü və universallığı ilə diqqəti cəlb edir.

Emosiya – stereotip – mif

Maspero «Şərq tarixi» kitabında «müqəddəs fahişəlik»dən bəhs açır və qədim Misir qadınları haqqında sonralar əksər Avropa və rus alimlərinin dilinə düşən bu sözləri yazır: «La ***sainte*** est toujours ***prostituee***» V.V.Rozanov *«Люди лунного цъвета»* («Ay işığının insanları») əsərində məsələyə aydınlıq gətirməyə cəhd göstərir. Bütün əski müşahidəçilər və yeni tarixçilər misirliləri qədim, müdrik və ciddi xalq kimi təsdiqlədikləri halda neçə min əvvəl onların ağlına hardan gəlib ki, dini «müqəddəs» (sainte) kəlməsini nadir, cazibədar, sayılan məxluqlara - qadınlara şamil edib sonra da bütün kişilərin qoynuna

[1] Юнг К.Г. Челевек и его символы. СПб, 1996, с. 125.

atılmağa hazır olduqlarını – fahişəliklərini (prostituee) «müqəddəsliyin» yanına yapışdırmışlar? Səbəb nə idi? V.V.Rozanov soruşur ki, «Görəsən «sainte» adını Nevski küçəsində gəzib-dolaşan, sərxoş, çirkaba bürünmüş, üst-başı tökülən, mal kimi söyüşkən və özlərindən razı fahişələrə vermək mümkündürmü? Nədənsə, bəşəriyyət qarşısında ilk dəfə iki bir-birinə zidd anlayış və əlamət yanaşı durur. Axı səmaviliklə, ilahiliklə qadınların «bədənlərini hər yoldan ötənə satmaları» bir araya sığmır. İlk baxışda bu kəlmələrə nəzər salan əxlaqlı insan dilinə gətirəcək ki, qədim misirlilər böyük günah işlətmişlər»[1]. Göründüyü kimi, rus və Avropa tədqiqatçıları məsələyə üzdən yanaşaraq belə yozurlar ki, dünyada pedaqoq, şair xalq olduğu kimi, döyüşkən xalq da var, məsələn, qədim skandinaviyalılar və vikinqlər. Eləcə də Sokrat, Spinoza dünya müdrikləridir. Təbiidir ki, «dünya anası», «dünya gəlini» «dünya qadını» olmaq da kiminsə, hansı xalqınsa boynuna düşür. «Qədim Misirdə 14-15 yaşlı hər hansı bir qız bütün dünyada hamı üçün «gəlin» olmağa hazırdır… Ona elə gəlir ki, dünyada hamını o doğmuşdur»[2]. Qəribə məntiqdir, elə deyilmi? Onda gərək tarixdə Kaliqula kimi mənəviyyatsız hökmdar yetişdirən, uzun müddət böyük imperiyanın «fahişəliklə idarə edilməsinə boyun əyən yunanların belinə «dünya əxlaqsızı» damğasını yapışdıraq. Halbuki Avropa mədəniyyətinin beşiyi sayılan ölkədir.

Tədqiqatçılar «müqəddəs fahişələr» («sainte prostituee») deyəndə kimləri nəzərdə tutmuşdular? Maspero bildirir ki, ən məşhur misir ailələrinin (kahinlərin, sərkərdələrin) qızları belə yetkinlik yaşına çatan kimi sərbəst şəkildə kimlərlə neçə dəfə istəsələr, cinsi əlaqədə olurdular. Hətta dəqiq say da göstərilir. 5-7-dən az kişi ilə görüşənə pis baxırdılar. «Prostituee» fəaliyyəti qızların gələcək ailə həyatına ziyan gətirmirdi. Əksinə,

[1] Розанов В.В.Люди Лунного света». Матафизика христианство. Второе издание. – С.-Петербург, Тип. «Т-ва А.С.Суворина – Новое Время», 1913, с. 47.
[2] Yenə orada, s. 49.

«sərbəst həyatları» başa çatan kimi onları böyük həvəslə sərkərdələr və din xadimləri özlərinə arvad edirdilər. Bəzi tədqiqatçılar məsələyə o prizmadan yanaşırlar ki, həyatda hər şeyi sınaqdan keçirib doyan qadından sədaqətli arvad və qayğıkeş ana çıxa bilər. Lakin çoxları müasirləri ilə (küçə qızları nəzərdə tutulur) müqayisə aparıb bu qənaətə şübhə ilə yanaşırdılar. Çünki elələri bütün enerjilərini fahişəliyə qurban verib vaxtından tez qocalırdılar.

«Kişilərlə görüşmək» hadisəsi misirlilərdə 2-3 min il əvvəl baş vermişdi. V.V.Rozanov və başqaları, nədənsə, unutmuşdular ki, XIII-XIV əsrlərdə əksər Avropa ölkələrində, XIX yüzilliyin ortalarında isə ruslarda «ilk nikah gecəsi» adəti vardı. Ərə gedən qızın bakirəliyi ya hakim tayfanın əskərləri, ya da mülkədar tərəfindən pozulurdu. Məhz onu da «müqəddəs gecə» adlandırırdılar. Qeyri-normal əxlaq qaydalarını istehza ilə Şərqin belinə yazanlar tarixi vərəqləsələr, görərlər ki, mədəniyyətin əsas ünsürləri ilk olaraq Qoca Şərqdə doğulmuşdur. Adi məişət vasitələrini belə avropalılar şərqlilərdən götürmüşlər.

Bir cəhəti diqqət mərkəzinə çəkmək istəyirəm: F.Rəşidəddinin «Oğuznamə»sində Oğuzun mifik obraz olmasını hamı təsdiqləyir və əsərdəki hadisələri – türklərin Şərqdən Qərbə – Avropanın ətəklərinə yürüşünün tarixdə izlərini axtaranda daha çox Böyük Hun imperatoru Mətə ilə müqayisə edirlər. Maraqlıdır ki, uyğur «Oğuz kağan» dastanından fərqli olaraq, burada hadisələrin dəqiq məkanı göstərilir və Dərbənd, Aran, Şamaxı, Təbriz, Azərbaycan türk yurdu kimi təqdim olunur. Halbuki hər iki əsər təxminən eyni dövrdə qələmə alınmışdır. Deməli, mifik zamanda Qafqaza, İrana - saka türkləri, qıpçaqlar yaşayan yurdumuza oğuzların gəlişi, duruşu heç də təsadüfi deyil.

Arxetip – simvol – mif

Fikrin dil qayda-qanunları ilə əksinin mifoloji düşüncə ilə sıx əlaqəsi onu göstərir ki, hər ikisi eyni mənəvi aləmdən qidalanmış və real varlıqlara əsaslanmışdır. Mifik dünya əslində dillə təsvirə gətirilən dünyanın (gerçəkliyin) analoqudur. Onlar bir-birindən ancaq ifadə, təsvir, işarə üsullarına görə fərqlənir. Belə ki, quraqlıq dillə «hava yağıntısız, isti keçir» şəklində ifadə olunursa, mifik görüşlərdə ağzından od püskürən əjdaha obrazında kodlaşır. Deməli, mif və dil bir bətndə yetişib dünyaya əkiz gələn qardaşlardır, ikisi də mənəvi inkişafın, təfəkkür tərzinin eyni qanunlarına tabedir, eyni mənbədən qida alır. Aralarındakı oxşarlıq, yaxınlıq və fərq o halda dərk edilir ki, onların bir kökdən pöhrələndiyi, qoşa addımladığı aydın nəzərə çarpsın.

Təbiidir ki, inkişafın müəyyən mərhələsində mif dildən, dil mifdən ayrılmış, lakin «qohumluqlarını» müəyyən əlamətlərində ikisi də qoruyub saxlamışdır. Erist Kassirer yazır ki: «biz dillə mifin ayrılma xətlərinə prospektiv deyil, retrospektiv şəkildə göz qoymalıyıq, yəni o yerə qayıtmaq lazımdır ki, hər ikisinin ayrılma xətləri öz mənbələrini oradan götürür»[1]. Deməli, ayrılma xəttlərini üzə çıxarmaq üçün mif və dilə xas eyni *konseptual forma* vardır. Qısa şəkildə onu *metoforik düşüncə* adlandırırlar.

Dünyanın metoforik əksi həm bədii dilin, həm də mifin mənşəyində duran əsas amildir. Ona görə də tədqiqatçıların çoxu bu qənaətdədirlər ki, metafora miflə dil arasında körpü rolunu oynayır. Ancaq onun meydana gəlmə, daha doğrusu, ilkin doğulma prosesindən danışanda fikirlər haçalaşır: bəziləri metaforanın kökünü dildə, digərləri isə mifik fantaziyada axtarırlar. *Gerderə* görə, dildəki bütün söz və ifadələr başlanğıcda mifik xarakterə malik olmuşdur. Belə çıxır ki, dil də miflər kimi kortəbii şüurun içərisindən keçmiş, miflə işarələnən varlıq və hadisələrin gerçək dərkinədək mifologiyaya yol yoldaşı olmuşdur. Maks Blek göstərir ki, metaforik fikrin əsasında iki subyekt dayanır: əsas və köməkçi. Bu subyektlərə «qlobal obyekt» kimi

[1] Теория метафоры. Сборник. Пер. с англ., фр., нем., исп., польс. яз. – М., Прогресс, 1990, с. 165.

baxmaqdansa, «sistem» tək yanaşmaq daha sərfəlidir. «Metaforanın mexanizmi onunla şərtlənir ki, əsas subyektə köməkçi vasitə ilə birlikdə «implikas assosiasiya» sistemi qoşulur»[1]. Başqa sözlə, iki subyekt arasında adi halda görünməyən (yaxud görünməsi mümkünsüz) əlaqə metaforada müqayisə yolu ilə nəzərə çatdırılır. Və bu metaforik fikirdə əsasən «kiçildilmiş, ixtisara salınmış» şəkildə özünü göstərir. Lakin kiçildilmənin əksini təşkil edən müqayisəyə də rast gəlirik. Birincidə fikrin formalaşmasında analoji (oxşarlığa, eyniliyə əsaslanan) prinsipin rolunu xüsusi vurğulayırlar. İkincidə isə gerçəkliyə doğru ən qısa və qeyri-adi yol seçilir. Bu qayda ilə formalaşan bir Azərbaycan tapmacasını nəzərdən keçirək: «*Başı şabalıd,-quyruğu qayçı».* Nümunədə bilinməyən subyekt qaranquşdur. Müqayisəyə yardım edən köməkçi vasitələr - şabalıd və qayçıdır. Əlaqə yaradan əlamət isə başın və quyruğun köməkçi vasitələrlə oxşarlığıdır. Tapmacanın açıqlanmış variantına diqqət yetirsək görərik ki, qapalı mətndə metonimiya rolunda çıxış edən üzvlər əsas mətndə metaforaya çevrilir: *«Qaranquşun başı şabalıd, quyruğu qayçıdır»*[2].

Mifik təsvirlərdə də təxminən eyni halla rastlaşırıq. Əjdaha – quraqlıq əlaqəsində torpağın susuzluğu, havanın istiliyi sakral məxluqun ağzından od püskürməsi və suyun qabağını kəsməsi ilə uyğunlaşdırılır. Diqqət yetirsək, görərik ki, bu günün özündə də isti və günəşli yay aylarında canlı danışıqda tez-tez işlədirik: «Göy od püskürür», yaxud «Elə bil, yerdən alov qalxır». Təbii ki, bu ifadələr əjdaha mifindən keçmədir. Mifdəki odu, alovu püskürən əsas sakral «obyekt» dildə arxa plana keçirilmiş, onun gerçək təbiət hadisəsi ilə oxşar əlaməti – istilik yayması olduğu şəkildə göyə və yerə şamil edilmişdir. Başqa sözlə, mifik görüşlərin evolyusiyası metoforik düşüncəni formalaşdırmışdır.

[1] Блек Макс. Метафора. В кн.: «Теория метафоры». – М., Прогресс, 1990, с. 167.

[2] Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, s. 99.

Metaforalar əsasən iki aspektdə təzahür edir: **epifora və diafora.** *«Epifora»* (*epiphora* – köçürülmə deməkdir) terminini ilk dəfə Aristotel işlətmişdir. Onun «Poetika» əsərində göstərilir ki, metafora başqa obyektin adını öz üzərinə «köçürmə» xüsusiyyətinə malikdir[1]. Epiforik metaforalarda sözün adi anlamı əsas götürülür, sonra həmin məna yükü hamıya tanış obyektlə müqayisədə təqdim edilir. Burada semantik «hərəkət» (*phora*) bir qayda olaraq daha konkret və asan yada düşən obraza bağlanaraq (*epi*) baş verir, lakin ilk baxışda asan və anlaşıqlı görünsə də, eyniləşdirilən obyektlər arasında müqayisə aparanda iki obyekt arasındakı əlaqələri üzə çıxarmağa çalışanda daha çox qeyri-müəyyən, mübahisəli və qəribə təsir bağışlayır. F.Uilraytın Kalderonun pyesindən gətirdiyi, həqiqi məzmun daşıyan bir cümlədə («Həyat yuxudur») həyat haqqında təsəvvür olduqca qaranlıq və başa düşülməzdir[2]. Əslində, yuxu heç nədir və uyğun həyat tərzi keçirənlər üçün semantik örtük rolunu daşıyır. Eyni halı bir tapmacada nəzərdən keçirək:

«*Anası qundaqda yatır,*
oğlu bazara gedir. (Güllə və giliz)[3].

Mətndəki fikir açıq şəkildə veriləndə epifora daha aydın nəzərə çarpır: «**Güllə anadır**, qundaqda yatır. **Giliz oğuldur**, bazara gedir».

Miflər vasitəsi ilə simvollaşıb sonradan dildə daşıdığı funksiyanın anlamına çevrilən bəzi obrazlar da belədir. Məsələn, Günəş – xeyirdir, bərəkətdir, işıqdır (Mifdə Xeyir tanrısıdır). Gecə – şərdir, ömürdən gedən itkidir, qaranlıqdır (Mifdə Şər tanrısıdır). Azərbaycan dilində qədim xeyir-bərəkət tanrısı «Gün doğur», səhər tanrısı «Dan sökülür», onların əks qarşılığı isə

[1] Aristotel. Poetika. – B., Azərnəşr, 1974.
[2] Уилрайт Ф. Метафора и реальность. В кн. «Теория метафоры». – М., «Прогресс», 1990, с. 87.
[3] Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, s. 171.

«Şər qarışır» şəklində daşlaşmışdır.

Metafora ilə bağlanan ikinci semantik hal *diafora*dır. Diaforada «hərəkət»ə (*phora*) yeni üsullarla elə obrazlar vasitəçilik (*dia*) edir ki, real, yaxud təsəvvürə gətirilən təcrübədə əldə edilir. Yeni məna adi tutuşdurma nəticəsində üzə çıxır. Diaforada triviallıq (bayağılıq) həmişə ön plandadır. Çünki onlarda əsas şərt uyğunlaşdırmadır, inkar etmək, birinin köməyi ilə digərini sıradan çıxartmaq deyil. Məsələn:

1) -Əyri-müyrü hara gedirsən?

-Təpəsi dəlik, sən nə deyirsən? (Tüstü və baca)[1].

2) Dam üstə at kişnər. (Novdan)[2] .

3) Qırmızı divar üstə ağ fərələr düzülüb. (Damaq və diş)[3].

Beləliklə, mütəfəkkirlər sözü bütün yaranışların başlanğıcı hesab etməkdə yanılmamışlar. İslam mifologiyasına görə, ulu Allah əvvəl sözü (varlıqlara ad qoyur və «Kun!» - «Ol!» əmrini verir, məsələn, «dağ, ol!» - yəni əmələ gəl), sonra dünyanı (varlıqları) yaratmışdır. Müsəlman əqidəsində söz bütün yaranışlardan ilkindir, əzəlidir. «Avesta»da «xeyir söz» işıqlı aləmin birinci – ulduz qatının simvolik işarəsidir.

Əslində söz hər şeyin açarıdır. Alimlər elmi kəşflərini, yazıçılar düşünüb yaratdıqlarını sözlə ifadə edirlər. Ulu babalarımız demişkən:

«Söz qılıncdan kəskindir».

«Söz dünyanın naxışıdır».

«Söz götürənin, ev oturanın».

«Söz insanın meyarıdır».

«Söz sahibi ölsə də, söz qalar»... Və xalq sözü həmişə canlı və «qanadlı» zənn etmişdir: «Söz qanadı yorulmaz». E.M.Meletinski göstərirdi ki, «paralelizmlər təkrarlardan bir qədər az da olsa, sözün magik gücü ilə əlaqələndirilir, lakin onların musiqi və rəqs ritmləri ilə, yəni ilkin sinkretizmlə genetik bağlılığı da

[1] Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – Bakı, Elm, 1977, s. 146.
[2] Yenə orada, s. 145.
[3] Yenə orada, s. 132.

mövcuddur»[1]. Ahur-Məzd dünyanı maddi şəkildə yaratmamışdan qabaq 3 min illik bir dövrdə strukturunu, elementlərini və varlıqların adlarını düşünmüşdür.

Azərbaycan-oğuz mifik görüşlərində söz yaratmaq funksiyasını tanrı deyil, demiurqlar – Oğuz və Dədə Qorqud yerinə yetirir. Doğrudur, lap dərin qatlarda Oğuz Göy Tanrısı ilə eyniləşdirilirdi. Oğuz Ahur-Məzdə uyğun halda Dünyanın özü kimi götürülür, ondan ayrılan (törəyən) varlıqlar (övladlar) kainatın bütöv modelini formalaşdırırdı: Oğuzun üç oğlu Gün, Ay, Ulduz Yuxarı qatda – kosmosda, digər üç oğlu - Göy, Dağ və Dəniz isə Orta və Aşağı qatda – yerlə kainat arasında yerləşirdi. İslam inancından fərqli olaraq türk mifoloji görüşlərində tanrı Oğuz əvvəl dünyanın əsas ünsürlərini yaradır, sonra onlara ad qoyur. Türkün əqidəsində mənşəcə varlıqlar ilkindir, onların işarəsi – ad ikinci. Hətta insanlara doğulanda deyil, yetkinlik yaşına çatanda ad verilirdi.

Dədə Qorqud mifik təsəvvürdə Azərbaycan-türk dilinin söz ehtiyatını – lüğət tərkibini yaradan mifik mədəni qəhrəmandır. XIX əsrin birinci yarısında M.F.Axundov (1812-1878) Azərbaycan-türk dili üçün tərtib etdiyi yeni latın əlifbası ilə (müasir azərbaycanlılar indi həmin əlifbanın təkmilləşdirilmiş variantından istifadə edirlər) xalq arasında gəzib-dolaşan məşhur bir nəğməni qələmə almışdır. Orada Dədə Qorqud özünün söz yaratmaq funksiyasından bəhs açır və dörd sözü meydana gətirəndə yanıldığını etiraf edir:

Gəlinə ayran (ayıran) demədim mən Dədə Xor-xut.
Ayrana doyran (doyuran) demədim mən Dədə Xor-xut.
İynəyə tikən demədim mən Dədə Xor-xut.
Tikənə yırtan (sökən) demədim mən Dədə Xor-xut[2].

[1] Мелетинский Е.М. «Эдда» и ранние формы эпоса. – М., Издательство «Наука», 1968, с. 42.43.
[2] RƏF, M.F. Axundovun arxivi, 120 saylı sənəd.

Göründüyü kimi, ilkin çağlarda söz təkcə ünsiyyət vasitəsi kimi anılmırdı, həm də magik gücə malik götürülürdü. Qamlar tanrı adlarını əfsun və dualarında işlətməklə, təkrarlamaqla şərdən xilas olunduqlarını zənn edirdilər. Doğrudur, toplum üzvləri arasında hələ özünəməxsus, fərdi keyfiyyətlər formalaşıb inkişaf etmədiyindən fərdi düşüncə yox dərəcəsində idi və onların bütün fəaliyyəti toplum, qovuşuq şəkildə yerinə yetirilirdi. Birlikdə ov ovlayır, birlikdə yeyib-içir, birlikdə də soyuqdan, yağışdan qorunurdular. Fərdi ailə münasibətlərinin yaranmasınadək yaradıcılıq növlərinin sinkretikliyi, bir növ, sözün də nitqdəki müstəqilliyini əlindən almışdı. Daha doğrusu, ilk-əvvəl əşyavi dil üstünlük təşkil etmiş, hal, hərəkət bildirən sözlər adların içərisində əridilmişdi. Bədiilik ünsürləri, daha doğrusu, bədiiliyin rüşeymləri təkcə sözlə məhdudlaşmırdı, ritm, ahəng, oyun, tamaşa, mahnı və rəqsin sözlə sintezindən ibarət idi. O zaman sözün bir üstünlüyü vardı: ilkin təfəkkür formalarının, ritualların bütün ünsürlərini bir-biri ilə əlaqələndirən əsas vasitə rolunu oynayırdı.

İnsanlar ilk əvvəl dünyanı simvollarla dərk etmişlər. Mifik görüşlərdəki dolayılıq və məcazilik metaforik düşüncə tərzinin inkişafına şərait yaratmış, totemizm, animizm, magiya, fetişizm, kultçuluq mərhələlərində təbiətdəki varlıqlar çevrilmə, cildini dəyişib başqa hala düşmə (metamorfoza), şəxsləndirilmə, canlandırılma (alleqoriya) şəklində qavranılmışdır. Yaranışların mahiyyətini, məkan, zaman, keyfiyyət və kəmiyyət dəyişikliklərinin ardıcıllığını, vəhdətini anlamağa doğru gedilən uzun, yorucu yolda baxışların müxtəlifliyinin nəticəsi olaraq onların dildə ifadəsi də fərqli formalarda təzahür etmişdir. Eyni varlıq və hadisə bir tərəfdən xeyirə, digər tərəfdən şərə yozulurdu. Çünki ilkin mifoloji baxış bucağından baxanda gerçəkliklər qatı dumanın arxasında görünürdü. Duman çəkilib hava durulanda hər şey aydınlaşdığı kimi, təcrübə, bilik çoxaldıqca fövqəltəbii mənzərələr də təfəkkürdə öz təbii halına qayıtmışdır. Təsadüfi deyil ki, ibtidai görüşlərdə torpaq anadır - doğub-törəyir, xeyirxahlıq, xilaskarlıq funksiyasına malikdir – övladlarını qida ilə təmin edir, həmçinin öz körpələrini (toxumları) udmaqla, ölmüşləri qoynuna

almaqla şərin daşıyıcısıdır. Ancaq onun indi şər kimi anılan «körpələrini yemə» əməlinin də nəticəsi yeni yaranışla (toxum cücərib bitkiləri meydana gətirir) başa çatır. Bu onu göstərir ki, təbiətin özündə müşahidə olunan ikili xüsusiyyətlər (havaların isinib-soyuması, qaranlıqlaşıb-işıqlaşması) maddi və mənəvi varlıqlara da şamil edilirdi. Torpağın ən əsas rolu, daha doğrusu, gerçək funksiyası - bütün mövcudluqların (insanın, heyvanın, bitkinin və s.) məkanı olması, sinəsində canlıları bəsləməsidir. Onun bu cəhəti tam anlaşılanadək təfəkkürdə tamamilə fərqli xüsusiyyətlərdə təsəvvürə gətirilmişdir. Başqa sözlə, torpağın adiliyi qeyri-adiliyin içərisindən keçərək gerçəkliyə uyğun anılmışdır.

Bu gün hamıya sadə hadisə, cisim təsiri bağışlayan elə hallar və əşyalar var ki, əvvəllər bütün möcüzəli təsəvvürlərin mayasını təşkil etmiş, başqa sözlə, fövqəltəbiiliyin fövqündə durmuşdur. Əksər xalqlarda eyni və oxşar anlamlarda götürülən söz, ifadə və cümlələr məhz bəşər oğlunun keçdiyi analoji həyat tərzində formalaşdığından işarəli dilin növlərindən – simvollardan biri kimi təsdiqlənmişdir. Beləliklə, fikrin ümumiləşməsində, geniş məzmunun daraldılıb bir sözün məna tutumunda yerləşdirilməsində, bədiilik üsullarının meydana gəlməsində **simvollar** xüsusi rol oynamışdır.

Tədqiqatçılar belə hesab edirlər ki, simvolların beşinci sinfi arxetipikdir[1] . Elə rəmzləşmiş ifadələr var ki, böyük insan kütləsi (çox hallarda bütün bəşəriyyət) üçün oxşar anlamlarda başa düşülür. Müxtəlif zamanlarda yaransa da və ayrı-ayrı dillərdə tamamilə başqa cür səslənsə də, bir-birindən çox uzaq məkanlarda yaşayan əksər xalqların milli mədəniyyətlərində eyni məna yükünü daşıyır və müxtəlif dünyagörüşlərinin formalaşmasında böyük əhəmiyyət kəsb edir. İlkin çağlarda miflərlə yozulan və magikliklə əlaqələndirilən bir çox varlıqlar, eləcə də hallar inkişafın sonrakı mərhələsində özündə ibtidai görüş formalarının

[1] Теория метафоры. Сборник. Пер. с англ., фр., нем., исп., польс. яз. – М., Прогресс, 1990, с. 44.

əlamətlərini yaşatmaqda davam etmiş, gerçək anlamı ilə yanaşı rəmzi mənalar da daşımışdır. Onlar bəşər oğlunun kortəbii şüurunun içərisindən keçdiyindən – eyni həyat şəraitində, eyni psixi səviyyədə yaşayan bütün xalqların düşüncəsində bir-birinə uyğun şəkildə başa düşülmüşdür.

Arxetipik simvolların geniş şərhini amerikalı tədqiqatçı F.Uilrayt vermişdir. O, «Metafora və gerçəklik» əsərində müqayisələrdən yaranan metaforik düşüncə tərzinin əlamətlərindən bəhs açmış, fikirdə dolayılığın əmələgəlmə üsullarını göstərmiş və simvolların ibtidai növlərini müəyyənləşdirib sistemini yaratmışdır. Onun irəli sürdüyü qənaətlərdə dil faktoru səslənmədəki oxşarlıqla xarakterizə edilmir, şüurun oyanması dövründə və ibtidai təfəkkür tərzinin kortəbiilik mərhələsində meydana gəldiyi üçün daşıdığı məna tutumunun universallığını dünyanın əksər xalqlarında eyni hal kimi qoruyub saxlamaqla arxetipik simvola çevrilir. Deməli, mifik düşüncədə fikir məlumatları adi şəkildə də işarələrlə, dolayılıqla və hamının anladığı metoforik ifadələrlə çatdırır. İnsan düşündüklərini nitqində əks etdirəndə ağlına gətirmir ki, simvollardan faydalanır, yoxsa faydalanmır, sadəcə olaraq hisslərini cilovlayıb düşüncələrini oxşarlıqlar üzərində cəmləşdirir; yeri gələndə ya şərti rəmzlərə üz tutur, ya da elə danışmağa çalışır ki, daha çox gərginlik yaratsın. F.Uilrayt bu mənada yazırdı ki, «Delfiyalı kahinin dili ilə danışan tanrı, - Heraklitin təbirincə, - nə məlumat çatdırır, nə də gizlənir, o, ancaq işarə verir»[1]. Deməli, simvollar həm də ictimai-siyasi münasibətlərdə insan qruplarının mövqeyini bildirən vasitədir, bədii yaradıcılıqda isə obrazlı dili formalaşdıran üslubi füqurlardan biridir. Onların yaranmasında ayrı-ayrı fərdlər iştirak edirlər. Çox hallarda hamı tərəfindən başa düşülməsi üçün xüsusi izahata ehtiyac duyulur. Doğrudur, bəzi simvollar illər keçdikcə geniş yayılaraq bütün xalqın tez-tez üz tutduğu, hətta canlı danışığında fikrini daha səlis ifadə etdiyi əsas amilə çevrilir. Məsələn, ilk dəfə

[1] Уилрайт Ф. Метафора и реальность. В кн. «Теория метафоры». – М., «Прогресс», 1990, с. 208.

M.Qorkinin hekayəsi vasitəsi ilə həyata vəsiqə qazanan «Fırtına quşu» neçə illik təbliğatın nəticəsində əksəriyyət tərəfindən azadlığın carçısı kimi anılırdı. Sovet hakimiyyətinin yer üzündən silinməsi nəticəsində «Fırtına qüşü»nün simvollaşdırılması hadisəsi ancaq tarixin faktoru tək xatırlanır. Lakin arxetipik simvollar lap başlanğıcdan bütün icma üzvlərinin inancı şəklində meydana gəlir, daha doğrusu, mifoloji əlamətlərlə yoğrulduğundan yarandığı çağlardan başlayaraq tarixin bütün mərhələlərində öz universallığını qoruyub saxlayır. Bu səbəbdən də çoxsaylı arxetipik simvollar –

alt-üst,
yuxarı-aşağı,
şimal-cənub,
göy-yer (ata göy - ana torpaq),
xeyir-şər,
işıq-zülmət,
qan,
çevrə (təkər),
qılınc,
qalxan,
ox-yay,
od,
ocaq,
su,
torpaq,
hava,
bayraq,
tamğac,
sakral rəqəmlər və s. barədəki qənaətlər Yer kürəsinin dili, dini əqidəsi, inkişaf səviyyəsi bir-birindən köklü şəkildə fərqlənən millətlərinin inanclarında üst-üstə düşür. Maraqlıdır ki, əksər məqamlarda insan toplumlarını nə tarixi-mədəni əlaqələr, nə qan qohumluğu, nə də dil birliyi bir-birinə bağlamışdır, lakin aralarındakı hədsiz məsafə, zaman, əqidə, dil ayrılıqlarına bax-

mayaraq onların arxetipik simvollarla əlaqədar gəldikləri qənaətlər bir-birini təkrarlamışdır. Sual doğur: heç bir rabitə ilə yolları kəsişmədiyi halda hansı səbəbdən dünya xalqlarının çoxu eyni şəkildə düşünmüş və oxşar yaradıcılıq hadisələri ilə rastlaşmışlar? Arxetipik simvolların bəzilərinin yaranmasına təkan verən amilləri müəyyənləşdirib üzə çıxarmaqla oxşarlığın səbəblərini aydınlaşdırmaq mümkündür.

Mifik düşüncənin şaquli struktur simvolikası

Cəmiyyətlərin bir-birindən tamamilə seçilən, ayrılan cəhətləri var, ancaq bütün insanların dünyabaxışı formaları, düşüncə üsulları, təfəkkür tərzi, gördüklərinə, hadisələrə (təbiətdə və cəmiyyətdə baş verən) reaksiyası və təsir dairəsi oxşardır, eləcə də onlar eyni fiziki və əsas psixi quruluşa malikdirlər. Məhz bəşər övladları arasındakı təbii yaxınlığın nəticəsidir ki, şüurun məhsulu olan simvollarda bənzərlik nəzərə çarpır. Filipp Uilrayt yazır ki, «insanların hamısı fiziki cazibə qüvvəsinə maillidirlər, ona görə də yuxarıya doğru addımlamaq, aşağıya getməkdən daha çətindir. Bu, yüksəyə qalxma ilə uğur qazanma ideyaları arasında təbii ***assosiasiya***[1] yaratmışdır»[2]. Həmçinin digər müxtəlif obrazlarla assosiasiyalardan *yüksəklik - yüksəlmək, dağ – vüqar, ucalmaq, zirvəyə çatmaq - üstünlük qazanmaq, birincilik əldə etmək, yuxarıda oturmaq – hakimiyyətdə başqalarından fərləndiyini nümayiş etdirmək* ideyaları meydana atılmışdır.

Hər kəs nailiyyətlərdən danışanda heç vaxt «pillələrlə aşağı enir» demir, «yuxarı qalxır» kəlmələrini işlədir. Eləcə də yarışlarda uduzan tərəflə bağlı söyləyirlər ki, «onun üzərində qələbə çaldı». Təbiidir ki, rəqibin altına düşən – aşağıda qalan üstün-

[1] **Assosiasiya** - şüurda ayrı-ayrı təsəvvürlər arasında əlaqə deməkdir.

[2] Уилрайт Филипп. Метафора и реальность. В кн. «Теория метафоры». М., «Прогресс», 1990, с. 98.

lükdən danışa bilməz. Dildə belə bir fikir də işlədilir: «Hökmdarın nəzəri həmişə rəiyyətinin üstündədir», yaxud el alqışlarında vurğulanır ki: «Atanızın kölgəsi həmişə *başınızın üstündə* olsun!» Birinci fikirdə «üst-yuxarı» iqtidarlığı, ikincidə «böyüklüyü» mənalandırır. Göründüyü kimi, arxetipik simvol adi danışığa da sirayət etmişdir. **«Yuxarı»** ideyasının çoxsaylı assosiasiyalarının nəticəsində yaranan obrazlar: ***yüksəkdə uçan quşlar, havaya atılan oxlar, dağlar, ulduzlar, göydələn ağaclar, sıldırım daş qayalar və nəhəng qalalar*** başqa mənalarla yanaşı (digər anlamları tamamilə fərqli olsa da), dəyəri, arzunu, məqsədə çatma predmetini, başqa sözlə, uğuru bildirir. **«Aşağı»** sözünün kontekstində isə sadalananların əksi özünə yer alır. Xarakterik hal budur ki, «baş ucalığı» şərəfi, mənliyi, ləyaqəti ifadə etdiyi kimi, «ayaqlar altına enmək» namərdliyi, şərəfsizliyi mənalandırır. «Kimlərinsə qarşısında başı aşağı» olmamaq, «həyatın dibinə düşməmək» üçün özümüzü gözütox, nəfsi yüksək göstəririk. Təsadüfi deyil ki, «aşağı»lıq Azəbaycan türklərində kişiliyə yaraşmayan hərəkət sayılır. Orxon-Yenisey abidələrində *Yuxarı* müqəddəs ***Göy tanrı***, *aşağı* isə bəşər övladının məskəni - ***yurd yeri*** anlamında işlənir:

*«**Yuxarıda** Göy tanrı,*
aşağıda qonur torpaq
yarandıqda,
ikisi arasında
***insan oğlu** yaranmış»*[1].

Yuxarı-aşağı assosiasiyası ilə formalaşan tapmacaların mətnində Allah, peyğəmbər və göy-yer qarşılaşmasına rast gəlirik:

*Allahdan **aşağı,** peyğəmbərdən **yuxarı**. **(Əmmamə)**[2]*
Aşağı** gəlir - işi var, **yuxarı** gedir - yükü var. **(Qaşıq**[3]**)

[1] Şükürov Ə. Qədim türk yazılı abidələrinin dili. B., 1993, s. 139.
[2] Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, s. 51.
[3] Yenə orada, s. 75.

***Yuxarı** çıxsa, **aşağı** yenməz. **(Yaş)**[1]*
***Yerdən göyə** sallanır, uşağa ver, allanır. **(Alma)**[2]*

Dini inamlarda da «yuxarı» Yaradıcının məskənidir, «aşağı» isə onun yaratdıqlarının yerləşdiyi yerdir. Aşağıdakı bolluğun, bərəkətin, xeyirin, haqqın təminatçısı da yuxarıdır. Lakin aşağıda Yaradıcının iradəsindən kənar qüvvələr də fəaliyyət göstərir və insanlar şərin artıb çoxalmasına şərait yaratdıqda yuxarının qəzəbinə səbəb olurlar. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, hər iki tərəflə bağlı kontrastlar da özünü biruzə verir. Yuxarı uğurlara yol açmaqla yanaşı, fəlakətlərin də törədicisidir. Eləcə də aşağı insanın nüfuzuna xələl gətirməkdən başqa, digər əks funksiyanın daşıyıcısıdır. Doğrudur, dilin frazeoloji inkişafında bu cəhət az iz qoysa da, mifopoetik yaradıcılıqda böyük rol oynamışdır. Belə ki, səxavətli Yer üzü «aşağı»da yerləşir. Anaların anası torpaq bütün canlıları qida ilə təmin edir. «Yuxarı-aşağı»nın daxili ziddiyyətləri və bir-biri arasındakı kontrast konkretləşəndə uyğun olaraq göy-yer kimi ümumiləşdirilir və iki qlobal mifik obraza çevrilir, mifik dünya modelinin ən mühüm elementlərinin yerini tutur.

Mifoloji sistemlərdə və dini inamlarda «yuxarı» Yaradıcının məskənidir, «aşağı» isə onun yaratdıqlarının şərlə əlaqələnlərinin yerləşdiyi yerdir. Aşağıdakı (miflərdə ortadakı) bolluğun, bərəkətin, xeyirin, haqqın təminatçısı da yuxarıdır. Lakin bəzən aşağıda Yaradıcının iradəsindən kənar qüvvələr də fəaliyyət göstərir və insanlar şərin artıb çoxalmasına şərait yaratdıqda yuxarının qəzəbinə tutulurlar. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, hər iki tərəflə bağlı əksliklər də özünü biruzə verir. Yuxarı uğurlara yol açmaqla yanaşı, həm də fəlakətlərin törədicisidir. Eləcə də aşağı insanın nüfuzuna xələl gətirməkdən başqa, digər əks funksiyanın daşıyıcısıdır. Doğrudur, dilin frazeoloji inkişafında bu cəhət az iz qoysa da, mifopoetik yaradıcılıqda böyük rol oynamışdır. Be-

[1] Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, s. 76.
[2] Yenə orada.

lə ki, səxavətli yer üzü «aşağı»da yerləşir. Anaların anası torpaq bütün canlıları qida ilə təmin edir. «Yuxarı-aşağı»nın daxili ziddiyyətləri və bir-biri arasındakı qarşıdurmalar konkretləşəndə uyğun olaraq ***göy-yer*** şəklində ümumiləşdirilir və iki qlobal mifik obraza çevrilir, mifik dünya modelinin ən mühüm elementlərinin yerini tutur.

Azərbaycan mifoloji görüşlərində yuxarı-aşağı bir neçə tərzdə anılır: *Birinci halda*, Günəş gündüzlər, Ay gecələr ən ali və hər şeydən yüksəkdə duran varlıqlardır. Aşağıdakılar onun övladlarıdırlar. *İkinci halda,* Dağ Günəşin və Ayın yerini tutur, onların funksiyasını öz üzərinə götürür. *Üçüncü halda,* bütün varlıqların yaradıcısı onların üstündə dayanan Göy üzüdür – Göy tanrıdır. İşıq da, bolluq-bərəkət də, qaranlıq - bəlalar da ordan gəlir. *Dördüncü halda,* göy özü iki yerə parçalanır: gündüzlər İşığın – Odun – xoşbəxtliyin, gecələr isə Qaranlığın – Soyuğun – fəlakətlərin məskəninə çevrilir. Deməli, yüksəklik ötəriliyini qoruyub saxlamaq üçün İşıq və Odun zamana daimi sahibliyi gərəkdir. Bu isə o vaxt gerçəkləşə bilər ki, xeyir şərə qalib gəlsin. *Beşinci halda,* yuxarı qatlardan ibarətdir, ən yüksəkdə Vahid – tək Allah oturmuşdur, aşağının da mərtəbələri var, ən dərin və qızğın yerdə (atəşpərəstlikdə soyuq) haqq-hesab çəkilir. Göründüyü kimi, ulu əcdadın ilkin təsəvvürlərində bütün yara-nışların kökü göylə bağlanır. İlahi qüvvələrin qarşılaşması, təbii fəlakətlərin mənbəyi, bolluğun-bərəkətin artmasının səbəbləri, ilin zaman bölgülərində təbii şəraitin dəyişmələri, gecənin gün-düzlə, isti havaların soyuqla əvəzlənmələri - bütün funksiyalar yer üzünə səmadan keçir, hər şey yuxarıdan idarə olunur, insan-ların aşağıda (miflərdə orta qatda) – yer üstündə fəaliyyəti, yaşamaq uğrunda mübarizəsi xeyirlə şər qarşılaşmasının nəticələri kimi götürülür. Azərbaycan folklorunda göylə əlaqələndirilən təsvirlərdə «göy üzü»nün görüntüləri və kainat cisimlərinin keyfiyyətcə başqalaşması özünə yer alır. «Göydən gələnlər» müqayisə obyektlərinə çevrilir:

«***Göydə gördüm*** *bir maya,*
*atıldı****, düşdü*** *çaya.* ***(Ayın və günün batması)***[1]**.**

Yaxud bir tapmacada deyilir ki,

«***Göydən*** *bir ağac* ***düşdü,*** *barsız, budaqsız.*
Onu bir quş yaladı, dilsiz, dodaqsız. ***(Qar, Günəş)***[2].

Qışın qarı barsız budaqsız ağac, günəş isə onu yalayıb əridən dilsiz-ağızsız quşdur. Bu cür metaforik müqayisə qəribə səslənsə də, fikrin mifoloji görüşlərin qəlibləri ilə formalaşdığını qəbul etdikdə bütün ziddiyyətlər aradan qalxır. İlk baxışda ağacla qar, quşla günəş arasında rabitə yaratmaq mümkünsüz görünür. Lakin əski inanclarda qışın barsız, budaqsız ağac, Günəşin dilsiz, «dodaqsız» (Əslində «dimdiksiz» olmalıdır, toplayıcı mətni yazıya alanda fikrin uyğunsuzluğuna diqqət yetirməmişdir) quş kimi simvollaşmasını yada salanda aydınlaşır ki, birincinin arxasında təbiətin soyuqda, şaxtada yuxuya getməsi, ikincidə isə göy cisminin - günəşin göy üzündə gəzməsi - «uçması» və görünməz isti şüaları ilə yer üstündə hər şeyi yalaması hadisəsi gizlənmişdir.

Yer varlıqlarının funksional əlamətləri əsasında yaranan bir xalq tapmacasında isə müqayisəyə qeyri-adilik donu geydirilir. Meyvə ağaclarının budaqlarından qopub yerə düşən bar (qoz və tut) əslində göydən gəlmir və sual doğur: adi təbiət hadisəsinin mifoloji rənglərlə verilməsinə ehtiyac varmı? Məsələn:

«***Göydən gələr,*** *millənər,*
yerə düşər, dillənər ***(Qoz)***[3]

[1] Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, s. 51.
[2] Yenə orada, s. 75.
[3] Yenə orada.

Yaxud:

«***Göydən*** *bir dəri* ***düşdü,***
toyuq ona yürüşdü» ***(Tut)***[1]***.***

Lakin çox dərin qatlardakı təsəvvürlərə görə, göydəki ilahi qüvvələrin iradəsindən kənar heç bir iş, hərəkət mümkün deyildi:

«***Göydən düşdü****, yerə yapışdı»* ***(Qar, yağış, ad)***[2].

Tapmacadan belə aydınlaşır ki, qar və yağış kimi adlar da hazır şəkildə göydən göndərilir.

Y.M.Lotman şeirin struktur təhlilini aparanda mifoloji amillərin hətta müasir poeziyanın da ən sirli cəhətlərinin, görünməyən tərəflərinin əlaqələndiricisi rolunu yerinə yetirdiyini göstərir. Poetik fiqurların dünyanın quruluşuna uyğun verilməsi bir tərəfdən ənənədən gəlir, digər tərəfdən «**a**rxetiplər» təliminə uyğun olaraq alimin yaradıcılığına üz tutduğu söz sənətkarının (N.A.Zabolotski) həyatda çətinliklərlə qarşılaşıb psixoloji hallar keçirməsindən doğur. «Yuxarı-aşağı» modelinin cəmiyyətdəki əksliklərə şamil edilməsindən danışanda Y.M.Lotman bildirir ki, «yuxarı» həmişə «uzaq», «aşağı» isə «yaxın» anlayışlarına sinonimdir. Ona görə də hər bir hərəkət son nəticədə ya aşağı, ya da yuxarı istiqamətlənir. Hərəkətin təşkili də bu səbəbdən yalnız bir şaquli oxla şərtlənir»[3]. Bədii əsərlərinin poetik strukturu bütünlüklə ilkin təsəvvürlərdən, xalq inanclarından qidalanan Nizami kimi şairin yaradı**c**ılığının mifoloji modellərə uyğunluğu ilk baxışda təəccüb doğursa da, əslində əsas mənəvi sərvət sayılan ölçülü-biçimli poeziyanın ilhamdan – dünyanı idarə edən qüvvə-

[1] Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, s. 77.
[2] Yenə orada, s. 46.
[3] Лотман Ю.М. Анализ поэтического текста.– Л., Издательства «Просвещение». Ленинградское отделение, 1972, с. 257.

dən, kənar enerjidən doğduğunu sübuta yetirir. Çünki şer adi informasiyanın ruhun dərin qatlarından keçirilməsi, xəyali dünyalarda obrazlaşması və kodlarla, işarələrlə, simvollarla əksidir. Bu mənada Nizamiyə görə,

a) yüksəklik, kamillik, haqq (ədalət), xeyir, yaradıcılıq vüsəti, işıq, istilik, gerçəklik, uzaqlıq, genişlik, inkişaf//fəaliyyət, metamorfoza, azadlıq//müstəqillik, müxtəlif məzmunlu dolğun informasiya, fikir//düşüncə (əməl, mədəniyyət), mənəvi varlıqlar, yaradıcılıq potensialı (yeni formalar yaratmaq), harmoniya// tarazlıq, əbədiyyət, yaşarlığın mənbəyi *yuxarıda*;

b) alçaqlıq, nadanlıq, zülm, şər, mütilik, zülmət, soyuqluq, yalan (uydurma), yaxınlıq, sıxlıq, fəaliyyətsizlik, mexaniki hərəkət, əsarət//kölələlik, məddahlıq, təbiət//maddi varlıqlar, qabiliyyətin yoxluğu, qarışıqlıq, durğunluq, ölüm isə *aşağıda* yerləşir.

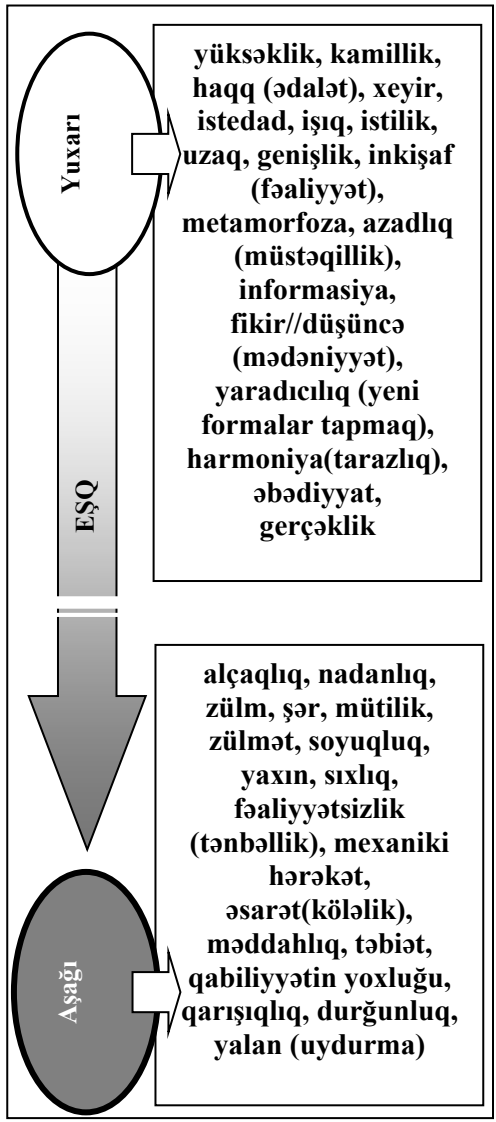
Şair belə qənaətə gəlir ki, eşq aşağı ilə yuxarı arasında vasitəçilik edib tarazlıq yaratmasaydı, dünya məhvərindən çıxardı,

yüksəklik - alçaqlıq,
kamillik - nadanlıq,
haqq (ədalət) - zülm,
xeyir - şər,
istedad - mütilik,
işıq - zülmət,
istilik - soyuqluq,
uzaq - yaxın,
genişlik - sıxlıq,
inkişaf (fəaliyyət) - fəaliyyətsizlik (tənbəllik),
metamorfoza - mexaniki hərəkət,
azadlıq (müstəqillik) – əsarət (kölələlik),
informasiya - məddahlıq,
fikir//düşüncə (mədəniyyət) - təbiət,
mənəvi aləm – fiziki aləm (maddi varlıqlar),
xəyali obrazlar - gerçəklik,
yaradıcılıq (yeni formalar tapmaq) - qabiliyyətin yoxluğu,
harmoniya (tarazlıq) - qarışıqlıq,

əbədiyyat - durğunluq, gerçəklik - yalan (uydurma), həyat – ölüm qarşıdurması təzədən xaos yaradardı.

Məhəbbətin atəşi yu-xarıdan aşağıya doğru uza-nan düz ox boyu çoxaldıqca pisliklərin, mənfiliklərin gücü tükənir, fəallığı sönür *(Sxemə bax).*

İstiqamətlərlə bağlanan arxetipik simvollar bir etnosdan başqasına keçəndə yerdəyişmə hadisəsi ilə rastlaşırıq. Məsələn, «Şimal-cənub» slavyan mifologiyasında «şərq-qərb» şəklində götürülür. N.S.Şaparova yazır ki, «xalq ənənəsində şərqdə «kişi» «başlanğıc», qərbdə isə «qadın» «son» anlayışları ilə əlaqələndirilirdi. Tanrının məskəninin şərqdə, şeytanın (satana) yurdunun isə qərbdə yerləşdiyinə inanırdılar. Ona görə də alqış-duaları şərqə, lənətləri isə qərbə yağdırırdılır»[1]. Bu, yəqin ki, ticarətin və mədəniyyət amillərinin şərqlə əlaqələnməsindən irəli gəlirdi.



[1] Лотман Ю.М. Анализ поэтического текста.– Л., Издательства «Просвещение». Ленинградское отделение, 1972, с. 195.

Qan: arxetip, simvol və mifologem

«Qan» arxetipik simvolu parodoksal təbiətə malikdir və adilikdən çox gərginlik, narahatlıq, qorxu, fəlakət anlamını ifadə edir. «Onun tam semantik spektri həm xeyir, həm də şərlə əlaqələnən elemetləri daşıyır»[1]. Birinci aydın, anlaşıqlı olduğu halda, ikinci tamamilə qapalı, gizli formada nəzərə çarpır. Ona görə də şərlə əlaqələnəndə *dəhşəti, uğursuzluğu, ölümü* əks etdirir.

Məlumdur ki, «qan»nın mənasındakı həm pis, mənfi, həm də yaxşı, müsbət tərəfin mənbəyi həyatdan alınır və ikinci hal sözün ümumi tutumunda soy qüdrəti, fiziki güc və nəsildən - nəslə keçən titulları bildirir. Təsadüfi deyil ki, əski çağlarda insanlar qırmızı rəngli əşyaları sehirli güc mənbəyi kimi götürürdülər. Ancaq qan çox vaxt bəlaların mənbəyi işarəsi kimi anılmış və ona tabu tətbiq edilmişdir. Başqa sözlə, qan daşıyıcı orqanlara ehtiyatla, ehtiram və hörmətlə yanaşmaq tələbi qoyulurdu. Xüsusi rituallardan başqa, digər hallarda qanı bədəndən çıxartmaq qəti qadağan idi. Məsələn, əski çağlarda əksər xalqlarda belə bir adət vardı: iki yaxın tayfa, yaxud iki dost və məsləkdaş qanlarını qarışdırırdılar. «Qan qarışdırma» ritualında başçılar və ayrı-ayrı şəxslər hamının gözü qabağında damarlarını kəsib qollarını çarpazlaşdırmaqla qanlarını qarışdırır və qardaşlaşmaları barədə and içirdilər. Təbii məntiqə görə, həmin andan sonra andın hansı tərəfdənsə pozulması hadisəsi baş versəydi, həyatla ödəşmək məsələsi gündəmə çıxardı. Çünki qanlarını qarışdıranlar məhz hər iki soyun əmin-amanlığı keşiyində durmaq üçün and içmişdilər. «Qanı qarışdırılan» tayfalar arasında qarşıdurma yarandığı halda, ilk növbədə, səbəbkar, yaxud başçı iki toplum önündə həyatla vidalaşır – öz qanı ilə ödəşirdi. Çünki andı pozmaq öz qanını ləkələmək demək idi. Sonralar bu, «qan düşmənçiliyi» formasında ayrı-ayrı nəsillər arasında əsrlər boyu davam etdirilmişdir.

[1] Теория метафоры. Сборник. Пер. с англ., фр., нем., исп., польс. яз. – М., Прогресс, 1990, с. 99.

Müharibələrdə, vuruşlarda qan tökmək həmişə ölümlə nəticələndiyindən qanın özü də ölümü simvollaşdırırdı. Qanın ölüm rəmzi şəklində götürülməsi ilə bağlı ən əski məlumat Tomirisin adına yazılmışdır. Herodotun «Tarix» kitabında göstərilir ki, nəhayət, massagetlər üstünlük qazandılar. Demək olar ki, bütün fars qoşunu döyüş meydanında qırıldı, Kir özü də həlak oldu. O, tam 29 il padşahlıq etmişdi. Tomiris isə çaxır tuluğunu insan qanı ilə doldurub adamlarına əmr etdi ki, ölən farsların arasından Kirin cənazəsini axtarsınlar. Kiri tapan kimi hökmdar qadın göstəriş verdi: onun başını tuluğa soxun. Sonra meyiti alçaldaraq belə deyir: «Sağ qalıb səni yensəm də, hiyləylə oğlumu ələ keçirib məni məhv etmisən. Ona görə indi, hədələdiyim kimi indi səni qanla doyuzdururam» [1]. Qələbə çalmasına baxmayaraq, Tomiris ona görə özünü məhv olunmuş sayırdı ki, oğlu əsirlikdə öz əlləri ilə özünü öldürüb hökmdar nəslinə son qoymuş, massagetlərin sabahını əllərindən almışdı. Fars padşahının meyidinə hörmətsizlik edilməsi bu qəzəbdən gələn emosional tədbir idi. Çünki Tomiris əvvəlki hadisələrdə qan tökməkdən uzaq qaçan tədbirli hökmdar kimi nəzərə çatdırılmışdı.

«Qanla doydurmaq» adəti əski çağlarda təkcə ölülərlə bağlı icra olunmurdu. Eləcə də qana susamış padşahlar döyüşdə məğlub edilərkən qarşılarına qan dolu qab qoyulur və ondan son damlasınadək içilməsi tələb edilirdi. Nizami «İskəndərnamə» dastanında qanla bağlı həmin barbar adətlərdən bəhs açırdı:

Qızıl teşt içində onun başını üzdülər,
Nazənin bədəni qana bulaşdı.
Qızıl teşt qanla dolan vaxt, [zəngi] nə etdi?

[1] Геродот. История в девяти томах. (Классики исторической мысли). Перовод Г.А. Стратановского. – М., Ладомир, ООО Фирма «Издательство АСТ», 1999 с. 93-94.

İçdi su kimi [elə bil heç] su da içmədi.[1]

Göndərilən elçinin başını kəsib qanını qızıl teştə tökərək hamının gözü qabağında içən zəngilər şahına qarşı İskəndər daha dəhşətli adətlə cavab verir. Və hər iki epizodun tamam əks anlamlarda şairin ulu babaları massagetlər arasında işlənməsi təsadüfi hal sayıla bilməz.

İlkin kultlarda qan günahsızlıq və bakirəlik rəmzi kimi də götürülürdü. Eləcə də tayfaların həyatının bir çox mühüm məqamları ilə əlaqələndirilirdi: doğum, ölüm, cinsi yetkinlik, ərənlik məqamına çatma, nikahın fiziki tərəfi və s. «Kitabi-Dədə Qorqud»da təsdiqlənir ki, oğuz yeniyetmələri ov ovlamaqla, quş quşlamaqla, eləcə də «düşmən başı kəsib, qan tökməklə» ad-san qazanırdılar. Herodot da göstərirdi ki, qədim türk tayfalarından sayılan savromatlı qızlar düşmən başı kəsib qan tökməyincə ərə getmirdilər, evdə qarıyırdılar.

Qanla bağlı simvollar elə assosiasiyalardan törəyirdi ki, sürətlə yayılır, insanların məişətinin aparıcı amillərindən birinə çevrilir və el arasında rituallaşırdı. Əlbəttə, ən qədim inanc sistemlərində özünə yer tutan *qurbankəsmə* mərasimlərində də qan əsas atributlardan biri idi. Və qurban seçilmək böyük uğur, kəsilmə isə tanrıya yaxınlaşma sayılırdı.

İlkin görüşlərdə insanın *«cildini dəyişməsi»* - ömrünü gerçək aləmdə başa vurub kənar dünyalara yola düşməsi kimi yozulurdu. Van Gennepin yaxşı sənədləşdirilmiş «Dəyişmə mərasimləri» *(«rites de passage»)* təlimində göstərilirdi ki, «Tez-gec tayfanın və fərdin fəaliyyətində (bu iki aspekt arasında heç vaxt fərq qoyulmurdu) əsaslı şəkildə başqalaşma hadisəsi baş verir, həyat bir formadan digərinə keçir. Daha doğrusu, insan ölən andaca yeni keyfiyyətdə təzədən doğulur»[2]. Toplumun ayrı-ayrı üzvlərinin həyatındakı keçid halları yaxınlaşanda uyğun məra-

[1] Nizami Gəngəvi. İskəndərnamə. Şərəfnamə. Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər prof. Q.Əliyevindir. – Bakı, Elm, 1983, s.81.

[2]Теория метафоры. Сборник. Пер. с англ., фр., нем., исп., польс. яз. – М., Прогресс, 1990, с. 101.

simlər təşkil olunur, həyatı dəyişən şəxsin «yola salınması» qəribə adətlərlə (qanının, yaxud ətinin yeni doğulanlar arasında «paylanması» kimi) gerçəkləşdirilirdi. Mərasimlər həm **magik** (belə mərasimlərdə hadisənin istənilən, arzu olunan şəkildə tamamlanması ekstaz yolu ilə təmin edilirdi), həm də **təqlidi** (sadəcə olaraq hadisə rəqs, mahnı və obrazlar halında - insan terminləri vasitəsi ilə canlandırılırdı) xarakterdə qurulurdu. Əslində ilkin mədəniyyətlərdə magiya və təqlid bir-birindən ayrılmaz formada təzahür edir, lakin simvollar təkcə təqlidi rituallarda özünə geniş yer alırdı. «Dəyişmə mərasimləri»nin əski çağlarda yurdumuzda keçirilməsinə aid qədim mənbələrdə maraqlı məlumatlara rast gəlirik. Herodot Qafqazda yaşayan massagetlərin adət-ənənələrindən bəhs açanda göstərir ki, «onlardan kimsə lap qocalıb əldən düşənədək yaşayanda, bütün qohumlar bir araya toplaşıb onu qurban kəsər, ətini başqa qurbanlıq heyvan ətləri ilə birlikdə bişirib yeyirdilər. Belə ölmək böyük xoşbəxtlik idi. Hansısa xəstəlikdən o dünyalıq olanların isə ətini yemirdilər»[1]. Göründüyü kimi, bu, o zaman barbarlığın əlaməti kimi qəbul edilmirdi, əksinə, şaqqalanıb doğranmaqla və əti bişirilib yeyilməklə ölmək – çox böyük şərəf sayılırdı. Yoluxucu xəstəliklərdən canını tapşıranların isə ətini ritualla heç vaxt yemirdilər. Həddindən artıq qocalmış, dünyanın acısını, şirinini, həyatın bütün ləzzətlərini dadmış insanların ömrünün qalan hissəsini könüllü cavanlara bağışlaması «Kitabi-Dədə Qorqud» eposunun Dəli Domrula həsr olunan boyunun da əsas qayəsini təşkil edir. Lakin fərq ondadır ki, massagetlərin yaşlı nümayəndələri öz ruhlarının cavanların davam etdirmələri üçün qurban kəsilməyi şərəf işi bilirlər. «Dədə Qorqud»da isə qoca ata-ana canını doğma oğlunun həyatının davamı üçün qıymır. Hər iki epizod əslində «dəyişmə mərasimi»nin - birincidə ritual, ikincidə mif şəklində yazı yaddaşına köçürülməsidir. Nizaminin «İskəndərnamə» poema-

[1] Геродот. История в девяти томах. (Классики исторической мысли). Перовод Г.А. Стратановского. – М., Ладомир, ООО Фирма «Издательство АСТ», 1999, с. 94.

sında yuxarıdakı «qandan doyurma» adətinin qarşılığı kimi verdiyi epizodun isə Herodotun təsviri ilə üst-üstə düşən tərəfləri əks anlamda işlənsə də maraq doğurur. *«Qurddan qurd olmaqla qurtulmaq olar»* qənaətinə əsaslanan İskəndər müdrik vəziri Ərəstunun əsir zəngilərdən birinin başının kəsilib ətinin şakkalanaraq bişirilməsi məsləhəti ilə razılaşır:

Nizami əsərində Herodotun massagetlərlə bağlı göstərdiyi adətlərin əks mövqedən təkrarlanmasına baxmayaraq hər ikisinin qaynağı eynidir.

Keçid hadisələri ilə (bir aləmdən başqasına) əlaqələnən mifoloji obrazlar məzmun daşıyıcılarının müxtəlifliyi ilə xarakterizə edilir, lakin çox zaman fərqlərin, ayrılmaların arxasında funksional yaxınlıq tapmaq mümkündür. Çünki universal simvollarda assosiasiyaların nəticəsi olaraq doğuş və ölüm, varlıq və yoxluq, xeyir və şər kimi ən ümumi hadisələr ön plana çəkilir. Konkretləşəndə həm yuxarı, həm aşağı, həm də qan ikili xarakterdə yekunlaşır. Bir tərəfdən uğura, həyata, digər tərəfdən itkiyə, məhvə yollar açılır.

İşıq arxetipi və onun paradiqmaları

Dünyada *«işıq» (günəş, od, ocaq)* qədər geniş işlənən ikinci arxetipik simvola təsadüf olunmur – müəyyən zehni, ruhi və mənəvi keyfiyyətləri dildə ifadə edəndə həmişə yardıma çatır. Hətta müasir xalqların, o cümlədən Azərbaycan türklərinin danışığında onlarla sözə, ifadəyə, frazeoloji vahidə rast gəlirik ki, «işıq» metaforik, mifopoetik obrazından törəmişdir: *işıq üzü görmək (çap edilmək), aydın danışmaq, aydınlaşmaq, işıq saçmaq (gözəlləşmək), parlaq olmaq, parıldamaq, göz qamaşdırmaq, qızarmaq, gözün nuru, alovlanmaq, yanmaq, yanıb-yaxılmaq, alovlanmaq, ocaq qalamaq (evlənmək) və s.* Təsadüfi deyil ki, təsəvvürdə canlandırılan bütün müqəddəs varlıqlar işıqla, nurla əlaqələndirilir. İlahi aləmin sakinləri həmişə işıq vasitəsi ilə yerə enirlər. Və işığın ilk ağıla gələn funksiyası xilaskarlığı-

dır. Qaranlıqda şər ruhların çevrəsində qalan ulu əcdad yalnız havanın işıqlaşması ilə onlardan yaxa qurtarmağı bacarmışdır. Türkün hamisi Boz Qurd və ilk ana-qadın (Oğuzun birinci arvadı – Gün xanın, Ay xanın və Uldux xanın anası) göydən şüa vasitəsi ilə yerə enmişdir.

İşığın üç əsas əlaməti zəka və qəlblə analoji uyğunluq təsiri bağışlayır və simvollaşır:

Birincisi, işıq təbii olaraq insanların görmə imkanlarını artırır. Zəka gözün nurudur.

İkincisi, bütün varlıqların zahiri görünüşünü, rənglərini olduğu şəkildə göstərir. İşıqsız Dünya dərkolunmaz və təbiətin əlvanlığı, müxtəlifliyi bilinməzdi.

Üçüncüsü, işıq fəaliyyəti asanlaşdırır. Zülmətdə gözdən itən bütün detalların konturları dan yeri sökülməndə aydınlaşır. Gecə hər şeyi yoxlaşdırır, cüzi işığın düşməsi isə əvvəl yaxın, əlçatan əşyaları, sonra işıqlanma çoxaldıqca uzaq dağları, göy üzünü göz önündə canlandırır. Alimlər qənaətə gəlirlər ki, bu məqamları dərk edən ulu əcdad işığın fiziki dünyadakı ilkin funksiyasını – forma və məkan sərhədlərinin gerçək görünüşünü üzə çıxarmasını adi müqayisə yolu ilə, çox yüngül və təbii metaforik addım atmaqla ağlın, təfəkkürün fəaliyyətinə şamil etmiş və onunla ideyaların, zehni konfiqurasiyaların meydana gəlməsi arasında paralellər tapmışdır. Belə bir fikir də var ki, mifik zamanda işıq heç də təkcə gözə görünmə üçün xüsusi mahiyyətə və əhəmiyyətə malik hal deyildi, həm də istilik mənbəyi sayılırdı (məşəl, şam kəşf edilənədək bu, belə olmuşdur). Əlbəttə, bu gün müasir məişət cihazlarının köməyi ilə işığın aydınlaşdırma və isitmə funksiyaları bir-birindən tamamilə təcrid edilmişdir. Ona görə də qədim çağlarda bu iki əlamətin sıx təbii bağlılığını unutmaq üzrəyik. Halbuki, isitmək və işıqlanmaq o dərəcədə bir-birinə pərçimlənmiş hadisə idi ki, onları eyni mahiyyətin iki aspekti şəklində götürmək ağıla belə gəlmirdi. Buna görə də ulu əcdad hər ikisini eyni hadisə tək qəbul edirdi. Hətta qışın soyuğunda insan bədəni gündüzlər işıqlı, aydın havada günəşin istisi-

ni azacıq duyurdu. Və zehni aydınlaşmanı, dərki simvollaşdırdığı çağlar işığın odla əlaqələnmək ənənəsi də formalaşırdı.

Musa 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 əks mövqedən yanaşaraq bildirirdilər ki, «Şeytanın təhrikilə yolunu azmış və *ağaca sitayiş* günahına qərq olmuş bu qəbilə, şimal kütbeyn axmaqlığına görə, uydurulmuş və yalançı inamlarına sadiq olaraq öz murdar bütpərəst ayinlərini başqa dinlərdən yüksək tuturdular.

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 formalaşan «Kitabi-Dədə Qorqud» eposunda Basatın *«Anam adın sorsan qaba ağac»* cavabı da eyni təsəvvürə söykənir. Lakin M.Kalankatuklunun 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»*[1]. Qədim alban dilində yazıya alınıb sonralar qrabarcaya çevrilən mətndə od tanrısının adı «Kuar»dır. Z.Bünyadov yunan, ərəb, fars, türk və erməni mənbələrinə əsaslanaraq bildirir ki, «Pəhləvi dilində **xvar** – günəşdir... Fars və erməni dillərində ***xür*** sözünün mənası belədir: farsca – *xür, xvar, xârena* – günəş, od; ermənicə – görünməyən, maddi olmayan od»[2]. T.Halasi Kuna görə, «orta-qıpçaq və ərəb-fars dillərində ***x*** və ***h - q*** hərfi vasitəsi ilə işlə-

[1] Kalankatuklu M. Albaniya tarixi. Mxitar Qoş. Alban salnaməsi. Müqəddimə, tərcümə, qeyd və şərhlər akademik Z.Bünyadovundur.- B., Elm, 1993, s. 156.

[2] Yenə orada, s. 225.

nir»[1]. 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» deməkdir. Z.Bünyadov T.Halasi Kuna istinadən özü də vurğulayır ki, türklərdə (orta-qıpçaqlarda) «x» və «h» hərfləri «q» kimi işlənirdi. Deməli, VII yüzillikdə Qafqaz hunlarının od-günəş-şimşək tanrısının adı «Qor» idi. Təsadüfi deyil ki, həmin çağlarda yaranan Azərbaycan eposunun baş qəhrəmanının da adında «qor» (Dədə Qorqud) əsas komponentdir. Və bu söz indi də dilimizdə od-alov mənasında işlənir. «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 dilema 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

[1] Halasi Kun T. Türk dili ve tarihi hakkin'a araştirmalar, I. F.Köprülü'nün doğumunun 60 yildönümünü kutlamak için TTK ve TDK tarafindan çikarilmiştir. Toplayanlar H.Pran – T.Halasi Kun. – A., 1950, s. 126.

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 etmişlər) bir məqsəd güdürdülər: nə yolla olur-olsun, müttəfiq, yaxın qonşu və soydaşları hunları öz dinlərinə gətirsinlər. Çünki 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 qohumluq əlaqələri ailə qurmaq – qan qarışdırmaq 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 yolları 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 Viştasp oğlu Spandiat bir çox xalqların üzərindəki qələbə-

ləri ilə məşhur idi»[1]. Aspandiat tanrı adı ilə Spandiat nəsli arasında zahiri səsləşməyə baxmayaraq onların funksiyaları arasında dərin uçurum göz qabağındadır. Strabona istinadən akademik özü də təsdiqləyir ki, hunların Aspandiatı günəş tanrısıdır. N.Adonsun nişan verdiyi Spandiat isə atlı qoşunları əlində saxlayan nəslin adıdır. Birincidə atlar qurban kəsilir. İkincilərdə isə əksinə döyüş üçün qorunub saxlanılır.

İkincisi, Qafqaz hunları yas mərasimləri zamanı meyitlərin üstündə dumbul və zurna çalır, bıçaq və xəncərlə 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 dəstəylə qəbiristan yaxınlığındakı meydanda qılınclarla döyüşür, güləşir, böyük-böyük dəstələr bir-biri ilə ötüşür və sonra da at çapmağa başlayırdılar. Doğrudur, xristianlar adətlərdə nəzərə çarpan maraqlı təsvirləri gözdən salmaq məqsədi ilə kəlməbaşı «eybəcər və murdar səhnələr» kimi ifadələr işlədir, hunları «heç bir sağlam fikri olmayanlar», «müxtəlif eyblərə düşənlər», «pozğunluğa girişənlər» deyə xarakterizə edirdilər. Digər tərəfdən onların qüdrətli hökmdar Cavanşirlə qohumluğunu, hətta onun ölümü zamanı hunların qəzəblənib hökmdara qəsd edənlərdən intiqam almaq istədiklərini də böyük şövqlə vurğulayırdılar. Bir də axı at çapan zaman hansı pozğunluqlar baş verə bilərdi? Əslində yas mərasimində ölənin şərəfinə kişilərin müxtəlif yarışlar təşkil etmələri, qadınların ağlayıb üz cırmalarının «murdarlıqla», «eybəcərliklə», «pozğunluqla» heç bir əlaqəsi yox idi. Hunların ölən soydaşlarının o biri dünyadakı əzab-əziyyətinə şərik çıxmalarını

[1] Bünyadov Z. Azərbaycan VII-IX əsrlərdə. – B., Elm, 1989, s. 226.

nümayiş etdirən hərəkətlərinin xristianlar tərəfindən aşağıdakı şəkildə təqdimi təsdiqləyir ki, kitab qrabarcaya düşmən qələmiylə, sonsuz təhriflərlə çevrilmişdir: «Kimsə **ağlayıb ulayırdı**, kimsə də **şeytan kimi özündən çıxırdı**. Onlar **dilxoşluq edir, oynayır, rəqs edir** və **eybəcər işlərlə məşğul olub murdarlığa qərq olurdular**, çünki Xaliqin nurundan məhrum idilər»[1]. Bəli, təkallahlı dinin nümayəndələrinin gəldiyi nəticəyə görə, hunların bir «eybi vardı» - o da Qriqoryan 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. **Sulara** 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 o kəslər ki, onlar sinələrində **ilan təsvirli qızıl və gümüş bəzəklər gəzdirir**, 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»[2]. Görəsən, 1300 il əvvəl Yunan olimpiadasında ya-

[1] Kalankatuklu M. Albaniya tarixi. Mxitar Qoş. Alban salnaməsi. Müqəddimə, tərcümə, qeyd və şərhlər akademik Z.Bünyadovundur.- B., Elm, 1993, s. 156.

[2] Yenə orada, s. 161.

rışların qalibi olmuş Azərbaycan türkü kimdir? Öz gücü və şücaəti ilə başqalarından fərqlənən bu şəxs həmçinin Türküstanda Xəzər xaqanının yanında böyük şücaətlər göstərmiş, xaqanın məhəbbətini qazanmaqla yanaşı onun qızının da ürəyinə yol tapmış və *il-ituer* mənsəbinə layiq görülmüşdür. Bəlkə, bu igid «Kitabi-Dədə Qorqud»dun bir yerində albanların başçısı kimi xatırlanan, xanlar xanı Bayandır 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[1]. «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 qələbələrindən 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 bağlanan Alp Ulutürkər təkallahlı dinin bütpərəstliyə nisbətən cəmiyyətin inkişafında mütərəqqi addım olduğunu dərk etmiş, ətrafda yaşayan türk ellərini də xristianlığa çağırmışdır. O, əmr vermişdir ki, insanlar bütlərə deyil, yer və göylərin Yaradıcısına - canlı Allaha ibadət etməlidirlər.

[1] Bünyadov Z. Azərbaycan VII-IX əsrlərdə. – B., Elm, 1989, s. 225.

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, göyyer, dağ, qan, işıq, od, Günəş, ağac və s.) ibtidai çağlarda meydanagəlmə amillərini və inkişafın sonrakı mərhələlərdə mədəniyyətin faktoruna çevrilməsini nəzərdən keçirdik. Onların sayı, funksiyası və işlək dairəsi saydıqlarımızla məhdudlaşmır. Bu, ayrıca tədqiqatın predmetidir. Araşdırmamızda arxetipik simvolları mifoloji sistemlərin mənşəyində duran əlamətlərdən biri kimi götürdüyümüzdən ümumi mənzərəsini verməklə kifayətlənirik.

Tapmacalar: janr, mətn, arxetip və simvol

Tapmacanın bədii mətnində, yaxud variantlarında qoyulan məsələlərə bəzən bir neçə cavab tapılır. Bu, təsadüfi hal kimi qəbul edilmir. Əslində həmin yaradıcılıq hadisəsi bəzi metaforaların başqaları ilə müqayisədə daha çox yayılmasından, canlı danışıqda geniş miqyasda istifadəsindən doğur.

Ondan qalın yox,
Ondan şirin yox,

Ondan gəzəyən yoxdur. ***(Yer, yuxu, fikir, xəyal, arzu[1])***

Azərbaycan tapmacalarında elə metaforalar var ki, sürətlə variantlaşır, ya da mətndən mətnə keçərək təkrarlanır, bir silsilə yaradır. Fin folklorunda ən geniş yayılan metaforalar qarı, meşədə gəzən insan, sirli ev obrazının ətrafında cəmləşir: gözlü qarı, qarının başı, ağzı, dişləri və dizləri, kök qarı, qara qarı və s. Finlilərin təsəvvüründə dünyanın əsas əlamətləri qarı ilə müqayisədə nəzərə çatdırılır. Elə bil bütün varlıqlar əvvəl yer üzünə qarı şəklində gəlmişlər. Bizim tapmacaların metaforik mənzərəsi isə daha rəngarəng və əhatəlidir: kainatla, göy cisimləri ilə başlanan siyahı ev quşları ilə tamamlanır.

Bəşər oğlu yer üzünə ayaq basandan ağlı kəsənədək tanışlıq mərhələsini yaşayıb. Gördüklərini kortəbii halda yaddaşında saxlamaqla şüurunu oyanmağa vadar edib. Səsləri və işarələri bir-birindən ayırmağı, sözlərin düzümünü fikrə çevirməyi bacarandan onun sonsuz sorğuları başlayıb.

1. Tap tapmaca...

2. O nədi ki...

«Tap tapmaca...», «O nədi ki...» başlıqlı tapmacalar cəmiyyətin uşaqlıq çağlarının öyrənmək, dərk etmək ehtiyacından doğmuşdur. Sonra kainatın sirlərini açmaq üçün göyə üz tutmuşlar, yer üzünün gözəlliklərini duyduqca, dağların tamaşasına durmuşlar:

3. Göydən gəlir, yaxud düşür...

4. Dağdan gəlir...

5. Alt-üst...

6. İç-çöl...

7. O yan, bu yan...

8. Yer altında...

9. Ağac başında...

10. Suya girər, sudan çıxar...

[1]Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, s. 180.

Yerin altına, üstünə, içinə, çölünə, o yanına, bu yanına baş vurmuşlar. Rəqəmləri, rəngləri tanımışlar. Torpağın altında gördüklərinin bəhrəsini ağac başında tapmışlar. Nəhayət, dünyanın sirlərinin açarını əldə edib «suya girmiş», oradan «qupquru» çıxmışlar. Əvvəlinci iki silsilədə bəşər oğlunun sualları adi maraqdan doğurdusa, ikinci mərhələnin səkkiz bölməsində (3-10) dünyanın qatlarını, istiqamətlərini, əsas ünsürlərinin (yer – torpaq – dağ – ağac, günəş – od və suyu) mahiyyətini anlamağa səy göstərilirdi.

İnsan toplumları mağaralardan çıxıb münbit yerlərə köçür, suya girib çıxmağa alışandan var-yoxlarını çay sahilinə daşıyırlar. Cəmiyyətin ilk ünsürünün – ailənin təməlini qoyurlar. Dam tikirlər. Hər evdə bir kişi oturur, gəlin həyət-bacada gəzib-dolanır. Ər-arvadın uşaqları dünyaya gəlir. Uzun qız uzanır. Bapbalaca boylu oğlan sevincə sevinc qatır. Bolluq-bərəkət artır. Bir öküz, bir at, bir quş, bir qara toyuq alırlar:

11. Var-yox...
12. Bir damım var...
13. Bizdə (evimizdə) bir kişi var...
14. Bizdə bir gəlin gəzər...
15. Uzun qız uzanar...
16. Bir balaca boyu var...
17. Ö küzüm var...
18. Bir atım var...
19. Bir quşum var...
20. Qara toyuq qaqqıldar...

Göründüyü kimi, Azərbaycan türklərinin təsəvvüründə dünyanın bütün atributlarına yer ayrılır.

Metaforik təsvirlərin əksinə çevrilməsi, insanın təbiətlə, təbiətin cəmiyyətlə, kainatın, kosmosun, ulduzların yer varlıqları ilə müqayisədə təqdimi, nəhayət, bütün diqqətin ailə çərçivəsinə yönəlib məişət fonunda aydınlaşması xalqımızın yüksək erudisiyasından, sağlam ruhundan, yaradıcılıq ehtirasından və ululuğundan irəli gəlir.

Tap tapmaca... Janrın adı haqqında müxtəlif fikirlər mövcuddur. Əsasən üç variant üzərində dayanırlar: «tapmaca», «bilməcə», «açmaca». Sonuncu iki deyimi irəli sürənlər bir məsələni diqqətdən yayındırırlar. Xalqın yaratdığı nümunələr içərisində bir silsilə təşkil edən poetik parçalara rast gəlirik ki, ilk misrası birbaşa janrın adıyla başlayır. Deməli, əski çağlardan bəri Azərbaycan türkləri cavab tələb edilən poetik mətnlərə dəqiq ad vermişlər. Çünki ululərımız «tapmaca» termini ilə ədəbi janrın ən mühüm cəhətini nəzərə çatdırmışlar. «Tapmaq» felinin əmr formasında işlənən birinci kəlmə janrın aydınlaşdırılan tərəfini, yəni cavabını, felə yeni söz düzəldən iki şəkilçinin («ma» və «ca») artırılması ilə bədii mətn hissəsini göstərmişlər.

Tap-tapmaca,
Gül yapmaca.
Məməli xatın,
Dişləri yox. ***(Toyuq)***[1]

Bizə elə gəlir ki, bədii mətndəki bir əlamət düzgün deyil. Toyuğun «məməli xatın»la müqayisəsi yerinə düşmür. Bu, ya toplayıcının, ya da söyləyənin diqqətsizliyi üzündən baş vermişdir. Janrın adı göstərilən tapmacalarda seçilən obyektin hamıya bəlli ən mühüm xüsusiyyəti sadalanır:

Tap-tapmaca,
Qab altdaca ***(Xörək)*** [2].

Xörək kasaların, boşqabların içində yerləşir. Lakin ululərımızın ən çox bişirdiyi piti xüsusi saxsı qablarda, plov isə qazanlarda ağzı sini və qapaqlarla qapalı vəziyyətdə hazırlanır. Bu mənada həm də qabın altında yerləşir.

[1]Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, s. 114.
[2] Yenə orada, s. 183.

Şirniyyatların, məişət əşyaları və geyimlərin hazırlanma prosesini göstərməklə tapılması tələb edilən nümunələrdə zahiri əlamətlər arxa plana keçirilir:

Tap-tapmaca,
Gül yapmaca.
Deşiklədim
Atdım saca. ***(Fəsəli)***[1]

«Gül yapmaca» metaforası tapmacadan tapmacaya təkrarlanır. Bu, eyni əlamətin müxtəlif obyektlərdə özünü biruzə verməsidir, eləcə də janr göstəricisidir.

«Tap» sözünün iki dəfə təkrarı ilə başlanan nümunədə isə obyektin funksional cəhəti (yatanları oyadır) zahiri görünüşü ilə (qulaqları yapmaca) yanaşı nəzərə çatdırılır:

Tap-tap tappaca,
Qulaqları yapmaca.
Yatanları oyadır,
Süleyman papaqlıca. ***(Xoruz)***[2]

Bəzi tapmacalar misra əvvəlində janrın əlamətini şərtləndirən yalnız bir köməkçi sözün («tap») təkrarlanması ilə yaranır.

Tap-tapı,
Dəmir qapı,
On iki budaq,
İki yarpaq. ***(Saat)***[3]

Burada «tap» (tapmaq) səs təqlidi sözlə («tap-tapı» - saat hərlənciklərin çıxardığı səs) omonimdir. Mətndə birinci «tap»

[1] Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, s. 105.
[2] Yenə orada.
[3] Yenə orada, s. 167.

həm janrın adına işarədir, həm də tapılması tələb olunan cismin bir əlamətini (dəmir qapıya oxşadılan saatın «tap-tapı»nı) göstərir. Lakin üzərində rəqəmlər yazılan dairəvi lövhənin on iki budaqla, iki əqrəbin isə yarpaqla nişanlanması ancaq açılışdan sonra əsas amil kimi nəzərə çarpır. Əvvəldə «dəmir qapı» arxasındakı «taptapı » verilməsəydi, həmin əlamətlərin saat mexanizminə aidliyini müəyyənləşdirmək çətin olardı.

Tapmacalarda birbaşa tərəf-müqabilə müraciət olunur:

«Tap» - dedim, *«tapış» - dedim,*
«Gül buxaqdan yapış» - dedim.
«Adam feli, keçi qılı, qatarlanıb gedir» - dedim. ***(Qarışqa, dəvə)***[1]

Mətndə qarışqanın və dəvənin ayrı-ayrılıqda, tək halda görünüşü və funksiyasına işarə edilmir, yalnız dəstə şəklində ən adi hərəkəti – yerişi («qatarlanıb gedir») bildirilir.

O nədi ki ... İnsanın sorğuları meydana gəlməsəydi, dünyadakı sirlərin açarı tapılmaz, varlıqların anlam dairəsi, keyfiyyət, hal, funksiya, kəmiyyət və məkan daşıyıcıları üzə çıxarılmaz, şüur körtəbiiliyini dəyişib inkişaf mərhələsinə qədəm qoymaz, fikrin, düşüncənin meydanı genişlənməzdi. Maraqlıdır ki, xalq tapmaca yaradanda sual ifadə edən bütün kəlmələrdən faydalanmışdır. Kütlələrin əksəriyyəti tərəfindən yaxşı tanınan obyektlərin bir və yaxud bir neçə əlamətini nişan verərək ***«o nədi ki?..» «o hansı?..» «o necə?..» «o hanı?..» «nədədi?..» «o kimdir ki?..»*** deyə soruşurlar.

Sorğu müxtəlifliyinin əsas səbəbi odur ki, sual əvəzliyinin məna tutumlarına görə hər biri bir xasiyyət, əlamət və hərəkətin daşıyıcısına çevrilir: ***O hansı*** *ağacdı ki, kökü havada durar, budaqları yerdədi?* ***(Günəş)***[2]

[1] Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, s. 115.
[2] Yenə orada, s. 55.

«O hansı?..» sorğusu ilə başlanan tapmacalarda iki cəhət özünü göstərir:

a) Yer kürəsinə aid varlıqlar qeyri-adi şəkildə təsvirə gətirilərək göy cisimlərini mənalandırır. Məsələn: günəş ağlasığmaz böyüklükdə bir ağacdır, ulduz, səma torpağının əkilməsi, çınqılının ölçülməsi mümkün olmayan bağdır, gecə-gündüz isə hər qanadı bir rəngə boyanan quşdur.

O hansı *bağdı ki,torpağın əkmək olmaz,*
çınqılın çəkmək olmaz. ***(Ulduz, səma)***[1]
O hansı *quşdu ki, bir qanadı ağdı, bir qanadı qara?* ***(Gecə-gündüz)***[2]

b) İnsan heyvanlara aid vəhşi hərəkətlərin icraçısına çevrilir:

O hansı *anadı ki,*
Udar balalarını? ***(Dəniz, çayları udur)***[3]

Nümunələrdə məsələlər gerçəklikdən uzaq, paradoks şəkilli qoyulsa da, nəzərdə tutulan cavabı müəyyən dünyagörüşü mərhələsini keçmədən, qan yaddaşında onun izlərinə rastlaşmadan tapmaq mümkün deyil. İlkin mifoloji düşüncənin modelləri əsasında aydınlaşır ki, su kultunda dəniz ana, çaylar onun övladlarıdır. Eləcə də ulu əcdadlarımızın təsəvvürünə görə, başlanğıc mərhələdə ağac, bağ və quş dünyanın əsas atributlarıdır. İnanclarda su (dünya dənizi) bütün varlıqların əzəli törəyiş ünsürlərini özündə yaşadan dörd ünsürdən birincisidir, bağ (ilahi aləm – cənnət bağı) maddi qidaların, nemətlərin, mənəvi stimulların mənbəyidir, ağac (Dünya Ağacı, «Kitabi-Dədə Qorqud»dakı qaba ağac, əski türk eposunun qalığında beş cocuğu dünyaya gə-

[1] Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, s. 45.
[2] Yenə orada, s. 13
[3] Yenə orada.

tirən qoşa ağac) isə ruhi aləmlə cismani aləm arasında körpü yaradan vasitədir, eləcə də nəsli, soyu simvollaşdırır.

Tapmacalardakı təsvirlərin əsasında məhz qan yaddaşından keçən universal obrazlar durur və əvvəlki mənasında anılaraq müqayisəyə gətirilir. Əks halda quş şəklində təsəvvürə gətirilən dünyanın bir qanadı ağ, digəri qara təqdim olunmazdı.

Quşlar, heyvanlar və həşəratlar sorğulu tapmacalarda insanlara xas xüsusiyyətlərinə görə tapılır:

O necə *quşdu ki, insan kimi süd əmər?* ***(Yarasa balası)***[1]
O hansı *quşdu – yazı, yayı işləyər,*
İnsan kimi özünə azuqə yığar? ***(Qarışqa)***[2]
O hansı *heyvandı, yuvasını çiynində gəzdirər?* ***(İlbiz)***[3]

Doğrudur, heyvanlar da süd əmir, lakin birinci tapmacada müqayisə ona görə insanla aparılır ki, ana döşündən süd əmmək hər bir kəsin körpəlikdə rastlaşdığı haldır. Sorğuda iştirak edən, axtarılan obyekti öz körpəliyi ilə əlaqələndirib asanlıqla təsəvvürə gətirə bilsin. İkinci nümunədə insanın yazı, yayı işləyib azuqə yığması inkaredilməz reallıqdır, mübahisəli tərəf qarışqanın quş adlandırılmasıdır, yəqin onların bəzi növünün qanadlarının olmasına əsaslanmışlar. Üçüncüdə əvvəlkilərdən fərqli şəkildə ağlabatmaz yalan irəli sürülür: çünki heyvanın yuvasını öz çiynində daşıması paradoksdur.

İnsana aid əlamətlərin təbiət varlıqları ilə təqdimi əsasında qurulan sorğular da maraq doğurur:

O necə *göldür, suyunu içmək olmaz,*
O necə *dağdır, otun biçməklə qurtarmaq olmaz.* ***(Göz yaşı və saç)***[4]

[1] Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, s. 105.
[2] Yenə orada, s. 115.
[3] Yenə orada.
[4] Yenə orada.

Diqqət edilsə, burada hədsiz mübaliğə var. Metaforik müqayisədə insanın göz yaşı göllə, saçı dağın otu ilə əlaqələndirilir.

Həqiqi anlamda içilməsi mümkün olmayan geniş su hövzəsi okeanla bağlanan dənizlərdir. Ona görə də belə tapmacaların istənilən cavabını tapmaq üçün mütləq əlavə izahata ehtiyac duyulur. Təsadüfi deyil ki, tapmaca məclislərində çox hallarda əvvəlcədən mövzu qrupları müəyyənləşdirilir. Mətn hissəsini təqdim edən söyləyici bildirir ki, bitkilərə, göy varlıqlarına, yaxud insanlara aid nümunələr deyəcək. Əks halda «o hanı» sorğulu bədii mətndəki «çaxmaq»la, «səksən səkkiz dəyirman»la, «doxsan doqquz no» ilə şərtlənən bədən üzvlərini tapmaq çətin olardı.

***O hanı**, ha **o hanı**,*
*Çaxmaq **hanı**, qo **hanı**?*
Səksən səkkiz dəyirman,
*Doxsan doqquz no **hanı**? **(Boğazın damarları və yolu)**[1]*

Yaxud:

***O kimdir** ki, dərdü məndi ifdadə, Dünya qəmindən azadə? **(Kölgə)**[2]*

«Kimdir» əvəzliyi ilə qurulan sualların cavabı təbiidir ki, insanla bağlanmalıdır. Lakin tapmaca birbaşa şəxsə aid edilmir və cavabdakı cansız varlıq (kölgə) şəxsləndirilir.

***Nədəndi**, ay **nədəndi**?*
Dərmə, nazik bədəndi.
Plov üstə məskəni,
*Görən rəngi **nədəndi**? **(Zəfəran)**[3]*

[1] Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, s. 124.
[2] Yenə orada, s. 136.
[3] Yenə orada, s. 180.

Sorğulu tapmacalar daha çox «o nədi ki...» kəlmələri ilə yaranır.

O nədi ki, *qulağından kəsilər.* ***(Küçük)[1].***
O nədi ki, *dizlərindən asılar.* ***(Qoyun)[2]***
O nədi ki, *daşdan köynək geyinər?* ***(Tısbağa)[3]***

Heyvan və quşa aid bir ən xarakterik xüsusiyyət seçilir. Eləcə də bədii mətndə tapılması tələb olunan obyektin zahiri görünüşü – cizgiləri və məkanı əhatəli əks etdirilir. Ümumiyyətlə, tapmacalarda portret yaratmaq meyli güclüdür:

O nədi ki,
Əyri ayaq,
Çəpbəl qulaq,
Dodağı mırıq[4],*
Ağzı cırıq. ***(Dovşan)[5]***
O nədi ki, *zirzəmidə qışlağı, Dərisi var, tükü yox.* ***(İlan)[6]***

«O nədi ki?..» sorğusu ilə törəyiş funksiyası göstərilən obyektin aşkarlanması da tələb edilir:

O nədi ki, *doğur əlsiz-ayaqsız.* ***(Qurbağa)[7]***

Bəşər oğlunun adi sorğuları bitib-tükənəndən sonra dünyanın yaranması və cəmiyyət quruculuğunun atributları barədə düşüncələrə dalmış, təcrübəsi, sonsuz sınaqları nəticəsində əldə etdiklərini bir-birinə ötürməyin yollarını aramış, tapmacalarla zeh-

[1] Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, s. 60.
[2] Yenə orada, s. 61.
[3] Yenə orada, s. 96.
*«Dodağı mırıq» deyimi düz deyil. Toplayıcının, ya da söyləyicinin diqqətsizliyi üzündən «dişləri mırıq» fikri təhrif edilmişdir.
[5] Tapmacalar, s. 97
[6] Yenə orada, s. 96.
[7] Yenə orada, s. 96.

ni inkişafını təmin etməyə çalışmışdır. Bütov dünyanın tam modelini mifoloji obrazlarla, arxetip və söyləmələrlə qurduqdan sonra tapmacalara tətbiq etmişdir. İşarəli danışığın yeni kütləvi formasını taparaq varlıqların elmi dərkinə doğru addımlamışdır.

Tapmacalarda ulu babalarımızın təfəkkür tərzinin sadədən mürəkkəbləşmə istiqamətində inkişafını şərtləndirən əlamətlər açıq-aydın nəzərə çarpır.

Yuxarı – aşağı (göy - yer). Ulu əcdadın ilkin təsəvvürlərində bütün yaranışların kökü göylə bağlanır. İlahi qüvvələrin qarşılaşması, təbii fəlakətlərin mənbəyi, bolluğun-bərəkətin artmasının səbəbləri, ilin zaman bölgülərində təbii şəraitin dəyişmələri, gecənin gündüzlə, isti havaların soyuqla əvəzlənmələri – bütün funksiyalar yer üzünə səmadan keçir, hər şey yuxarıdan idarə olunur, xeyirlə şərin mübarizəsinin nəticələri kimi götürülür. Uyğurların «Oğuz xaqan» dastanında maraqlı bir epizodla rastlaşırıq: *«Yenə günlərdən bir günü Oğuz xaqan bir yerdə Göy tanrısına tapındı. Qaranlıq düşdü. Göydan bir göy şüa düşdü. Günəşdən işıqlı, aydan parlaq idi. Oğuz xaqan yüyürdü, gördü bu şüanın arasında bir qız var, tək oturubdur»*[1]. Tapmacalarda «Göydən gələnlər» (göylə əlaqələndirilən varlıqlar) müqayisə obyektlərinə çevrilir, «göy üzü»nün görüntülərinin və kainat cisimlərinin keyfiyyətcə başqalaşması özünü biruzə verir :

Göydən bir ağac düşdü,
Barsız, budaqsız.
Onu bir quş yaladı,
Dilsiz, dodaqsız. ***(Qar, Günəş)***[2]

Qışın qarı barsız, budaqsız ağac, günəş isə onu yalayıbəridən dilsiz-ağızsız quşdur. Bu cür metaforik müqayisə qəribə səslənsə də, fikrin mifoloji görüşlərin qəlibləri ilə formalaşdığını qəbul etdikdə ziddiyyətlər aradan qalxır. İlk baxışda ağacla qar,

[1] Fəzlullah R. «Oğuznamə». B., 1992, s. 46.
[2] Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, s. 64.

quşla günəş arasında rabitə yaratmaq mümkünsüz görünür. Lakin əski inanclarda qışın barsız, budaqsız ağac, Günəşin dilsiz, *«dodaqsız»*[1] quş kimi simvollaşmasını yada salanda aydınlaşır ki, birincinin arxasında təbiətin soyuqda, şaxtada yuxuya getməsi, ikincidə isə göy cisminin «uçması» və görünməz isti şüaları ilə yer üzündə hər şeyi yalaması hadisəsi gizlənmişdir.

Göydə gördüm bir maya,
Atıldı, düşdü çaya. ***(Günün batması)***[2]

Günəşin batması göy cisminin çayın sularına qərq olunması kimi verilir. Yer varlıqlarının funksional əlamətləri əsasında yaranan tapmacalarda da müqayisəyə qeyri-adilik donu geydirilir.

Meyvə ağaclarının budaqlarından qopub yerə düşən bar (qoz və tut) əslində göydən gəlmir və sual doğur: adi təbiət hadisəsinin mifoloji rənglərlə verilməsinə ehtiyac varmı?

Ola bilsin ki, nəzmlə yaranan tapmacada qafiyə xətrinə xətaya yol verilmişdir: *budaqsız - dodaqsız.*

Göydən gələr millənər,
Yerə düşər, dillənər. ***(Qoz)***[3]
Göydən bir dəri düşdü,
Toyuq ona yürüşdü. ***(Tut)***[4]

Lakin çox dərin qatlarda göydəki ilahi qüvvələrin iradəsindən kənar heç bir iş, hərəkət mümkün deyildi.

Göydən düşdü, yerə yapışdı. ***(Qar, yağış, ad)***[5]

[1] Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, s. 69.
[2] «Dodaqsız» - Quşda dodaq olmur, əslində mətndə «dimdiksiz» deyilməlidir.
[3] Tapmacalar, s. 75.
[4] Yenə orada, s. 39
[5] Yenə orada, s. 75.

Yaxud:

Göydə doğulur,
Yerdə boğulur. ***(Yağış)***[1]

Tapmacadan belə aydınlaşır ki, qar və yağış kimi adlar da hazır şəkildə göydən göndərilir.

Dağdan gəlir... Təbiətin birinci ən böyük möcüzəsi dağlardır. Qarlı zirvələrinin əlçatmazlığı, ün yetməzliyi, ətəklərinin sığınacaqlarla, mağaralarla zənginliyi, döşündəki sıxyarpaqlı meşələr, yaz və yay aylarında baş verən daşqınlar, sellər, başının dumanı, çəni dağları elə sirli diyara çevirmişdir ki, ulu əcdad çətin anlarında onun vüqarına sığınmış, səfasından zövq almış, qoynunda özünü düşmən həmlələrindən qorumuş, xeyrini, şərini görəndə isə tanrı səviyyəsinə qaldırıb adına qurbanlar kəsmiş, kultlaşdırmışdır. «Göydən gələnlərin» - Günəşin, Ayın da dağların arxasından çıxıb zirvəsində batdığını görəndə təsəvvürlərində çevriliş etmiş, onu bütün varlıqların və kainatın yaradıcısı, hərəkətverici qüvvəsi bilmişlər.

Dağlar Azərbaycan türkünün əyilməzlik, müdriklik, ərənlik, mərdlik rəmzinə çevrilmişdir. Tapmacalarda dağların bir qrup varlıqların mənbəyi kimi götürülməsi, janr daxilində «dağdan gəlir» metaforik qənaəti ilə ayrıca silsilənin formalaşması təsadüfi deyil.

Dağdan gəlir dağ kimi,
Qolları budaq kimi.
Əyilir su içməyə,
Böyürür oğlax kimi ***(Yel, sel)*** [2].

Qarların əriməsi, yağışların artıb-çoxalması ilə yüksəkliklərdən start götürüb aşağılara doğru axına başlayan sel rastlaşdı-

[1] Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, s. 37.
[2] Yenə orada, s. 83.

ğı cığırlarda qollara ayrılır və çılpaq budaqları xatırladır. Dağların bir dəlisov övladı da var - yel selə qoşulur. «İki qardaş» ələlə verib daha dəhşətli yerişlə düzənə doğru istiqamətlənir. Dərə-təpəni keçəndən sonra genişliyə çıxır, nəfəslərini dərib əyilirlər ki, su içsinlər, göz qırpımında hər yanı tutur, oğlaq kimi nərildəyirlər.

El öz «gücünü sel gücü»nə oxşatsa da, «ehtiyat igidin yaraşığıdır » - qənaətinə gələrək gələcək nəsillərə məsləhət görür ki, qudurmuş aslan, qıvrılmış ilanın qabağında durmasınlar. Çünki selin arxasında dağlar dayanmışdı. O, Dağ-tanrının insanlara qəzəbinin təzahürü idi.

Dağdan-daşdan qan gəlir,
Qıvrılmış ilan gəlir.
Qabağında durmayın,
Qudurmuş aslan gəlir. ***(Sel)***[1]

Dəli dağ çayları da xalqın gözündə qudurmuş aslan kimi görünürdü:

Dağdan gəlir,
daşdan gəlir,
Qudurmuş aslan gəlir. ***(Çay)***[2]

Qarın dağlara yağmasını, hər tərəfi ağ libasla örtməsini məişət əşyasına – həsirə bənzədirdilər. Adətən, daş, torpaq döşəmələrin üstünə sərilən həsirlər quru qamışlardan toxunurdu. Həsirlərin yerdən götürülməsi otaqlarda insanın yaşamadığını nişan verirdi. Qarların əriməsini ulularımız Yer üzünün yesir – kimsəsiz, ataanasız qalması şəklində təsvir etmdilər. Bu cür poetik vüsətlə söz düzülüb-qoşulması Azərbaycan türklərinin peyzaj ustalığından xəbər verirdi.

[1] Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, s. 46.
[1] Yenə orada, s. 46.

Dağdan gəlir dağ kimi,
Qolları budaq kimi.
Oturur həsir kimi,
Duranda yesir kimi. ***(Qar)***[1]

Dağ küləyi və sel təbii fəlakətlər törətsə də, ulu əcdadlarımız onları ram etməyi bacarırdılar.

Dağdan gəlir hozı kimi,
Dəyirmanın tozu kimi. ***(Külək, sel)***[2]

Burada insanların artıq dağdan hozı tək gələn küləklə selin qarşısında aciz qalmadıqları nümayiş etdirilir. Əkinçi babalarımız yel və su dəyirmanları düzəldib topladıqları buğdanı üyüdürdülər, ona görə də selin, küləyin gəlişini adi halla – dəyirmanın tozu ilə müqayisə edirdilər.

«Qudurmuş aslan», «qıvrılmış ilan» insan zəkasının qarşısında qula çevrilib dəyirman daşını fırlatmaq məcburiyyətində qalırdı.

Alt - üst ... Ulu əcdad tapmacalar vasitəsi ilə dünyadakı varlıqların adını gizli saxlamaq yollarını düşünərkən, istər-istəməz mifoloji düşüncə kodlarına müraciət edirdi. Bu mənada *üst-alt* arxetipik rəmzləşmədə göyü-yeri bildirir. Türkün gen yaddaşında başının üstü göy, ayağının altı yer idi. İlkin təfəkkürün bədii yaradıcılığa keçən qəlibləri tapmacalarda gündəlik məişətdə tez-tez işlədilən – silahları:

Altı taxta, üstü taxta,
Ortasında dəmir balta. ***(Xəncər)***[3]
– mal-qaranı:

[1] Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, s. 115.
[2] Yenə orada, s. 141.
[3] Yenə orada, s. 170.

Altı bulaq içərlər,
Üstü zəmi biçərlər. ***(Qoyun)***[1]

– çöldə-meşədə, dağda-dərədə gəzib-dolaşarkən, ov ovlayarkən, quş quşlayarkən rastlaşdığı heyvanları, quşları, bitkiləri:

Altı daşdı, daş deyil,
Üstü daşdı, daş deyil.
Heyvan kimi otlayır,
Heyvana yoldaş deyil. ***(Tısbağa)***[2]

Altı taxta, üstü taxta,
Oturub bir ac otaqda.
Qoyun deyil, ot otlayır,
Heyvana yoldaş deyil. ***(Tısbağa)***[3]

– geyimləri:

Altı camış,
Üzü keçi.
Yüklənibdi
Bir cüt ata. ***(Məst)***[4]

– eləcə də mücərrəd varlıqları - sözünün-söhbətinin yaradıcısını diqqət mərkəzində saxlayırdı:

Altı inci, mirvari,
Üstü inci mirvari,
Arasında bir yarpaq. ***(Dil)***[5]

[1] Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, s. 171.
[2] Yenə orada.
[3] Yenə orada.
[4] Yenə orada, s. 127.
[5] Yenə orada, s. 139.

Altı mərmər,
Üstü mərmər,
İçində bir
Bülbül oynar. ***(Dil)***[1]

Tapmacalarla dünya və onun elementləri uşaqların (yeniyetmələrin) yaddaşına elə əlamətlərlə, elə xüsusiyyətlərlə həkk olunurdu ki, onlar insan həyatının və məişətinin ümumi ahəngini nümayiş etdirir, həmçinin zəngin adət-ənənələrin, rituallarının içərisindən keçirirdilər.

Altı sudu,
Üstü ot. ***(Sulu qəlyan)***[2]

Su-ot assosiasiyası ilə qəlyanı təsəvvürə gətirmək çətin olsa da, otun (tütünün) hansı halda sudan keçdiyini yada salmaq mümkündür. Misallardan göründüyü kimi, varlıqların üst və alt tərəflərinin nişanlanmasında zahiri, görünən, bilinən cəhətlər üstünlük təşkil etsə də, qeyri-maddilərdə məcaziliyə, metaforik düşüncəyə yer ayrılırdı. Belə ki:

(xəncər) – Xəncərin tiyəsi (üstü) və qabı (altı) taxtadan, özü isə (yəni ortası) dəmirdəndir.

(qoyun) – Qoyunun yununu (üstünü) biçirlər, döşündən (altından) axan südünü isə içirlər.

(tısbağa) – Tısbağanın otağa oxşadılan zirehi daş və taxta kimi möhkəmdir. O, otlasa da, başqa heyvanlarla, xüsusilə, qoyunla ayaqlaşa bilmir.

(məst) – Məstin altı camış, üstü keçi dərisindən hazırlanır. Onu geyinən iki ayaq rahat yeridiyinə görə tapmacada at kimi verilir.

(dil) – Yarpağa, bülbül oynaqlığına bənzədilən, müdrik fikirlərin daşıyıcısı dilin altı da, üstü də inci, mirvari, yaxud mər-

[1] Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, s. 18.
[2] Yenə orada, s. 9.

mərlə müqayisə olunduğundan həqiqi mahiyyəti arasında əlaqə yaratmaq çətindir. Lakin dilin əsas məhsulu olan sözlərdən yaranan müdrik kəlmələrin - aforizmlərin «ipə-sapa düzülmüş incilər», yaxud «ağzından dürr tökülür» - deyə mənalandırılmasını yada salanda ipucu tapmaq mümkün olur.

İç-çöl (üst)... Maraqlıdır ki, meyvələrin xüsusiyyətlərini sadalayanda ulularımız əsas iki cəhəti qabartmışlar: içini və çölünü. Şaftalının içinin qırmızılığı dadının şirinliyinə, çölünün bozluğu isə yetişməsinə işarədir. Bu əlamətlərlə onun tapılması mümkündürmü? Cavabı düyünə salmamaq uçün başqa meyvələrin oxşarlıqları sadalanan da iş asanlaşır.

İçi qırmızı, çölü boz,
Üstü yemiş, içi qoz. ***(Şaftalı)***[1]

Mətndə meyvənin iki tərəfinin dörd əlaməti verilir. Uşaq tapmacanı eşidən kimi düşünür: görəsən, hansı meyvənin içi qırmızı və qozludur, çölü isə boz və yemişəbənzərdir? Əlbəttə, şaftalının.

İçi darı,
Çölü sarı. ***(Çiyələk)***[2]

Yaxud:

Çölü sarı,
İçi darı. ***(Əncir)***[3]

Hər tərəfinin bir əlaməti ilə tapılması tələb olunan tapmacalar da yaranmışdır: **O yan , bu yan ...**

[1] Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, , s. 126.
[2] Yenə orada, s. 74.
[3] Yenə orada, s. 79.

Yaranışların o yanı, bu yanı və içinə nüfuz edərək müqayisəli əlamətlər göstərərək tapmaca yaratmaq ənənəsi də ilkin düşüncəyə söykənir:

O yanı qaya,
Bu yanı qaya,
İçində ağca maya. ***(Nehrə)***[1]

O yanı qac,
Bu yanı qac,
İçində odlu ağac. ***(Təndir***[2]***)***

O yanı taxta,
bu yanı taxta,
İçində alabaxta. ***(Beşikdə uşaq)***[3]
O yanı mərmər,
bu yanı mərmər,
İçində bir nazənin pərvər. ***(Dil)***[4]

Tapmacaların mətnindən aydın olur ki, ağca mayanın yerləşdiyi nehrənin hər tərəfi qayaya bənzəyir. Odlu ağaclardan təndirin içi qaclaşır. Taxta beşikdə alabaxta uşaq mışıl-mışıl yatır. Dilə həsr olunan bu tapmacada mərmər otaqda bir nazənin pərvər gəzişir. Yaxud:

O yanı yastı,
Bu yanı yastı.
Dörd ayağını
Yerə nə basdı? ***(Oturacaq - miz)***[5]

[1] Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, s. 135.
[2] Yenə orada, s. 135.
[3] Yenə orada, s. 164.
[4] Yenə orada, s. 165.
[5] Yenə orada, . s. 138.

Sual doğur: dörd ayağını yerə basan yastı varlıq nədir? Məişət əşyalarına hər gün rast gələn uşaqlar asanlıqla üçayaqlı varlığın sac, yastı dördayaqlının isə oturacaq olduğunu yada salır.

Yer altında... Yerin altını üstünə çevirən babalarımız nələr əkibbecərməyib. Torpağın qədrini bilənlər onun üzərində yetişən məhsulların qədir-qiymətini biliblər, Yer altını yaratdıqları tapmacaların bəzilərinin əsas əlamət göstəricisinə kimi təqdim ediblər.

Yer altında qanlı bəsti. ***(Çuğundur)***[1]

Yer altında qıllı baş. ***(Soğan)***[2]

Yer altında sarı biz. ***(Kök)***[3]

Yer altından nələr çıxır? - deyəndə ilk yada düşən tərəvəz və göyərtilər olur. Konkret nədən söhbət getdiyini qanlı bəsti, qıllıbaş, sarı biz aydınlaşdırır. Xalq arasında saçaqlı soğana «baş soğan» deyirlər. Çuğundurun suyu al qandan seçilmir. Kökü bizdən ayıran cəhət sarılığıdır.

Yer altının sirli, möcüzəli əlamətləri çoxdur. Qaynayan bulaqların suyu elə şəffaf olur ki, gümüşü xatırladır:

Yer altında gümüş kəmər. ***(Su***[4]***)***

Gümüş həm təmizləyicilik xüsusiyyətinə malikdir. Yeraltı arxların kəməri xatırlatması da diqqətdən yayınmır.

Ağac başında... Ağac torpaqdan baş qaldırır, illərin bir-birinin ardınca calanması ilə böyüyür, daim yüksəklərə - günəşə

[1] Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, s26.
[2] Yenə orada, s. 47.
[3] Yenə orada, s. 95.
[4] Yenə orada, s. 10.

doğru can atır. İnsanlar kimi ağacların da yaşı müxtəlifdir. Təsadüfi olaraq xalq demirdi ki, qoz əkən barını görməz, onun məhsulu nəvə-nəticələr üçündür. Lakin mövcudluğu ərzində hər ağacın ayağı yerin dərinliklərində, gövdəsi göylə yerin arasında olur, başı isə göyü dəlir. «Göydələn» adını ağaclar bu «hünərlərinə» görə qazanıblar.

Tanrının məkanına can atan yer varlığının - ağacın başında ulularımız alma, zoğal, iydə, qoz, fındıq, əzgil, əncir və b. Meyvə möcüzələrini görmüşlər:

Ağac başında al yanaqlı qız. ***(Alma)***[1]
Ağac başında qırmızı qız. ***(Zoğal)***[2]
Ağac başında bir torba un. ***(İydə)***[3]
Ağac başında gözü çıpalaqlı qoca. ***(Əzgil)***[4]
Ağac başında qara yumaq. ***(Qara əncir)***[5]
Ağac başında qımro bitər. ***(Fındıq)***[6]

Bir həqiqət danılmazdır ki, meyvələr təkcə ağacların başında yetişmir, bəzən yerə çatan budaqlarda da o qədər bar yetişir ki, qolların onları saxlamağa gücü catmır, qırılır. Atalar demişkən, «bar verən ağacın başı aşağı olar». Bəs, elədirsə, nə səbəbə, ümumiyyətlə, «ağacda» əvəzinə, şirinliyi, dadı ilə insanları heyrətə gətirən meyvələrin yeri «baş» nişan verilir. Ona görə ki, həmin ləziz meyvələrin vətəni cənnət bağı sayılır. Tapmacalarda məhz İlahi aləmə can atan meyvələrdən bəhs açılır.

Suya girər, sudan çıxar... Əski türk inamında Yaradıcının üzünü görən yeganə varlıq sudur. Tanrının nurundan şəffaflaşmış, bu səbəbdənmi, axıb getdikcə, üstünə tökülən murdarlıqları belə rədd etmiş, aydınlığın, duruluğun,

[1] Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, s. 165
[2] Yenə orada, s. 49.
[3] Yenə orada, s. 66.
[4] Yenə orada, s. 16.
[5] Yenə orada, s. 31.
[6] Yenə orada, s. 67.

təmizliyin rəmzinə çevrilmişdir. Mif, əfsanə, nağıl və dastanlarımızda suya girib sakrallaşan, fövqəltəbiiliyə çatan, su içib həmişəcavan qalan, koroğlulaşan, qurbaniləşən, abbaslaşan, qəribləşən çox igidlərdən söz açılır. Maraqlıdır ki, tapmacalarda da varlıqlar suya girib, çıxanda qəribə keyfiyyətlər qazanırlar:

Suya girər, lillənər,
Sudan çıxar dillənər. ***(Zəncir)***[1]
Suya girər, bir olar,
Sudan çıxar min olar. ***(Saç)***[2]
Suya girər, millənər,
Sudan çıxar dillənər. ***(Qurbağa)***[3]
Suya girdi, dağıldı,
Sudan çıxdı – yığıldı. ***(At quyruğu)***[4]

Heç bir xalqın paremiyalarında Azərbaycan türklərində olduğu qədər ilkin mifoloji kodlaşma gen yaddaşına hoparaq mətnin struktur əlamətlərinə bu qədər dəqiqliklə transformasiya edilməmişdir. Nişanələri sadalanan varlıqları birləşdirən cəhət hamısının suya girməsidir. Sudan çıxanda onlar arasında baş verən dəyişiklik fərqlidir: bütovləşən min yerə parçalanır, ağzına su alıb susan dillənir, dağılan, səpələnən isə, əksinə yığılır.

Eləcə də:

Sudan çıxıb, daş deyil,
Qanadlıdı, quş deyil. ***(Balıq)***[5]

Qəribə də olsa, balığın əlamətləri sadalananda bərkliyi və qanadlarına işarə olunur. Və bərkliyinə görə daş, qanadı iləsə

[1] Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, s. 193.
[2] Yenə orada, s. 137.
[3] Yenə orada, s. 98.
[4] Yenə orada, s. 94.
[5] Yenə orada, s. 98.

quş olmadığı bildirilir. Balığın sudan çıxması ilə həyatına son qoyulmasını demirlər. Lakin «daş deyil» ifadəsi ilə onun hərəkətsizliyinin inkarı mətnin yarımçıqlığından xəbər verir. Çünki balığa aid başqa tapmacada suyun həyatvericiliyi əsas götürülür:

Sudan çıxır, boğulur,
Suya girir, doğulur. ***(Balıq)***[1]

Yaxud:

Sularda batar,
Quruda yatar,
Hoppanar, düşər,
Ordları şişər. ***(Qurbağa)***[2]

Su üzündə ağca fərə. ***(Düyü)***[3]

Bu kimi tapmacalarda su ilə bağlılıq əsas əlamət göstəricisi deyil, varlığın gündəlik fəaliyyətində nəzərə çarpan hərəkətlərdən biri kimi nəzərə çatdırılır.

Var-yox ... Görəsən, nə səbəbə el arasında varı-yoxu söyülən özünü tamam alçaldılmış adam sayır və qəzəbindən az qalır ki, əlindən xəta çıxarsın. Varına bu qədər həssaslıqla yanaşması nədən irəli gəlir? Malına, mülkünə göz dikilməsindənmi yerə-göyə sığmır? Əslində, insanın varlığı mal-mülklə ölçülmür. Mənliyi, vicdanı, əxlaqı, namusu, üstəgəl yurdu, ocağıdır bəşər oğlunun varlığı. Bu mənada varlıq-yoxluq qarşılaşması olum-ölüm assosiasiyasını əvəz edir. Çünki insanın varlığı həmişə yer üzərində yaşaması ilə sübuta yetirilmiş, yoxluğu isə qara torpağa girməsi ilə şərtlənmişdir.

[1] Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, s. 124.
[2] Yenə orada, s. 197.
[3] Yenə orada, s. 140.

Tapmacalarda özünü göstərən «var-yox» silsiləsinin mətn kodu məhz bu düşüncənin kodlarından yaranmışdır:

Adı var,
Özü yox. ***(Söz)***[1]

Bədəni var,
Başı yox,
Qolları var,
Qılçası yox,
Qarnını yırt,
Qanı yox. ***(Köynək)***[2]

Maddi varlıq və yoxluqdan danışanda, məlumdur ki, bir varlıqda olan digərində olmaya bilər. Bu, adi müqayisədir. Folklorda adiləşmə üzdədirsə, həmin nümunənin son çağlarda yarandığı şübhəsizdir. Doğrudur, ilkin çağlarla bağlanan mif mətnlərində də primitivlik, bəsitlik və şərtilik nəzərə çarpır. Məsələn, «Daş beşik» əfsanəsində beşiyə daş qoyub layla çalan ananın sızıltısı, ah-naləsi cansız varlığın canlanmasına səbəb olur. Bu, adiləşmə deyil, primitivliyin içərisindən keçən sakrallaşmadır. Aşağıdakı nümunələrdə sakrallığın, fövqəltəbiiliyin, qeyri-adiliyin izləri yox dərəcəsindədir:

Anada var,
Atada yox,
Nuxada var,
Bakıda yox. ***(«N» hərfi)***[3]

Sadalanan kəlmələrin ikisində iştirak etmək, ikisində isə müşahidə edilməmək adi məntiqi sorğudur.

[1] Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, s. 176.
[2] Yenə orada, s. 130.
[3] Yenə orada, s. 134.

Tapmacalarda insanın bədən üzvlərini bildirən müqayisələr, nişanələr də cavab vermək istəyənlərin intellektinə köklənir:

Bir taxçam var,
düyü ilə dolu. ***(Dişlər)***[1]
Bir təpəm var, qara otdan,
Kökü sümük, üstü ətdən. ***(Baş və tüklər)***[2]
Bir cüt quyum var,
*qıraqları qırx çəpər.****(Kirpiklər)***[3]

Bəzi tapmacalarda məişət qurğusu və əşyalarının əlamətləri «yoxluq"suz verilir, ancaq «var olmaqla» sadalanır:

Bir toyuğum ***var*** *– süzər-süzər Yumurta tökər.* ***(Cəhrə)***[4]
Bir hovuzum ***var*** *dəmirdən,*
Suyu gəlir yetmiş yeddi dəlikdən. ***(Aşsüzən)***[5]
Tərəzi ***var****, təngi* ***var****,*
Hər bir rəngdən rəngi ***var****.*
Salıb üstə oturram,
Həngi ***var****, ahəngi* ***var****.* ***(Gəbə)***[6]

Nümunələrin mətnində adı çəkilən ev quşunun cəhrə ilə, dəmir hovuzun aşsüzənlə, həngli, ahəngli, təngli, rəngbərəng tərəzinin gəbə ilə əlaqəsini görmək mümkün deyil. Əgər toyuğun süzüb-süzüb yumurta tökməsindən, dəmir hovuzun suyunun 77 dəlikdən tökülməsindən, tərəzinin yerə salınıb üs-tündə oturulmasından (ağlabatan səslənməsə də) danışılmasaydı, heç bir məntiqlə və intellektual səviyyə ilə tapmacaların cavabını tapmaq mümkün olmazdı. Beləliklə, tapmacalarda metaforik dü-

[1] Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, s. 196.
[2] Yenə orada, s. 70.
[3] Yenə orada, s. 72.
[4] Yenə orada, s. 29.
[5] Yenə orada, s. 40.
[6] Yenə orada, s. 69.

şüncənin məhsuldarlığı o qədər genişdir ki, çoxsaylı silsilələrin formalaşmasında iki mərhələ nəzərə çarpır:

1. Başlanğıc mərhələ – Mənşə: D ünyaqurma.

2. Son mərhələ – Məişət: Ev və ailə (Ocaq).

Bu yerə qədər şərhini verdiyimiz tapmaca qruplarında dünya və onun elementləri diqqət mərkəzində dayanır. Göründüyü kimi, *«Yuxarı - aşağı (göy - yer)», «Göydən gəlir, yaxud düşür - göyə qalxır», «Dağdan gəlir - dağa qalxır», «Alt - üst», «İç - çöl (üst)», «O yan - bu yan», «Yer altında - yer üstündə», «Ağac dibində - ağac başında», «Suya girər - sudan çıxar», «Var - yox»* assosiasiyalarına əsaslanaraq **Dünya modeli** rekonstruksiya edilir. Şərti olaraq bu qruplaşmaları tapmaca yaratmada **«başlanğıc mərhələ»** adlandırırıq.

Metaforik düşüncənin məhsuldarlığının ikinci mərhələsi sırf məişətlə - **ev və alə** ilə (**Ocaqla**) bağlıdır.

Bir qrup tapmacalarda əvvəl yurdun kişisi, gəlini, qızı, oğlu, körpəsi nişanlanan varlığın mühüm əlaməti funksiyasını yerinə yetirir: *«Bir damım var», «Bizdə (evimizdə) bir kişi var», «Bizdə bir gəlin gəzər», «Uzun qız uzanar», «Bir balaca boyu var»*. Sonra ev heyvanları və quşları tapılması tələb edilən şeylərin xasiyyəti, keyfiyyəti, halı, vəziyyəti və s. sırasında əsas yeri tutaraq silsilə yaradır: *«Öküzüm var», «Bir atım var», «Bir quşum var», «Qara toyuq qaqqıldar»*.

Bir damım var... Ailənin təməli evdə qoyulur. İki gəncin nikahı ilə yeni ocaq qalanır. Bu mənada hər bir Azərbaycan türkü üçün doğulub boya-başa çatdığı məkan müqəddəs sayılır və təkcə türk xalqlarında nəsil, övlad, ailə, ev, yurd, otaq bir məqamda ümumiləşərək «ocaq» sözü ilə rəmzləşir. Xalq arasında «ocağın sönsün» deyəndə «nəslin, kökün kəsilsin» başa düşülür. Doğrudur, Türkün dostu da, düşməni də «ocaq» sözünü onun dilindən götürüb özünküləşdirməyə cəhd göstərsə də, genbol işlətsə də, məna tutumundakı arxetipliyi, qədimliyi qoruyub saxlamağa qadir olmur. Əski çağlarda ulu əcdadın ailə üzvləri ilə birlikdə soyuqda başını içəri salıb qızındığı, qızmar günəş

istisində kölgələndiyi, küləkdən, tufandan, yağışdan, qardan, şaxtadan qorunduğu yer çadır idi. Göy altında qurulan uca çadırı Dünyanın özünə oxşadırdılar.

Çadırı (otağı, evi) qorumaq namusu qorumağa bərabər idi. Bir damın altında bir yastığa baş qoyduğu halalını (evinin dirəyini), əl-ayağına dolaşan, səsli-səmirli törəmələrini, yurd qarışıq həyət-bacasını, mal-qarasını düşmən yağmalayıb aparanda Türkün yuxusu ərşə çəkilirdi. Damında bayquşların ulamaması üçün at minib təkbaşına yağının üstünə gedirdi. Külfətini, qoyun sürülərini geri alırdı. Tapmacada deyildiyi kimi, damının qapısı özgələr üçün bilinməz, görünməz qalırdı:

Bir damım var,
qapısı yox. ***(Qarpız)***[1]
Bir damım var,
Tək dirəkli. ***(Göbələk)***[2]

Bəzən mətn açıq şəkildə qurulur, həcminin kiçikliyi və tutumunun çoxluğu nişanə kimi verilir:

Bir damım var,
Bir çəngə ot tutmaz,
Yüz baş mal tutar. ***(Qarışqa və yuvası)***[3]

Yaxud:

Bir damım var, iki dirəkli. ***(Qoyun əmcəyi)***[4]
Bir damım var, içi dolu yarmaca. ***(Ağız və dişlər)***[5]

Tapmacalarda evin (damın) ayrı-ayrı hissələrinin cavabı tələb olunan varlığın əlaməti yerində nişan verilməsi ondan irəli

[1] Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, s. 110.
[2] Yenə orada, s. 121.
[3] Yenə orada, s. 81.
[4] Yenə orada, s. 57.
[5] Yenə orada, s. 88.

gəlir ki, el ağsaqqalları övladlarını yurdun hər guşəsinin gərəkli, vacib olduğuna alışdırmağa çalışırdılar.

Bizdə (evimizdə) bir kişi var... Kişi mərdliyi və səxavəti ilə öyünər, İgid ancaq düzlüyünə görə el arasında başa keçə bilər. Bu mənada ər evin bünövrəsi, arvad isə dirəyi hesab olunur. Kişi çıraqdırsa, qadın onun işığıdır.

Bizdə bir kişi var,
Hər gələnə əl verir. ***(Qapının dəstəyi)***[1]

Xoş niyyətlə hər qapıya gələnə əl tutmaq ərənlərin köhnəxasiyyəti idi. Demə, kütlə içərisində təpəsi dəlik:

Bizdə bir kişi var, ***Təpəsi dəlik. (Buxarı)***[2]

Yaxud təpəsi yüz deşikli:

Bizim evdə bir kişi var,
Təpəsində yüz deşiyi *var.* ***(Kəfkir)***[3]

– eləcə də ağzında iki:

Bizdə bir kişi var,
Ağzında ***iki dişi*** *var.* ***(Maşa)***[4]

– on:

Bizdə bir kişi var,
Ağzında ***on dişi*** *var.* ***(Həvə)***[5]

[1] Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, s. 145.
[2] Yenə orada, s. 153.
[3] Yenə orada, s. 154.
[4] Yenə orada, s. 144.
[5] Yenə orada, s. 149.

– qırx iki:

Bizdə bir kişi var,
Qırx iki dişi** var.* ***(Daraq)[1]

– yetmiş iki:

Bizdə bir kişi var,
Yetmiş iki dişi** var.* ***(Məcməyi)[2]

və dəmir dişi olan kişilər də var imiş:

Bizdə bir kişi var,
Dəmirdən dişi** var.* ***(Yun təmizləyən daraq)[3]

Bizdə bir kişi var,
Dörd qıçı var. ***(Stol)***[4]

Nişanələr, əlamətlər gerçəkliklə bağlı olduğundan asanlıqla axtarılan varlıq tapılır.

Bizdə bir kişi var,
Əyri-müyri işi var.
Bizə gələrsən,
Gülməkdən ölərsən. ***(Cəhrə)***[5]

Sanki dinləyənə tapmaca ilə məzəli bir əhvalat danışırlar. Deyirlər ki, əsl kişinin əyri-məyri işi olmaz. Cəhrə kimi səslər çıxardana adam heç baxmaq istəməz, yoxsa gülməkdən qarnı yırtılar.

[1] Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977 s. 91.
[2] Yenə orada, s. 154.
[3] Yenə orada, s. 113.
[4] Yenə orada, s. 56.
[5] Yenə orada, s. 153.

Evimizdə bir kişi var,
Xorhaxor yatışı var. ***(Pişik)***[1]

Xorhaxor yatmaq isə bəzi kişilərin yaraşığıdır.

Bizdə bir gəlin gəzər... Evdə qadın barədə danışmazlar. Adət üzrə, kişilər başqalarının yanında heç ömür-gün yoldaşlarının adını belə çəkməzlər. Evin dirəyi sayılan gəlinlərin yaraşığı təmizkarlığıdır. Saçı ilə yer süpürən ana-bacılarımızın həmişə bir əlində süpürgə, o birində də tuğ olur:

Bizdə bir gəlin gəzər,
Saçıyla yer təmizlər. ***(Tuğ, süpürgə)***[2]

Lalə bədənli gəlinə al da yaraşır, şal da. Əllərinə xına çəkibsə, onun başqa bər-bəzəyə ehtiyacı qalmır:

Evimdə bir gəlin var -
Lalə bədəndi,
Al ata, yaşıl nəsli
Deyin nədəndi? ***(Xına)***[3]

Uzun qız uzanar... Görən nə qazanar? Uzunluq qadın üçün baş ucalığı idi. Axı Burla xatunun da boyu uzun idi. Ona görə Qazan bəyin «başının baxtı, evinin taxtı» idi ki, dar ayaqda ağ əlləri ilə qılınca sarılırdı. At minib qılıc çalmaqda mahir olan Banı Çiçək də boy-buxunda kişi qamətli idi. O, qeyrətdə, igidlikdə oğuz bəylərindən geri qalmıdı. «Uzun qız uzanar» deyimi, bəlkə də, «Dədə Qorqud kitabı»ndan qopduğuna görə bu günədək el dilində işlənir. Bu deyimlə ayrıca tapmaca silsiləsinin yaranması bir tərəfdən onun çox işlək olmasından,

[1] Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, s. 157.
[2] Yenə orada, s. 144.
[3] Yenə orada, s. 57.

digər tərəfdən qızlarımızın oğlanlardan seçilməməsindən irəli gəlirdi.

Uzun qız evləri gəzər. ***(Oxlov)***[1]

Boyu uzun qızı olandan dərd-qəm uzaq düşər. O qız şux qaməti ilə hamıya xəbər aparar:

Uzun qız oba gəzər,
Xamırnan özün bəzər. ***(Oxlov)***[2]

Uzun qız uzanar,
Özünə köynək qazanar. ***(Qarğıdalı, oxlov)***[3]

Uzanmağın qazancını təsəvvürə gətirmək çətin olsa da, yetişən bitkilərin (qarğıdalı, qamış) günəşə doğru can atdıqca yarpaqlardan köynək geyinməsini, yayılan xəmirin oxlova paltar biçməsini tez-tez görənlər cavabı açıqlamağı bacarırlar:

Uzun qıztək ayaqla
Yumurlanar, lovğa gəzər,
Gedib-gəlib xamır əzər. ***(Oxlov)***[4]

Tapmacalar ona görə daim uşaqların maraq dairəsində qalır ki, çox hallarda məzmunu ilə də əyləncəli olur.

Uzun qızın kölgəsi yox,
Müştərisi hər şeydən çox. ***(Su)***[5]

[1] Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, s. 58.
[2] Yenə orada, s. 106.
[3] Yenə orada, s. 109.
[4] Yenə orada, s. 57.
[5] Yenə orada, s. 104.

Mətndə elə varlıqdan söhbət gedir ki, hamı tərəfindən istənilir və kölgəsi olmur. Yeri gəlmişkən vurğulayaq ki, tapmacalarda uzunluğun nişanə göstəricisi kimi işlənməsi eyni ənənənin davamıdır:

Uzun-uzun qayışlar,
Gedib Gəncədə işlər. ***(Yol)***[1]

Yol qayış kimi yerin belinə dolana-dolana uzanıb Gəncədə çatır.

Uzun hacı, kök hacı,
Duman başının tacı. ***(Dağ)***[2]

Doğrudan da, yastı-yapalaq gəzən ördəyin boğazı uzundur.

Uzun boy, qısa ayaq,
Gəzər yastı-yapalaq. ***(Ördək)***[3]

Əslində, tapmacanın sadalanan əlamətləri peyzaj təsiri bağışlayır.

Bir balaca boyu var... Elə ki, bir balaca boyu olan uşaq bələkdən çıxıb yeriməyə başlayır, nə onun şirinliyindən, nə də dam (ev) dolusu toyundan doymaq olur. Çünki:

Bir balaca boyu var,
Dam dolusu toyu var. ***(Lampa)***[4]
Bir balaca boyu var,
Al atlazdan donu var. ***(İnnab)***[5]

[1] Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, s. 106.
[2] Yenə orada, s. 118.
[3] Yenə orada, s. 154.
[4] Yenə orada, s. 51.
[5] Yenə orada, s. 24.

Ululalarımıza görə, körpənin şirini şirindir, acısı da bal dadır. Uşaq yoxdursa, o evdə bin-bərəkət də tükənir. Axı körpəsiz ocaq sönər, bağ-bağatlar ağacsız qalar, bulaqlar quruyar. Çünki uşaq evin qurulu yayıdır. *«Bir balaca boyu var»* kəlmələri ilə qurulan tapmacalarda körpə sözü işlənmir, amma bütün nişanələrdən uşağın ətri gəlir: *«al atlazdan, darayıdan donu var», «içi dolu gül-muncuq»dur* və s.

Bir balaca boyu var,
Qırmızıdan donu var. ***(Zoğal)***[1]
Bir balaca boyu var,
Darayıdan donu var. ***(İydə)***[2]
Bir balaca boyu var,
İçi dolu gül mıncıq. ***(Əncir)***[3]
Bapbalaca boyu var,
İldırımnan soyu var.
Əl vurarsan qudurar,
Dünyaya od vurar. ***(Tüfəng)***[4]

Tüfəngin kəşfi o qədər də uzaq tarixə aid deyil. Yarandığı dövrlə bağlı istənilən sayda nişanələr də tapmaq mümkün idi. Zahiri görünüşü, lüləsi, tiyəsi, çaxmağı məişətdəki çox əşyalarla müqayisəyə gələrdi. Başqa cisimlərlə onun arasında oxşarlıqlar tapmaq elə də çətin deyildi. Lakin «bapbalaca» tüfəngin körpə uşaq kimi fəsadları o qədər gözlənilməz, törətdikləri həddindən artıq ağırdır ki, ancaq fövqəltəbiiliklə, sakrallıqla əlaqələndirilməsi məqsədəuyğun sayılmışdır. Tapmacanın açıqlamasından aydın olur ki, ildırımdan törəyən tüfəngə toxunanda qudurur və dünyaya od vurur.

[1] Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, s. 155.
[2] Yenə orada, s. 72.
[3] Yenə orada.
[4] Yenə orada, s. 106.

Öküzüm var... Əski çağlarda Azərbaycan ailələrinin əsas məşğuliyyəti ovçuluq, əkinçilik və maldarlıq olmuşdur. Öküzsüz, inəksiz, atsız, qoyunsuz ev yox idi. Atalarımız mal-qaralı evləri qurulu yaya, inək, keçi və qoyun-quzusuz evləri isə qurumuş çaya bənzədirdilər. Bir (yaxud iki) öküzün varlığı ailənin güzəranının yaxılığından xəbər verirdi. Əhilləşdirilmiş məişət heyvanları çoxdur. Ən geniş yayılanı inək və qoyundur. Lakin tapmacalarda silsilə yaradan öküzlə atdır. Bunun da səbəbi var.

Təsadüfi deyil ki, buzlaşma çağının mağara mədəniyyətində qayaüstü rəssamlığın əsas mövzusunu məhz öküzlər və vəhşi atlar təşkil etmişdir.

A.Lerua-Quran belə hesab edir ki, tarixəqədərki rəssamlıqda hər iki heyvan dualistik görüşləri əks etdirir:

işıq – qaranlıq,
gecə – gündüz,
od – su,
isti – soyuq,
xeyir – şər,
ölüm – həyat[1].

Bu qarşılaşmaya aid xüsusiyyətlər Azərbaycan türklərinin də ilkin mifoloji təsəvvürlərində, folklor, qədim yazılı ədəbiyyat qaynaqlarında öz izlərini qoruyub saxlamışdır. Təkcə Koroğlunun atının dərya suyu, od, işıq, zülmətlə, əlaqələnməsini, öküzün isə dünyanı bir il üstündə daşıması qənaətini xatırlamaq kifayətdir.

Yunanlardakı insan-at, misirlilərdə öküz-insan sintezi də dualizmin (şüurlu-şüursuz, ölüm-həyat) simvollaşmasıdır. Əslində öküzdən (yaxud kəldən) cəmiyyətin inkişafının lap başlanğıcından yeri şumlayanda, yük daşıyanda, döyüşdə faydalanmışlar.

Öküzün dünya mifologiyasında daşıdığı missiya da çox böyükdür. Ulu əcdad dünyanın öküzün buynuzları arasında yer-

[1]Леруа-Гуран А. Знаки в доисторическом искусстве. Из книги «Доисторическое искусство Запада». Мазено, 1978, с. 38.

ləşməsinə inandığı kimi ağzından ayran axıtmasına da şübhə ilə yanaşmamışdır:

Bir öküzüm var, ağzınnan ayran axar. ***(Cəhrə)***[1]

Tapmacalarda təkcə öküzün mövcudluğu nişan verilmir, həm də onun qeyri-adi işlər yerinə yetirməsindən danışılır. Belə ki, ağzından ayran axıdır, quyruğu ilə çit hörür:

Bir öküzüm var, quyruğuyla çit hörər. ***(İynə)***[2]
Bir öküzüm var, quyruğundan tutmasan, dama girməz. ***(Qaşıq)***[3]

Dünyayaratmada iştirak edən dörd ünsürdən birinin – odun öküzlə müqayisədə təqdimi olduqca maraqlı təsvirlə verilir:

İki öküzüm var,
Biri göy, biri qızıl,
Qızıl öküz yatar, durmaz.
Göy öküz gedər, gəlməz. ***(Od, tüstü)***[4]

Variantı:
İki öküz bir yerdə,
Biri aldı, biri çal.
Alı yatır tərpənmir,
Çalı gedir hənir-hənir. ***(Od, tüstü)***[5]

Sakrallıq məqamına çatmış göy və qızıl öküzdən ancaq nağıllarda bəhs edilir. Tapmacada qəribə mənzərə təsvir olunur: qızıl öküz yatıb durmur - yəni ölür. Doğrudan da, sönməsi odun

[1] Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, s. 156.
[2] Yenə orada, s. 172.
[3] Yenə orada, s. 156.
[4] Yenə orada, s. 157.
[5] Yenə orada, s. 49.

yoxluğudur. Qəhrəmanları gedər-gəlməzə göndərmək motivi də nağılların süjet ünsürlərindən biridir. Tapmacada tüstünü nişanlayan göy öküzün gedib gəlməməsi müqayisəni bir qədər də mücərrədləşdirir. Bu mücərrədliyin açarı odun birinci tapılmasındadır.

Bir atım var... İgidin yaraşığı olan atın tapmaca silsiləsində müxtəlif varlıqların əlaməti, nişanəsi kimi işlənməsi əsassız deyil:

Bir atım var, çullasan çulun salar,
Çullamasan qulun salar. ***(Sac)***[1]

Təsadüfi deyil ki, bəzi mətnlərdə heyvanların şahı (şir) və baş sərkərdəsi (canavar) də atın əlamətləri ilə nişanlanır.

Bir atım var, minə bilmirəm,
Ağzın açsa, dinə bilmirəm. ***(Şir)***[2]

Oğuzlarda atın oğuldan üstün tutulmasını «Dədə Qorqud kitabı»nın mətni əsasında müəyyənləşdirən Ə.Tanrıverdi yazır: «Sədaqətli dost, yoldaş, xilaskar kimi təqdim edilən atın bir sıra səciyyəvi cəhətləri (təhlükəni hiss etməsi, sahibini oyatması, sahibini tanıdığı üçün kişnəməsi, düşməndən qorxmadığını oynamağı ilə nümayiş etdirməsi və s.) «Kitab»da konkret olaraq ifadə olunur»[3].

Doğrudan da Azərbaycan türkünün at qədər bağlandığı ikinci heyvan göstərmək olmaz. Alimin faktlara söykənərək gəldiyi düzgün qənaətə görə, «Oğuz igidlərinin ən yaxşı istirahəti məhz at belindədir. At minməyən, atla ov etməyən Oğuz igidinin yata-yata yanı ağrıyır... günü xoş keçmir»[4]. Məhz bu səbəb-

[1] Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, s. 97.
[2] Yenə orada, s. 136.
[3] Tanrıverdi Ə. «Dədə Qorqud kitabı»nda at kultu. B., «Nurlan», 2012, s. 91.
[4] Yenə orada, s. 91.

dən də əcdad sandığı qurdu (canavarı) yeniyetmələrə atın əlamətləri ilə nişan verir. Onlar arasında zahiri bənzərlik də göstərir: atın qulaqlarını çatıb quyruğunu bərk qısmasını, sinib dərədən boylanmasını canavarın pusquda durub ovunu güdməsinə oxşadır.

Bir atım var, atılar,
Qulaqları çatılar.
Quyruğunu bərk qısar,
Sinib dərədən pusar. ***(Canavar)***[1]

Türkün əzizləmələrində inək də, qoyun da insanlarla müqayisədə təqdim olunur: *«Nənəm, ay şişək qoyun».* Və atın başqalarını minməsi - qız-gəlinin çiynində gəzməsi qəribə səslənsə də, bir cəhətə görə oxşayanla oxşadılan eyniləşir. Bir zamanlar hər ikisinin - at və səhəngin xalqın gündəlik həyatında vacibliyi eyni idi. Su səhər-axşam səhənglə qadınların çiynində daşınırdı. At isə kişiləri tərkinə alıb lazımı yerlərə aparırdı.

Bir atım var, hər yetəni minər. ***(Səhəng)***[2]

Adətən, atı, eşşəyi, qatırı, dəvəni minərlər. Minmək, çapmaq deyəndə ilk yada düşən at olduğu üçün tapmacada tapılması tələb olunan varlığın nişanəsi yerini tutur. Doğrudur, səhəng qızgəlinlərin çiynində aparıldığından müqayisə məntiqə söykənmir. Ümumiyyətlə, paremiyalarda insana aid əşyaların, hərəkətlərin heyvanlara, eləcə də əksinə aid edilməsinə rast gəlirik. Məsələn, «Palaza bürün, elnən sürün» atalar sözündə ayaq altına salınan məişət əşyasına insanın bürünməsi kollektiv fəaliyyəti, daha doğrusu, toplumdan geri qalmamağı bildirir.

Bir quşum var... Nişanələri müqayisəyə gətirilən quşun mövcudluğu əsas götürülür və bir cəhətinin qeyri-adiliyi diqqət

[1] Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, s. 136.
[2] Yenə orada, s. 79.

mərkəzinə çəkilir. Məlum məsələdir ki, quşun da, tapılacaq bitkinin - badımcanın da yeri bağdır. Lakin quş evin damında, yolda da ola bilər. Deməli, məkanın nişan verilməsi əsas əlamət rolunu oynaya bilmir. Quşun sümük dimdiyinin yarpaqdan olması qənaəti adamı düşünməyə vadar edir. Mətndə iki cəhət - bağda yerləşməsi və yaşıllıq axtarışı bir qədər konkretləşdirir, daha doğrusu, meyvə-tərəvəz aləmini yada salır.

Bir quşum var - bağdadı,
Dimdiyi yarpaqdadı. ***(Badımcan)***[1]

Bəzi tapmacalarda kiçik epizod təsvir olunur:

Bir quşum var, alaca,
Getdi, qondu ağaca.
Özünə bir ev tikdi,
Nə qapı qoydu, nə baca. ***(Baramaqurdu)***[2]

Alaca quş ağaca qonub qapı-bacasız ev tikir. Bu təsvirdə əsas əlamət sonuncu misrada özünə yer alır:

Suda yaşayan canlının və mücərrəd varlığın quşla müqayisədə təqdimi də maraqlıdır:

Bir quşum var,
Dərisi puldan,
Gözləri nurdan. ***(Balıq)***[3]
Bir quşum var,
bir göz qırpımında ərşə gedər. ***(Xəyal)***[4]

[1] Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, s. 65.
[2] Yenə orada, s. 106.
[3] Yenə orada, s. 157.
[4] Yenə orada, s. 108.

Birinci mətndə quşun dərisinin puldan olması axtarışı su mühiti ilə məhdudlaşdırır, anidən görünüb yoxa çıxması isə qeyri-maddi varlıqlardan söz getdiyini şərtləndirir.

Qara toyuq və qaralıq. Əslində «qara» sözü «toyuq» sözünə calanaraq mürəkkəbləşir, birlikdə yazılır və kolluqlarda, meşəliklərdə yaşayan sarıdimdikli qaramtıl rəngli oxuyan quş mənasında işlənir. Xalq inamına görə, yuxuda qaratoyuq görmək insanın çox sevdiyi dostu ilə bərabər səyahətə çıxmasına işarədir. Vurğulamaq lazımdır ki, ev quşu olan toyuğun da qara rənglisinə təsadüf olunur. O da «qara toyuq» adlanır. Fərq ondadır ki, birinci sifətlə ismin birləşməsindən yaranan mürəkkəb sözdür, ikinci isə ismi birləşmədir. Tapmacalarda məhz ikincilərdən danışılır.

İlk baxışda çöl və ev quşlarının, xüsusilə qaratoyuğun, toyuq-cücənin tapmacalarda metaforik vasitə kimi istifadəsində qeyri-adilik nəzərə çarpmır. Ancaq bu silsiləyə aid tapmaca mətnlərindəki təsvirlərdə də ilkinliklə əlaqələnən deyimlərdən istifadə olunur. Məsələn:

Qara toyuq, göy cücələr. ***(Ulduzlu səma)***[1]

Nümunədə ulduzlu səmanın əlaməti kimi işlənəndə toyuğun qaralığı göyü, cücələrin göylüyü isə ulduzları bildirir. Sual doğur: nə üçün qara? Məgər ağ, sarı, boz rəngli quşdan istifadə edilə bilməzdimi? Yeri düşəndə qara ağla müqayisədə verilir:

Qara toyuq yer eşər,
Ağ toyuq suda bişər. ***(Kotan və düyü)***[2]

Əslində mətnlərdəki qaralıq əsaslandırılır, daha doğrusu, aşkarlanacaq varlığın rəngini bildirir. Məsələn:

[1] Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, s. 190.
[2] Yenə orada, s. 14.

Qara toyuq -
Qarnı yarıq. ***(Buxarıda yanan ocaq)***[1]

Tüstüdən ocağın üstü qara olur. Yaxud:

Qara toyuq qaqqıldar,
Qanadları şaqqıldar. ***(Bulud, göy gurultusu)***[2]

Göy üzünü qara bulud bürüyür və göy gurultusu başlanır.

Qara toyuğum
Qapıda yatar,
Yumurta tökər. ***(Kündə)***[3]

Qaralığın da yuxuyozumda müxtəlif anlamları var. Belə ki, yuxuda qara rəng - ucalıq və var-dövlət deməkdir. Əski çağlarda yuxuda parlaq qara rəng görmək hökmdar tərəfindən bəxş ediləcək ucalıq və qüdrətə işarədir. Qara paltar geydiyini görmək də ucalığa çatmaq xəbərdarlığıdır. Çox hallarda qara rəngli paltar geyməyə adət etməyən adamın yuxuda özünün qara geyimdə olduğunu görməsi - üzüntüyə və kədərə yozulur.

Qara rəng həm də yuxu sahibinin böyük bir qüsuruna, ata-ana üzünə ağ olmasına və əlini-ayağını sındıracağına işarə sayılır.

Qara xanın qarnı yarıq,
İçi dolu qızıl balıq. ***(Gecə və ulduzlar)***[4]

Gecənin qarnı yarıq Qara xanla, ulduzların onun içində gizlətdiyi qızıl balıqlarla nişanlanması bəlkə də qədimlərdə haq-

[1] Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – Bakı, Elm, 1977, s. 45.
[2] Yenə orada, s. 92.
[3] Yenə orada s. 85.
[4] Yenə orada, s. 182.

sızlığın, zülmün, zülmətin təmsilçisi Qara xana işarədir. Oğuz onu aradan götürməklə göy üzünü aydınlığa çıxardır. Oxşar təsvirə başqa tapmaca mətnində də rast gəlirik:

Qara sacın altı qara,
Dur, üstündə ocaq qala. ***(Gecə və ay)***[1]

Əski qam görüşlərində dünya göy (uca) çadırla və üçayaqlı sacla rəmzləşirdi. Qəribədir ki, tapmaca mətnində də gecə göy üzünün əsas əlaməti hisdən qaralmış sac nişan verilir. Qaranlıqda göy üzündə işaran ay isə sac üstündə qalanan ocaqla müqayisədə təqdim edilir.

Yuxu mifologemi: mediasiya aktı, simvolik əlaqə kodu və davranış modeli

Azərbaycan folklorunun uşaqlarla bağlı inanclarının ən əski yazılı mənbəsi «Avesta» və Herodotun «Tarix» kitabıdır. Astiaq və Tomiris haqqında xalq söyləmələri əsasında tarixi hadisələri qələmə alan yunan tarixçisi Azərbaycanda (Midiyada) uşağın doğulması, bəslənməsi, oyunları, dünyabaxışı barədə maraqlı epizodlara müraciət etmişdir. Bir cəhət heyrət doğurur ki, rəvayətlərdə xalqımızın çoxəsrlik təcrübədə qazandığı, ənənə şəklində bir nəsildən başqasına ötürdüyü qəlibləşmiş adətlərə geniş yer ayrılır. Hələ dünyaya göz açmamış körpənin «ölüm fərmanı»nın verilməsi, hökmdarın öz sülaləsini dolayı yolla bəyənməyib, «sümüyünü it sümüyünə calaması», canını qorumaqdan ötrü öz kökünə, nəslinə xəyanət etməsi acınacaqlı hal kimi həmişə pislənilmişdir. «Astiaq»da da göstərilir ki, bütün bunlara mütilik göstərib elliklə göz yumulması midiyalıların hamısının fəlakətinə səbəb olur. Ulu əcdadlarımızın təsəvvürlərində uşaq təkcə bir ailənin gələcəyi, uğurlarının təminatçısı deyildi, həm

[1] Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – Bakı, Elm, 1977, s. 199.

də qüdrətli bir imperiyanın əsas sütunu idi. Ona görə də onun «özgənin belindən əmələ gəlməsi» yolverilməz hal sayılırdı. Tale mifində də qanın qarışmasına (uşağın törəməsində yad tayfaların iştirakına) rəvac vermək Yaradıcının insanlardan üz çevirməsi ilə nəticələnir. Midiya rəvayətlərində əksər bədliklərin təməli yuxugörmə, yuxuyozma ilə qoyulur.

Mifin daxili qanunauyğunluğu ilə yuxunun məntiqi özünəməxsusluğunu eyniləşdirən Amerika mifoloqu C.Kempbelə görə, «hər ikisi kortəbii ağlın fəaliyyətinin nəticəsində yetişən məhsullardır. Mif və yuxu arxetipləri açıqlayan oxşar obrazlara, ya da bütün insanlar üçün ümumi olan ilkin psixoloji sxemə malikdir»[1]. Antiq filosoflar yuxugörmə və yuxuyozma haqqında lap başlanğıcdan düşünərək belə qənaətə gəlmişlər ki, «yuxu Allah tərəfindən göndərilmir, çünki onun mənşəyi ilahi aləmlə deyil, şeytanla bağlanır, mahiyyətində iblisə xaslıq mövcuddur».

Aristotelə görə, yuxugörmə fövqəltəbiiliyin açıqlanması deyil, insan ruhunun, hissiyyatlarının qanunauyğun nəticəsidir. Belə alınır ki, yuxu insanın yatdığı müddətdə passiv mənəvi fəaliyyətidir. Makrobius və Artemidor isə yuxuları iki sinfə ayırırdı[2].

Birinci sinif yuxular ancaq bu günlə (ya da keçmişlə) şərtlənir, gələcək üçün heç bir əhəmiyyət kəsb etmir. Bu cür yuxular baş vermiş, ya da hazırda davam edən hadisələrə, olmuşlar haqqındakı məlum təsəvvürlərə əsaslanır, ya da real yaşantıların əksi şəklində meydana gəlir. Məsələn, aclıq keçirənlər bolluq-bərəkət, çoxlu yemək-içmək görür, toxlar isə yuxuda «gecə boğulma»ları ilə, yəni qarmaqarışıqlıq, yorğunluqla qarşılaşırlar.

İkinci sinif yuxular isə, əksinə, yalnız gələcəklə bağlanır və bir neçə formada meydana gəlir. Yuxularda:

[1] Теория метафоры. Сборник. Пер. с англ., фр., нем., исп., польс. яз. – М., Прогресс, 1990, с. 46.

[2] Фрейд З. Толкование сновидений / Пер. с. нем. Минск, ООО «Поппури», 2000, с. 15.

1) birbaşa peyğəmbərlik müşahidə edilir *(orakulum)* – nağıllarda ilahi aləmin sakini Xızır nurani qoca cildində peyda olub yuxugörənə alma bağışlayır və tapşırır ki, yarıya bölüb həyat yoldaşı ilə yesin;

2) baş verəcək hadisənin xəbərdarlığı nəzərə çatdırılır *(visio)* - «Tomiris» rəvayətində Kirə yuxu vasitəsi ilə bildirilir ki, massagetlərlə döyüşdə həlak olacaq və taxt-tacına Qistaspesin oğlu Dariy sahib duracaq;

3) simvollaşdırılır, əlavə izahata ehtiyac duyulur *(somnium)* - Astiaqın yuxusunda ölkəyə fəlakət gətirən uşaq birinci halda sidiyin, ikinci halda üzüm tənəyinin artıb bütün Asiyanı basması ilə simvollaşır.

Antik yunan filosoflarının yuxugörmə sistemi Qərb və Şərq ölkələrində geniş yayılaraq əsrlər boyu diqqət mərkəzində durmuşdur və qəribə səslənsə də, Azərbaycan folklorundakı buta hadisəsinin köklərində dayanan təsəvvürlərlə üst-üstə düşür.

Qədim türk bahadırlıq eposlarının Çin mənbələrinə düşən qalıqlarında gələcəkdən xəbər verən yuxuya rast gəlirik. Təsadüfi deyil ki, türk dilli epik şeirin banisi Yusif Balasaqunlu özünün dünya şöhrətli «Qutatqu bilik» («Xoşbəxtliyə aparan bilik») məsnəvisində yuxudan bir elm kimi bəhs açır və yuxuyozanlara münasibətini açıqlayaraq yazırdı:

*Bax, elmlərdən biri də **yuxu elmidir**,*
Kim onu yozsa, xeyirə yozar.
İnsan yatanda yuxu görər,
Yozan yuxunu yaxşı yozsa, çin çıxar.
Yuxu yozan onu xeyirə yozsa,
Yuxu yaxşı çıxar, insan sevinər.
Əgər yuxu pis və fəna olsa,
Yoxsula sədəqə verib,
adamı şərdən qorumaq gərəkdir.
Bu yuxu elminə bax, rəhmdil allah,
Qula xeyir arzuladı, yuxuda əlamət göstərdi.
Yuxu yaxşı olsa, görən adam sevinməli,

Pis olsa, rəbbə sığınmalıdır.
Kasıba gümüş, mal paylasa,
Tanrı bəlanı sovuşdurar.
***Yuxu yozuma** bağlıdır, yuxunu xeyirə yoz.*
Ey yuxu yozan, yuxunu diqqətlə araşdır.
Yuxunu belə yaxşı yozan onlardır,
Bilik və səmimiyyəti
insanlara yaxşılıq edirlər.
Onlarla yaxşı rəftar et, ay qardaş,
İstər dost ol, istər yoldaş[1].

Əsərdə Öydülmüş Odqurmuşa qara camaatla necə rəftar etmək gərək olduğunu bəyan edəndə əhalini silklərə bölüb təbəqələşmə aparır. Qruplaşmada

birinci yeri ələvilərə (Əli övladlarına),
ikincini alimlərə,
üçüncünü təbiblərə,
dördüncünü əfsunçulara,
beşincini yuxuyozanlara,
altıncını münəccimlərə,
yeddincini şairlərə,
səkkizincini əkinçilərə,
doqquzuncunu satıcılara,
onuncunu heyvandarlara,
on birincini sənətkarlara,
on ikincini yoxsullara verir.

Yusif Balasaqunlunun müstəqil elm sahəsi kimi təqdim etdiyi yuxulardan Nizami öz yaradıcılığında gen-bol faydalansa da, onu şəhvət və yeməklə bir sırada tutur və çox yatmağı ömür payının itkisi sayır. Bütün canlılara xas olan bu xüsusiyyətlərə insanın aludəçiliyi ancaq ziyan gətirir. Çünki böyük Yaradan həmişə bəşər övladını ayıqlığa səsləyib. Anlamaq düşünməyin

[1] Balasaqunlu Y. Qutadqu bilik – Xoşbəxtliyə aparan elm. B., Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1994, s. 324-325.

amilidir və yataq xəstəsinə çevrilməklə yerin, göyün sirrini açmaq olmaz. Şairə görə:

Həyatın mənası hünər deməkdir,
Nə şəhvət, nə yuxu, nə də yeməkdir,
Yatmağı, yeməyi bu aləmdə sən
Eşşəkdə,öküzdə görə bilərsən.
Təbiət quranda xilqətimizi
Başqa səhifədə yazmışdır bizi:
Anlayaq, düşünək, hər şeyi gərək,
Hər sirri açmaqla hünər göstərək.
Yerləri, göyləri seyr edək biz də,
Açılsın kainat düşüncəmizdə[1].

Yuxulardan Azərbaycan ədəbiyyatında istifadə olunması barədə saysız-hesabsız misallar gətirmək olar. «Kitabi-Dədə Qorqud» oğuznamələrindən tutmuş klassik məsnəvilərədək əksər epik əsərlərdə yuxunun xeyir və şərindən danışılmışdır.

Azərbaycan türklərinin inancına əsasən bəzi yuxuların yozumunu nəzərdən keçirək:

Ay işığı – dərd-qəm, **gün işığı** – sevinc deməkdir.

Açar – yuxuda açar görmək iki məna kəsb edir. Açar tapmaq o deməkdir ki, nəsə müşkül bir işin asanlaşıb düzələcək. Açar itirmək işlərin dolaşığa düşməsinə işarədir. Açarla qapı açmaq çətinlikdən qurtarmaq, bağlamaq isə dara düşməkdir.

Anasını görəni xoşbəxtlik gözləyir.

Alov – ziyana düşməkdir.

Ay – qız ay görürsə, gözəl oğlanla rastlaşacaq, oğlan ay görürsə özünə dost tapacaq.

Ata – gülərüzdürsə, işlərin yaxşı gətirəcək, kədərlidirsə, onun sözündən çıxmamalısan, diqqətli olmalısan, ən adi səhvin ağır cəza ilə nəticələnə bilər. Atanı evdən getmiş görmüsənsə, bəd xəbər eşidəcəksən.

[1] Nizami Gəncəvi. Leyli və Məcnun. B., «Lider» nəşriyyatı, 2004, s. 48.

Alma – övladdır, şad xəbər deməkdir.

At – muraddır.

Bağ – işlərinin yaxşı getməsini göstərir. Yuxuda bağda meyvə dərmək (üzümdən başqa) bərəkətə çatmaqdır. Belə yuxunu murad üstündə olan adam görübsə, tezliklə diləyinə çatacaq.

Bayquş – kimsə sənin paxıllığını çəkir.

Bayquşun daşın üstündə ulamasını görmək - bədbəxt hadisənin baş verdiyini bildirir.

Balta – qohumlarından kiminsə oğlu dünyaya gəlib.

Beşik – qadın görübsə, ana olacaq, qız görübsə, ərə gedəcək.

Buğa – ailədə, qohumlarda kədərli hadisə baş verəcək.

Bülbül – təzə eşqə düşəcəksən.

Bazar – qismətdir.

Barmaq – oğlun dünyaya gələcək

Baş qırxdırmaq – azar-bezardan qurtulacaqsan.

Balıq – qız uşağıdır.

Bəzək şeyləri: sırğa, boyunbağı, qolbaq – şad bir iş olacağına (elçi, nişantaxma, toy və s.) işarədir.

Boyunbağı – qəmdir, xəstəlik, qanıqaraçılıq əlamətidir.

Bıçaq – dərd əlacsızlığıdır. Lakin hamilə qadın yuxuda bıçaq, xəncər görürsə, oğlu olacağını bildirir.

Cavan oğlan yuxuda **ay görsə**, gələcəyi parlaqdır.

Canavar – düşməndən qurtaracaqsan.

Ceyran – təsadüfən tanış olduğun qızla evlənəcəksən.

Corab geyinmək – dara düşmədir, soyunmaq isə çətinlikdən qurtarmaqdır.

Çaqqal – ətəyin bir fırıldaqçının əlinə keçəcək.

Çaxmaq daşı – gözlənilməz bir hadisənin baş verəcəyini bildirir. Belə yuxu görənlər şadlıqla da, bədliklə də qarşılaşa bilərlər.

Çardaq – bolluğa düşəcəksən.

Çəkic – ağırlıqdır, kefinə soğan doğrayacaqlar.

Çeşmə – özün və yaxınların ağ günə çıxacaq.

Çoban – sağlamlıq, dözümlülükdür.

Çomaq – başqasının əlindədirsə, sənə hardansa zərbə dəyəcəyindən xəbər verir.

Çöl, düz – asudəlik, arxayınçılıqdır.

Çuval – ağzı bağlıdırsa, ətrafında sirli bir hadisə baş verdiyini göstərir.

Çılpaqlıq – özünü çılpaq görən bütün qayğılardan, acı-ağrılardan xilas olacaq.

Çörək – qismətdir.

Dava-dalaş – o deməkdir ki, canın bərkdir, ağrı-acı görməyəcəksən, sənə pis münasibət bəsləyənlərlə aran düzələcək.

Daraq – qayğıdır.

Daraqla baş daramaq – kiminsə qayğısını çəkəcəksən.

Dəyirman – səxavətdir. Xeyir tapacaq və qohum-qonşuya əl tutub hörmət-izzətini artıracaqsan.

Dağ – ucalıqdır.

Dağ başına çıxmaq – vəzifədə yüksəlməkdir.

Daş – ağırlıqdır.

Divardan xəlbir asmaq – qəribliyə işarədir.

Dostu yuxuda görmək – başına xeyir iş gələcək.

Dovşan – bir nadanla rastlaşacaqsan.

Don, ayaqqabı, köynək, şalvar – darlıq əlamətidir.

Dəniz – ürək genişliyidir, sakit həyat sürəcəksən.

Dəvəquşu – evə yaxşı yerdən gəlin qismət olacaq.

Düyü – işin dolaşığa düşəcək.

Düşmən – uğur qazanacaqsan.

Dişin sınıb düşməsi – yaxınlarından kiminsə ölməsidir.

Eşşəyə minmək – bəxtin açılmasıdır.

Eşik – eşikdə oturmaq, yemək yemək, ürək genişliyidir, təzə torpaq sahəsi əldə edəcəksən.

Əgər sandıqda meyvə görmüsənsə – yaxın vaxtlarda tanışlarından birinin uşağı öləcək.

Ət yemək pisdir, nəsə itirəcəksən. Yaxud kimsə sənin qaranca danışır.

Əgər yuxuda müəllimin, yaxud ata-anan sənə çörək verirsə – demək, ömrünün axırına qədər süfrən bol olacaq.

Əgər yuxuda gördüyün əlixınalı qız başına kələğayı örtübsə – bu, elçilikdir.

Ənlik, kirşan – sağlamlıqdır.

Əlcək – təzəsi sevinc, köhnəsi kədərdir.

Ətir – görüş, vüsal deməkdir.

Fındıq – sınaqdır, iradəni qırmağa çalışacaqlar.

Fayton – səfərdə olan qohumların qayıdacaq.

Gəlinlik donu geymək – kəfəndir.

Gecə – işin düz gətirməyəcək.

Günəş – güc, qüvvə, gözəllik, sağlamlıq, aydınlıqdır.

Gül – şadlıqdır. Sevgilinə qovuşacaqsan.

Güzgü – bəxtdir.

Güzgüyə baxmaq – gülmək,
güzgünü sındırmaq – ağlamaq deməkdir.

Gün işığını görsən – sevinəcəksən,
ay işığını görsən – dərd-qəmə düşəcəksən.

Güllə – tüfəng atmaq, yaxud səsini eşitmək,
qurşun yemək qüvvətlənmək, güclənmək, sağlamlaşmaqdır.

Halva – əlinə mal-pul gələcək.

Hörük – qayğıdır.

Hüzür – şadlıq, çal-çağır olacağına işarədir.

Xəlbir - nəsə bir ziyanlıq olacağını göstərir.

Xəstə - ömrün uzanacaq.

Xəncər - çətinliklərdən yaxa qurtaracaqsan, bildirir.

Xoruz – banlayırsa, axtardığını tapacaqsan.

Xurma – müjdədir.

İlan – düşmənlə rastlaşmağa işarədir.

İnək – xəstəlikdir.
İp – uzunömürlü olacaqsan.
İynə – yaxın qohumlar arasında söz-söhbət olacağını bildirir.

Kağız pul – sərvət, mal deməkdir.
Kəndir – uzaq səfərdir.
Kilid – geri qayıtmaqdır.

Qan – qovuşmaq, arzuladığın tanış-bilişinə çatmaqdır.
Qazan – bolluqdur.
Qayçı – haqqında orda-burda söz-söhbət yayıldığına işarədir. Kimsə sənin qeybətini eləyir.
Qaçmaq – yüngülləşmək deməkdir, dərd-bəladan, azar-bezardan uzaq olmaqdır.
Qəbir, yaxud **qəbiristanlıq** – varlanmağa işarədir
Qələm – uzaq olan qohumundan xəbər gələcəyini bildirir.
Qarpız – puçluqdur.
Qəpik – səs, xəbər deməkdir. Yəni, yaxın vaxtlarda qulağına xəbərlər çatacaq.
Qənd – sevinməkdir.
Quş – səadət, xoşbəxtlikdir.
Qız ay görsə – xoşbəxt ailəyə düşəcək.
Qızıl – səsdir, xəbərdir.
Qonşunu görmək – o gün dava düşəcək.

Lampa – ümiddir.
Ləyən – vəzifə sahibi olacaqsan.

Maaş – xərcə düşəcəksən.
Masa – üstündə ləziz xörəklər olsa, istədiyin neməti əldə edəcəksən, boş görsən, ehtiyatı əldən vermə.
Meyvəsiz ağac – ümidsizlikdir.
Meyvəsi bol ağac – arzuların həyata keçməsidir.
Meyvə dərmək –yaxşılığa, **onu yemək** – pisliyə yozulur.

Nar dənələmək – varlanacaqsan.
Nənə – ömrün uzun olacaq.
Nehrə – bərəkət deməkdir.
Nurani qoca - işlərinin uğur üstə getdiyinə işarədir.

Ot – mal-qaran artacaq. Mal-qaranın südünü yığıb-yığışdıra bilməyəcəksən.
Otaq – evində qəza baş verəcək.

Öküz - dava, dalaşdır.
Ölənə nəsə vermək - bədlikdir, itirəcəksən.
Ölünün yuxuda pay verməsi – bu, xeyirliyə yozulur, nəsə bəxtinə bir şey düşəcəyindən xəbər verir. Qazancın artacaq.
Öpüş – yad kişini, yaxud özgə arvadı öpmək ailədə dava-dalaşın düşəcəyini, inciklik yaranacağını bildirir.

Palaz – yola çıxmaqdır.
Paslı dəmir – dalaşacaqsan.
Parıltılı dəmir – işlərinin yaxşı getməsinə işarədir.
Padşah – var-dövlət başından aşacaq, subaysansa, varlı ailənin qızı ilə evlənəcəksən.
Pul – uzaqdan nəsə bir xəbər eşidəcəksən.

Rəsm – nigarançılıqdan qurtaracaqsan, yolunu gözlədiyin adam gəlib çıxacaq.
Rütbə – vəzifən əlindən çıxacaq.
Ruzi: qənd, un, çay, başqa yemək azuqəsi – bolluğa işarədir.
Rəqibini görsən – səni şərə salmağa çalışacaqlar. İşində təklənəcəsən.
Sandıq – qəbirdir.
Saç – yoldur, səfərə çıxacaqsan.
Sancaq – xeyir tapacaqsan.
Sarı rəng – xəstələnəcəksən.

Sədəqə – verirsənsə, başının üstünü almış təhlükəni sovuşdurursan, alırsansa, özünü gözlə.

Soğan – göz yaşıdır, ağlayacaqsan.

Süpürgə – dedi-qodudur.

Saçın uzanmağı, bığ, saqqal çıxarmaq – pis hadisə olacağına işarədir.

Sağsağan – müjdədir.

Sandıq – sirdir. Bağlı sandıq sirrin açılmayacağına, açığı isə faş olacağına işarədir.

Su – aydınlıqdır, o gün hər işin avand olacaq.

Şərab – dava-dalaşa düşəcəksən.

Şam – yolunu gözlədiyin adamın sağ-salamat qayıdacağını bildirir.

Şəkil – nigarançılıq çəkəcəyinə işarədir.

Şəfəq – fərəhlənəcəksən.

Şirniyyat yemək – qabaqdan toy-düyünün gəldiyinə işarədir.

Şir – qara qorxu deməkdir. Ehtiyatı əldən buraxmamalısan.

Şum – bolluqdan-bərəkətdən xəbər verir.

Tac – yüksələcəksən.

Təndir – öz təndirini sönmüş görsən, şərə düşəcəksən. Yanırsa, ruzili olacaqsan.

Təsbeh – rəhmətə gedən qohumlarından birinin ruhunun sən tərəfindən yad olunmamasına işarədir. O adamı yadına sal və adına dua oxut. Yoxsa başına pis iş gələr.

Toy-bayram – pis işlərin qapını kəsdirməsini bildirir.

Toyuq, cücə – var-dövlətdir.

Tumar çəkmək – canını tənbəllik alacaq.

Tülkü – kimsə səni aldatmaq istəyir.

Ulduz – oğul-uşaq sahibi olacaqsan.

Uşaq – adam öz uşaqlıq çağlarını görürsə, ömrünün uzanacağına işarə edilir.

Üzük – evlənməkdir, əgər öz barmağına üzük taxıbsansa, bəxtin açılacaq. Başqasında görübsənsə, ya da özgənin barmağına taxıbsansa, onun bəxti üzünə güləcək.

Üz – öz üzünü *gözəl görsən,* sevinəcəksən; *sarı görsən*, xəsətələnəcək; *qara görsən,* qızın olacaq.

Üzüm – göz yaşıdır, dərd-qəm əlamətidir.

Var-dövlət – qazandıqlarını itirmək deməkdir.

Vurub-yıxmaq – uduzacaqsan, dava-dalaşdan uzaq dur.

Valideynlərini görmək – xeyir tapacaqsan.

Yapıncı – arxadır.

Yaşlı adamın özünün gənc görünməsi – ömrünün uzanması deməkdir. O adam xəstədirsə, sağalacaq.

Yanğın – gərək özünü istidən, küləkdən qoruyasan, xəstələnəcəksən.

Yastıq – rahatlıq tapacaqsan.

Yemək bişirmək – bütün arzularına çatacaqsan.

Yuxuda yük daşısan – vəzifən böyüyəcək.

Yuxuda zəncirlənən subay – yaxın vaxtlarda evlənəcək.

Yuxuda dostunu görənin – başına xeyir iş gələcək.

Yuxuda bazar görüb nəsə almaq – qismətdir.

Yuxuda adam özü ölərsə – ömrü uzun olar.

Yuxuda üzərlik yandırmaq – evdən qada-bəlanın uzaqlaşmasını bildirir.

Yuxuda ölü görüb ona bir şey vermək – kimisə itirməkdir.

Yuxuda ağlamaq – sevinib gülməkdir.

Y**uxuda dilənçiyə sədəqə verən** oğlanın və qızın toyu olacaq.

Yuxuda ağlamaq – gülmək,
gülmək – ağlamaqdır.

Yuxuda qız uşağı görmək – bütün işlərin yoluna düşəcəyi deməkdir, **oğlan uşağı** – dedi-qodudur.

Yuxuda dayısını görən – səfərə çıxacaq.

Yuxuda məclis görmək – evində dava-dalaş gözlənilir.
Yuxuda uçan adam – günahsızdır.
Yuxuda düyü yeyən – varlanır,
ət yeyən – darlanır.
Y**uxuda xəncəri qınına qoymaq -** istədiyin adam sizə qonaq gələcək.
Yuxuda saç kəsmək – ömrün qısalığına işarədir.
Yuxuda su görmək – aydınlıqdır.
Yol – ayrılıqdır.

Zanbaq – bərəkətdir.
Zər – haram mala yiyələnəcəksən.
Zəncir – güc, qüvvət deməkdir.
Zeytun – arzuna çatacaqsan.
Zindan – gümrahlaşmaq əlamətidir.

Yuxuda buta[1]alma mifoloji-mistik əlaqə kodu kimi

Eşq haqqında Azərbaycan eposlarında, qam və aşıq rituallarında rastlaşdığımız yuxuda butaalma alimlərimizin araşdırmalarında aşıq-sənətkarın, aşıq-epos qəhrəmanının telepatlığı, fövqəltəbiiliyi, qeyri-adi istedada malikliyi, tanrıya bir köynək yaxınlığı kimi şərh olunur və birbaşa ilahi aləmin seçmə insanlara bağışladığı «hədiyyə» sayılır. Buta «Kitabi-Dədə Qorqud» qəhrəmanlarına da bəlli idi. Qazan xan evi düşmən tərəfindən yağmalanıb aparılanda yurdundan el-gününü soraqlaşır və oğlunun əsir düşməsini ox atan çağlarında butaya dalması ilə müqayisə edir:

[1] «Buta» sözünü müxtəlif şəkildə yozmaq mümkündür. Laylalarda ana körpəsini butaya bənzədərək deyir: «Qızılgül butam mənim». Bizə elə gəlir ki, bütün anlamları ilə bir sırada onun bir əsas məna daşıyıcısı var: yuxugörmə rituallarında yuxu tanrısına verilən addır və eşq dastlarıda sonralar Xızırlaşan, dərvişləşən obraz da əvvəllər Buta adlanmışdır.

Qarıcıq anam olurunda yeri qalmış.
Oğlım Uruz ox atanda buta qalmış.
Oğuz bəgləri at çapanda meydan qalmış.
Qara mədbəq dikiləndə ocaq qalmış...»[1]

Azərbaycan alimlərinin araşdırmalarında buta aşıq-sənətkarın, aşıq-dastan qəhrəmanının telepatlığı, fövqəltəbiiliyi, qeyri-adi istedada malikliyi, ilahiyə bir köynək yaxınlığı kimi şərh olunur və birbaşa ilahi aləmin seçmə insanlara verdiyi «hədiyyə» sayılır. Butanın dəqiq ünvanı qabaqcadan heç kəsə məlum olmur. Bir qayda olaraq, buta fərasətsiz, fərsiz, kimsəsiz, arxasız, gənclərin yuxusuna qarışır. İlk baxışda belə təsəvvür oyanır ki, təminatlı və məşğul adamlar butadan çəkinir, onu şərlə əlaqələndirirlər. Lakin eşq dastanlarının birində (1938-ci ildə Şəkidə aşıq Əhməd Qafarovun dilindən Hüseyn İsgəndərovun yazıya aldığı «Sayadbəy və Sayalı xanım»da) başqa halla rastlaşırıq. Orada **butaalmanın dəqiq yeri – məkanı** göstərilir. Kim *«bulaqlı, ağaclı, kölgəli»* yol ayrıcına çatıb ayaq saxlasa, oturub yuxuyu dalsa, buta alır və eşqə düşüb sevgilisinin dalınca yollanır. Buta məkanında seçmə gənc – bacarıqsız, köməksizlər deyil, həyatda hər şeylə təmin olunanlar eşq badəsi içirlər. Buta məkanında bir yasaq tətbiq olunur. Yaxınları cavanları xəbərdar edirlər ki, orada yatmasınlar.

Buta məkanındakı ilk yuxuda eşq badəsinin yerinə insanı cavanlaşdıran və övlad dünyaya gətirən qızıl əhmədi almasından bəhs olunur.

«Az getdilər, üz getdilər, dərə-təpə düz getdilər. **Bir bulaqlı, ağaclı, kölgəli yerdə** dayandılar. Xoca Müslüm oğlunu çağırıb dedi: – Bala buralarda yatmayasan. Burda yatmaq olmaz».

Özü malı, yükü düşürtdü. Qat ilə qatırla məşğul oldu. Çadır qurdu, əyləşdi.

[1] Kitabi-Dədə Qorqud. F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşri - B., Elm, 1988, s. 301.

Kişi bu işlərnən məşğul olanda oğlu babasının tapşırmasına baxmayaraq bir ağacın kölgəsində uzanıb yatdı. Gün günortadan əyildi. Onun üstünə gün düşdü.

Xoca Müslüm gəlib gördü ki, oğlu yatıb, üstünə də gün düşüb. Təəssüf etdi və günün qabağında durdu ki, uşağa kölgə olsun. Oyatmağa qıymadı».

Digər eşq dastanlarından fərqli olaraq «Sayadbəy və Sayalı xanım»da butaalma xüsusi ünvana malik olduğundan yarımçıq qalır, hadisələr öz axarıyla davam etdirilir və hətta aşiqlə-məşuq bir-biri ilə rastlaşdırılır və onların ürəklərinə xal da salınır. Eləcə də buta verən qoca kişi əvvəl səxavət göstərib oğlanı «hədiyyə» ilə mükafatlandırsa da, sonra almanı dartıb əlindən geri almaq istəyir.

Birdən uşaq yuxuda səksəndi. Bir az oyandı, amma yenə yatdı. Xoca Müslüm təşvişə düşdü. Dedi: – Allah, sən saxla, birdən bu da ölər, evim yıxılar.

Nökərini çağırdı, sazını gətirtdi, görək uşağa nə deyir:

Dedim, bala, yatmaginən günəşdə,
Qorxaram keyfimi məhsun eylərsən.
Qəza sənə nə göstərdi bu tuşda,
Səksəndin, bağrıma kurxun eylərsən…

Uşaq gözünü açıb durdu. Gördü babası ağlayır. Dedi:– Baba, niyə ağlayırsan?

Dedi:– Sən səksəndin, mən də qorxdum ki, ya rəbb buna nə oldu? Onun üçün ağlayıram. Bəs niyə yuxuda səksəndin?

Dedi: – Baba, bir qoca kişi gəldi, mənə bir alma uzatdı. Qızıl əhmədi alma. Mən alanda dartıb geri almaq istədi. Qolumdan çəkəndə səksəndim. Məni çəkib aparırdı, səksənib durdum...»[1]

[1] Bax: Şəki folkloru. Azərbaycan folkloru antologiyası. IV kitab, I cild. Toplayıb tərtib edənlər: R.Qafarlı, H.Əbdülhəlimov və O.Əliyev. B., «Səda» nəşriyyatı, 2000, s. 355-356.

Dastandakı ikinci butaalma epizodundan anlaşılır ki, gənclərin görüşü gerçək aləmdə baş tutandan, Sayadbəylə Sayalı xanım bazarda və çadırda görüşüb bir-birinə meyl salandan sonra onlar ilahi eşq camına layiq görülürlər. Təbiidir ki, karvan işini sahmanlayıb yurda dönəndə təzədən buta məkanından keçməliydi. Ağaclı, kölgəli, bulaqlı yerdə qəyyumunun yatmamaq xəbərdarlığını bir də eşitsə də, özündən asılı olmayaraq Sayadbəyi yuxu aparır. Buta səhnəsi eyni şəkildə yenidən canlanır.

Bu dəfə qoca kişi birinci halda əllərindən dartıb aldığı almanı başqa vasitə ilə – «cənnət şərabı» ilə əvəzləyir. Əslində, alma da cənnət məhsuldur. Lakin mifoloji görüşlərdə almanın əsas funksiyası dünyaya seçmə uşaq gətirmək, qocanı cavanlaşdırmaqdır.

İnanclarda deyilir ki, «Yuxuda alma görənin uşağı olar»[1]. Lakin Sayadbəyin bu funksiyaların heç birinə ehtiyacı yoxdur. O, on beş yaşında sağlam oğlandır və hələ evlənməyib ki, uşaq arzulasın. Bəs nə səbəbə Sayadbəy birinci yuxusunda anlaşılmazlıqla rastlaşır? Eləcə də niyə ona alma təklif edirlər, amma sonra dartıb əlindən geri alırlar? Bir məqama da diqqət yetirək: birinci halda buta baş tutmadığından yuxuda nə baş verdiyi aşığın – dastan yaradıcısının deyil, obrazın öz dilindən təqdim olunur. Sayadbəyin söyləməsində bir də qəribə görünən odur ki, qoca onun qolundan yapışıb harasa aparmaq istəyir.

Yuxuda o dünyanın sakinlərinə qoşulmağın, ya da arxasına düşməyin mənası ölümdür. Buradan başqa sual doğur: yuxudakı «qızıl əhmədi alma və qocanın hiylə ilə oğlanın biləyini ələ keçirib yanında saxlamaq təşəbbüsü» dastanı yaradanların səhvidir, yoxsa hansısa əski dünyagörüşünün izləridir? Bizə elə gəlir ki, buta eşq dastanlarından çox-çox əvvəlki çağlarda epik ənənənin bütün janrlarında, eləcə də rituallarda geniş işlədilən amillərdən biri olmuşdur. Əski inanclarda sevənləri bir-birinə calamaq deyil, sağlam ruhlu körpələri dünyaya gətirmək funksiyasını ye-

[1] Naxçıvan folkloru. Azərbaycan folkloru antologiyası. I kitab. Tərtib edənlər: T.Fərzəliyev, M.Qasımov. B., «Sabah» nəşriyyatı, 1994, s. 58.

rinə yetirmişdir. Deməli, Azərbaycanda yuxu kultu, yuxugörmə – yuxuyozma ritualları da geniş yayılmışdı. Təbiidir ki, xüsusi yuxu yerləri - pirlər də var idi. «Sayadbəy və Sayalı xanım» dastanında onlardan birindən bəhs açılır.

Müxtəlif niyyətlərlə, istək və arzularla ululariмız həmin müqəddəs sayılan yerlərə gəlir, sonsuzlar, körpə istəyənlər bu rituallarda daha aktiv fəaliyyət göstərirdilər. Sonralar aşıq sənətinin yaradıcıları, övliyalar və təriqət başçıları pirani qocanın əlindən cənnət şərabını alıb içmə - butaalma mərasimini olduğu şəkildə təriqət ayinlərinə tətbiq etmişdilər. Məsələn, Bəktaşilikdə adi aşıq (dinləyici statusu alan tərəfkeş) təriqət başçısı pir babadan şərab badəsini alıb içməklə «mühib-aşığ»a (məhəbbət - eşq aşığına, dastanlardakı haqq aşığına) çevrilir və tam hüquqlu təriqət üzvünə çevrilir. Aşıq dastanlarındakı butalar sufi təriqətlərinin həmin ritualının xalq bədii təfəkküründə simvollaşdırılmış əksidir.

«Sayadbəy və Sayalı xanım» dastanındakı birinci buta epizodunda isə təriqət ritualından daha əvvəlki zamanların inanc sistemlərinin izləri mühafizə etdirilmişdir. Buta məkanına qayıdış epizodunun 70 il əvvəl yazı yaddaşına köçürülməsi bir həqiqətin də ortaya çıxarılmasına yardım edir: insanların təsəvvürlərində «ağaclı, kölgəli, bulaqlı yer» təhlükəli, qorxulu sayılır. Buta məkanında baş verən ikinci yuxuda qoca «səhv»ini düzəldir, artıq bir-birini görüb xoşlamış iki gəncə «cənnət şərabı»nı verir. «Həmin bayaqkı kölgəli, bulaqlı yerə gəldilər. Xoca yenə oğluna tapşırdı ki, harada olursan, ol, amma yatma. Çadır qurdular, yükləri boşaltdılar, dincəlməyə başladılar. Nökərlər qəfləqatırı yerləşdirdi, çay qoydular, xörək bişirdilər. Hər şey hazır olandan sonra süfrə salıb yeməyə hazırlaşdılar. Xoca Müslüm gəlib gördü ki, oğlu bərk yuxulayıb. Gözlədilər ki, oyansın, çörək yesinlər. Bu zaman oğlan yenə yuxu görürdü. Bayaqkı qoca kişi yaxınına gəlib ona deyirdi:

«-Oğul, qalx, bu badəni iç, çaxır deyil, cənnət şərabıdır.

Oğlan alıb içdi. Qoca kişi şəhadət barmağı ilə bir yeri göstərib dedi: «-Bax, gör kimi görürsən?»

Dedi: «-Yəmən şəhərində Muxtar paşanın qızı Sayalı xanımın camalını görürəm».

Dedi: «-Allah onu sənə qismət eyləsin».

Sözünü deyib gözdən yox oldu.

Qoca kişi həmin zamanda Sayalı xanımın da yuxusuna girdi. Ona da badə içirtdi. Dedi: «Bax, gör kimi görürsən?

Dedi: «-Mürsəl bəyin oğlu Sayadbəyi görürəm».

Ona dedi: «-Allah səni o oğlana qismət eyləsin».

Bunu deyib gözdən qeybə çəkildi»[1].

İnanclarda deyilir ki, *«Ağac kölgəsində yatmaq pis əlamətdir. O adamı cin vura bilər»*[2]. Yaxud belə söyləyirlər ki, *«Axşamlar, şər qarışan vaxtı ağac altında nə oturmaq, nə də yatmaq olar. Çünki hər ağacın «yiyəsi» olur. O həmin adama toxuna bilər»*[3]. Ona görə ki, orada cinlər, əcinnələr, şərin xidmətində duranlar otururlar. Qəribədir ki, çox hallarda hər ağac deyil, konkret olaraq ikisinin kölgəsində yatmağa yasaq qoyulur: Ululalarımız deyirlər ki: *«Gecə qoz və əncir ağacının altında yatmazlar»*[4]. Bəs nə üçün qoz və əncir ağaclarının altında yatmaqla bağlı tabu tətbiq edilirdi? Bu sualın cavabını inaclarla şərh edəndə anlaşılır ki, *«Qoz ağacı ümidsizlikdir».* Ona görə ki, «qoz ağacını əkən barını yeməz»[5]. *«Əncir ağacı isə Fatma nənənin kösövüdür. Əncir ağacından yanacaq və başqa iş üçün istifadə etməzlər»*[6].

[1] Şəki folkloru. Azərbaycan folkloru antologiyası. IV kitab, I cild. Toplayıb tərtib edənlər: R.Qafarlı, H.Əbdülhəlimov və O.Əliyev. B., «Səda» nəşriyyatı, 2000, s. 359-365.

[2] Şəki folkloru, s. 86.

[3] Göyçə folkloru. Azərbaycan folkloru antologiyası. III kitab. Toplayıb tərtib edəni H.İsmayılov. B., «Səda» nəşriyyatı, 2000, s. 99.

[4] Şəki folkloru, s. 88.

[5] Göyçə folkloru, s. 84.

[6] Şəki folkloru, s. 91-92.

Naxçıvan bölgəsində nəinki şər vaxtı ağac altında yatmaq, hətta ora ayaq basmaq da qadağandır. *«Deyərlər ki, adama sədəmə toxunar»*[1].

Bulaqla bağlı deyirlər ki, *«Yaxşı yuxu görəndə suya, pis yuxu görəndə zivilliyə danışallar. Belə eləməsələr, xeyir tapa bilməzlər». Atalar demişkən: «Bulax gözünü kor istəməz»*[2]. İnamlara görə, ağac kölgəsi şərlə, bulaq başı xeyirlə, uğurla, aydınlıqla əlaqələnir.

Xalq butanın məkanı kimi məhz bu iki əlaməti özündə əks etdirən yeri ona görə seçir ki, eşq badəsini içənin bütün uğurlarının qarşısını qara qüvvələr, şər kəsir. Ağac kölgəsi Qurbanini, Abbası, Qəribi, Kərəmi yurdundan-yuvasından didərgin salan əmirlərə, qara vəzirlərə, güloğlanlara, qara keşişlərə işarədirsə, bulaq saf eşqin məğlubedilməzliyi deməkdir.

Buta verənin funksiyası çox hallarda yuxuda gənclərin ürəyinə xal salmaqla məhdudlaşır. Lakin nağıllarda və bəzi eşq dastanlarında əsas personajlardan birinə çevrilib daim qəhrəmanları izləyir, çətin anlarında onlara yardım əlini uzadır. «Sayadbəy və Sayalı»da isə «hədiyyə verən» qəhrəman yuxuda ikən dərviş libasında buta məkanında görünür və Xoca Müslümün onu oyatmasına mane olur. İkinci dəfə buta-yuxu yarımçıq qalsaydı, Yaradıcının qəzəbi tutar, çox dəhşətli hadisələr baş verərdi. Eyni zamanda həm yuxu aləmində sevən və sevilənlə, həm də gerçək dünyada buta alanların yaxınları ilə eyni məqamda görüşmək motivi qəribə görünsə də, çox əski çağların təsəvvürləri ilə səsləşir. Buta tanrısı – dərviş ona görə narahatlıq keçirib üçüncü yerdə görünür ki, Xoca Müslümə təskinlik versin. O, ağlamaqla şər qüvvələri oyatmasın, müqəddəs eşq duyğuları cücərib baş qaldırmamış tilsimə salınmasın. Buta verənin kimliyini açıqlayan misralardan aydın olur ki, dünyada ilk aşiq Aydır və ona görə də bütün ayüzlülər cənnət şərabını onun əlindən alıb içir:

[1] Naxçıvan folkloru, s. 55.
[2] Göyçə folkloru, s. 94.

Mən dərvişəm, yetişirəm fədaya,
Sayad bəyin üzü oxşar bir aya.
Qıl namazın, üzün çevir xudaya,
Keçər şəfahətin, oyanar indi.

Beləliklə, yunanların yuxugörmə sistemindəki hər üç forma qovuşuq şəkildə butada təzahür edir. Belə ki:

– bütün butalarda gələcək hadisələrə işarə mövcud olur,
– peyğəmbərliklə əlaqələnir (Xızırla),
– saz-sözlə rəmzləşdirilir.

Fərq ondadır ki, Azərbaycan folklorunun epik ənənəsində dünyanın müxtəlif guşələrində məskunlaşan qəhrəmanlar eyni yuxunu bir zaman çərçivəsində və oxşar formada görürlər. Bu fakt göstərir ki, butanın tarixi kökləri ən əski inanclara, təsəvvürlərə gedib çıxır.

Azərbaycanda yuxugörmə və yuxuyozmanın fərqli izahları, xüsusi sisteminin mövcudluğu onunla təsdiqlənir ki, Herodot yurdumuza aid hər iki rəvayətin ana xəttini yuxugörmələrin yardımı ilə inkişaf etdirir və uşağı yuxuların mərkəzi obyektinə çevirir. Herodot yazır: «...Kiaksarın oğlu Astiaq padşah oldu.

Astiaqın bir qızı dünyaya gəldi. Adını Mandana qoydular. Bir dəfə Astiaq belə bir yuxu gördü ki, qızı çoxluca sidik buraxıbdır, bu sidik baş şəhəri tamamilə doldurub və bir sel kimi bütün Asiyanı basıbdır»[1]. Onlarla atalar sözü, inanc, bayatı, oxşama, nağıl göstərmək olar ki, orada qız uşağının doğulması ilə gələcək fəlakətlərin əsası qoyulur. «Qız yükünü, duz yükü» sayanlar deyirdilər ki: *«Qızın oldu, qırmızı donunu çıxart»*[2]. Söhbət ondan getmir ki, xalq elliklə qızların əleyhinə çıxırdı. Əksinə, lap əski çağlardan «qızlar bir günəş, oğlanları isə – ay parça-

[1] Геродот. История в девяти томах. (Классики исторической мысли). Перовод Г.А. Стратановского. М., Ладомир, ООО Фирма «Издательство АСТ», 1999, с. 50; Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. I cild. Xalq ədəbiyyatı. B., Elm, 1982, c. 77.
[2] Atalar sözü. Toplayanı Əbülqasım Hüseynzadə. B., Yazıçı, 1985, s. 208.

sı» hesab edilirdi. İnkarçı mövqe o zaman formalaşırdı ki, ölkənin idarəçiliyi və başqa tale yüklü məsələlərin həllini kimə tapşırmaq sualı meydana çıxırdı? Onda «günəş qızlar» da unudulurdu, o səbəbə ki, ondan törəyən şər xislətli ola bilərdi. İlkin çağlarda ən qorxulu hal qadınların yadlarla evlənməsi idi. Astiaqın ən böyük bəlası oğlunun dünyaya gəlməməsi idi. Yuxuda Mandananın sidiklə əvvəl Midiyanın baş şəhərini batırması məhz Astiaqın bu qüsurunun simvollaşdırılması idi. Birbaşa bütün qız uşaqlarına qarşı elin etirazı deyildi. Çünki həmin Midiya xalqının bir parçası massagetlər «şər uşağın» - Kirin hakimiyyəti illərində talelərini məhz qadına – Tomirisə tapşırırlar və Asiyanı fəlakətdən qurtarırlar. Deməli, b. e. ə. V əsrdə yaşamış yunan tarixçisinin əsərindəki yuxu epizodunda Astiaq midiyalıların kökü çox dərin qatlardan gələn təsəvvürlərin üstündən xətt çəkir, dünyaya oğul gətirmək əvəzinə tarixdə sülalənin son kişisi kimi qalmaq istəyir, midiyalıların qanını qul halına saldıqları yad tayfayla qarışdırır.

Azərbaycanda (Midiyada) Mandananın timsalında ilk qız uşağının doğulması bütün ölkəyə uğursuzluq gətirir. Bəlkə də, qızlarla bağlı mənfi məna yükü daşıyan folklor nümunələrinin yaranmasının tarixi də bu hadisə ilə başlanır. S.Q.Xoroşovina yuxugörmə haqqındakı təsəvvürləri toplayıb ümumiləşdirir və aşağıdakı şəkildə təsnifatını aparır:

1.Pul və var-dövlət haqqında yuxular.

2.Məhəbbət və sevgiliər haqqında yuxular.

3.Fəlakət, bədbəxtlik, kədər və uğursuzluq haqqında yuxular.

4.Xoşbəxtlik və uğurlar haqqında yuxular.

5.Uşaqların doğulması haqqında yuxular.

6.Xəyanət və qəddarlıq haqqında yuxular.

7.Şan-şöhrət və yüksək adla bağlı yuxular.

8.Gözlənilməz xəbərlər haqqında yuxular.

9.Dolaşıq işlər və məhkəmələr haqqında yuxular.

10. Miras və varislik haqqında yuxular[1].

Məhəbbət və sevgiliər haqqındakı yuxularda insanın yaşı, cinsi, ailə vəziyyəti xüsusi rol oynayır və həmin amillərə görə yuxugörənlər üç qismə bölünür:

– hələ evliliyi təsəvvürə gətirə bilməyən melonxolik xarakterli yeniyetmə qızlar və oğlanlar;

– sözdə və xəyallarında sevginin bütün ehtiraslı cəhətlərini «keçirən» subay gənclər, ərsizlər, arvadsızlar və öz qadını (yaxud əri) ilə soyuq münasibət saxlayanlar;

– məhəbbətlə ailə quranlar və yaxud nikah bağlamasalar da, sevərək bir-biri ilə daimi əlaqə saxlayanlar[2].

Birinci kateqoriyaya aid şəxslərin yuxularında maddi yaxınlıq nəzərə çarpmır, həmişə cəmiyyət içərisində görüşüb danışırlar. Onların əlaqələri gəzib-söhbətləşməklə başa çatır. Sırf ruhi-mənəvi xarakterli yuxulardır.

İkincilər qarşı tərəfi gün ərzində düşüncələrinin əsas predmeti etmələrinə baxmayaraq nadir hallarda onları yuxuda görürlər, arzulamaqla kifayətlənir, xoşladıqlarının xəyalı ilə təsəlli tapırlar. Bu cür yuxular maddi və hissi hesab edilir. Ona görə maddidir ki, obyekt (arzulayan) və subyekt (arzulanan) mövcuddur, yaxınlıq dərəcələri tərəflərin istəyinə uyğundur və hər ikisinin daxili tələbatını ödəyir.

Üçüncülər onunla xarakterizə edilir ki, həm könüllərinə düşəni görür, həm də maddi (cismani) ləzzət, zövq alırlar. Aralarındakı münasibətlərin xarakterinə, erotik əlamətlərin üstünlüyünə, azlığına və fəallığına, passivliyinə görə bü cür yuxular hissi və platonik xarakterlidir. Doğrudur, tədqiqatçılar birmənalı şəkildə qənaət irəli sürürlər ki, məhəbbət və sevgililər haqqındakı yuxularda ancaq keçmiş və bu gün izah edilir, onlarda gələcəklə heç bir bağlılıq, əlaqə mövcud olmur. Əgər belə bir əlaqə varsa

[1] Bölgüdəki iki bölmə (2 və 5) diqqətimizi çəkdiyindən şərh etməyə ehtiyac duyduq.

[2] Хорошовина С.Г. Краткая энциклопедия сновидений. Ростов на Дону, Изд. «Проф-Пресс», 2000, с. 22-32.

da, daxili və xarici təsirlərin çoxluğundan onu üzə çıxarmaq çətindir. Bu halda butalardakı gələcəklə bağlanan eşq hadisəsinin elmi əsasından danışmağa əsas qalmır.

Buta paranormal hallardan biridir ki, öz izlərini bədii yaradıcılıqda müxtəlif formalarda qoruyub saxlayır. Əlbəttə, dünyanın müxtəlif guşələrində yaşayan gənclərin tanışlıqları olmadıqları halda eyni duyğuyla bir-birinə ilahi eşqlə bağlanmaları fantastik səslənir, paranormallıq başqa əlamətlərlə şərtlənir. Aşıq qeyri-adi ağla, istedada malik olur, gələcəkdən xəbər verməyi, müşkül sirlərin açarını tapmağı, fəlakətlərin qarşısını almağı bacarır. Və fövqəltəbiilik dastanların materialından çox aşıq-sənətkarların davranışında, məclis aparmaq ustalığında, ifaçılığında, yaradıcılıq prosesində, insanlarla davranışlarında özünü göstərir. Belə olduqda buta təkcə bədii mətnin mühüm elementi deyil, həm də onu düşünüb meydana gətirən xalqın təfəkküründün uzun əsrlər boyu toplanan təcrübədə qazandıqlarını, sınaqlardan keçirib yoğurduğu, gah nəslin, soyun sabahını müəyyənləşdirən uşağın doğulmasını, gah da haqqa tapınmanı təsdiqləyən əsas vasitədir.

İlkin yuxuyozumlarda möcüzəli uşağın doğulmasının ön planda olmasına gəlincə, bu, ulu əcdadın dünənindən bu gününə, bu günündən isə sabahına baxışını şərtləndirən ən ümdə amillərdən biridir. Cəmiyyətdə uşağa pis nəzərlə yanaşılan andan gələcəyə nöqtə qoyulur və sabahın işıqlı açılacağı şübhə altına alınır. S.Q.Xoroşavina **uşaqların doğulması haqqındakı yuxuların** ən qədim və ilkin nümunəsi saydığı «Astiaq» əfsanəsindən bəhs açaraq yazır ki: «Bu cür yuxuların əksəriyyətinin yozumu görünüşlərin məzmununa əsasən asanlıqla açıqlanır. Tarixdən misal gətirək. Midiya padşahı Astiaq bir dəfə yuxuda görür ki, sanki onun qızının uşaqlığında ağac bitib böyüyür və kölgəsini bütün Asiyanın üzərinə salır. Padşah muğlardan soruşur: bu yuxunun mənası nədir? Onlar belə yozurlar ki, qızının doğduğu oğlan bütün Asiyaya hökmranlıq edəcək. Doğrudan da, onun qızı Kiri dünyaya gətirir. Kir qonşu dövlətləri zəbt etməklə kifayətlənmə-

yib, həm də Astiaqın padşahlığını, yəni Midiyanı əsarət altına alır»[1].

Əksər mötəbər «Yuxuyozma ensiklopediya»ları Midiyanın süqutunun səbəbini şərtləndirən məlum epizodla açılır və Astiaq hələ dünyaya göz açmayan körpənin ölüm fərmanını verən ilk qəddar hökmdar kimi tanınır. Lakin Herodotun yazıya aldığı mətni təhriflərlə deyil, olduğu şəkildə nəzərdən keçirəndə məlum olur ki, uşaqların doğulması haqqındakı yuxuların birincisi ilə **simvollaşmanın bünövrəsi** qoyulmuşdur. Rəvayətdə elə rəmzlərdən istifadə edilir ki, onları asanlıqla yozmaq mümkündür. Birinci yuxuda Mandananın sidik buraxmaqla Midiyanın mərkəzini və bütün Asiyanı batırması muğlar tərəfindən Astiaqa açıqlansa da, şərhi verilmir. Çünki rəmzləşən detallardan nədən söhbət getdiyi məlum olur: «sidik» murdar ifrazatdır. Bu təsvirlə deyilir ki, hökmdarın qızı bətnində Midiyaya və bütün Asiyaya fəlakət gətirən uşaq yetirəcək. Astiaq bunun qarşısını almaq üçün düz yol seçmir.

Əslində, yuxular onu səhv addımlar atmağa sövq edir. Əgər o, birinci yuxunu görməsəydi, qızını yadla evləndirməzdi. Ya da əksinə, Mandananı midiyalıya ərə versəydi, onun sonrakı qəddarlığına şərait yaranmazdı. Deməli, birinci yuxu xəbərdarlıq şəklində yozula bilməz. İkinci yuxuda isə «təhlükəli uşaq» üzüm tənəyi ilə simvollaşır. Mifoloji görüşlərdə və inanclarda üzüm bütövün bölünməsi, parçalanması, tənək isə sərvətin əldən çıxması və ağlın oğurlanmasıdır. Nədənsə, ikinci yuxuda Mandananın uşaqlığında əmələ gələn üzüm tənəyi birincidə olduğu kimi Midiyanın paytaxtını bürümür, birbaşa bütün Asiyaya yayılır. Çünki artıq Astiaq ölkəsini xilas etmək imkanını əldən vermişdi, nəsil şəcərəsinə son qoyub qızının qanını yad tayfa ilə qarışdırmışdı. Astiaq ikinci yuxudan da lazımınca faydalanmır. Harpaqın oğlunu qəddarcasına öldürüb ətindən atasına xörək hazırla-

[1] Хорошовина С.Г. Краткая энциклопедия сновидений. Ростов на Дону, Изд. «Проф-Пресс», 2000, с. 29.

maqla öz sarayında, nəvəsini gözündən uzaqlaşdırmaqla isə İranda gələcək bəlalara zəmin hazırlayır.

Yuxugörmə sonrakı əsrlərdə də Azərbaycan və türkdilli ədəbiyyatın aparıcı motivlərndən biri olmuşdur. Bir cəhət maraqlıdır ki, mifoloji obrazlarla yoğrulan əski qəhrəmanlıq eposlarınında düyünə salınan əsas məsələlər yuxu vasitəsi ilə həllini tapır. Söyləmələrin birində göstərilir ki: *«Bir gecə Buqu Təkin otağında yuxulamağa hazırlaşarkən birdən-birə pəncərənin açıldığını, içəriyə göydən gözəl bir qızın girdiyini gördü. Buqu Təkin nə baş verdiyini anlamadığından gözlərini qapayıb yuxuda olduğunu zənn etdi. Qız Buqu Təkini ayıltmaq üçün çox çalışdı, lakin heç cürə oyada bilmədi. Ümidini kəsib gəldiyi kimi pəncərədən çıxdı, getdi. Ertəsi gecə qız yenə gəldi. Buqu Təkin özünü yenə yatmış kimi göstərdi. Qız bu dəfə də onu oyatmağı bacarmadan getdi. Sabah olunca, Buqu Təkin qızın təkrar gələcəyini düşündü.*

Vəzirini çağırıb hər şeyi danışdı ki, bir çarə qılsın. Vəzir dedi:

– Burda qorxacaq bir şey yoxdur. Əksinə, bəlkə də hamımızın sevinəcəyi xeyirli bir iş var. Hər halda bu qızın gəlişi sizə xoş bilgiləri öyrətmək üçündür. Bu gecə gəlsə, artıq özünüzü yuxuda göstərməyin. O vaxt nə səbəbə gəldiyini anlayarsınız.

Üçüncü gecə qız yenə gəldi. Amma bu dəfə Buqu Təkin onu gülərüzlə qarşıladı, sayğı göstərdi. Qız vəzirin təxmin etdiyi kimi xeyir iş üçün göndərilmişdi. Həqiqətən bir tanrıça və göydən gələn bir qız idi. Məqsədi Buqu Təkinə yeni bir din göstərmək idi.Buqu Təkinə:– Arxamca gəl, - dedi.

Buqu Təkin qızı təqib etdi. Getdilər. Nəhayət, Ağ dağa çatdılar. Buqu Təkinə yeni dinin gizli tərəflərini anlatmağa başladı. Bundan sonra qız hər gecə otağa gəlib Buqu Təkini Ağ Dağa götürdü. Bu durum bir neçə gecə davam etdi. Buqu Təkin yeni dinin əsaslarını və sirlərini öyrəndi.

Bir gecə artıq görüşlərinin sonu idi. Qız vidalaşarkən:

– Göydə, yerdə nə varsa, hamısını öyrəndiniz. Mən artıq gəlməyəcəyəm. Sabahdan etibarən dünyanın dörd bucağını fəthə

başlayın. Göstərdiyim yolda ədalətli olun. Sizə öyrətdiyim gerçəkləri hər tərəfə yayın, - dedi.

Sabah olunca, Buqu Təkin qardaşlarını çağırdı. Hər birini bir orduya başçı təyin etdi, onları dörd bucağın fəthinə yolladı. Özü də böyük bir ordu ilə Çin üzərinə hücuma keçdi. Hamısı da səfərlərində böyük uğur qazandılar»[1].

Mifik təfəkkürdə özünü yuxuluğa qoyma ilə tanrı elçisinin sirlərini açmağa təşəbbüs göstərilir və yəqin ki, ilkin çağlarda Ağ dağ kimi təsvirə gətirilən məkan – dünya haqqındakı bilgilər saxlanan müqəddəs ocaqlardan biri idi. İnsanlara göylərə məxsus «hədiyyələr» – butalar əvvəllər yuxuda deyil, məhz oyaq vaxtı – xüsusi yerlərdə icra olunan rituallar zamanı verilirdi. Buqu Təkin özünü bir neçə dəfə yuxuluğa qoymaqla göydən gələn elçinin xeyrliyə, yoxsa şərliyə gəldiyini müəyyənləşdirir. Bizcə, buta, hədiyyə alma əvvəllər üst qatda – gerçək həyatda adi halda baş verir, elin başçısından, yaxud bilici ağsaqqallardan alınırdı, sonralar üst qatdan yuxugörmə prosesinin içərisinə – alt qata, mənəvi dünyaya ötürülmüşdü. Təsadüfi deyil ki, bəzi nağıllarımızda uşaq doğulması ilə bağlı istəklər yuxusuz – göy elçisinin pirani qoca cildində peyda olub sehirli hədiyyə bəxş etməsi şəklində təsvir edilirdi. ***«Oğuz kağan»*** və ***«Dədə Qorqud»*** eposlarında da yuxugörmə epizodlarından geniş istifadə olunur.

Yuxuyozumları konkret mövzu qruplarına ayıraraq sistemləşdirmək daha məqsədəuyğundur:

1. Hərəkət və fəaliyyət dairəsi;
2. Heyvanlar (sürünənlər, suda-quruda yaşayanlar);
3. Quşlar;
4. Balıqlar;
5. Bitkilər;
6. İnsanlar;
7. Geyim şeyləri (ayaqqabılar, paltarlar);
8. Həşəratlar;

[1] Qafarlı R. Mifologiya və folklorşünaslıq məsələləri. B., ADPU-nun nəşri, s. 76-77.

9. Hissiyat və hissiyat üzvləri;
10. Yeməklər;
11. Bəzək şeyləri;
12. Mövqelər, hallar;
13. Yaşayış məskənləri (kəndlər, şəhərlər);
14. Tikintilər (koma, daxma, çadır, ev, saray, qala);
15. Məişət əşyaları (mebelllər, qab-qacaqlar);
16. Cisimlər;
17.Təbiət (hava, su, od, işıq, qaranlıq, gecə-gündüz, torpaq, göy, yer, günəş, ay, ulduzlar, dağ, çay və s.);
18. Zaman (ilin fəsilləri və günləri);
19. Mifik varlıqlar;
20. Hərəkət vasitələri;
21. Bədən və bədən üzvləri.

Bölgüdən göründüyü kimi, yuxugörmələrdə özünü göstərən əyaniləşmə, xüsusilə heyvan, quş, balıq, bitki və təbiət hadisələrinin mənalandırılması maraq dairələrinə uyğun olduğundan daim uşaqların diqqət mərkəzində durmuşdur.

Təqlidçilik və yamsılama: mifoloji kontekst

«Astiaq» rəvayətində Azərbaycan-Midiya uşaqlarının əyləncəsinə də xüsusi yer ayrılır. Daha doğrusu, əsərdə məşhur bir xalq uşaq oyun-tamaşasının geniş təsvirinə təsadüf edilir. Heyrətedici cəhət odur ki, kənd oğlanlarının məşğuliyyəti haqqındakı epizodlar müasir dövrlərdə toplanıb yurdumuzda və Rusiyada işıq üzü görən uşaq oyunlarımızla səsləşir. Homer yazır ki, Kir on yaşına çatanda «öküzlərin otlaqları yerləşən kənddə, yol kənarında yaşıdları ilə oynayırdı. Oyun zamanı uşaqlar çobanın oğlu kimi tanınan oğlanı şah seçirlər. Kir isə öz növbəsində birinə ev tikdirir, digərini nəzarətçi, qoruyucu vəzifəsinə təyin edir. O, bir oğlana tapşırır ki, onun «gözcüsü», «qulaqçısı» (yəni qayda-qanun yaradan – R.Q.) olsun, başqa birisinə əmr edir ki, «şah»a xəbərlər gətirsin – beləcə hər uşağı

bir işə buyurur. Oyunçulardan biri (məşhur midiyalı Artembaresın [1] oğlu) «şah»ın tapşırığını yerinə yetirməkdən boyun qaçırır. Onda Kir bir başqasına göstəriş verir ki, onu tutsun. Uşaqlar Kirə tabe olurlar. «Şah» sözündən çıxan günahkarı bərk cəzalandırır, onu qamçı ilə döydürür» [2] . Təsvirdən aydın görünür ki, midiyalı oğlan uşaqları müasir Azərbaycan türkləri arasında çox geniş yayılan «Xan-vəzir» oyununu icra edirlər. XIX əsrin 80-ci illərində Azərbaycan uşaqlarından toplanıb SMOMPK məcmuəsində çap olunan çoxsaylı uşaq oyunları içərisində «Xan-xan» oyun-tamaşasına da təsadüf edilir və Qafqazda yaşayan digər xalqlara «Azərbaycan tatarlarından» (türklərindən – R.Q.) keçdiyi vurğulanır.

Müqayisələrdən belə nəticə alınır ki, çoxvariatlı oyun-tamaşa Homerin təsvirini cüzi dəyişikliklə təkrarlayır: meydana toplaşan uşaqlar püşkatma yolu ilə özlərinə xan, vəzir, cəllad seçilirlər. Xan hündür bir yer seçib oturur, guya taxta çıxıb. O, hər oyunçuya bir vəzifə tapşırır. Sonra divan qurub bir-bir şikayətçi-

[1] Herodotun yazıya aldığı rəvayətlərdə şəxs adları təhriflərlə işlənsə də, türk mənşəli olduğu şübhəsizdir. Azərbaycanca çap olunan mətnlərdə «Artembares» kimi verilən ad Q.A. Stratanovski tərəfindən rus dilinə «Ar-tembar» şəklində çevrilir. Sözün başlanğıc və son hissəsində «ər» gəlməsinin işlənməsi şübhəsizdir. Məşhur turan hökmdarı Alp-Ər-Tunqa ilə səsləşən kəlmələrə diqqət yetirmək kifayətdir: Artembar//Ər-Təmb-ər. «Tomiris» sözü də iki hissəlidir. Ola bilsin ki, «Tomir/Dəmir» və «is/iz/qız» kəlmələrinin təhrif olunmuş şəklidir. Lakin bu ehtimal Tomiris və oğlu Sparqapis adlarının sonunda eyni səs tərkibinin (is) işlənməsi ilə şübhə altına alınır. Deməli, hökmdar ana və şahzadə oğul adlarının sonundakı «is» sülalə anlamını verən kəlmədir. «Sparqapis»də igid anlamını verən «ap/alp» kəlməsinə də təsadüf edilir. «Deyok» sözündə ikinci hecada işlənən «ok», «Astiaq» və «Qarpaq» sözlərinin sonuncu hecalarındakı «aq»la eyni məna yükünü daşıyır. Bizə elə gəlir ki, «ox» deməkdir (aq/ak/ok/ox) və soy mənasını bildirir. Nəslin başlanğıc şəxsinin mahir oxçu, yaxud ovçu olduğunu göstərən əlamətdir. Adlardakı ilk kəlmələri «dey», «ast», «qarp»ı da türk mənşəli sözlərlə uyğunlaşdırıb müxtəlif şəkildə yozmaq olar.

[2] Геродот. История в девяти томах. (Классики исторической мысли). Перовод Г.А. Стратановского. М., Ладомир, ООО Фирма «Издательство АСТ», 1999, с. 53.

ləri dinləyir. Bir nəfər ev-eşiyinin oğurlandığını söyləyir. Xan əmr edir ki, oğrunu axtarıb tapsınlar. Oğru ələ keçən kimi xan cəllada işarə edir ki, onu «cəzalandırsın». Cəzaların rəngarəngliyi xan seçilən uşağın improvizə qabiliyyətindən, fantaziyasından asılıdır. Ümumiyyətlə, cəzalar müxtəlif səpkidə tətbiq edilir: qayışla döyməkdən tutmuş heyvan və quş səsi çıxarmağadək (anqırmaq, hürmək, banlamaq). Oğru aşkar edilməsə, xan eyni qayda ilə öz «əyyanlar»ını cəzalandırır.

Təbiidir ki, bu oyun-tamaşa böyüklərin fəaliyyətini təqlidlə yaranmışdır. Əsərdə uşaqları təqlidçiliyə sövq edən amillərin və vasitələrin əhatə dairəsi genişdir. İlk növbədə, şah üsul-idarəçiliyi barədə böyüklərin söhbətləri, əfsanə, rəvayət və nağıllardakı günahkarları dindirmə səhnələri, məişət mərasimlərində məhkəmə səhnələri uşaqların marağını özünə çəkmişdir. Onlar əyləncəli məqamları olduğu kimi oyunlaşdırmaqla müstəqilliyə can atmış, bir-biriləri ilə münasibətlər qurmuş və nizam-intizama alışmışlar. Oyunun 2500 il əvvəl Azərbaycan-Midiya kəndlərində, yol kənarlarında uşaqların bir yerə toplaşıb icra etməsi şəklində yaddaşlarda qorunub saxlanması bir neçə cəhətdən əlamətdardır.

Birincisi, xalq övladlarını görüb-götürən, gözüaçıq böyütmək məqsədilə lap qədim zamanlardan müxtəlif məzmunlu oyun-tamaşarlar yaranmasına şərait yaratmışdı.

İkincisi, uşaqlarda körpə yaşlardan dövlətçiliyin, idarəetmənin sirlərini öyrənməyə maraq oyanmışdı.

Üçüncüsü, təqlidçiliyi inkişaf etdirməklə uşaqlarda yaradıcılıq qabiliyyətinin formalaşmasına zəmin hazırlamışdı. Əsərdə görürük ki, uşaq şah babası ilə qarşılaşanda məğrurluğunu itirmir və Astiaqın idarəçilik üsulunu oyunlarında olduğu şəkildə təqlid etdiyini, heç bir qayda-qanunu pozmadığını açıq-aydın söyləməyə özündə cəsarət tapır. Əgər Artembarın oğlunu sözündən çıxdığına görə cəzalandırması günah işdirsə, Astiaq gündə yüz belə günah işlədirdi. Homer baba-nəvə toqquşmasını mühafizəkar keçmişlə yeniləşmə tərəfdarı olan gələcəyin mübarizəsi kimi təqdim edərək yazır:

«Astiaq Kiri nəzərdən keçirib dedi: – «Böyük hörmət-izzət sahibi Artembarın oğlunu dəhşətli dərəcədə alçaldan oğlan, demək, sənsən? Ey, tam dəyərsiz adamın - çobanın küçüyü, həddini hansı hünərlə aşmısan?»

Oğlan belə cavab verdi: – «Hökmdar! Bununla tam ədalətli davranmışam. Axı, bizim kəndin uşaqları oyun zamanı məni özlərinin şahı seçmişdilər.

Onların arasında bu gədə də var idi. Hamılıqla belə qərara gəlmişdilər ki, həmin rütbəyə hamıdan çox mən layiqəm. Hamı əmrimə tabe oldu, bu isə sözümə baxmadı. Layiqli cəzasını almayınca, əmrimi saya salıb yerinə yetirmədi. Əgər oyunun qaydasını o deyil, mən pozmuşamsa, sənin ixtiyarındayam, layiqli cəzamı ver»[1].

[1] Геродот. История в девяти томах. (Классики исторической мысли). Перовод Г.А. Стратановского. М., Ладомир, ООО Фирма «Издательство АСТ», 1999, с. с. 53.

Üçüncü fəsil

MİFİN STRUKTUR POETİKASI

Son tədqiqatlarda miflərə işarələr sistemi kimi baxıldığından onların semiotika ilə əlaqəsi, bağlılığı, bir-birinə zidd tərəfləri barədə danışmaq, uğurlu cəhətlərindən faydalanmaq, ziyan gətirən məsələlərdən isə uzaq qaçmaq lazımdır. Semiotika folklorşünaslıqdan cavan elm sahəsidir. Doğrudur, müasir semiotikanın əsasında ingilis filosofu C.Lokkun «İnsan ağlının təcrübəsi»[1] (1690) əsərində irəli sürdüyü ümumi işarələr nəzəriyyəsi (məntiqlə eyniyyət) durur. Buraya Sührəverdinin «İşraqiyyə» və Nəiminin «Cavidannamə»sini də əlavə etsək, semiotikanın tarixi kökləri daha qədimlərlə səsləşir. İşarələr sisteminə sonralar T.Qobbs, C.Mill maraq göstərmişlər. İşarə və işarələr sistemi ilə bağlı yeni müasir elmin yaranmasında isə məntiq ənənələri mövqeyindən çıxış edən Q.Freqe, Ç.Pirs və linqvistikaya söykənən F.de Sössür, Y.Byuissen və Rolan Bartın əsərləri mühüm rol oynamışdır. «***İşarələrin əhəmiyyətinin*** başa düşülməsi onların istehsalı olan ***adətlərin müəyyənləşdirilməsi*** deməkdir» - qənaətinə gələn Ç.Pirs işarələr və onların rolu, işarələrlə bağlı münasibətlər və b. semiotik anlayışların şərhini vermişdir. F.de Sössür isə hesab etmişdir ki, elə bir yeni elm yaratmaq lazımdır ki, cəmiyyətin daxilində olan işarələri öyrənsin, işarələrin əsl mahiyyətini və qanunlarla idarə olunmasını açıb göstərə bilsin»[2].

[1] Локк Дж. Избр. философские произведение в 2-х томах. - М., 1960, т. I, с. 695.

[2] Соссюр Ф. де. Курс общей лингивистики. - М., 1933, с. 40.

Semiotikanın müasir elm sahəsi kimi əsasları Ç.Moris tərəfindən (1938-ci ildə yazılmış «İşarələr nəzəriyyəsinin əsasları» və 1946-cı ildə işıq üzü görən «İşarələr, dil, davranış» kitablarında) işlənib hazırlanmışdır.

Semiotika (yunan sözü ***semeion*** - işarə, nişanə, əlamət deməkdir) - işarənin və işarələr sisteminin ümumi nəzəriyyəsidir. Semiotika öz daxilində üç sahəyə bölünür:

bədii sintaktika - işarələrin qanunlarının bir-birinə qoşulması və işarələrin bədii obrazlar şəklində anlaşılmasını;

bədii semantika - işarələrdə mənanın üzə çıxarılmasını, başqa sözlə, işarələrin oxunmasını - açıqlanmasını;

praqmatika - işarələr sisteminin insana və cəmiyyətə münasibətini öyrənir.

İşarələr sistemində anlayışlar arasındakı əlaqələr zən-cirvari şəkildə bir-birinə bağlanır:

Siqnal-işarə,

Nişanə-işarə,

İşarə-fikir (məna),

İşarə-obraz-bədii fikir (məna)-bədii mətn - bədii əsər-meta işarə (nişanlanmış işarə).

Burada ***Siqnal*** - emosiyalara zahiri təsir göstərən predmetdir, ***nişanə*** - məqsədsiz, «təbii», dəyişməmiş, insan düşüncəsi ilə yoğrulmamış informasiyadır, ***işarə*** - kodlaşdırılmış informa-siyadır, başqaları ilə əlaqədə olan predmetdir (siqnaldır). Məsələn, bulud yağışın nişanəsidir, işarəsi deyil, yaxud ağrıya qarşı xəstənin reflektsvari qışqırtısı nişanədir, işarə deyil, semiotkanın terminalogiyası ilə desək, kodlaşmamış siqnaldır.

Nişanə səbəb-nəticə münasibətini açıqlasa da, özündə sosial istiqamətli informasiyanı daşımır. İşarələri də təsnif edirlər:

ikonvari işarələr,

işarə-indekslər,

işarə-simvollar.

Mifləri əsasən ikinci və üçüncü qrupa aid işarələr sistemi kimi təqdim edirlər.

Rolan Bart «Mifologiya» (1957) əsərində ***«miflərin semiotikanın ikinci dərəcəli sistemi olduğu»***[1] qənaətinə gəlir. Göründüyü kimi, miflərin açıqlanmasında, onun bəzi modellərinin izahında semiotika böyük rola malikdir. Lakin Rolan Bartın dediyi kimi, mifologiya «özünəməxsus dil növü» və A.Acalovun irəli sürdüyü kimi «işarələr sistemi» deyil. Məsələyə o cür yanaşsaq, bütün elmləri işarələr sistemi kimi qələmə vermək mümkündür, bu qayda ilə riyazi rəqəmlərə, kimyəvi elementlərə, düsturlara və xüsusi terminlərə malik bütün kateqoriyalara, elm sahələrinə işarələr sistemi demək olar.

Semiotika miflərdən daha çox tikinti materialı kimi faydalanır (yazılı ədəbiyyatda, dilçilikdə, etnoqrafiyada, dinşünaslında olduğu kimi), lakin onları özününküləşdirməyə qadir deyil. Çünki mif mənşəcə daha qədimdir və tarixin dönümlərində müxtəlif funksiyaları yerinə yetirmişdir. Bizcə, miflərin məhz tarixi aspektdə öyrənilməsi diqqətdən yayınmamalıdır. Miflərə bu günün tələbi ilə ***«dil vahidi»,*** yaxud ***«işarələr sistemi kimi»*** yanaşmaqla, ancaq yerində saymaq olar. Ona görə ki, bu, astar tərəfi üz kimi göstərmək, əsas olanı inkar etməkdir. Məsələ ondadır ki, üzü və astarı necə var, elə verəsən, yalnız o halda miflərin bəşər mədəniyyətindəki rolunu düzgün müəyyənləşdirmək mümkündür.

Struktur poetikanın tipologiyası və kateqorial sistemləri

Struktur təhlil predmetinin kateqoriyaları

Ümumi amillər: *İşarə / məna – zaman, məkan, insan, cəmiyyət, təbiət* / onların yaradıcılıq aktına çevrilib bədii obraz-

[1] Барт Р. Мифология. -в его кн. «Избранные работы. Семиотика. Поэтика», М.,1989, с. 78.

larla əksi və qarşılıqlı əlaqəsi.

Nitq/dil – Orta çağlarda Azərbaycan türklərinin şifahi və yazılı dili/fonopoetik, qramatik və leksik vasitələr, poetik sintaksis, bədiiliyi təmin edən amillər.

Mətn/tam mətn (kontekst) – giriş hissə/eposun Drezden və Vatikan nüsxələri.

Mədəniyyət hadisəsi/mahiyyət – Yazılı ədəbi abidə/epik ənənənin ən möhtəşəm nümunəsi, xalqın həyatı, məişəti, istək və arzularına güzgü tuması.

Fərdi amillər: ***Məlumatı göndərən (yəni bədii əsəri yaradan və yazıya alan)*** **–** məsələn, "Kitabi-Dədə Qorqud" eposunda ozanlar və katiblər.

Qəbul edən (dinləyən) – məsələn, "Kitabi-Dədə Qorqud" eposunda ozan məclisinin işkirakçıları və mətni oxuyanlar.

Məlumatın özü – məsələn, "Kitabi-Dədə Qorqud" eposunda Dədə Qorqudun kimliyi, Allah, peyğəmbər və qohumları haqqında, Qafqaz türklərinin ilkin dünyagörüşü, ailə münasibətləri, ailə-əxlaq qaydaları, qadın tipləri və s.

Kodu – məsələn, "Kitabi-Dədə Qorqud" eposunda Dədə Qorqud qeybdən xəbər verəndir, övliyadır, müdriklik mücəssiməsidir, qadın soy soldurandır, toy doldurandır... «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanını tarixi-müqayisəli aspektə götürüb struktur təhlilə cəlb etmək üçün mövcud iki əlyazma mətni ilə (Drezden və Vatikan) yanaşı boylarda görünənlərin əks-sədası kimi aşağıdakı məsələlərə də diqqət çəkmək vacibdir:

Üst qatda yerləşənlər - mətnlə səsləşənlər.

Alt qatda olanlar - görünməyənlər.

Strukturalistlər «mətn və mətn» şüarı ilə çıxış edir, bədii əsərin yaranmasına təsir edən görünməz(mətndənkənar) amilləri çox hallarda nəzərə almırlar. Halbuki mətn öz-özünə yaranmır, gerçək həyatın, insan yaşantılarının müxtəlif məqamlarının təxəyyüldən keçirilmiş əksi kimi ortaya çıxır. Hadisələrin bədii əsər formasında «istehsalında» yaradıcının (yaxud yaradanların) təcrübəsi, biliyi, istedadı, hiss və emosiyaları da az rol oynamır. Bura ətraf mühitdə baş verənləri, müasirlərinin (eposdan söhbət

gedirsə, yarandığı dövrün insanlarının) məişət tərzini, adət-ənənələri, ritualları, çevrəsində olanların ziqzaqlı münasibətlərini, müxtəlif dünyagörüşlərini, inanc sistemlərini, eləcə də alt şüurun təsirini əlavə etsək, yaradıcılıq prosesinin mexanizmini az-çox təsəvvür edə bilərik. Bədii mətn struktur halına düşənədək təfəkkür qazanında qaynadılır. Onun elementləri arasındakı hər bir əlaqə və bağlılıqda kənar amillərin izləri var. Ona görə də təhlil zamanı bədii mətn ərsəyə gətirilənədək hardan mayalandığını, qidasının nələrdən ibarət olduğunu nəzərə almaq vacibdir.

Bədii əsərin yaranmasına təsir edən görünməz (mətndənkənar) amillər. "Kitabi-Dədə Qorqud" eposunun yaranmasına aşağıdakı vasitələr yardım göstərmişdir:

a) Qafqaz türklərinin ilkin dünyagörüşü sistemləri və mifologiyası.
b) Kökdən süzülüb gələn elementlər.
c) Orta çağların yazı mədəniyyəti.
d) Yazılı ədəbi əsərlərin strukturu.
e) Dövrün tərbiyə və əxlaq qaydaları.

Münasibət formaları: ana-oğul, ata-oğul, ailə, ər-arvad, xan-bəy, bəy-çoban, qız-oğlan, islam-bütpərəstlik, islam-xristianlıq, oğuzlar-kafirlər

Əlaqələr: ticarət və mədəniyyətəlaqələri

İdarəçilik və xalq-hökmdar problemi.
Qonşularla qarşılaşma.
Türk nəsrinin və nəzminin mənşəyi. Ölçüsüz şeir.
Qafqaz oğuzlarının, qıpçaqların həyatı və məişət tərzi.
Ozan sənəti.
Oğuznamələr.
Şifahi və yazılı epik ənənənin başqa janrları.
Xatirələrdə, əfsanə və rəvayətlərdə yaşadılan tarix.
Eposun xalq arasında formalaşdığı dövrün hadisələri.
Adət-ənənələr (doğum, adqoyma, toy, yas və s.).
Rituallar və el şənlikləri.
Türk xalqlarının savaş sənəti. Silahlar. Hərbi geyimlər.
İslam inancı.

Struktur təhlil prosesinin kateqoriyaları

A. Əməliyyatlar:

Mətnin diqqətlə **oxunması və öyrənilməsi.**

Mikroanalizi (hissələrə ayırmaqla təhlil etmək).

İnterpretasiyası (eposdakı problemlərin araşdırıcının başa düşdüyü şəkildə təsviri).

Aydınlaşdırılması (qoyulan məsələləri mətndənkənar vasitələrlə açıqlamaq).

Modelləşdirilməsi: oğuznamə toplusunun ön sözü, müqəddiməsi, oğuz söyləmələri, sənət, sənətkar və oğuznamə haqqında ilk informavsiya toplusu: İnsan doğulur (Dədə Qorqud), Cəmiyyətlər (Oğuz qövmü), dövlətlər (Osmanlı) meydana gəlir, Allah peyğəmbərlər vasitəsilə insanları düz yola çağırır. Qadın – anadır, qadın – dava dağarcığıdır, qadın – söz aparıb-gətirəndir.

B. Mərhələlər:

1. Tədqiqat obyektinin aksiomatizəsi – müəyyən parametlərinə görə sistemin daha kiçik elementlərə parçalanmasının mümkünsüzlüyünü sübut edən dəlillər tapır.

2. Tədqiqat obyektinin dissosiasiyası – tədqiqat obyektinin aksiomatizə nəticəsində müəyyənləşmiş struktur elementlərinə bölünməsini əsaslandırır.

3. Tədqiqat obyektinin assosiasiyası – struktur elementləri arasındakı əlaqələri üzə çıxardır;

4. Tədqiqat obyektinin identifikasiyası – mövcud nişanələrinə görə elementlərin tiplərini müəyyənləşdirir və onları (elementləri) bir-birinə bağlayan cəhətləri göstərir.

5. Tədqiqat obyektinin inteqrasiyası – strukturu təşkil edən elementlərin yekununu, birgəliyini kəmiyyətcə üst-üstə toplamaqla deyil, vahid orqanizm kimi nəzərdən keçirir.

Bədii mətnin təhlil aspektləri

Klassik ritorika öz sahəsinə aid biliklərə **üç aspektdən** yanaşırdı: *elocitio (söz), dispositio (sintaksis), inventio (məna).* Buna uyğun olaraq rus formal nəzəriyyəsinin nümayəndələri də ədəbiyyatşünaslıq araşdırmalarını üç sahəyə ayırmışdılar: ***üslubiyyat, kompozisiya*** *və* ***mövzu.***

Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında araşdırmalar bölgünün sonuncu qrupuna əsərin ideya istiqaməti məsələsini də əlavə edilməklə daha çox bu istiqamətdə aparılır. Təəssüflər olsun ki, rus və Avropa alimləri hələ XX əsrin otuzuncu illərində həmin prinsiplərdən bezmiş, çünki onun vasitəsilə yaradıcılıq hadisələrini dərinliklə öyrənməyin mümkünsüzlüyünü anlamış, bədii əsərin daxili qanunauyğunluqlarını göstərən, bütövlüyünü təmin edən əlamətlərin üzə çıxarılması üçün başqa metod və yollar aramışlar. Avropada meydana gələn **linqivistik nəzəriyyə** də çox irəli gedə bilməmiş, rus formalistlərindən fərqli olaraq *fonologiya, sintaksis və semantik* – deyə bölmələrə ayıraraq bədii mətni təhlil etmişlər. Bu, əslində ilkin prinsiplərə (klassik ritorikaya) qayıdış kimi təsiri bağışlayırdı. **Tarixi poetikada** bu üç aspektin hansının daha vacibliyi haqqında başlanğıcdan mübahisə mövcud olmuş və bu gün də davam etməkdədir.

Məşhur fransız strukturalisti S.Todorov isə bədii mətnin təhlilini aşağıdakı prinsiplə aparmağı təklif edirdi:

A. Semantik aspekt (ümumi məsələlər barədə söz).

B. Dil registiri (tənzimləyicisi).

V. Söz aspekti:

a) modus (üsul, növ müxtəlifliyi), zaman;

b) nöqteyi-nəzər, dəlil – təminat.

Q. Sintaksis aspekt:

a) mətn strukturları;

b) hekayə, nəqletmə sintaksisi;

v) kateqoriyalaşma və reaksiyalar (köklü dəyişmələr).

Bir çox tədqiqatçılar tərəfindən məqbul sayılan təhlil kateqoriyalarının son təsnifatı strukturalizmin ədəbiyyata, xüsusilə

poetikaya tətbiqinin əsasını qoyan böyük zəka sahibinin düşüncəsinin məhsulu olmasına baxmayaraq məhz struktur baxımından mübahisə doğurur. Bizcə, elmdə xüsusiləşmə çox ziyanlıdır. Nədənsə, strukturalistlərin bəziləri hər şeydən təcrid olunub ancaq mətnin dairəsində fırlanır, yaxud mətndaxilindəki bir vahiddən yapışıb yerdə qalanları onun əlamətləri ilə yozmağa çalışır və abstrakt modellər təklif etməklə bədii əsərin tamlığını, bütövlüyünü, daxili qanunauyğunlarını şübhə toruna bürüyürlər. Belə meyllər bəlkə də, başlanğıcda – hələ bədii mətnin alt qatına nüfuz etməyin yollarını göstərən vasitələrin tapılmadığı çağlarda inandırıcı görünürdü. Bu gün struktur poetikanın inkişaf səviyyəsi o nöqtəyə çatmışdır ki, onun təhlil aspektləri, metod və üsulları ilə abstraktlıq bir araya sığmır. Nağıl süjetləri ilə bağlı XX yüzilin başlanğıcında mücərrəd nəzəriyyələrin yaranmasına da folkloru ümumi ədəbiyyatdan ayırıb müstəqil yaradıcılıq sahəsi kimi təqdim etmək niyyəti səbəb olmuşdur. Folklorşünaslıq ədəbiyyatşünaslığın tərkib hissəsidir, şübhəsiz, folklor da böyük tarixi yol keçmiş ümumi ədəbiyyatın bünövrə daşlarıdır, bədii söz sənətinin başlanğıcıdır, ilk ünsürüdür, ayrıca götürülmüş mədəniyyət hadisəsi deyildir. Möhtəşəm binalar öz özülü üzərində qurulub əsrlər boyu yaşadığı kimi, yazılı ədəbiyyat da folklordan qidalanaraq formalaşmış və əbədi yaşamaq hüququ qazanmışdır. Bu gün yazılı ədəbiyyatın epik janrlarının süjet və kompozisiyasından danışarkən tədqiqatçılar nadir hallarda sxematizmə yol verirlər. Folklorşünaslar isə xalq yaradıcılığı əsərlərini təhlil edərkən yeni üsul və metod axtarışlarında olurlar. Təsadüfi deyil ki, yazılı ədəbiyyatda rast gəldiyimiz ən mürəkkəb süjet sxemlərinin bünövrəsi folklorda qoyulmuşdur. Uzağa getmək lazım deyil. Amerika və Avropada keçən əsrin sonlarında, Azərbaycanda isə son dövrdə yaranan detektiv janrının süjet sxemləri orijinallığı və macəraçılığı ilə seçilir. Onlarla nağıl göstərmək olar ki, müəmmalı cinayətlərin detuktiv yolla açılmasına həsr olunur və heç də müasir detektiv ədəbiyyatının süjet xəttindən geri qalmır. «Daşdəmirin nağılı»nı xatırlamaq kifayətdir. Yaxud

novella janrının folklordan yazılı ədəbiyyata keçdiyini Y.M.Meletinski dəlillərlə əsaslandırmışdır.[1] Bədii əsərin struktur təhlili deyəndə nəyi diqqət mərkəzinə çəkmək lazımdır? Müasir ədəbiyyatşünaslıq bu sorğuya hələ tam cavab verməmişdir. Bir-birindən ziddiyyətli fikir və mülahizələr irəli sürülmüşdür ki, onların müddəaları düzgün saf-çürük edilmədən məsələnin həlli yollarını tapmaq çətindir. Lakin ilk növbədə təhlilə yanaşmanın iki istiqamətdə özünü göstərdiyini nəzərə almaq lazımdır:

1. Mətnin ancaq görünən tərəflərinin təhlili.

Ədəbiyyatşünaslıqda ***təsviri poetika*** adı ilə təqdim olunur. Azərbaycanda aparılan tədqiqatlar əsasən bu istiqamətdə aparılır.

2. *Abstarkt-struktur təhlil.*

Struktur poetikasında daha çox daxili qanunauyğunluqları axtarmağa cəhd göstərilir. Lakin çox hallarda labirintə düşüb oradan çıxa bilmirlər. A.Hacılının «Bayatı poetikası»[2] kitabını bütün ziddiyyətlərinə baxmayaraq bu sahədə atılan ilk addım hesab etmək olar. S.Todorovun fikri ilə izah etsək, «birincilər bədii mətni necə var elə araşdırmaqla kifayətlənirlər, ikincilər isə təkcə onunla razılaşırlar ki, ayrılıqda götürülmüş hər əsərdə bir abstrakt struktur özünü göstərir».[3] Təhlilə bu iki yanaşma bir-birinin əksini təşkil etsə də, əslində biri digərini tamamlayır.

Birinci yanaşmada – təsviri poetikada bədii əsər əsas vahid obyekt kimi götürülür və onun tam təsviri son məqsəd sayılır. Bu təhlil üsulu müxtəlif cür adlandırılır: ***interpretasiya – izah etmə, şərh etmə, yozma, məna çıxarma, mətni aydınlaşdırmaqla oxuma, komentariya vermə, araşdırma, analiz aparma***, nəhayət, S.Todorovun dediyi kimi, «sadəcə olaraq ***tənqid***»[4].

Bu adlara uyğun olaraq təhlillə məşğul olanlara «tənqidçi» deyilir. Ümumiyyətlə, təhlili bədii mətn məkanına səyahət ad-

[1] Мелетински Е.М. Историческая поэтика новеллы. - М., 1990

[2] Hacılı A.Bayatı poetikası. – B., 2000.

[3] Тодоров Цветан. Поэтика. В кн. «Структурализм: «за» и «против». – М., 1975, с. 37.

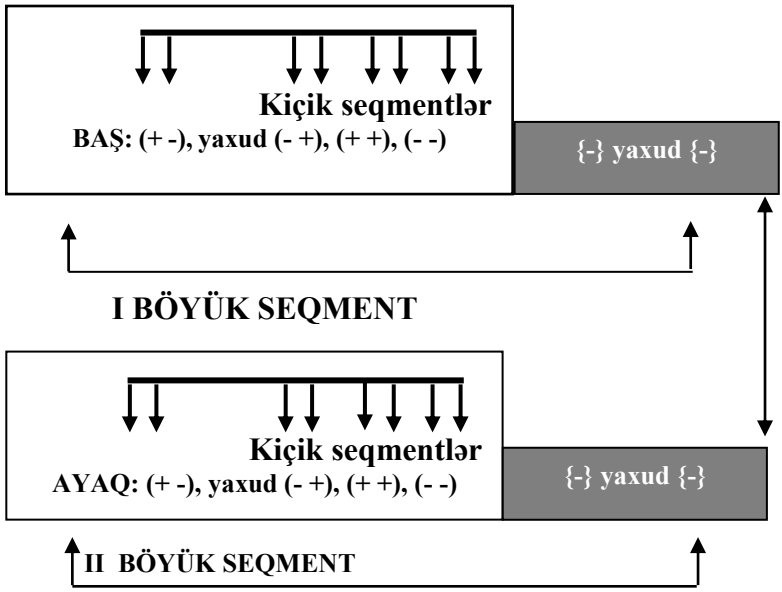
[4] Тодоров Цветан. Поэтика. с. 37.

landırmaq olar. Mətnin «sirli məkanına» daxil olanda qabaqcadan tənqidçiyə (bir vaxtlar sovet ideologiyasının Siyasi büro tərəfindən müəyyənləşdirdiyi konsepsiyaları nəzərə almasaq) heç bir marşurut göstərilmir və o sağa, sola, yuxarı, aşağı istiqamətlərdə hərəkət etməkdə sərbəstdir. Məhz təhlilin səviyyəsi seçilən marşrutdan asılıdır və mətn məkanında düz yollarla addımlamayan mənzil başına çata bilmir. Doğrudur, bədii mətndə xətlər – yollar çoxşahəlidir, müxtəlif bucaqlardan baxanda məna yozumunu *pisə* və *yaxşıya* yönəltmək mümkündür. Ona görə də təsviri poetika ilə bədii mətnin sonadək təhlili mümkünsüzdür. Bir növ təhlillə bədii əsərin kodu açıqlanır. Bu mənada poetika vasitəsi ilə bədii əsərin daxilinə nüfuz etməyə imkan yaranır. Bir məsələni xüsusi vurğulamaq lazımdır ki, absalyut təhlil, hər hansı bir bədii əsərin bütün kodlarını açan araşdırma yoxdur. Bir neçə sözlü bir atalar sözünü götürək: *«Meşə çaqqalsız olmaz».* İlk baxışda deyə bilərsiniz ki, bu kiçik nitq parçası haqqında hər şeyi deyib qurtarmaq mümkündür. Lakin yüzlərlə məqalə yazılsa da, bir neçə gün səhərdən axşamadək ondan danışılsa da, yenə son söz deyilmir. Əgər bu kiçik nitq parçasının, yaxud başqa bədii sənənt nümunələrinin bütün kodları açılsa, inkişaf, həyat dayanar. Nə qədər ki, dünya yaşayır, o qədər də bədii materialın gizli kodları aşkarlanacaq. Və bu kodların açarını müasir ədəbiyyatşünaslığın ən aparıcı istiqaməti – struktur poetika daha uğurlu vasitələrlə əldə etməkdədir. Struktur poetikada, daha doğrusu, abstarkt təhlildə obyekt kimi bədii əsər bütöv, tam kimi götürülmür, yalnız mətni bədiiləşdirən əlamətlər diqqət mərkəzinə çəkilir. Başqa sözlə, məlum marşurutlar – kodlaşdırılmış, işarələnmiş sxemlər əsasında hərəkət etmək lazım gəlir. Bu sxemlər qəlib şəklini alır və başqa mətnlərə tətbiq ediləndə təhlilə cəlb olunan ünsürlərin üst-üstə düşməsi tələb olunur.

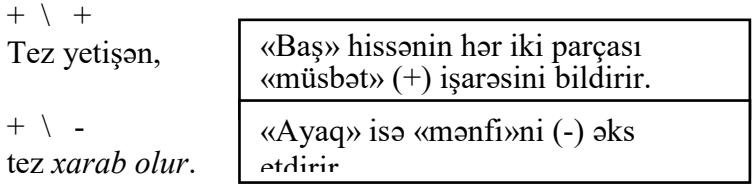
Çox hallarda bir mətn, yaxud onun hansısa detalı nümumə, misal statusu alır və ədəbiyyatın xüsusiyyətləri bu misalın, nümunənin əsasında öyrənilir. Məsələn, ingilis filoloqu C.B.Milner atalar sözlərinin struktur təhlillə təbiətini açmağa cəhd göstərər-

kən diqqətini mənanın deyil, formanın üzərinə yönəldir. Onun qənaətinə görə, xalq yaradıcılığına xas nitq parçası kimi götürülmüş atalar sözləri dörd hissəli strukturla müəyyənləşir. Milnerin nəzəriyyəsinə əsasən, atalar sözlərinin «dördlüyü» - dörd parçası (hər parçanı ayrılıqda «kiçik seqment» - riyaziyyatda vətər ilə qövs arasında qalan dairə parçası – adlandırır) ikiyə bölünərək quruplaşır. Ayrılan iki parçaya isə «böyük seqment» deyilir. Bu parçalar bir-birinin əksini təşkil etsə də biri-digərini tənzimləyir (məzmunundakı hərəkətləri, halı, alınan məna tutumunu). Milner birinci yarım parçanı **«baş»** - əsas sayır, ikincini isə **«ayaq»** (ingilis və rus dillərində «quyruq» şəklində verilir) - köməkçi. O, atalar sözlərində iştirak edən sözü (sözləri) bu şəkildə dörd hissəyə ayırır, onları **(+)** «müsbət» və **(-)** «mənfi» işarələri ilə kodlaşdırır.

Sxemə bax:

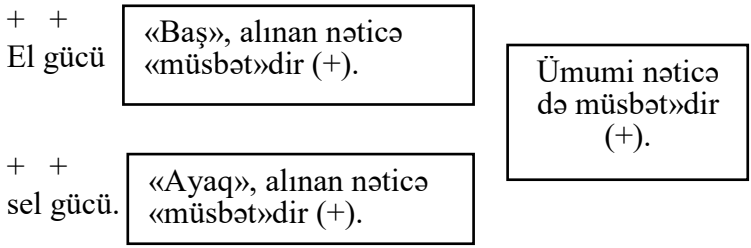


Belə ki, «Tez yetişən, tez də xarab olur» ingilis atalar sözünün poetik strukturunu aşağıdakı kimi təqdim edir:



Azərbaycan türklərinin atalar sözlərini də Milnerin strukturu əsasında modelləşdirmək mümkündür.

Məsələn, *«El gücü, sel gücü»* atalar sözündə dörd ünsür iştirak edir ki, onlar iki parçaya – «baş» və «ayağ»a parçalanır. Buradakı hissələrin dördü də müsbət işarəsi ilə kodlaşdığı üçün atalar sözlərinin məna tutumu da müsbətdir:



Milner bildirir ki, dördlüyün yarıya bölünmüş parçalarında iştirak edən hər iki element ya müsbət qiymətləndirilir (onun təqdim etdiyi nümunədə «*tez yetişən»,* Azərbaycan atalar sözündə isə *«el gücü»*), ya da mənfi (tez xarab olur). Əgər yarım parçaların hər ikisi müsbətdirsə (bizim atalar sözündə olduğu kimi), yaxud mənfdirsə, onda atalar sözünün bütün parçalarının anlamı da müsbət, yarım parçalar bir-birinin əksini təşkil edirsə, mənfi olacaq. Bu sistemə görə, bütün atalar sözləri mənfi və müsbət baş hissəyə malikdir, onların da ardınca müsbət, yaxud mənfi «ayaq» gəlir.

Milner atalar sözlərinin struktur baxımından on altı sinifdə qruplaşdığını göstərir və onları da dörd əsas hissədə cəmləşdirir.

A sinfi

Müsbət «baş» (++) (+-) (-+) Müsbət «ayaq» (++) (+-) (-+)	

B sinfi

Mənfi «baş» (--) Müsbət «ayaq» (++) (+-) (-+)	

V sinfi

Müsbət «baş» (++) (+-) (-+) Mənfi «ayaq» (--)	

Q sinfi

Mənfi «baş» (--) Mənfi «ayaq» (--)	

Strukturalistlərin fikrincə, mətndən doğan məna sürüşkəndir, müxtəlif baxış nöqtələrindən baxanda dəyişir. Bədii əsərin strukturu isə həmişə sabit qalır. Ona görə də təhlil semiotikanın qanunları əsasında aparılmalıdır. Yazılı ədəbiyyatda mətnin məna tutumunun zaman aşırımlarında başqalaşdığının şahidi olmuşuq. Məsələn, sovet imperiyası dövründə tamamilə məqbul sayılan bədii mətnlər bu gün tamamilə əks mənada başa düşülür.

Folklora xas bədii mətnlərdə isə məna elə biçimlənir ki, bütün çağlar üçün eyni anlamı verir. Ona görə də abstrakt struktur təhlil məna tutumu ilə vəhdətdə götürülməlidir. Yəqin Milner atalar sözlərini formasına görə ilanla müqayisə etmiş, ona görə də «başı» və «quyruğu» deyə iki hissəyə ayırmışdır. Lakin zahiri əlamətini –iki, üç, dörd (beş, yeddi də ola bilər) sözün bir cümlədə düzümünü nəzərə alıb atalar sözlərinin strukturunu ilan skeleti ilə eyniləşdirmək ağlabatandırmı? Atalar sözləri hikmət

xəzinəsidir, ola bilsin ki, ilanın həmişə xəzinə üstə oturduğunu nəzərə alıb bu cür müqayisə aparmışdır. Bizə belə gəlir ki, nə Milner, nə də Alan Dandis kəşflərini bədii yaradıcılıq prosesinin mənşəyi ilə əlaqələndirməmiş və mif-ritual sintezinin sonrakı yaradıcılıq proseslərinin mayasına nüfuz etməsini nəzərə almamışlar. Ona görə təkmilləşdirə, ziddiyyətli görünən tərəfləri düzgün izah edə bilməmişlər. Çünki Milnerin strukturundakı dördlük mifik dünya modelinin qurulmasını şərtləndirən ilkin dörd ünsürdən törəmişdir.

Diqqət yetirin: xaosdan ayrılan dörd ünsür – su, od, torpaq, hava maddi dünyanın bütün element və varlıqların əsasında durur. Bu ünsürlərin xarakterində əks olunan əlamətlər isə mənəvi aləmin yaranmasına təkan vermişdir. Milnerin sistemində olduğu kimi, dünyanın mənəvi, ruhi (od, hava) tərəfləri kişilərlə, maddi, əşyavi (su, torpaq) tərəfləri isə qadınlarla əlaqələndirilir. Burada da dörlük ikiyə bölünür və hissələr bir-birini tamamlayır. Belə ki, 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»,
«Od eləyəni fələk eləyə bilməz»,
«Yel üfürüb şişirtdiyini göyə qaldırar».

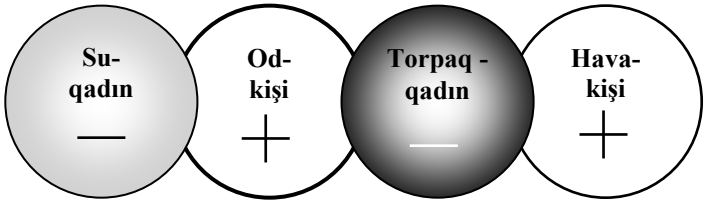
Sadalanan atalar sözlərinin strukturu mahiyyəti ilə üst-üstə düşür və dünya modelinin yaranması prosendəki fəaliyyətə uyğun qurulur:

+ - Yel olmasa,	Baş, mənfi (-)	Alınan nəticə mənfi (-)
- - Sel olmaz.	Ayaq mənfi (-)	

Burada dünya modelinin başlanğıc (su-sel) və son (yel-hava-ruh-can) elementinin yoxluğundan bəhs olunur. Bu ünsürlərsiz yaranış mümkün deyil, ona görə də atalar sözünün yekunu

mənfidir.

Maraqlıdır ki, mifik dünya modelinin dörd ünsürünün də kişi başlanğıcı müsbət (+), qadın başlancığı isə mənfi (-) işarəsi ilə kodlaşır:



Bu ünsürlərin birləşməsinə – bir-biri ilə bağlanmasına gəlincə su–od bağlılığı ziddiyyətlidir, su odu söndürür (Atalar demişkən: *«Su ilə odun nə oyunu?»*).

+ -
Suyla odun // -
- +
Nə oyunu?

Lakin su torpaqla birləşir. *Su torpağa can verir.*

+ +
Su torpağa // +
+ +
can verir.

+ - + -
Göydən yağmasa // yerdə bitməz.

+ +
Göydən gələn (yağış, qar - su) +
+ +
yerə qəbuldur (torpağa) +

Eləcə də havasız odun mövcudluğu mümkün deyil. *Ocağı üfürüb sönməyə qoymurlar.*

+ +
Ocağı üfürüb // +
- -
sönməyə qoymurlar.

Deməli, eynicinslilərin – kişilərin, yaxud qadınların bir-biri ilə bağlılığı yaşarlığa, bir-birinə əks olan tərəflərin bağlılığı isə, ölümə səbəb olur. Başqa sözlə, su ilə torpağın qovuşması təbiətin canlanmasına, od ilə havanın qovuşması isə inkişafa təkan verir. Əks kodlu elementlərin qarşılaşması halları da tez-tez təkrarlanır:

/+ -/ / - +/	(-)
Odu söndürüb // külü ilə oynayır.	

/- +/ /- -/	(-)
Toysuz ev tapılar, vaysız ev tapılmaz.	

/- -/ /+ +/	(-)
Qurunun oduna yaş da yanır.	

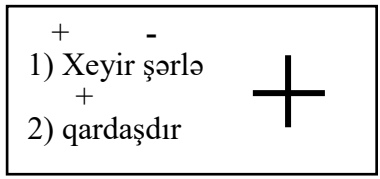
/- +/ /+ -/	(-)
Bədbəxtliyi qapıya gətirən tənbəllikdir.	

/+ +/ /- -/	(-)
Zər ilə olan, zor ilə olmaz.	

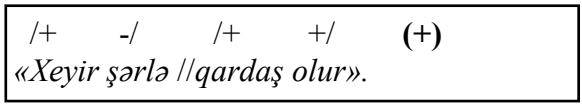
/+ +/ /- +/	(+)
Zəri də var, zoru da var!	

Başlanğıcda bu xeyir-şər mifopoetik modeli ilə meydana atılmış və bütün əksliklərin (gecə-gündüz, pis-yaxşı, işıq-qaran-

lıq, ağ-qara, həyat-ölüm və s.) kökündə durmuşdur. Sonralar «Avesta»da qara və ağ butanın bir dairənin içərisində bir-birinə pərçimlənməsi şəklində rəmzləşmiş və atalar sözlərində *«Xeyir şərlə qardaşdır»* şəklində yaddaşlara həkk olunmuşdur:



Bu atalar sözü üç parçaya bölünür. Lakin ilkin çağlarda hissələrin sayının dörd olması etimalı da var:



Struktur poetikasının dördlük sistemində də eyni funksiyanın yerinə yetirildiyinin şahidi oluruq.

Struktur təhlilil tipologiyası, kateqoriyaları və terminologiyası tədqiqatçılar (R.Bart, V.Y.Borev, V.Baxtin) tərəfindən işlənib hazırlanmışdır.

Struktur təhlil sistemlərinin əsas kateqoriyaları və terminləri

Arxetip (hərfi tərcüməsi *əski, ilkin obraz*, dünyanın ən qədim obrazı, yaxud bədii yaradıcılığa qədərki obraz deməkdir) – obrazın və onun daşıdığı mənanın başlanğıcdakı vəhdətidir, hər ikisinə aid «xüsusi enerji»dir. O hansısa əbədi həqiqət kimi də müəyyənləşə bilər. Lakin onun kokret obrazlaşmış və simvollaşmış məğzi xarici mühitin – tarixi şəraitin təsiri ilə dəyişir, ona görə də nə olduğunu anlamaq bizim üçün çətinləşir. K.Yunq arxetiplə bağlı fikirlərini məhlulun içərisindəki şəbəkənin

kristallaşması ilə müqayisədə çatdırmağa təşəbbüs edir. Belə ki, məhlul isinməklə, yaxud müəyyən vaxt keçəndən sonra bərkiyir, dəmir şəbəkəni içinə alıb kristallaşır. «Kristal şəbəkə hər hansı bir kristala məxsus konkret formanı deyil, streometrik strukturu müəyyənləşdirir. Kiçik, yaxud böyük ola bilir. Ölçü həddinin sonsuz sayda mövcudluğundan formanın da müxtəlifliyinin sayı-hesabı yoxdur, eləcə də bir neçə bərk maddədən – kristaldan əmələ gəlir. Bu prosesdə həmişə eyni qalan yeganə cəhət tərkib hissəsindəki həndisi tənasüblükdür. Bunu arxetipə də şamil etmək olar. Əsas etibarilə, o, adlandırıla və dəyişməz məna özəyinə malik ola bilər - lakin heç vaxt konkret görünüş, hadisə deyil, hər zaman ancaq nöqteyi-nəzər kimi meydana çıxır»[1]. Yəni arxetip həmişə ideyadır, maddilik-dən məhrumdur. Məsələn, ağzından od püskürən çoxbaşlı əjdaha, dəyirman daşını ayaqlarına keçirib sürətlə qaçan div obrazları hər zaman təsəvvürə gətirilir, lakin heç vaxt gözə görünmür, yəni maddi substansiyaya çevrilmir, ideya olaraq qalır. Xüsusi vurğulamaq lazımdır ki, miflərdə deyildiyi kimi, ruh, ağıl, şüur, emosiyalar (bütün müxtəliflikləri ilə birlikdə) Yaradıcı tərəfindən bir anın içində, bir göz qırpında insana bəxş edilməklə o, canlılar arasında fərqləndirilməmişdir. Şüurun inkişafına təkan verən qüvvənin əsasında elə fantastik, təbii və tarixi-mədəni obrazlar – miflər durur ki, bu gün həm abstrakt-lığı, sakrallığı, həm primitivliyi, sadəliyi, həm də yerə, torpağa, yaşadığımız dünyaya, həyata bağlılığı, eləcə də duyğularımıza təsiri, düşündürücülüyü və universallığı ilə diqqəti cəlb edir.

Beləliklə, arxetiplər (ilk yaradılanlar) - universal mifoloji motiv və süjetlərin ilkin obrazları, isveçrəli psixoanalitik K.Q.Yunqun təliminə görə, kollektivin qeyri-şüuri əhatəsində öz-özünə doğulmuş, təkcə kortəbii yaranış formalarında (yuxu və b. ona oxşar formalarda) yaşamamış, həm də mif - xidmət et-

[1] Юнг К.Г. Человек и его символы/ Пер. снем. - СПб.–М., 1996, 452 с. 125.

mişdir.[1] Ona görə də dünyanın reallıqlarından çox, toplumun psixi xassəsini və halını əks etdirmişdir. Bu səbəbdən də ilkin çağlarda ikili xüsusiyyətin (animus-anima\kişi-qadın, insan-heyvan\kentavrlar kimi) bir canda birləşməsinə - dualizmə inam yaranmışdır. Məsələn, «Munisnamə»də mifik dünya qatlarının keçidində duran mələk (başı öküz, bədəni qoyun) iki müxtəlif heyvanın orqanlarından yaranmışdı. «Avesta»da Xeyir və Şər allahlarını dünyaya gətirən zaman və tale allahı Zurvan isə təbiətən ikicinsli (kişi-qadın) idi. Xalq arasında bu gün də işlənən «Xeyirlə-şər əkizdir» məsəlini həmin təsəvvürün qalığı kimi də başa düşmək olar.

Element – struktur təhlilin hər bir formasının (məsələn: fonopoetik, linqvistik, leksik) qarşıda duran problemin həllinə öz xüsusi yanaşma üsulu mövcuddur. Bu üsullar vasitəsilə mətnin parçalanmayan, ayrıla bilməyən ən kiçik vahidinə (hissəsinə) element deyilir və bütün araşdırmaların predmetinin təşkil edir.

Mif və mifologiya - Yunan dilində *mythos*, alman-larda *mythe,* ingilislərdə *myth,* fransızlarda *mythe,* ruslarda və azərbaycanlılarda *mif* şəklində işlənən sözün hərfi mənası rəvayət, əhvalat deməkdir.

Mif termini beynəlxalq aləmdə əsasən iki anlamda işlənir: birinci, mif - sözlərlə yaranan təsviri mətndir, təhkiyə - (sintaqmatik aspektdir); ikinci, mif - düşüncə hadisəsidir (mənaların paradiqmasıdır), dünya haqqında təsəvvürlər sistemi - gerçəkliyi dolayı şəkildə əks etdirən dünya modeli, onun ayrı-ayrı elementləri və vahidləridir. Birinci halda mif sintaqmatik, ikincidə isə paradiqmatik planda anlaşılır. Mifin sintaqmatik vahid olaraq gerçəkləşməsi təsadüfən baş verir. Mif mənanın paradiqmasına çevriləndə (mətn mədəniyyətinin digər formaları

[1] Мифологический словарь. /Гл. ред. Е.М. Мелетинский/. – М.: Советская Энциклопедия, 1991, с. 659.

– rituallar, sosial institutlar, maddi mədəniyyət abidələri və s. ilə bir sırada) birinci və ikinci anlamlar arasında cüzi fərqlər üzə çıxsa da, miflə mifologiyanın eyniliyi inkar edilmir. Ona görə ki, mifologiya sintaqmatik (təsviredici) vahidlərin – miflərin sistemi kimi başa düşülür.

Mifologiya termini isə üç anlamda işlənir: birinci, mifologiya - hər hansı bir tarixi-mədəni ənənəyə xas miflərin (təsvirlərin) toplusudur; ikinci, mifologiya - dünyanı dərk etməyin xüsusi formasıdır, düşüncə şüur hadisəsidir (mənaların paradiqması). Bu hallarda mifologiyanın mənası mif anlamına yaxınlaşır, hətta onun praqmatik aspekti ilə eyni olur. Üçüncü, mifologiya - mifləri və mifoloji sistemləri öyrənən elm sahəsidir. Məşhur nəzəriyyəçi alim A.Bayburin də göstərir ki, *mifin birinci və ikinci mənaları ilə mifologiyanın birinci və ikinci mənaları üst-üstə düşdüyündən* bu terminlər həmin mənalarda sinonimlər kimi işlədilir.

Motiv – (almanca «motive», fransızca «motif», rusca «motiv» işlənir, Azərbaycan türklərinə sonuncudan keçmiş və genetik baxımdan latın sözü «moveo»dan /«hərəkət edirəm» deməkdir/ törəmişdir) – bədii mətnin sabit, dayanıqlı, formal məzmunlu komponentinə deyilir, ilk baxışda elementlə üst-üstə düşür. Lakin «motiv» dar və geniş mənada götürülür. Çünki onu bir və bir neçə əsərin dairəsində, eləcə də bir sənətkarın bütöv yaradıcılıq kontekstində, bir ədəbi cərəyanın fəaliyyət orbitində, böyük bir tarixi dövrün ədəbi prossesində müəyyənləşdirib üzə çıxarmaq mümkündür.

a) Birinci halda, yəni ayrıca götürülmüş bədii əsər çərçivəsində motiv dar mənada anlaşılır və bir növ «element» terminin ekvivalentini təşkil edir. Lakin dərindən müşahidə edəndə aralarında fərq nəzərə çarpır.

b) Sonrakı hallarda isə (bir neçə əsərin dairəsində, eləcə də bir sənətkarın bütöv yaradıcılıq kontekstində, hər hansı bir ədəbi cərəyanın fəaliyyət orbitində, böyük bir dövrün ədəbi prosesin-

də) motiv geniş mənadadır, onun artıq «ideya» anlayışı ilə səsləşən tərəfləri meydana çıxır.

Tarixi nöqteyi-nəzərdən «motiv» termini ilk dəfə 1703-cü ildə S.de Brossarın «Musiqi sözlüyü»ndə aşkarlanmış, musiqi mədəniyyəti ilə əlaqələndirilmiş və sonra İ.V.Göte tərəfindən ədəbiyyatşünaslığa gətirilərək «Epik və dramatik poeziya haqqında» əsərində bədii mətnlərə tətbiq edilmişdir. Ədəbiyyatşünaslığın kateqoriyası kimi XX əsrin 20-ci illərində A.N.Veselovskinin və V.Y.Proppun elmi fəaliyyəti ilə formalaşmışdır.

Beləliklə, motiv – mətnin başqa tərkib hissələrinə ayrıla bilməyən elementi – predmeti, obrazı, folklor süjetinin ən kiçik (minimal) vahidi (məsələn: sehirli alma motivi, səfeh qadın motivi, ata-oğul qarşılaşması motivi, qızın oğurlanması motivi və s.) sayılmışdır.

Funksiyasına görə motivləri iki yerə ayırmaq olar:

a) sabit motivlərə malik süjetlərə daha çox çoxqollu epos və nağıllarda rast gəlmək mümkündür;

b) dəyişən motivlər isə intriqalı, müxalifli, konflikli sistem və strukturlarda özünə yer tapır. Nizaminin «Xosrov və Şirin» poemasındakı motivlərdə məhəbbət–xəyanət, məhəbbət–məkr, məhəbbət–uğur, nadanlıq–kamillik dəyişikliyi özünü göstərir.

A.N.Veselovski ədəbiyyatşünaslıqda tarixi-müqayisəli metodun əsasını qoyanlardan biridir. Onun keçən əsrin II yarısının məhsulu olan «Tarixi poetika» əsərinin «Süjetin poetikası» bölməsində nağıl süjeti motivlərə ayrılaraq araşdırılır. Alim yazır: «Motiv deyəndə, qədim insanların məişət müşahidələrinin və ibtidai, ilkin şüurlarının tələbinə cavab olaraq yaranan sadə, lakin tam əhvalat başa düşülməlidir».[1]

A.N.Veselovski süjetin tərkib hissəsi sayılan motivi tam, bütöv kimi təqdim edir. Deməli, motiv elementlikdən, vahidlikdən çıxır, parçalanan sistemə çevrilir. Qəribə ziddiyyət yaranır. Çünki müəllifin qənaətinə görə, motiv ayrılıqda götürüldükdə canlı danışıqda işlənən adi, məlumat xarakterli fikirdən başqa bir

[1] Веселовски А.Н. Историческая поэтика.- М., 1989, с. 300.

şey deyil, heç bir gerçək həyat hadisəsini bədii şəkildə canlandırmır. A.N.Veselovskinin öz dili ilə desək, süjet yalnız «motivlərin birləşərək bir-birinə uyğunlaşdırılması ilə yaranır»[1] və bundan sonra tamlanır, bütöv əsər təsiri bağışlayır, struktur meydana gəlir. Başqa sözlə, süjet əslində hər hansı bir gerçək, yaxud gerçək hesab edilən faktın təsdiqi deyil, həyati tələbat nəticəsində miflərin dili ilə beyində əksidir.

Hər bir süjetin əsasında xalqın qanunauyğun şəkildə konkret tarixi təsəvvür və inamları durur. Bu fikirlərdə forma məzmuna, sistem, struktur ideyaya qarşı qoyulur. Çünki *tamlaşma, əlaqələnmə, uyğunlaşma* struktur – forma əlamətidir, «*gerçək, yaxud gerçək hesab edilən faktın təsdiqi»*, yaxud *«miflərin dili ilə beyində əksi»* ideyadır, məzmundur. Müəllifin əvvəl «sadə, lakin tam əhvalat» kimi təqdim etməsi, sonra isə «heç bir gerçək həyat hadisəsini bədii şəkildə canlandırmır» şəklində şərhi əslində motivin anlamını bir az da qəlizləşdirir.

A.N.Veselovski motivin adi növünü iki hissəyə bölür və (a+b) modeli ilə ifadə edir. Onun fikrincə, «motiv modelinin hər iki tərəfi dəyişə bilər». [2] Tədqiqatçı nağıl süjetini motivlərin kompleksi tək başa düşərək, belə qənaətə gəlir ki, «nağılların araşdırılmasında motiv əsas ünsürdür, süjet isə ikinci dərəcəlidir. Nağılı ilk növbədə motivlərinə görə öyrənmək lazımdır»[3].

Ziddiyyətlərinə görə V.Y.Propp motiv və süjet bağlılığı məsələsinə tənqidi yanaşaraq, A.N.Veselovskinin gəldiyi qənaətlərin artıq elmi əhəmiyyət kəsb etmədəyi fikrini irəli sürür: «Əgər motiv qanunauyğun şəkildə vahid hesab edilirsə, onda nağılın hər cümləsi motiv ola bilər. Belə ki, bir çox nağıllarda təsadüf edilən «Atanın üç oğlu var idi» cümləsi motivdir, yaxud «İvan ilanla vuruşur» cümləsi motivdir».[4]

[1] Веселовски А.Н. Историческая поэтика.- М., 1989, с. 301.
[2] Yenə orada, s. 303.
[3] Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки. – М.: Издательство «Лабиринт», 2001, с. 190.
[4] Yenə orada, s. 28-129

V.Y.Propp məşhur «Sehirli nağılların morfologiyası» (1928) əsərində A.N.Veselovskidə göstərilməyən rus xalq nağılından bir cümlə misal göstərir: «İlan şahın qızını qaçırdı» və yazır ki, «Bu motiv dörd hissədən ibarətdir və hər hissə ayrılıqda variantlaşır.

İlan - sehrbazla, şahinlə, şeytanla;

qaçırılmaq - başqa hərəkətlərlə (*vampirə, cadugərə çevrilmə ilə*);

qız - bacı, nişanlı, arvad və ana ilə;

hökmdar - kəndli, şahzadə və mollayla əvəz oluna bilər»[1].

Bu halda motiv kimi götürülən «İlan şahın qızını qaçırdı» cümləsinin onlarla variantı ortaya çıxır. Deyiləni əyaniləşdirmək üçün təkcə birinci subyekti «sehirbaz»la əvəzləyib digər motiv yerdəyişmələri ilə əlaqələndirək:

Sehirbaz şahın qızını qaçırdı.
Sehirbaz şahın qızını marala çevirdi.
Sehirbaz kəndlinin qızını qaçırdı.
Sehirbaz kəndlinin qızını marala çevirdi.
Sehirbaz şahzadənin anasını qaçırdı.
Sehirbaz şahzadənin anasını cadugərə çevirdi.
Sehirbaz şahzadənin nişanlısını qaçırdı.
Sehirbaz şahzadənin nişanlısını cadugərə çevirdi.
Sehirbaz mollanın qızını qaçırdı.
Sehirbaz mollanın qızını cadugərə çevirdi.
Sehirbaz mollanın anasını qaçırdı.
Sehirbaz mollanın anasını cadugərə çevirdi.
Sehirbaz şahın bacısını qaçırdı.
Sehirbaz şahın bacısını cadugərə çevirdi.
Sehirbaz kəndlinin bacısını qaçırdı.
Sehirbaz kəndlinin bacısını cadugərə çevirdi.
Sehirbaz şahın arvadını qaçırdı.
Sehirbaz şahın arvadını cadugərə çevirdi.
Sehirbaz kəndlinin arvadını qaçırdı.
Sehirbaz kəndlinin arvadını cadugərə çevirdi və s.

[1] Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки. – М.: Издательство «Лабиринт», 2001, с. 130.

Təkcə bir subyektin variantlaşmasının sayı 20-dir.

Buradan belə çıxır ki, A.N.Veselovskinin müəyyənləşdirdiyi kimi, motiv struktur baxımından da sabit deyil, tez dəyişəndir.

B.Y.Propp A.N.Vaselovskinin fikirlərinə aydınlıq gətirməyə çalışaraq bildirir ki, «süjet vahid deyil, kompleks şəkildədir, bütöv deyil, parçalanandır».[1] Alim bu mənada A.N.Veselovskinin nağıl süjetini kiçik hissələrə bölərək «fonetik təhlili»nin qəti əleyhinə çıxır və «Nağılın morfologiyası» əsərində özünün «morfoloji sistemini» təklif edir. Əsərin adından görünür ki, V.Y.Propp nağıl süjetlərini «morfoloji yolla», yəni süjeti nitq hissələri ilə müqayisə oluna biləcək bölmələrə ayıraraq, təhlil etməyi daha üstün tutur.

Motivlə bağlı mübahisələr bu gün də davam etməkdədir. V.İ.Novikovun tərtib etdiyi sözlükdə *(«Энциклопедический словарь юного литературоведа»)* göstərilir ki, «motiv bədii əsərdə süjetin bir elementi, hissəsi kimi başa düşülür. Hər bir süjet bir-biri ilə sıx əlaqəli, ardıcıl inkişaflı motivlərin calanması ilə formalaşır. Eyni motivlər həm ən müxtəlif süjetlərin əsasında dura, həm də tamam başqa mənalar daşıya bilər»[2]. Bu fikrə əsasən də aydınlaşdırmaq mümkün olmur ki, motiv bədii əsərin formasını yaradan detaldır, tikinti materialıdır, yoxsa hər hansı bir məna daşıyan ideyadır. Əgər o, bədii mətndə, yaxud çoxlarının irəli sürdükləri kimi süjetdə görünən, başqa hissələrə parçalana bilməyən ən kiçik elementdirsə, onda hər hansı bir motivin «güc və mənasının dəyişməsini qoşulduğu başqa motivin məzmunundan asılı olduğunu» qəbul etmək mümkündür və bu halda «motivin dərin qatlarda gizlənməsindən» bəhs açmaq ağlabatandırmı? Göstərdiyimiz «Sözlük»də yazılır ki, «motiv bəzən dərin qatlar-

[1] Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки. – М.: Издательство «Лабиринт», 2001, с. 23.

[2] Энциклопедический словарь юного литературоведа. – М., 1987, с. 177.

da gizlənir və lap dərinlərə gedib çıxmaqla daha böyük məzmun kəsb etmiş olur».[1]

Motivi əsərin əsas mövzusunu «tündləşdirən», «tamamlayan» vasitə də sayırlar. Araşdırmalarda o da vurğulanır ki, «Şeirdə hər hansı bir söz də motiv ola bilir. Lirikada söz-motiv həmişə «ötmüş»ü mənalandırır və «keçmişdə baş vermişləri» tətbiq etmə dumanına bürünür, onun ətrafında köhnə düşüncələrin parıltısı işarır»[2].

Qeyd etmişdik ki, A.N.Veselovski də motivin adi növünü iki hissəyə bölür və (a+b) düsturu ilə ifadə edir. Onun fikrincə, motiv düsturunun hər iki tərəfi dəyişir və təkcə şeirdə deyil, epik mətnlərdə də (nağıllar) «bir cümlədə işlənən sözlərin hamısı ayrılıqda motiv olur». Lakin A.N.Veselovskinin özünün qənaətində «motiv həm də təhkiyənin (lirik əsərdə tərənnümün) əsəb şəbəkəsidir. Bu şəbəkəyə toxunan kimi estetik emosiyaların partlayışı baş verir, bədii əsəri düzgün başa düşməyə yardım edən assosiasiyalar zənciri hərəkətə gətirilir»[3]. Əgər şeir və hekayə mətnlərindəki hər hansı bir söz motivdirsə, emosiyaların hansı partlayışından danışmaq olar. Sözün struktur təhlildə funksiyası dəqiq göstərilir və mətndə «emosiyaların partlayışına» səbəb olan cəhətlər tamam başqa əlamətlərlə üzə çıxır.

Motivi «söz» vahidinədək kiçildənlər onu çox hallarda intriqa ilə də səhv salırlar: «Motiv bir qayda olaraq iki işarə ilə göstərilir, daha dəqiq desək, iki sifətdə olur və motiv-antonimlərin mövcudluğu qənaətindəyik: *dözümlülük* motivi mütləq *dözümsüzlük* motivini doğuracaq, lakin bu o demək deyil ki, həmin əks mövqeli motivlər eyni əsərdə meydana gəlir»[4]. Burada *«motiv-antonim»* istilahı yerində işlənməmişdir. Çünki müəllif birbirinə zidd motivləri başqa-başqa əsərlərdə arayır. Lakin söhbət

[1] Энциклопедический словарь юного литературоведа. – М., 1987, с. 179.
[2] Yenə orada.
[3] Yenə orada.
[4] Литературный энциклопедический словар. – М., 1987, с. 229.

bədii əsərin mətninin, yaxud süjetinin tərkib hissələrindən gedirsə, motiv-antonimlər də həmin konteksdə axtarılmalıdır.

Son dövrlərdə A.P.Skaftımov motivi yaradıcının şəxsiyyəti və dünyagörüşü, eləcə də bədii əsərin bütöv strukturunun təhlili ilə əlaqələndirir[1]. Motiv termininin müasir anlamı məhz bu səpgidə üzə çıxır:

a) müəllifin duyğu, düşüncə və hislərinə bağlıdır,

b) bu halda onun «müstəqilliyi», bədiiliyi, estetik tamlığı nisbətən «əlindən alınır».

v)Yalnız hər hansı bir «cərəyanın», «fəaliyyətin» konkret təhlili prossesində motivin dəyişməzliyi, fərdiliyi və mənaca dolğunluğu bədii dəyərini taparaq əhəmiyyət kəsb edir. Lakin bu məlum prinsipi kənara qoyub tamamilə əks mövqedən fikir irəli sürməklə görəsən mötəbər «Sözlük»lərin müəllifləri nəsə qazanırlarmı? «Ədəbiyyatın inkişafı üçün o da lazımdır ki, motivlər bir-biri ilə təkcə bir süjet (ya da bir neçə), bir əsər daxilində qarşılaşmırlar, kitabın, hətta ədəbiyyatların sərhədlərini aşırlar»[2].

Yaxud daha ziddiyyətli qənaətlərlə rastlaşmaq mümkündür: «Motiv ikili xarakterdədir, eyni zamanda həm ənənədir, həm də yeniliyin əlamətidir. Eləcə də motiv bir o qədər öz daxilində ikilidir: lakin tərkib hissələrinə ayrılmayan vahid deyil, bir qayda olaraq motiv bir-birinə qarşı duran qüvvələrdən təşkil olunmuşdur, ona görə də öz daxilində hərəkətə səbəb olan konfilikti meydana gətirir. Motivlərin həyatı sonsuz deyil (motivlərin nəfəsi kəsilir). Birxətli və primitiv istismarı motivi qiymətdən sala bilir». Burada motivə ədəbi prosesin subyekti kimi baxılır...

Funksiya *(fonction)* – bir elementlə başqaları arasındakı elə tutuşdurma, və əlaqələndirilmədir ki, strukturun bütövlüyünü qoruyub saxlamaqla varlığına təminan verir. Bu anlam təhkiyənin tərkib hissələrinə ayrılmayan vahidi kimi ilk dəfə

[1] Литературный энциклопедический словар. – М., 1987, с. 230.
[2] Yenə orada, s. 180.

V.Y.Proppun əsərlərində işlənmişdir. Son illərədək əksər xalqların nağıl süjetindən bəhs açan alimlərin V.Y.Proppun «morfoloji» təliminə söykənmələri təsadüfi deyil. Çünki onun «Nağılın morfologiyası» əsəri Avropada geniş yayılan strukturalizmin ilk qaranquşlarından sayılır. Eləcə də A.N.Veselovskinin *motiv* məfhumu əvəzinə, V.Y.Propp «funksiya» anlayışını təklif edərək problemin həlli yollarını arayır. O, yazır: «Biz nağıl süjetləri arasındakı müqayisəli təhlili qəbul edirik, lakin sehirli nağıl süjetlərini xüsusi tərkib hissələrinə ayırıb, müqayisə aparmalıyıq. Nəticədə nağılların morfologiyası alınar».[1]

Nağıl süjetinin morfologiyası – mətndəki tam əhvalatı tərkib hissələrinə - funksiyalara ayırıb, həmin hissələrin bir-biri ilə əlaqə və bağlılığını nəzərə almaqla bütöv təsvir etmək deməkdir.

V.Y.Propp əksər nağıl süjetlərində qəhrəmanların adlarının və atributlarının tez-tez dəyişdiyini, funksiyalarının - hərəkət və davranışlarının isə sabit qaldığını müşahidə edir və belə qənaətə gəlir ki, nağıllarda çox hallarda eyni hərəkətlər müxtəlif personajlara aid edilir. Bu, bizə belə bir imkan verir ki, nağıl süjetlərini onlarda iştirak edən obrazların funksiyasına (roluna, fəaliyyətinə, gördüyü işinə) görə öyrənək. İlk növbədə müəyyənləşdirmək lazımdır: bu funksiyalar nağıl süjetlərinin sabitliyini, yaxud dəyişkənliyini nə dərəcədə əks etdirir? Bütün başqa məsələlərin həlli məhz bu mühüm problemin düzgün üzə çıxarılmasından asılıdır. Nağıllarda bir-birini təkrarlayan neçə funksiya var?- sualına alim belə cavab verir: «Tədqiqat göstərir ki, funksiyaların təkrarlanması heyrətləndirici dərəcədə çoxdur.»[2] Əslində V.Y.Proppun bəhs açdığı nağıl hissələri vahid deyil, əsərin məzmunundan doğan epizodlardır. Funksiyaya gələndə ayrıca götürülmüş nağılda, ya da başqa bir bədii əsərdə göstərilən, adı çəkilən canlı-cansız hər şeyi aid etmək olar. Çünki funksiyasız bədii detal əsərdə yamaq kimi görünür.

[1] Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки. – М.: Издательство «Лабиринт», 2001, с. 24.
[2] Yenə orada, s. 32.

Məsələyə tam aydınlıq gətirmək üçün V.Y.Proppun funksiya (ümumiyyətlə, alim folklorun epik ənənəsində və yazılı bədii təhkiyədə funksiyaların 31 qrupunu müəyyənləşdirir) kimi təqdim etdiyi nağıl süjeti hissələrinə diqqət yetirək:

Evdən getmə, yerində olmama. Bəzi nağıllarda ailə üzvlərindən biri evdən gedir. V.Y.Proppun nəzəriyyəsinin abstraktlığı birinci funksiyadan özünü büruzə verir. Belə ki, tədqiqatçı qəhrəmanın hara yollanmasını (azuqə üçün bazara, işə, meşəyə, qərib ölkələrə, nişanlısını tapıb gətirməyə, sehirli tapşırığı yerinə yetirməyə və s.) o qədər də vacib saymır. Lakin süjetin özünəməxsusluğu məhz onun evdən nə üçün getməsi və haralarda olması ilə şərtlənir. Nağılçıların yaradıcılıq imkanları da bu funksiyanın mahiyyəti ilə əlaqədar üzə çıxır.

Qəhrəmana qadağanlarla (yasaqlarla) müraciət edilməsi. Qırxıncı otağın qapısını açıb içəri girmək, gül bağına keçmək, sehirli meyvələri dərmək və s. bağlı yasaqlara Azərbaycan nağıllarında da rast gəlirik. «Ovçu Pirim» nağılında görürük ki, tabu – yasaq (İlanın Ovçu Pirimə quşların, heyvan--ların dilini bilməsinin sirrini açmamaq barədə qoyduğu qadağan nəzərdə tutulur) süjetin əsas əlaməti kimi çıxış edir və hadisələrin inkişafında böyük əhəmiyyət kəsb edir. V.Y.Proppun fikrincə, nağıllarda qəhrəmanların başına gələn hər hansı bəlaya səbəb «qadağanlar»ın pozulmasıdır. Yenə də «Ovçu Pirim» nağılını yada salaq. Quşların, heyvanların dilini necə öyrənməsinin sirrini açmamaq barədəki qadağanı pozduğu üçün (arvadın təkidi ilə) Ovçu Pirim ölümə məhkum edilir. Lakin bütün qadağanların pozulması qəhrəmanların başına bəlalar açmır, hətta bəzən onların gələcək həyatlarına müsbət təsir göstərir. Qadağanı - yasaqı pozması ilə daha da kamilləşir, bilik və bacarıqları, gücləri artır, düşmən məğlub edilir və s. Beləliklə, V.Y.Proppun funksiya kimi təqdim etdiyi süjet hissələrinin hamısını, V.Anikinin dediyi kimi, məqbul saymaq

mümkün deyil[1]. Onun təklif etdiyi sxemləri dilin morfoloji quruluşunda olduğu kimi sabitləşən qanunlar şəklində qəbul etmək olmaz. Nağıl süjetləri daim inkişafda və dəyişməkdədir. Onun yaradılmasında iştirak edən nağılçıların biliyi, bacarığı, dünyagörüşü və istedadı eyni olmadığı kimi, variantlar da müxtəlif səpkilidir.

Ciddi mübahisə doğuran bir funksiyaya da diqqət yetirək.

Antoqonist ailə üzvlərindən birinə ziyan vurur. Antoqonist (bu terminin müasir anlamı barədə aşağıda geniş bəhs açacağıq) deyəndə qəhrəmanın gələcək fəaliyyətinə mane olan vasitələr, ona düşmən kəsilən qorxunc qüvvələr, sehirli varlıqlar, yalançı və ikiüzlü din xadimləri, azğın hökmdarlar, xəsis və qəddar mülkədarlar və s. nəzərdə tutulur. Onlar xasiyyətcə eyni olmadıqları kimi, gördükləri işlər, vurduqları ziyanlar da müxtəlifdir: qızı dənizə atdırırlar, övladlardan birini özləri ilə aparırlar, sehirli almaları oğurlayırlar və s. Eləcə də folklorun epik ənənəsində fəaliyyətlərin əksəriyyətinin sakral səbəbi gücdür. Buna görə də onların yönünü dəyişmək çox hallarda mümkün olmur, müəyyən qanunauyğunluq şəklində meydana atıldığından tabeçilikdən çıxa bilmir.

Funksiyaları bədii dəyərinə, mahiyyətinə görə deyil, işlənmə yeri ilə fərqləndirib qruplaşdıran V.Y.Propp, adama elə gəlir ki, nağıla bədii əsər kimi yanaşmır. Sanki göz qamaşdıran uca sarayın bir-birini tamamlayan ayrı-ayrı hissələrindən söz açır. Sarayın simmetrik quruluşuna uyğunlaşmayan elementləri söküb bir kənara atır, yəni özünün morfoloji sisteminə girməyən elementlərin funksiyalarını «köməkçi hissəciklər» başlığı altında cəmləşdirir, onları əhəmiyyətsiz hesab edir. Onun təliminin ən ziddiyyətli cəhəti isə odur ki, möhtəşəm tikililər kimi nağıl süjetinin də qurulub qurtarandan sonra dəyişməzliyi məsələsini irəli sürür və folklorun çoxvariantlılığını, transformasiyalığını, nədənsə, yaddan çıxarır. Sabitlik, dəyişməzlik ancaq yazılı ədəbiyyata xas əlamətdir. Çünki nəsr nəzəriyyəsindən danışan

[1] Аникин В. Русская народная сказка. - М., 1984, с. 105.

V.B.Şklovskinin dediyi kimi, «nağıl süjeti heç vaxt sabit qalmır, dağılır, hissələrə parçalanır və süjetqurmanın xüsusi, bizə məlum olmayan qanunları ilə yenidən formalaşır»[1], daha doğrusu, başqalaşır. V.Y.Proppun abstrakt strukturalizmdə böyük uğur kimi qəbul edilən funksiyaların kommunikasiya modeli də dəfələrlə «redaktə» edilsə də, nağıl süjetlərinin ümumi mənzərəsini tam yaratmaqdan uzaqdır.

$$\mathbf{ABC}\uparrow\mathbf{DQZK}\left\{\begin{array}{ll}\mathbf{V} & \mathbf{P}\\ \mathbf{K} & \mathbf{L}\\ \mathbf{Z} & \mathbf{R}\end{array}\right\}\mathbf{Pr}\downarrow=\mathbf{SpÇFUOTNS}$$

Modeldəki işarələrin açıqlanmasına diqqət yetirək:

A - ziyankarlıq;

V - vasitəçilik, birləşdiriji anlar (çağırış, göndərmə, məzuniyyət, bəla xəbəri və b.);

S - əks-təsirin başlanğıcı;

↑- qəhrəmanın evdən yola düşməsi;

D - hədiyyə verənin ilk funksiyası;

Q - qəhrəmanın dəyişməsi;

Z - sehrli vasitələrə sahib olmaq;

K- öz yerini dəyişmək;

{ }- sehrli mühit,

L - sehrli mühitdən çıxmaq;

↓- doğma mənzilə qayıtmaq;

Pr - yalançı qəhrəmanın və ziyanvericinin cəzalanması;

SpÇFUOTNS... - toy və hakimiyyətin əldə olunması.

Bu model 1928-ci ildən üzü bəri bir sıra ölkələrdə tədqiqatçıların heyrətinə səbəb olmuşdur. Onu məqbul sayaraq, bəzən kor-koranə olduğu kimi, bəzən də yaradıcı şəkildə yanaşıb dəyişdirərək öz xalq nağıllarına, epik ənənənin başqa janrlarına, eləcə də yazılı ədəbiyyata tətbiq etmişlər.

[1] Шкловский В.Б. О теории прозы.- М., Л., 1925, с. 24.

Azərbaycan folklorşünaslığında V.Y.Proppun «morfoloji» təlimindən nağılların deyil, dastan strukturunun təhlilində istifadə edilməsinə rast gəlirik. «Hər bir dastan, yəni əsərin əsas süjeti, məşhur sovet alimi V.Proppun sözləri ilə desək, mübarizədən ibarətdir» yazan M.H.Təhmasib məhəbbət dastanlarının süjetində dörd funksiya olduğunu göstərir:

M.H.Təhmasibin funksiyalar üzrə bölgüsü	**Ənənəvi kompozisiya bölgüsü**
Qəhrəmanın anadan olması və ilk təlim-tərbiyəsi.	Başlanğıc (Ekspozisiya).
Qəhrəmanların, yəni aşiq və məşuqənin buta almaları.	Düyün (Zavyazka).
Qabağa çıxan maneələr və onlara qarşı mübarizə.	Zirvə (Kulminasiya).
Müsabiqə və qələbə.[1]	Açılış (Razvyazka) və final.

Göründüyü kimi, funksiyalar qrupu eyni zamanda ənənəvi kompozisiya bölgüsü ilə də üst-üstə düşür: demək olar ki, dastan süjetlərinin

ekspozisiyası birinci (qəhrəmanın anadan olması və ilk təlim-tərbiyəsi),

zavyazkası ikinci (qəhrəmanların, yəni aşiq və məşuqənin buta almaları),

*kulminasiyas*ı üçüncü (qabağa çıxan maneələr və onlara qarşı mübarizə),

*razvyazk*a (müsabiqə) və *finalı* (qələbə) dördüncü funksiyanın eynidir.

V.Y.Proppdan fərqli olaraq, M.H.Təhmasib süjetin hissələrini bir-biri ilə əlaqəli şəkildə təhlilə cəlb edir. Lakin nə qədər maraqlı mülahizələr irəli sürsə də, süjetin inkişaf xəttinə yardım edən elementləri tam aydınlığı ilə göstərə bilmir.

[1] Təhmasib M.H. Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər).-B., 1972, s. 64

Məgər nağılların süjetini ədəbiyyatşünaslında qəbul olunmuş, sınaqdan çıxarılmış ənənəvi qaydada mərhələlərə bölmək mümkün deyilmi? – sualına cavab arayan S.Q.Lazutin[1] rus xalq nağıllarını kompozisiya mərhələləri ilə təhlilə cəlb etməyi təklif edir.

V.Anikin isə yazır ki, V.Y.Proppun abstrakt-strukturalizmə söykənən nəzəriyyəsi «nəyə desən yarayır, ancaq incəsənətin malı deyildir»[2]. Funksiyalar sistemində obrazların konkret əməl və fəaliyyətləri bir-biri ilə əlaqəli şəkildə ümumiləşdirilməməsinə, bədiilik priyomlarına əhəmiyyət verilməməsinə əsaslanıb bəlkə də, bu fikirlərə haqq qazandırmaq mümkündür. Lakin V.Y.Propp funksiya nəzəriyyəsi ilə tarixi poetikanın yeni mərhələsini başlamış, Avropa və rus ədəbiyyatşünaslığında geniş diskusiyaların yaranmasına təkan vermiş, bədii əsərin daxilinə nüfuz etmək yolunda ilk addımlar atmışdır. Onu elə-belə bir alimin yöndəmsiz sözləri ilə ədəbiyyatşünaslıqdan çıxarıb atmaq ən azı ədalətsizlikdir. Bu başqa məsələdir ki, V.Y.Proppun «öz modelinin dəyişməz qalması və dünyadakı bütün nağılların təhlilində yararlılığı» fikrini irəli sürməsinə baxmayaraq həmin nəzəriyyə və təlimi kor-koranə Azərbaycan folklorunun epik ənənəsinə tətbiqi yolverilməzdir. İlk növbədə ona görə ki, hər bir nağıl onu yaradan xalqın dünyagörüşünün və yaradıcılıq imkanlarının məhsuludur, başqaları ilə müqayisədə onları birləşdirən cəhətlər olsa da, ayıranlar daha çoxdur. Nağıllarda təkcə əsas qəhrəman deyil, bütün personajlar dinamik inkişafda və hərəkətdə göstərilir, yəni epizodik obrazlar belə bir sıra funksiyaların daşıyıcısı olur. Obrazlar qarşılıqlı əlaqə zamanı bir-biri ilə bağlanır və əksər hallarda biri digərinin əksini təşkil edir. Başqa sözlə, əsas qəhrəman və onun köməkçilərinə aid funksiyalarla düşmən cəbhədə duran surətlərin, sehrli qüvvələrin daşıdığı funksiyaların qarşılaşması süjetin konfliktinin canıdır. Bu əlaqəni görməmək sü-

[1] Лазутин С.Г. Поэтика Русского фольклора. - М., 1989, с. 10-26
[2] Аникин В. Русская народная сказка. - М., 1984, с. 105

jet xəttinin yüksələn və enən inkişafını inkar etmək demək deyilmi? Eləcə də sehrli qüvvələrin bütün hiylələrinin, əməllərinin bir anlayış altında (qəhrəmana ziyan verməsi ilə) birləşdirilməsi obrazların özünəməxsusluğunu inkar etməkdir. Yaxud əsas personajların mübarizəsinin nağıllarda nə qədər rəngarəng olduğunu görürük. Bu müxtəlifliyin üstündən xətt çəkmək nə dərəcədə düzgündür? Eləcə də əsas qəhrəmanın bütün rəqiblərini «antoqonist» deyə eyniləşdirmək də ağlabatan deyil.

Nağılların əvvəlində və sonunuda nağılçıların söylədikləri poetik hissələr (pişrovlar və «göydən üç alma düşdü» kimi sonluqlar) V.Y.Proppun funksiyalar sistemindən kənarda qalır. Bura qədər deyilənləri ümumiləşdirib aşağıdakı nəticəyə gəlirik:

1. Funksiyalar təkcə əsas qəhrəmanlarla bağlı olmur, yəni nağılda iştirak edən bütün personajlar dinamik inkişafda və hərəkətdə təsvir edilir. Əsas qəhrəmanla yanaşı, köməkçi vasitələrin də funksiyaları fəal olur.

2. Funksiyalar sistemi sxematiklikdən yaxa qurtara bilmir.

3. Funksiyalar sistemində hadisənin inkişaf xəttini, münaqişə, qarşılaşma və konfliktlərin yüksələn, enən xətlərini görmək olmur.

Nağılın süjeti canlı orqanizmi xatırladır, daim hərəkətdə və inkişafda olur. Hadisələri funksiyalara ayıraraq, müxtəlif nöqtələrdə dondurmaq bir nəticə vermir. Lakin bu o demək deyil ki, V.Y.Propp funksiyalar məsələsini meydana atmaqla səhv etmişdir. Hər bir bədii mətndə elementlər və sistemlər arasında əlaqələri, bağlılığı təmin edən funksiyalar mövcuddur və onların müəyyənləşdirilib düzgün şərh edilməsi həmişə aktual məsələ kimi diqqət mərkəzində duracaqdır.

Son illərdə folklor janrlarını ədəbiyyatşünaslıqda qəbul edilmiş ənənəvi süjet və kompozisiya əlamətlərinə görə təhlil etməyə meyl çoxalmışdır. Lakin buna da «funksiya» anlayışından imtina demək olmaz. Çünki struktur təhlilin öz prinsip və yolları var, onun kateqoriyalarını bir-birinə bağlayan əsas cəhət kimi funksiyanın rolu əvəzsizdir. Və struktur təhlil poetikanın bir qoludur, özü deyildir. Ümumi poetikanın predmeti bədii mətnlə,

onun sistem və strukturları ilə məhdudlaşmır.

Təsadüfi deyil ki, V.Y.Proppun «funksiya» təlimi meydana atılandan bir il sonra Y.N.Tınyanov tərəfindən geniş surətdə ədəbiyyatşünaslığa tətbiq edilmişdir. O, «Arxaistlər və novatorlar» (1929) adlı əsərində müəyyənləşdirir ki, «Sistem olaraq bədii əsərin hər bir elementinin başqaları ilə, bununla da bütün sistemlərlə əlaqələndirilməsini həmin elementin konstruktiv (əməli) funksiyası adlandırılır. Proseslə yaxından tanış olduqda görürsən ki, bu cür funksiya mürəkkəb anlayışdır. Element başqa əsərlərin sisteminin bir sıra belə elementləri ilə, digər tərəfdən mövcud olduğu sistemin digər elementləri ilə bir dəfəyə əlaqələnir»[1]. Müəllif birinci halı «avtofunksiya», ikincini isə «sinfunksiya» adlandırır.

A.J.Qreymas R.Yakobsonun «kommunikasiya aktı»nın sxeminə söykənib, «aktanların funksiya» sxemini təklif etmişdir:

KONTEKST
(referent funksiya)

YOLLAYAN — MƏLUMAT — ALAN (qəbul edən)

(ekspressiv funksiya) *(poetik funksiya)* *(konativ funksiya)*

KONTAKT (əlaqə)
(fatik funksiya)

KOD
(metalinqvistik funksiya)

Ekspressiv funksiya məlumatı – informasiyanı yollayandan – ötürəndən, konativ funksiya – alandan (qəbul edəndən), idrakı funksiya (referent) isə – kontekstdən, metalinqivistik koddan, fatik – əlaqələrdən istiqamət alır.

[1] Тынянов Ю.Н. Архаисты и новаторы. - М., 1929, с. 33.

Rəvayət, yaxud predaniya yunan sözü «pagabogis»-dən götürülmüş termindir, mənası «ötürmə», «öyrətmə» deməkdir. «Tradisiya» (hərfi mənada *«ənənə»* deməkdir, biliyi şifahi şəkildə bir nəsildən başqasına ötürmək ənənəsi kimi başa düşülür) terminina uyğundur. Lakin ikinci termin latın sözü «traditio»dan törəyib daha çox elmlə, məişətlə və dinlə bağlanırsa, «predaniya» yalnız bir məqsədələ işlədilir. Rus folklorunda dini və tarixi rəvayətlərə verilən addır. «Predaniya» termini Azərbaycan folklorunda rəvayətlə üst-üstə düşür Doğrudur, bizdə əfsanə ilə rəvayətin sərhədləri müəyyənləşib bir-birindən ayrılmadığı kimi, rus folklorşünaslığında da leqenda ilə predianiyanı eyni prizmadan keçirib birinin üstünlüyünü göstərməklə işığını digərinin üstünə salırlar. Tədqiqatçıların bir qismi isə (V.P.Anikin, Q.A.Levinton) predaniyaları sırf dini məzmunlu kiçik hekayələrlə məhdudlaşdırır və onlara demonvarı obrazların dini miflərdən keçdiyini söyləyirlər. Janrın əsas əlaməti kimi vurğuladıqları motivlərin gerçəklə, reallıqla əlaqəsinə gəlincə, xristianlıq ənənəsindən gələn bütün elemetlərin (İsus Xristosun doğulub çarmıxa çəkilməsindən tutmuş apostolların fəaliyyətinədək) tarixlə əlaqəsi olduğunu əsaslandırmağa çalışırlar. Lakin nə qədər fakt axtarışında olsalar da, şərin təmsilçiləri kimi çıxış edən vampirlər və b. obrazlar mifiklikdən yaxa qurtara bilmir. Predaniyaların əksəriyyəti o dərəcədə leqendalara oxşayır ki, onları bir-birindən ayırmaq çətinləşir. Cənnət və cəhənnəm haqqındakı təsəvvürlərin həm leqenda, həm də predaniya motivlərində geniş əks etdirilməsi bu dolaşıqlığı bir az da artırır.

Azərbaycan folklorunda isə tamam başqa mənzərənin şahidi oluruq. Rəvayətlər məzmununa görə əfsanələrdən əsaslı şəkildə fərqlənir. Dini məzmunlular da tarixi faktlara söykəndiyi üçün (islam dininin yaradıcısı yeganə peyğəmbərdir ki, real tarixi şəxsiyyət olması faktlarla sübuta yetirilmişdir) mifiklikdən uzaqdır. Özündə qeyri-adi motivlərə yer verənlər isə əfsanə janrının əlamətlərini özündə yaşadır, rəvayət deyil.

Eləcə də predaniyaları tarixi şəxsiyyət, hadisə və abidələrlə bağlayanlar da (N.İ.Krasov), son nəticədə leqendaların çərçivəsindən kənara çıxmırlar. Q.A.Levinton predaniyaları «tarixi» janr hesab etsə də, mif elementlərinin açıq-aşkar iştirakını kölgə altına sala bilmir. Əlacsız qalıb bu qənaətə gəlir ki, arxaik mifik sxemlər predaniyaları hakim din sistemlərinin təsiri altına almır, sadəcə olaraq tarixi yaşatmağa xidmət edir, «o dövrlərdən söhbət gedir ki, tarixi abidələri yaşatmağın yeganə üsulu predaniyalardır».[1] Yəni, yazı meydana gəlməmişdən qabaq predaniyalar xalqın tarixini yaşatmağa xidmət etmişdir. Bizcə, həmin çağlarda epik ənənənin bütün arxaik formaları bu funksiyanı yerinə yetirirdi. Beləliklə, ***rəvayətlərdə tarixdə baş vermiş gerçək hadisələr özünə yer tapır***, əfsanə, nağıllardan fərqli olaraq məkan və zaman mifiklikdən çıxarılır, hamının tanıdığı yaşayış məntəqələrində, qalalarda, şəhərlərdə baş verir, bəzən hadisənin başladığı vaxt gerçəkliklə tam üst-üstə düşür. Lakin rəvayətlərdə ancaq keçmişdə baş vermiş hadisələrdən bəhs açılır. Bir növ elin ağsaqqalları dünəninə müraciət edib retrospektiv şəkildə (latınca ***retrospicare*** – arxaya baxmaq) tarixi fakt haqqında məlumat verir.

Retrospektivlik rəvayət janrını müəyyənləşdirən ən mühüm əlamətdir: xalq yaşadığı dövrün baxış bucağından keçmişin hadisəsinə nəzər salır və nəticə çıxarır. Eləcə də bir vaxt olmuşların səbəbi danışılan dövrün prizmasından keçirilib, şərh edilir.

Azərbaycan xalq rəvayətləri kifayət qədər toplanıb nəşr edilməsə də, əldə olan nümunələr əsasında (əsasən əfsanə toplularının içərisində verilmiş) qruplaşdırmaq mümkündür:

Tarixi hadisələr və şəxsiyyətlər haqqında rəvayətlər.
Abidələrlə bağlı rəvayətlər.
Dini rəvayətlər.

[1] Мифы и легенды народов мира. Средневековая Европа. Составители Н.Будур и И.Панкеев. Том II. – М., «ОЛМА-ПРЕСС», 2000, с. 333.

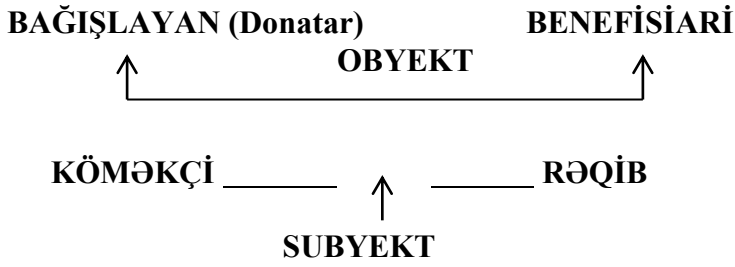
Əfsanə – fars sözüdür, hərfi mənası «əsli olmayan hekayə», yaxud «dillərə düşən vaqiə» deməkdir. Nizami və Füzuli öz epik əsərlərinin bəzi motivlərini hamıya bəlli olan xalq əfsanələrdən götürdüklərini etiraf edirlər.

Leqenda – latın dilindən alınmışdır, «oxumalı», yaxud «oxumaq üçün tövsiyə olunan əsər» anlamındadır. «Leqenda» terminin mənşəyi xalqdan deyil, kitablardan gəlir. Avropada orta əsrlərə aid yazılı ədəbiyatda ən populyar əsərlərə «leqenda» deyilirdi. Sonrakı dövrlərdə xalq yaradıcılığına keçmiş və qədim zamanlarda baş verdiyi zənn edilən əhvalatlar belə adlandırılmışdır.

Trikster – mifologiyada mədəni qəhrəmanın əks qarşılığına - demonaoxşar, komik, kələkbaz, şeytanəməlli dublyoruna verilən addır. Qəhrəmanın hərəkətlərinin yamsılanması kimi də başa düşmək olar. Əksər hallarda trikster rolunda onun əkiz qardaşı çıxış edir. Bəzi miflərdə isə əks dublyor rolunu qəhrəman özü ifa edir, başqa sözlə, özünün demiurq fəaliyyətini əks tərəfdən göstərir, yəni uğurlarını uğursuzluq kimi təqdim edir. Əkizlər mifində, qardaşlardan biri xeyirli işlərlə məşğul olur, digəri isə onu əks tərəfdən təqlid edərək – ziyankarlıq törədir. «Əkəndə yox, biçəndə yox, yeyəndə ortaq qardaş» xalq dramında tənbəl qardaşın fəaliyyəti triksterlərə əsaslanır. Dualist təsəvvürlərdə trikister özünü Hörmüz və Əhrimanın timsalında büruzə verir: Hörmüzün yaratdıqlarını qardaşı Əhrimən məhvə çalışır. Hörmüz xeyiri, işığı, düzlüyü müdafiə edir, Əhriman şəri, qaranlığı, yalanı.

Aktant ***(actant)*** – anlayış forması, hər hansı bir mühüm funksiyanın daşıdığı müxtəlif rolların birliyi deməkdir. Məsələn, müttəfiqlər, rəqiblər. Nağıllarda qəhrəman və ona yardım edən köməkçi obrazlar müttəfiqdirlər, hərəsi bir funksiya daşısa da (ağ div ayağına dəyirman daşı keçirib sürətlə qaça bilir, Sümurq quşu qaranlıq dünyadan işıqlı dünyaya getməkdə yardımçı olur,

Xızır Nəbi ölümcül yaralını yenidən həyata qaytarır) bir məqsədə xidmət edirlər. Onların rəqibləri – qara qüvvələr və sehirli obrazlar da ümumilikdə aktant yaradırlar. Propp V.Y. «Nağılın morfologiyası» (1928) əsərində ilk dəfə funksiya terminini işlədir. Onun nəzəriyyəsində mif, epos və sehirli nağıllara tətbiqi mümkün olan 31 funksiya göstərilir. Fransız semiotiki A.-J.Qreymas «Strukturun semantikası» əsərində həmin funksiyaları birləşdirərək aktant adlandırmış və onların (böyük funksiyaların) yerləşməsi sxemini yaratmışdır.[1]



Aktantların fəaliyyətinə, nümayişinin yekununa «hərəkət» deyilir. Çox hallarda isə əks funksiyalı protaqonisti, yəni bütün antoqonistləri (rəqibləri) bildirən aktant fərqləndirilməkdən ötrü agent adlanır. Agentin aktanta münasibəti, əlaqə və qarşılaşması «hərəkət»in gərginləşməsində böyük rola malik olur. Sxemdəki aktantların əsas funksiyaları:

Hədiyyə bağışlayan, yaxud donatar (donateur) – Qreymasın mif, epos və sehirli nağıllara tətbiq edilən sxemində qeyri-adi, fövqəltəbii aktantdır, bütün hərəkət və hadisələrdən yüksəkdə durur və yeri gələndə onlara qoşulur, əsas subyektin, yaxud benefisiarinin köməyinə çatır. Bəzən donatarı yola salan da adlandırırlar (destinateur). Lakin hədiyyə verənin funksiyası yola salanın funksiyası ilə üst-üstə düşmür. Hədiyyə verən birbaşa

[1] Bax: Greimas A. –J., Semantique structurale, Paris, 1966

yaradıcı ilə bağlandığı halda, əsas subyekti qorxulu səfərlərə yola salan əksər əsərlərdə şəri təmsil edir. Ümumiyyətlə, donatar kimi çıxış edən aktantların bəzən özü görünmür, yalnız funksiyaları nümayiş etdirilir. Elə sistemlər var ki, orada donatar yalnız məsləhətçi rolunda çıxış edir. Funksiyanı ya subyektin özü, ya da köməkçilər icra edirlər.

Obyekt (object) – təhkiyə, nəqletmə funksiyasıdır, baş subyektin (qəhrəmanın) bütün arzularının predmeti, yaxud onun məqsədlərini ifadə edən böyük bir vasitələr «toplu»sudur.

Benefisiari (beneficiaire) - öz üzərində yaxşılaşmanı, xeyirliyi, uğurluluğu təcrübədən keçirən aktantdır. Başqa sözlə o obrazdır ki, donatorun (uğur bağışlayanın) işə qarışmasının və əsas subyektin fəaliyyətinin nəticələrindən xeyir güdür. Qreymas benefisiariyə sehirli nağıllardan donatarın möcüzəli müdaxiləsini, fövqəltəbii işlər görməsini misal çəkir. Burada bir məsələ ziddiyyətlidir. Əslində epik ənənənin heç bir janrında donatarın hər hansı bir qazancından, yaxud öz üzərində nəsə sınaqdan keçirməsindən söhbət getmir, xeyiri, uğuru hədiyyə alan baş qəhrəman əldə edir.

Tədqiqatçıların fikrincə, bəzən əsərdəki əsas subyekt benefisiari rolunu daşıyır. Lakin təhlil edəndə, bu iki funksiyaların ayrılığının təsviri o halda əlverişlidir ki, benefisiari əsas subyektə qarşı qoyulur. Məsələn, aktant (benefisiari) qazanc əldə etdiyi zaman insanların qarşısında qeyri-adi tələb qoyub yerinə yetirtdirir. Məsələn, Dəli Domrul Allaha güzəştə getməli olur, ata-anasının canını özünün və həyat yoldaşının xilası üçün qurban verir, yaxud hansısa sehirli vasitəni gətirilir. Bu halda benefisiarini «qazanan» (destinataire) adlandırırlar. Qreymasın bu aktantı olduqca ziddiyyətlidir. İ.P.İlyin bir uyğunsuzluq üzərində dayanır: «Dilin konativlik funksiyasına köklənən ünsiyyət, əlaqə

(kommunikasiya) aktını «qazanan»la qarışdırmaq düz deyil»[1]. Lakin aydınlaşdırılmalı məsələ çoxdur.

Köməkçi (adjuvant) – personajlar sinfi, yaxud əsərin əsas subyektinin köməyinə gələn və onunla birləşən şəxsləndirilmiş qüvvələrdir. Sinonimi «müttəfiq»dir (allie). Yardımçı vasitələr müxtəlifdir. Müttəfiq kimi iştirak edən qeyri-adi xüsusiyyətə malik heyvan, quş, bitki obrazları ilə yanaşı sehirli əşyalar da iştirak edir və onların daşıdığı funksiya heç də birincilərdən az deyil.

Subyekt (subject) - təhkiyə, nəqletmə funksiyasıdır, baş subyektin (qəhrəmanın) hərəkət və atributlarını özündə birləşdirir, eləcə də əsərin arzulanan əsas obyektinin əldə edilməsinə, məqsədin həyata keçməsinə xidmət edir.

Antoqonist (opposant) - söylənən əsərin ən böyük aktant siniflərindən və mühüm funksiyalarından biridir, baş subyektin ziddinə duran bütün personoj və şəxsləndirilmiş (canlandırılmış) qüvvələri ətrafında birləşdirir. Sinonimi «rəqib»dir. K.Bremon nəqletmənin məntiqi təhlilinə əsaslanıb, Qreymasın bəzi anlayışlarını dəqiqləşdirməyə çalışmış və «müttəfiq»in üç tipini müəyyənləşdirmişdir: *silahdaş* (arxadaş), *borclu və kreditor* (borc verən)[2].

Birincidə benefisiari o halda yardım alır ki, o, əvəzinə eyni vaxtda, başlanmış prosesdə - dəyişmədə müttəfiqinə xidmət göstərir, beləcə iki tərəf-müqabil həmrəyliklə ümumi tapşırığı yerinə yetirmiş olurlar / *silahdaşdır*;

İkincidə yardım keçmişdəki xidmətə görə göstərilir / *borcludur*;

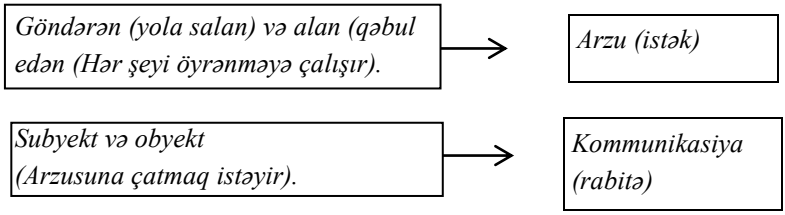
[1] Структурализм: «за», или «против». – М., 1975, с. 451

[2] Бремон К., Логика повествовательных возможностей. В сборнике «Семиотика и искусствометрия», М., 1972, с. 118

Üçüncüdə isə o ümidlə yardım edilir ki, gələcəkdə mükafatlandırılacaq – bu halda «müttəfiq» benefisiarinin kreditoru rolunda çıxış edir / *borc verəndir*. Bremon yazır ki, hər bir personaj differensial (qeyri-bərabər) funksiyaların dəstəsi kimi müəyyənləşə bilir və mövqeyindən, rolundan asılı olmayaraq müxtəlif funksiyaları özündə birləşdirir. Fikirlərini bir qədər də aydınlaşdırmağa cəhd göstərərək bildirir ki, «bədbəxt qəhrəman öz taleyini yaxşılığa doğru dəyişməyə çalışanda, «özü özünə yardım edəndə» iki dramatik personaja (dramatis personae) ayrılır və özü özünün müttəfiqinə çevrilir»[1]. Bu məsələ ilə bağlı digər ziddiyyətli mülahizələr də mövcuddur.

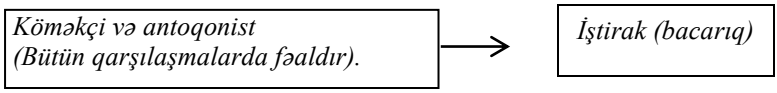
Koduyet Y.Kokeyə görə, göndərən (yola salan) və alan (qəbul edən) kommunikasiya (modallığı «öyrənmək»), yəni rabitə, subyektlə obyekt «arzu» (modallığı «istəmək»), köməkçi ilə antoqonist isə «iştirak» (modallığı «bacarmaq») oxunda yerləşir[2].

Lakin göndərən və alanın əsas funksiyası əlaqə və rabitə yaratmaq deyil, həmçinin subyektlə obyektin rolunu təkcə istək və arzu ilə məhdudlaşdırmaq olmaz. Eləcə də köməkçi ilə antoqonisə eyni prizmadan baxıb birini bacarıqlı, digərini sadəcə iştirakçı kimi qiymətləndirmək də inandırıcı görünmür. Kokenin sisteminin sxemini yaradıb nəzərdən keçirsək, uyğunsuzluq daha qabarıq şəkildə gözə çarpar.



[1] Bremon K., Göstərilən əsəri, s. 118

[2] Bax: Coduet J. Coce. Semiotique litterire, Paris, 1973; Greimas A. –J. Du sens, Paris, 1971; Bretond Cl. Logique du recit, Paris, 1973



Sxemdə üç aktı bir-birinə bağlayan, əlaqələndirən cəhət və antoqonistin rolu nəzərə çarpmır. Eləcə də əsas subyekt (qəhrəman) xəyala qapılıb qalır, passivdir. Köməkçilər və antoqonistlər isə bacarıqlı və fəaldırlar. Obyektin (arzuların) həyata keçməsi üçün bütün funksiyalar məhz sonuncuların əlindədir. Epos və nağıllarda isə əksinə qəhrəman dinamikdir, onun arzuları mühüm olsa da, hər məsələdə öndədir, köməkçi və antoqonistlər onun çevrəsində dolanırlar.

Binarizm ***(binarisme)*** – nəzəriyyədir, işarələr arasındakı bütün əlaqələr, bağlılıqlar binar struktura (elə modelə ki, onun əsasında nişanələrin varlığı və yoxluğu durur) uyğundur. Strukturun bu tipinin fonologiyada aşkarlanması tədricən dillə əlaqəli müxtəlif elm sahələrinə də tətbiq edilməyə başlamışdır. Rolan Bart binarizmin universallığının hələ tam əsaslandırılmadığı qənaətində,[1] olsa da, əsərlərinə də ardıcıllıqla tətbiq edir. Rus tədqiqatçısı İ.İ.Revzinin binarizmin müdafiəsinə qalxaraq köklərini göstərməyə çalışır: «Binarizm metodunun tətbiqinin böyük uğur qazanması o faktla təsdiqlənir ki, irəli sürülən konseptual sxem insan psixikasının xüsusiyətlərinə tam uyğun gəlir»[2]. Lakin özü də etiraf edir ki, bu barədə bundan dəqiq və yüksək fikir irəli sürmək mümkün deyil, çünki binarizmi hər hansı bir obyektin özü, əlamətləri (olduğu kimi görünüşü) müəyyənləşdirmir, onu yalnız qavrayanın dərin psixoloji təsisatı ilə əlaqələndirib üzə çıxarmaq mümkündür.

[1]Барт Р. Основы семиологии. – в кн. «Структурализм: «за» или «против». – М.,1975, с.153.

[2] Ревзин И.И. Субъективная позиция исследователя в семиотике. – «Труды по знаковым системам», № 5, Тарту, 1971, с. 334

Söyləmə (enonce - fikir, mülahizə) və fikir aktı (enonciation) – təsdiq yolu ilə aktant (isim) və predikatı (sifət, fel) bir-biri ilə əlaqələndirən diskurs seqmentidir, məsələn: «İnsan ölümə məhkumdur». *Söyləmələrin* müqabilini təşkil edən *fikir aktı* danışanın nitq fəaliyyətinin nəticəsi kimi meydana çıxır. Məsələn: «Mən pəncərədən görürdüm (söyləmədir), Ramiz necə topu atdı (fikir aktıdır). Belə hesab edirlər ki, *söyləmə prosesi* dilin vasitəsi ilə danışan şəxsə aid olanları göstərir. *«Mən baxdım, mən yerinə yetirdim, mən eşitdim...»* Bu formula əsasən E.Benvenist dildə özünün *subyektivlik nəzəriyyəsini* ortaya atmışdır: «Dil ancaq ona görə mümkündür ki, hər bir danışan söylədikləri ilə öz «mən»inin necəliyini nümayiş etdirən *subyektə* çevirir. Subyekt «mən» zahiri münasibətə görə mənim «mən»imin oxşarı kimi başqa şəxsi müəyyənləşdirir və əks-sədama çevrilir. Mən «sən» söyləyəndə, o da mənə «sən» deyir... Dil elə şəkildə qurulub ki, hər danışan özünü «mən» kimi göstərəndə bütövlükdə dilə sahib durmağa ona imkan verilir»[1] . Benvenistin mövqeyindən çıxış edən Sv. Todorov «Poetika» əsərində «söyləmə subyekti» ilə «fikir aktının subyekti» arasında hədləri göstərir.

Benvenistin nəzəriyyəsi əslində dil haqqında məlum təlimi - «insanlar arasında ünsiyyət vasitəsi olması»nı alt-üst edir. Dili ictimai hadisə kimi qəbul edənlər yalnız yaranmasına istinad edə bilərlər. Başqa sözlə, dil yalnız insanlar bir-biri ilə əlaqə və ünsiyyətdə olarkən meydana gəlir. Lakin yaradıcılıq hadisəsinin predmeti kimi dil ancaq hər hansı bir subyektə məxsusdur. Subyektin (şəxsin) üzə çıxmasına, özünü təsdiqləməsinə xidmət edən vasitədir. Və bu mənada dilin bütün formaları (denotasiya, konnotasiya, yazı dili və şifahi nitq) subyektin hər iki «mən»ini (özü və təfəkküründən doğulanlar – sözlə yaratdıqları) şərtləndirən amildir.

Denotasi *(denotation)* – təmiz informasiya verən ilkin dilə deyilir. Məlumatın mübaliğəsiz, bər-bəzəksiz, ritmsiz, ölçülüb-

[1] Бенвенист Э. Общая лингивистика, М., 1974, с. 294.

biçimlənməmiş halda birbaşa, olduğu kimi, dolayısız çatdırılması mümkündürmü və bədii yaradıcılıqda yol veriləndirmi? Çılpaq informasiyanın formalaşmasında yaradıcılıq varmı? Bədii əsərin struktur təhlilinin bir vahidi kimi denotasiyadan danışanda bu suallara cavab tapmaq lazım gəlir. Eləcə də öyrənilməlidir ki, «Kitabi-Dədə Qorqud»un iki əlyazma mətnində təmiz informasiya özünə yer tapıbmı? İlk növbədə o da aydınlışrılmalıdır ki, «çılpaq, təmiz informasiyalı ilkin dil» deyəndə nə başa düşülür? Strukturalistlərin təbirincə açıqlasaq, şərtləşdirilmiş sistemlik əlaqəsinə görə «göstərilməli olanlar» ilkin mərhələdə öz «bildirən»ində «ideyalarla laylanmamış halda», ahəngdarlıqsız, «dövrəsiz» (relevant), «skelet» kimi mövcud olur. Bu çiy məlumat xüsusi sadə elementlərdən ibarət ilkin dil (onu «çılpaq dil» adlandırsaq, daha düzgün səslənər) vasitəsi ilə gerçəkləşir.

Konnotasiya *(connotation)* – eyni zamanda həm «mənalandırılan»ın ritorik göstəricilərinə, həm də «mənalandırılmalı»ların «ideoloji» səviyyəsinə verilən addır, sadələşdirsək, ölçülüb-biçimlənmiş dildir. «Gözüm səndən su içmir» – bu, konnotasiyadır. Onda ifadə edilən fikrin denotasiya kimi birbaşa əksi isə: «Səndən xoşum gəlmir» şəklindədir.

Konnotasiyanın iki forması var:

ritorik konnotasiya və

ideoloji konnotasiya.

Forması göstərilməli (ritorik) olan konnotasiyalara konnotator da deyirlər. Dennotasi ilkin dil sayıldığı üçün *ritorik və ideoloji konnotasiya* ikincidir.

Rolan Bart bir neçə dennotasiyanın birləşib konnotasiya yaratmasının formulunu işləyib hazırlamışdır. «Konnotativ semiotikada göstərilməli olanlar – biz onları konnotatorlar adlandıracağıq – əslində denotativ sistemin işarələridir, başqa sözlə, göstərilməlilərin və bilinənlərin bir vahididir. Anlamaq çətin deyil ki, denotativ sistemin bir neçə işarəsini bir-birinə bağlasaq,

bir konnotator alınar, o halda ki, hamısı eyni konnotativ göstərilməli ilə əlaqələndirilsin»[1]. Məsələn,

«Ölən adam dirilməz,
çıxan can geri gəlməz..»[2].

Misalda «ölən adam dirilməz» və «çıxan can geri gəlməz» ayrılıqda denotasiyadır, təmiz, çılpaq informasiyadır, bir-biri ilə bağlananda konnotator (həm ritorik, həm də ideoloji) alınır. R.Bartın sxemi ilə Lafontenin təmsilindən götürülmüş «Qurd öz balasını yeyər» - söyləməsinin strukturunu aşağıdakı kimi göstərirlər:

Ritorik konnotasi	*İdeoloji konnotasi*
Göstərilməli 1 + bilinən 1 = alınan 2: qurd Qurd (1) öz (1) = balasını yeyər (2).	Alınan məna 2: qəddarlıq. Qurd qəddardır.

Denotasi –

göstərilməli 1: qurd bilinən 1: öz (qurd)

Diskurs *(discours)* – *nitq, nitq tipi,* yaxud *mətn, mətn tipi* deməkdir. Sv. Todorovun dediyi kimi, ədəbiyyatın struktur-semiotik təhlilində problemlərin dəqiq müəyyənləşməsinə kömək edən müasir və ən mürəkkəb anlayışdır. Bu terminin çoxmənalılığının, əhatəliyinin səbəbi linqivistik araşdırmanın bütün predmetlərinə yönəldilməsi, eləcə də müxtəlif istiqamətlərdən şərh edilməsidir. Linqivistlərin özləri də «diskurs»la bağlı vahid fikrə gələ bilməmişlər. Məsələn, Emil Benvenist praktiki olaraq nitq (parole) istilahından istifadə etmir, əvəzinə discours işlədir[3].

[1] Ролан Барт. Основы семиологии. – в кн. «Структурализм: «за» или «против». – М.,1975, с. 56.
[2] Kitabi-Dədə Qorqud. F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşri - B., Elm, 1988, s. 31.
[3] Bax: Структурализм: «за», или «против». – М., 1975, с. 453.

Nitq (parole) – söyləmə, danışıq fəaliyyətinə (langage) tətbiq edilən fərdi variant kimi anlaşılır. Bir çox tədqiqatçıların qənaətinə görə, danışan subyektin ekzistensial[1] statusa malikliyi üçün təhlilə yararlı deyil. Lakin nitq hissə, duyğuya əsaslansa da pessimist ifadələrdən çox, optimist fikirləri əks etdirir və onun əhatə dairəsini «həyatın mənasızlığını, ictimai fəaliyyətin faydasızlığını, əxlaqın əsassızlığını sübuta çalışmaq»la məhdudlaşdırmaq düz deyil. Nitq yaradıcılıq hadisəsi kimi çox hallarda nikbinlikdən, uğurlardan, ya da şirin arzulardan doğan duyğulara güzgü tutur.

Diskurs anlayışının spesifikliyini diqqət mərkəzinə çəkib ilk dəfə elmə gətirən və geniş tətbiqinə çalışan belçikalı linqivist E.Byuissans özünün «Les langages et le discours» (Bruxelles, 1943) əsərində Sossyurun dil və nitq (langue - parole) əksliyinin arasına üçüncü üzv əlavə etmişdir: langue - ***discours*** – parole. Bu üçləşmə sxemində

langue – *sistem*dir, naməlum dolayı əqli konstruksiyadır;

discours – elə *kombinasiya*dır (quraşdırma) ki, gerçəkləşmə vasitəsi ilə danışan dilin kodundan (yəni «sem»dən - «toxumluq»[2] dan) istifadə edir;

parole – mexanizmdir, onunla həmin kombinasiyaları (Yəni sem aktlarını) həyata keçirmək mümkünləşir.

Sivyan T.V. yazır ki, E.Byuissans «discours»u (nitqin abstrakt şəkildə anlamını) dilin semioloji aspektdə olan ən aktual predmeti sayır[3].

Maraqlıdır ki, linqivistik təhlildən əl çəkib, sırf ədəbiyyatşünaslıq istiqamətində araşdırmaya keçəndə bədii əsərin yazılı mətni ilə şifahi nitq arasında müqayisə aparmaqla diskursun tam formal xarakterini üzə çıxarmaq olar. Hal-hazırda dilin elə sə-

[1] Ekzistensial – həyatın mənasızlığını, ictimai fəaliyyətin faydasızlığını, əxlaqın əsassızlığını sübuta çalışmaq

[2] Sem (toxum) - mürəkkəb sözlərin əvvəlində «toxum» və «toxumluq» mənasında olan ixtisara deyilir. Məsələn, «semantika» sözü əslində «məna toxumu» kimi anlaşılmalıdır.

[3] Структурно-типологические исследования. – М., 1962, с. 240.

viyyəsi diskurs sayılır ki, o, sözün həqiqi mənasında təsvirin bütün tiplərini özündə toplaya bilir, başqa sözlə, diskurs geniş və hərtərəfli təsviri formalaşdıran ünsürlərin hamısını əlində cəm edib əlaqələndirir, nizamlayır, yeri gələndə dəyişdirir, əlavələr edir, çatışmazlıqların yerini doldurur. Beləcə mətni iki yerə – əhvalata, hadisəyə (intriqaya – fitnə-fəsada) və diskursa ayırmaq mümkündür. Məsələn, dedektiv hekayədə cinayət işini törədənin günahını təsdiqləyən əlamətləri müəyyənləşdirilməsi intriqadır, bu zaman qorxu atmosferinin getdikcə güclənməsini bildirən cəhətlər isə diskursdur. «Buğac» boyunda qırx nökərin iki dəstəyə bölünərək Dirsə xana oğlundan xəbər gətirməsi, atanın doğma oğlunu öldürmək niyyəti intiriqa, həmin hadisələrdən doğan fəlakətin yurdun məhvinə doğru istiqamətlənməsinin göstərilməsi diskursdur. Bu, mətndə fabulanın (hadisələrin müəyyən qayda ilə - xronoloji ardıcıllıqla konkret və geniş təsviri) deyil, süjetin (hadisələrin bədii üsullarla yerləşdirilməsi, düzülüşü və sxeminin qurulması) təşkili ilə bağlı məsələdir.

Xüsusi vurğulamaq lazımdır ki, diskurs problemi müasir filologiyada daim diqqət mərkəzindədir. Linqivistikaya köklənməsindən doğan çətinlikləri adlayıb onun cümlədən də böyük mətn vahidi kimi təhlili uğurlu nəticələrin alınmasına təkan vermişdir. Doğrudur, diskurs özü çoxsəviyyəli xarakterə malikdir və tədqiqatçılar ona bir nöqtədən yanaşmır, müxtəlif yönlərdən interpretasiya (özlərinin başa düşdükləri şəkildə təfsir, şərh) edir, mürəkkəb struktur formalarını üzə çıxardır: - bədii diskursun çox dərin qatlara malik alt strukturundan (textprogramm) başalayıb ən üzdə yerləşən üst strukturun elementlərinə qədərki bütün formalarından bəhs açırlar. Bu mənada mətnin əlaqələnən ən kiçik qrammatik və məntiqi hissələrinin qeydə alınması linqivistikada «phrase structure» (strukturun bilavasitə quraşdırılıb genişlənməsi) adlanır. Beləliklə, ünsiyyətin ümumi anlayışı, təsəvvürü (konseptual) kimi dilin fəaliyyətini təmin edən semantikanın törətdiyi yeni nəzəriyyəyə tələbat yaranır. Onu da nəzərə almaq lazımdır ki, müasir linqivistik qrammatikada bir qayda olaraq mətnin əsas hissəsinin üfiqi şəkildə, başqa sözlə, xətti in-

kişafın sağdan sola istiqamətində meydana gəlməsi təsvir edilir. Eləcə də poetika və ritorika sahəsində doğuşun, yaranmanın şaquli (yuxarıdan aşağıya) tipinə təsadüf olunur.

Modeli: *giriş+əsas hissə+nəticə*.

Son illərdə təsviri struktur nəzəriyyəsində – narratologiyada (narrativelogos) bu yaranma tiplərini birləşdirib elmdə «təsvir üsullarının» (narrative competence) işləmə qaydalarını göstərən yeni istiqamətin meydana gəlməsinin vacibliyi daha aydınlığı ilə hiss olunur. Bu prosesi bədii mətnə yönəldəndə diskursun fəaliyyət dairəsindən kənara çıxmır. Problemə tam aydınlıq gətirən tədqiqatlar içərisində J.-K.Kokenin «Ədəbi semiotika» əsərini xüsusi qeyd etmək lazım gəlir. O, Yakobson, Benvenist, Levi-Stross və Qreymasın konsepsiyalarına söykənərək hesab edir ki, «dildəki taksonomik (ölçülü) nöqteyi nəzəri diskursun sintaktik işarələr sisteminə əsaslanan baxışla əvəz etmək lazımdır və transformasiyaların (şəklini dəyişmə), kombinasiyaların (birləşmə, uyğunlaşma) xüsusi qaydalarını mənimsəmiş bağlaşma struktur anlamı (enchainement) kimi başa düşülməlidir»[1].

Dominantlıq ***(dominance)*** – R.Yakobsonun 1935-ci ildə irəli sürdüyü konsepsiyadır, strukturun çoxmərhələli, iyerarxiyalı təşkili, quruluşu kimi başa düşülür. Bədii əsərin dominant komponenti onun başqa komponentlərini də təşkil və transformasiya edir, bununla əsərin struktur tamlığı təmin olunur. R.Yakobsonun yazdığına görə, «bədii əsərdəki dominantlaşmış poetik *funksiya* başqa kommunikasiya (əlaqə) aktlarının üzərində durub digər funksiyaların hakim olduğu çılpaq mətnlə müqayisədə əsərin bədii xarakterini formalaşdırır». Yanuş Slavinski «Poetik dil nəzəriyyəsinə giriş» əsərində dominantlığın xarakteri haqqında yeni təlim işləyib hazırlamışdır.

[1] Bax: Coduet J. Coce. Semiotique litterire, Contribution a l'anlyse semantiqut du discours, Paris, 1973; c.27-28

Vahid *(unites)* – dil zəncirinin seqmentləşməsi nəticəsində struktur təhlilin tələblərinə görə mövcud əlamətlərə uyğun şəkildə alınan müxtəlif ölçülü elementlərə deyilir.

Vahidləri fərqləndirən fonemdaxili əlamətləri Benvenist «merizmlər» adlandırır. Məsələn, «d» fonemini fərqləndirən dörd merizm göstərir: qovşaqlıq, dövrəlilik, cingiltililik, nəfəslilik.

Ümumiyyətlə, struktur vahidlərini beş qrupda cəmləşdirmək olar:

Fonematik səviyyəli vahid – fonemlər (mənaayırıcı səslər).

Məna ifadə edən vahid – söz. Merizmləri: səslənmə, ifadəlilik, məna daşıma, birləşmə.

Sintaktik vahid – cümlə. Merizmləri: söylənməsi, fikir əksetdirmə, əlaqələnmə – uzlaşma, yanaşma, idarə.

Təsvir vahidi – epizod. Merizmləri: nəqletmə, hadisə anını göstərmə, zamana və məkana görə bağlanma.

Mifoloji vahid – münasibətlər toplusu. Merizmləri: rəmzləşdirilmə, sakrallaşdırılma, qarşılaşdırılma, izahetmə.

İşarə *(signe)* – strukturalistlərin, xüsusilə fransız ədəbiyyatşünaslarının əsərlərində bədii əsərə tətbiq etdikləri struktur-semiotik metodologiyadır, bir qayda olaraq yığcam şəkildə «situasiyaların (hadisələrin gedişinin) işarələri» kimi şərh olunur. Əslində, bu metod işarələrin sadələşdirilmiş modelinin təhlilini asanlaşdırılmaq üçün aparılan əməliyyat deyil, həmin anlayışın təbiətinin düzgün açılması yollarının aranmasıdır. Demək olar ki, bu halda Sössürün müəyyənləşdirdiyi «işarə»dən əsər-əlamət qalmır. İlk növbədə R.Bartın işarəyə tamam başqa prizmadan yanaşdığının şahidi oluruq. O yazır ki, «işarə bütöv halda - göstərənin (akustik obraz kimi götürülür, ona görə də «səsləndirən» ifadəsi daha düzgündür) və göstərilənin (anlayış kimi) assosiasiyasının, yəni əlaqəsinin nəticəsidir».

İşarənin sərbəst, konvensional (şərti), müqaviləli (razılaşma yolu ilə) xarakteri barədə başqa bir postulat (əsassız fərziyə)

isveçrəli tədqiqatçı E.Benvenist tərəfindən qəbul edilmişdir. Onun fikrinə görə, işarə motivləşmir, yəni göstərilən münasibətdə sərbəstdir, gerçək həyatla heç bir təbii əlaqəsi olmur».[1] Doğrudur, Y.S.Stepanova həmin nöqteyi-nəzəri kəskin tənqid etmişdir.[2]

İşarəni mətnə ilkin material verən əsas məlumatla – hadisə, obraz prototipi ilə də eyniləşdirirlər. Dildənkənar (söhbət mətn dilindən gedir) hadisə və gerçəkliyin predmeti kimi şərtləndirirlər və qeyd edirlər ki, həqiqi referent[3] (referend) çox hallarda əsərin təhlilində böyük əhəmiyyət kəsb etmir, çünki onun rolu tam mətnin (kontekstin) referentiv funksiyasına (qısa məzmununa) müraciətlə məhdudlaşır. Məsələnin belə qoyuluşu «mətn və mətn» şüarından irəli gəlir, kənar amilləri kölgə altına almaqla işarələrin də miflər kimi (arxetip formasında) alt şüurdan hazır gəldiyini, öz-özünə doğulduğunu iddia etməkdir və bədii mətni gerçəkliklə əlaqəsini nəzərə almadan təsvir etmək cəhdinin nəticəsindən başqa bir şey deyil və Rolan Bartın təbirincə desək, «immanent[4] təhlil»dir. Strukturun özü qapalı olduğundan, orada məlumatı formal «dünyanın» təşkilinə istiqamətləndirən poetik funksiya üstünlük təşkil edir, hər şey mifik düşüncə tərzinin əlində olur.

Məna *(signification),* mənalandırma (signifiant), **mənalandırılan *(signifie)* -** Sössürün müəyyənləşdirdiyinə görə, kağız vərəqin üz və arxası olduğu kimi, mənanın da iki tərəfi var: mənalandırma/mənalandırılan.

Mənalandırılan - işarədən nəyi qavramaq (baxmaq və eşitməklə) mümkündürsə, ona deyilir. Məsələn, üç fonemdən ibarət səs birləşməsində g, ö və z fonemlərini görməklə, yaxud səsləri dinləməklə «göz» sözünü qavrayırıq, yəni mənalandırırıq.

[1] Э.Бенвенист. Общая лингивистика, М., 1974, с. 90.
[2] Yenə orada, s. 90-96.
[3] Referent - kitabın, məqalənin və s. qısa şərhini oxuyan
[4] İmmanent – bir şeyin və ya hadisənin öz təbiətinə xas olan, yaxud daxili

Mənalandırma – işarənin (vasitəçiliklə bildirənin ötürdüyü) mənalı məzmuna deyilir. Məsələn, «göz» mənalandırılmaya görə görmə orqanıdır.

Benvenistanın müəyyənləşdirdiyinə görə, «mənalandırılan» - ideyanın səslə ötürülməsidir, «mənalandırma» isə «mənalandıranın» təfəkkür ekvivalentidir».[1]

Anlam - *şərh (sens)* – əksər tədqiqatçıların qənaətinə görə, «anlam» (rusca – smısl, fransızca - sens) istilahı «məna» (rusca - znaçeniə, fransızca - signification) ilə üst-üstə düşür və «göstərilən»lərin (oznaçaemıx) cəmi başa düşülür. R.Bartın təsdiqinə görə, Sössür «sens» istilahını «göstərilmiş»ləri və «bildirilməli»ləri əlaqələndirən «işarə» üçün xarakterik əməliyyat kimi müəyyənləşdirmişdir.[2]

Əhəmiyyət, rol (valeur) – işarənin elementidir. Daha dəqiq desək, bir işarənin funksiyasını başqası ilə müqayisədə fərqləndirən əlamətdir, nisbi xarakter daşıyır. E.Benvenist yazır ki, «işarənin əhəmiyyəti daxil olduğu sistem daxilində müəyyənləşir. Çünki sistemdən kənarda işarə yoxdur»[3]. İşarənin rolunun nisbiliyi onunla şərtlənir ki, sistemin sinxronluğu işarələri bir-birindən tam asılı vəziyyətə salır və aralarındakı əlaqələrin pozulması, yenidən bərpası təhlükəsi həmişə mövcuddur. Ona görə də bütün mənaların əhəmiyyətinin məğzində əkslik (bir-birinə qarşı çıxmalar) durur. Beləcə *əhəmiyyət, rol* ancaq işarələrin fərqli cəhətlərinin ortaya qoyulması əsasında aydınlaşa bilir.

İdeologiya (ideologie)– əsas göstərilənlərin və ikinci dərəcəli sistemin (ritorik) konnotasiyasının («bildirən»in ritorik göstəricilərinin və «göstərilənlərin «ideoloji» səviyyəsinin) birgəli-

[1] Э.Бенвенист. Общая лингивистика, М., 1974, с. 93.
[2] Барт Р. Основы семиологии. – В кн. «Структурализм: за, или против», М., 1975, с.114-164.
[3] Барт Р. Основы семиологии, с. 78.

yinə deyilir. İdeologiya nəyinsə öz özünə fikirdə tutulması kimi təzahür (manifestasiya) edir. Onun «avtoriteti» onunla şərtlənir ki, diskursun və topikanın (ümumi və fərdi) üstündən keçir və «faktlar» arasındakı münasibətlərdən doğur.

Topika – *ümumi və fərdi dəlil* deməkdir. Bir fikri ifadə edərkən ümumi və fərdi dəlillərdən istifadə etmək bacarığı da fəlsəfədə «topika» adlanır.Topika ancaq mövcud konkret cəmiyyətin qəbul etdiyi anlayışın daxilində olanda fərdidir, ümumbəşəri ehtimallardan yaranan anlayışlar şəklində isə ümumidir. Belə ki, «vətənsiz adam»/«kosmopolit[1]» anlayışları kontekstdən kənarda ağlasığmazdır, təsəvvüredilməzdir. Lakin həmin anlayışların mətndən kənardakı əks qarşılığı – «ümumi ev»/ «vətən»/ «patriotluq» kimi anlayışlar müqayisəyə cəlb edilməklə ideya meydana çıxır. Məhz anlayışların ideoloji münasibətləri «həqiqətəuyğun» görünür. Bədii mətndə «həqiqətəuyğunluq» özü şərti xarakter daşıyır, müxtəlif səviyyəlidir. Onun əksolunma formaları da bir-birindən fərqlidir:

Referensial (rəy, məlumat, arayış və xasiyyətnamədən doğan) *həqiqətəuyğunluq* –«yaşanılmış»[2] və «qavranılmış» dünyanın gerçəkliklərinə münasibətdir. Müxalifliyin geniş və müxtəlif istiqamətli qarşılıqlı əlaqəsindən doğan fəaliyyəti göstərir. Məsələn, turistlərə xidmət edən ekskursovodun məlumat dəftərində məkan iki yerə bölünür: mənzərəli və mənzərəsiz. Burada «mənzərəli» dominantlaşdıran və dominatlaşan ola bilər.

Məntiqi həqiqətəuyğunluq – ədəbiyyatda ənənəvi araşdırma obyekti kimi götürülən janr qanunlarının müəyyənləşdirilməsinə aiddir. Burada struktur təhlil onu üzə çıxardır ki, diskurs

[1] Kosmopolit – vətənpərvərlik hissini itirərək öz yurdunun mənafeyi ilə maraqlanmayan, öz xalqına yad olan və onun mədəniyyətinə xor baxan adam deməkdir.

[2] Ehtimal olunur ki, hər bir diskurs strukturalistlərin qəbul etdikləri terminalogiyadan nəsə reallıqla bağlanan əlamət tapıb «iqtibas» edir, götürüb özününküləşdirir.

və söyləmə (hekayət) janrın «dərin qatlarından» meydana gəlib funksiyalaşır.

Poetik həqiqətəuyğunluq – bir qayda olaraq ritorik füdurlarla ortaya çıxır.

Topik həqiqətəuyğunluq – diskursun hakim olduğu ümumi yer nəzərdə tutulur: eksplisit (izahlı, şərhli – məsələn, sitat gətirilən müəlliflər, ekzaltirli – coşmuş, həyəcanlı qəhrəmanlar, atalar sözləri və dil manerasına görə həqiqətəuyğunluq) və implisit (rəqibi – opponenti «retroqrad» - cəhalətpərəst, irticaçı adlandırmaq, eyni zamanda tərəqqi ideyalarına müraciət etmək) ola bilir.

Kod *(code)* – hər hansı bir işarələr sistemində təbii dilin fəaliyyət qaydalarının birgəliyi və məhdudluğu funksiyasının təmin edilməsi deməkdir, başqa sözlə, kommunikasiyanı təmin edən vasitədir. Bunun üçün kodun xüsusiyyətləri kommunikativ prosesin bütün iştirakçılarına aydın olmalıdır. Kod hamının qəbul etdiyi nöqteyi-nəzərə görə, konvensional (şərti) xarakterdədir. A.Y.Levin bu barədə yazır ki, «kommunikativ kodların konvesional təbiətinin hər zaman eksplisit (izahlı şəkildə) əksi, verilməsi vacib deyil; daha çox təbii dilin funksiyalarını – tam fəaliyyətini müəyyənləşdirən konvesiyalar (bağlaşmalar) kommunikasiya aktlarında həmişə «öz-özünə qurulmaqla» implisit (ziqzaqlı, ziddiyyətli) formada meydana gəlir və təkcə bir vasitə ilə - linqivistik təsvir işarələrinin səviyyəsinin köməyi ilə şərh edilir»[1].

Manifestasiya (*manifestation)* – göstərənin, yaxud mənalandıranın kommunikasiya əlaqəsi vasitəsi ilə semantik strukturun ortaya çıxarılmasına deyilir.

Metafora (metaphore) – hərfi mənası «köçürmə»dir, söz və ifadələrin dolayı mənada işlənməsinə əsaslanan məcaza deyilir. Bütün substitutiv işarələri mənalandırır. Belə ki, eksplisit, ya

[1] Левин А.Е. Принципы семиологического анализа. В сборнике «Вопросы философия». – М., 1974, № 9, с. 135.

da implisit müqayisənin köməyi ilə eyni bir fiqur (göstərilən, yaxud mənalandırılan) praktik plandan – denotasiyadan mifik plana – konnotasiya halına köçürülür. Məsələn, «aydın görmək» ifadəsində ikinci işarə vizual (görmə) plandadır, birinci işarəyə bağlanmaqla intellektual (əqli, zehni) plana köçürülür.

Metonimiya ***(metonymie)*** – məcazdır, hərfi mənası «adalandırılma»dır. Struktur təhlildə diskursun inkişafını istənilən səmtə yönəldən sintaqmatik qaydalı hər hansı bir fiqurdur. Bir sözün qarışıq anlamı əsasında başqa sözlə əvəzlənməsi kimi başa düşülür. Metonimik tipli diskursdan danışanda, metaforik tipli diskurs onun əks tərəfi kimi götürülür.

Ritorikada metonimiyanı bir göstərilənin iki və daha artıq göstərilməlini özünə cəlb etmiş fiqur adlandırırlar: məsələn, konyak – həm şəhər, həm də içki deməkdir.

Oppozisiya ***(opposition)*** – hər hansı bir terminin mənasını başqa terminlərə, yaxud terminlər qrupu ilə müqayisədə üzə çıxardan münasibət formasına deyilir.

Paradiqma ***(paradigme)***

Paradiqma – hərfi mənada «nümunə, misal» deməkdir. Qrammatikaya aid dərslik və lüğətlərdə paradiqma tamamilə başqa şəkildə - «sözlərin hallara salınması və ya dəyişməsi formalarını göstərən cədvəl»[1] kimi şərh olunur. Əslində isə iki element arasında, yaxud elementlərin sırasında elə müxalif münasibətdir ki, onlardan (qarşı duran elementlərdən) biri iştirak etmir, ya da əksinə, başqalarının yoxluğu şəraitində mövcud olur. Beləcə, söhbət assosiativ sıranın əks mövqedə duran üzvünün «in absentia»sından (olmamasından, iştirak etməmə-sindən) doğan münasibətdən gedir. Struktur təhlil zamanı paradiqma formalı münasibətlər mənanın açılmasıda həlledici rola malikdir.

[1] Rusca-Azərbaycanca lüğət- II cild, B., 1991, s. 384.

Paradiqma sintaqmanın – «in praesentia» formalı bağlılığın əks qarşılığı kimi də götürülür. Paradiqmanın təhlili təsnifatla (klassifikasiya), sintaqma kimi isə üzvlərə ayrılmaqla başa çatır. Paraqmatik münasibətlərin həm də «sistemli (ardıcıl) münasibətlər» adlandırılması təsadüfi deyil. Eləcə də sistemli münasibətlərin birgəliyi «sistem» təşkil edir.

Sintaqma *(syntagme)*.

Sintaqma (hərfi mənada «birləşdirilən bir şey) – təyinedici elementi bildirən söz və söz hissələrinin birləşməsinə deyilir. Məsələn: əli, üzü yuyan – əlüzyuyan. Sintaqma əslində nitq zəncirində, yaxud diskursun düzxətli uzunluğunda iki və daha artıq element arasındakı bağlılıqdır, başqa sözlə, «in praesentia»dan – sintaqmatik sıranın üzvlərinin mövcudluğundan doğan münasibətdir.

Avtonom sintaqma – elementlərin funksiyasının elə ardıcıllıq sırasına deyilir ki, verilmiş kontekstdə yer asılılığı mövcud olmur. Məsələn:

O,/ bizə/ baxa-baxa/ gülürdü.
1 2 3 4
Baxa-baxa/ o,/ bizə/ gülürdü.
3 1 2 4
O,/ gülə-gülə/ bizə/ baxırdı.
1 4 2 3
O,/ bizə/ gülə-gülə/ baxırdı.
1 2 4 3
Bizə/ baxa-baxa/ gülürdü /o.
2 3 4 1
Gülə-gülə/ bizə/ baxırdı,/ o.
4 2 3 1

Dördelementli kontekstdə yer asılılığının böyük rola malik olmadığı elementlərin altı variantda yerdəyişməsinin hamısında açıq-aydın hiss edilir:

Birinci model: /1 2 3 4/;
alınan məna: baxıb gülür,/ o, bizə gülür

İkininci model: /3
alınan məna: baxıb gülür,/ o, bizə gülür
Üçüncü model: /1 4 2 3/,
alınan məna: gülüb baxır,/ o, bizə gülür
Dördüncü model: /1 2 4 3/,
alınan məna: gülüb baxır,/ o, bizə gülür
Beşinci model: /2 3 4 1/,
alınan məna: baxıb gülür,/ o, bizə gülür
Altıncı model: /4 2 3 1/,
alınan məna: gülüb baxır,/ o, bizə gülür

Predikativ, yaxud sərbəst, asılı olmayan, müstəqil sintaqma – fikrin, söyləmənin nüvəsidir, başqa elementləri istənilən sayda öz ətrafına toplayır. Məsələn: söyləmənin, fikrin nüvəsi kimi «oxuyur» elementini götürək.

Oxuyur	**təkdir**
Ramiz /oxuyur	**bir elemetlə birləşir**
Ramiz /kitab /oxuyur	**iki**
Ramiz /maraqlı /kitabı /oxuyur	**üç**
Ramiz /maraqlı /kitabı /diqqətlə /oxuyur	**dörd**
Ramiz /axşamlar /maraqlı /kitabı /diqqətlə /oxuyur	**beş**
Ramiz /axşamlar /sakit /bir /otağa /çəkilib /maraqlı /kitabı /diqqətlə /oxuyur və s.	**doqquz**

E.Benvenistin gəldiyi nəticəyə görə, paradiqma və sintaqma hər bir elementin müəyyənləşməsi üçün təhlilin məqsədinə iki münasibətin köməyi ilə xidmət edir:

Sintaqmatik münasibət – bir fikir kəsiyində başqa elementlərin hamısı ilə eyni vaxtda baş verən münasibətdir və

Paraqmatik münasibət – bir elementin başqaları ilə, daha doğrusu, bir-birinə qarşı duran elementlərlə münasibətidir[1].

[1]Бенвенист Э. Общая лингивистика. – М., 1974, с. 130.

Beləliklə, paradiqma elementlər arasındakı məntiqi əlaqələri, sintaqma isə nəqletmənin zamana görə düzxətli inkişafını göstərir.

Praktika (pratique) – göstərilənlərin denotasiyaların (verilən birbaşa məlumatın) səviyyəsinə deyilir. Mifoloji səviyyəyə qarşı müxaliflik mövqeyində durur. Məsələn: «Qurd öz balasını yeyir» - praktik səviyyəli denotasiyadır, kimlər belə səhnə ilə tez-tez rastlaşırlar, onlarda heç bir əlavə assosiasiya yaratmır. Eyni zamanda əksəriyyət bu frazanı ilk öncə mifik mənada qavrayacaq – günahsıza qarşı qəddarlığın simvolik işarəsi kimi.

Asindeton (asindetone) – bağlayıcısızlıq deməkdir, çoxelementli sintaktik vahidin (geniş cümlənin) sintaqmatik və paraqmatik münasibətli hissələrinin və eynifunksiyalı işarələrinin (həmcins üzvləri) görünən qrammatik vasitənin (bağlayıcının) iştirakı olmadan bir-birinə bağlanması kimi başa düşülür. Bu, nitqin elə fiqurudur ki, nitqə xüsusi dinamiklik, dolğunluq yaradır. Daha çox canlı xalq dilinə xas xüsusiyyətdir. Ona görə də folklora aid bədii mətnlərdə daha çox təsadüf olunur.

«Kitabi-Dədə Qorqud»da asindeton funksiyalı vahidlərə çox rast gəlirik: «Qalqubanı, Dirsə xan, sənin oğlın yerindən uru turdı,/köksi gözəl qaba tağa ava çıxdı,/sən varkən av avladı, quş quşladı,/anasının yanına alıb gəldi,/al şərabın itisindən aldı,/içdi,/anasilə söhbət eylədi,/atasına qəsd eylədi. //Sənin oğlın kür qopdı,/ərcəl qopdı. //Arqurı yatan Ala tağdan xəbər keçə,/xanlar xanı Bayandıra xəbər vara...»[1]

Birinci cümlədə səkkiz bir mübtədanın səkkiz xəbəri olmasına baxmayaraq, çoxsaylı geniş parçaların heç birinin kommunikasiyasında bağlayıcıdan istifadə olunmur. Sonrakı cümlələrdə də elementlərin əlaqəsi qrammatik işarələrsiz yaranır. Burada axıcılıq, hərəkət, sürət bir tərəfdən avazla oxunmaq üçün ozanın qopuzda çaldığı musiqidən irəli gəlir. Digər tərəfdən

[1] Kitabi-Dədə Qorqud. – B., 1988, s. 37.

mətndəki informasiyanın müxalifliyindən, intriqanın çoxşaxəliliyindən doğur. Buğac böyük addımlarla qabağa gedir, ad-san qazanır. Onu dayandırmaq üçün müxalif tərəf də cəld hərəkət edir.

Təkcə qəhrəmanların dialoq və söyləmələrində deyil, müəllif (ozan və katib) müdaxilələrində də asindetondan geniş istifadə olunur:

«Dirsə xan Qorqut sinirli qatı yayın əlinə aldı,/ üzəngiyə qalqıb qatı çəkdi,/uz atdı:/ oğlanı iki talusının arasında urub çıqdı, /yıqdı.// Uc toqındı,/ alca qanı şorlandı,/ qoynı toldı, bədəvi atının boynın qucaqladı,/ yerə düşdi»[1].

Eposda yalnız mürəkkəb cümlənin əsas komponetləri arasında bağlayıcıdan istifadə edildiyinin görürük: «Dirsə xan istədi kim, oğlancuğın üstinə görəlib dəşəydi, ol qırq namərd qomadı»[2].

Proses *(proces)*

1. *Geniş mənada* real, gerçək əhvalatların hər hansı bir manifestasiyası kimi başa düşülür. Proses sistemə qarşı müxalif mövqedə dururs a, struktur hadisəsidir.

2. *Dar mənada* proses fəaliyyətdə olan diskursdur – kombinasiyalı dildir, daha doğrusu, elə *kombinasiya*dır ki, gerçəkləşmə vasitəsi ilə danışan dilin bütün kodundan istifadə edilir. Məsələn, *fikir aktı prosesi* deyəndə, diskursun fəaliyyətə başlama anı başa düşülür; *söyləmə, fikir prosesi* isə diskursun o səviyyəsidir ki, effektiv şəkildə həyata keçirilir.

Təsvir *(decription) və* təhkiyə, nəqletmə *(narration).* Bədii mətnin struktur təhlilində isitifadə edilən ən mühüm terminlərdən - təsvir (desription) və təhkiyə, nəqletmə (narration), dieqezis (diogese), intriqa (intrigue), əhvalat - tarix (histoire), yaxud söyləmə, hekayət (recit), ritorika (rhetorique) və diskursdan (discours) çox hallarda səliqə ilə, yerli-yataqlı, onların daxili

[1] Kitabi-Dədə Qorqud. – B., 1988, s. 37.
[2] Yenə orada.

məzmunundan doğan tələbə uyğun faydalanmaq əvəzinə üst qatda görünən əlamətləri sadalamaqla kifayətlənirlər. Terminlərə bu şəkildə yanaşma təsviri poetikada az-çox öz bəhrəsini versə də, struktur təhlildə dəqiqlik, «nəzakətlilik» və alt qata nüfuzetmə tələb olunur. Ona görə də ilk növbədə həmin terminlərin anlamını dəqiqliklə nəzərdən keçirməyi lazım bilirik.

Təsvir (desription) və təhkiyə - bədii əsərdə nəqletmə, söyləmə, yaxud hekayət (recit) iki hissəyə bölünür: təsvir və təhkiyə. Təhkiyə hadisələrin ardıcıllığını qeydə alma kimi özünü göstərirsə, təsvir personaj və obyektlərlə bağlı meydana gəlir və təhkiyə zamanının (hadisələrin başlandığı andan tamamlandığı çağadək olan zaman) «şkala»sında (dərəcələrə bölünmüş lövhəcik) eyni «an nöqtə»lərinə aid olur. Məsələn:

Təhkiyə (narration) – mətnin tam söylənilməsi, nəql edilməsidir, dioqezislə əlaqələndirilir, iki hissəlidir: hekayət + təsvir. Tarix – əhvalatın sinonimi kimi də başa düşülür. Diskursa qarşı müxaliflik mövqeyində durur. Belə ki, mətndə qeydə alınan diskursu əvəzləmək mövqeyində durur və mənaca «fabula» anlayışına yaxındır.

Əhvalat, tarix (histoire) –

Fabula (fabulate) -

Dar mənada isə təhkiyənin sinonimidir, mənasına görə «süjet» anlayışına yaxındır.

Hər şeydən əvvəl, hekayət elementlərin sadə sırasını ardıcıllıqla transformasiyası (köçürməsi) ilə xarakterizə edilir, başqa sözlə, bir sıra diskret (aşkarda olmayan) elementlər, yaxud hadisələr, faktlar zaman ardıcıllığından (consecution) səbəb əlaqəsinə (cauzal) - kauzal vəziyyətə keçə bilir. Kauzal vəziyyət fransız strukturalistlərinin istifadə etdikləri: «post hoc, ergo propter hoc» - «bundan sonra bu səbəbdən belə lazımdır» şüarına əsaslanan prinsiplə səbəb ardıcıllığı (consequence) kimi təqdim edilir. Əslində bu prinsip məntiqin və xronologiyanın, yəni məntiqə əsaslanan zaman ardıcıllığının pozulması hesabına baş verir. Bremon K. «Məntiqi təhkiyənin imkanları» əsərində məsələyə aydınlıq gətirmək məqsədi ilə yazır ki, «Harada ki, hadi-

sələrin birgəliyinə qoşulma yoxdur, orada hekayət, əhvalat da yoxdur, lakin xronologiya – hərəkətlərin bir-birinə bağlanmayan ardıcıllığının ifadə edilməsi mövcuddur»[1].

Dieqezis *(diogese)* –Platona görə, «loqos»un (bəhs edilənin, haqqında danışılanın) əks qarşılığı kimi meydana atılan «leksis» (dil forması) sahədir, nəzəri cəhətdən yad nitqin – başqasının söylədiklərinin (mimesis) özünü təqlidi kimi anılan sadə söyləmədir, yəni əhvalatın mahiyyətini konkret şəkildə əks etdirməkdir – dieqizisdir.

İntriqa *(intrigue)* – hekayətin əsasında duran hadisəyə deyilir, mahiyyətini, mənasını anlamaqdan ötrü verilən məlumatın bir sıra əsas elemetlərinin (faktlarının) bir-biri ilə tutuşdurulmasına deyilir.

Hekayət *(recit)* – sözün geniş mənasında dioqezisin sinonimi kimi başa düşülməlidir.

T + tr = H - formulu ilə modelləşdirmək olar. Burada

T – təhkiyənin,

tr – təsvirin,

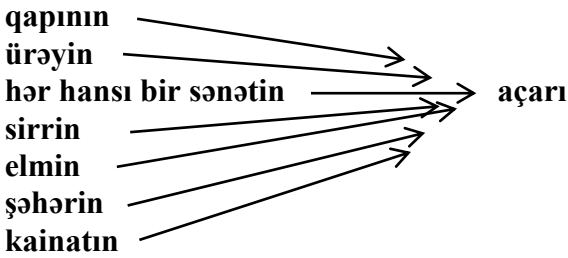
H – hekayətin işarəsidir. Hekayətin təhkiyə və təsvir funksiyalarının açıqlanması və rolu barədə S.Todorov «Poetika» əsərində yeni təlim işləyib hazırlamışdır.

Ritorika (rhetorique) – ənənəvi anlamından (natiqlik) başqa, mənaladırılan ikinci dərəcəli elementlərin funksiyalaşması sistemi kimi də başa düşülür. Daha dəqiq desək, dilin konnotasiyasını (ölçülüb-biçilməsinin, ətə-cana gətirilməsinin) təşkilini müəyyənləşdirən sənətdir. Bir elm sahəsi kimi isə ritorika nitqin füqurlarını və məcaz sistemini, ümumi və xüsusi topikləri (dəlil), konnotasiya üsullarını öyrənir.

[1] Бремон К. Логика повествовательных возможностей. – В сборнике «Семиотика и искусствометрия», М., 1972, с. 112

Sema (sema) – Byuissans və Prietoya görə, məna daşıyan əsas vahiddir.

Semema (semema) – bir sözün müxtəlif kontekstlərdə işlənməsinə deyilir. Məsələn, «açar» sözü çoxsaylı sememaya malikdir:



Sinxronluq (synchronie), diaxronluq (diachronie).

Sinxronluq istilahını ilk dəfə Sossür işlətmiş və əsaslandırmışdır. Alimin dili sinxronik aspektdə öyrənməsi XX yüzilliyin əvvəllərində linqivistikanın, sonra isə linqivistikaya istiqamətlənən bütün fənlərin, xüsusilə semiotika və ədəbiyyatşünaslığın inkişafına güclü təsir göstərmişdir. Sinxronluq, yaxud sinxronlaşdırma - dəyişən bir və bir neçə hadisənin (eləcə də prosesin) vaxta görə tam uyğunluğuna, onların başlanıb qurtarmasının eyni zamana salınması və hərəkətləri arasında tam müvaziliyin yaranmasına deyilir.

Məhz araşdırmalara diaxron yanaşmadan imtina edilməsi ilə dilin tarixi müqayisələrdən kənarda öyrənilməsinə geniş imkanlar açıldı. Eləcə də diaxronluğun sinxronik kəsiyi sayılan dilə struktur kimi baxılmasına şərait yarandı.

Digər tərəfdən özünün zamanlıq və təkamüllük xarakterini itirmiş diaxronluq da sinxron ardıcıllığın diskret sırası sayıldı. Beləliklə, əksər müasir fransız strukturalist-ədəbiyyatşünaslarının cəsarətli addımı – diaxronluğun yerini sinxron aspektə vermələri struktur təhlildə böyük dönüş yaratmışdır. Sinxron planlı araşdırmalarda hekayətin xronoloji inkişafının sxematik kəsiklə-

rinin nəticəsindən alınmış mövcud sistemlərin funksiyasının müəyyənləşdirilməsinə üstünlük verilir.

Fiqurlar (figures), yaxud troplar (tropes) – dil qaydalarını pozan diskurs formalarına deyilir. S.Todorov tropun iki səviyyəsini göstərib bir-birindən fərqləndirir:

A. *Füqurlar* - sözün həqiqi mənasında başa düşülür, lakin praktiki olaraq lazımı normaların çərçivəsindən kənara çıxır, yaxud adi söz tətbiqindən qanuni şəkildə imtina edir;

B. *Anomaliya (qeyri-adilik, ümumi normalardan kənara çıxma)* – məqsədyönlü şəkildə dil qaydalarından imtina etməyə deyilir.

S.Todorov təsdiq edir ki, anomaliya aqrammatikal (qrammatik qaydalardan kənar) olsa da, estetik qiymətinə görə qəbul və tətbiq ediləndir. O, anomaliyaya alliterasiya, assonans, qafiyə, paronomasiya, alleqoriya, metafora, metanimiya və b. aid edir.

Dil (parole), nitq (langue), nitq fəaliyyəti (langage)

Dil fəaliyyəti – işarələrin birgəliyidir ki, özünü iki aspektdə göstərir:

a) qaydalar sisteminə əsaslanan kondifikasiyalı (normalaşdırılmış) dil (langue) kimi və

b) nitq (parole) – ünsiyyət vasitəsidir, danışıq fəaliyyətinin fərdi variantı tək götürülür, kodlar vasitəsi ilə fəaliyyət göstərir. R.Bartın sözləri ilə desək: «seçimin və zəruriləşmənin individual aktıdır».[1]

Sistem (sistem) – müəyyən şərtlərlə nizamlanmış elementlərin çoxlu sayda bir-biri ilə əlaqələndirilməsi.

[1]Барт Р. Основы семиологии . В кн. «Структурализм..» - М., 1975, с. 117.

Əlaqə (yaxınlaşma) – elementlər arasında elə bağlılıqdır ki, birinin modifikasiyası (hər hansı bir varlığın xarici mühitin, yaxud kənar qüvvənin təsiri ilə şəklini dəyişməsi) ardıcıllıqla o birilərinin də modifikasiyasına səbəb olur.

Struktur (*structure)* – sistemin bütün daxili əlaqələrinin məcmuu, cəmləşməsi deməkdir. J.Vyet və J.Piaje[1] ilə razılaşsaq, struktur linqivistika, riyaziyyat, məntiq, fizika, biologiya və b. elmlərə tətbiq edilən model kimi müəyyənləşir və üç şərtə cavab verməsi vacibdir:

a) bütövlük (totalite) - elementlərin bütövə tabeçiliyi və sonuncunun (bütöv mətnin) müstəqilliyi;

b) transformasiya (transformation) - basılma, uduzma qaydası əsasında bir struktur altından ikincisinə nizamla keçmə;

v) öz-özünə nizama salınma (autoreglage) – mövcud sistemin dairəsində daxili funksiyalaşma qaydası.

E.Benvenist «struktur» və «sistem» anlayışlarının hüdudlarını aşağıdakı şəkildə müəyyənləşdirir: «Dili sistem kimi şərh etmək – əslində onu struktur kimi araşdırmaqdır. Çünki hər bir sistem qarşılıqlı şəkildə bir-birini şərtləndirən vahidlərdən ibarətdir, başqa sistemdən həmin vahidlər arasındakı münasibətə görə fərqlənir və bu münasibətlərdən struktur qurulur»[2]. Dil vahidləri struktur üçün formaya salınmamış ilkin, xam materialdır. Daş yonulub lazımı şəklə düşməklə divarlar hörülür, rənglər qarışdirilib müxtəlif çalarlar alınmaqla düşməklə hər şey rəng əlvanlığını qəbul edir – beləcə bir neçə əlaqəli işlərdən sonra ev hazır olur. Struktur da belədir: ilkin elementlərin əlaqələndirilməsi, bağlanması, sistemləşməsi və sistemlərin bir-birini tamamlaması ilə ortaya çıxarılır. E.Benvenist düzgün olaraq L.Yelmslevin strukturu «daxili asılılığın avtonom birliyi» kimi

[1] Bax: Viet J., Les mtthodes structuralister dans les sciences sociales, Paris, Hague, 1971 (fransız dilində); Piaget J., Le structuralistme, Paris, 1968 (fransız dilində).

[2] Бенвенист Э. Общая лингивистика. – М., 1974, с. 64.

müəyyənləşdirməsi ilə razılaşır.[1] Bu o deməkdir ki, hər bir struktur özlüyündə muxtariyyətdir, ancaq aid olduğu mətn çərçivəsində başqalarında olmayan «daxili qanunauyğunluğa» malikdir. Müasir fransız ədəbiyyatşünaslarının gəldiyi nəticəyə görə, strukturu təşkil edən elementlərə əslində funksiya kimi (E=F) baxılmalıdır. Bunu V.Y.Proppun nəzəriyyəsinə qayıdış da adlandırmaq olardı. Lakin elementin funksiyalaşması, yəni qarşılıqlı əlaqədə yeni münasibətlər doğurması anlayışın birinin digərini öz içərisində əridib yoxa çıxarması kimi başa düşülməməli və elementlərin funksiyaya çevrilməsi E=F formulu ilə deyil, E+E=F şəklində göstərilməlidir.

Səviyyə (dərəcə) – eyniqaydalı elementlərin yerləşməsi, yaxud uyğun əlaqələrin rolunun qiymətləndirilməsi.

İyerarxiyalılıq[2] – elementlərin və ya sistemin daxili quruluşu, təşkili, onların bir-birinə tabeçiliyinin (aşağıların yuxarılardan asılılığı qaydasında) səviyyəsini göstərən əlaqə.

Mövqe (vəziyyət) – elementlərin sistem və strukturla əlaqəsinə görə yerləşdirilməsi – topologiyası.

Müxaliflik (əkslik) – sistem və strukturla əlaqəsinə görə bir-birinə əks elementlərin qarşılıqlı mövqeyi.

Model – araşdırılan predmetin nəzəri ekvivalenti.

Akrostix – yunan sözləri «akros» (sonunucu) və «stichos»dan (şeir) əmələ gəlmişdir, misralarının ilk hərflərinin yuxarıdan aşağıya doğru oxuduqda hansısa sözü ifadə edən şeir forması. Qədim yunanlarda akrostixlərlə çox hallarda adlar veri-

[1] Yenə orada, s. 65.
[2]İyerarxiyalılıq - aşağı rütbəlilərin yuxarı rütbəlilərə tabe olma qaydası.

lirdi. Azərbaycan folklorunda Molla Cumanın yaradıcılığında rastlaşdığımız «Əvvəl-axır» şeir şəklinə uyğundur.

Alleqoriya – yunanca «allos» (özgə, başqa, qeyri) və «agoreuo» (danışıram) sözlərinin birləşməsindən əmələ gəlmişdir – hərfi mənada «başqa şəkildə danışıram» - deməkdir. Bədii mətndə təsvir vasitəsidir, anlayışları və hadisələri konkret dolayı obrazlar vasitəsi ilə əks etdirməkdir. Məsələn, ürək alleqoriq ifadə vasitəsi kimi məhəbbəti bildirir. Klassik poeziyada və folklorda «Gül və bülbül» nakam eşqin faciəsini, aşiqin iztirablarını ifadə edir.

Alliterasiya - (latınca – «al» *ilə* qoşmasıdır, «litera» isə *hərif* deməkdir) şeirdəki (bəzən də nəsrdə) sözlərdə eyni samit səslərin təkrarlanması ardıcıllığından əmələ gələn ifadə vasitəsidir.

Allyuziya – (latınca «allusio» *işarə, eyham* deməkdir) kinayənin növlərindən biridir, hamıya bəlli olan söz, ifadə və fikrin eyham kimi işlənməsidir. Məsələn, *Acısı da şirindir.*

Amfibraxi (yunanca «amphibrachys» *hər iki tərəfdən qısa* deməkdir) – şeirin vurğuya əsaslanan üçhecalı ölçüsü, misralarda vurğu 2, 5, 8, 11 hecanın üstünə düşməlidir. Sxemi:

′ ′ ′ ′

∪ ∪ ∪ ∪ ∪ ∪ ∪ ∪ ∪ ∪ ∪ ∪

Anakoluf (yunancadır, «anakoluthos» - *razılaşmayan* mənasını verir) – nitqin stilistik çevrilməsinə deyilir ki, cümlələrdə düşünülmüş şəkildə fikir razılığı pozulur və həyacandan doğan çətinliyi, dağınıqlığı bildirir. «Ürəyini çıxardıb ayağımın altında əzəcəyəm, ondan da artıq, qanlı bayrağa çevirəcəyəm».

Anapest (yunancadır, «anapaistos» - *geriyə əks olunma* deməkdir) üçhecalı şeir ölçülərindəndir. Misralarda vurğu 3, 6, 9, 12 və s. hecanın üstünə düşməlidir. Sxemi:

Anafora (yunancadır, «anaphora» - *yuxarı aparmaq* deməkdir) – şeirdə misraların başında, nəsrdə cümlələrin əvvəlində səs birləşmələrinin və sözlərin təkrarlanmasından yaranan ifadə vasitəsidir.

Anaxronizm (yunanca «ana» - *üzüyuxarı* və «chronos» - *əksinə* deməkdir) – bədii ədəbiyyatda keçmişin təsvirində müxtəlif formalı yanlışlıqlara (dövr və məişətlə bağlı, tarixi-mədəni yöndə və s.) yol verilməsidir. Başqa sözlə, məlum tarixi hadisənin əlamətləri düşünülmüş və düşünülməmiş şəkildə daha qədim çağlarla əlaqələndirilir. Yaxud ilkin zamanlara aid adət-ənənələr, münasibət formaları bədii əsərin yarandığı dövrə gətirilir.

Anonim (yunan sözü «ananymos» - *adsız* deməkdir) – bədii əsəri yaradan şəxsin adının, yaxud təxəllüsünün göstərilməməsi (folklorda yaddaşlardan silinməsi) kimi başa düşülür.

Antiteza (yunan sözüdür, «antithesis» - *ziddiyyət, təzad, tutuşdurma, qarşılaşdırma* mənasında işlənir) – müxtəlif məqsədlərlə iki bir-birinə zidd varlığın, hadisənin, fikrin qarşılaşdırılmasıdır.

Antropomorfizm (yunanca «anthropos» - *insan,* «morphe» - *şəkil, forma* deməkdir) – təcəssümetmə növlərindən biridir, təsvir olunan hər hansı bir predmet insana bənzədilir (şəxsləndirilir), ya da insana xas keyfiyyətlərlə təqdim olunur. Folklorda, eləcə də yazılı ədəbiyyatda insana aid xüsusiyyətlərin

heyvan və bitkilərin üzərinə köçürülməsinin təsviri alleqoriyaya aid ən xarakterik misaldır. Ədəbiyyatşünaslıqda çox hallarda «alleqoriya» ilə qarışdırılır. Alleqoriyada fikri dolayı şəkildə vermək əsasdır, burada bir əşyaya xas keyfiyyət başqa varlıqlarla (istər insan, istər heyvan olsun) müqayisədə verilir. Antropomorfizmlərdə isə hər şey insanla əlaqəli şəkildə qurulur: Məsələn: *Qızıl deyir: «Dünya mənim ayağımın altındadır».* Burada əslində var-dövlətə sahib insanın düşüncəsi əks olunmuşdur. Əgər bu fikri *«Qızılla dünyanı alt-üst etmək olar»* şəklində işlətsək, onda başqa əşyaya – silaha xas cəhətin dolayı şəkildə qızıla aid edilməsini görürük. Bu, alleqoriyadır.

Arxitektonika –kompozisiyada olduğu kimi, bədii əsərin ayrı-ayrı hissələrinin düzgün yerləşməsi, bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqəsi və ümumi quruluşu, təşkili nəzərdə tutulur. Bura müəllifin yaradıcılıq prosesində yerinə yetirməyə çalışdığı bütün funksiyalar aid edilir.

Assonans (latın sözüdür, «assonare» - *ahəng, məqam, pərdə, tərz, biçim* mənalarını verir) – şeir və nəsr dilindəki sözlərdə ardıcıllıqla eyni samit səslərin təkrarlanmasından yaranan ifadə vasitəsidir. Eləcə misraların sonundakı qulaq qafiyələri nəzərdə tutulur. «Kitabi-Dədə Qorqud»un həm şeir parçalarında, həm də nəsr hissəsində təsadüf olunur.

Ağ şeir qafiyəsiz kitab şeirinə deyilir. Bir qayda olaraq folklora məxsus eyni formalı nəzm parçaları bu qismə daxil edilmir. Ona görə «ağ şeir» adı verilir ki, adi halda misra sonlarında uyğun sözlərlə ritm yarandığı halda, onun misralarının sonu səslənməsinə görə tamamlanmamış (ağ) qalır.

Bukolika (yunan sözü «bucolos» - çoban deməkdir) –dünyaya elə bir xüsusi bədii baxışdır ki, poetik yaradıcılıqda sadə adamların – balıqçı, əkinçi və maldarların münasibətləri, arzuları, duyğuları, təbiətə bağlılıqları əks olunur. İlk olaraq Sisiliya

çobanlarının folklorunda özünə yer tapmış, yarım mifoloji çoban Dafnisin məhəbbəti və ölümü idealizə edilmişdir. E ə. III əsrdə Feokritin və davamçılarının əsərlərində özünü yazılı ədəbiyyatda təsdiqləmişdir. Yeni avropa ədəbiyyatında «pastoral» adı ilə böyük inkişaf yolu keçmişdir.

Qradasiya (latın sözü «gradatio» - tədricilik deməkdir) – hadisə və hərəkətlərin, düşüncə və hisslərin inkişaf prosesini göstərən stilistik vasitədir. İki forması mövcuddur: A) kiçikdən böyüyə doğru düz, birbaşa qradasiya, B) böyükdən kiçiyə istiqamətlənən isə geriyə qradasiyadır.

Qrotekst (fransız «grotesque» italyan «grotesko» sözlərindən əmələ gəlmişdir, hər ikisinin hərfi mənası «gülməli» deməkdir) – ədəbiyyat və icəsənətdə komikliyin növlərindən biridir, fantastik formada dəhşətli və gülünc, gözəl və eybəcər varlıqların əlaqələndirilməsi, yaxud uyğunlaşdırılması ilə qurulur. Yumor, ironiya və satiradan onunla fərqlənir ki, qradasiyada əslində əyləncəli və gülməli elementlər qorxulu, uğursuz, nəhs vasitələrin içərisində əridilir və qradasiya ilə yaradılan obrazlar özlüyündə faciəvi mahiyyət daşıyır. «Kitabi-Dədə Qorqud»dakı Təpəgöz və Əzrayılla bağlı təsvirlərdə qradasiya ilə rastlaşırıq. «Qradasiya» termini XV-XVI əsrlərdən yayılmağa başlamışdır, o zaman qədim Romanın yeraltı yaşayış məntəqələrində - qrotlarda qazıntılar aparılarkən divarüstü qəribə, əcaib naxışlarla rastlaşmışdılar. Bitki və heyvan həyatına aid motivləri özündə geniş əks etdirən Qrot naxışlarından, adətən, o qədər də böyük olmayan, lakin işlənməsinə görə çox qiymətli rəsm əsərlərini çərçivəyə salalaraq istifadə olunurdu. Rəsmin özü ilə çərçivədə əks olunanlar təzad yaratmaqla obrazın yüksək xarakterini, harmoniyasını, gözəlliyini üzə çıxardırdı. Eləcə də elə bil qrot naxışları bu dünyanı ideal gözəlliklə, qeyri-adi qəhrəmanlıqla birləşdirirdi. Görünüşü, forması etibarı ilə ən «aşağı» bitki və heyvan (tikanlar, qurdlar, ilanlar və s.) şəkilləri, nizamsız

həqiqətləri göstərirdi. Lakin bədii obraz kimi qroteks təzadlarda olduğu kimi iki tərəfli deyil. Başqa sözlə, onun elementləri arasında ziddiyyət olmur, əks varlıqlar onda qovuşuq şəkildə verilir.

Daktil (yunan sözü «daktylos» - *barmaq* deməkdir) – elə üçhecalı şeir ölçüsüdür ki, vurğunun əsasən 1, 4,7, 10 və s. ardıcıllığı ilə hecaların üstünə düşməsi tələb olunur.

ˊ ˊ ˊ ˊ
◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡

Yazılı poeziyada sonralar vurğuya əsaslanan şeirin yeni formalarını yaratmış, dörd və qarışıq hecalı (üç və dörd) sözlərdən düzələn şeirlərin də vurğunun ardıcıllıqla hansı hecanın üstünə düşməsinə uyğun olaraq «daktil», «amfibraxi», «anapest» adlandırmışlar. Folklorda tapmacalar, yanıltmaclar, atalar sözləri «daktil» («amfibraxi», «anapest») şəklindədir. Maraqlıdır ki, «Kitabi-Dədə Qorqud» şeirlərində də bu cür vurğu ilə ahəng yaradılması hallarına rast gəlirik. M.Müşfiqin məşhur «Oxu tar...» şeiri də vurğulu üçhecalı şeir ölçüsündədir.

Hiperbola (yunan sözü «hyperbole» - *şişirtmə, böyütmə* deməkdir) – bir varlığın, hadisənin və fikrin həddindən artıq böyüdülməsinə, şişirdilməsinə əsaslanan bədii təsvir vasitəsidir. İlk olaraq xalq yaradıcılığında meydana gəlmiş və böyük inkişaf yolu keçərək yazılı ədəbiyyatda xüsusi obrazlar şəklində də özünü biruzə vermişdir.

Mütləq dialektika və mütləq mifologiya

Fırlanan dünyada heç nə yerində donub qalmır. Zaman dəyişdiyi kimi varlıqlar, hadisələr də anbaan başqalaşır. A.F.Losevin Mütləq (absolyut) dialektika-mütləq mifologiya təlimində

göstərilir ki, «hər bir kateqoriya ilkin varlıqdır». Ancaq o, ilkinliyini həmişə qoruyub saxlaya bilmir, başqa sözlə, yerində donub qalmır, dəyişir, inkişaf edir, başqalaşır. Ona görə ki, kateqoriyaların hamısı yalnız başlanğıc mövcudluğunda (doğuluşunda) eyni görünür. Sonrakı dinamikada oxşarlıq özünü zahirən göstərir. Dünyaya yenicə göz açan hər hansı bir körpə inkişafının müəyyən pilləsinədək (çəkisini, cinsini, növünü, irqini nəzərə almasaq) başqalarından fərqlənmir.

Deməli, yaranışın doğulma mərhələsində eyni ailədən olan bir kateqoriya digər ailəyə məxsus kateqoriyalarla birlikdə ardıcıllıqla təkrarlanır. Lakin bu fəaliyyət sıralanması bir-birini adi şəkildə əvəzləmə deyil.

Dialektikada hər şey eynilə fərqsiz təkrarlansaydı, dəyişməsəydi, əvəzlənməsəydi, dünyada heç bir inkişaf baş verməzdi. İş ondadır ki, hər təkrarlanmada hansı dairədə və mühitdə «baş verməsindən» asılı olaraq tamamilə yeni kateqoriya əmələ gəlir. Bu səbəbdən də bütün kateqoriyalar əsasdır.

Heç nəyə ikinci dərəcəli varlıq tək baxılmamalıdır.

1		2	3		4
Yumurta	→	toyuq	Yumurta	→	toyuq
Kürü	→	balıq	Kürü	→	balıq
Dənə	→	buğda	Dənə	→	buğda
Bulud	→	yağış	Bulud	→	yağış
Ana	→	uşaq	Ana	→	uşaq –

təkrarlanmalarında zahiri oxşarlıq göz qabağındadır. Hər sıralanmada birinci yerləri tutan varlıqları – yumurta, kürü, tum, buludu şərti olaraq ilk yaranış kimi götürürük. Zamanla dördü də keyfiyyət dəyişikliyinə uğrayaraq sıradan çıxır. Toyuq, balıq, buğda və yağış müəyyən dairədə (toyuq yumurtalaması, balıq kürü verməsi, buğda-tum, yağış-bulud təkrarlanmasında da mütləq, tam eynilikdən danışmaq mümkün deyil. Ən yekrənk varlıq və hadisələrin belə bərabərliyini söyləmək çətindir. Məsələn, qənaət var ki, musiqidə ritm, ahəng yaratmaq üçün səs tembrləri bəzən eyni ilə təkrarlanır. Yaxud şeirdə rədifdən, təkrir və tək-

rarlardan olduğu kimi geniş istifadə olunur. Lakin kim deyə bilər ki, təbilçinin vurduğu zərbələrin hamısı eynidir. Yaxud sazın və tarın simlərinə toxunan mizrab eyni ritmi təkrarlayır. Ən usta xanəndənin dəfələrlə oxuduğu mahnı tam bir-birinin təkrarı olmur. Deməli, yüz illərlə ədəbiyyatşünaslıqda qəbul edilmiş poetik fiqurların və musiqidə səs təkrarlamaların da mütləq eyniyyət təşkil etmədiyi aydınlaşır. Heç bir çalğıçı, yaxud ifaçı bir səsin tam oxşarını yenidən çıxara bilməz. Bu praktik cəhətdən mümkün olmayan işdir. Koroğlunun «Gərək» rədifli gəraylısında bir səs misra sonunda beş dəfə təkrarlanır:

İyit meydana girəndə, Qaynayıb coşmaya gərək. Əgər olsa haqq vergisi, Həddini aşmaya gərək. Biz düşdük Tona çayına, Haqq bəla vergisi xayına. İyid iyidin payına Köndələn düşməyə gərək.	Gəldik, düşdük biz bu yurda, Haqq bəla versin namərdə. Mətain keçməyən yerdə Yükünü açmaya gərək. Qoç Koroğlu çıxar düzə, Heç baxmaz əlliyə, yüzə. Mən dəlidən doğru sizə- Qənimdən qaçmaya gərək.

Asanlıqla görmək mümkündür ki, təkrarlanan «gərək» sözü həm ifadə, həm də məna daşıyıcısı rolunda sadəcə olaraq təkrarlanmır, tamamilə fərqli poetik fiqurlar kimi çıxış edir və başqa anlam daşıyır:

Həddini aşmaya gərək - səxavət
Köndələn düşməyə gərək - gözütoxluq
Yükünü açmaya gərək - ehtiyatlılıq
Qənimdən qaçmaya gərək - bacarıq.

Şeirdə təkrarlanan kateqoriya kimi keçib bir detal sözü götürülmüşdür.

Mütləq dialektikanın əyaniliyini A.F.Losev hər kiçik kateqoriyanın da böyük əhəmiyyət kəsb etməsi ilə göstərir. Belə nə-

ticəyə gəlirik ki, bütün kateqoriyalar mühüm, ilkin, vacib amilə çevrilmək imkanına malikdir. Müasir fəlsəfədə dialektika – varlığın inkişafı, dərki, ən ümumi əlaqələri və təşəkkülü haqqında təlimə əsaslanan təfəkkür metodunu təşkil edir. Başqa sözlə, dialektikanın mahiyyətində bir-birinə bağlanmanın, yaranışın, əlaqələndirilmənin, yetişib bütövləşmənin tarixən formalaşmış ən ümumi qanun və kateqoriyalar sistemi durur. A.F.Lesova görə, bu *nisbi dialektikadır.*

Nisbi dialektikanın tərəfdarları varlığın tam dərk olunmasında məhz ona görə çətinliklərlə qarşılaşır ki, əsas özül kimi ancaq bir neçə kateqoriyanı götürür, yerdə qalanlar eyni növlü, yaxud izahedilməz şəkildə təqdim olunur. Alim bildirir ki, dialektikanı öyrənənlər «dialektik» kimi işlədir «obyekt» və «subyekt» kateqoriyalarını ortaya atırlar. Hamısı bacarmasa da, bəziləri birinə əsasən digərini üzə çıxardır. Bu hələ azdır. Əgər onlar həqiqətən qəti və düzgün fikrə gəlmək istəyirlərsə,

obyektə subyekt, sonra
obyektə obyekt, daha yaxşı olar ki,
subyekt – obyekt eyniliyinə obyekt eləcə də
subyekt-obyekt eyniliyinə subyekt kimi baxılmalıdır.

«Dialektik» bu halda Hegel «»Ensiklopediya»sının sonunda olduğu kimi, «Şəxsiyyət» kateqoriyasını görməklə yanaşı «İncəsənət» və «Din» kateqoriyaları ilə birlikdə tam dialektik labüdlüyü meydana çıxardar və heç kəsin bu kateqoriyaları yalan, mövcud olmayan saymağa cəsarəti çatmaz.

A.F.Lesov belə bir suala cavab axtarır: bəs həmin dialektikanın həqiqi və gerçəkliyi hansı amillərə əsaslanır? Ona əsaslanır ki, burada kateqoriyalar sadəcə olaraq (tam) dialektikada çoxsaylı yerlərdən birini tutur. *Bu, mütləq dialektikadır*.

Təlimdə irəli sürülən son nəticə alimin ümumi konsepsiyasına ziddirmi? Axı dəqiq və əsaslı şəkildə bütün kateqoriyaların vacibliyini, dəyişkənliyini, dinamikliyini irəli sürdüyü halda o, dialektikanın, sonra da mifologiyanın mütləqliyi qənaətinə gəlir. Onun fikirlərinin yekunu kimi ancaq dialektikanın daimliyində

və dövrəviliyindən danışmaq olardı. Bir kateqoriya daxilində birölçülü dialektika özünü göstərirsə, o ikiölçülü dialektikada başqa kateqoriyanın tərkib hissəsinə çevrilir. Üçölçülü dialektikada isə hər ikisi (həm birölçülü, həm də ikiölçülü) daha geniş kateqoriyanın içərisində görünür, nəhayət, dördölçülü dialektikada hər üçü tam dünyada-vahid (ali) kateqoriyada yerləşir. Məsələn,

Birölçülü dialektikada - buğda əkilir, yetişir, ölür (dərilir) və hər şey təzədən təkrarlanır.

İkiölçülü dialektikada – həmin kateqoriya təbiətin içərisində əridilir. Yazda əkilir, payızda yetişir, qışda ölür. Təsadüfi deyil ki, materialistlər «təbiəti dialektikanın sınaq daşı» (F.Engels) adlandırırlar.

Üçölçülü dialektikada – yer kürəsinin ilkin üst dünyasının fəaliyyəti fonunda həm təbiət, həm də buğda kiçik kateqoriyalardır.

Dördölçülü dialektikada – bütün kainatda – qalaktika sistemində tam dünyada göy, günəş, yer, təbiət, buğda, (eləcə də buğda kimi digər kateqoriyalar) bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqələnmə şəraitində kiçik kateqoriyalardır. Bütün mərhələlərdə varlığın üst qatı (obyekt)-materiya ilə, alt qatla (subyekt) – ideya, şüurla əlaqələndirilməlidir.

Beləliklə, dünya tam halda əlaqəli hərəkətdə olduğu üçün dialektika sabit, mütləq, nisbi, donmuş deyil, dəyişkən və daimidir. Kateqoriyalar bir-biri ilə zəncirvari şəkildə bağlanıb, əlaqələnə-əlaqələnə tamlaşır, vahidin – bir varlığın içərisində toplanır. Deməli, «tək» - bir kateqoriya bir-birindən asılı olan başqa kateqoriyalarla eyniləşə-eyniləşə (başqa sözlə, daha böyük kateqoriyanın tərkib hissəsinə çevrilə-çevrilə) təzədən «vahid»ləşir. Məsələyə belə yanaşma çox qədim təlimlərdə, xüsusilə vəhdəti-vücudda, sufizmdə bir qədər dolayı şəkildə irəli sürülmüşdür. Bu mənada Mütləqiliyi daimilik, əbədilik kimi qəbul etmək düzgün deyil.

Dialektikada mütləq şəkildə götürülmüş məhdud çevrədə varlıqların müxtəlif istiqamətli qarılaşmaları nəticəsində

keyfiyyət dəyişmələri baş verir. Bu halda mütləqlikdən əsər-əlamət qalmır. Miologiyanın da mütləqiliyini qəbul etmək mümkünsüzdür. Hər hansı bir mifik əhvalat da keçən yüzilliyin əvvəllərinə nisbətən bu gün tamam başqa anlamda şərh olunur. Ümumiyyətlə, dialektikada yerində sayma, varlığı eyni şəkildə qəbul etmə yoxdur.

Mifologiyanın mahiyyətini başa düşmək üçün çoxsistemli dialektika modelində A.F.Lesov varlığın üçmərhələli və beş ölçülü inkişaf yolunu göstərir**.**

(Cədvəllərə bax)

Üç mərhələ:	**Beş ölçü:**
1. Tək *2. Mövcud olan/varlıq,* *3. Təşəkkül tapma və,*	*Özündə/tək,* *Özü üçün/mövcudluq,* *Özündə və özü üçün/təşəkkül,* *Özü və başqaları üçün / yaranmış-substansiya - əsas* *Başqaları üçün / ifadəetmə - simvol)*

ÖZÜNDƏ (TƏK)			**ÖZÜ ÜÇÜN (MÖVCUDLUQ)**	**ÖZÜNDƏ VƏ ÖZÜ ÜÇÜN (Təşəkkül tapma)**				
1			2	3				
Məna, məqsəd, ağıl	Substansiya[1]	Rəmz	Ziyalılar	Can, bədən	Başa düşmə, anlama	Can atma (Həvəs)	Canlı məxluq (Nəfəs)	Söz

[1]Bütün əşya hadisələrin ilk əsasını təşkil edən maddə, mahiyyət, əsas, əsil zat - özül.

Təşəkkül tapma	Mövcudluq (Həyat	Tək
Fəaliyyət	Forma	Əsas
İfadə etmə	Obraz	Başlanğıc
		Yüksək ziyalılıq (Ürək)
		Bədən üzvləri Ziyalılıq
Pnevma[1] Baş verən	Doğulma	doğulan və doğulmayan
[Təsəlli verən]*		

ÖZÜ VƏ BAŞQALARI ÜÇÜN (OAN. SUBSTANSİYA)				BAŞQALARI ÜÇÜN (İFADƏ ETMƏ. SİMVOL)				
4				5				
Duyğu		Ad	I*	III	VI	II*	IV*	V*
	Sofist* (şəxsiyyət)		Enerji (Mənalı)*	Anlama.* Sofist[1] (Sifət)	Makik. Ad III* üçün ifadə	Sırf sofistcəsinə enerji (Sifət) (Yaranış)	I üçün ifadə	II üçün ifadə
İxtiyar, hökm	Təzyiq, qüvvə, güc (Ata)	Xeyir	Güc (Ürək)	Şahlıq* ziyalılar	Xilas olma*	Əlamət, işarə, rəmz	İstək, əməl, əmr	Əzəli-əbədi məsləhət
	Müdriklik (Oğul)	Həqiqət	İşıq	Şöhrət*	evxologiya[2]	İkona	Ehkam	Xəbər, vəhy

[1] Sıxılmış hava ilə işləyən varlıq mənasını verən termin (fizika).

Eşq	Müqəddəslik (Müq. ruh)	Gözəllik	Kilsə	Misteriya[1]	Mərasim	Mif	Müqəddəs əhvalat	

Alim başlanğıcda birölçülü dialektika kimi götürüb deduksiya şəklində üç ilk kateqoriya (triada) və beş əsas kateqoriya (tetraktida) ilə üçqatlı mərhələlər sistemi işləyib hazırlayır. «Losev dialektikası» özül rolunu «Tək» (vahid) oynayır və irəli sürülən digər beş kateqoriya məhz özlüyündə «tək»in dialektik təkamülünə yardım edir. Nəticədə ziyalılıq mərhələsinə keçilir. Artıq diqqət mərkəzində əsas kimi «tək» deyil, birölçülü sıranın ikinci kateqoriyası «Mövcudluq» durur. Çünki içərisində ancaq vahidliyi daşıyan sırf «Tək» - özündə Varlığ, Mövcudluğu doğurur. Əgər həmin varlıq sadəcə olaraq «Tək» səviyyəsində qəbul edilsə, onda heç bir dialektik prosesdən danışmaq olmaz. Deməli, o, ikinci kateqoriya sifətində meydana atılır. Beləcə «Tək» bir-birindən fərqlənən digər varlıqları əmələ gətirir. Və yeni yarananlar artıq bir-birinin təkrarı olmur, başqa sözlə, adicə varlıq deyil, Şüurdur, ona görə də «Ziyalılıq» adıyla verilir. Göründüyü kimi, cədvəldəki üçüncü sıra yaxud üçölçülü dialektika baş sıranın üçüncü kateqoriyası –«Təşəkkül» əsasında qurulur və onun ümumi xarakterini «Canatma», ya da «Həvəs» təşkil edir.

Mif və qloballaşma

Milyon il əvvəllər – hələ mədəniyyətin və təkamülün göstəriciləri nəzərə çarpmayan çağlarda insanların dünya, həyat, zaman, məkan və kəmiyyətlə bağlı görüşlərinin əsasını primitiv tə-

3 Xristianlıqda İsanın, yaxud övliyaların şəkli.
4 Şəbih, bibliya mövzularında orta əsr dramı.

biət obrazları təşkil etmiş, ilkin bədii yaradıcılıq forması kimi mifologiyanın bəzi ünsürləri meydana gəlmiş və ulu əcdad varlıqların necə yaranması barədə sorğuya cavab axtarmışdır. Din, elm, incəsənət, ədəbiyyat və fəlsəfi düşüncənin tarixi köklərində duran miflərin arxaik rituallarla sintezi bayram və şənlikləri, davranış və münasibətləri, adətləri nizamlamışdır. Gecə və Gündüz, Günəş və Ay, Göy və Yer, Su və Odun mifologiyada izləri – simvollaşmış obrazları bütün zamanlarda inkişafın özülündə durmuş, ən çətin anlarda insanın ümid, inam yeri, təsəllisi, yardımçısına çevrilmişdir. Bəs mifik obrazlar necə yaranıb ilkin təsəvvürlərdə özünə geniş yer almışdır? Miflərin insan ağlından kənarda, yaxud kortəbii şəkildə doğulması ilə yanaşı başqa qənaətlər də irəli sürülür. Ehtimal olunur ki, planetimizdə məlum sivilizasiyadan çox-çox əvvəllər özgə həyat və mədəniyyətlər var imiş. Yer kürəsində baş verən qlobal qəza (tufan, buzlaşma, asteroidlə toqquşma, yerdəyişmə) nəticəsində tamam silinsə və maddi dəlillər itib-batsa da, izləri telepatik yolla mifik obrazlar halında yeni doğulan şüurlu varlığın beyninə, yaxud dünyanı, kainatı idarə edən qüvvə, xüsusi enerji vasitəsi ilə hazır şəkildə insanın yaddaşına ötürülmüşdür. "Mifləri özgə planetlilər gətirib ulu əcdada vermişlər" - fərziyəsini də irəli sürürlər. Lakin bəşər oğlunun mədəni inkişafının təbii axarına nəzər salanda görürük ki, dünyanın dərkinə doğru çox uzun, yorucu yol gedilmiş və təbiət hadisələrinin qəribə şəkildə obrazlaşdırılaraq anlaşılmasının, daha doğrusu, mənəvi mədəniyyətin ilkin qaynaqlarının yaranmasının öz amilləri olmuşdur.

Təsəvvürə gətirək ki, bir şəxs meşənin dərinliklərində azıb uzun müddət kimsəsiz yerdə, cəmiyyətdən uzaqda yaşayır, yaxud bir adaya düşüb tək-tənha ömür sürmək məcburiyyətində qalır. Müasir sivilizasiyanın əlamətlərindən onun yanında heç nə yoxdur. Paltarını da Adəm, Həvva kimi əncir yarpaqlarından düzəldib, ya da Robinzon Kruzonun yolu ilə gedib. Təbiətlə təkbətək qalıb zaman hissini itirdikdə ona nə yardım edə bilər? İşıqlı göy, günəş, qaranlıqda işaran ulduzlar və ay. Təbiət hadisələrinin eyni qaydada təkrarlanması - gecənin gündüzlə əvəzlənməsi,

fəsillərin dəyişməsi, ətrafdakı varlıqların yaranıb yoxa çıxması, başqalaşması ilk baxışda onda elə təsəvvür oyadacaq ki, bütün bunlar hansısa qüvvənin iradəsi ilə qanunauyğun halda yerinə yetirilir, təbiətin özündə bir ritm, ahəng, canlılıq var. Və "möcüzələr"in göydən, günəşdən, ulduzlardan asılılığını zənn edəcək. Çünki ən vahiməli, sıxıntılı çağlarında onların himayəsini, yaxınlığını duyacaq. Dərd-sərini ulduzlara danışacaq, ümidlərini onlara bağlayacaq. Ona görə ki, onun yanında başqa həmsöhbəti yoxdur. Göydəki işartılar, yerdəki ağaclar, heyvanlar və quşlarla da tezliklə "dil tapacaq". Əgər adada günəş, ay və ulduzlar yoxa çıxsa, o adamın bağrı çatlayar, elə bilər ki, dünyanın axırıdır... Qədim çağlarda da belə olmuşdur. Zamanın və məkanın müəyyənləşməsində ulu əcdadın köməyinə çatan ilk vasitə göydəki işartılar idi. Ulu əcdad gündüzlər ov ovlamış, qaranlıq düşəndə isə bir mağaraya çəkilib dincəlmişdir. Yazda əkmiş, payızda məhsul toplamışdır. Vaxtın işıqlı hissəsində başı işə-gücə qarışmış, qaranlıqda isə imkan tapıb həyat, tale, dünya haqqında düşüncələrə dalmışdır. Günün bir yarısı zəhmətlə, o biri yarısı götür-qoy etməklə keçmişdir. Mirça Eliada göstərir ki, biz tarixə bağlandığımız kimi arxaik cəmiyyətin insanı da daim kainatla və kosmik ritmlə nəfəs alırdı. Lakin bu o demək deyil ki, birincidə ikincinin əlamətləri özünə yer tapmır, eləcə də əksinə. Doğrudur, arxaik cəmiyyətdə də "tarixin hansısa forması" nəzərə çarpır, ancaq **Kosmos=Təbiət=İlahilik üstünlüyünü** əldən vermir. Eyni zamanda müasir cəmiyyət tarixi hadisələr zəncirini yüksək dəyərləndirir, ancaq baş vermişlərin mahiyyətinin açılmasında arxaik dərkin olduğunu da inkar etmir.

Hər bir normal adam işdən evə dönəndən sonra çox hallarda televizora baxır, yaxud mətbuatla tanış olur ki, dünya barədə təzə informasiya toplasın. Kitab-yazı yaranmamışdan qabaq isə insanlar gündüzlər qazandıqlarını, aldıqları təəssüratları gecələr ulduzlarla bölüşürdülər. O səbəbə ki, ulduzlu göy həmişə mövcud idi. Zülmət gecədə kainatın dərinliklərində sayrışan ulduzlar hərəkətləri - yerlərini dəyişmələri, yaranıb itmələri, işıqlarının

azalıb-çoxalmaları ilə sanki yerdəki həyatın təkrarını göstərmiş və insanların gələcək fəaliyyətini nizamlamışlar. Platon təsadüfi deməyib ki, "Əgər biz göyü, günəşi və ulduzları heç vaxt görməsəydik, dünyanın təbiəti barədə bir söz də olsa deyə bilməzdik. Elə ki, gecə ilə gündüzü, ayların bir-birini əvəz etməklə dövrləşməsini, günlərin bərabərliyini anladıq, günəşin eyni qaydada çıxıb-batmasına baxdıq, gözlərimiz önündə saylar canlandı, zaman anlayışını dərk etdik və dünyanı öyrənməyə kökləndik".

Bütün bunlar onu göstərir ki, qədimlərdə elm, incəsənət və din sintez şəklində idi. Onlar inkişafın müəyyən mərhələsində bir-birindən ayrılmışdır. Hər üçünün vahid kökü var ki, bunu müasir elm mif, yaxud mifologiya adlandırır. Dünyanın ilkin təsəvvürlər toplusu sayılan mifologiya elə bir müdriklik zirvəsidir ki, öz əhəmiyyətini, dəyərini, heç vaxt itirməyəcək. Çünki mifologiyanın tipik obrazları insanı zamanın çox dərin qatlarına aparır, orada bütün maddi və mənəvi yaranışların rüşeymlərini tapmaq mümkündür.

Dünyanın tam modeli ilk dəfə mifologiyada əks etdirilmişdir. Bütün millətləri vahid dünya evinin sakinləri kimi düşünülüb bir mərkəzdən idarə olunması ideyası da birinci olaraq ən əski təsəvvürlərdə özünə yer tapmışdır. Ulu əcdadın düşüncəsində canlı-cansız bütün varlıqlar Göylə Yerin izdivacından törəmişdir. Kainatdakı iri cisimlərdən tutmuş torpaq üzərindəki ən kiçik həşaratlaradək - hər birinin mənşəyi bir nöqtədə birləşir. Və elə bir varlıq yoxdur ki, onun mifoloji sistemlərdə öz yeri, fərqli cəhəti, xüsusi funksiyası göstərilməsin. Canlı-cansız - hər şey yaranıb fəaliyyət dövrünü keçdikdən sonra kökünə dönür. Ümumiyyətlə, dünya ölkələrinin inteqrasiyası, müxtəlif xalqların siyasi-iqtisadi amillərə görə bir məkanda birləşmək meyllərinın başlanğıcı müxtəlif çağlarla əlaqələndirilsə də, XV yüzillikdən aşağı adladılmır və əksəriyyət XX əsrdə kapitalizmin sürətlə inkişafını, bazar iqtisadiyyatının durmadan genişlənməsini əsas təkanverici amili sayır. Göründüyü kimi, qloballaşmanın gerçəkləşməsi son dövrlərdə baş versə də, ideya şəklində meydana gəlməsi tarixi çox qədimdir, kökü ilkin mifoloji görüşlərədək

uzanıb çox dərin qatlara gedir.

Tədqiqatçılar **qloballaşmanı** Yer kürəsində bütün ictimai fəaliyyətin beynəlmiləlləşməsi kimi qəbul edir və "bəşəriyyətin sosial-mədəni, iqtisadi, siyasi və digər əlaqələrinin, qarşılıqlı təsirlər və münasibətlərinin vahid sistemə daxil olmasını" irəli sürürlər. Əgər müasir dövrdə dünyadakı varlıqların, xüsusilə insanların fərdilikdən kollektivləşməyə, kütləviləşməyə, millilikdən beynəlmiləlləşməyə doğru qloballaşması iqtisadi amillər əsasında gerçəkləşirsə, ilkin mifoloji təsəvvürlərdə ibtidai formada irəli sürülən strukturlarda məsələ yuxarıdan aşağıya prinsipi ilə təsvir edilirdi. Başqa sözlə, qlobal hadisə və cisimlər parçalanmağa, ayrılmağa, xırdalanmağa başlayırdı. Bir əski türk eposunda göstərilir ki, oğuzlar lap başlanğıcda bütövdən iki istiqamətdə törəmiş altı varlıqdan formalaşmışlar. Oğuz Yaradıcının funksiyasını yerinə yetirərkən birinci halda göy rəngli ay işığında 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 yaranır. İnsan toplumları - türk soyları məhz bu altı təbiət varlıqlarından (gün, ay, ulduz, göy, dağ və dəniz) törəyib Yer üzünə yayılır, böyük ərazilərdə məskunlaşır. Yaxud yunanlara saklardan keçdiyi ehtimal olunan Prometey mifində odun bəşər oğluna hədiyyə edilməsi ilə çox mühüm qlobal məsələlərin əsası qoyulur. İlk növbədə sivilizasiyalı cəmiyyətlərin yaranmasına münbit şərait yaranır. Soyuq, daş mağaralar daimi yurd-yuva, ocaqlarla əvəzlənir. Mədəniyyət ünsürləri, ictimai münasibətlər, tayfalararası əlaqələr inkişafın başlanğıcından xəbər verir. A.Berdsonun 1932-ci ildə mənbəyini - tarixi köklərini din və əxlaqla bağladığı "açıq cəmiyyət" ideyası da ilk olaraq mifik görüşlərdə özünə yer almisdir. Oğuzun haqqa, ədalətə əsaslanan xaqanlığında qapalı, total idarəçilikdən əsər-əlamət nəzərə çarpmır. Hər şey ağlın köməyi ilə həyata keçirilir, güc, zorakılıq, hiylə ancaq şərə qarşı tətbiq edilir. Mifoloji görüşlərdə qlobal dünya dövləti yaratmaq ideyasını ilk həyata keçirən şəxs Oğuzdur. Dahi Nizami Gəncəvi

isə "İskəndərnamə" əsərində məhz Şərqi və Qərbi birləşdirib tarixdə birinci gerçək dünya imperiyası yaratmaq təşəbbüsünü irəli sürən makendoniyalı İskəndərin obrazını yaratmış və ilk növbədə türk mifoloji təfəkküründün ən möhtəşəm abidəsindən - "Oğuz kağan" dastanından gen-bol faydalanmışdır. Bu gün beynəlxalq terrorizm əleyhinə mübarizə qlobal problemlərdən biri kimi meydana atılır, onu aradan qaldırmaq üçün bütün vasitələrə əl atılması məqbul sayılır. Qəribədir ki, Kıl-barakların əməllərindən bezən Oğuzun gördüyü tədbirlər də vəhşiliyə, barbarlığa son qoymağa yönəlmişdi. Və Nizami son poemasında "azad və xoşbəxt cəmiyyət" ideyası ortaya atır. Bu, indiyədək tədqiqatçılar tərəfindən intibah şairinin utopiyası kimi xarakterizə edilirdi. Lakin bir cəhət unudulurdu ki, şairin bütün əsərlərindən qırmızı xətlə keçən atəşpərəstlik məsələləri həmin təsvirin də əsasında durur. "Avesta"dakı "Yim haqqında mif" mətnində xeyir tanrısı Ahur-Məzd peyğəmbər Zaratuştra "qızıl dövr"də yaranan bərəkətli dünya ölkəsindən danışaraq deyir ki:

"4. Onda, ey Zaratuştr, mən - Ahur-Məzd ona dedim: - "Əgər sən mənim yolumda İnamı öyrənib qorumaqdan imtina edirsənsə, ey Yim, dünyanı genişləndir, yer üzünün gözətçisi, qoruyucusu və öyrədicisi ol. (Mənim yaratdıqlarımı inkişaf etdir, onların qayğısına qal, müdafiəçisi və qoruyucusuna çevril).

5. Bu sözümə həmin gözəl Yim cavab verdi, ey Zaratuştr: - "Mən sənin üçün yaratdığın dünyanı genişləndirərəm. Yer üzünün qoruyucusu, xilaskarı, öyrədicisi olaram. Mənim hökmranlığımda soyuq küləklər, bürkü, bərk istilər, xəstəliklər və ölüm olmaz..."

Yimin dünya hökmranlığında əmin-amanlıq, haqq-ədalət hökm sürür, bolluq-bərəkət o qədər artıb çoxalır ki, hamı firavan yaşayır, paxıllığa, hərisliyə ehtiyac duyulmur. Doğruluq, düzlük hamının amalına çevrilib. İnsanlar həmişə cavan qalır və dərdsərdən uzaqdırlar. Pis işlər, oğurluq, qətl, qarət barədə heç kəsdə təsəvvür yoxdur. Nizaminin "utopiya"sının əsasında məhz "Avesta"dan alınan bu motiv durur. Maraqlıdır ki, şair atəşpərəstlərin müqəddəs kitabında olduğu şəkildə yaxşı və pis

ölkələri qoşalaşdıraraq yanaşı təsvir edir. "İqbalnamə"nin "İskəndərin şimala çatması və Yəcuc səddini tikməsi" fəslində əvvəl şərin təmsilçiləri diqqət mərkəzinə çəkilir. Şair göstərir ki:

"Bu dağın dalında, bu daşlıqda
Dəniz kimi geniş bir çöl görürsən,
O çöldə Yəcuc adlı bir xalq
Bizim kimi insandan doğulmuşdur, lakin divə bənzəyir,
Şirlər kimi ürəkləri daş, caynaqları almazdır,
Bəd təbiətli qurdlar kimi rəngləri tutqundur,
Tükləri başlarından ayaqlarına tökülür,
Üzlərində burundan bir nişan görünmür.
Ucalıqda əl boydadırlar, lakin dünyanı yeyərlər,
Heç birisinin isti və soyuqdan qorxusu yoxdur...
Onlarda bir nəfər də allahtanıyan görməzsən...
O qəbilədən bir canlı ölsə,
O çöl və dağda onu da yeyərlər..."

Bu epizodların türkün yaratdığı qədim "Oğuz kağan" dastanında rastlaşdığımız Kıl Baraklar haqqındakı təsvirlərlə üst-üstə düşməsi təsadüfi deyil. Nizami əsərlərini yaradanda ilk növbədə mənsub olduğu soyun şifahi və yazılı epik ənənəsinə üz tuturdu. Lakin Yəcucların ölkəsinin əksini təşkil edən diyarı birinciyə qarşı qoyması sübut edir ki, dahi şair ulu babaları midiyalıların yaratdığı "Avesta" motivlərinə də yaxşı bələd idi. Orada məsələlərin daha qlobal şəkildə meydana atıldığını anlayıb müasirlərinə tövsiyə edirdi ki, azad və xoşbəxt cəmiyyət yaratmaq üçün bütün xalqlar türkün ədalət bayrağı altında birləşməlidir.

Nizami öz müasirlərinə Yimin (Cəmşidin) idarəçiliyini bir qədər yeniləşdirərək, təkmilləşdirərək aşağıdakı formada təqdim edir:

"Əyrilik pərdəsində bizim işimiz yoxdur,
Doğruluqdan başqa heç bir şey bilmirik.
Dünyada əyrilik qapısını bağlamışıq.
Dünyadan bu cür doğruluqla xilas olmuşuq...

Allahdan olan hər şeyi qəbul edirik...
Biz öz mallarımızın hamısını bərabər bölürük.
Biz hamımızı bərabər sayırıq...
Nə şəhərdə gözətçi, nə də məhəllədə qarovul qoyuruq...
Evlərin qapısında nə qıfıl, nə bəndəmiz var,
Mal-qaramızı güdən də yoxdur...
Heç kəsi pis yola dəvət etmirik,
Fitnə axtarmırıq, qan tökmürük..."

Atəşpərəstlərə görə, düzlük Ahur-Məzdin sifətidir ki, insana keçən ən gözəl keyfiyyətdir. "Avesta"da göstərilir ki, yalan danışmaq böyük günahdır. Qədim Midiyada ən ağır cəzanı yalançılara verirdilər. Əksər tədqiqatçılar da təsdiqləyirlər ki, dünyanı qəzalardan yalnız Nizaminin təsvir etdiyi şəkildəki qloballaşma xilas edə bilər. Şair öz müasirlərinə bildirirdi ki:

✓ bütün münasibət və əlaqələri məhəbbət, eşq əsasında qurmaq;
✓ bərabərləşmənin mayasında mənəvi dəyərləri əsas götürmək;
✓ var-dövlət hesabına təbəqələşmədən uzaq qaçmaq;
✓ etika, əxlaq normalarında ancaq humanizmə söykənmək;
✓ ailənin yaranmasında alqı-satqı prinsipindən əl çəkmək;
✓ beynəlmiləlləşmədə milli amilləri inkar etməmək;
✓ idarəçilik işinə kamilləşməklə girişmək lazımdır.

Qloballaşmanın əsas məsələlərindən biri də dünyanın klassik modelinin şərhidir. Maraqlıdır ki, bu problemlə bağlı ən uğurlu fikirlər əski mədəniyyətlərdəki mifik dünya modellərinə əsaslanaraq irəli sürülmüşdür. Məsələn, "Qızıl milyard" nəzəriyyəsinə görə, ekoloji tələ işə düşməmişdən qabaq bolluq timsalı olan postindustrial cəmiyyətlər mövcud imiş. Atəşpərəst midiyalıların, eləcə də hind və yunanların mifoloji görüşlərinə diqqət yetirəndə aydınlaşır ki, lap başlanğıcda dünyanın "qızıl dövrü" olmuşdur. "Avesta"da dünyanın və bəşər övladının yaranıb inkişafı üç (əslində dörd) dövrə bölünür:

a) Xeyirin hökmranlığı ilə yalnız işığın, istinin, Günəşin, həmişə gündüzün mövcud olduğu qızıl dövr - birincidir;

b) gecənin, zülmətin göy üzünü bürüməsi, soyuqların düşməsi, sərt küləklərin əsməsi, quraqlıq və aclığın başlaması, ölüm hadisələrinin baş verməsi ilə Xeyirlə Şərin daim mübarizəsi dövrü başlanır ki, peyğəmbər Zaratuştr da həmin çağlarda yaşayıb vuruşmuşdur, bu, ikincidir;

v) Xeyir Şər üzərində qələbə çalandan sonra yenidən təbiət xoşhallaşacaq, ölüm yer üzündən silinəcək, insanlar pis əməllərlə məşğul olmayacaq, düzlüyü sevəcək, yalan danışmayacaqlar, bu dövr üçüncüdür.

Göründüyü kimi, ilkin çağların vaxt və zaman bölgüsü məhdud dairədə qırılmır, dünyanın dağılıb təzədən qurulması şəklində deyil, eyni dünya çevrəsi daxilində ardıcıllıqla, lakin çox böyük mərhələlərlə - yaxşılıqdan pisliyə və təzədən yaxşılığa doğru enib-qalxmaqla təsəvvürə gətirilir.

Qədim inkişaf etmiş mədəniyyətlərin bəzilərində zaman bölgüsü eyniköklü təsəvvürlərə söykənir. Məsələn, hindlilərdə də zaman üç mərhələdən ibarətdir:

a) çiçəklənmə və uğurlarla müşayiət olunan qızıl dövr,

b) hər şeyin xarablaşmağa başladığı dövr və

c) məhv olma dövrü.

Lakin "Avesta"da hindlilərin inamından fərqli olaraq zaman sonsuz göstərilir:

- varlıqların meydana gəlmə mərhələsi,

- ancaq işığın, uğurun, bolluğun, xeyirin mövcudluğunu şərtləndirən mərhələ (qızıl dövr),

-Şərin hökmranlığı ələ almasıyla fəlakətlərin, müharibələrin başladığı mərhələ (mübarizələr dövrü) və

- Xeyirin Şər üzərində qələbəsindən sonrakı əmin-amanlıq mərhələsi (ilkin zamana qayıdış).

Bir məsələ də diqqəti cəlb edir ki, böyük və kiçik zaman bölgülərinin hamısında insan və onun taleyi ön planda durur.

Müasir qloballaşmada xaosun, dünya qəzasının, qlobal böhranların (ekoloji, sosial-mədəni, iqtisadi, sürətlə əhali artımı və s.) qarşısının alınması yolları işlənib hazırlanır. Dünyanı ekoloji böhrandan, beynəlxalq terrordan qurtarmaq üçün beynəlmiləlləşməyə geniş meydan açılır. Tərəqqini dağıntıların içərisindən keçirməklə deyil, mənəvi amillərin əsasında formalaşdırmağın mümkünlüyü irəli sürülür. Lakin müasir qlobal dünyanın bazar modelindən yaxa qurtarmaq mümkün deyil. Çox halda bir əldə cəmləşdiyindən kapital maddi amillərlə yanaşı mənəvi dəyərlərin də inkişafına nəzarət edir.

Dünyanı kapital (var-dövlət, sərvət) xilas edə bilərmi? – sualına mifik görüşlərdə birmənalı cavab tapmaq olar: qızıl-cəvahiratla saraylar, şəhərlər, ölkələr alınsa da, əsl səadəti əldə etmək mümkün deyil.

Tədqiqatçılar göstərirlər ki, "qloballaşmaqda olan dünya rəqabət modelindən çox oliqopol modelə (bir qrup kapitalist firmasının ağalığını nəzərdə tutan modelə) tərəf meyl edir. Siyasi münasibətlər sahəsində də oliqopol tendensiya müşahidə olunur. Burada da əsas prinsip rəqabət aparan, demokratik və plüyuralist proseduranı imtiyazlı ölkələrin məkanı ilə məhdudlaşdırmaq meylinin güclü olmasıdır. Yerdə qalanlara qarşı isə müasirlikdən barbar arxaikliyə aparan praktika tətbiq olunur. Hazırkı qloballaşmanın disqormoniyası dünyaquruculuğu qərarlarını verməyə qabil olan məsuliyyətli iştirakçıların sayının artırılması əvəzinə, onun məhdudlaşdırılması tendensiyasını doğurmuşdur. Nəticədə "ikinci növ", "ikinci dünya" adamları günahkar hesab olunur. Onlar da öz növbəsində "üçüncü ölkə" nümayəndələri sıralarına itələnib daxil edilir" . Ölkə və insan qruplarına bu cür ikili münasibətin də bünövrəsi qədim mifoloji model və sistemlərdə qoyulmuş və müxtəlif yönlərdən şərh edilmişdir. Ən maraqlısı isə klassik "xeyir-şər qarşıdurması" prizmasından keçirilən təhlildir ki, qədim Midiyada müqəddəs "Avesta" kitabında yazı yaddaşına köçürülmüşdür. "Coğrafi poema"da bir-birinin əksinini təşkil edən 32 (16-16) əsas ölkə və cəmiyyətlərdən bəhs açılır. Belə alınır ki, lap başlanğıcda da dünya ölkələri oliqopol modelə uy-

ğun şəkildə yaradılmışdır. Atəşpəpərstlərin ilkin təsəvvürlərinə əsasən Xeyir tanrısı dünyanın "siyasi xəritəsi"nin mənzərəsini yaradaraq deyir ki:

"2. Mən - Ahur Məzd, ilk ən yaxşı məskən və ölkə kimi gözəl (xeyirxah) Vahv Dat çayının yanında Arian-Vaycı yaratdım. Onda ölümgətirən, vəhşilikyayan Anqro-Maynyu bunun əksinə məhvedici sarı-qırmızı ilanı və devlərə məxsus Qışı meydana gətirdi.

3. Orada doqquz ay qışdır, iki ay yay və qış aylarında sular soyuqdur, torpaq soyuqdur. Bu, qışın ortasında, qışın ürəyində belə olur; o zaman ki, qış sona doğru addımlayır, onda böyük daşqınlar başlayır.

4. Mən - Ahur-Məzd ikinci ən yaxşı məskən və ölkə kimi soqdeylərin yerləşdiyi Qavı yaratdım. Anqro Maynyu bunun əksinə olaraq çoxlu məhvedici "skait"i, çoxsayda inəklərin ölümünə bais olan "day"ı meydana gətirdi..."

Beləcə xeyir tanrısının yaratdığı hər xeyirxah ölkəyə qarşı şər tanrısı tərəfindən əks yaşayış məntəqələri meydana atılır. Dünya 32 sayda əsas ölkələrə bölünür ki, tən yarısında (16-da) yaxşılıq, düzlük, haqq-ədalət hökm sürür, digər hissəsində isə pislik, əyrilik, zülm, haqsızlıq baş alıb gedir.

Misal gətirdiyimiz mətndəki "skait" sözünün mənası dəqiq məlum deyil. Ehtimal edilir ki, zəhərli alaq otları, ağcaqanadlar, ziyanverici milçəklər nəzərdə tutulur və onların sancması malqaranın yanıb kül olmasına səbəb olur. V.İ.Abayevin qənaətinə görə, bu söz Orta Asiyada yaşayan köçəri "sak" tayfasının adından götürülüb və "skifçilik" deməkdir, yəni köçəri atlı hücumçular". Bu fərziyə ilə osetinli alimin hansı məzhəbə və məqsədə qulluq etdiyini demək çətindir, ancaq Orta Asiyadakı "sak"lar özbək, qırğız, qazax, karakalpak, uyğur, xakas və türkmənlərin ulu babalarıdır. Onların "Avesta"da guya "ziyanverici həşəratlar" mənası verən sözlə adlandırılması qərəzli qənaətdir və müəllifin şəxsi mövqeyini ifadə edir. Əgər sakların hücumları zamanı dağıntılara işarə olunsaydı, bu, ağcaqanad, yaxud başqa

xırda həşərat dişləməsi şəklində kiçildilməz, dəhşətli təbii fəlakətlərlə, ildırım çaxıb yeri yandırması, tufan qopması, qasırğa və s. şəklində verilərdi. İkincisi, "soqdeylərin ölkəsi" deyəndə, birinci sözün yunan Soqdianası tək qələmə verilməsi ilə də razılaşmaq düz deyil. "Avesta"da bütün adlar iki hissəlidir. Həmin söz də "Soq" və "dey" şəklində olmalıdır. Və aydınlaşır ki, Ahur-Məzd məhz soq/saq/saklardan öz tərəfdarları kimi bəhs açır. Anqro-Maynyunun yaratdığı "skait" və "day" isə onun əks qarşılığıdır.

Bir çox tədqiqatçılar (Q.Beyli, E.Benvenist, İ.M.Oranski) "Coğrafi poema"da işlənən "Qav" terminini atəşpərəstlərə aid yerli məkan hesab edir, daha doğrusu, "Soqda // Soqdian"nın bir bölgəsinə verilən ad kimi götürürlər. Başqaları isə onu ümumiləşmiş ad - "mal-qara ölkəsi" şəklidə şərh etməyə çalışır . İ.M. Oranskiyə görə, rusların "inək" kəlməsini bildirən "korova" sözündəki "ov" hissəsi "qav"dan keçmədir . "Qav"ın mənasını yaşayış məntəqəsi tək yozanlar da var. Müqayisə üçün osetin dilində işlənən "yau" sözünü misal gətirirlər ki, anlamı -"məskən"dir. Belə fantastik və primitiv müqayisələrlə "Avesta"dakı coğrafi adların dəqiq məkanını tapmaq mümkündürsə, Azərbaycan ərazisinə aid çoxsaylı kəlmələrin də müəyyən hecasında "qav", "av", "ov" və "uv"a rast gəlmək olar.

Dünyaqurmanın kibernetik modelinin idarəçilik subyektlərində idarə olunan obyektlərin rəngarəngliyini azaldıb sadələşdirməyə çalışılırsa, sinergetik modelində yuxarıdan təşkil (idarəçilik "vertikalı" məntiqinə görə) özünütəşkillə əvəzlənir. "Birtipli dünyada horizontal əlaqələr fəal səviyyədə yuxarıdan deyil, aşağıdan qloballaşır". Mifoloji sistemlərdə də idarəçiliyin müxtəlif formaları göstərilir. Cəmiyyətlər çox hallarda fövqəltəbii qüvvələr tərəfindən idarə olunur. Müasir dünyada iqtidarların əlçatmazlığı, ünyetməzliyi kütlələri demokratik prinsiplərdən uzaqlaşdırdığı kimi, miflərdə də fövqəltəbii qara qüvvələr cəmiyyəti iflic vəziyyətinə salır.

Azərbaycan mifoloji görüşlərində insanların açıq formada şərə meyl etməsi dünyada köklü dəyişikliklə nəticələnir: "Qa-

baxlar göy yerə yaxın idi. Adamlar bir-birini öldürüb qan tökürdülər, bərəkətin qədrini bilmirdilər. Bunu görəndə tanrının qəzəbi tutdu, göyü yerdən uzaqlaşdırdı".

Mifik görüşün başqa variantında məsələ daha kəskin qoyulur: "Əzəli yer üzündə heş nə yoxuydu. Elə vaxd öz-özünə cəlif keçirmiş. Sonra heyvanlar, cücülər, otdar, ağaşdar yarandı. Lap axırda Allah adamları yaratdı. Bullar yer üzündə o qədər artıf törədilər ki, dünya bullara darrığ elədi, insannar başdadılar bir-birinə pisdih, paxıllığ eləməyə. Bunu görəndə Göy acıxlanıf yerdən aralandı. O vaxtdan da bərəkət azalıf, çörəh daşdan çıxır".

Vahid ümumbəşəri gələcəyi qloballaşmasız təsəvvür etmək mümkün deyil. Qloballaşmanın ən mühüm problemlərinin aktual sahə kimi son çağlarda meydana atılmasına baxmayaraq, ilkin mifoloji təsəvvürlərdə səbəb və nəticə halında qoyulması maraq doğurur. Deməli, dünyaqurma haqqında başlanğıcda yaranan mifoloji obrazların mahiyyətini, gizli kodlarını açmaqla gələcək haqqında dolğun nəticələr əldə etmək, qloballaşmanın daha təkmil və asan formalarını tapmaq mümkündür. Ona görə ki, mifoloji model və sistemlərdə dünyanın gələcəyi - sonu haqqında irəli sürülən proqnozlar heç də müasir alimlərin əsərlərində göstərilənlərdən az və əhəmiyyətsiz deyil. Optimist, realist və pessimist qənaətlərə exatoloji (axırıncı varlıqlar, hər şeyin bitməsi, dünyanın sonu) miflərdə də rastlaşırıq. Eləcə də dünyanın xəritəsini dəyişən qüdrətli qüvvələr, qoballaşma və xaos, bərabərsizlik sindromu, əhali artımının nizamlanması, qloballaşma və mədəni sivilizasiya dəyişiklikləri, ətraf mühitin qlobal böhranı və digər problemlərin də mifologiyada özünəməxsus şəkildə həlli yolları göstərilir. Bu səbəbdən də qloballaşmanın qaynaqları, ərəfəsi, ilkin mənbəyi kimi ən əski təsəvvürlər diqqətlə nəzərdən keçirilməlidir.

Mifdən elmi kəşflərə

Mifin özünəməxsusluğu və təfəkkürdə hegomonluğu daha çox ilkin mədəniyyət mərhələsində özünü biruzə vermişdi. Bu dövrdə mif «mənəvi aləm»in və «elm»in ekvivalenti rolunu oynayırdı. Xüsusi mif sistemləri, anlayışları, kateqoriyaları, modelləri ilə dünyanı dərk etməyə, öyrənməyə və təsvirə təşəbbüs edilirdi. Bu mərhələdə mifologiya dünyanın sirlərini açmağın əsas vasitəsi idi (bu gün də miflərdən bir sıra məsələlərə aydınlıq gətirmək üçün açar kimi istifadə olunur) və elmi kəşflərin bünövrə daşlarını təşkil edirdi. Nəticə olaraq xüsusi vurğulamaq lazımdır ki, yaradıcılığın bütün formaları, fəlsəfi düşüncə və elmlər mifik dünyagörüşündən mayalanaraq meydana gəlmişdir. Hər bir elm sahəsi dünyanın düzgün dərk edilməsinə xidmət edir. Bu mənada elmi axtarışlara bir traktatda (neçə əsr əvvəl yaradılıb, müəllifi məlum deyil) qoyulan tələblərlə yanaşmaq daha məqsədəuyğundur: «Əvvəl tədqiqatın predmetini müəyyənləşdir, sonra həmin predmetə sahib olma üsullarını tap»[1]. Lakin «keçmişə dönmədən gələcəyi görmək»[2] mümkün olmadığı kimi, elmin miflə əlaqəsini aydınlaşdırmadan irəli getmək mümkün deyil. Bir müdrik kəlamda da bu fikrin obrazlı əksinə rast gəlirik: «Keçmişə güllə atsan, gələcək səni topa tutar!» Yeni yaranan elmlər belə keçmişlə, əldə edilən təcrübə ilə bağlıdır. Elmin predmetinin müəyyənləşdirilməsi onun qarşısında qoyulan məqsədin dərki deməkdir. Elmin problem və maraq dairəsi, təcrübəsi, dünyanı əks etmə nöqtələri o zaman müəyyənləşir ki, seçilən predmetə «sahib olma üsulları» düzgün tapılır. Ona görə də elmi sistem kimi götürüb, əlamətlərini aydınlaşdırmağa çalışsaq, mifologiya ilə üst-üstə düşən bir sıra cəhətlər görərik. Müqayisə üçün aşağıdakı məsələlərə nəzər salaq:

Anlayışların, kateqoriyaların, qanunların, ideyaların bir-birinə tabeliyi və onların arasında məntiqi əlaqənin olması;

[1] О возвышенном. –М.-Л., 1966 с. 5.
[2] Борев Ю. Естетика. - М., 1988, с. 8.

Hissələrin, bölmələrin, daha kiçik elementlərin bir sistemdə qruplaşdırılması, modellərin düzgün qurulması;

Sadəliyin və ardıcıllığın gözlənilməsi;

İdeyaların, faktların sadəcə olaraq sadalanması deyil, qoyulan məsələnin mahiyyətinin açılması. Y.Borevin sözləri ilə desək, «yüksəyə qalxıb faktların quş kimi göydə qapılması»;

Vahidlik prinsipinə riayət edilməsi, başqa sözlə, anlayışların izahının eyni başlanğıc əsasında verilməsi;

Səhvlərə qarşı amansızlıq və məqsəddən dönməmək[1];

Elmə aid bu müddəaların bəzilərini (1,2,3,4,5) qeyri-şərtsiz mifologiyaya da aid etmək olar.

Sıra sayı	**ELMİ SİSTEMİN ƏLAMƏTLƏRİ**	**MİFOLOJİ STRUKTUR VƏ MODELLƏRİN XÜSUSİYYƏTLƏRİ**
1	Anlayış, kateqoriya, qanun və ideyaların bir-birinə tabeliyi, onlar arasında məntiqi əlaqənin olması.	Tabelik və məntiqi əlaqə əsasında qurulur.
2	Hissələr, bölmələr və daha kiçik elementlərin bir sistemdə qruplaşdırılması, modellərin düzgün qurulması.	Sistemlilik mövcud olur.
3	Sadəlik və ardıcıllığın gözlənilməsi.	Sadəlik primitivlik dərəcəsindədir. Ardıcıllıq həmişə gözlənilir.
4	İdeyaların, faktların sadəcə olaraq sadalanması deyil, qoyulan məsələnin mahiyyətinin açılması.	Mahiyyətində dünyanın ayrı-ayrı elementlərinin dərki durur.
5	Vahidlik prinsipinə riayət edilməsi, başqa sözlə, anlayışların izahının eyni başlanğıc əsasında verilməsi.	Bütün yaranışların kökü dörd ünsürlər əlaqələndirilir: su, od, torpaq, hava.
6	Səhvlərə qarşı amansızlıq və məqsəddən dönməmək.	Səhv cəzalandırılır: varlığın hətta cildi dəyişdirilir. Məqsədə çatmaq üçün ölüm-dirim

[1] Yenə orada, s. 16.

		mübarizəsi aparılır.

Klassik ədəbiyyatımızın ən işıqlı simalarından olan Məhəmməd Füzuli də bilik əldə etməyin üsullarından bəhs edir və nəzəri, təcrübi əhəmiyyətini bu gün də qoruyub saxlayan maraqlı fikirlər irəli sürür: «Tədqiqatçılar məqsədə çatmaq üçün lazım olan biliyin yollarına aid müxtəlif fikirlər irəli sürmüşlər: bəziləri deyirlər ki, belə bir yol ağıla əsaslanan mühakimədən ibarətdir; çünki əgər ağıl doğru-düzgün mühakimə əsasında fəsaddan və pozğun nisbətlərdən çəkinərək (məntiqi mühakimənin) iki müqəddiməsini istər təsdiq, istərsə də inkar nöqteyi-nəzərindən düzürsə, mütləq düzgün nəticə əldə edər».[1]

Füzulinin elm haqqındakı qənaətləri diqqətlə araşdırılmalıdır. Böyük Şərq mütəfəkkirinin yazdıqlarında gerçəkliklə uydurmanın sərhədləri düzgün müəyyənləşdirilir. Şair elə bil ki, mifik görüşlərdən alınan məlumatlarla elmin əldə etdiyi nailiyyətləri müqayisə edir və özünə qədərki alimlərin fikirlərinə söykənərək yazır: «Filosofların bəzisinə görə, *elm, aləmin* zatında *məfhum olan bərabər bir surətin əldə edilməsindən* ibarətdir. Bəzilərinə görə isə *elm əşyanın surətinin ağıl vasitəsi ilə qavranmasından ibarətdir.* Bir sözlə, desək, elm biliyinin həqiqəti bilik (mərifət) elmindən ibarətdir; çünki bunların hər ikisi cəhlin müqabilidir.»[2]

Mütəfəkkir şair elmin inkişaf tarixinə nəzər salır və tarixi köklərində mifik düşüncə tərzinin durduğunu dərk edib onu iki mərhələyə ayırır. Bu gün Füzulinin həmin fikirləri ilk baxışda bizə mücərrəd və primitiv görünə bilər. Lakin dərindən yanaşdıqda nə qədər dolğun və müasir səslədiyinin şahidi oluruq:

«Bəziləri demişlər ki, *elm iki qismə bölünür:*

*Birincisi, cəhlin ardı olmayan elmdir (*yəni, elə elmdir ki, ondan qabaq cəhl olmamışdır*)* bu da *Tanrının elmidir.* (Müasir elmi dillə desək, mifdir - R.Q.)

*İkincisi, cəhldən sonrakı elmdir ki, bu bizim elmimizdir (*yəni insanların öyrəndiyi elmdir*).* Bu sonuncu, *təsəvvür və təs-*

[1] Füzuli. Əsərləri. V cild. – B., 1985, s. 92.
[2] Yenə orada, s. 88.

diq mərhələlərinə bölünür. Belə bir elm bilik adlanır: çünki o, bir bildirəndən - öyrədəndən asılıdır».[1]

Görün, şair «tanrının elmi» kimi qiymətləndirdiyi miflərin insan beynində kortəbii şəkildə yaranmasını necə dolğunluqla izah edir: «tanrının elmi» öyrədəndən asılı olmayaraq, əldə edilir; həqiqi elmi isə alimlər, bilicilər öyrəncilərə çatdırırlar.

Məgər Füzulinin aşağıdakı fikirləri XIX-XX yüzilliklərdə Avropada filosoflar, folklor araşdırıcıları, ədəbiyyatşünas alimlər tərəfindən miflərlə, nağıllarla bağlı irəli sürülən müddəaların analoqu deyilmi?

«Elm iki cürdür: Birisi, *Hüzuri - yəni bildirmə vasitəsindən asılı olmayan elmdir* (Şair bəlkə də mifik görüşlərdən, əsatirlərdən doğan bilgiləri nəzərdə tutur-R.Q.). *Məsələn, Tanrının bütün məfhumlar haqqındakı elmi* (dünya modeli, zaman və məkan haqqındakı mifik məlumatlar-R.Q.) *və yaxud bizim öz varlığımız* (ilk insanın yaranması barədəki miflər-R.Q.) *haqqındakı elmimiz belədir.* Digəri *Hüsuli, yəni vasitədən asılı olan elmdir.* Məsələn, bizim bəzi şeylərin mahiyyətləri haqqındakı elmimiz belədir. Belə bir elmə bilik də deyilir; çünki bu elmin bir bildirənə ehtiyacı vardır».[2]

Füzuli insanın topladığı hər cür məlumatı, yaxud müxtəlif yollarla, vasitələrlə əldə olunan biliklərin hamısını elm hesab etmir, konkret olaraq, «külliyyatı və mürəkkəb şeyləri dərk etməyi», «təfərrüat və yaxud sadə şeyləri anlamağı», dünyadakı varlıqların mahiyyətini dərk etməyi 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) demişlər ki, *təfərrüatın dərk edilməsi ilə külli bir məfhum da dərk edilir; çünki külli məfhum həmin*

[1] Yenə orada.
[2] Füzuli. Əsərləri. V cild. - B., 1985, s. 88.

məfhumun təfərrüatının biliyindən ibarətdir. Bu mənada olan bilik elm adı daşıyır və insana *alim* deyildiyi kimi, *arif* də deyilir»[1].

Şair əsatiri görüşlərin əsl elmin ərəfəsi, başlanğıcı olmasına etiraz edənlərin fikirlərinə də aydınlıq gətirməyə çalışır: «Bəzi filosofların dediyinə görə, *Hüzuri elm ola bilməz; çünki Tanrının elmi məfhumların mövcudiyyətindən asılıdır. Bizim öz mövcudiyyətimiz haqqındakı elmimiz isə ağıldan asılıdır və bütün elmlər hüsuli olduğuna görə Tanrıya da bilik (*mərifət*) isnad etmək doğrudur.* Ancaq bu barədə ifratçılıq olub, şəriət rüsumu ilə bir yerə sığmaz: çünki *kəlam elmində* belə bir məsələ yoxdur.

Kəşf əhli olan bəzi tədqiqatçıların dediyinə görə, *bilik (*mərifət*) elmdən yüksəkdir; çünki,* onların fikrincə, *ilahiyyat haqqında məsələlər və istilahlara aid hər nə varsa, elmdir, zat və sifətlərə aid olanlar isə bilikdir* (mərifətdir). Məsələnin belə qoyuluşu həqiqətin əksinədir; çünki Tanrıya öz kəlamında (Quranda) bilik deyil, elm sifəti isnad edilir və beləliklə, elm bilikdən yüksəkdir.[2]

Füzuli təcrübə toplamaqla qazanılan vərdişləri, məlumatları elm oxumaqla əldə edilən savadla, biliklə müqayisə edir. Miflər məhz ulu əcdadın təbiət üzərində uzun sürən müşahidələrinin nəticəsi olaraq kortəbii şəkildə meydana gəlmişdir. Belə ki, buğdanın hər il qış aylarında torpağa basdırılıb o biri dünyaya getməsi və istilər düşəndə cücərib təzədən qayıtması haqqındakı təsəvvür mifdir. Tarixin sonrakı aşırımlarında bu təbiət hadisəsinin elmi dərki tapılır. Məsələn, toxumun səpilib yetişdirilməsində suvarmanın mühüm əhəmiyyət kəsb etməsi şübhəsizdir. Lakin uzun sürən müşahidələr nəticəsində bitkilərin inkişafına təsirini görüb hər il eyni qaydada suvarma işini yerinə yetirmək hələ bilik əldə etmək deyil. Onun elmi şərhi yalnız becərmənin mexanizminin öyrənilməsi ilə reallaşa bilər. Məhz bundan sonra təbiətdə baş verən bu elementar (bu gün bizə elementar görünən)

[1] Yenə orada.
[2] Füzuli. Əsərləri. V cild. - B., 1985, s. 89.

hadisənin gerçəkliyi, həqiqi dərki insanlara bəlli olmuşdur. Beləliklə, elm dünyadakı varlıqların mahiyyətini anlamağa, törəmə və inkişaf səbəblərini düzgün izaha xidmət edir.

Bizcə, mifləri elmdən ayıran cəhəti hər ikisinin dünyanı dərketmə alətində - metodunda axtarmaq lazımdır. Hegelin dili ilə desək, «Metod vasitənin subyektiv tərəfində dayanan elə bir alətdir ki, onun köməyi ilə gerçəkliklə – obyekt və subyekt arasında əlaqə yaranır».[1] Məhz dünyanı dərketmə məsələsində istifadə etdiyi alətlərin müxtəlifliyinə görə elm miflərdən ayrılır. Lakin elm mifləri inkar etmir, əksinə onun müxtəlif sistem və modellərindən faydalanır. Miflərdə qoyulan bir çox ideyalar sonradan elmi kəşflər sayəsində reallaşır. Miflərdə dünya bütöv, vahid obraz kimi (vahid dünya modeli şəklində) götürülür, onun elementləri təfəkkürdə gerçəklikdən uzaq fantastik şəkil alır. Elmin ayrı-ayrı sahələrində isə dünyanın atributları həqiqətdə olduğu kimi şərh edilir. Bu mənada elm miflərlə dialoqa girir, ikisi arasında lap qədimlərdən başlanan «diskusiya» nəticəsində təbiətdəki hadisələrin sirrləri açılır. Başqa sözlə, elm miflərdə qoyulan, arzulanan məsələləri öz yolu ilə reallığa çevirir, gerçəkləşdirir. Məsələn, miflərdə yer üzündə insan əlləri ilə yaradılan bir sıra əşyanın güc sərf olunmadan hərəkətə gətirilməsinə və özözünə idarə edilməsinə rast gəlirik. Belə ki, Azərbaycanda yaranmış qədim miflərin birində iki dünya arasında fantastik qapı təsvir olunur. Onun qıfılı işıq, açarı isə şüadır. İkitaylı qapı səslə (müqəddəs kəlamları eşitməklə) və şüa ilə açılıb-bağlanır.[2] «Əlibaba və qırx quldur» nağılındakı mağaranın qapısının «simsim»lə idarə edilməsini də yadınıza salın. Deməli, ulu əcdad kənardan şüa və səslə əşyalara təsir etməyin mümkünlüyünün mifik formulunu vermiş, elm isə bizim günlərimizdə bu ideyanı gerçəkləşdirmişdir (ultra şüalarla uzaqdan televizorların yandırılması, idarə olunub söndürülməsi, eləcə də mifdə göstərildiyi

[1] Гегель. Наука логики. - М., 1972, т. III, с. 291.

[2] Абу-Бакр ибн Хосров ал-Устад. Мунис-наме / пер. и примеч. Р.М.Алиева. – Б., Язычы, 1991, с. 564-565.

şəkildə qapıların gözəgörünməz şüalarla açılıb-bağlanmasını görməyən tapılmaz). Adama elə gəlir ki, ulu əcdadın təfəkküründə kortəbii şəkildə yaranan bütün qəribə formullar reallığa, həqiqətə çevrilə bilər. Olsun ki, dünyanın yaranması və sonu ilə bağlı mifik təsvirlərin də arxasında hansısa gerçəklik gizlənmişdir. Buradan belə nəticə çıxır ki, elm miflərdəki fantaziyanın gerçəkliklə bağlılığını, əlaqəsini təmin edən vasitədir. Ona görə də elmlərin tarixi köklərinin miflərə söykəndiyini danmaq, inkişafdakı varisliyi, ənənəni görməmək deməkdir.

Heydər Əliyev və qədim Türk mifoloji-folklor irsi

Bizim nəsil ömrünün ən ehtiraslı və coşğun çağlarını acınacaqlı günlərdə yaşamışdır. İkinci Dünya müharibəsindən sonra dünyaya göz açan insanların uşaqlıq və gənclik çağları «itirilmiş» hesab edilirdi. Faşizmin törətdiyi cinayətlər bütün dünyanı bürüsə də, yaralar tez sağalmışdı. Bizim nəslin 1989-91-ci illərdə başlanan Qərbi Azərbaycan və Qarabağ acısı isə vəzifə düşgünlərinin səriştəsizliyi ucbatından hələ də ulu xalqı sarsıdır. XX əsrin sakinlərini neofaşistlərin caynağından ancaq Heydər Əliyev xilas edə bildi.

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, törəmələri yaşayan evlərdə tonqallar qalanmır, ocaqlar sönüb, elə bilirlər ki, qoyduqları adət-ənənələr tapdanıb, övladlarına qalan var-dövlət göyə sovurulub, hər şey məhv olub, qayıdıb gedir və bir də o tərəflərə hərlənmirdilər. Bir də son çərşənbə axşamı görsələr ki, ocaqlardan tüstü gəlmir, xörəklər bişirilmir, nəvə-nəticələri deyib-gülmürlər, ac-yalavacdırlar, küsülüdürlər, onda da inciyər və bir də oralara gəlməzlər. Məhz bu inama görə, İlaxır çərşənbələrdə tonqallar qalanır, şənliklər keçirilir, umu-küsü aradan götürülür... Xalqımızın bu adətini eşidən rus alimləri belə bir qənaət irəli sürmüşdülər ki, qə-

dimlərdə (lap başlanğıcda) bu cür adət-ənənəsi, görüşü olan xalq ancaq humanist və qurub-yaratmağa meylli olmalıdır. Və azərbaycanlılar ağsaqqalla nəfəs alan, böyüklü yerdə özünü daha rahat hiss edən xalqdır. Ulu əcdadlarımızın bu inancının işığında hamı bir yumruq kimi Prezidentin ətrafında birləşib müstəqil dövlətçiliyimizi qorumalıdırlar. Elə etməliyik ki, bizi yoxlamağa gələn Dədə Qorqudun, Babəkin, Nizaminin, Koroğlunun, Heydər Əliyevin ruhu bölünməzliyimizi, birliyimizi görüb ilahi aləmin yüksəkliyinə rahat qalxsınlar.

Ötən əsrin ikinci yarıyarısında olub-keçənləri bir də yaşadım. Dünyada 69-cu ildən üzü bəri elə bir hadisə tapmadım ki, onun düzgün istiqamət almasına Heydər Əliyev dühasının az da olsa işığı düşməsin. Tanıdığımız dövlət xadimləri müasir dünya siyasəti qarşısında on-on beş ildən artıq duruş gətirə bilməyiblər, meydanı çox hallarda biabırçı şəkildə tərk edib, qazandıqları nüfuzu da əldən veriblər və bu gün ömür sürmələrinə baxmayaraq, yaddaşlardan siliniblər. Belələrinin uzun siyahısı durur gözlərimiz önündə. Çünki son 30 il həm də mənim yaşıdlarımın ömür payına düşən dövrdür. Mürəkkəb, qarmaqarışıq hadisələr axınında yalnız Türk dünyasının böyük siyasətçisinin - Heydər Əliyevin xalq tərəfindən həmişə dəstəkləndiyini və siyasət meydanından getmədiyininin şahidi olmuşuq. Heydər Əliyev on beş müxtəlif millətin dövləti zorla birləşdirib dünya hegemonluğu iddiasında olan Sovetlər birliyində parlayaraq dünyada tanınmışdır.

Keçmiş SSRİ-nin Siyasi rəhbərliyi istəsə də, istəməsə də, tarix boyu başqa xalqların övladlarının dövlət kürsülərinə qalxmasına maneçilik törədib. O ki qaldı, müsəlman və türk Azərbaycanından çıxan bir şəxs olsun. Heydər Əliyevin bacarığı, hərtərəfli biliyi, natiqliyi, təşkilatçılığı, cəsarəti o qədər böyük olub ki, bütün səddləri yarıb keçib. Təsadüfi deyil ki, türk oğlunun keçmiş Sovet imperiyasında yüksək dövlət vəzifəsini tutması xəbəri dünyaya yayılanda Türkiyədə və bir çox müsəlman ölkələrində bayram keçirilib. Onun şərəfinə ziyafətlər

düzəldilib. Biz onda bu şəxsiyyətin nəhəngliyini dərk etmirdik, adi bir şey kimi baxırdıq. İndinin özündə də onun gördüyü işlərin tarixi qiymətini düzgün dərk etməyənlər var. Müasir dünya siyasətindən boğazdan yuxarı dəm vuranlar az qala özlərini göyün yeddinci qatında hiss edirlər və Azərbaycan adlı ölkəni dünyada tanıdan şəxsin kölgəsinə daş atmaqdan çəkinmirdilər.

Dövrün ziddiyyətlərindən baş çıxarıb zamanla ayaqlaşan tədbirlərə əl atmaq hər adama nəsib olmur. Doğrudur, bəzən bütün xalqın ayağa qalxmasından yaranan kütləvi hərəkatın önünə düşüb ad-san qazananlar tapılır. Sovet imperiyasının və ermənilərin Azərbaycana yönələn düşünülmüş xəyanətindən lərzəyə gələn yurddaşlarımızı coşğun dağ çayına bənzətmək mümkündür. Üzü aşağı böyük sürətlə gəldiyi üçün köpüklü sular qabağına çıxan quru ağac kötüklərini, daş-çınqılı, çör-çöpü ağuşuna alıb irəli aparır. Düz yerə çatanda isə qəzəbi soyuyur, durulur, gətirdiyi zir-zibil suyun üzünə çıxır. Sanki sular neçə kilometr yol qət edərək çiyinlərində daşıdıqlarının boşluğunu, əhəmiyyətsizliyini görüb xəcalət çəkir. Xalq hərəkatının kortəbii dalğasında meydana tullanan liderləri məhz təbiətin bu hadisəsi ilə müqayisə etmək olar. Çığır-bağır salıb özlərini böyük «lider» sayanlar sabitlik yaranan kimi qına girdilər. İrəli sürdükləri məsələlərin bircəciyini də həyata keçirə bilmədilər. Ölkəni bərbad kökə salıb öz başlarını bəladan qurtarmaq üçün məhz Heydər Əliyevin böyüklüyünə, siyasi ağlına və qeyrətinə sığındılar. Həyat sübut etdi ki, əsl siyasətçi xalqın qəzəbindən faydalanıb vəzifə arzusuna düşməz. Sağlam düşüncəsi, əməlləri, qurub-yaratmağı ilə insanları özünə inandırandan sonra hansısa iddia ilə meydana girər. Yalnız dövlətçilik ənənəmizi Allah vergisi kimi qəbul edib əməllərində yaşadan ümummilli lider Heydər Əliyevin təcrübəsini öyrənməklə müstəqil Azərbaycanı inkişaf etdirmək, irəli aparmaq mümkündür.

Bütün canlılardan fərqli olaraq, Allah-taala insanlara dərin zəka, fəhm verib. Geriyə baxmaq, keçdiyi yola, gördüyü işlərə qiymət vermək, səhvlərindən nəticə çıxartmaq, nöqsanlarını

aradan götürmək bacarığını bəxş edib. Biz bu bacarıqdan istifadə edərək yaşadığımız həyata, keçdiyimiz yola dönə-dönə nəzər salırıq: bu günümüzü qiymətləndirir, sabahımız, gələcəyimiz üçün yol seçirik. Heydər Əliyevin qurduğu müstəqil Azərbaycan Dövlətinin çiçəkləndiyi günlərdə bir növ geriyə boylanır, keçilmiş yola qiymət verməyə calışırıq. Və bu zaman, təbii ki, böyük bir həyatın, tamamilə xalqa həsr edilmiş işıqlı bir ömrün mənalı illərini görür və düşünürük. Bu böyük ömrün zəhmət dolu illəri bir kino lenti kimi gözlərimiz qarşısından gəlib keçir. Bu ömrün hər ayı, hətta hər günü və saatı da xalqımızın, ölkəmizin ömrü ilə elə qaynayıb-qarışıb, biri digərini elə tamamlayıb ki, onları bir-birindən ayırmaq mümkün deyil. Bu ömür xalq üçün yaşanıb, elin-obanın taleyi ilə qovuşub.

Tarix Türk dünyasına daim böyük şəxsiyyətlər bəxş etmişdir. XX əsr də istisna deyil. Bu əsr dünyaya iki böyük dövlət başçısı, ictimai və siyasi xadim bağışlayıb. Onlardan biri əsrimizin birinci yarısında Türkiyəni parçalanmaqdan, bir dövlət kimi məhv olmaqdan xilas edən Mustafa Kamal Atatür, digəri isə əsrimizin ikinci yarısında siyasət meydanına çıxan və Azərbayçan Respublikasını parçalanmaqdan, məhv olmaqdan xilas edən, onun müstəqilliyini qoruyub saxlayan böyük siyasətçi, diplomat, xalq tərəfindən dərin məhəbbət və səmimiyyətlə sevilən dünya şöhrəltli Heydər Əliyevdir.

Cavahirləl Nehru həbsxanasından qızı İndira Qandiyə yazırdı ki, «Mustafa Kamal 600 illik Osmanlı imperiyasını Yer üzündən silməyə calışanlara qarşı çıxıb külə dönmüş Türkiyəni ayağa qaldırdı»[1]. O Hind xalqını Dünya tarixində baş vermiş qlobal hadisələrə nəzər salmağı tövsiyə edərkən məhz Atatürkü nümunə götürüb ölkəni müstəmləkəçilikdən xilas etməyin yollarını göstərdi. Dünya çempionu olmuş bir şahmatçı isə müsahibələrinin birində deyirdi ki, əgər bütün ölkələrin siyasi liderlərini

[1] Qafarlı R. Heydər Əliyev və qədim türk mifoloji-folklor irsi. "Heydər Əliyev və mənəvi dəyərlər" adlı elmi-praktik konfransın materialları. – Bakı, Milli Elmlər Akademiyasınınnın Folklor İnstitutu, Səda, 2003, s. 52-71.

şahmat taxtası önünə çıxartsan, hamısı Heydər Əliyevin siyasi gedişləri qarşısında mat vəziyyətinə düşər. Və əsrimizin son ilində Atatürkün adını daşıyan Beynəlxalq mükafata Heydər Əliyevin layiq görülməsi təsadüfi deyildi.

Tariximiz, taleyimiz üçün belə sınaqlı günlərdə bir xalqa Heydər Əliyev kimi fövqəladə istedada malik şəxsiyyət bəxş etməsini Tanrının həmin xalqa böyük məhəbbətinin ifadəsi kimi qəbul etmək olar. Yaşlı nəslin yaxşı yadındadır: 1969-cu ildə Heydər Əliyev rəhbərliyə gələn kimi respublikada böyük bir canlanma baş verdi: elə bil yatmış bir nəhəng yuxudan oyanmışdı. Zavodlar, fabriklər tikilir, yeni iş yerləri açılırdı. Hərtərəfli qayğı ilə əhatə olunmuş mədəniyyət çiçəklənir, ədəbiyyatımız, musiqimiz dünya miqyasına çıxırdı. Kənd təsərrüfatı sahəsindəki inkişaf ailələrə rifah, firavanlıq gətirirdi.

Ömrüm boyu elm və təhsil sahəsində çalışdığım üçün bu sahədəki dəyişikliklər məni xüsusi sevindirdi. İnsanlarda savadlanmağa, biliyini - ixtisasını artırmağa bir stimul yaranmışdı. Tarlada, çöldə çalışan zəhmət adamları, xərüqələr göstərən əməkçilərin əksəriyyəti Kənd Təsərrüfatı İnstitutunda təhsil alırdılar. Müntəzəm olaraq, hər il 100 nəfər gəncin İttifaqın böyük şəhərlərinin qabaqcıl ali məktəblərinə göndərilməsi ixtisaslı kadrlar hazırlanmasında çox müsbət rol oynamışdı. Heydər Əliyev özünəməxsus böyük uzaqgörənliklə Azərbaycanın müstəqil olacağı günü düşünür və bunun üçün müəyyən tədbirlər həyata keçirirdi. Bu böyük şəxsiyyət riskə gedərək bir növ dövlət içərisində dövlət qururdu. Keçmiş SSRİ kimi hərbi qüdrətə malik bir dövlətdə C.Naxçıvanski adına Hərbi Məktəb təşkil etmək əsl vətəndaşlıq qeyrətinin bəhrəsi idi. Respublikamızda hərbi mütəxəssislərin yetişdirilməsinə xidmət edəcək bu addımın atılmasında böyük maneələrlə üzləşsə də, kifayətlənməyərək bir qədər sonra Zaqafqaziya respublikaları arasında ilkin olaraq N.Tusi adına ADPU-nun «İbtidai hərbi və fiziki təlim» fakültəsinin açılmasına nail oldu. Paralel surətdə o vaxtlar Azərbaycandan SSRİ-nin müxtəlif hərbi məktəblərinə ildə 700-800, hətta bəzən 1000 nəfər göndərilir, hərbi sənətin müxtəlif sahələrinə istiqa-

mətləndirilirdi. Bütün bu tədbirlərin nəticəsidir ki, hazırda Milli Ordumuzda yüksək hazırlıqlı zabitlər var. İndi döyüş bölgələrində düşmənlə üz-üzə dayanan yüksək rütbəli, hazırlıqlı hərbi zabitlərin əksəriyyəti bu təhsil ocaqlarının məzunlarıdır. Bax, elə bircə xidməti, Milli Ordumuzun yaradılmasında həlledici rol oynayan bu addımı Heydər Əliyev adının Azərbaycan tarixinə qızıl hərflərlə yazılması üçün kifayət idi. Halbuki, o, bütün sahələrdə fenomenal dəyişikliklər etmiş, ölkənin istənilən sahəsini yüksək inkişaf yoluna istiqamətləndirmişdi.

Fransız yazıçısı Viktor Hüqo yazır ki, «Xalqın böyüklüyü onun sayı ilə ölçülmür. Buna uyğun olaraq insanın böyüklüyü də onun boyunun ucalığı ilə müəyyənləşmir. Bunun üçün ağıl, şanşöhrət və cəsarət yeganə ölçüdür. O adam böyükdür ki, hər işində böyük nümunə göstərir». Bu mənada ümummilli liderimizin hər əməli bizim üçün örnək deyilmi?

Heydər Əliyevin mədəniyyətə, ədəbiyyata qayğısı[1], bu sahəni daim öz himayəsi altına alması, sənət adamlarına böyük diqqəti hamının gözü qarşısında baş vermişdi. Təsədüfi deyil ki, ki, yeddi milyonluq əhalisi olan Azərbaycanda sənət adamlarından səkkiz nəfəri Sosialist Əməyi Qəhrəmanı adını almışdı. Nə qədər SSRİ xalq artisti, SSRİ dövlət mükafatı laureatı var idi. Bunların hamısı Heydər Əliyevin milli marağa söykənən şəxsi təkidi və yaxından iştirakı sayəsində olmuşdu. Danışırlar ki, ən yüksək səviyyəli görüşlərin birində SSRİ mədəniyyət naziri Demiçev yarıciddi, yarızarafat Heydər Əliyevə demişdi ki, Ukrayna boyda respublikada yalnız iki nəfər sənətçi Sosialist Əməyi

[1] Bax: Əliyev Heydər. Ədəbiyyatın yüksək borcu və amalı. – Bakı, Ozan, 1999; Əliyev H. Xalqların dostluğu - ədəbiyyatların dostluğudur (Yazıçıların Ümumittifaq yaradıcılıq konfransında məruzə) "Kommunist" qəz., 29 oktyabr, 1980; Əliyev H. Tarixi köklərimiz bir dilə, bir mənəviyyata, bir dinə bağlı olduğuna görə çox dərindir // H.Əliyev. Ədəbiyyatın yüksək borcu və amalı. Bakı, Ozan, 1999, s. 337-345; Əliyev H. "Manas" bütün dünya sivilizasiyasının sərvətidir // Heydər Əliyev. Ədəbiyyatın yüksək borcu və amalı. Bakı, Ozan, 1999, s. 283-285.

Qəhrəmanı adı alıb. Azərbaycanda isə 8 nəfər bu ada layiq görülüb. Bu necə olur? Heydər Əliyev də təmkinlə cavab verib ki, bizim xalqımız istedadlı xalqdır. Siz bu adları elə-belə paylamırsınız ki? Biz təqdim edirik, siz də görürsünüz ki, doğrudan da layiqli adamlardır, mədəniyyətin inkişafında xidmətləri var, ona görə də verirsiniz.

Hər ölkənin sabahı, gələcəyi onun gəncləri ilə bağlıdır. Bu gənclərə göstərilən qayğıdan asılıdır. Heydər Əliyevin çoxcəhətli fəaliyyətində gəncliyə böyük qayğı və diqqət də mühüm yer tuturdu. Onun gənclərə ünvanlanmış «Sizin ən ümdə vəzifəniz vətənə, ölkəmizə, doğma torpaqlarımıza daim sədaqətli olmaqdır. Heç bir gənc bunu heç vaxt unutmamalıdır. Nə olursa-olsun, Vətənə, xalqına, ölkəsinə, dövlətinə sədaqət hər bir gənci daim yaşadacaq və ona cəmiyyətdə özünə layiq, özü istədiyi yeri tapmağa imkan verəcəkdir» sözləri bu gün də hamının üzərində böyük məsuliyyət qoyur.

Heydər Əliyev fenomenliyini, onun Tanrıdan gələn siyasi istedadını təkcə kor olanlar görmürdülər. Hətta bizə dost olmayan xarici müxbirlər də bu istedadın işığını duyur, onu dana bilmirdilər. Rus mətbuatında getmiş bir yazıdan misal gətirmək istəyirəm. Yazının sonunda müəllif yazırdı: «Hakimiyyətə gəlmək istəyən insanlar onun təcrübəsini araşdıra və öyrənə bilərlər. Amma bunun çətin ki, təkrarı olsun. Çünki bütün başqa istedadlar kimi, siyasətçi istedadı da anadangəlmədir, fitridir». Heydər Əliyev dühası, bacarığı, istedadı və qabiliyyəti də fitri idi, Allah vergisi idi.

1970-ci ildə Azərbaycan KP Mk-nın katibi kimi Heydər Əliyev bir təhsil ocağına gəlmişdi. Professor –müəllim heyəti ilə görüşdə o, başqa sovet rəhbərlərinə xas olmayan tərzdə – təmiz Azərbaycan dilində çıxış etdi. Bugünkü nəsil üçün bu adi faktdır. Ancaq bilsəniz ki onda bu, necə böyük hadisə idi. Çünki, o günə kimi bütün rəsmi görüşlər rus dilində aparılırdı. Ana dilində danışmaq az qala qəbahət, səviyyəsizlik, böyük vəzifəli şəxslər üçün isə millətçilik təzahürü kimi qiymətləndirilirdi. Rus dilini mükəmməl bilməyənlər öz vətənlərində əməlli-başlı əziyyət

çəkirdilər. Vəzifəyə aparan qapılar onların üzünə bağlı olurdu. Bax, belə bir vaxtda Heydər Əliyev səviyyəsində bir adamın azərbaycanca nitq söyləməsi çox ciddi addım idi. Müqayisə üçün başqa bir dövlət başçısını da yada salaq – xalqı boyunduruq altında saxlamaqdan ötrü Azərbaycana göndərilən Ə.Vəzirovu. Doğma ana dilində üç sözü bir-birinə calayıb fikrini ifadə etməyi barmayan bu imperiya nökərinin nitqi haqqında az qala Molla Nəsrəddini üstələyən sayda lətifə danışırdılar. O bu millətin oğlu olduğunu, ancaq yüksək vəzifə kürsüsündə xatırlamışdı, lakin xalqın gözü tərəzidir, nə onun «təzə hamam»larını qəbul elədi, nə də «əkdiyi qoz ağaclarını».

Heydər Əliyevin nitqinin səlistliyi onun xalqının şifahi və yazılı ədəbiyyata vurğunluğundan irəli gəlirdi. Klassik və müasir Azərbaycan yazıçılarının əsərlərini onun sevdiyi qədər heç kəs mütaliə etmirdi. Dünyada bütün zamanlar üçün natiqliyin yeganə ustası Demosfen sayılır. O öz çıxışları ilə Makedoniyalı İsgəndər kimi dünya fatehini qorxuya salırdı. Heydər Əliyev ondan fərqli olaraq iki dildə böyük söz ehtiyatına malik idi, elə bir jurnalist sorğusu və problem yox idi ki, onun qarşısında aciz qalsın. Elmin, incəsənətin, ədəbiyyatın, texnikanın və istehsalın elə bir sahəsini tapmaq mümkün deyildi ki, onun barəsində ən bacarıqlı tədqiqatçı, sənətşünas və mütəxəssis kimi söz açmasın. Natiqliyinə görə Heydər Əlirzə oğlunu ancaq Siseron və Demosfenlə müqayisə etmək olar. Onun dövlət rəhbərliyindən əvvəl işlədiyi yüksək vəzifələrdə ancaq rus dili işlənirdi. Lakin həmişə xalqla – zəhmət və sənət adamları ilə təmasda olan ölkə başçısı daim ana dilinin inkişafına çalışırdı. O, gülərüzlüyü, səmimiliyi, bir də saf söhbətləri ilə əbədilik yaddaşlara həkk edilib.

Heydər Əliyevin ən böyük keyfiyyəti demokratiklik idi. Mətbuat və söz azadlığına görə bu gün Azərbaycan heç bir ölkə ilə müqayisəyə gəlmir. Televiziya verilişlərinin birində maraqlı bir hadisə lentə alınmışdı. Vətənindən çox uzaqda jurnalistlərlə görüşdə tanınmış bir aparıcı Heydər Əliyev fenomeni qarşısında məğlub olduğunu görüb verilişin çox uzandığını bəhanə edir,

qurtarmaq istədiyini bildirir. Bu zaman Heydər Əliyev özünə xas təbəssümünü gizlətməyərək deyir:

- Biz Azərbaycandan, böyük okeanların üstündən keçib buraya gəlmişik ki, ölkənizdəki demokratik ab-havadan udaq və sizdən öyrənək. Özünüz onu pozmağa çalışırsınız.

Aparıcı pərtliyini gizlətməyə çalışaraq söyləyir:

- Anam mənə dönə-dönə tapşırıb ki, məşhur siyasətçilərin qarşısında çox oturmayım. Onun xahişini yerinə yetirirdim.

Bu müdrik İnsan dünyanın ən inkişaf etmiş ölkələrində məşhur insanları heyran qoymaqla öz xalqına heykəl ucaltmırdımı? İnsanlar dünya yarananda hər işi tanrının adı ilə bağlayırlar. Deyəsən, daşdan, torpaqdan, müharibədən, məhəbbətdən, güldən tutmuş ən xırda həşəratın da Allahı olub, təkcə siyasət aləmi insanla bağlanıb. Əgər siyasətin Allahı yoxdursa, deməli, Tanrı XX yüzilliyin son illərində və yeni əsrin əvvəlində Yer kürəsində bu işi icra etməyi Heydər Əliyevə tapşırmışdı. Mişel Nostradamus yazırdı ki, ikimininci illərə yaxın türklər arasında bir şəxsiyyət peyda olacaq və onun ağlının qüdrəti ilə Türk dünyası yeni dövrə qədəm basacaq. Bu, Heydər Əliyev şəxsiyyətinə işarə deyilmi?

Vətənə həsr olunan böyük ömürdə dərin uçurumlarla da rastlaşıb. Bir vaxtlar kölgəsində daldalanıb yuxarılara quyruq bulamaqla Kremlin nökərinə çevrilənlər elə bilirdilər ki, Azərbaycan xalqını Heydər Əliyevdən, Heydər Əliyevi isə Azərbaycandan ayırmaq mümkündür. Çünki onu siyasət meydanından uzaqlaşdırmağa cəhd göstərməklə Qorbaçov kimilər Azərbaycan xalqının başına müsibətlər açmağı planlaşdırmışdır. Çirkin məqsədlərini həyata keçirmək üçün bu torpağın himayədarının – Heydər Əliyevin əl-qolunu bağlamaq lazım gəlirdi. Və istəyirdi ki, Azərbaycan vətəndaşlarını öz müdrik rəhbərinə qarşı qoymaqla onu gücsüzləşdirsinlər. Bəli, ağrılı günlər idi.

Dünya siyasətinə bələdçilik edən bir şəxs hər şeyə dözdü, çox kiçik bir vəzifə tutmaqla da olsa, parçalanmaq təhlükəsi qarşısında qalan yurdunda olmaq istədi. Bəlkə də Tanrı Azərbaycanı düşmən tapdağından xilas etmək üçün öz istəkli bəndəsini

sınaqdan keçirirdi, onu bir də qaldırmaqdan ötrü endirirdi.

Ana dilində danışmağı yadırğayan «rəhbərlər» tərəfindən Heydər Əliyevin böyük bir ədalətsizliklə gözdən salınmağa cəhd olunduğu günlərdə hər dəfə Prezident Sarayı qarşısından keçəndə izdihamlı binaya baxıb qəribə kövrək hisslər keçirirdim:

Əzizim bizim qala,
Həmişə bizim qala.
Tikmədim ki, özüm qalam
Tikdim ki, izim qala.

Onu da bilirəm ki, izi qalan qalalarda əvvəlcə yaşayarlar, onun gözəlliyini duyarlar, səfasını görərlər və sonra onu gələcək nəsillərə hədiyyə kimi bəxş edərlər. Düşünürdüm, möhtərəm Heydər Əliyev bu binanı da başqa işləri kimi, xalqı üçün tikib. Adamlar onun burada işləyəcəyinə, gördüyü bütün işlərdə olduğu kimi, qürur hissi keçirəcəyinə inanırdıq. Çünki Allah-Taalanın nəzərinin həmişə qeyrətli, zəhmətkeş adamların üstündə olduğunu bilirdik. Lakin bir vaxtlar bu müdrik rəhbərin səxavətindən bəhrələnib, dövlət kürsülərinə dırmaşanların sonra xalqın düşmənlərinin xidmətində duraraq bu möhtəşəm sarayda oturub onu ucaldanın ünvanına hədyan söyləmələri taleyin ədalətsiz bir səhnəsi kimi qəbul edilməlidir.

Azərbaycanın dirçəlişi və tərəqqisi naminə bütün bilik və bacarığına istedad və enerjisini əsirgəməyən böyük İnsanın hakimiyyəti dövrünü mərhələlərə, illərə, aylara bölsək, görərik ki, onlardan hər biri - hər zaman kəsiyi böyük qələbələr, ölkəmizin çiçəklənməsinə, iqtisadiyyatın yüksəlməsinə səbəb olub. Onun ardıcıl, düşünülmüş səliqə-sahmanla həyata keçirilən xarici siyasəti nəticəsində Azərbaycan Dünya Birliyində demokratik, hüquqi dövlət kimi tanınıb. Az bir müddət içərisində xüsusi nüfuza malik beynalxalq təşkilatlara üzv qəbul olunub.

* * *

Hər bir xalqın hansı ərazidə məskunlaşdığının ilkin və ən mühüm göstəricisi arxaik mifoloji-folklor materialları və etnoqrafik daşıcıyılardır. İnsanlar coğrafi məkana, ocağa sahib olan andan orada öz izlərini adlarla (toponimlər, hidronimlər, tanrı isimləri və s.) qoyurlar. Yazı meydana gəlməmişdən qabaq Azərbaycan türkünün dünya haqqındakı təsəvvürləri Qobustandakı rəsmlərdə, Azıx mağarasındakı məişət əşyalarında, şifahi şəkildə formalaşan bədii yaradıcılıq nümunələrində, primitiv əmək alətlərində və məişət əşyalarında əks olunmuşdur. Qadın və kişi başlanğıcın animastik qayaüstü təsviri göstərir ki, ulu əcdad özünün meydana gəlməsini 5 min il əvvəl də ata-anaya bağlamışdır. Bu onu təsdiqləyir ki, türkün atalar kultuna inamının tarixi kökləri çox dərin qatlardan gəlir. Deməli, hər hansı bir etnosun mifologiyası və folkloru yaşadığı ərazinin təbiəti ilə yoğrulmayıbsa, onun haqqı yoxdur ki, özünü həmin yerin köklü sakini saysın. Bu mənada türkdilli xalqların Ural ətrafından, Qafqaz və Altaydan başlanan köç etməsi çox əski çağlardan bütün Asiyanı bürümüş və Avropanın ətəklərinədək yayılmışdır.

Heydər Əliyev çıxışlarının birində bildirirdi: «Biz fəxr edirik ki, ata-babalarımız digər xalqlarla dostluq və qardaşlığa can atmışlar». Türk tarix boyu bir əlində qılınc, digər əlində müqəddəs «Kitab» tutub dünyanı bir bayraq altında birləşdirməyə çalışmış və qonşularını həmişə barışa, sülhə, onun gücü, qüdrəti, haqqı, ədaləti qarşısında «il olmağa» çağırmışdı. Müdrik və sənətkarlıqla deyilmiş hər sözü öz andı bilib qorumuş, şər fikrə düşənləri isə Dədə Qorqud kimi mənəvi ucalığın kölgəsində utandırmağı bacarmışdır. Ona görə ki, «bədii söz insanların ağlına və ürəyinə daha tez yol tapır, daha dərindən nüfuz edir, onlara son dərəcə böyük təsir göstərir (Heydər Əliyev)».

Belə bir həqiqət var ki, hər hansı bir xalqı kölə vəziyyətinə salmaq üçün onun tarixini əlindən almaq, ya da kökünü dərinliklərdən uzaqlaşdırıb yaxın çağlara gətirmək lazımdır. Heydər Əliyevin böyüklüyü ondadır ki, bu həqiqəti rəhbər vəzifəyə gəldiyi gündən başa düşüb daim diqqət mərkəzində saxlamış, doğma

xalqına tətbiqinin qarşısını almağa nail olmuşdur. O, Milli Elmlər Akademiyasının əməkdaşları qarşısındakı çıxışında görkəmli elm xadimlərinə 20-30 il əvvəlki tövsiyələrini təsadüfi xatırlatmırdı: «Tarixçilərimizin xatirində olmalıdır ki, mən Azərbaycanda işləyən dövrdə – 70-ci illərdə və 80-ci illərin əvvəllərində dəfələrlə onlara müraciət etmişəm ki, bizim tariximiz – həm qədim tariximiz, həm orta əsrlər tariximiz, həm də son dövrlərin, yəni XVIII, XIX, XX əsrlərin tarixi istənilən səviyyədə yazılmayıb. Tarixçilərin yadındadır ki, mən alimlərlə dəfələrlə görüşmüşdüm, hər dəfə də öz narahatlığımı bildirmişdim». Bu narahatlığın əsas səbəbi ondan irəli gəlirdi ki, keçmiş sovet məkanında mənfur qonşularımız və onların mərkəzdəki havadarları Rus çarizm idarəçiliyində bünövrəsi qoyulan mənfur siyasəti (Qafqazı müsəlman türklərdən tam təmizləyib xristianlaşdırmaq, saxta «Böyük Ermənistan» xəritəsini simvolik şəkildə bərpa etmək) incəliklə davam etdirir, Azərbaycan xalqının qədimliyini təsdiqləyən faktlara göz yumur, ya da başqa səmtə yönəldir, qəribə konsepsiyalar irəli sürərək kökümüzü Qafqazdan uzaq salmağa səy göstərir, bununla da ulu babalarımızın yaşadığı əzəli ərazilərə XII yüzillikdən sonra gəldiklərini yaddaşlara yerləşdirmək niyyəti güdürdülər. Heydər Əliyevin təkcə türkün Qafqazla əlaqələnən ilk yazılı eposunun yaranma tarixini 1300 əvvələ aparması, bunu Beynəlxalq miqyasda keçirilən tədbirlərdə təsdiqləməsi, bir qədər kobud desək, gözə soxması göstərir ki, yüzlərlə alimin yerinə yetirə bilmədiyi mühüm problemin təməlini əsaslı formada qoymuş və Türk Dünyası yazıçılarının III qurultayında belə bir həqiqəti də açıqlamışdır ki, «türkdilli xalqlar qədim, çoxəsrlik tarixi boyu Avrasiya qitəsinin böyük hissəsində yaşayaraq dünya, bəşər mədəniyyətinə böyük töhfələr vermiş, onu zənginləşdirmişdir. Qədim tarix boyu türkdilli xalqların həyatı cürbəcür, bəzən xalqların varlığını təhlükə altına alan müharibələrlə, döyüşlərlə, təcavüzlərlə rastlaşmışdır. Ancaq xalqlarımızın dərin kökləri, bir-birinə mənəvi bağlılığı onları bütün bu mərhələlərdən, imtahanlardan, sınaqlardan çıxarmışdır». Ən maraqlısı

odur ki, böyük öndərin tövsiyələrində örnək kimi istinad etdiyi əsas mövzu türk xalqlarının mifoloji görüşlərlə zəngin olan tarixi qəhrəmanlıq eposlarıdır. O, tarixi köklərimizin yazıçılar tərəfindən işıqlandırılmasını yüksək dəyərləndirmiş, Şərqin ən möhtəşəm yazılı abidələrinin içərisindən türk xalqlarının yaratdığı əsərləri seçib diqqət mərkəzində saxlamağın, araşdırmağın və bütün dünyaya yaymağın vacibliyini nəzərə çatdıraraq bildirmişdir ki, «Dədə Qorqud», «Manas», «Alpamış», «Koroğlu» dastanları qədim dövrlərdə yaranmış, xalqlarımızın hamısına mənsub olan dahi şairlərimiz, yazıçılarımız – Nizami, Yunus İmrə, Nəsimi, Əlişir Nəvai, Füzuli, Məhdimqulu, Mirzə Fətəli, Sabir, Cəlil Məmmədquluzadə, Abay, Hüseyn Cavid və digərləri isə türkün tarixini, mənəvi dəyərlərini əks etdirən, onu dünyada tanıtdıran ölməz əsərlər meydana gətirmişlər. Bütün bunlar nəsillərdən-nəsillərə ötürülərək «xalqımızı özünəməxsus milli-mənəvi dəyərlər, o cümlədən ümumbəşəri dəyərlər əsasında tərbiyə etmiş, onlarda vətənpərvərlik, vətənə sədaqət hisslərini daim gücləndirmişdir (Heydər Əliyev)».

Faktlar göstərir ki, yüksək dövlət kürsülərində çalışarkən Heydər Əliyevi azərbaycanlıların tarixi taleyi və mənşəyinin labirintə salınması, ilkin dünyagörüşünün, mifoloji təsəvvürlərinin yoxluğu kimi elmi əsası olmayan qənaətlərin irəli sürülməsi sarsıtmış, yüksək dövlət postları ilə daim irəliyə doğru cəsarətli addımlarını ona görə atmışdı ki, həqiqəti üzə çıxarmaq üçün alimlərin meydanını genişləndirməyə səlahiyyəti çatsın. O, Məhəmməd Füzulinin 500 illik yubileyi üzrə Dövlət Komissiyasının iclasındakı yekun sözündə uzun illər ürəyini didib-parçalayan haqsızlıqlar və elmi yanlışlıqların baş alıb genişlənməsi barədə açıqlamalar vermişdir: «Hamımıza məlum olan düşmən qüvvələr həmişə sübut etməyə çalışmışdır ki, Azərbaycan xalqının zəngin tarixi olmamışdır, onun kökü yoxdur. Şübhəsiz ki, bu cəfəngiyyatdır». Kommunist ideologiyasının «iri addımlarla irəlilədiyi» çağlarda belə (1981-ci ildə) onu narahat edən məsələlərdən biri Azərbaycan xalqının tarixinin bədii ədəbiyyatda dolğun əks etdirilməsi olmuşdur. O, yaxşı dərk edirdi ki, millətlərin özünüdər-

kini unutdurmaqdan ötrü onun tarixini saxtalaşdırmaq, kökünü dərinlikdən yaxınlara gətirmək xətti yeridilir. Bu acı həqiqətin onun doğma xalqına tətbiqi ilə barışmadığını Azərbaycan yazıçılarının qurultayındakı nitqində açıq-aydın nümayiş etdirərək qələm sahiblərinin fəaliyyətindən narazı qaldığını bildirmişdir: «Açıq demək lazımdır: Azərbaycan tarixinin bir çox parlaq səhifələri bədii ədəbiyyatda layiqincə əks etdirilməmişdir».

Mənəvi dəyərlərin qorunması üçün bütün imkanları səfərbər edən dövlət başçısı Azərbaycan və ümumiyyətlə, türklər haqqında formalaşan qeyri-etik və elmilikdən kənar qənaətləri alt-üst edən çoxsaylı tədbirlər həyata keçirmişdir. Onun səyi və prinsipial mövqeyi nəticəsində dünya anlamağa başlamışdır ki, «Dədə Qorqud», «Manas», «Koroğlu» kimi eposlar düzüb-qoşan xalq ancaq haqqa tapınar, şərə meyl göstərməz. H.Əliyev düşmənlərimizin hiyləgərliyinə yaxşı bələd idi. Ona görə də prezidentlik fəaliyyəti dövründə çalışırdı ki, türk xalqlarınının birliyinə nail olsun. Bu birliyi o, vahid türk dövlətinin qurulması şəklində deyil, məhz mənəvi dəyərlərin eyniliyini, oxşarlığını üzə çıxarıb mədəni amillər əsasında bir-birinə yaxınlaşma, milli ruhu oyadıb kökə qayıtma kimi gerçəkləşdirməyə can atırdı.

Bu gün ayrıseçkiliyin yalnız bir məsələdə qabarıq şəkildə görünməsinə isə sevinir - çünki türk xalqlarının hər birinin öz müstəqil dövləti yaranmışdı. Cüzi dil fərqləri istisna olunmaqla, dünyada yeddi müstəqil türk dövlətinin bayrağının dalğalanmasını (Azərbaycan, Türkiyə, Özbəkistan, Qırğızıstan, Qazaxıstan, Türkmənistan və Türk Kipri) böyük qələbə sayırdı. O, türk xalqlarının mənəvi birliyindən qürurlanmaqla yanaşı, onların yüksək inkişaf yolunu tutmasını arzulayaq deyirdi: «Bizim tarixi köklərimiz xalqlarımızın öz iradəsi ilə bir dilə, bir mənəviyyata, bir dinə bağlı olduğuna görə çox dərindir və qeyd edim, mənəvi dəyərlərmizin inkişafı tarixin bütün mərhələlərində nə qədər çətinliklərlə, keçilməz yollarla rastlaşıbsa da, dayanmayıb, inkişaf edib, qalxıbdır. Amma indi isə, türkdilli xalqların müstəqil dövlətləri olduğuna görə və bizim əlimizdə böyük imkanlar yarandı-

ğına görə bu prosesləri daha da gücləndirə, daha da mütəşəkkil edə bilərik».

Türk mifik təfəkküründə ulu əcdad Oğuz dünyaya elə misiya ilə qədəm basır ki, haqqı tapdayanların dərsini versin, ədaləti, düzlüyü sevənləri isə öz qanadı altına alıb şərdən, yad təcavüzlərdən qorusun. Həmin missiyanı öz çiyinlərində ancaq bir şəxs daşıya bilərdi – türkün mənəvi yüksəkliyinə, müdrikliyinə və tarixi qəhrəmanlığına sığınan Heydər Əliyev!..

Siyasət aləmində Heydər Əliyevin ən böyük xidməti müstəqil Azərbaycan dövlətininin özülünü və əsas sütunlarını qurması, inkişafa, yüksəlişə istiqamətləndirməsidir. Lakin özünün də təsdiqlədiyi kimi «müstəqil dövlət olmaq üçün xalqın gərək mentalitet səviyyəsi olsun». Respublikada yaşayan insanları mentalitet səviyyəyə gətirən amillərin birincisi isə xalqın kökünün düzgün müəyyənləşdirilməsi, ilkin dünyagörüşünün – mifologiyasının bərpası, mənəvi-əxlaqi dəyərlərinin qorunması və adət-ənənlərinin haqqa, ədalətə, humanist ideyalara söykəndiyinin başqa ölkələrdə düzgün nümayiş etdirilməsidir. Bu işin özəyində isə folklor irsinin yazıya alınıb nəşr edilməsi və araşdırılması durur.

Ümumiyyətlə, ölkə prezidentinin son illərdə folklora göstərdiyi qayğını - verdiyi mühüm qərar, göstəriş və fərmanları nəzərdən keçirəndə adamı heyrət bürüyür. Özü də həmişə bu sahə ilə bağlı aparılan tədbirləri xüsusi nəzarətdə saxladığından şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrinin toplanması, nəşri və təbliği sahəsində böyük işlər görülmüşdür. İlk növbədə, onu vurğulamaq lazımdır ki, Milli Elmlər Akademiyasının «Folklor» elmi-mərkəzinin imkanları genişləndirilmiş və müstəqil elmi-tədqiqat institutuna çevrilmişdir. Burada bir cəhətə xüsusi diqqət yetirilir. Zorla, silah gücünə dədə-baba yurdlarından didərgin salınan Qərbi Azərbaycan və Qarabağ torpağının köklü sakinlərinin folkloru damla-damla yazıya alınıb əbədiyyət qazanır. Bu elə bir hünərdir ki, hər buraxılan 600-800 səhifəlik folklor toplusu düşmənin başına Ağrı dağı ağırlığı qədər zərbə endirib xülyalarını boşa çıxardır. Bu işlərin əhəmiyyətinin böyüklüyünü bir faktla nəzərə

çatdırım. Bu yaxınlarda respublikamızdan uzaqlarda (Sankt-Peterburqda) yaşayan bir neçə soydaşımızın evində qonaq olanda gördüm ki, onlar sadaladığım folklor antologiyaları ilə bir sırada Aşıq Ələsgərin iki cildliyini, «Koroğlu» və «Dədə Qorqud» eposlarını, Molla Cumanın əsərlər toplusunu stolüstü əsərlərə çevirmişlər. Həmvətənlərimiz xalqın yaratdıqları bədii yaradıcılıq nümunələri ilə nəfəs alır, folkloru övladlarına əzbərlətməklə vətəndən uzaqda köklərini unutmamağa çalışırdılar. Bu mənada Heydər Əliyev uzaqgörənliklə dövlət xadimlərinə tövsiyə edirdi ki, «hansı hakimiyyət olursa-olsun, xalqa sədaqətlə xidmət edən, xalqın irəli getməsinə çalışan adam heç bir şeylə hesablaşmamalıdır».

Əslində, tariximizin son olayları – musiqimizin beşiyi Şuşanın işğalı hamıdan çox ölkə başçısını sarsıtmışdı. Eləcə də bu qədər zəngin mənəvi sərvət yaradan insanları xəyanətlə heç vaxt barışmamağa çağıran da cənab Heydər Əliyev olmuşdur. O, çıxışlarında təkrar-təkrar deyir: «Elə düşünməsinlər ki, Azərbaycan xalqının mənəviyyatını sarsıda bilərlər, yox! Elə güman etməsinlər ki, Şuşanın işğalı daimi ola bilər. Yox, ola bilməz!.. Biz öz torpaqlarımızın sahibi olmalıyıq... Nəyin bahasına olursa-olsun, hansı yolla olursa-olsun, Şuşa da, Qarabağ da, işğal olunmuş bütün torpaqlarımız da azad olunacaq – Azərbaycan xalqının iradəsi ilə azad olunacaq». Bir ictimai xadim və siyasətçi, mübariz insan kimi gücünü, tükənməz enerjisini türkün qəhrəmanlıq eposlarından aldığını isə çıxışlarında bir neçə dəfə etiraf etmişdir. Uşaqlıq və gəncliyində «Koroğlu» kitabını əlindən yerə qoymadığı açıq-aydın hiss olunur. Eposun xüsusiyyətləri və ideyasını şərh edərkən bir folklorşünas alim tək ümumiləşmələr aparır, türkün milli ruhda yetişməsində eposun müstəsna əhəmiyyətə malikliyini vurğulayır. Heydər Əliyev Üzeyir Hacıbəyovun 110 illiyinə həsr olunan yığıncaqda çıxış edərkən vurğulayırdı ki, «Koroğlu» dastanı insanları həmişə qəhrəmanlığa, cəsurluğa dəvət etmişdir. Bu dastan insanlarda qəhrəmanlıq, cəsurluq və vətənpərvərlik əhval-ruhiyyəsi yaratmışdır. «Koroğlu»

dastanı insanları həmişə azadlığa, azadlıq uğrunda, zülmə qarşı mübarizəyə çağırmışdır. «Koroğlu» dastanı ona görə sevilir ki, xalqın həyatı, gələcəyi üçün ən əhəmiyyətli fikirlər bu dastanda cəm olunmuşdur».

Gözlərimiz önündə baş verən son tarixi hadisələr göstərir ki, heç bir ölkədə xalqın mənəvi sərvətinə bizdə olduğu qədər dövlətin diqqət və qayğısı nəzərə çarpmır. Ölkə Prezidentinin fərmanı ilə «Dədə Qorqud» abidəsinin 1300 illik yubileyinin YUNESKO xətti ilə dünya miqyasında keçirilməsindən sonra ölkəmizdə bir-birinin ardınca mühüm tədbirlər həyata keçirilir. Respublikamız güclü folklorşünas kadr potensialına malikdir. Bakının üç böyük təhsil və elmi müəssisəsində, eləcə də Naxçıvan, Gəncə və Şəkidə məktəb səviyyəsində - özü də hər biri öz dəsti-xətti ilə seçilən folklor ocaqları fəaliyyət göstərir.

Heydər Əliyev özü aforizmə çevrilən kəlamları ilə üzünü sapı özümüzdən olan baltalara tutub demişdir: «Dağıtmaq asan işdir, amma yaratmaq çox çətindir. Tarix, insanlar isə həmişə quranları, yaradanları qiymətləndirir. Dağıdanlar həmişə tarixdən silinmişlər, yaxud da tarixə mənfi rol oynamış adamlar kimi daxil olmuşlar».

Dili «ürəyin açarı» hesab edən Azərbaycan xalqı onunla qürur hissi duymalıdır ki, yeni minilliyə xalqının dilini, tarixini, mədəniyyətini, incəsənət və ədəbiyyatını fanatikcəsinə sevən, dünya siyasətinin öndəri olan böyük şəxsiyyətlə qədəm basdı. Heydər Əliyev yenicə müstəqillik qazanan dövləti bataqlıqdan çıxarmaqla, ayağa qaldırıb müasir sivilizasiyalı ölkələr səviyyəsinə çatdırmaqla yanaşı xalqımızın mənəvi sərvətinin qorunmasına, tarixi-mədəni abidələrinin üzə çıxarılıb bütün dünyada tanıdılmasına çalışır, həmçinin nitq ustalığını nümayiş etdirməklə, idarə və təşkilatlarda rəsmən Azərbaycan dilinə qayğı ilə yanaşılmasına nail olub milyonların rəğbətini qazanır. Onun bu sahədə gördüyü işlər həm gələcək siyasətçilərimiz, həm alim və ziyalılarımız, həm də gənclərimiz üçün örnəkdir. Öz ana dilini sevən hər bir kəs bu barədə həqiqəti açıqlamağa borcludur və buna hədsiz ehtiyac vardır.

Rusiyanın Sankt-Peterburq şəhərində yerləşən ali təhsil ocaqlarının birində bu faktları söyləyəndə yerdən bir nəfər replika atmışdı: «Siz Adəmin türklüyünə inanırsınız?» Ona belə cavab vermişdik ki, yox, nəinki Adəmin türklüyünə, heç tarixən mövcudluğuna inanmıram. Ancaq böyük Nizaminin türklüyünə sizin ölkədə də şübhə ilə yanaşırlar, bu faktlar qeyri-şərhsiz həmin şübhələri alt-üst edir. Adəmin türklüyünə gəlincə, bu, mifdir. Hər bir xalqın mənəvi haqqı çatır ki, ilkin arxetiplərdən öz payına düşəni götürsün.

Bu, mifin ədəbi faktora çevrilməsi və türkün böyük söz ustalarının gələcək nəsillərə verdiyi tövsiyələridir. Həmin əsərlərdə qoyulan ruh bu gün hamıdan qabaq Azərbaycan Respublikasının Prezidentinin timsalında daha əsaslı və böyük sevgi ilə davam etdirilir.

Bakı şəhərində TÜRKSOY təşkilatının üzvü olan ölkələrin mədəniyyət nazirləri Daimi Şurasının 19-cu toplantısında maraqlı bir hadisə baş vermişdi. Orada cənab Heydər Əliyev çıxışında bildirmişdi ki, Leninqradda tələbəlik illəri zamanı Xakasiyadan gələn bir nəfərdən hansı millətdən olduğunu öyrənmək istəyir. Daha doğrusu, öyrənmək istəyir ki, xakaslar türk olduqlarını anlayırlar, yoxsa yox. Bu zaman bir nəfər yerdən replika verir ki, xakaslar şamanlardırlar. Dövlət başçısı təmkini pozmadan deyir ki, «Şaman olsalar da, türklərdirlər. Türklər də şamanlardırlar». Bu, məhz türkün böyüklüyünü Nizami və Qayğısız Abdal kimi dünyaya çatdırmaq idi. Bu o demək idi ki, sovet dövründə türklüyü dandırmaq siyasəti yeridildiyi hər kəsdən öncə cənab Heydər Əliyevi narahat edirdi. O, tutduğu mühüm vəzifəni itirmək təhlükəsinə baxmayaraq, keçmiş SSRİ-də yaşayan türk xalqlarını öz kökünə qaytarmağa çalışmışdı.

Heydər Əliyev «Manas» eposunun 1000 illiyi münasibəti ilə söylədiyi çıxışında türk dillərinin tarixinə ekskursiya etdikdən sonra demişdi ki, «biz bir kökdən, bir dildən olan xalqlarıq. Ancaq əsrlərdən-əsrlərə dilimizdə müəyyən fərqlər yaranmışdır.

Bir-birimizi qəlbən duyuruq, qəlbən anlayırıq, amma dilimizdə olan fərqlərə görə deyilən sözlərin bəzilərini anlaya bilmirik. Mən bu gün sözlərimi Azərbaycan dilində başladım». Bəli, ölkə Prezidenti həmişə əsas sözlərini, xalqına tövsiyələrini öz ana dilində başlamışdır. Lazım gələndə, xüsusilə xalqımızın düşmənlərinin məkrli əməllərini dünyaya çatdırmaq istəyəndə isə rus dilindən faydalanmışdır.

Adamı heyrətə gətirən faktları ona görə tez-tez xatırlatmaq lazımdır ki, gənclərimiz eşidib öyrənsinlər. Çünki Azərbaycan Prezidenti hər an Türkün tarixinin saxtalaşdırılması işinə son qoyulması barədə düşünmüşdür. O, xalq şairi B.Vahabzadənin «Özümüzü kəsən qılınc» («Göytürklər») pyesinin tamaşasına baxandan sonra teatr kollektivi ilə görüşündə maraqlı bir təşəbbüsünü yada salmışdır. Özbəkistanda Əmir Teymurun 660 illik yubileyində türkdilli dövlətlərin başçıları ilə türk xaqanlığının 1450 illiyinin keçirilməsini müzakirə etdiyini bildirmişdir. Orxon-Yenisey abidələrinin motivləri əsasında yaranan tarixi əsərin təhlilini verən Heydər Əliyev məhz 1450 il əvvəl baş verən dəhşətli hadisələrin bu gün də davam etdiyini qeyd edərək demişdir: «Təəssüflər olsun ki, bizim ulu əcdadlarımız da hakimiyyətdən ötrü bir-birini qırıblar, torpağı da satıblar. Görürsünüz ki, hakimiyyətə gəlmək üçün düşmənə satılanlar olur. Qardaş-qardaşı öldürür ki, xaqan olsun. Bir qardaş digərinin əleyhinə çıxır». Gültigin, Bilgə kağan kimi sərkərdələr də Göy türkləri oğuz və uyğurlarla birləşməyə çağıranda ötənləri xatırlatmış, «yuxarıda göy, aşağıda yer» deyib eyni kökdən pöhrələnən soyların bir çadırda el məclisi qurmasını arzulamışdır. O vaxtdan 15 əsr keçməsinə baxmayaraq, indi də Xəzərin sularına görə hər türk eli bir iddia ilə meydana atılır. Heydər Əliyev siyasət meydanında elə davranmağa can atır ki, nə türkmənin, nə də qazaxın mənafeyinə ziyan gətirilsin. Ancaq təkcə siyasi ambisiyalarda deyil, ədəbi-mədəni məsələlərdə də əski abidələri, hətta söz sənətkarlarını öz tərəfinə çəkmək niyyətində olanlar var. «Füzulini təkcə «Leyli və Məcnun» poemasının müəllifi kimi yox, dünya miqyaslı filosof, böyük alim tək dünyaya tanıtmağı» qarşısına

məqsəd qoyan ölkə başçısı Azərbaycana aid mənəvi dəyərləri qeyri-şərhsiz özününküləşdirənlərə çox incə və alicənablıqla cavab verirdi: «Burada çıxış edən natiqlər dedilər ki, ərəblər və farslar Füzulini öz şairləri sayırlar. Türkdilli xalqlar isə hesab edirlər ki, o, türkdür. Biz də deyirik ki, Füzuli türk, azərbaycanlıdır. Eyni zamanda, bunu türkmən, özbək, qazax, Türkiyədə yaşayan türklər, İraq türkmənləri də deyə bilərlər. Qoy Füzuli hamıya məxsus olsun, tarixə bəşəri şəxsiyyət kimi düşsün». Bu mənada «Məhəmməd Füzulini türkləri birləşdirən böyük söz ustadı» hesab etsə də, onun azərbaycanlılığını əsaslandıran tutarlı dəlillərə üz tutur və vətənpərvər ziyalı tək istəyir ki, biz – alimlər elmi əsaslarla Nizaminin, Füzulinin azərbaycanlılığını, «Dədə Qorqud»un isə ulularımıza məxsusluğunu, ilk növbədə, qan qardaşlarımıza sübut edək. Lakin başqa türk xalqlarının folklor örnəklərindən, sənət adamlarından söz düşəndə Heydər Əliyev böyük qürur hissi keçirdiyini nümayiş etdirir. Başqa ölkə başçıları tək dilinə gətirmir ki, azərbaycanlılara məxsusdur, fəxr edir ki, qardaş xalq qüdrətli əsərlə dünyanı valeh etmişdir. Belə ki, «Manas» eposunu qırğız xalqının «müdrikliyinin, zəkasının, qəhrəmanlığının, cəsarətinin rəmzi» hesab edir və onda qırğız türklərinin vətənpərvərliyinin, ədalətsevərliyinin, azadlıqsevərliyinin əks olunduğunu bildirir.

Dördüncü fəsil

MİFOLOJİ DÜŞÜNCƏNİN STRUKTUR SƏVİYYƏLƏRİ

Mifoloji düşüncə öz strukturuna görə tarixi düşüncədən fərqlənir. Bəşəriyyətin bu iki şüur səviyyəsi məkana və zamana münasibətdə fərqli modellər təqdim edir. Mifoloji şüur insan düşüncəsinin ilkin pilləsi kimi məkan və zamanın özünəməxsus qavramına malikdir. Mifoloji dünya modelində zaman qapalı, təkrarlanan, ritmikdir. Zamanın qapalı-ritmik strukturu məkanın da eyni ölçülər əsasında qurulmasını təşkil etmişdir. Bu cəhətdən mifoloji məkan-zaman kontinuumuna malik mifoloji dünya modeli ilə tarixi dünya modeli arasında kəskin fərqlər vardır. Tarixi şüurda zaman və məkan düzxətlidir, başlanğıcına və sonuna malikdir.

Mifoloji dünya modeli tarixi dünya modelinin əsasını təşkil etdiyi kimi, onun strukturunda özünəməxsus şəkildə yaşa-

maqda davam edir. Bu cəhətdən, Azərbaycan folklorunun, bütövlükdə milli mədəniyyətin doğru-düzgün öyrənilməsi və dərk olunması mifoloji düşüncənin strukturunu öyrənməyi tələb edir.

Kosmoqonik-əsatiri düşüncənin daha bir əsas özünəməxsusluğu onda ifadə olunur ki, burada varlıq ünsürünün təşəkkül tarixi onun struktur mahiyyətini təşkil edir. Başqa sözlə, əşyanın necə əmələ gəlməsi onun mahiyyətcə nə olmasını müəyyən edir. Buna görə də mifoloji düşüncənin struktur mexanizmlərinin öyrənilməsi ilk öncə onun genetik strukturunun tədqiq olunması ilə mümkün olur. Mifi, mifologiyanı, onun təşəkkül yollarını, genetik strukturunu aydınlaşdırmadan doğru-düzgün dərk etmək mümkün deyildir.

Mifoloji düşüncə öz inkişafında müxtəlif mərhələlərdən keçmişdir. Bu gün bəzən tədqiqatçılar həmin düşüncənin inkişaf tarixini əks etdirən mərhələləri biri-biri ilə qarışdırırlar. Belə yanaşma təsadüfi deyildir və konkret səbəblərdən törəyir.

Hər bir mifoloji düşüncə sistemi öyrənilərkən onun strukturu ilk növbədə genetik inkişaf kontekstində dəyərləndirilməlidir. Burada iki məsələ nəzərə alınmalıdır:

1. Mifoloji düşüncənin inkişaf mərhələləri;

2. Mifoloji düşüncənin struktur səviyyələri.

Mifoloji düşüncə müxtəlif inkişaf mərhələlərindən (totemizm, antropomorfizm və s.) keçmişdir. Hər bir mərhələ öz dövrünü başa vurduqdan sonra mifoloji düşüncə sisteminin strukturunda (tərkibində) müəyyən bir səviyyəyə çevrilmişdir. Örnək üçün deyək ki, totemizm insan-təbiət (heyvan, bitki) münasibətlərinin qohumçuluğa əsaslanan modeli kimi mifologiyanın inkişafında xüsusi mərhələdir. Lakin mifologiya yalnız bu mərhələdən ibarət deyildir. O, öz inkişafında totemizm mərhələsini adladıqdan sonra totemizmə xas düşüncə modeli mifoloji düşüncənin strukturunda onun müəyyən səviyyəsi olaraq qalmaqda davam edir. Bu, totemizmə münasibətdə olduğu kimi, antropomorfizmə, magizmə və s. münasibətdə də eynidir. Odur ki, mifoloji düşüncə öyrənilərkən onun inkişafında mərhələ və

struktur səviyyələrinin münasibətləri mühüm cəhət kimi nəzərə alınmalıdır.

Mifoloji düşüncə haqqında universal xarakterli bilgilərə görə, 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 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 anlayışlar da bu təsəvvürlərin içərisindən keçərək öz model və strukturlarını qurmuşdur və yuxular ibtidai görüşlərə təkan verən əsas vasitələrdən biri olmuşdur.

Psixoanalizin banisi Z.Freyd yuxular haqqında böyük tədqiqat əsərinin müəllifi kimi 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 vurğulamışdır. Ulu əcdada elə gəlirmiş ki, onun şüurlu 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 «kortəbii şüur – azşüurluluğu öz əhatəsində yerləşdirən böyük dairədir; hər bir yetkin şüurluluğun ilkin körtəbiilik mərhələsi

vardır, lakin kortəbii şüurluluq həmişəlik başlanğıc mərhələdə qalsa da, tam qiyməti ilə psixi fəaliyyət kimi özünü göstərmişdir»[1]. Eləcə də bəzi əlamətlərini şüurun inkişafının yüksək pilləsində də göstərmişdir. Z.Freyd bu qənaətə gəlir ki, «Yuxu – kortəbii şüurun yaranışlarından biridir»[2]. 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 – toplu-mun, icmanın bütün üzvlərinin davranışlarını tənzimləməyə başlamışdır.

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

1. Totemizm mifoloji düşüncə səviyyəsi:

Totemizm[3] – ayrı-ayrı insan dəstələrinin elə bir inanc formasındır ki, icma üzvlərinin hər hansı bir heyvan, yaxud bitki ilə qohumluğunun olmasına əsaslanır. Totem icmanın hər bir üzvünün həyatında mühüm rol oynayır, adət-ənənələri, qanun-qaydaları tənzimləyir, bütöv icmada stabilliyin qarantına çevrilir. Heyvan və bitkilər-dən törədiklərini zənn edən insanlar, ilk növbədə, özlərində totem seçdikləri varlığın əlamətlərini görür, ümumi əcdadlarını yarıminsan-yarımheyvan, yaxud yarıminsan-yarımbitki şəklində təsəvvürə gətirirlər. Çox hallarda tayfa totemin adını daşıyır. Məsələn, Azərbaycanda XV-XVI yüzilliklərdə

[1] Фрейд З. Толкование сновидений / Пер. с нем. – Мн.: ООО «Попурри», 2000, с. 534.

[2] Yenə orada, s. 530.

[3] 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.

qüvvətli 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 etdirmişdilər.

Totemizmə xas əsas cəhətlərdən biri tabu[1] praktikasıdır. 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).

2. Animizm[2] mifoloji düşüncə səviyyəsi:

Animizm – ilkin dini təsəvvürlərin əsasında duran elə bir inkişaf mərhələsidir ki, bütün varlıqlarda ruhun mövcudluğuna inanışa əsaslanır. Animizmin ilk elmi təhlilini verən E.Taylor 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 inkişafı ilə ruhların tanrılar tərəfindən idarəçiliyinə əsaslanan inancdır, təcrübəyə keçərək insanları gerçək iba-

[1] Tabu - mənası çətin anlaşılan polineziya sözüdür. Z.Freyd «müqəddəs həyəcan» şəklində şərh edir. Azərbaycanlılar tabuya «yasaq» deyirlər.

[2] 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.

dətə sövq edir»[1]. Animizmdə təbiət qüvvələri, bitkilər, bir çox cansız predmetlər, heyvanlar şüurlu başlanğıca malik hesab edilir və fövqəltəbii xüsusiyyətlərin icraçılarına çevrilir.

Totemizmdə də animizmin ünsürləri özünü göstərir. Fərq ondadır ki, totemizmdə bir qrup insanın təsəvvüründə yalnız totem seçilən heyvan, yaxud bitkinin qeyri-adi gücünün varlığına, şüurluluğuna, 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 gəlmişdir. 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 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.

[1] Тайлор Э.Б. Первобытная культура: пер. с анг. Д.А.Коропчевского. – М.: Политиздат, 1989, с. 212.

3. Animatizm mifoloji düşüncə səviyyəsi:

Animatizm[1] – 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-türk xalqını formalaşdıran bəzi etnik qrupların Tanrıçılığa və İslama qədərki dini dəfn adətlərində - 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 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.

[1]Animatizm – latın sözüdür, animatus – canlı deməkdir. Təbiətin bütöv halda və ayrı-ayrı qüvvələrinin, hadisələrinin şəxssiz (cisimsiz) canlan-dırılması başa düşülür.

4. Antropomorfizm mifoloji düşüncə səviyyəsi:

Antropomorfizm[1] 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 alıb hissələrə ayırırlar. Belə ki, Antropopatizm[2] təkcə təbiət qüvvələrinin insaniləşdirilməsi, psixoloji antropomorfizm isə insanın iztirablarının, eləcə də qəzəb, mərhəmət, nifrət və s ruhi narahatlıqlarının tanrılara şamil edilməsi kimi götürülür.

Azərbaycan-türk mifoloji görüşlərini antropomorfizmsiz təsəvvürə gətirmək mümkün deyil. Daş beşikdən tutmuş, göy cisimlərinə – günəşə, aya, ulduzlaradək bütün canlı-cansız 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.

[1] Antropomorfizm – yunan sözüdür, anthropos – insan, morphe – forma deməkdir. Təbiət qüvvələrinin və hadisələrinin, habelə fövqəltəbii varlıqların səsləndirilməsi, insan şəklində təcəssümü kimi başa düşülür.

[2] Antropopatizm – yunan sözüdür, anthropos – insan, pathos – meyl deməkdir. Təbiət qüvvələrinin insanlaşma xüsusiyyətinə malikliyini iddia edən təsəvvürdür.

5. Magik mifoloji düşüncə səviyyəsi:

Magiya[1] – 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, tilsim, 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 tərəfindən təsnifatı aparılmışdı. Əsasən «ağ magiya» və «qara magiya» şəklində xarakterizə edilməklə xeyirxahlığa, ya da əksinə, bədxahlığa xidmət etməsi vurğulanmışdır.

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.

Magizmin xüsusiyyətlərindən elmi şəkildə ilk dəfə E.Taylorla C.Frezer, sonra isə B.K.Malinovski, L.Levi-Bryul, K.Levi-Stros və b. bəhs açmışlar. «Sirli biliklərin toplusu», «ideyaların assosiasiyasına əsaslanan hərəkətlər» şəklində qiymətləndirdiyi magiyanın cəmiyyətin inkişaf tarixində tutduğu yeri müəyyən-

[1] Magiya – latın sözüdür, magia – hərfi anlamda əfsunçuluq, cadugərlik, sehirbazlıq deməkdir. Təbiət hadisələrinə, insanlara, ruhlara fövqəltəbii yolla qədim təsir etmək üsuludur. Mərasim anlamında da işlənir.

ləşdirərkən E.Taylor magiyanı sivilizasiyanın ən aşağı pilləsi hesab edərək yazırdı ki, «əqli inkişafa az yer ayrıldığından ibtidai cəmiyyətlərdə magiya bütün gücü ilə meydan sulayır. Vəhşilərin magiya ilə bağlı bəzi adət və vərdişləri əsaslı şəkildə dəyişdirilməlidir. Bununla belə yuxarıya doğru addımladıqca da magiya özünə müəyyən yer almağı bacarır»[1]. C.Frezer müxtəlif xalqların folklorundan əldə etdiyi materialları ümumiləşdirərək belə qənaətə gəlmişdi ki, maqiyanın ayinləri oxşar və bir-birinin ardınca sıralanan yalançı səbəb-axtarış hadisələri əsasında yaranmış və iki tipdə özünü göstərmişdir**:**

A. Qomeopatik (təqlidi) magiyada funksiyaların yamsılanması üçün oxşarlıqlar ön plana çəkilirdi. Əsas şərti varlıqların bənzərlərini müəyyənləşdirmək idi. Məsələn, düşməni öldürmək məqsədi ilə keçirilən ayin onun şəklinin məhvi ilə başa çatırdı. Elə zənn edilirdi ki, insanın kağız üzərindəki əksi onun canlı oxşarıdır.

B. Kontaqioz (yoluxdurucu) magiyanın 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.

Əski azərbaycanlılar 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

[1] Тайлор Э.Б. Первобытная культура: пер. с анг. Д.А.Коропчевского. – М.: Политиздат, 1989, с. 92.

asırdılar ki, pis nəzərləri içəri buraxmasın. Bağ-bağata ziyan dəyməsin deyə itin kəllə sümüyünü çəpərin üstünə sancırdılar.

Bütün ibtidai görüşlərin mayasında insana xas bədən üzvlərinin 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»[1]. 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»[2].

Oda (atəşə) tapınan 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, şərin ziyanverici əlamətlərini özündə daşıyan o biri dünyaya ancaq odun köməyi ilə gedə bilər. Eləcə də mərhumun qohumlarını yaşadıqları 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 şərin bütün əlamətləri insanlardan uzaqlaşdırılırdı. Sonralar tibb elmi sübut etdi ki, vəba xəstəliyinin viruslarını meyiti yandırmaqla tamam aradan götürmək mümkündür. Faktiki olaraq ulularımızın dəfn ritualında magiyanın köməyi ilə ekoloji məsələyə düzgün yanaşılırdı. Lakin bir neçə məsələdə təsadüfi uyğunluq özünü göstərsə də, yo-

[1] Тайлор Э.Б. Первобытная культура: пер. с анг. Д.А.Коропчевского. – М.: Политиздат, 1989, с. 18.

[2] 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. 149.

luxucu xəstəliyin aradan qaldırılmasının magiya ilə – fövqəltəbii güclə heç bir əlaqəsi yox idi. Elmdə bu, yalançı səbəb-axtarışın 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.

Ritual-magik praktikanın ən qədim ayinləri ovçuluqla bağlı keçirilmişdir. Azərbaycanın Qobustan[1] qayalarındakı rəsmlərdə ox və kaman əsrində dünyanın dərkinə doğru insanın təfəkküründəki sıçrayışlar əks etdirilmişdir. A.D.Stolyar Xəzər sahillərinin 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 stereotip ideoqramlara çevrilən həndəsi naxışlı konturlarla keçilər sıralanır – bütövlükdə tarixçilərin hesabladığına görə, «qayaüstü rəsmlər on min illik dövrü əhatə edir»[2]**.**

Magiyaya əsaslanan əski Azərbaycan mifoloji görüşlərinin sənədləşməsinin tarixi bu rəsmlərlə başlanır. Qaya üzərindəki qadın-kişi əlaqəsinin (animalistik süjetlərin) təsviri yaranışların

[1]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.

[2] Брей У., Трамп Д. Археологический словарь. Пер. с англ. Автор дополнительного текста А.Д.Столяр– М.: Прогресс, 1990, с. 114.

bünövrəsinin qoyulması kimi verilir. Yuxarıda qeyd etmişdik 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»[1]. Beləliklə, insan sirlərə bələd olmağa təbiətin sərt qanunlarını özünə tabe etməklə başlamışdır. Bu işdə ilk əvvəl magiyaya güvənmiş, əşya və varlıqların fövqəltəbiiliyinə inanmaqla biri-birinin həyatındakı təhlükələri ya dəf etməyə, uğurların təminatçısına çevrilməyə, ya da başqasını (düşmənini) bəlalara salmağa çalışmışdır.

6. Fetişist və kultçuluq mifoloji düşüncə səviyyələri:

Fetişizm[2] - 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 qurmaq məqsədilə xüsusi sehirli vasitələr düşünməyə başlayır. E.Taylora görə, fetişizm animizmin bir formasıdır, fetiş isə ruhların yerləşdiyi məkandır[3]. Birinci qənaəti

[1] Леви-Строс К. Путь масок /Пер. с фр., вступ. ст. и примеч. А.Б.Островского. – М.: Республика, 2000, с.332 (Мыслители XX века).

[2] Fetişizm – fransız sözüdür, fétichisme // fétiche – 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.

[3] Тайлор Э.Б. Первобытная культура: пер. с анг. Д.А.Коропчевского. – М.: Политиздат, 1989, с. 331-332.

dəqiqləşdirmək lazım gəlir. Çünki fetişizm əslində animizmin əşyalarla təsdiqlənməsi tələb olunan formasıdır. Beləliklə, müqəddəsləşdirilən bütün maddi əşyalar fetiş kimi qəbul olunurdu. Demək olar ki, dinlərin hamısında xüsusi predmetlər var ki, ona itaət və ibadət edirlər. Xristianlıqda xaç, «Tovrat» və ikona, islamda Kəbədəki qara daş və «Quran» dindarlar tərəfindən qeyri-adilik dərəcəsinə qaldırılıb fetişləşdirilmişdir.

Azərbaycan mifik görüşlərində fetişizm 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 əşya-larından tutmuş silahlara (ox, yay, qılınc), bulaqlara, təpələrə, qayalara kimi hamısı ilahiləşdirilib tarixin müxtəlif dönəmlərində insanların 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[1]lar

Tanrıların, mədəni qəhrəmanların, nəslin ilk nümayəndəsinin, ilahiləşdirilmiş bütün varlıqların icmadakı müqəddəslik mövqeyinə ehtiram göstərilməsi, çətin anlarda onlardan kömək istənilməsi və xatirələrinin əbədiləşdirilməsinə yönələn kollektiv və fərdi davranış növüdür, kultun daşıyıcısının fövqəltəbiiliyinə

[1] **Kult** - latın sözüdür, clore - becərmək, ehtiram etmək və cultus - becərilməsi, baxılması, ehtiram edilməsi mənasını verir.

olan inama əsaslanır. Kult - bir sıra xüsusiyyətləri ilə rituallara yaxınlaşır. Lakin kultlar rituallardan fərqli olaraq, hər an insanların ehtiyac və istəklərinin həyata keçirilməsi vasitəsinə çevrilə bilir, yəni rituallar ilin müəyyən vaxtlarında, eləcə də məişətdə baş verən mühüm hadisələrin ildönümündə (icma başçısının 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 ailə çərçivəsində belə) gündəlik qayğıları ilə bağlı müqəddəs hesab edilən yerlərdə (ağac kölgəsində, ocaq və bulaq başında, göl və çay sahillərində, məbədlərdə) hər an qurban kəsə, dualar oxuya, başqa ayinlər təşkil edə bilirdi. Kultlaşdırılan varlıqlara ya fərdi yolla, ya da kütləvi 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.

At kultu:

At çox qədim zamanlarda kultlaşdırılan, rəmzləşdirilən heyvanlardan biridir, öküzlə müqayisədə daha geniş əhatə dairəsinə malikdir və həyat gücünə, hətta ölünün (cəsədin) canlandırılmasını bildirirdi. Təsadüfi deyil ki, buzlaşma çağının mağara mədəniyyətində qayaüstü rəssamlığın əsas mövzusunu məhz öküzlər və vəhşi atlar təşkil etmişdir. A.Lerua-Quran belə hesab edir ki, tarixəqədərki rəssamlıqda hər iki heyvan dualistik görüşləri əks etdirir:

işıq-qaranlıq,
gecə-gündüz,

od-su,
isti-soyuq,
xeyir-şəri.

Bu qarşılaşmaya aid xüsusiyyətlər Azərbaycan türklərinin də ilkin mifoloji təsəvvürlərində, folklor, qədim yazılı ədəbiyyat qaynaqlarında öz izlərini qoruyub saxlamışdır. Təkcə Koroğlunun atının dərya suyu, od, işıq, zülmətlə əlaqənməsini xatırlamaq kifayətdir. Yunanlardakı insan-at sintezi - kentavrlar da dualizmin (şüurlu-şüursuz, ölüm-həyat) simvollaşmasıdır. Mifoloji görüşlərdə iki aləm arasında əlaqə əsasən atlar vasitəsi ilə mümkün idi.

Tarixə bəllidir ki, oturaq həyat sürən xalqları köçəri atlı tayfalar narahat etməyə başlayandan sonra min il ərzində Şərqi Avropa və Mərkəzi Asiyada da atlar əhilləşdirilmişdir. Beləliklə, ən əski zamanlarda bu sirli heyvan çox hallarda ölülər aləmi ilə əlaqələndirilmiş və dünyasını dəyişənlər üçün atlar qurban kəsilmişdir. Cəsədin at dərisinə bükülərək basdırılması adətinin də əsasında həmin inam dayanmışdır. At qurbankəsmə ritualının Qafqazda – Azərbaycanda icra edilməsi barədə tarixin atası Heredot və alban tarixçisi M.Kalankatuklu da məlumat vermişdir.

Sonralar bərk qaçması, aralıq yerləri tullanaraq aşması atı bir rəmz kimi göylərə qaldırmış, birbaşa günəşlə əlaqələndirilmiş və genəş arabasına qoşulan heyvan olaraq təqdim edilmişdir. Atın rəmzləşməsində uzun müddət ikili xüsusiyyəti diqqət mərkəzində saxlanılmış, bir tərəfdən işıq saçan ağ at Xızırın, Həzrət Əlinin xilaskarlıq, qəyyumçuluq funksiyasında əsas vasitəçi rolunu daşımış, digər tərəfdən isə qara rəngə bürünüb zülmətdə qanad açaraq fantastik sürətliliyin, sakral gücün (uzaq məsafəni bir göz qırpımında qət etməklə) daşıyıcısına çevrilmişdir.

Atın döyüş və qələbə simvoluna çevrilməsi də müşahidə olunur. Nəhayət, şəxsləndirilən atlar müdrikliyi, uzaqgörənliyi ilə diqqəti cəlb etmiş, sahibinə gələcək hadisələr barədə xeyir-

xah xəbərlər vermişdir. İnaclarda atın baş skletinin çəpərlərə sançılması adətinə bu gün də bəzi kəndlərdə rast gəlirik, guya bu halda şərin, bədbəxt hadisələrin qarşısı alınır. Yuxuyozumda at murada çatmaqdır. Yunanlarda isə at dırnağı bərəkət, bolluq, firavanlıq, neməti mənalandırır. Bir çox xalqlarda, eləcə də Azərbaycan türklərində xoşbəxtlik gətirən talisman kimi at nalını qapının üstündən asırlar. Təkcə Xristian inancında ata bütün hallarda mənfi münasibət müşahidə olunur. İoan Boqoslovun açıqlamasında deyilir ki, dünyada 4 növ at vardır:

Ağ at - fəlakət, müsibət və taun,

Kürən at – müharibə,

Qara at – aclıq,

Solğun at – ölümdür[1].

Göründüyü kimi, digər inanclardan fərqli olaraq xristianlıqda at rəmzləşəndə ancaq mənfilikləri ifadə edir.

Atı küləyin rəmzi kimi götürüb qadının ehtiraslılığı, şəhvəti ilə də əlaqələndirirlər. Alman saqalarında sərt küləkdə gəzib-dolaşan vəhşi ovçu qızları atla qovub tutur, qaçırır. Atın saçı ilə onları şəhvətə gətirib zorlayır. Bu mənada sərt küləkli çöllüklər dişi at adları ilə adlandırırdılar: Madyan düzü, Kəhər yaylağı və s. V əsr Bizans zooloqu Qazlı Timofe "Heyvanlar aləminin sakral rəmzləri" kitabının "At" bölməsində yazır:

"...2. Saçını (yəni quyruğunu və yalını) qırxanda madyan elə zənn edir ki, onu soyundurub cinsi əlaqəyə cəlb edirlər, zorlayırlar...

4. Atın və bəzi öküzün ürəyinin içində sümük olur...

7. Madyan öləndə onun balasını başqa dişi at əmizdirir.

9. At heç vaxt anasına və bacısına toxunmur...

10. Iki erkək at bir dişi at üçün vuruşur. Qalib gələn dişi atı özünküləşdirib daimi dostuna çevirir. Düşmən atlar bir-birinin kişnərtisini uzaq məsafədən tanıyır...

11. Atlar da yuxu görürlər..."[1].

[1] Энциклопедия символы, знаки, эмблемы. –Москва, Издательство Астрель АСТ, 2004, с. 249.

Şərq xalqlarının inancında at daha çox od və işıqla əlaqələndirilir. Müsəlman intibahına aid poeziyada vurğulanır ki, şəfəq atları çaparaq qaranlığı əridir, dan yeri ağarır, hava işıqlanır və dünya bir gün aydınlığa qərq olur. Bu kimi əski dəlillər təsdiqləyir ki, at bəşər oğlu ilə doğmaşıb, kişilərə arvadı və övlaqı qədər özünü istədə bilmişdir...

Dağ kultu:

Herkayıl-Herakl-Koroqlu mifində dağ kultu

Türkün tapınıb kultlaşdırdığı ilkin təbiət varlıqlarından biri də **dağdır**. Göy Tanrısına yaxınlığına görə ulu əcdadın təsəvvüründə Dağ kultlaşdırılmış, insanları Yaradana bağlayan əsas vasitə sayılmışdır.

Qədim türk inancına görə, **Dünya Dağı** üç qatdan ibarətdir:

birinci qat, başı günəşə çatan, doqquz iqlimin kəsişdiyi ənginlikdə yerləşən **Altundağdır;**

ikinci qat, yer üzündə, doqquz meşənin dərinliyində yerləşən **Dəmirdağdır** (mənbələrdə: Temirtav, Tömürtav);

üçüncü qat isə yeraltı aləmin doqquz dənizinin birləşdiyi qaranlıq məkanda yerləşən **Bakirdağdır.**

Dəmirdağ göyün 12-ci qatına qədər yüksəlirmiş.

Yerlə göyü birləşdirən Dünya Dağının zirvəsi *qızıl*, əyilməz hissəsi - ortası *dəmir*, ayağı - aşağısı *bakirdən* (misdən) imiş.

Bu səbəbdən də Türkün ən qüdrətli şəxsiyyətlərinin – Çingizxanın (Timurçin), Topal Teymurun adı Dəmirdağdan götürülmüşdü. Yeri gəlmişkən, Stalin də özünü onlara bənzətmək istəmişdi.

Azərbaycan türklərinin dillər əzbəri olan bir sıra bayatıların dağlara müraciətlə *(A dağlar, ulu dağlar...)* başlanması, ululara-

[1] Тигрица и грифон: Сакральные символы животных. –СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2002, с. 165.

mızın dərdlərini ulu dağlarla bölüşməsi də Dünya dağına inamdan yaranmışdır:

A dağlar, ulu dağlar,
Çeşməli, sulu dağlar...

Dağın müqəddəs yer olmasına inamı əks etdirən misralara da rast gəlirik:

Dağ aşıb binə gəlləm,
İmana, dinə gəlləm...

İnsanın dağa ayaq basıb qayıtması ilə dinə, imana gəlməsi qəribə deyilmi? Yaxud dağların soyuq qarını yarasına dərman kimi sarımaq istəyənin deyimində səcdə, ehtiram hiss olunmurmu?

Dağların qarı dərman,
Yarama sarı dərman...

Eləcə də xəstəsinə şəfa tapmaq üçün dağlarda sakin olan şəxs ümidsiz qayıtsa da (xəstə öldüyü üçün), onu töhmətləməyə dili gəlmir, hətta oxşayır da:

İnci dağlar, dürr dağlar,
Gül açıb salı dağlar.
Gəlmişdim xəstə görəm,
Xəstə köçüb, yurd ağlar.

Çünki «ulu, qoca dağ» «Munisnamə»də və Günəş miflərində deyildiyi kimi, Tanrının məskənidir:

...A dağlar, uca dağlar,
Dərd bilən qoca dağlar...

Miflər həm də kult ənənələrinin bir nəsildən başqasına ötürülməsinin vasitəsi olmuşdur.

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 və s.)* kultlarının izlərinə rast gəlirik.

Azərbaycanın Eldəgizlər sülasinin vəliəhdlərinin böyük müəllimi, gəncəli əl-Ustadın «Munisnamə» (XII əsrdə yazılmışdır, kitabın əlyazması 1920-ci ildə Gəncədən Londona aparılmış, hal-hazırda əsərin yeganə nüsxəsi «Britaniya» muzeyində saxlanılır) əsərində Qaf dağı haqqında yazılanlar atəşpərəstlərin Alburuz Dünya Dağına aid təsəvvürlərini tamamlayır. Kainatın başlanğıcı, çoxsaylı başqa dünyalara gedən yollar da Qaf dağında göstərilir. Yer üzünün bütün torpaqları ora bağlanır. Kainatın düz ortasında yerləşdiyi üçün dünya onun zirvəsindən noxud boyda görünür. Qaf mavi zümrüddən yaradılmışdır. Əl-Ustad yazır: «Əsatir qoruyucularının bəziləri söyləyirlər ki, Qaf ancaq xrizolitdən (qızılaçalar yaşılımtıl-sarı rəngli qiymətli daş) ibarətdir və dünya üzərindəki göy ona görə mavidir ki, onda xrizolit-dağ əks olunur»[1]. Dünyanın bütün damarları Qaf dağının hamisi - qoruyucusu ***Hərkayıl***ın əlində cəmləşirdi. Dünyada elə bir şəhər, kənd, vilayət, ölkə, guşə yox idi ki, yeraltı damarları ilə Qaf dağlarına bağlanmasın. Allahın hansı ölkəyə qəzəbi tutsa, Hərkayıl onun su damarlarını kəsirdi, nəmliyin qarşısı alınırdı, orada quraqlıq və fəlakət baş alıb gedirdi; bütün bulaqlar, arxlar, çaylar quruyur, bitkilər, otlar susuzluqdan məhv olurdu. Zəlzələnin də baş verməsinə səbəb tanrının insanlara qəzəbidir. Həkayıl ulu Allahdan əmr alan kimi, adamları qorxutmaq məqsədilə o diyarın Qafdakı damarlarını bərk-bərk silkələyir, nəticədə yerin altı üstünə çevrilir, ya da yer yarılıb, bütün canlıları udur. Hərkayıl deyirdi: «Tanrının buyruğu olsa, Qaf dağından keçən

[1] Абу-Бакр ибн Хосров ал-Устад. Мунис-наме / пер. и примеч. Р.М.Алиева. – Б., Язычы, 1991, 584 с. 561.

bütün damarlara küy vuraram, dünya cəhənnəm tək canlıların başına daralar. Lakin Yaradanın qayğısı ilə çoxlarının qulluğunda dururam, böyük günah işlədənlərin isə yaşadıqları ərazilərin damarlarını burub onları min cür əziyyətə düçar edirəm». Dünyanı idarə edən *Qaf dağı nəhəng öküzün başındakı 2 buynuzunun arasında yerləşi*r. Bu öküzün böyüklüyü 1000 illik yol məsafəsinə bərabərdir.

Qaf dağının qoruyucusu Hərkayıl yunanlara saklardan keçən mifik mədəni qəhrəman Heraklı xatırladır. F.Cəlilov hələ keçən əsrin 80-ci illərində Heredota istinadən belə bir fikir irəli sürmüşdü ki, bu obrazın mənşəyi prototürk tayfalarına bağlanır. Müqayisə üçün türk eposlarının özəyində duran «Qoroğlu/Koroğlu» mifinin tarixi köklərinə baş vuraraq yazırdı ki, «Koroğlu adının qədim anlamı, semantikası ilə gerçəkləşən qəhrəmanlıq səfərləri yunan və italyan mifologiyasında dəyişmədiyi kimi, adın özü də tərcümə olunmadan saxlanmışdır:

Kor-oğlu – *azər;*

Qor-oğlu – *türkmən;*

Her-akle(s) – *yunan;*

Xer–okle – *etrusk*;

Her-(o)kul(s) –*latın.* Beləliklə, saqat soykökü rəvayətinin yunanlı informatoruna görə, Herakl saqatların ulu babası olan Skitin atasıdır. Herakl isə yunan mifologiyasında Olimpin baş tanrısı Zevsin dünya gözəli Amenadan doğulan oğludur»[1]. Krım əhalisinin dilindən yazıya alınmış «Herakl və skiflər» adlı mifdə göstərilir ki, Herakl öküzlə boya-başa çatdığı diyarda yer şumlayırmış. Toxumları səpib qurtarır, dincini almaq istəyir. Hava soyuq imiş, onu göy çəmənlikdə qəflətən yuxu tutur. Ayı-landa görür ki, atı və arabası yoxdur. Peşmançılıq çəkən Herakl axtarışa başlayır. Xeyli gəzib-dolaşandan sonra qarşısına qəribə bir məxluq çıxır ki, bədəni beldən yuxarı gözəl qız, kəmər yerindən aşağı isə ilan idi. Təəccüblənərək ondan soruşur:

[1] Ağasıoğlu F. Azər xalqı (Seçmə yazılar). – B., «Ağrıdağ» nəşriyyatı, 2000, s. 92-93.

«Sən kimsən?»

İlan-qadın cavab verir:

«Mən Apa (Ana) ilahəyəm». Herakl xəbər alır: «Apa tanrı, sən mənim atımı görməmisən?»

İlan-qadın deyir:

«Atın və araban məndədir. Onları ancaq bir şərtlə sənə qaytararam: bir müddət burada qalıb mənim ərim olacaqsan».

Herakl payi-piyada dünyanın o biri başında yerləşən vətəninə dönə bilməyəcəyini anlayır və Apa tanrının yanında qalmağa razılaşır. İlan-qadın atı və arabanı qaytarmağa tələsmir, ona görə ki, Herakla vurulmuşdu. Onlar o vaxta qədər birlikdə yaşayırlar ki, üç uşaqları dünyaya gəlir. Bundan sonra Apa atı və arabanı Herakla verib deyir:

«Səndən ayrılmaq istəməsəm də, yurdun üçün darıxdığını duyuram. Verdiyim sözün üstündə dururam. Atını və arabanı geri qaytarıram. Ancaq söylə görüm, oğlanların böyüyəndən sonra nə edim? Onları sənin yanına yollayım, yoxsa öz ölkəmdə saxlayım?»

Herakl belə qərar gəlir: üstü qızıl kasalı kəmərini belindən açır, sonra yayını dartıb gərilmiş ipi bağladığını və oxu necə atdığını göstərir. Onları Apa tanrıya verib bildirir: «Oğlanlarım böyüyüb kişiləşəndə qoy kəmərimi bellərinə bağlasındar və yayımı çəkib sahmanlasınlar. Kəmərim onlardan hansının belinə gəlsə və kim yay-oxumu mənim kimi sahmanlaya bilsə, yanında saxla. Yayımın gərilmiş ipini bağlamağı bacarmayanı və kəmər belinə gəlməyəni qov getsin».

İllər keçir. Heraklın oğlanları böyüyürlər. Apa tanrı atalarının kəmərini və ox-yayını gətirib övladlarının qarşısına qoyur. Kəmər iki oğlunun belinə çox geniş olur. Onlar qızıl kasaların ağırlığını daşıya bilmir. Böyük və ortancıl qardaşın yayın gərilmiş ipini də çəkib bağlamağa gücləri çatmır. Hər ikisini ölkədən qovurlar. Heraklın kəməri üçüncü oğulun belinə gəlir və o, yayı atası kimi qaydasına salıb oxu sərrast atır. Bu, kiçik oğul Skif idi. Skif ölkədə Apa tanrının himayəsində qalır və ondan skif

tayfası törəyir. Skiflər Heraklın öküzlərlə yer şumladığı Tavr və Dnepr ətrafı çöllərdə məskunlaşırlar[1]. Göründüyü kimi, prototürk tayfalarının kök saldığı ərazilərin müasir əhalisinin yaddaşında Herakl mənşəcə yunanlı deyil. O, türkün bir qolunun ulu əcdadı Oğuz kimi üç oğlunun içərisindən ancaq ox-yayla bağlananı seçib yeni nəslin başında durmasına razılıq verir. Bizə elə gəlir ki, «Munisnamə»də *«Hərkayl /Qerkayl»* kimi xatırlanan demiurq daha dərin qatlardan gəlir və «Avesta»dakı *«Hara-Bərazayt»ın,* yunan-sarmat-skiflərdəki *«Herakl»ın,* türk-azərbaycanlılardakı *«Qoroğlu /Koroğlu»*nun kökünün başlanğıcında dayanır. Çünki sadalananların hamısı dağla bağlanır, işıq-qaranlığı, göy-yeri mənalandırır.

Hərkayıl-Koroğlu mifinin mayasında duran motivlər çox qədim zamanlardan Qərb dünyasının diqqətini özünə cəlb etmişdir. Belə ki, Bizans tarixçisi Prisk Atillanın sehirli qılıncıdan bəhs açaraq bildirmişdi: «Təbiidir, Atilla elə zənn etməli idi ki, onu böyük uğurlu tale gözləyir. Mars qılıncı tapılanda o, buna daha çox inanmağa başlayır. Mars qılıncını skif çarları həmişə öz yanlarında saxlayırdılar[2]. Prisk qılıncın necə meydana gəlməsini də Qafqaz və Kiçik Asiya skiflərinin əfsanələrinə əsasən açıqlayır. Bir naxırçı görür ki, ilxısındakı düyə axsayır. Heyvanın qıçında elə böyük yara əmələ gəlib ki, səbəbini aydınlaşdırmaq çətindir. Naxırçı narahatlıq keçirərək qanlı izə düşür və yerə basdırılmış qılıncla rastlaşır. Demə, düyə qılıncın şiş ucunu basıbmış. Naxırçı yeri qazıb qılıncı çıxardır və Atillaya hədiyyə aparır. Prisk yazır ki, «O, qılıncı böyük sevinclə qarşılayır və özünü elə sadəlövh göstərir ki, guya dünyanın hakimi seçilmişdir, çünki qılınc Marsdan (müqayisə et: «Koroğlu» eposundakı Misri qılınc ildırım daşından düzəldilir. Mahiyyət etibari ilə epizodların oxşarlığı və qılıncların adlarındakı səsləşmə təsadüfi

[1] Легенды Крыма. Составител Г.Таран, предисловие М.Ф.Рыльского. – Симферополь, 1974, с. 9-10.

[2] Вах: Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. Сокр. пер. с франц. А.З.Алмазовой. – М.: Наука, 1990, с. 59.

deyil) idi. Bu, onun müharibələrdə üstünlük qazanacağından xəbər verirdi»[1] [180, 60]. Bu fakt göstərir ki, Koroğlunun Misri qılıncı haqqındakı mifik təsəvvürlər Qafqazda yaşayan skiflərə və hunlara bəlli idi. Məhz Atillanın tarixi qəhrəmanlığı çağlarında yerə basdırılmış sakral silahı İldırım (Mars) qılıncına çevirmişdilər. Lakin Koroğlunun Hərkayıl, Targi-Tay, Herakl və Atilla ilə bağlanan kökləri çox dərin qatlarda yerləşsə də, mif motivin eposlaşması son orta əsrlər dövrünə düşür. B.A.Karrıyevin sözləri ilə desək, «Koroğlu»nun Azərbaycanda doğulan tarixi nüvəsi mövcud epik folklor ənənələri əsasında qurulmuşdur. Eposlaşanda mif yaradıcılığı elementlərindən uzaqlaşdırılmış, gerçək törən quruluşu və normal təsəvvürlər əks etdirilmişdir»[2]. Lakin epik ənənədə Koroğlu xəttinin bir çox xalqlar arasında geniş yayılması Azərbaycan mifik təfəkküründün təsiri kimi qiymətləndirilməlidir. Beləliklə, mifik Dünya Dağı Elburusun qoynundakı qoşa bulaqdan dirilik suyunu içən Koroğlu–Hərkayıl sonralar işığın, odun da qoruyucusu olmuşdur.

Oğuz mifi və Quz/Qazlıq dağı

Azərbaycanlıların təsəvvürünə görə, yaşadıqları ərazidəki dağ silsiləsinə ulu əcdad Oğuzun şərəfinə Quz («Dədə Qorqud» eposunda Qazlıq dağı kimi xatırlanır) adı verilmişdir. Oğuzlarının tarixini daha qədim dövrlərə aparıb çıxaran faktlar aşkarlanmaqda davam edir. III Muradın hakimiyyəti dövründə (1574-1595) türk tarixçisi **Osman Bayburdlu** tərəfindən yazılmış **«Təvarixi-cədidi mirəti cahan» («Dünya güzgüsündə görünən tarix xəbərləri»)** kitabında oğuzların nəsil şəcərəsindən, xüsusilə Bayandur soyundan bəhs açılır. **«Bayandır xanın şəxsiyyətinin təsviri»** adlanan bölmədə isə XI əsrə aid fars dilində

[1] Yenə orada, c. 60.

[2] Каррыев Б.А. Эпические сказания о Кер-оглы у тюрко-язычных народов. /Исследования по теории и истории эпоса. – М.: Наука, 1968, с. 8.

yazılmış, müəllifi məlum olmayan **«Bəhr-əl-ənsab» («Genealogiya»)** kitabına müraciət edilir. Orada Bayandur tayfasının Qafqazla əlaqəsindən çox geniş danışılır. **Oğuzlar Gürcüstan torpağına yürüş edirlər.** Həmin hadisəyə «Dədə Qorqud» dastanında bir neçə boyda işarə vardır. Tarixi mənbədə göstərilir ki, Bayandur xan bütün oğuzun başçısıdır, qalan döyüşçülər özlərini onun övladları sayırlar. «Qafqazda yaşayan oğuzlar özlərini bir soydan hesab edirlər, hamısı Bayandur xanın döyüşçüləridirlər». X.Koroğlunun fikrincə, «Bəhr-əl-ənsab» kitabında verilən bəzi cümlələr eynilə «Dədə Qorqud» dastanında da işlənmişdir: «Oğuz bəyləri gürcü kafirləri ilə döyüşür və belə qərara gəlirlər ki, Gürcüstanın doqquz vilayətinin bəyindən vergi alsınlar»[1]. Dastanın XI boyunda oxuyuruq: «Toquz tümən Gürcüstanın xaracı gəldi; bir at, bir qılınc, bir çomaq gətürdilər»[2]. «Tarix xəbərləri»nə əsasən, bu hadisələr Məhəmməd peyğəmbərin dünyaya gəlişindən çox əvvəllər baş vermişdir. Dəqiq dövr də göstərilir: oğuzların islamı qəbul etmələrindən 700 il qabaq. İsus Xristosun zühur etdiyi zaman: «Həmin çağlarda İisus, yeri cənnətlik olsun, göydən yerə enmişdi və bizim peyğəmbərimiz barədə hələ dünyaya heç nə məlum deyildi» - yazan «Bəhr-əl-ənsab» müəllifi türk tayfalarının inanc sistemi ilə üst-üstə düşən daha maraqlı fakt gətirir: *«Oğuzların heç bir dindən xəbərləri yox idi, onlar ancaq göydəki tək Yaradıcıya inanırdılar».* X**.Koroğlu düzgün olaraq, onun «Orxon-Yenisey» abidə-lərində adı çəkilən «Göy Tanrı»sı** olduğu qənaətinə gəlir. **Cem Sultanın «Cəmşidin camı»** əsərində və başqa mənbələrdə də oğuzların V-VI əsrlərdə Qafqazda yaşamaları və Məhəmməd peyğəmbərin özündən islam dinini qəbul etmələri barədə məlumata rast gəlirik. Cem Sultan (Sultan Cəmşid) yazır ki. Məhəmməd peyğəmbər Qorqudu və Salman Farisi Dərbəndə göndərir ki, orada türk-

[1] Короглы Х. Огузский героический эпос. – М., Наука, 1976, 239 с. 8.
[2] Kitabi-Dədə Qorqud. F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşri - B., Elm, 1988, s. 104.

ləri islama dəvət etsin[1].

Tarixçi **Y.Yusifov b. e. ə. VIII əsrin sonu – VII əsrin əvvəllərində** Azərbaycanda yaşayan əhalinin etnik tərkibindən bəhs açaraq bildirir ki, sak, massaget, sarmat, türk tayfaları mənbələrdə bəzən **skit** xalqı kimi qələmə verilmişdi. «Skit» adı isə mixi qaynaqlarda *işquz // aşquz* şəklində əks olunmuşdur. Dəqiq mənası məlum deyil. Bu etnonimi **iç quz // iç oquz** («içəri quz», «içəri oğuz») kimi də mənalandırmışlar. Bu oxşatma oğuzların tarixini daha qədimə aparır»[2]. Ola bilsin ki, F.Ditsin də fikirlərinin əsasında mixi qaynaqlardakı «işquz» // «aşquz»un «iç oğuz»la əlaqələndirilməsi durmuşdur. Bu ifadələr yurdumuzla bağlı qədim, mənası anlaşılmaz başqa sözlərin də izahında açar rolunu oynayır. Belə ki, ulu babalarımızın ən əski əmək fəaliyyəti qoyunçuluqdur, - desək yanılmarıq. İlk çobanın həmyerlimiz olması barədə A.Düma yazır ki, Qafqaz - öz adının yaranmasına görə qədim allahlardan birinin törətdiyi cinayətə borcludur. Saturn atasını şikəst edəndə və övladlarını diri-diri udanda Yupiterin (öz oğlunun) müqaviməti ilə qarşılaşır, möhtəşəm döyüşdə tarmar edilib meydandan qaçır. Qərib diyarlarda gəzib dolaşarkən qoyun sürüsü ilə Assuriyanı Ərməndən ayıran Pifaq dağına (Strabona görə, Tiqr çayı mənbəyini bu dağdan alır) yollanan Qafqaz (Quz) adlı bir ***çobanla*** rastlaşır. Qafqaz ehtiyatsızlıq edib, qaçanın qarşısına sürüsü ilə sədd çəkir. Saturn qəzəblənib qılınc zərbəsi ilə onu öldürür. Yupiter bu cinayətə nifrət oyatmaq məqsədi ilə şəhid çobanın adını əbədiləşdirir və bütün dağ silsiləsini «Qafqaz» adlandırır. Eləcə də «Yupiter Qafqaz dağlarının ən uca zirvəsi Kazbeqdən (Quz bəy) intiqam silahı kimi istifadə edir»[3].

[1] Yenə orada, s. 9.

[2] 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. 118.

[3] Дюма А.. Кавказ. Перевод с французского. – Тбилиси, Мерани, 1988, с. 18.

Əsatirdən göründüyü kimi, Qafqazın qədim sakinləri çoban sənətini xeyirxah tanrıların sevdiyi iş zənn etmiş və böyük həvəslə nəsildən-nəslə ötürmüşlər. Qafqazın əsas hissəsinin əbədi sakinləri olan Azərbaycan türklərinin çobanlıqla bağlı nəğmələrinin geniş yayılması və bizim günlərimizədək el arasında xüsusi adla (sayaçı sözləri, yaxud çoban nəğmələri) mərasimlərdə oxunması da fikrimizi təsdiq edir.

Qədim roma miflərində şəhid çoban kimi xatırlanan «Qafqaz»da və dağ zirvəsi «Kazbek» («**QAZ**bək»//QUZbəy»//Oğuzbəy») sözündə türk mənşəli hissəciklərin olduğu şübhəsizdir. Birincinin ikinci hecasında **«qaz // quz»,** ikincinin isə əvvəlində **«kaz // qaz // quz»** komponentlərinin mövcudluğu göstərir ki, **«işquz // aşquz // iç oğuz»** tayfaları çox əski çağlardan Azərbaycanın dağlıq və dağətəyi sahələrində məskunlaşmışlar. Maraqlıdır ki, «Dədə Qorqud» dastanında da bu dağın adı «Qafqaz» sözünün məhz ikinci hissəsinə («qaz»a) məkan anlamlı sözdüzəldici «lıq» şəkilçisi artırılmaqla yaranır: **«Qaz // lıq».**

Heç şübhə yoxdur ki, oğuzlar öz ulu əcdadlarının xatirəsini əbədiləşdirmək məqsədi ilə dağ silsiləsinə «Oğuz» adı vermişlər və dağa Azərbaycanda türk qadınlarının «qayınatam» - deyə bu gün də müracət etməsi təsadüfi deyil. Oğuz mifologiyasında nəslin qadın tərəfi bütün hallarda kənardan gəlmədir (bu mənada Oğuz gəlinlərin atası deyil, qayınatasıdır). Bu, başlanğıcda nəslin ilk nümayəndəsinin möcüzəli iki qızla – göydəki göy işıq şüasıyla yerə enən mələksima və gölün ortasındakı ağacın koğuşunda oturmuş gözəllə evlənməsindən irəli gəlir. Oğuz elinin ilk gəlinləri hər iki halda kənar dünyalardan göndərilir. Başqa xalqların mifologiyasında isə lap başlanğıcda qohumla – bacı-qardaşla ailə qurub izdivacda olmadan nəsil artırmaq mümkün olmur. Misirlilərin doqquz böyük tanrısı haqqındakı geliopol yazılarında bacı qardaşla nikaha girir. Xristian və islam inanclarında insan Böyük Qəzadan sonra Nuhun oğul-qızlarının bir-biri ilə evlənməsi nəticəsində artıb çoxalır. Lakin türkün təsəvvüründə bacının qardaşla cinsi bağlılığına rast gəlmirik. Ailənin qadın tərəfi bütün hallarda kənar nəsildən gətirilir. Oğuz altı

oğlunu və iyirmi dörd nəvəsini qonşu türk tayfalarının (yəni oğuz olmayan) qızları ilə evləndirir. Bu səbəbdən də oğuzlarda qadınlar nəslin ilk ərini özlərinin ata-babaları deyil, qayınataları sayırdılar. Oğuzun adı dağla eyniləşdirildiyindən onlar həmişə üzlərini uca zirvələrə tutub dağlardan uğur diləyər, uzaqlarda – döyüş və səfərlərdə itib-batmış ərlərini, övladlarını ondan istəyərdilər.

«Dirsə xan oğlı Buğac xan boyın»da «Qazlıq» sözü iki mənada işlənir.

Birinci anlamda Qazlıq dağ adıdır, «Qafqaz» sözünün yerini tutur. Məsələn:

*Nə, **Qazlıq tağı,** aqar sənin suların?*
Aqar kibi aqmaz olsun!
*Bitər sənin otların, **Qazlıq tağı,***
Bitər ikən, bitməz olsun!
*Qaçar sənin keyiklərin, **Qazlıq tağı,***
Qaçar içən, qaçmaz olsun, taşa dönsün!..[1]

Oğlunu al-qan içində görən ananın Qazlıq dağına müraciətlə oxuduğu nəğmədən görünür ki, qarğış birbaşa nəsil törədənin özünə yönəlmişdir, suların axmaması, otların bitməməsi övladın olmaması demək idi. Ulu bir soyun kökünün kəsilməsi təhlükəsi qarşısında aciz qalan qadın qayınatası Oğuza – Qazlıq dağına ona görə ah-nalə yağdırırdı ki, onun törəmələri – Dirsə xan və başının adamları şər yolunu tutmuşdular, təpədən-dırnağa yalana uymuşdular. İş o yerə çatmışdı ki, ata öz doğma övladına qıymış, arxadan onu xaincəsinə oxlamışdı. Bu mənfur əməldə Oğuz nəslinə son qoymaq məqsədi güdülmüşdü. Diqqət yetirin, başqa mifik inamlarda şər, yalan insanlar arasında baş alıb gedəndə Yaradıcı qəzəblənib yer üzünə elə bəla göndərir ki, bütün canlıları sıradan çıxarsın. Yaradıcının funksiyasını öz üzərinə

[1] Kitabi-Dədə Qorqud. F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşri - B., Elm, 1988, s. 249.

götürən Qazlıq dağı – Oğuz isə Xızırı imdada yetirib sinəsində bitirdiyi dağ çiçəyini ana südü ilə birlikdə ölümcül övladın yaralarına məlhəm edir. Bir növ onu təzədən dünyaya qaytarır ki, şərin qarşısını alsın.

İkinci anlamda, «Qazlıq» sözü at adı kimi təqdim olunur:

*Yalısı qara **Qazlıq atın** bütün bindin...*

Yaxud:

*Yaralanub **Qazlıq atımdan** enməyincə...*[1].

Adama qəribə gəlir: görəsən, ululariмız nə səbəbə atlarını müqəddəs dağın adı ilə çağırırmışlar? Bunu at kultu kimi yozmağa heç bir əsas yoxdur. Əslində «Qazlıq atım» kəlmələrindəki ilk söz dağ anlamında deyil, əski mənasında işlənir, yəni *oğuzun atı // oğuz atı*. Tayfaya, elə məxsusluğuna görə at növlərinin fərqləndirilməsinə tarixdə çox təsadüf edilir, məsələn: ərəb atı, misir atı, rum atı, Qarabağ atı. Deməli, eposda «Qazlıq at» deyəndə, «Qafqaz atı», yaxud «Qazlıq» adlı at fikri çatdırılmır, çünki oğuzların atından, türkə məxsus atdan söz salınır. «Qaz» komponentinə artırılan «lıq» isə hər iki halda məkan anlamındadır: birinci «Qazlıq» (dağ) - *Oğuz yurdu,* ikinci «Qazlıq» (at) *Oğuz yurduna məxsus at* deməkdir.

Bibliyada, Quranda, ərəb və fars mənbələrində Qafqaz sözünün ikinci hissəsi «qaz» atılır və *Kaf // Qaf* dağı şəklində xatırlanır. Mifik əhvalatlarda hətta dünyanı su basandan sonra Nuhun gəmisinin quru sahəyə çatdığı yer də Qaf adlanır. Azərbaycanda yaşayan oğuzlar isə sözün əvvəlini ixtisara salıb həmin dağa «Qaz» // «lıq» deyə müraciət etmişlər.

Bizə elə gəlir ki, lap əski çağlarda *işquzlar // iç oğuzlar* Qafqazda məskunlaşdıqlarından ora ulu ataları Oğuzun adını qoymuşlar, tələffüzdə «quz» sonralar «qaz» formasına düşmüş-

[1] Kitabi-Dədə Qorqud. F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşri - B., Elm, 1988, s. 38.

dür. Türk olmayan tayfalar isə həmin kəlməni təhrif edərək «Qaf» şəklinə salmışlar. Yəhudi və ərəblərin müqəddəs kitablarına ikincilərdən keçmişdir. Şərqə hücumları zamanı qədim romalılar yerli sakinlərdən hər iki deyilişi eşitmiş və birləşdirib «Qafqaz» şəklinə salaraq işlətmişlər.

«Dədə Qorqud» eposunun əsas obrazlarından birinin adında da ilkin təsəvvürlərə söykənən hissəcik iştirak edir. «Qazan» şəxs adı həm oğuznamələrdə, həm də tarixdə geniş işlənir, tamamilə türk mənşəli söz olması heç kəsdə şübhə doğurmur. Elə isə sual doğur: hansı məna yükünü daşıyır? Bizcə, bu sözün birinci hissəsi məhz «Qazlıq»da olduğu kimi *«qaz // quz // oğuz»* deməkdir. «Qazan» bütövlükdə isə «Oğuz xan»ın təhrif olunmuş formasıdır. Eposun XI boyunda əsir alınan Qazanın düşmənin «Qopuz çalıb, bizi öy!» təklifinə verdiyi nəzmlə uzun-uzadı cavabını diqqətlə nəzərdən keçirdikdə fikrimiz təsdiqlənir. Belə ki, Qazan orada elə məsələlərdən danışır ki, əvvəlki boylarda və ümumiyyətlə, eposdan oxuculara tanış olan mühitdə onların baş verməsi mümkün deyil. Qeyri-adi mifik qüvvə ilə (əjdaha) vuruşur, şəhərlər, qalalar istila edir, Hindistandan Sürməliyə, Harun elinədək at çapıb qoşun yeridir və sanki Qazan özünü Oğuz xanın yerində hiss edir, onun kimi davranır. Burada əjdahadan qorxmamasını, ona qalib gəlməsini söyləməklə Oğuzun kıatı öldürməsi arasında səşləşmə, yaxınlıq var:

Yeddi başlı əjdahaya rast gəlib yetişdim.
Heybətindən, qorxusundan bu sol gözüm yaşardı
«Hey gözüm, bir ilanda nə var belə, qorxdum!»-dedim,
Mən onda da «Ərəm, bəyəm» deyə öyünmədim.

Sonra Qazan Əmman sahilindəki kafir şəhərinə gedir, orada:

«Tanrı mənəm!» deyirlər su dibində azqınlar.
Düzü qoyub, tərsini söyləyir qız-gəlinlər.

Bununla sanki Oğuz xanın Qıl Baraklarla döyüşünü yada salınır.

...Ağca qala Sürməlidə at oynatdım,
Atla Harun elinə çapdım, çatdım.

Bəlkə də, bu misralarda Oğuzun Şamdan, Dəməşqdən keçib Firəngistana yürüş etməsinə işarə olunur.

Belə çıxır ki, eposun ilkin variantlarında Qazanla Oğuzxan eyni obraz funksiyasını daşımışdır…

* * *

Bütün bu təsəvvürlərin ümumiləşməsindən mifologiya (mifoloji dünya modelləri, strukturlar) və rituallar formalaşmışdır. Deyilənlərdən belə bir qənaət çıxır ki, mifoloji sistemlər ulu əcdadın dünyagörüşünün ibtidai formalarının əsasında qurulmuşdur. Çünki hələ mədəniyyətin və inkişafın göstəriciləri mövcud olmayan çağlarda insanların həyat, zaman və məkanla bağlı görüşlərinin 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.

Sakrallaşdırılma mifoloji düşüncənin atributu kimi

Sakrallaşdırma mifik düşüncənin əsas atributudur. Əslində, mifologiyanın toplumun ideoloji sistemi kimi yaşarılığı, mövcudluğu, dayanıqlıq gücü sakrallığa bağlıdır. Sakrallıq – müqəddəslik, qutsallıq mifoloji düşüncənin aktuallığının əsas atributu kimi çıxış edir.

Mifologiyada sakrallıq inama söykənir. İnam və sakrallaşdırma mifoloji psixologiyanın bir-birindən ayrılmaz tərəfləridir. İnam olmasa, sakrallaşdırma olmaz. M.Steblin-Kamenski yazmışdır ki, mif haqqında geniş ədəbiyyatın mövcudluğuna baxmayaraq, mif üçün əsas olan tapılmaz olaraq qalır[1]. Tədqiqatçının sonrakı fikirlərindən aydın görünür ki, mif üçün əsas olan dedikdə, o, sakrallaşdırma və inamı nəzərdə tutmuşdur. O yazır: «miflə bağlı bir məsələ mübahisəsiz olaraq aydındır: mif nə dərəcədə həqiqət olub-olmamasından asılı olmayaraq, yarandığı və mövcud olduğu mühitdə həqiqət kimi qəbul olanan söyləmədir»[2].

Tədqiqatçının bu fikri çox qiymətli olub, mifin mahiyyətinə aydınlıq gətirir. Onun sonuncu qeydini təhlil etsək, mifin funksionallaşmasında sakrallaşdırmanın rolu üzə çıxmış olur.

M.Steblin-Kamenskinin yanaşmasından aşağıdakı qənaətləri hasil etmək olur:

1. Mifin mahiyyətinin müəyyənləşdirilməsində onun real məzmununun indi bizə həqiqət kimi görünüb-görünməməsinin əhəmiyyəti yoxdur. Çünki mif bizim (tarixi şüur çağının) yox, mifoloji-kosmoqonik eranın düşüncəsinin məhsuludur və onun məzmununa qiymət verərkən bizim dövrün ideoloji düşüncə sistemindən çıxış etmək olmaz. Mifin məzmununun aktual olduğu çağ öz dövründə qalmışdır. Onun məzmununda nə varsa, öz dövrü ilə bağlıdır. Bu cəhətdən bizim mifin məzmununu həqiqət, yaxud uydurma kimi qiymətləndirməyimiz heç nəyi dəyişmir.

[1] Стеблин-Каменский М.И. Миф. – М.; Л.: Наука, 1976, с. 4.
[2] Yenə orada.

2. Mifin başlıca mahiyyəti onunla bağlıdır ki, o, öz dövründə həqiqət kimi qəbul olunmuşdur. Yəni mifin bu gün bizə fantastik təsir bağışlayan məzmunu öz dövründə heç də fantastika (doğru olmayan hadisə) sayılmamışdır. Tarixi şüur çağı insanlarının fantastika, uydurma saydıqları miflər öz dövrünün başlıca həqiqəti, doğru, real tarixi sayılmış və ona inanılmışdır. Beləliklə, mifin mahiyyətində ***inam*** durur. Mifdəki hadisələrin çağdaş insanın düşüncə məntiqinə sığıb-sığma-masından asılı olmayaraq, mif çağı insanları həmin hadisələri həqiqət kimi qəbul etmiş və onun məhz o şəkildə olduğuna inanmışlar. Mifin mahiyyəti («canı») inama bağlı olmuşdur. İnam yoxa çıxanda mif öz ilkin mahiyyətini - miflikyini itirirdi. Bu mənada K.Levi-Stros yazırdı ki, «mifi nə qədər ki, mif kimi qəbul edirlər, o, mif kimi qalmaqda davam edir»[1]. Alimin bu fikrində miflə bağlı çox böyük elmi həqiqət ifadə olunmuşdur. Yəni mif o vaxta qədər mif sayılır ki, onu mif kimi qəbul edirlər. Bu halda sual meydana çıxır: bəs mif nə vaxt mif sayılır? Bu sualın cavabı birbaşa sakrallaşdırma və inamla bağlıdır. Belə ki, mifdəki hadisələrə inanılırsa, o mif sayılır. O vaxt ki bu hadisələrə inam itir, onda miflər uydurma hekayələrə çevrilmiş olur.

Mifdəki hadisələrin reallığına inam sakrallaşdirmanı yaradır. Mifdə əcdada aid hadisələrə inam onları müqəddəsləşdirir. Bu da öz növbəsində mif çağı insanının həyatını mifoloji dəyərlərə münasibət baxımından iki qata (sferaya) ayırır:

1. Sakral (müqəddəs) qat: buraya ilkin əcdadlar, tanrılar, ilkin yaradılışda işitirak edən obrazlar və əşyalar aiddir.

2. Profan (adi) qat: buraya adi insanlar və əşyalar daxildir.

Profan qatın sakral qata münasibəti təqlid üzərində qurulur. Başqa sözlə, profan həyat yaşayan insanlar öz həyatlarını sakral varlıqların həyatlarına uyğun qurmalıdırlar. Bu halda kosmoqonik əcdadların, tanrıların etdikləri adi insanlar üçün təkrar

[1] Леви-Строс К. Структурная антропология. / Пер. с франц. Вяч. Вс. Иванова. – М., Наука, 1985, с. 194.

etməli olduqları nümunə rolunu oynayır. Ulu əcdadların həyatı isə miflərdə əks olunur. Bu cəhətdən miflər sakral hekayətlər sayılır.

Sakrallaşdırma prosesində müxtəlif predmetlər, əşyalar, hadisələr və insanlar müqəddəsləşdirilərək hər hansı bir əlaməti, keyfiyyəti və fəaliyyəti ilə Yaradıcıya bağlanır. Sakrallaşan varlıqlar və hadisələr cazibə qüvvəsinə malik olduğundan etalonlaşıb kütlələri arxasınca aparır. Sakrallıq dini ideyaların formalaşmasına 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.

Mifoloji düşüncənin 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 düzəltdiyi 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.

Sakral məkan

Məkan haqqında Nyutonun mexanikasındakı təsəvvürlərə görə, 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 təsəvvürə 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, üstündə gəzdiyi ərazi, soyuqdan, yağışdan qorunduğu mağaralar idi. Buna uyğun olaraq məkan landşaftdan – dağ, çay, düz, meşə, göl, dəniz, çöldən kənarda ağıla 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 əksliklərı izaha gələndə məsələnin əsl səbəbini anlamaqdan hələ onlar çox uzaq idilər. Ona görə də əsas meyar kimi məhz yerin fiziki xüsusiyyətləri, maddi ünsürlərin çatışmazlığı deyil, kənar abstrakt qüvvələrin 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 əcdad qoynuna sığındığı məkanda təbiətin törətdiyi fəlakətlərdən çox, kənar, qeyri-real, gözəgörünməz qüvvələrdən qorunurdu. Bu səbəbdən də tayfasına məxsus ərazinin hər qarışı mifik yozumla müşayiət 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 meyda-

na 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 düşən işıq şüasıyla 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 gəlməsi ilə doğulduğu yeri də müəyyənləşdirmək mümkün olur. Maraqlıdır ki, Oğuzun 6 oğlundan və 24 nəvəsindən törəyən nəsillər də ayrı-ayrı tayfalar, sonra tayfa birləşmələri ilə xalqlar halında məlum məkanlarda yerləşdirilir. Oğuzun ilk igidliyi vəhşi heyvandan – kıatdan elini qurtarmasıdır ki, hadisələrin məkanı folklorun epik ənənəsində özünə geniş yer tapan meşə seçilir.

Epik ənənədə qəhrəmanın fövqəltəbii gücə malik varlıqlarla – divlərlə, əjdahalarla vuruşu geniş təsvir olunur. Burada abstraktlaşmış məkan bəzən ikiləşir, yəni yeraltı mağarada (quyunun dərinliklərində) yaşamasına baxmayaraq divin canı başqa məkanda göstərilir. Qədim 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 müqayisədə Cənuba da üstünlük verilir, istiliyin, sərvətin, səxavətin məskəni sayılırdı. Şimal isə, əksinə, soyuğun, şaxtanın, zülmətin, qəddarlığın vətəni idi.

Məkanın keyfiyyəti nəsil, tayfa, soy mənsubluğu ilə müəyyənləşdirilməyə başlanır. İlk növbədə, münbit və bərəkətli yerləri seçib məskunlaşır 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 düşmən 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 yaşayan 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, ululərımız əbədi uyuduğu üçün doğmadır, onu yadlaşdıranlara qarşı Oğuzun ruhunu yuxudan oyatmaq lazımdır.

Sakral zaman

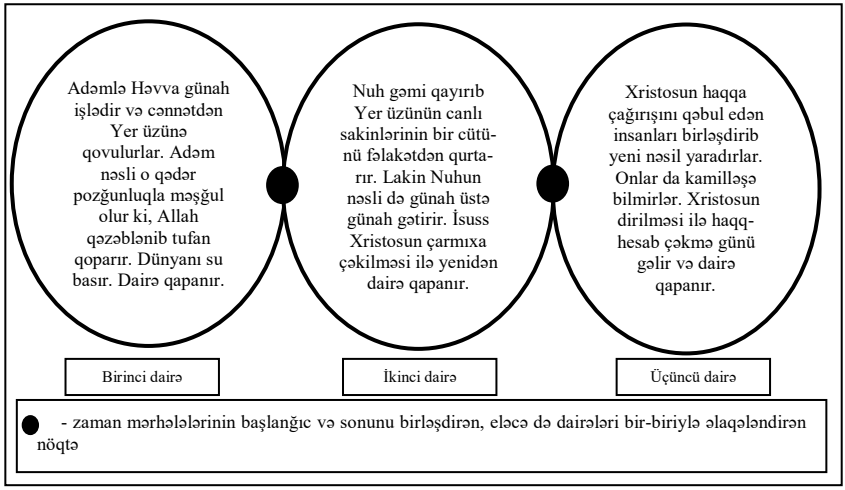
Zaman barədə müasir və arxaik təsəvvürlər də bir-birindən əsaslı şəkildə fərqlənir. Ümumiyyətlə, zamanın anılmasında elmi, gerçək, real amillərdən çox, ilahi, kənar qüvvələrin yardımına arxalanırdılar. Zaman keyfiyyətə, əlamətə malik - ya yaxşı, ya pis, ya da yaxşılığı-pisliyi duyulmaz halda düşünülürdü. 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 geniş vüsət almışdı ki, təkcə ayrı-ayrı adamlar deyil, padşahlar, sərkərdələr də müdriklərin sözünü dinləyir, nəhs 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 düşünməsinin 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 düşmən mövqedən çıxış 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 silsiləsinin özü də fəsillərə, aylara, həftələrə, günlərə bölünürdü, onların da hər birinin öz hamisi olurdu, buna uyğun olaraq zaman hissələrinin xarakteri də dəyişir, bir gün yağış yağır, bir gün bərk isti keçir, bir gün də güclü 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 çıxdı», «Martın hamısı, aprelin yarısı», «Çillə 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, vurub-dağıdan, 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 qərar qəbul 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. Mifoloji zamanın əsas xüsusiyyəti onun qapalı, təkrarlanan (ritmik) olması ilə 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 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 şey təzədən doğulub fəaliyyət göstərir, varlıqlar, hadisələr təkrarlanır, özü də əvvəl necə mövcud idisə, o şəkildə. 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 kəmiyyət məfhumlarının mifoloji dərkinin səbəblərini göstərmiş, zamanın dövrülüyü haqqında görüşün esxatologiyada – dünyanın sonu haqqında dini təlimdə daha geniş vüsət alıb yayılmaq imkanı əl-

də etdiyini vurğulamışdır. Xristian mifologiyasında Xaçın ikinci gəlişi ilə dünyanın sona çatacağı qənaəti irəli sürülür[1].

«Dirilmə»nin ardınca haqqı tapdayanlara qarşı dəhşətli məhkəmə qurulacaq, 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 tamamlanmış 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 Dün-

[1] Евсюков. Мифы о мироздании. В кн.: «Мироздание и человек». – М.: Политиздат, 1990, с. 117-118.

ya tufanı ilə nəticələnir. Günahkarların məhvi ilə dairənin radiusu başlanğıc nöqtəsinə çatıb qapanır.

İkinci dairə: mömin Nuh (Nuh haqqında mif Azərbaycanda 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 ölümündən 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 atəşpərəstlik 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 təşkil edir (Çevrə hansı nöqtədən cızılmağa başlanırsa, 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 nümayəndələridir. Eləcə də dünya da Adəmlə Həvvanın ayaqları ilk dəyən andakı kimi deyil, çayları, dağları, dənizləri, gölləri başqalaşmışdır. Yer üzünün hər qarışında Adəm övladlarının cəsədləri torpaqlaşmışdır. 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 canlı-larla, 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 qapan-ması, yeni dünya və insan nəslinin yaranması ideyası ağla-batan deyil və çox güman ki, xristian dini tərəfdarlarının dünyanı özününküləşdirmək meyilindən doğmuşdur (Bu meyil islamda və başqa

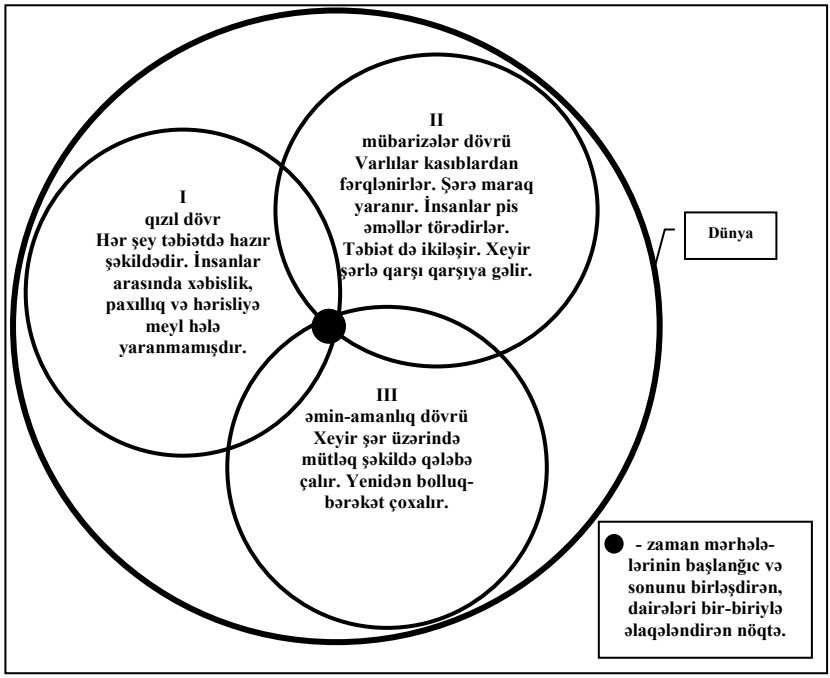
dinlərdə də var). Ona görə ki, İsus Xristosun çarmıxa çəkilməsindən sonrakı zaman aşırımlarında dünya heç də öz sakinlərindən Nuhun tufanında olduğu kimi təcrid olunmur. Eləcə də dünyanı məhv etməyə təşəbbüs də göstərilmir. Tarixdə eramızın birinci günləri ərəfəsində və ilk yüzilliyində (sonralar da) buzlaşma, daşqın, yaxud Günəş istisi-nin çoxalması kimi fəlakətlər baş vermir. Allah qəzəblənib böyük qəzalar törətmir. Yalnız İsa tərəfdarlarından bir neçəsi şəhid 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 qoşulmayan daha böyük bəşər 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 görüşləri ilə bünövrəsi qoyulmuş, atəşpərəstlikdə həlli yolları göstərilmiş, iudizmdə və xristianlıq görüşlərində ümumiləşdirilib sistemə salınmış, islamda isə ərəblərin mifoloji görüşləri əsasında daha da təkmilləşdirilmişdir. Həmçinin Axirət günü – son dəhşətli məhkəmə, haqq-hesab ödəmə barədəki təsəvvürlər də təkcə xristianlıqla məhdudlaşmır, ondan çox-çox əvvəllər də mövcud olmuşdur. Trixotomik (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 ziddiyyətlərinə 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. Daha 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 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 başqalaşan 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).*

Mifoloji görüşlərə uyğun olaraq bu sxemdə 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.

Əski mədəniyyətlərin 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 şərtlən-dirən 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[1].



Zoroastrizm təliminə görə, kainatın mövcudluğu iki əks qüvvənin - xeyirlə şərin (Ahur-Məzdlə Anqro-Maynyunun) daim qarşıdurması əsasında müəyyənləşir. Bu səbəbdən gecə gündüzlə, soyuq istiylə, həyat ölümlə əvəzlənir. Dünyanın yaranması, inkişaf mərhələləri çox böyük zamanla müşaiyyət olunur. Bu, on iki min ilə bərabərdir. İ.Braginski və A.O.Makovelskidən (onlar yuxarıda verdiyimiz kimi zamanı üç

[1]Hindlilərdə zaman üç mərhələdən ibarətdir: a) çiçəklənmə və uğurlarla müşayiət olunan qızıl dövr, b) hər şeyin xarablaşmağa başladığı dövr və v) məhv olma dövrü.

dövrə ayırırlar) fərqli olaraq V.V. Yevsyukov yazır ki, "On iki min illik dövr özü də atəşpərəstlikdə hərəsi üç min illik olan dörd mərhələyə bölünür". Həmin mərhələlər aşağıdakı şəkildə xarakterizə edilir:

Birinci mərhələdə, Azərbaycan atalar sözündə deyildiyi kimi, "Xeyirlə Şər qardaşdır", hər ikisi qonşuluqda - yerüstü və yeraltı dünyalarda bir-biriylə əlaqə yaratmadan mehriban yaşayır;

İkincidə, heç kim və heç nə arasında fərq qoymadan Xeyir işıqlı dünyada hökmranlıq edir;

Üçüncüdə, Anqro-Maynyu hakimiyyəti ələ keçirir və dünyanı öz xeyrinə dəyişdirməyə çalışır;

Dördüncüdə, Xeyirlə Şər qüvvələr arasında həlledici müharibə baş verir, birincinin qələbəsi ilə nəticələnir. Yenidən dünyada əmin-amanlıq bərpa olunur. İşıq göydən qaranlığı qovur, Günəşin meydanı genişlənir.

Prinsipcə, bu təsnifatla əvvəlkilər arasında elə də böyük fərq nəzərə çarpmır. Sadəcə olaraq Ahur-Məzdin yer üzündə və Anqro-Maynyunun yer altında bir-birilərindən xəbərsiz öz təbiətlərinə uyğun varlıqlar yaratmaqla məşğul olduqları üç min ildə qarşıdurma baş vermir. Hər iki məkanda dinclik hökm sürür, lakin gələcək müharibələr, toqquşmalar üçün zəmin hazırlanır.

Atəşpərəstlik görüşlərində cüt rəqəmlərin - "iki" (xeyir-şər) və "dörd"ün (su, od, torpaq, hava - ikisi xeyirdir, ikisi şər) təklərlə - "bir", "üç"lə müqayisədə üstünlüyünü nəzərə alsaq, V.V.Yevsyukov haqlıdır. Çünki dualizmə əsaslanan görüşdə mühüm məsələ - dünyanın tam yaşı heç vaxt tək sayla müəyyənləşə bilməz. Atəşpərəstlikdə dörd mərhələyə bölünən zamanın ikisi Xeyirin, ikisi isə Şərin üstünlüyü ilə başa çatmalıdır.

Yunan mifologiyasına əsaslanan qlobal zaman bölgüsünə isə ilk dəfə Hesiodun (b. e. ə. VIII-VII əsrlər) təqdimatında rast gəlirik. O, tam zamanı bir-birini əvəzləyən (atəşpərəstlərdə olduğu kimi) dörd böyük kosmik dövrə ayırır: dünyanın

1. "Qızıl dövrü"ndə insanların həyatı xoşbəxt və bütün qayğılardan kənar idi. Hamı bir-birinə "can" - deyib, "can" – eşidirdi. Ürəklərdə tanrılara böyük sevgi vardı.

2. "Gümüş dövrü"ndə - insanlar xarablaşır və tanrılar üçün qurban kəsməkdən boyun qaçırırlar. Ona görə də Zevsin qəzəbinə düçar olub qırılırlar.

3. "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.

4. "Dəmir dövrü" - sonuncu və ən acınacaqlısıdır. Hər yerdə satqınlıq, əxlaqsızlıq baş alıb gedir. İnsanlar tanrılara qarşı, tanrılar insanlara qarşı çıxırlar. Hamı yaxınına belə kələk gəlir. Bəşər övladları bir-birinin qanını içməkdən ləzzət alır. Bu hal dünyanı məhvə doğru aparır.

Zamanın bütövlükdə böyük mərhələlərə bölünməsinin iki mədəniyyətə - Qərb və Şərqə aid ən xarakterik təsnifatları (atəşpərəstlik, hind və yunan) nəzərdən keçirdikdə birincinin (atəşpərəstlərin) daha mükəmməlliyi göz qabağındadır. Çünki "Avesta"ya görə, həyat daim iki halın mübarizəsi ilə davam edir. İnkişaf bir nöqtədə dondurulub təzədən başlamır.

Sakral zamanla emprik zamanın bir-biri ilə əlaqə və bağlılığından danışan Mirça Eliada da zaman məsələsində üç aspektin olduğunu göstərir:

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 yaranışlar törəsin" .

Mifoloji kontinuum (məkan-zaman sistemi) daxilində vəhdət

«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»[1]. ***İkinci halda*** düşünülmüş şəkildə insanların özləri tərəfindən zaman məkanla birləşdirilir.

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

1. Mifoloji və bədii düşüncədə sosial-ədalət kateqoriyalarının (məqsədəçatma, haqq-ədalət, bütövləşmə, cəmiyyətin və insanların harmonik vəziyyətləri və s.) məhdudlaşdırılması keçmişlə gələcəyin eyniləşdirilməsindən irəli gəlir. Məsələn, cənnət və əski qəhrəmanlıq əsrinin, lap qədim çağların həqiqətlərinə bağlanan dumanlı xatirələr Qızıl dövr ideyaların yaranmasına təkan verir və əslində *məkan uzaq keçmişlə əlaqələndiyi halda* mifoloji düşüncədə **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 ayrılmamışdır. Çünki «zamanın

[1] Бахтин М.М. Формы времени и хронотопы. В кн.: «Эпос и роман». – СП б.: Издательство «Азбука», 2000, с. 10.

hərəkəti başlamayıbsa, deməli, məkanın başlanğıc nöqtəsi və zamanın ilk anı da yoxdur» *(M.M.Baxtin)*. Nağılların ənənvi pişrovlarından gətirdiyimiz 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 dağılmaqla, ya yeni xaos, ya da İlahi hakimliklə nəticələnməsinin heç bir əhəmiyyəti yoxdur, - əsas odur ki, bütün mövcudatın sonu vardır və bu son çox yaxındır»[1].

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 ikisinin (məkan və zaman) özünəməxsusluğunu və mühümlüyünü nəzərə çatdırmaq mümkündür.

Türk-Oğuz eposunda mifoloji kontinuum

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

[1] Бахтин М.М. Формы времени и хронотопы. В кн.: «Эпос и роман». – СП б.: Издательство «Азбука», 2000, с. 77.

bütöv xalqın tarixi keçmişi monumental ölçüdə, epik ideallaşdırılma formasında əks olunur»[1].

Epik mətndə zaman və məkanın təsviri məsələsinə toxunanda aydınlaşır ki, dastanda 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 ümummədəni dəyərlər səviyyəsinə yüksəlmişdir. Özül kökdə olduğundan eposun 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[2] 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[3] yazıya köçürüldüyünü irəli sürmək isə ən azı Qafqaz və Ön Asiya türklərinin kökünü dədə-baba yurdundan ayırmaq deməkdir.

Eposun boylarında 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

[1] Жирмунский. В.М. Избранные труды. Тюркский героический эпос. – Л., Издательство «Наука». Ленинградское отделение, 1974, 526 с.

[2] Бартольд В.В. Турецкий эпос и Кавказ. В кн. Книга моего Деда Коркута» - М., 1962, с. 5-11

[3] Sümər Faruq. Oğuzlar. Tarixləri. Boy təşkilatı, dastanları. – B., Yazıçı, 1992, s. 321.

olunur ki, Qafqaz oğuzları turukların, sakların, midiyalıların, massagetlərin, albanların varisləridirlər. Eyni kökdən olduqları üçün Şimallı qıpçaqlarla (Beyrək qıpçaq qalasında 16 il əsr qalsa da), Orta asiyalı türkmənlərlə (Qanturalı «cici-mici»[1] türkmən qızlarını bəyənməsə də) daha çox qaynayıb qarışmış, osmanlılarla siyasi dövlət idarəçiliyi və din arasında ikitirəliyin yaranmasından müəyyən çağlarda uzaqlaşma meyilləri yaransa da, mənəvi dəyərlərə, adət-ənənələrə, ozan və 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![2]

Mifoloji-arxaik qəhrəmanlıq və tarixi qəhrəmanlıq dastanlarında zamanın əsas çıxış fərqləri, tədqiqatçılar tərəfindən aşağıdakı şəkildə müəyyənləşdirilmişdir:

[1] Kitabi-Dədə Qorqud. F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşri - B., Elm, 1988, s. 85. ***Qeyd:*** 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 mənasında başa düşülməlidir.

[2] Kitabi-Dədə Qorqud. F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşri - B., Elm, 1988, s. 221.

a) 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., Kudiyarov A.V.). Bu dövrü ümumiləşmiş halda **«mifik zaman»** kimi işlətmək daha düzgündür. «Oğuz kağan» dastanında zamanın çıxışı məhz bu şəkildədir:

UYĞUR OĞUZNAMƏSİNİN TRANSKRIPSİYASI	AZƏRBAYCAN TÜRKCƏSİNƏ ÇEVRİLMİŞ QARŞILIĞI
«Bolsungıl deb dedilər. Anun anağusu oşbu turur. Takı mundan son sevinc tapdılar. Kenə günlərdən bir Ay kağannun közü yarıb bodadı, erkək oğul toğurdı».	«Qoy olsun dedilər. Onun görünüşü, bax budur... Bundan sonra sevinc tapdılar. Günlərdə bir gün Ay kağanın gözü parladı, erkək oğul doğdu»[1]

b) Zamanın eposlarda ikinci xarakterik epik şəraiti onunla şərtlənir ki, birincinin əksinə olaraq hadisələr «fantastik yozumda deyil, həqiqətən baş vermiş kimi qəbul edilir»[2]. 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...»[3]

[1] Oğuznamələr. Tərtib edənlər: Kamil Vəli Nərimanoğlu və Fəxri Uğurlu. – B. Universiteti Nəşriyyatı, 1993, s. 10.

[2] Лихачов Д.С. Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд., доп. М., 1979, с. 229.

[3] Kitabi-Dədə Qorqud. F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşri - B., Elm, 1988, s. 31.

Eposda 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.

«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 şərti xarakter daşıyır. Çünki belə edilməsəydi, onun zamanı qabaqlayan kəlamlarına inam azalardı: «Qorqud **ata** ayıtdı: «Axır zamanda xanlıq gerü – Qayıya dəgə, kimsənə əllərindən almıya. Axır zəman olıb qiyamət qopınca bu didigi Osman nəslidir. İşdə sürilib gidə-yürir...»[1] Yazıya alındığı (ya da üzünün köçürüldüyü) dövrdə oğuznamələrin müqəddiməsində katiblər tərəfindən Osmanlı sarayının xeyrinə xeyli dəyişiklik edildiyi göz qabağındadır. *Birincisi,* «Kitab»ın adında və boylarda «Dədə» kimi təsdiqlənən Qorqud burada «ata» şəklindədir. *İkincisi,* səlcuqların tarix səhnəsindən çıxarıldığı ərəfədə türkün başqa qolunun dirçəlməsi ideyasının məhz gerçəklik kimi formalaşdırılması müəyyən dövrün möhürünün sonradan vurulması deməkdir.

Başlanğıcda üç dəfə «ata» kimi verilən Qorqud müdrikliyini, ululuğunu təsdiqləyən kəlamlara keçiləndə «dədə»ləşir, əslində öz adına qaytarılır. Çünki artıq katiblər məqsədlərini həyata keçirib türkün səlcuqlarla bitib-tükənmədiyini çatdı-rmışdılar. Bu, çox incə məsələdir. Ancaq faktdır: müqəddimədə də dörd

[1] Kitabi-Dədə Qorqud. F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşri - B., Elm, 1988, s., 32.

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 soylamış...»[1] Bu hal təsadüfi xarakter daşısaydı, müqəddimə mətnində Qorqudun sonrakı təqdim-lərində 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 çarpdırılmışdır:

«Dədə Qorqut bir dəxi soylamış». Yaxud: **«Dədə Qorqut soylamış, görəlim, xanım, nə söylamış»**[2].

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.

Eposun müqəddiməsinin 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»[3].

[1] Yenə orada.

[2] [2] Kitabi-Dədə Qorqud. F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşri - B., Elm, 1988, s, s. 32.

[3] Yenə orada, s. 34.

Həmin 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».

Öncə məkanın təsvirinin konkretləşməyə doğru meyilli olduğu müşahidə olunur. Lakin arxaik qəhrəmanlıq eposlarında olduğu kimi, burada da zaman üç çadır şəkilli mifik dünya modelinin təsviri ilə yekunlaşır. Ona görə də xan məclislərini 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. Belə bir 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»[1]

Xronotopun belə 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 torağay-lar» ona görə ac ötürlər ki, hələ təbiətdə tam oyanma baş verməyib, bitkilər cücərməyib, yeməyə bir şey tapmırlar. «Bədə-vi 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. Diqqətçəkici faktdır ki, boyda bir ilin dairəsindən çıxıb müxtəlif dövrlərə düşən başqa hadisələrin də çıxışı **baharla əlaqələndirilir**. Bayındır xanın maraqlı adətindən bəhs açılanda iki kiçik zaman mərhələsinə işarə olunur: onun əmri ilə «bir yazda, bir də payızda buğa ilə buğranı savaşdırardılar». Lakin ozanlar mətndə on beş il ötürülmüş vaxtı (uşaq nəzir-niyazla 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

[1] Kitabi-Dədə Qorqud. F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşri - B., Elm, 1988, s. 34.

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 qalırdı. 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.

Böyük dövrün sıxışdırılmasından sonra hadisənin yenə yazla başlaması zaman ardıcıllığın baxımından 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 baxdıturdı». 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 adsan 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 sağal-

ması) mümkün deyildi. Beləcə il ərzində Dirsə xanın nökərlərinin fitnəkar hərəkətlərinin təsvirindən sonra ov səhnəsi gəlir.

Ulu babalarımız oğuzlar üçün ov və döyüş meydanı həm ad-san qazanmaq, 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…»

Boyda eyni nəzm parçasının olduğu kimi iki dəfə işlənməsini necə qiymətləndirək? Epik ənənədə qazax, özbək, xakas, qırğız türklərinin bütövlükdə nəzmlə yaratdığı eposlarda poetik məqamlarda misra, beyt, bənd təkrarına rast gəlirik. Yazılı ədəbiyyatda da məsnəvilərdə bu haldan üslubi fiqur kimi faydalanırlar. Lakin təsvir hissəsi nəsrdən ibarət «Kitabi-Dədə Qorqud» üçün, ümumiyyətlə, xarakterik olmayan bir formanın mövcudluğu göstərir ki, epos arxaik qatlarda tamam başqa qəlibdə yaranmış və birinci boydakı bütün hadisələrdə zamanın çıxışları yazın gəlişi ilə müəyyənləşdirilmişdir. 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.

Göründüyü kimi, 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 insanlaşdırı-

lır, 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 qəhrəmanlıq 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 salnaməsini 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 qələbə ilə yekunlaşır. Digər tərəfdən, əgər eposda hadisənin çıxışı hamının tanıdığı Dəmirqapı Dərbənddə, Göyçədə, Trabzonda, Tiflisdə, Bağdadda, Qarsda, Əlincə qalasında və b. yerlərdə məlum zamanda (Məhəmməd peyğəmbərin 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 anlayışının 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 İmranın 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.

Diqqətçəkicidir 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 hadisə 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»ları, yaxud «xronoakt»lar

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.

Mifoloji-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.

Bütövlükdə götürdükdə, dünya xalqlarının epos yaradıcılığında uzunluq toposlarının ümumi məzmunu belədir:

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;

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 funksional 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?..»[1]

Yaxud:

[1] Kitabi-Dədə Qorqud. F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşri - B., Elm, 1988, s. 61.

«Arğab-arğab qara tağın yıxılmışdı, ucaldı axır!..
Qanlu-qanlu suların sovulmuşdı, çağladı axır!..»[1]

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

İkinci misalda Beyrəyin vətəninə gəlib çatdığı, ata-anasına 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.

Epik qəhrəmanın səyahətləri və səfərləri bir məkanın dairəsindən çıxıb ölkələrlə, çaylarla, dənizlərlə, göllərlə, dağlarla, meşələrlə müşayiət 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[2]. Epik ənənədə, faktiki olaraq, həm zaman, həm də məkan

[1] Yenə orada, s. 66.

[2] Бахтин М.М. Формы времени и хронотопы. В кн.: «Эпос и роман». – СП б.: Издательство «Азбука», 2000, с. 298-302.

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…[1]

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.

Görkəmli rus alimi 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»[2]. Məsələyə bu cür yanaşanda zaman sadəcə davamlılıq, ölçü həddi kimi götürülmür, hərəkətin, hadisənin özünün qeyri-adiliyinin nəzərə çatdırılması, xüsusi yolla artırılması və bu an dinləyiciləri yormamaq məqsədilə təsir gücünün genişləndirilməsi formasında qəbul edilir.

[1] Kitabi-Dədə Qorqud. Drezden əlyazmasının dürüstləşdirilmiş elmi mətni. Ş.Cəmşidovun «Kitabi-Dədə Qorqud: tarixi, coğrafi, tekstoloji tədqiqat» kitabında. – B., Elm, 1999, s. 301.

[2] Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. – М., Наука, 1975, с. 226.

Fərqli epik səpkiyə malik dastanlarda 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. Göründüyü kimi, 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 bir-biri 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 məqsədəuyğun sayılır:

Sadə və qısa zaman həddi.

Hadisənin baş vermə müddəti, davamlılığı uzun çəkmir. Qəhrəman üç, yaxud beş gün möhlət alır. Bu qrupda 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. Qısa zaman həddi çox hallarda epik ənənədə əsas şərt kimi meydana çıxır, pozulması şərin qələbəsini təmin edir, hər şeyi məhvə doğru aparır.

Mürəkkəb və uzunmüddətli hədd.

İnsan ömrünün əsas mərhələləri ilə (doğulub-evlənməsi, 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» [1] . Qəhrəmanın hərəkətinin kəsilməsi səbəbi çox hallarda onun meydandan

[1] Лихачов Д.С. Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд., доп. М., 1979, с. 53.

«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.

Zaman bu qayda ilə **«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.

Bəzən bir epos daxilində **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 yerinə yetirilməsi çox vaxt tələb edən tapşırığı 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 ilə 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 almaq 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».[1]

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

Bütün banların əsasında belə bir nəticə çıxarmaq olar ki, epik ənənədə zaman toposları əsasən aşağıdakı formalarda təsvir edilir:

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»[2]. Hərbçilərin məişətində havanın işıqlaşmasının böyük əhəmiyyət kəsb etdiyi şübhəsizdir. «Oğuz kağan» dastanında bir-iki hal istisna edilməklə yürüşlər səhərlər baş verir.

Üç gün-üç gecəlik epik zaman toposu.

[1] Kitabi-Dədə Qorqud. F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşri - B., Elm, 1988, s. 95.

[2] Кравцов Н.И. Сербскохорватский эпос, М.: Высшая школа, 1985, 273 с. 253-254.

Arxaik eposlarda və nağıllarda qəhrəman şərin təmsilçiləri ilə, məsələn, devlərlə üç gün, üç gecə vuruşurlar.

Qırx gün-qırx gecəlik epik zaman toposu.

Epik ənənədə ən çox hadisələrin son akordu qırx gün, qırx gecə toy etməklə tamamlanır.

Bir illik epik zaman toposu.

Çox vaxt «doqquz ay, doqquz gün, doqquz saat» şəklində ifadə olunur, insanın dünyaya gəlməsi – doğulması zamanı sayılır.

Yeddi illik epik zaman toposu.

Uzaq səfərlər və qəhrəmanın sehirli varlıqları təkbaşına axtarmaq zamanı sayılır.

On altı illik epik zaman toposu.

Əsir alınma və sehrə düşmə zamanı kimi xarakterizə olunur.

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, Balaki yurduna qayıdanda görür ki, anası hələ həyatdadır.

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.

Mifoloji dünya modelinin kəmiyyət strukturu

Ümumiyyətlə, təkcə Azərbaycan-türk mifologiyasının yox, eləcə də hər bir mifologiyanın öyrənilməsində sayların tədqiqi mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Hər bir ənənəvi mədəniyyət üçün xarakterik olan rəqəmlər vardır. Onların hansı rəqəmlər olması bir təsadüf olmayıb, həmin mədəniyyətin bazasını təşkil edən mifoloji dünya modeli ilə bağlıdır. Mifologiyada rəqəmlərin xüsusi mövqeyi vardır. Bunlar dünyanı qavrayışın mühüm vasitəsi kimi çıxış edir. Ümumiyyətlə, mifoloji təfəkkürün özünəməxsus keyfiyyəti onda ifadə olunur ki, mif dünyanı onun görünən, maddi, hissi tərəflərindən qavrayır. Saylar da həmin ilkin qavrama çevrəsinə daxil olan ünsürlərdəndir. Əşyaların sayılması insan təfəkkürünün inkişafında çox böyük rol oynamış, onu irəli aparmışdır. Mifologiyada saylar dünyanın yalnız kəmiyyət baxımından qavranma vasitəsi deyildir. Mifoloji çağ insanı dünyanı rəqəmlər vasitəsi ilə yalnız dərk etməmiş, həm də təsvir edərək «modelləşdirmişdir». Başqa sözlə, rəqəmlərin mifoloji dünya modelinin qurulmasında son dərəcə böyük və müstəsna rolu olmuşdur. Kəmiyyət (say) insanın dünyaanlamında faydalandığı vacib abstrakt anlayışlardan biridir. Rəqəmlərin 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 toplusudur və keyfiyyət-kəmiyyət, zaman-məkan-miqdar daşıyıcısı kimi çıxış edir. İnsan özü də işarə-təsvir üsullarından biri kimi xüsusi say kodunun ən mühüm ele-

mentinə çevrilir. Başqa sözlə, mifoloji modellərdə bəşər övla-dının 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 bütövləşir. Öncə 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 düşünülür, onların fövqəltəbii gücə malikliyi müəyyən vasitələrlə təsdiqə çalışılır, bəzilərinə tam üstünlük verilirdi. Bu mənada dünya xalqlarının hər birini fərqləndirib əsas, vacib 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 şəklində əksər xalqlarda özünü biruzə verir. Dünyayaratmada elə parametrlərdən bəhs açılır ki, bütün hallarda say etibarı ilə sabitliyini qoruyub saxlayır. Mifik dünya modelinin müxtəlif strukturlarını öyrənəndə görürük ki, ilk əvvəl o iki hissəyə bölünür – **gerçək dünya** və **xarüqüladə dünya.** Dünya şaquli xətt üzrə ən azı **üç** hissəyə, üfüqi xətt ilə də 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 geniş 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:

İki – yaşadığımız dünya və o biri dünyadır (yerüstü yeraltı dünyalar).

Üç – göy (kosmos) + yerüstü dünya (gerçək dünya) və yeraltı dünyadır (ölülər aləmi).

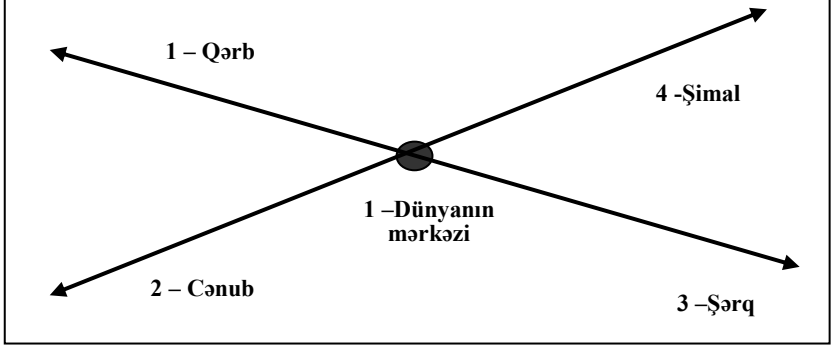
Dörd – yer üzünün tərəfləridir.

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. Beş və altı rəqəmlərinin sakrallığını əyaniləşdirən **sxemlərə** nəzər salaq:

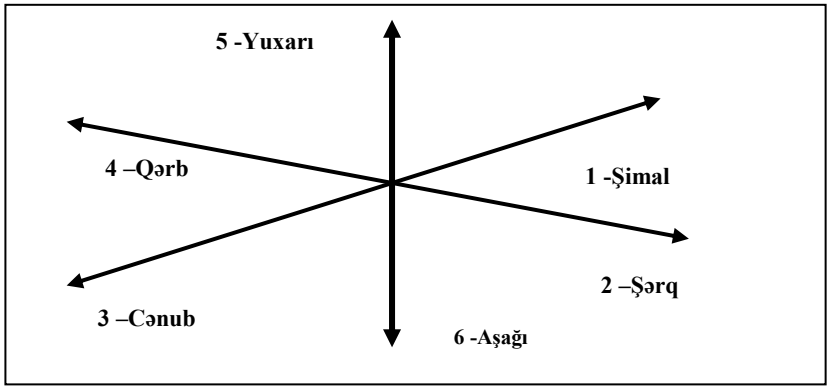
«BEŞ» RƏQƏMİNİN SAKRALIĞI



İnsan 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 hesab 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. Göy cisimləri ilə bağlı mifoloji təsəvvürlərdə (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 səkkiz ayrılıqda hər hansı bir planetlə bağlanmır; doqquz Marsdır – müharibələrin hamisidir.

«ALTI» RƏQƏMİNİN SAKRALIĞI



Müqəddəs rəqəmləri Azərbaycanda 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 Zərdüşt 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 zərdüştlüyün türk inancına zidd tərəfləri ilə əlaqədar idi, o, məhz bu mənada yazırdı ki, «zərdüşti fəlsəfi və etiqadlardan doğan nağıllarımız yalnız dil etibarilə türkləşmişlər. İrqi rəqəmini nağıllarda işlədən Orta Asiya yalnız dilcə deyil, məzmunca da nağıllara təsir etmişdir...»[1].

«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 özünəməxsus rəqəmi var: türkün 9»[2]. Alim burada özünün əvvəlki hökmünün əksinə çıxaraq təsdiqləyir ki, Azərbaycan türkləri də 9 rəqəmini müqəddəs hesab etmiş və folklorunda geniş işlətmişdir. Ümumiyyətlə, kəmiyyət anlayışlarının meydana gəlməsi ilə bağlı təsəvvürlərə görə, 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 olmuşdur. Məsələ təkcə onda deyildi ki, başlanğıcda ulu əcdad əqli inkişafı ilə uşaqdan fərqlənmirdi, həm də sadəcə olaraq bütün topladığı təcrübə, düşüncəsinin istiqaməti, dünyanı dərketmə qabiliyyəti də analoji cəhətdən uşağınkılarla eyni idi. Deməli, insan saymağı öyrənəndə üzərində hesablama apardığı konkret əşyanı 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,

[1] Çəmənzəminli Y.V. Xalq ədəbiyyatında bəşəri təmayüllər. Əsərləri. Üçüncü cild. – B., Elm, 1977, s. 50.
[2] Yenə orada, s. 46.

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. Deyilənləri daha aydın başa düşmək üçün təbiət hadisələrinin sayının eyniliyində onların formasındakı fərqlərin mövcudluğuna nəzər salmaq kifayətdir.

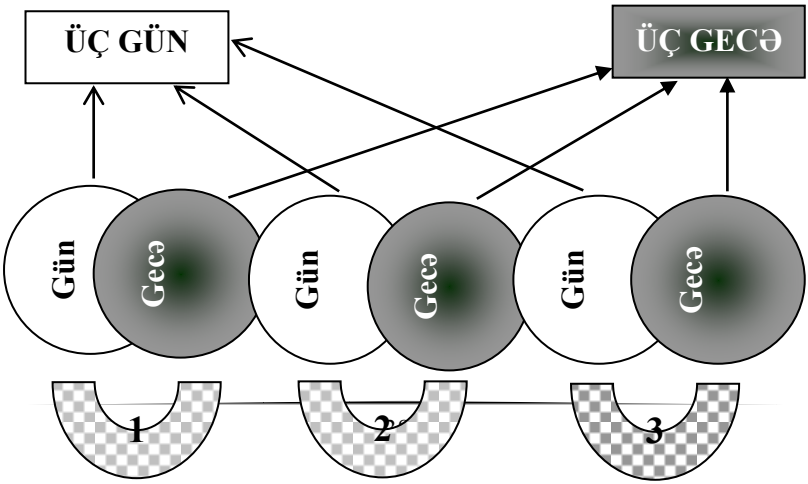
Azərbaycan xalqının mifoloji təsvirlərində tez-tez işlənən bir cümləyə diqqət yetirməklə aydınlıq gətirək:

«Üç gün, üç gecə yol getdilər».

Burada «üç» bir-birinə əks məfhumların (gün və gecənin) miqdarının eyniliyi bildirilir, lakin fikirdə say tam oxşar şəkildə nəzərə çatdırılsa da (3=3), zaman bölgüsünün tam bərabərliyi ilə rastlaşmırıq. Əslində 24 saatlıq bütöv gün fikirdə qoyulduğu şəkildə üç dəfə eyni formada təkrarlanmır: günlərin tərkibindəki «birlər» «ikilər»lə 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:

BİR GÜN - BİR GECƏ + BİR GÜN - BİR GECƏ + BİR GÜN - BİR GECƏ = ÜÇ GÜN - ÜÇ GECƏ.

Deyilənləri sxemdə daha aydın görmək mümkündür.



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. Bu cümlələrdəki 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 epik-mifoloji təsəvvürlər çağında 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. Düşüncədə 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.

Sakral sayların yozumunun tarixi elmin bünövrə daşları qoyulan çağlardan başlanır. Bizim e.ə. I yüzillikdə yaşamış pifaqorçu Nikomax belə qənaətə gəlirdi 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 gerçəkləşdirmişdir, elə sayların ki, hələ maddiləşməyib, mücərrəddir, eyni zamanda məna və mahiyyətə malikdir. Hər şey – əşyalar, 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;

üç – 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 varlıqların 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. Mükəmməlləşmənin, 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»[1]. Ümumiyyətlə, 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. Zoroastrizmdə 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.

Bundan başqa, rəqəmlərin magik gücünü müxtəlif keyfiyyətlərlə əlaqələndirirlər:

bir – iradə,

[1] Маковельский А.О. Авеста. - Б., Азернешр, 1960, с. 112.

iki – bilik,
üç - nikah (kollektiv),
dörd – fəaliyyət,
beş – inanc,
altı – 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 dörd – özünütərbiyyə,
on beş – hərəkətin gücü (magiya),
on altı – 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[1].

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

RƏQƏMLƏR	**SAKRAL FUNKSİYASI**	**ASTRAL MÖVQEYİ**	**ATƏŞ-PƏRƏSTLƏRDƏ**	**PİFAQORÇULARDA**	**FƏLSƏFİ MƏZMUNU**
1	2	3	4	5	6
BİR	Allah-Yaradıcı	Günəş - yaradan, kişi, işıq, od	Ruh və canlılıq	Yaradıcı güc / Ağıl	İradə

[1] Магия чисел / Ав.-сост. С.Г.Витошнев. – Мн.: ООО «Кузьма», 1999, с. 36.

İKİ	İkili dünya (Yuxarı-Aşağı, Yerüstü-Yeraltı)	Ay - qaranlıq, soyuqluq, dağıdan, qadın	Ən böyük ədalət	Kişi və qadın başlanğıcı – doğuş / güc	Bilik
ÜÇ	A) Dünyanın üçqatı (göy, yerüstü, yeraltı); B) zamanın üç aspekti (keçmiş, indi, gələcək)	Yupiter - ucalıq, böyüklük	Bütövlük	Yaradıcının 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, müdrikliyin yayıcısı	Ucalıq, yüksəklik	Bütövləşmə, tamlaşma	Fəaliyyət
BEŞ	Yer üzünün dörd istiqaməti + dünyanın mərkəzi	Merkuri – hakimiyyət, sərvət	Ölümsüzlük, əbədilik	Təbiətdən keçən işıq və keyfiyyətlər	İnanc
ALTI	A) Yerlə göyün vəhdəti, yaxud iki üçlüyün birliyi (Gün, Ay, Ulduz – Göy, Dağ, Dəniz). B) İnsanlığın yarandığı gün	Venera - məhəbbətin və gözəlliyin qoruyucusu	Hakimiyyət	Ruh, canlılıq	Şəhvət və nəfs
YEDDİ	Kosmos - planetlər / Yeddi səyyarə	Ayrılıqda hər hansı bir planetlə bağlanmır	Evlilik	Bilik və sağlamlıq	Qələbə
SƏK-KİZ	İsuss Xristosla insanlığın yeni doğuşu	Ayrılıqda hər hansı bir planetlə bağlanmır	Saflıq, duruluq	Məhəbbət və dostluq	Haqq və ədalət
DOQ-QUZ	Mütləq böyüklük – bütün dünyaların birliyi	Mars – müharibələrin hamisi	Od	Müdriklik və bacarıq	Müdriklik

ON	Vəhdət – dünyalarla Yaradıcının birliyi : **(3+3+3)+1**	Yoxdur	Uğurlu əməl (yaradıcılıq fəaliyyəti)	Mükəlləşmə-nin, tamlaşmanın son həddi	Xoşbəxtliyin ötəriliyi

Cədvəldən göründüyü kimi, cüzi fərqlər nəzərə alınmazsa, qənaətlərin əksəriyyəti bir-birini tamamlayır.

Sayların 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.

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

Bir –
sakral kosmoqonik başlanğıc

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[1].

Bu 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. Onlar dini təbliğ edir ki, allah ikidir: işıq, nur tanrısı – Ahur-Məzd (Hörmüzd) və qaranlıq, fəsad tanrısı Anhro-Manyu (Əhriman)»[2].

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 çoxun birliyindədir» atalar sözünün ilkin mifoloji məna tutumu Allahın təkliyinə əsaslanır.

Düşüncədə belə bir qənaət formalaşmışdır ki, «Allah var, ancaq gözəgörünməzdir». 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

[1] Nizami Gəncəvi Yeddi gözəl. Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər prof. Rüstəm Əliyevindir. – B., 1983, s. 49.
[2] Əliyev R. «Yeddi gözəl» əsərində qeydlər. N.Gəncəvinin «Yeddi gözəl» kitabı. – B., Elm, 1983, s. 304.

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 –
dual kosmoqonik başlanğıc

İki ilə xeyirlə şər, işıqla qaranlıq, yaxşı ilə pis qoşalaşır və dünyanın əksilikləri 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.

Duallaşan (qoşalaşan) - «iki», «dörd», «altı», «səkkiz» rəqəmləri öz daxilində «əkizliyi» və əksliyi daşımaqla əslində qeyri-adiliyin 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. Dün-

yanın özünün cütləşdirilməsi (gerçək və kənar aləm) əkizliyin ən böyük mifik obrazlarını meydana gətirmişdir.

Xalqımızın əkinçiliklə bağlı əski inanclarında cütləşdirilmənin uğuru xüsusilə vurğulanır:

«Bir küləş iki sünbül gətirərsə, möcüzədir»[1], – 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»[2].

Ulu babalarımızın ovçuluqda və qoyunçuluqda uzun müddət istifadə etdikləri cütləmə adəti də «iki»nin sakrallaşması haqqındakı təsəvvürlərin qalıqlarıdır. Ə.Axundovun bildirdiyinə görə, çoban bir mahnı ilə sürü-sürü 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» eşidən kimi qoyun cütü gəlib arxaca keçir. Adını çəkmədiyi qoyunlar dayanıb çobanı gözləyir. Bu minvalla qoyunların hamısını cüt-cüt yoxlayıb qurtarır[3].

Duallaşan – (ikiləşən 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 –
dünyanın şaquli struktur modeli

[1] Azərbaycan folkloru antologiyası, İki kitabda. İkinci kitab. Toplayanı və tərtib edəni Ə.Axundov. – B., Elm, 1968, s. 243.
[2] Yenə orada, s. 244.
[3] Yenə orada, s. 247.

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 ayrıcı, 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.

Keçən 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 üçqatlı strukturu (şaquli istiqamətdə üç yerə bölünməsi) ilə əlaqədardır»[1]. Dünyanın yaranması haqqında mifik təsəvvürlərdə üçlüyün meydana gəlməsi irəliyə doğru atılan böyük addımlardan biri idi.

Əcdadlarımızın rituallarında, adət və ənənələrində də üçlükdən geniş istifadə olunmuşdur. «Atalar üçdən deyib». Maraqlıdır ki, bu müdrik kəlamda qoyulduğu kimi, qoyunçuluqla bağlı ayinlərdə 3 sayında tamamlanırdı. Çünki, mifik dünya modelinin ilk sadə strukturu da üç rəqəmində 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 və əmələ gəlib quruyan su. Ulularımızın qədim məşğuliyyətinin sadalanan inanclara köklənməsi göz qabağındadır: «Qoyunçuluğa aid mahnılar, əsasən qoyunları yoxlamaqdan başlayıb, sayaçı sözlərinə qədər gəlib çıxmışdır. Çoban birinci mah-

[1] Топоров В.Н. Числа. / В кн.: «Мифы народов мира». Энциклопедия в 2-х томах. Том II. – М.: Советская энциклопедия, 1992, с. 91.

nı 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»[1]. Mal-qaranın yaşının müəyyənləşdirilməsi 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.

Yazıçı-alim Y.V.Çəmənzəminli «Duvaqqapma» adətindən danışanda «üç» rəqəminin Azərbaycan türkləri tərəfindən mənimsənilməsini əsaslandırır və yazır ki, «ərənlər üçü demiş» deyə xalqın ruhuna yerləşdirilmişdir»[2]. 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 adətdə üç amilin iştirak etdiyinə nəzər salan Y.V.Çəmənzəminli belə bir şərh verir ki, «Şam Zərdüştün nuruna, ocaq və bina salmağa işarədir. Xalılar və taxt gəlinin ev olub yaşamasının, şirni irəlidə dadlı və xoşbəxt vaxt keçirməsinin, duvaq bərəkətin rümuzu olmasının nişanıdır. Duvağın barlı ağaca atılması gəlinin övlad sahibi olması arzusunu ifadə edir». Deməli, el inanclarında qadının ər evində xoşbəxt olması üç əlamətlə şərtlənirdi. Azərbaycanda ölüyə qüsl verilən yerdə də üç axşam şam yandırılırdı. O səbəbə ki, ölünün ruhu üç gün, üç gecə himayəsiz qalırdı. Dördüncü gün mehr (işıq pərisi) dağları işıqlandıranda ədalət məhkəməsi qurulur və

[1] Azərbaycan folkloru antologiyası, İki kitabda. İkinci kitab. Toplayanı və tərtib edəni Ə.Axundov. – B., Elm, 1968, s. 247.

[2] Çəmənzəminli Y.V. Xalq ədəbiyyatında bəşəri təmayüllər. Əsərləri. Üçüncü cild. – B., Elm, 1977, s. 56.

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 hissəsinə «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»[1].

Əski mifoloji görüşlərlə bağlı «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 şəkildə davam edir, başqa sözlə cüzi dəyişikliklə üç dəfə təkrarlanır: birinci olaraq almanı qorumaq 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 yetişənə yaxın onu da yuxu tutur. Üçüncü saatı başa 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

[1] Çəmənzəminli Y.V. Xalq ədəbiyyatında bəşəri təmayüllər. Əsərləri. Üçüncü cild. – B., Elm, 1977, s. 62.

kəsib yuxunu gözündən qovmaqla – üçüncü saatı başa vurması almanı qoruması ilə nəticələnir.

Dörd – dünyanın üfüqi struktur modeli

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. Başlanğıcda 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.

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

Beş – dünyanın zaman modeli

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.

Əsatiri-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 –
dünyanın üfüqi və şaquli modeli

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. Elmdə 6 vahidi "4+2" şəklində (dünyanın 4 tərəfi və yerlə göy) də mənalandırılır. Bu halda 6 dünyanın üfüqi və şaquli strukturunu modelləşdirir.

Yeddi – dünyanın vəhdətinin struktur modeli

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. Göytürk 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.

Bu rəqəmin magik xarakteri barədə daha çox fikir mübadiləsi aparılmış və bir-birinin əksini təşkil 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 kimi başa düşmüşlər. Eləcə də həftənin

günlərini «yeddi»nin mənşəyində duran vasitə sanmışlar. Belə bir izahat da irəli sürülmüşdür ki, «yeddi» - hüdud bildirən rəqəmdir, insanın çoxsaylı əşyaları, varlıqları eyni anda qavraması həddini andırır. «Yeddi»nin mənşəyi haqqındakı son qənaətlərdən 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 məişət və inanclarında indiyədək qorunub saxlanmışdır: «yeddilöyün» xörək, yeddiqat tuman, yeddinövlü xonça, yeddirəngli künbəz, yeddi gözəl və s.

Sakral «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-astral 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 rəqəm «yeddi»dir. Mürəkkəb strukturlu əsərlər düzüb-qoşarkən xalq, ilk növbədə, «yeddi» rəqəminin bədii imkanlarından bəhrələnmişdir: yeddi elçi, yeddi cadugər, yeddi axmaq, yeddiatlı araba, yeddibaşlı div 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[1]. 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 «yeddiləvin» adlanırdı. Həmin gün üçün mütləq şəkildə yeddi növ yeyinti məhsulları alınırdı, çərşənbə gününün axşamı ailənin qabağında yeddi şam yandırılırdı, yumurtalar yeddi rəngə boyanırdı.

Ümumiyyətlə, 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, ar-

[1] Фролов Б.А. Число в графике палеолита. - Новосибирск, 1974, с. 192.

dıcıllığının 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»[1]. 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, dünyanın qara üzünü – cəhənnəmi yaratmışdır. Atəşpərəstlikdə isə başlanğıcda qaranlıq (Anhro-Manyu) dünyanın 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 – dünyanın bütövlük modeli

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, ünyetməz məsafələri

[1] Xalisbəyli T. Nizami Gəncəvi və Azərbaycan qaynaqları. – B., Azərnəşr, 1991, s. 112.

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.

Müqəddəs doqquz rəqəmi qədim türk tayfalarının poetik düşüncəsində mühüm amil kimi özünü göstərir. Toy mərasimləri çox hallarda doqquz gün, doqquz 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. Nişan və şənliklərində süfrə doqquz cür xörəklə bəzənirdi. Gəlin üçün göndərilən qızıl bəzəklər doqquz dəfə ipək örtüyə bükülürdü. Qayınanalar əyinlərinə doqquz qat tuman geyinirdilər. Meydanlarda doqquz çadır qurulurdu, həyət-bacada doqquz tonqal qalanırdı 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 gur yerində formalaşıb dünyaya gələnədək olan böyük dövrü nəzərə çatdırmaqdır. Doqquz dörd dəfə təkrarlanmaqla (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. Bu sıralanmada ən böyük rəqəm isə Günəşin şüaları – saç hörüyü ilə əlaqələndirilən 9999-dur.

Sakral 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 doqquz oğuzlarla 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 – dünyanın zooastral modeli

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. 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 iştirak 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 qız-gəlini təhlükədən qurtardığına görə atası Dədə Qorqudu çağırıb oğluna ad qoyma-

sını 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 – mediativ ritual modeli

40 dünyanın ritual modelidir. Harada 40 varsa, orada dünya modelinin bir qatından birinə keçidi, mediasiyanı nəzərdə tutan ritual var: 40 günlük toy, 40 günlük yas, 40 günlük zahılıq müddəti və s.

«Qırx düyməli paltar», «qırx otaq», «qırx dəvəli yük» deyəndə ilk baxışda sakrallıq hiss olunmur. Lakin düymələr açılıb axıra çatan kimi təzədən bağlananda bu rəqəmin arxasında sirli aləm gizləndiyi aşkarlanır. Azərbaycan türklərinin «Əsli və 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 öz-özünə 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 düşür. Kərəm alışıb yanır. Bir göz qırpımında kül olur. Əsli hay-həşir salır, saçlarını süpürgə edib Kərəmin külünü ağlaya-ağlaya yığışdırmağa başlayır. Həmin küldən bir qığılcım da qalxıb Əslinin üstünə düşür. O da yanıb külə dönür. Bu vaxt səs-küyə 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 ke-

şiş də azarlayıb ölür. Onu da Əsli və Kərəmin yaxınlığında dəfn edirlər. Nakam gənclərin qəbrinin üstündən gül kolları bitib birbirinə 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»[1].

Bu 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, xoş və bəşəri 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 qurtaran kimi təzədən bağlanır. Tale də keşişin toya razılıq verməsi ilə Kərəmin üzünə gülür, kamına çatmasına mane olan xalatın içində bağlanıb qalması iləsə ondan həmişəlik üz döndərir. Od qəzadır, dünyadakı fəlakətlərin mənbəyidir. Kül yaradıcıya qovuşmaqdır. Gül kolu həyatın davamı deməkdir, doğrudur, əfsanədə məhəbbətin qələbəsi kimi göstərilir. Qaratikan isə xeyirlə şərin mübarizəsinin əbədiliyi deməkdir. Beləliklə, mifoloji görüşlərdə qırx düymənin açılıb-bağlanması ilə həyatın bu dünyada sonu göstərilir. Zamanın 40 kiçik mərhələsinin (40 günün) və məkanın 40 balaca hissəsinin (40 otağın) başa çatması ilə sirli aləmin yolu tapılır, eləcə də bir sıra problemlər həll olunur. Koroğlu 40 gün qaranlıq tövlədə saxlamalı idi ki, Qıratın qanadları 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 çağlarda-

[1] Əfsanələr. Qeydlər və şərhlər M.Seyidovundur. - B., Gənclik, 1986, 174 s. 50.

kı funksiyasını - o biri dünyaya ilk yola düşən Yimin fədakarlığı ilə səsləşən missiyasını 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 müddətinə 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.

İlkin əcdad saymağı yenicə öyrənəndə çox olan əşyaların dəqiq sayını hələ müəyyənləşdirməyə qadir deyildi. Təbii fəlakətləri qeyri-adi qüvvə kimi dərk edirdi. Bolluğa, çoxluğa da fövqəltəbii 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 artıq uzaqlığından, möhlətin müddətinin qeyri-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»[1]. Lakin «Ölən adama qırx gün yas tutulması», «ruhun mərhumun məzarını qırxıncı gün tərk etməsi», «Qırxında saz öyrənənin, gorunda çalması» (atalar sözü) ki-

[1] Çəmənzəminli Y.V. Nağıllarımızı necə toplamalı. Əsərləri. Üçüncü cild. – B., Elm, 1977, s. 47.

mi 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 toyu 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, doqquzbaşlı 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 əjdahanı da sən öldürə bilərsən. Get o əjdahanı öldür. Padşahdan qırx şaqqa ət, qırx tuluq su al»[1].

Kiçik bir mükalimədə «bir», «yeddi», «doqquz» və «qırx» müxtəlif mifik obrazların keyfiyyət-kəmiyyət göstəricisinə çevrilir. Eləcə də «Məlikməmməd» nağılının əvvəli 1, 2 və 3 rəqəmlərinin sakral anlamları ilə başlayır, hadisələr 3, 7, 9-un uğur və uğursuzluqları ilə davam etdirilir, 40-ın mütləq xoşbəxtliyi ilə tamamlanır.

[1] Nağıllar. Tərtib edəni N.Seyidov. Azərbaycan ədəbiyyatı inciləri. On iki kitabda. Birinci kitab. – B., Yazıçı, 1985, s. 17.

OĞUZ-TÜRK KOSMOSUNUN KƏMİYYƏT MODELİ

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 edilmişdir. Sakral rəqəmlər sistemləşdirilib ayrı-ayrı silsilələrə ayrılmışdır. Bu qayda ilə 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»[1].

Ümumiyyətlə, mifik dünya modelində hər elementin rəqəmlə öz işarəsi mövcuddur ki, sonrakı mədəniyyətlərdə onlar fəal metoforik dil faktoru kimi arxetipik simvol funksiyasını daşımışdır. Ayrı-ayrılıqda sayların birinin digərindən üstünlüyünün səbəbi isə dünyanın yaranmasında hansı funksiyanı yerinə yetirən ünsürü işarələməsindən asılı olmuşdur. Söylənənləri 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, birbiri 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

(Sxemə bax).

[1] Топоров В.Н. Числа. / В кн.: «Мифы народов мира». Энциклопедия в 2-х томах. Том II. – М.: Советская энциклопедия, 1992, с. 630.

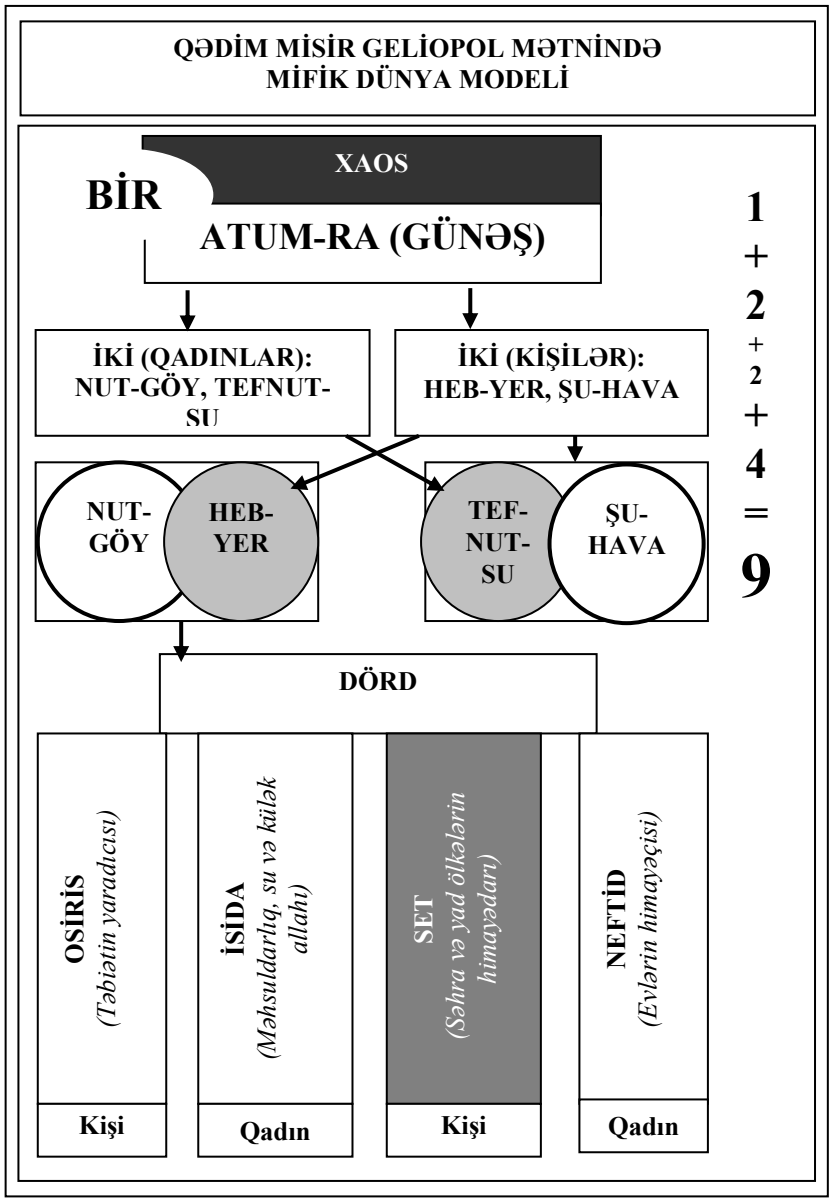
Əski oğuz-türk mifologiyasında bu üsulla yaranan başqa say sistemində dünyanın daha dolğun, mükəmməl və tam modelinə rast gəlirik: **Vahid** başqa **biri** (Oğuzu) dünyaya gətirir, ondan **iki üçlük** (toplusu **altı** edir**)** doğulur.

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 qadın-

dan 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), Qara Avul (Qara-evli);

İkinci dördlük Ay 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: Bayındur, Beçenə (Peçeneq), Çavuldur, Çəpəni;

Beşinci dördlük Dağ xanın övladlarıdır: Salur, Eymur, Alayurtlu, Ürəgür;

Altıncı dördlük Dəniz xanın övladlarıdır: İqdır, Bəgdüz, Yıva, Kınık. Bu boylardan Bayındur, Beçənə, Çavuldur, Salur, Alayurtlu, Bəgdüz Azərbaycan türklərini formalaşdıran tayfalardandır.

Qədim oğuzların Bayındur, Salur və Əfşar soyu Azərbaycan tarixinin müxtəlif dönəmlərində ictimai-siyasi hadi-

sələrdə, 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.

İki (2) – Oğuzun arvadları - qadın başlanğıclardır // Oğuz soyunun qollarını və yerlə göyün birliyini - vəhdətini şərtləndirir.

Üç (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. Göy və yer qadınlarından doğulan oğlanlar - Kosmos və Yerdır. 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.

Doqquz (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 qollarının, Bozox və Üçox tayfa birliklərinin sayıdır. **[12+12].**

İyirmi dörd (24) – Oğuzun nəvələrinin, şəcərənin üçüncü nəslinə daxil olan soyların cəmidir; tayfaların 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 [HƏR OĞLUNDAN 4 NƏVƏ (6 X 4)] = 33.
(Sxemə bax)

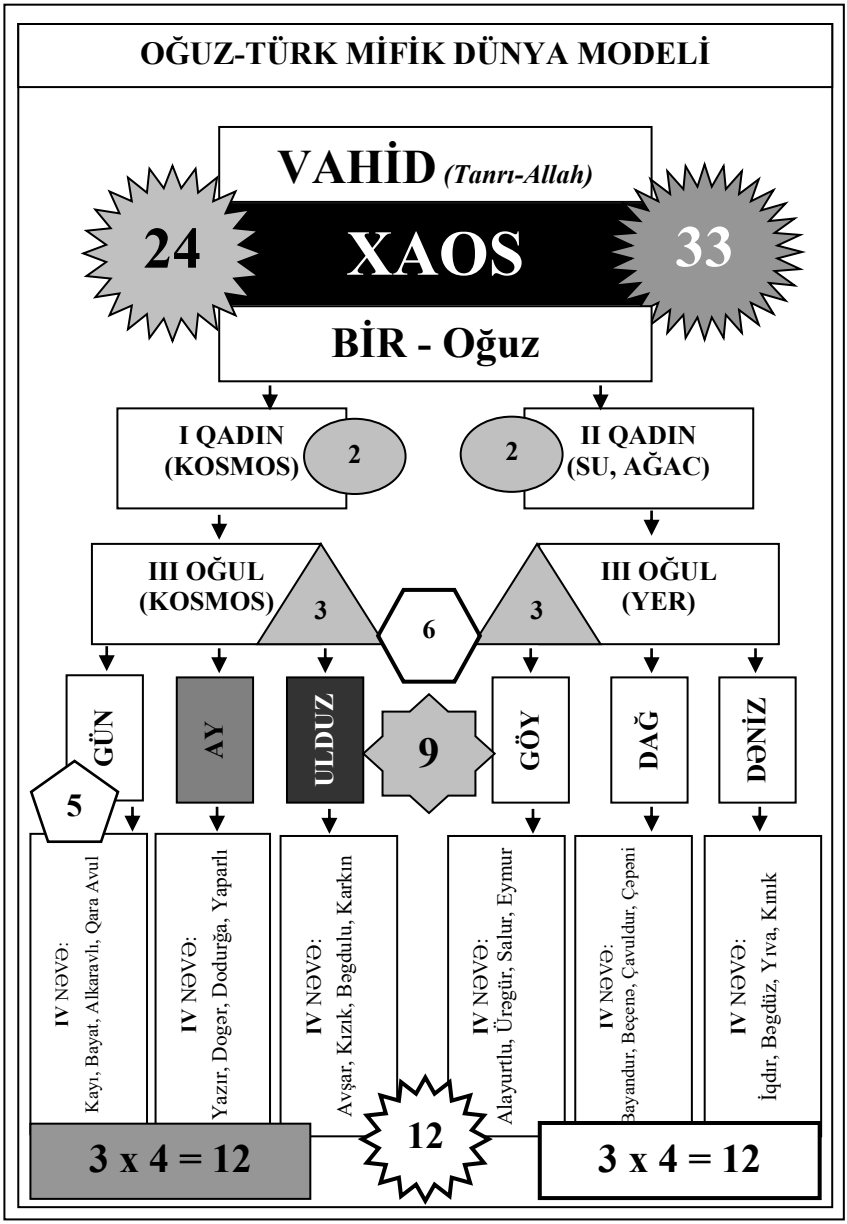
Onu da vurğulamaq lazımdır ki, 24-ün tayfa birliyini simvollaşdırması təkcə oğuz panteonu ilə məhdudlaşmırdı. Prototürklərin əksəriyyətində özünə yer alırdı. L.Qumilev Biçurinə istinadən yazırdı ki, «Şan Yu Mətənin ordusu da 24 nəslə bölünürdü»[1].

Herodot isə skiflərin 24 tayfaya məxsusluğunu bildirirdi. Deməli, göstərdiyimiz sxemlər çox dərin qatlardan gəldiyi üçün Türkün bir qanadına aid deyil, ümumiyyətlə, ümumtürk düşüncəsinin məhsuludur və bu sistemin davamını da müəyyənləşdirmək mümkündür.

Orta əsr tarixçisi F.Rəşidəddinə görə,
Gün xanın hər dörd oğlundan **1**,
Ay xanın hər dörd oğlundan **2**,
Ulduz xanın hər dörd oğlundan **3**,

[1] Oğuznamələr. Tərtib edənlər: Kamil Vəli Nərimanoğlu və Fəxri Uğurlu. – B. Universiteti Nəşriyyatı, 1993, s. 89.

Göy xanın hər dörd oğlundan **4**,



Dağ xanın hər dörd oğlundan **5**,

Dəniz xanın hər dörd oğlundan **6** övlad dünyaya gəlmişdi[1].

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, ilahi aləmdən gələn iki qadın başlanğıcları da artırsaq, son nəticə **(124+3) 127** alınır.

Əski tarixi qaynaqlarda Ağqoyunlular dövlətinin başçısı Uzun Həsənin nəsil şəcərəsindən bəhs açarkən yazılır: «Bayındur xan ki, bu tayfa özünü onun nəsli hesab edir, Gün xan ibn Oğuz xanın oğludur; Oğuz xan Həsən padşahın **əlli birinci** babasıdır»[2]. 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.

Göründüyü kimi, qədim misirlilərə aid mifik dünya modelinin qurulması sakral **doqquz rəqəmi** ilə başa çatır. Türklərə

[1] Seyidov M. Qam-şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış. – B., Gənclik, 1994, s. 218.

[2] Tarix-i qezelbaşan («Qızılbaşlar tarixi). Fars dil. tər. M.Ə.Məhəmmədlinindir. – B., «Azərbaycan» nəşriyyatı, 1993, s. 7.

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. Kişi-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 olmamışdır. Özü də hərəsi bir inancdan – biri animistik (kosmosa aid cisim canlandırılır), digəri isə totemistik (insan ağacdan doğulur) görüşlərdən miras qalmışdır. Doğrudur, mifin islam görüşləri ilə qohumlaşdırılan F.Rəşidəddinə aid digər qaynağında (Oğuz Nuhun oğlu Yafəsin törəməsi kimi təqdim olunur) Oğuzun öz əmisi qızı ilə evlənməsinə işarə var. Belə ki, arzularının gerçəkləşməsində ona kömək edən qadın Allaha pənah gətirib öz doğmalarından üz döndərir. Həmin xəttin oğuz türklərinin islamı qəbul etməsindən sonra mifoloji hadisələrə artırılması şübhəsizdir.

Ümumiyyətlə, indiyədək 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 formalaşır. İlkin olaraq kosmos-fəza: günəş, ay və ulduzlar meydana gəlir. Bu, dünyanın birinci qatıdır. Sonra göy təbəqəsi, dənizlər və dağlar yaranır. Qəribə 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 – Yerüstü 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 analoji funksiya **«beş»in (Günəş – Atum-Ra, onun övladları qadın Nut – Göy, kişi Heb –Yer, oğlan Şu – 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»[1] yazırdı. O, rəqəmlərin simvollaşması – 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 fiqurlar yaratmışdır. «Bir» sayına canlı varlıq kimi müraciət edərək (şəxsləndirərək) onu mifopoetik mənada Allahla eyniləşdirmişdir: «Sayın əvvəlində (bütün) **birincilərin birincisisən**, İşlərin sonunda bütün axırıncıların axırıncısısan»[2]. Şair Yaradıcının ikili xüsusiyyətini «birinci-axırıncı» arxetipik simvollarını qarşılaşdırmaqla üzə çıxarırdı. Çünki Tanrı mərhəmətli olmaqla bərabər həm də qəzəbli 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 etmişdir. Çox hallarda Nizaminin nəzərində «iki» «Avesta»dakı dualizmi mənalandırdı. Şair dünyadakı əksliklərin bir-biri ilə əlaqələndirilməsindən danı-şanda da «iki» rəqəminə üz tuturdu: «Ancaq nə edim ki, hava iki rənglidir, Fikir geniş, sinəm isə dardır»[3].

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,

[1] Nizami Gəncəvi. Sirlər xəzinəsi. Filoloji tərcümə prof. R.Əliyevindir. –B., 1981, s. 15.
[2] Nizami Gəncəvi. İsgəndərnamə. İqbalnamə. Filoloji tərcümə filologiya elmləri doktoru Vaqif Aslanovundur. - B., Elm, 1983, s. 17.
[3] Yenə orada, s. 36.

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 barədə məlumat verməsi qayəsinə, məramına görə bir-birindən tamamilə fərqli mövzular olsa da, hər birində məqam düşən kimi fikirlərini sakral rəqəmlərlə 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...»[1]

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 yaranmışdır və Azərbaycanda onun möcüzələri barədə bu gün də xalq arasında əfsanələr dolaşmaqdadır. Yusif haqqında mifdə yeddi, doqquz və beş rəqəmləri elə sakrallaşmışdır ki, Şərqin və Qərbin bütün mütəfəkkirləri öz yaradıcılıqlarında ona üz tutmaq məcburiyyətində qalmışlar.

Məşhur **«Məndə sığar iki cahan, mən bu cahana sığmazam»**[1] misrasını sakrallığın, mifopoetikliyin ən yüksək nü-

[1] Nizami Gəncəvi. İsgəndərnamə. İqbalnamə. Filoloji tərcümə filologiya elmləri doktoru Vaqif Aslanovundur. - B., Elm, 1983, s. 43.

munəsi 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 ideologiyanı bir nöqtədə birləşdirmək mümkünsüzdür. Deməli, şair insanı allahlaşdırmağa təşəbbüs göstərir. Bu, türkün çox dərin qatlardakı Atalar kultundan gəlirdi və islama zidd mövqedə 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 üstüstə 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 qüvvənin qüdrəti çatmırdı. Təsadüfi deyil ki, Şərq münəccimləri və astroloqlar on biri (11) ən ziddiyyətli, uğursuz rəqəm sayırlar. Çünki 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

[1] Nəsimi İmadəddin. Mən bu cahana sığmazam. Seçilmiş əsərləri. Tərtib edəni Ə.Səfərlidir. – B., Gənclik, 1991, s. 115.

edin, əhvalatlar vahidlə başlayır: «Biri varımış, biri yoxumuş, allahdan başqa heç kəs yox imiş»[1]. 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»[2] və primitiv də olsa, mifik dünya modeli (allah-yer-insan) qurulur. Əksər nağıllarda başlanğıcda qoyulan 3 rəqəmi süjet boyu bütün hadisələri müşayiət edir: Padşahın bağındakı «alma ağacı birinci gün çiçək açarmış, ikinci gündə çiçəyini tökərmiş, üçüncü gündə bar verərmiş»[3]. Sonra üç oğul meydana 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 div 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 forma-laşması başa çatanda meydana atılmış, bundan sonra saylar həm də gerçək, həqiqi mənada dərk olunmuşdur.

[1] Azərbaycan mifoloji mətnləri. Tərtib edəni, ön söz və şərhlərin müəllifi A.Acalov. – B., Elm, 1988, s. 149.

[2] Azərbaycan xalq əfsanələri. Toplayanı və tərtib edəni S.Paşayev. – B., Yazıçı, 1985, s. 73.

[3] Nağıllar. Tərtib edəni N.Seyidov. Azərbaycan ədəbiyyatı inciləri. On iki kitabda. Birinci kitab. – B., Yazıçı, 1985, s. 51.

ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan-türk dilində

1. Abbaslı İ. İbtidai dini-mifoloji görüşlər və onların xalq yaradıcılığında izləri – Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, VIII kitab. B., Səda, s. 5-23
2. Abdullayev B. Yusif Vəzir Çəmənzəminli və folklor. – B., Elm, 1981, 124 s.
3. Acalov A. Ön söz. «Azərbaycan mifoloji mətnləri» kitabına. Tərtib edəni, ön söz və şərhlərin müəllifi. – B., Elm, 1988, s. 3-34.
4. Albalıyev Ş. Hal-Div-Əzrayıl obrazlarının səciyyəsi / «Ortaq türk keçmişindən ortaq türk gələcəyinə» III uluslararası folklor konfransının materialları. Bakı, Səda, 2007, s. 547-555
5. Ağayev E. Azərbaycan mifologiya elmi və Mirəli Seyidov. Bakı: MBM, 2008, 200 s.
6. Ağasıoğlu F. Azər xalqı (Seçmə yazılar). – B., «Ağrıdağ» nəşriyyatı, 2000, 436 s.
7. Araslı H. Seçilmiş əsərləri. Azərbaycan ədəbiyyatı: tarixi və problemləri. – B., Gənclik, 1998, 732 s.
8. Aristotel. Poetika. – B., Azərnəşr, 1974, 192 s.
9. Atalar sözü. Toplayanı və tərtib edəni Ə.Hüseynzadə. – B., Yazıçı, 1981, 336 s.
10. Atalar sözü, Toplayanı Ə.Hüseynzadə, tərtib edəni H.Qasımzadə. – B., Yazıçı, 1985, 691 s.
11. Aşıqlar. - B., Azərnəşr, 1960, 197 s. (təkrar nəşr)

12. Azərbaycan etnoqrafiyası. Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası. Tarix İnstitutu. Arxeologiya və etnoqrafiya sektoru. Üç cilddə. 1-ci cild. - B., Elm, 1988, 456 s.
13. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. 20 cilddə. I cild. Xalq ədəbiyyatı. İzahlar və qeydlər İ.Abbasovundur. - B., Elm, 1982, 510 s.
14. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. 20 cilddə. II cild. VII-XII əsrlər Azərbaycan şeiri. Tərtib edəni Ə.Mirəhmədov – B., 1989, 424 s.
15. 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.
16. Azərbaycan xalq əfsanələri. Toplayanı və tərtib edəni S.Paşayev. – B., Yazıçı, 1985, 286 s.
17. Azərbaycan xalq nağılları. 5 cilddə. V cild. Toplayanı və tərtib edəni Ə.Axundov. – B., Elm, 1964, 286 s.
18. Azərbaycan mifoloji mətnləri. Tərtib edəni, ön söz və şərhlərin müəllifi A.Acalov. – B., Elm, 1988, 196 s.
19. Azərbaycan Respublikası EA Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutunun Yeni Tikinti Sahələri Arxeoloji Tədqiqat şöbəsinin Şəki Arxeologiya-folklor qrupunun hesabatı – B., 1999
20. Azərbaycan folkloru antologiyası. İki kitabda. Birinci kitab. Toplayanı və tərtib edəni Ə.Axundov. – B., Elm, 1968, 289 s.
21. Azərbaycan folkloru antologiyası, İki kitabda. İkinci kitab. Toplayanı və tərtib edəni Ə.Axundov. – B., Elm, 1968, 260 s.
22. Bayatılar. XVII-XX əsrlər. Əlyazmalar əsasında tərtib edəni A.Məmmədova. – B., Elm, 1977, 328 s.
23. Bayatılar. Toplayanlar: V.Vəliyev və S.Paşayev. – B., Yazıçı, 1985, 199 s.
24. Bayatılar. II nəşri. Toplayanı və tərtib edəni H.Qasımov. - B., Azərnəşr, 1960, 253 s..
25. Balasaqunlu Y. Qutadqu bilik / Xoşbəxtliyə aparan elm. – B., Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1994, 492 s.
26. Bəydili C. Türk mifoloji sözlüyü (Məmmədov). – B., Elm, 2003, 418 s.
27. Bünyadov Z. Azərbaycan VII-IX əsrlərdə. – B., Elm, 1989, 336 s.

28. Bünyadov Z.M. və Əliyarov S.S. «Kaqan» titulu haqqında. – Azərbaycan SSR EA Xəbərləri. «Tarix, fəlsəfə, hüquq» seriyası, B., 1984, № 2.
29. Çəmənzəminli Y.V. Əsərləri. Üç cilddə. Üçüncü cild. – B., Elm, 1977, 328 s.
30. Çəmənzəminli Y.V. Azərbaycan nağıllarının əhval-ruhiyyəsi. Əsərləri. Üçüncü cild. – B., Elm, 1977, s. 44-48.
31. Çəmənzəminli Y.V. Nağıllarımızı necə toplamalı. Əsərləri. Üçüncü cild. – B., Elm, 1977, s. 48-50.
32. Çəmənzəminli Y.V. Nağıllarımız barəsində bir neçə söz. Əsərləri. Üçüncü cild. – B., Elm, 1977, s. 50-57.
33. Çəmənzəminli Y.V. Xalq ədəbiyyatında bəşəri təmayüllər. Əsərləri. Üçüncü cild. – B., Elm, 1977, s. 57-62.
34. Çəmənzəminli Y.V. Xalq ədəbiyyatının təhlili. Əsərləri. Üçüncü cild. – B., Elm, 1977, s. 62-74.
35. Dünya uşaq ədəbiyyatı kitabxanası. I cild. Dünya xalqlarının əfsanələri. – B., Gənclik, 1990, 504 s.
36. Dünya uşaq ədəbiyyatı kitabxanası. XXXVIII cild. Nağıllar. Tərtib edəni A.Nəbiyev. – B., Gənclik, 1988, 464 s.
37. Əbu Həyyan əl-Əndəlusi. Kitab əl-idrak li-lisan əl-Ətrak (Türk dilini dərk-etmə kitabı). Ərəb dilindən tərcümə Z.Bünyadovundur. – B., Azərnəşr, 1992, 115 s.
38. 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.
39. Əfəndiyev Paşa. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. – B., Maarif, 1992, 477 s.
40. Əfsanələr. Qeydlər və şərhlər M.Seyidovundur. - B., Gənclik, 1986, 174 s.
41. Əlibəyzadə E. Azərbaycan xalqının mənəvi mədəniyyət tarixi (İslamaqədərki dövr). – B., Gənclik, 1998, 524 s.
42. Əliyarov S. Tarixi-coğrafi qeydlər. – «Kitabi-Dədə Qorqud» kitabı, B., Yazıçı, 1988, s. 256-264.
43. Əliyev H. Xalqların dostluğu - ədəbiyyatların dostluğudur (Yazıçıların Ümumittifaq yaradıcılıq konfransında məruzə) ”Kommunist” qəz., 29 oktyabr, 1980;

44. Əliyev R. «Yeddi gözəl» əsərində qeydlər. N.Gəncəvinin «Yeddi gözəl» kitabı. – B., Elm, 1983, s. 304.
45. Əliyev H. Tarixi köklərimiz bir dilə, bir mənəviyyata, bir dinə bağlı olduğuna görə çox dərindir // H.Əliyev. Ədəbiyyatın yüksək borcu və amalı. Bakı, Ozan, 1999, s. 337-345;
46. Əliyev H. "Manas" bütün dünya sivilizasiyasının sərvətidir // Heydər Əliyev. Ədəbiyyatın yüksək borcu və amalı. Bakı, Ozan, 1999, s. 283-285.
47. Əliyev Heydər. Ədəbiyyatın yüksək borcu və amalı. – Bakı, Ozan, 1999.
48. Əliyev R.M. Azərbaycan nağıllarında mifik görüşlər. – B., Elm, 1992, 118 s.
49. Əliyev R.M. Mifoloji şüurun bədii spesifikası. – B., «Qartal» nəşriyyatı, 2001, 120 s.
50. Əliyev R.M. Mif və folklor: genezisi və poetikası. Bakı, «Elm», 2005
51. Əliyev R. «Yeddi gözəl» əsərində qeydlər. N.Gəncəvinin «Yeddi gözəl» kitabı. – B., Elm, 1983, s. 294-356.
52. Əliyev R.M. Riyazi mifologiya. Bakı, «Nurlan», 2008
53. Əliyev R.M. Türk mifoloji düşüncəsi və onun epik transformasiyaları. B., "Elm", 2014
54. Əliyev R. Məxfilik qrifi, yaxud mif, fəlsəfə, din və dil duyumu. – B., «Ziya-Nurlan» NRM, 2002, 150 s.
55. Əliyev R. Oğuz dünyanı dərketmənin açarıdır. – B., «Ziya» MMM, 2000, s.76
56. Ərtoğrul Cavidin rəyi. 1939 il 3 avqust. Molla Cuma ilə Aşıq Könülün deyişməsi. Dastan. Azərbaycan Respublikası Elmlər Akademiyasının Arxitektura və Memarlıq İnstitutunun Arxivi. İş – 78, B., 1938, mart.
57. Füzuli. Əsərləri. 5 cilddə. V cild. - B., Elm, 1985, 216 s.
58. Cəfərli M. Dastan və mif. – B., Elm, 2001, 188 s.
59. Cəfərov N. Azərbaycanşünaslığa giriş. – B., AzAtaM, 2002, 600 s.
60. Göyçə folkloru. Azərbaycan folkloru antalogiyası. Üçüncü kitab. Toplayıb tərtib edəni H.İsmayılov. – B., «Səda», 2000, 766 s.
61. Hacılı A.Bayatı poetikası. – Bakı, 2000.

62. Həbibbəyli İ. Ədəbi-tarixi yaddaş və müasirlik. B., "Nurlan", 2007;
63. Həbiboğlu Vəli. Qədim türklərin dünyagörüşü. – B., «Qartal» nəşriyyatı, 1996, 223 s.
64. Xalisbəyli T. Nizami Gəncəvi və Azərbaycan qaynaqları. – B., Azərnəşr, 1991, 296 s.
65. Xəlil A. Əski türk savlarının semiotikası. B., 2006
66. İraq-türkmən folkloru. Azərbaycan folkloru antologiyası, II kitab. Tərtibçilər Q.Paşayev və Ə.Bəndəloğlu. – B., Elm, 1999, 468 s.
67. İlaxır çərşənbələr. Toplayanı və tərtib edəni A.Nəbiyev və b. – B., Azərnəşr, 1992, 62 s.
68. İslam. Qısa məlumat kitabı. / Rus dilindən tərcümə edəni A.Qəhrəmanov. – B., ASE Baş redaksiyası, 1989, 158 s.
69. Kalankatuklu M. Albaniya tarixi. Mxitar Qoş. Alban salnaməsi. Müqəddimə, tərcümə, qeyd və şərhlər akademik Z.Bünyadovundur.- B., Elm, 1993, s. 270.
70. Kitabi-Dədə Qorqud. F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşri - B., Elm, 1988, 265 s.
71. Kitabi-Dədə Qorqud. Drezden əlyazmasının dürüstləşdirilmiş elmi mətni. Ş.Cəmşidovun «Kitabi-Dədə Qorqud: tarixi, coğrafi, tekstoloji tədqiqat» kitabında. – B., Elm, 1999, 678 s.
72. Koroğlu. Paris nüsxəsi. – Bakı, 1997, s. 198.
73. Qafarlı R. Heydər Əliyev və qədim türk mifoloji-folklor irsi. "Heydər Əliyev və mənəvi dəyərlər" adlı elmi-praktik konfransın materialları. – Bakı, Milli Elmlər Akademiyasınınnın Folklor İnstitutu, Səda, 2003, s. 52-71.
74. Qafarlı R. Mifologiya və folklorşünaslıq məsələləri. B., ADPU-nun nəşri, s. 76-77.
75. Qarayev S.P. Azərbaycan folklorunda mifoloji xaos / Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiya. Bakı-2015
76. Qasımzadə F.F. Novruz-bahar bayramı. – «Bilik» Cəmiyyətinin nəşri, 1989, 64 s.
77. Quliyev H.V. Azərbaycan folklorunda müdrik qoca arxetipi / Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiya. Bakı-2015

78. Qumilyev N. Qədim türklər. Tərcümə edənlər: V.Quliyev, V.Həbiboğlu. – B., Gənclik, 1993, 536 s.
79. Qurbanov N. Azərbaycan folklorunda mifoloji-kosmoqonik görüşlər. B., 2011
80. Qıpçaq M. Türk say sistemi. – B., Yazıçı, 1996, 132 s.
81. Məmmədov M.M. Azərbaycan mifoloji mətnləri. Namizədlik dissertasiyasının avtoreferatı. – B., 1998.
82. Mərasimlər, adətlər, alqışlar. Toplayanı A.Nəbiyevdir. – B., Gənclik, 1993, 348 s.
83. Naxçıvan folkloru. Azərbaycan folkloru antologiyası. Birinci kitab. Tərtib edənlər: T.Fərzəliyev, M.Qasımov. – B., «Sabah», 1994, 388 s.
84. Nağıllar. Tərtib edəni N.Seyidov. Azərbaycan ədəbiyyatı inciləri. On iki kitabda. Birinci kitab. – B., Yazıçı, 1985, 506 s.
85. Nəbiyev A. Azərbaycan mifologiyası. «Folklorşünaslıq məsələləri» məcmuəsi, Beşinci kitab. – B. Universiteti Nəşriyyatı, 2002, s. 6-93.
86. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. Birinci hissə. Ali məktəblər üçün dərslik. – B., «Turan» nəşriyyat evi, 2002, 680 s.
87. Nəğmələr. İnanclar. Alqışlar. Toplayanı və tərtib edəni A.Nəbiyev. – B., Yazıçı, 1986, 213 s.
88. Nərimanoğlu K.V. Türk mif poetikasına yeni baxış (ön söz) / S.Rzasoy. Oğuz mifi və Oğuznamə eposu. B., «Nurlan» nəşriyyatı, 2007, s. 3-5
89. Nəsimi İmadəddin. Mən bu cahana sığmazam. Seçilmiş əsərləri. Tərtib edəni Ə.Səfərlidir. – B., Gənclik, 1991, 384 s.
90. Nizami Gəncəvi. Leyli və Məcnun. Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər prof. Rüstəm Əliyevindir. – B., Elm, 1983, 290 s.
91. Nizami Gəncəvi. İsgəndərnamə. Şərəfnamə. Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər prof. Q.Əliyevindir. – B., Elm, 1983, 650 s.
92. Nizami Gəncəvi. İsgəndərnamə. İqbalnamə. Filoloji tərcümə filologiya elmləri doktoru Vaqif Aslanovundur. - B., Elm, 1983, 650 s.
93. Nizami Gəncəvi. Xosrov və Şirin. Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər prof. H.Məmmədzadənindir. – B., Elm, 1983, 374 s.

94. Nizami Gəncəvi. Yeddi gözəl. Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər prof. Rüstəm Əliyevindir. – B., 1983, 361 s.
95. Nizami Gəncəvi. Sirlər xəzinəsi. Filoloji tərcümə prof. R.Əliyevindir. –B., 1981, 248 s.
96. Novruz. Toplayanı və tərtib edəni A.Nəbiyev. – B., Yazıçı, 1990, 224 s.
97. Oğuznamələr. Tərtib edənlər: Kamil Vəli Nərimanoğlu və Fəxri Uğurlu. – B. Universiteti Nəşriyyatı, 1993, 92 s.
98. Oğuznamə. XV-XVI əsrlər. Əlyazmasını çapa hazırlayan S.Əlizadə. – B., Yazıçı, 1987, s. 198.
99. Rzasoy S. Nizami poeziyası: mif – tarix konteksti. – B., «Ağrıdağ» nəşriyyatı, 2003, 212 s.
100. 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.
101. Rzasoy S. Oğuz mifinin paradiqmaları. B., «Səda», 2004, 199 s.
102. Rzasoy S. Oğuz mifi və Oğuznamə eposu. B., «Nurlan» nəşriyyatı, 2007.
103. Rzasoy S. Mifologiya və folklor: nəzəri-metodoloji kontekst. Bakı: Nurlan, 2008
104. Rzasoy S. Oğuz mifologiyası (metod, struktur, rekonstruksiya). B., 2009
105. Rzasoy S. Müasir Azərbaycan folklorşünaslığı. 2 cilddə, 1-ci c. B., 2013
106. Rəfiq Ö. Türkün qızıl kitabı. Birinci kitab. – B., Yazıçı, 1992, 184 s.
107. Rəşidəddin F. Oğuznamə. Fars dilindən tərcümə R.M.Şükürovanındır. – B., Azərbaycan Dövlət Nəşriyyat-poliqrafiya Birliyi, 1992, 72 s.
108. RƏF, M.F. Axundovun arxivi, 120 saylı sənəd.
109. Rusca-Azərbaycanca lüğət- II cild, Bakı, 1991, s. 384
110. Rüstəm Kamal. «Kitabi-Dədə Qorqud»: arxaik ritual semantikası. – B., Elm, 1999, 72 s.

111. Sehirli sünbüllər. Azərbaycan mifləri. Toplayıb tərtib edən A.Nəbiyev. – B., Gənclik, 1990, 212 s.
112. Seyidov M. Azərbaycan xalqının soy-kökünü düşünərkən. – B., Yazıçı, 1989, 496 s.
113. Seyidov M. Qızıl döyüşçünün taleyi . – B., Gənclik, 1984, 126
114. Seyidov M. Qam-şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış. – B., Gənclik, 1994, 232 s.
115. Seyidov M. Yaz bayramı – B., Gənclik, 1990, 96 s.
116. Seyidov M. Azərbaycan mifik görüşlərinin qaynaqları. – B., Yazıçı, 1983, 326 s.
117. Sultanlı Əli. «Kitabi-Dədə Qorqud» və qədim yunan dastanları. - B., Elm, 1999, 82 s.
118. Süleymenov O. Az-Ya. Rus dilindən tərc. Edəni N.Səfərov. – Azərnəşr. Bədii Tərcümə Mərkəzi, 1993, 304 s.
119. Sümər Faruq. Oğuzlar. Tarixləri. Boy təşkilatı, dastanları. – B., Yazıçı, 1992, 432 s.
120. Şaman əfsanələri və söyləmələri. Tərcümə və tərtib edənləri F.Gözəlov və C.Məmmədov. – B., Yazıçı, 1993, 144 s.
121. Şəki folkloru. Azərbaycan folkloru antologiyası. Dördüncü kitab, birinci cild. Toplayıb tərtib edənlər: R.Qafarlı, H.Əbdülhəlimov və b. – B., «Səda», 2000, 497 s.
122. Şərifzadə B. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi (Ən qədim dövrlər). – B., «Adiloğlu» nəşriyyatı, 2003, 304 s.
123. Şərifzadə B. Zərdüşt, Avesta, Azərbaycan... – B., «Nurlan» nəşriyyatı, 1998, 198 s.
124. Şükürov A. Dədə Qorqudun mifologiyası. – B., Elm, 1999, 100 s.
125. Şükürov A. Mifologiya. Birinci kitab. Ümumi-nəzəri məsələlər – B., Elm, 1995, 188 s.
126. Şükürov A. Mifologiya, İkinci kitab. Qədim Şərq xalqlarının mifologiyası. – B., Elm, 1995, 204 s.
127. Şükürov A. Mifologiya, Üçüncu kitab. İran xalqlarının mifologiyası. – B., Elm, 1995. 204 s.
128. Şükürov A. Mifologiya, Dördüncü kitab. Qədim hind mifologiyası – B., Elm, 1996, 164 s.
129. Şükürov A. Mifologiya, Beşinci kitab. Qədim Çin mifologiyası. – B., Elm, 1997, 188 s.

130. Şükürov A. Mifologiya, Altıncı kitab. Qədim türk mifologiyası. – B., Elm, 1998, 232 s.
131. Şükürov A. Mifologiya, Yeddinci kitab. Yunan mifologiyası. – B., «Qartal» nəşriyyatı, 1999, 179 s
132. Şükürov A. Mifologiya. Səkkizinci kitab. Alman-skandinav xalqlarının mifologiyası. – B., Elm, 1999, 163 s.
133. Şükürov A. Mifologiya. Doqquzuncu kitab. Slavyan xalqlarının mifologiyası. – B., «Adiloğlu qardaşları» nəşriyyatı, 2002, 174 s.
134. Tarix-i qezelbaşan («Qızılbaşlar tarixi). Fars dil. tər. M.Ə.Məhəmmədlinindir. – B., «Azərbaycan» nəşriyyatı, 1993, 48 s.
135. Tanrıverdi Ə. «Kitabi-Dədə Qorqud»da şəxs adları. – B., Elm, 1999, 164 s.
136. Tanrıverdi Ə. «Dədə Qorqud kitabı»nda at kultu. B., «Nurlan», 2012.
137. Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977, 198 s.
138. Təhmasib M.H. Dədə Qorqud boyları haqqında. «Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər» kitabında. I kitab,. – B., Elm, 1961, s. 3-52.
139. Təhmasib M.H. Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər). – B., Elm, 1972, 400 s.
140. Vəliyev K. Elin yaddaşı, dilin yaddaşı. – B., Gənclik, 1987, 280 s.
141. Vəliyev K. Dastan poetikası. – B., Yazıçı, 1984, 156 s.
142. Vəliyev K. Sözün sehri. – B., Yazıçı, 1986, 303 s.
143. Vəliyev V. Azərbaycan folkloru. – B., Maarif, 1985, 414 s.
144. Yusifov Y.B. Qədim Şərq tarixi. – B., B. Universiteti Nəşriyyatı, 1992, 496 s.

Rus dilində

145. 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.

146. Абаев В.И. Избранные труды. Религия, фольклор, литература. – Владикавказ, 1990, 326 с.
147. Абаева Л.Л. Культ гор и буддизм в Бурятии (эволюция верований и культов селенгийских бурят). – М.: Наука, 1992, 144 с.
148. Аббаслы И. Ареал распространения и влияния Азербайджанских дастанов. – Б., Издательство «Сада», 2001, 216 с.
149. Абдулла Б. Азербайджанский обрядовый фольклор и его поэтика. – Б., Элм, 1990, 216 с.
150. Абрамов Ю.А. и Демин В.Н. Сто великих книг. – М., «Вече», 1999, 480 с.
151. Абу-Бакр ибн Хосров ал-Устад. Мунисname / пер. и примеч. Р.М.Алиева. – Б., Язычы, 1991, 584 с.
152. Авеста: Избранные гимны; Из Видевдата/Пер. с авест. И.Стеблин-Каменского. М, Наука, 1993, 425 с.
153. Авеста в русских переводах (1861-1996) / Сост., общ. ред., примеч., справ. разд. И.В.Рака.- СП б.: Журнал «Нева» - РХГИ, 1997.- 480 с.
154. Александров А.Ф. Тайны магических цифр. – М.: «РИПОЛ КЛАССИК», 2000, 448 с.
155. Албедиль М.Ф. В магическом круге мифов (Миф. История. Жизнь). – СП б.: «Паритет», 2002, 336 с.
156. Алтын-арыг. Хакасский героический эпос. – М., Наука, 1988, 592 с. (Эпос народов СССР).
157. Аннемари Шиммель. Мир Исламского Мистицизма. – М., «Алетейа» «Энигма», 1999 - Schimmel Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. – The University of North Carolina Press, 1975 / - 416 с.
158. Аникин В. Русская народная сказка. - М., 1984.
159. Антонова Е.В. Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. – М., Наука, 1990, 287 с.
160. Арсеньев В.Р. Звери-Боги-Люди. (Беседа о мире и человеке). - М., Полит-издат, 1991, 160 с.
161. «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. Copy Right: Arthur Ambartsumian, 2000.
162. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. В трех томах. Том 1. - М.: Современный писатель, 1995, 416 с.
163. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. В трех томах. Том 2. - М.: Современный писатель, 1995, 400 с.
164. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. В трех томах. Том 3. - М.: Современный писатель, 1995, 416 с.
165. Баландин Р.К. Сто великих богов. – М., «Вече», 2002, 432 с.
166. Бартольд В.В. Турецкий эпос и Кавказ. В кн. Книга моего Деда Коркута» - М., 1962, с. 5-11
167. Барт Р. Мифология. -в его кн. «Избранные работы. Семиотика. Поэтика», М.,1989, 616 с.
168. Бахтин М.М. Формы времени и хронотопы. В кн.: «Эпос и роман». – СП б.: Издательство «Азбука», 2000, 304 с.
169. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. – М., Наука, 1975, 246 с.
170. Бахтин М.М. Формы времени и хронотопы. В кн.: «Эпос и роман». – СП б.: Издательство «Азбука», 2000.
171. Барт Р. Мифология. -в его кн. «Избранные работы. Семиотика. Поэтика», М., 1989.
172. Бенвенист Э. Общая лингивистика, М., 1974.
173. Бремон К., Логика повествовательных возможностей. В сборнике «Семиотика и искусствометрия», М., 1972.
174. Безертинов Р.Н. Тэнгрианство – религия тюрков и монголов. – Набережные Челны, Издательство «Аяз», 2000, 455 с.
175. Бенуас Л. Знаки, символы и мифы / пер. с франц. А.Калантарова. –М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2004, 160 с.
176. Белицкий М. Шумеры. Забытый мир. – М.: Вече, 2000, 432 с.

177. «Бехистунская» надпись царя Дария I. Перевод с древнеперсидского М.А.Дандамаева. В кн. И.В. Рак Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). – СП б. - Москва: «Журнал «Нева» - «Летний Сад», 1998.- 560 с.
178. Большая энциклопедия. Словарь общедоступных сведений по всем отраслям знания. Шестой том. Гадание – Глазчатка. – С. Петербург, Типография Товарищества «Просвещение», 7 рота, 20, 1901, 794 с.
179. Брагинский Н.Б. Календарь. – в кн. Мифы народов Мира. Том I. – М., Советская Энциклопедия, 1991, с. 610-616.
180. Брагинский И.С. Из истории таджикской и персидской литератур: Избранные работы / Отв. ред. Б.Г. Гафуров. М.: Наука, 1972. с. 78—79.
181. Брей У., Трамп Д. Археологический словарь. Пер. с англ. Автор дополнительного текста А.Д.Столяр– М.: Прогресс, 1990, 368 с.
182. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. – М.: Наука, 1980, 333 с.
183. Блек М. Метафора. В кн.: «Теория метафоры». – М., Прогресс, 1990, 512 с.
184. Бойс М. Зороастрийцы: Верования и обычаи / Пер. с англ. И прим. И.М.Стеблин-Каменского. - СПБ.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2003, 352 с.
185. Борев Ю. Б. Эстетика. - М., Политиздат, 1988, 496 с.
186. Бородин А.И. Число и мистика. - Донеск, 1975, 173 с.
187. Вардиман Е. Женщина в древнем мире. Пер. с нем. М.С.Харитонова. – М., Наука, 1990, 335 с.
188. Васильев Л.С. История религий Востока. 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Высш. школа, 1998, 416 с.
189. Веселовски А.Н. Историческая поэтика.- М., 1989.
190. Виллолдо А.. Шаман, мудрец, целитель. /Пер. с англ. К.Семенов/. – К.: «София. М.: ИД «Гелиос», 2001, 256 с.
191. В мире мифов и легенд / Сост. Синельченко В.Н., Петров М.Б./ - СПб.: Санкт-Петербург, Издательство «Золотой век», ООО «Веста, 2001, 528 с.

192. Восточнославянский фольклор: Слов. науч. и нар. терминологии / Редкол.: К.П.Кабашников (отв. ред.) и др. – Мн.: Наука и техника, 1993. – 478 с.
193. Всемирная энциклопедия: Мифология / Гл. редактор М.В.Адамчик: Гл. науч. Ред. В.В.Адамчик. – Мн.: Современный литератор, 2004, 1088 с.
194. Вунд В. Миф и религия. М.: СПб., 1913, 354 с.
195. Гацек В.М. Устная эпическая традиция во времени. Историческое исследование поэтики. - М., Наука, 1989, 256 с.
196. Гамильтон Э. Мифы и легенды. Боги и герои Древней Греции и Древнего Рима / пер. с англ. Л.А.Игорескоого. – М.: ЗАО Изд-во Центр полиграф, 2002, 460 с.
197. Гейбуллаев Г.А. К этногенезу азербайджанцев. Т. I. – Б., Элм, 1991, 552 с.
198. Гёроглы. Туркменский героический эпос. – М., Наука, 1983, 805 с. (Эпос народов СССР)
199. Геродот. История в девяти томах. (Классики исторической мысли). Перевод Г.А. Стратановского. – М., Ладомир, ООО Фирма «Издательство АСТ», 1999, 752 с.
200. Гегель. Наука логики. - М., Наука, 1972, т. III, 348 с.
201. Геннеп А., Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. Ю.В.Ивановой, Л.В.Покровской; Послесл. Ю.В.Ивановой. – М.: Восточная литература, 2002, 198 с.
202. Гэсэр (Повесть о Гэсэр-хане, владыке десяти стран света) Бурятский героический эпос. – М., Наука, 1973, 409 с.
203. Голосовкер Я.Э. Логика мифа. – М.: Наука, 1987, 218 с.
204. Голосовкер Я.Э. Мифы Древней Греции. Сказания о титанах. БМЛ. – Санкт-Петербург, 2001, 351 с.
205. Горан В.П. Древне - греческая мифологема судьбы. – Новосибирск: Наука, Сибирск. Отдание, 1990, 335 с.
206. Горький М. О детской литературе. - М., Гос. Изд. Детс. Литер., 1958, 432 с.

207. Грейве Р. Мифы древней Греции. / Пер. с англ. Под ред. И с послесл. А.А.Тахо-Годи.- М., Прогресс, 1992, 624 с.
208. Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период. – Л., Наука, 1990, 280 с.
209. Гумилев Л.Н. История народа гунну. В 2 книгах. Книга 1. – ОО «Издательство АСТ», 2002, 404 с.
210. Гумилев Л.Н. Тысячелетие вокруг Каспия. – Б.: Азернешр, 1990, 308 с.
211. Гумбатов К.Н. Забытые курганы (Происхождение азербайджанских тюрков). – Б., Маариф, 1998, 214 с.
212. Дандес Алан. Фольклор: семиотика и / или психоанализ: Пер. с англ.; Сост. А.С.Архипова. – М.: Восточная литература, 2003, 279 с.
213. Деревянко Е.И. Культ коня у мохе. В кн. «Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX – начало XX в. – Новосибирск: Наука, 1987
214. Дорошенко Е.А. Зороастрийцы в Иране (Историко-этнографический очерк).- М., Главная редакция восточной литературы, Наука, 1982, 178 с.
215. Дозволенное – недозволенное [Шайаст - на - шайаст]. В кн.: Зороастрийские тексты. Издание подготовлено О.М. Чунаковой. — М.: Издательская фирма “Восточная литература” РАН, 1997. (Памятники письменности Востока. CXIV).
216. Дубровина Т.А., Ласкарева Е.Н. Заратустра. — М.: Олимп; ООО “Фирма “Издательство АСТ”, 1999. — 208 с.
217. Дьяконов И.М. Восточный Иран до Кира: К возможности новых постановок вопроса. / История иранского государства и культуры. М., Наука, 1971, 210 с.
218. Дьяконов М.М. Научные представления на древнем востоке (Шумер, Вавилония, Средняя Азия) // Очерки истории естественнонаучных знаний древности. – М.: Наука, 1982, 395 с.
219. Дьяконов М.М. Шумер. Общественный и государственный строй древнего Двуречья. – М., 1959, 254 с.
220. Дюма А.. Кавказ. Перевод с французского. – Тбилиси, Мерани, 1988, 286 с.

221. Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. Сокр. пер. с франц. А.З.Алмазовой. – М.: Наука, 1990, 230 с.
222. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. Пер. с франц. – М.: Наука, 1986, 189 с.
223. Евсюков. Мифы о мироздании. В кн.: «Мироздание и человек». – М.: Политиздат, 1990, 332 с.
224. Егер Оскар. Всемирная история. В 4 томах. Том 1. Древний мир./Пер. с нем. П.Н.Полевого – М.: - ООО «Издательство АСТ», 2000, 824 с.
225. Жирмунский. В.М. Избранные труды. Тюркский героический эпос. – Л., Издательство «Наука». Ленинградское отделение, 1974, 726 стр.
226. Жирмунский В.М. Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. – М.-Л., Государственное издательство художественной литературы, 1962, с. 564.
227. Залеман К.Г. Очерк истории древнеперсидской литературы // Всеобщая история литературы / Под ред. В.Ф. Корша. Т. 1. Ч. 1. СПб., 1880. с. 175—177.
228. Значение Дрона (Чим-и дрон). В кн.: Зороастрийские тексты. Издание подготовлено О.М. Чунаковой. — М.: Издательская фирма “Восточная литература” РАН, 1997. (Памятники письменности Востока. CXIV), 366 с.
229. Зеленский В.В. Карл Густав Юнг. Жизнь, личность, работа. – В кн. «Карл Юнг. Психологические типы». – Минск, 1998.
230. 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).
231. Ильясов Я. Месть Анахиты. – М.: Советский писатель, 1990, с. 576.
232. Ислам: Энциклопедический словарь – М.: Наука, 1991, 315 с. 201. Исследования в области балто-славянской духовной культуры. (Погребальный обряд). – М.: Наука, 1990, 256 с.

233. 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.
234. Казымбек М. Мифология персов по Фирдоуси / Избранные про-изведения. – Б., Элм, 1985, с. 306-318.
235. 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.
236. Календарные обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. – М.: Наука, 1989, 360 с.
237. Карамзин Н.М. История государства Российского в 12-ти томах. Т. I / Под ред. А.Н.Сахарова. – М.: Наука, 1089, с. 640.
238. Каррыев Б.А. Эпические сказания о Кероглы у тюркоязычных народов. /Исследования по теории и истории эпоса. – М.: Наука, 1968, 260 с.
239. Кассирер Э. Сила метафоры. В кн.: «Теория метафоры». – М., Прогресс, 1990, с. 204.
240. Касумова С. Азербайджан в III –VII вв. (Этнокультурная и социально-экономическая история). – Б., Элм, 1993, 140 с.
241. Кафарлы Р. Философия любви на древнем Востоке и Низами. Санкт-Петербург, Лейла, 2001, 112 с.
242. Каутский К. Происхождение христианства. - Издательство Политической литературы, 1990, 463 с.
243. 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.
244. Климович Л.И. Книга о Коране, его происхождении и мифологии. – М., Политиздат, 1986, 270 с.
245. Книга Деда Коргуда. Перевод на русский язык В.В.Бартольда. – Б., Издательство АН Азерб ССР, 1950, 230 с.
246. Книга Оруджбека Байата Дон-Жуана Персидского (Историко-географический трактат) – Б., 1988, 216 с.
247. Книга оракулов. Пророчество Пифий и Сивилл. – М.: Изд-во Эксмо, 2002, 448 с.

248. Книга о праведном Виразе (Арда Вираз Намаг). Перевод со среднеперсидского (пехлеви), введение и примечания А. И. Колесникова // «НЛО - Связные Вселенной» Альманах-дайджест сообщений средств массовой информации, отдельных изданий, Выпуск 5, май, Луганск, 1994, с. 32-71.
249. 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.
250. Короглы Х. Огузский героический эпос. – М., Наука, 1976, 239 с.
251. Коран. Перевод и комментарии И.Ю.Крачковского. – М.: Наука, 1986, 744 с.
252. Косарев А. Философия мифа: Мифология и ее эвристическая значимость. – М.: ПЕР СЭ; СПБ.: Университетская книга, 2000, 304 с.
253. Кравцов Н.И. Сербскохорватский эпос, М.: Высшая школа, 1985, 273 с.
254. Крапп Э.К. Легенды и предания о Солнце, Луне, звездах и планетах / Пер. с англ. К.Савельева. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2000, 656 с.
255. 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).
256. 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.
257. 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.
258. Кудияров А.В. Поэтика – воззренческие аспекты историзма эпического творечество //Фольклор: Проблемы историзма. М.: 1988, с. 105-141.

259. Кун Н.А. Что рассказывали греки и римляне о своих богах и героях. - М., Греко-латинский кабинет, 1992, 272 с.
260. Курс общей лингивистики. - М., 1933.
261. Кэмпбелл Дж. Мифы, в которых нам жит / Пер. с англ. К.Семенов. - К.: «София»; М.: ИД «Гелиос», 2002, 256 с.
262. Лазутин С.Г. Поэтика Русского фольклора. - М., 1989.
263. Левин А.Е. Принципы семиологического анализа. В сборнике «Вопросы философия». – М., 1974, № 9, с. 135.
264. Леруа-Гуран А. Знаки в доисторическом искусстве. Из книги «Доисторическое искусство Запада». Мазено, 1978.
265. Лихачов Д.С. Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд., доп. М., 1979.
266. Лелеков Л.А. Локальные и синкретические культы. - М.: Наука, 1991, 197 с.
267. Леви-Брюл Л. Первобытное мышление. – М.: Академия, 1930, 238 с.
268. Леви-Строс К. Мифологики. В 4-х тт. Том 1. Сырое и приготовленное. / Пер. с франц. З.А.Сокелер и др. – М.; СПб.: Университетская книга, 1999, 406 с.
269. 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.
270. Леви-Строс К. Путь масок /Пер. с фр., вступ. ст. и примеч. А.Б.Островского. – М.: Республика, 2000, с.332 (Мыслители XX века).
271. Леви-Строс К. Структурная антропология. / Пер. с франц. Вяч. Вс. Иванова. – М., Наука, 1985, 536 с.
272. Легенды Крыма. Составитель Г.Таран, предисловие М.Ф.Рыльского. – Симферополь, 1974, 176 с.
273. Легенды и сказания древней Греции и древнего Рима. Составление А.А.Нейхардт- М., Правда, 1987, 576 с.
274. Литературный энциклопедический словарь. - М., «Советская эн-циклопедия, 1987, 752 с.
275. Лихачов Д.С. Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд., доп. М., 1979, 346 с.
276. Локк Дж. Избр. Философ. Произведение в 2-х томах. т. I. - М., 1960, 348 с.

277. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. – В его кн. «Философия. Мифология. Культура». – М.: Политиздат, 1991, 525 с.
278. Лотман Ю.М. Анализ поэтического текста.– Л., Издательства «Просвещение». Ленинградское отделение, 1972, 270 с.
279. Лотман Ю.М. Миф – имя – культура. В его кн. «Семиосфера. – С.-Петербург: «Искусство-СПБ», 2001, 704 с.
280. Магия чисел / Ав.-сост. С.Г.Витошнев. – Мн.: ООО «Кузьма», 1999, 512 с.
281. Майкл Х.Харт. Сто великих людей. М., «Вече», 1998, 544 с.
282. Маковельский А.О. Авеста. - Б., Азернешр, 1960, 221 с.
283. Малерб М. Зороастрийский календарь. В кн.: Религии человечества. - М.-СПб: “Рудомино”; “Университетская книга”, 1997, 35-38.
284. Марр Н.Я. Вступительная лекция «Тексты и разыскания по кавказской филологии» в Лазаревском переднеазиатском институте. – Л., 1925, т. I, 399 с.
285. Марр Н.Я. Кавказские племенные названия и местные параллели. – Пг., 1922, 210 с.
286. Марр Н.Я. Средства предвижения, орудия самозащиты и производство в доистории. – Избранное произведение, т. III, М.-Л., 1958, 377 с.
287. Мелетинский Е.М. Общее понятие мифа и мифологии. - в кн. «Мифологический словарь», М., Советская энциклопедия, 1991, с. 653-664.
288. Мелетинский Е.М. Палеоазиатский мифологический эпос. – М., Издательство «Наука», 1979, 359 с..
289. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. 3-е изд., репритное. – М.: Восточная литература. РАН, 2000, 407 с.
290. Мелетинский Е.М. Историческая поэтика новеллы. - М., 1990.
291. Мелетинский Е.М. «Эдда» и ранние формы эпоса. – М., Наука, 1968, 295 с.
292. Мертлик Р. Античные легенды и сказания / Пер. с чеш.- М., Республика, 1992, 480 с.

293. Минорский В.Ф. История Ширвана и Дербенда. – М.: Наука, 1963, 146 с.
294. Мифология. Мини-энциклопедия. Все обо всем./ Пер. с анг. Л.Калашниковой. – М.: ООО «Издательство «Олимп»; «Издательство АСТ», 2002, 192 с.
295. Мифы и легенды народов мира. Древний мир. Составители Н.Будур и И.Панкеев. Том I. – М., «ОЛМА-ПРЕСС», 2000, 816 с.
296. Мифы и легенды народов мира. Средневековая Европа. Составители Н.Будур и И.Панкеев. Том II. – М., «ОЛМА-ПРЕСС», 2000, 816 с.
297. Мифы и легенды народов мира. Финляндия. Россия. Восток. Составители Н.Будур и И.Панкеев. Том III. – М., «ОЛМА-ПРЕСС», 2000, 816 с.
298. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. /Гл. ред. С.А.Токарев/, Том I. – М.: Советская Энциклопедия, 1991, 671 с.
299. Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. / Гл. ред. С.А.Токарев. Том II. – М.: Советская энциклопедия, 1992, 719 с.
300. Мифологический словарь. /Гл. ред. Е.М. Мелетинский/. – М.: Советская Энциклопедия, 1991, 736 с.
301. Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. – Новосибирск: Наука, 1987, 288 с.
302. Михайлов Т.М. Структура Бурятского шаманизма. В кн. «Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX – начало XX в. – Новосибирск: Наука, 1987, 204
303. Морок А., Разумовская К. Магия чисель. – М.: ООО «Издательство АСТ», 1999, 256 с.
304. Муравьева Т.В. Сто великих мифов и легенд. – М.: Вече, 2002, 480 с.
305. Мурад Аджи. Европа, тюрки, Великая Степь. – М., 1998, 334 с.
306. Мэттьюс Дж. Кельтский шаман. /Пер. с англ. Е.Мирошниченко/. – М.: София, ИД «Гелиос», 2002, 352 с.

307. Народные знания. Фольклор. Народное искусство. Выпуск 4. Ответственные редакторы: Б.Н.Путилов и Г.Штробах – М.: Наука, 1991, 168 с.
308. Народные русские сказки А.Н.Афанасьева. В трех томах, том III. - М.: Наука, 1985, 496 с.
309. Нарты. Осетинский героический эпос в трех книгах. Книга I. – М.: Наука, 1990, 492 с. (Эпос народов СССР).
310. Наставление Мудреца [Андраз-и данаг-марад]. В кн.: Зороастрийские тексты. Издание подготовлено О.М. Чунаковой. — М.: Восточная литература РАН, 1997. (Памятники письменности Востока. CXIV).
311. Немировский А.И. Мифы древней Эллады. – М., Просвещение, 1992, 319 с.
312. Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Том 2. Литературные памятники / Пер. с нем. – М.: Мысль, 1990, 831 с.
313. Новичкова Т.А. Эпос и миф. – С-т. П.: Наука, 2001, 247 с.
314. О возвышенном. –М.-Л., 1966.
315. 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.
316. 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.
317. Пандей Р.Б.Древнеиндийские домашние обряды (обычаи). / Пер. с англ. А.А.Вигасина. - М., «Высшая школа», 1990, с. 211.
318. Пиотровский М.Б. Коранические сказания. – М., Наука, 1991, 219 с.
319. Платон. Космология. В кн. «Антология мировой философии: Антич-нось. – Мн.: Харвест, М.: ООО «Издательство АСТ», 2001, 992 с.
320. Плетнева С.А. Половцы. – М., Наука, 1990, 208 с.
321. «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.

322. Поль С. Брегг. Формула совершенства .- Санк-Петербург, Издательство «Лейла», 1993, 384 с.
323. Порублев Н.В. Зороастризм: религия космологического дуализма. В кн.: Культы и мировые религии. - М.: Наука, 1994, 146-205
324. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. - Л., Издательство Ленинградского университета, 1986, 366 с.
325. Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки. – М.: Издательство «Лабиринт», 2001, 192 с.
326. Радлов В.В. Из Сибири: Страницы дневника. Пер. с нем. К.Д.Цивиной и Б.Е.Чистовой. – М.: Наука, 1789 (Этнографическая библиотека), 749 с.
327. Рак И.В. Египетская мифология. Изд. 2-е, переработ. и дополн. – СПб.: «Журнал «Нева; «Летний Сад», 2000, 416 с.
328. Рак И.В. В царстве пламенного Ра: Мифы легенды и сказки Древнего Египта. – М.: Детс. Литература, 2002, 191 с.
329. Рак И.В. Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). – СПб. М.: Журнал «Нева» - «Летний Сад», 1998, 578 с.
330. Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. Перевод с персидского Хетагурова Л.А. – М., Л.: Т. I, книга I, 1952, 201 с.
331. Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. - М., Наука, 1988, 784 с.
332. Семира и В.Веташ. Астрология и мифология. – С.Петербург, Атон, 1998, 1072 с.
333. Словарь античности. Перевод с немецкого. – М., Прогресс, 1989, 704 с.
334. Словарь мифов. Под редакцией Питера Бентли / Пер. с англ. Ю.Бон-дарева. – М.: ФАИН-ПРЕСС, 2001, 432 с.
335. 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.
336. Сотворение основы (Бундахишн). В кн.: Зороастрийские тексты. Издание подготовлено О.М. Чунаковой. — М.:

Восточная литература РАН, 1997. (Памятники письменности Востока. CXIV). с. 31.3
337. Софокл. Эдип - Царь. В кн. Античная литература. Греция. Антология. Часть I / Сост. Н.А.Федеров, В.И.Мирошниченко. – М., Высшая школа, 1989, 383 с.
338. Смирнов К. Персы. Этнографический очерк о Персии. – Тифлис, Типография Штаба Кавказского военного округа, 1917, 228 с.
339. Стивенс Дж., Седлетски-С.Л. Секреты шаманизма. /Пер. с англ. С.Грабовецкий/. –К.: София, Ltd., 2001, 288 с.
340. Сумбатзаде А.С. Азербайджанцы – этногенез и формирование народа. – Б., «Элм», 1990, 304 с.
341. СМОМПК («Сборник материалов для описания местностей и племён Кавказа»).- Выпуск I-47, Тифлис, 1981-1927. Выпуск - I, Татарская пословицы, поговорки, загадки и имена женщин, 1981 с. 43-57
342. Стеблева И.В. Очерки турецкой мифологии. По материалам волшебной сказки. – М.: Восточная литература РАН, 2002, 102 с.
343. Стеблин-Каменский М.И. Миф. – М.; Л.: Наука, 1976, 298 с.
344. Структурализм: «за», или «против». – М., 1975.
345. Структурно-типологические исследования. – М., 1962.
346. Токарев А.С.Ранние формы религии. - М., 1990, С.507.
347. Тодоров Цветан.Поэтика. В кн. «Структурализм: «за» и «против». – М., 1975.
348. Тынянов Ю.Н. Архаисты и новаторы. - М., 1929.
349. Уилрайт Ф. Метафора и реальность. В кн. «Теория метафоры». – М., «Прогресс», 1990.
350. Тайлор Э.Б. Первобытная культура: пер. с анг. Д.А.Коропчевского. – М.: Политиздат, 1989, 573 с.
351. Тигрица и грифон: Сакральные символы животного мира / Пер. и исслед. А.Г.Юрченко. – СП б.: «Азбука-классика», «Петербургское Востоковедение», 2002, 400 с.
352. Темкин Э.Н., Эрман В.Г. Мифы древней Индии. – М., Наука, 1982, 270 с.

353. Теория метафоры. Сборник. Пер. с англ., фр., нем., исп., польс. яз. – М., Прогресс, 1990, 512 с.
354. Токарев А.С. Ранние формы религии. - М., Политиздат, 1990, 622 с.
355. Топоров В.Н. Числа. / В кн.: «Мифы народов мира». Энциклопедия в 2-х томах. Том II. – М.: Советская энциклопедия, 1992, с. 567.
356. Топоров В.Н. и Иванов В.В. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. - М., Просвещение, 1965, 263 с.
357. 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.
358. Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику. В кн.: «Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках». – М.:, Наука, 1988, 331 с.
359. 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.
360. Тревер К.В. История Узбекистана. Т. I, Ташкенд, 1950, 467 с.
361. Три великих сказания Древней Индии/Литературное изложение и предсл. Э.Темкина и в. Эрмана. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2002, 672 с.
362. Тренчени-Вальдапфель И. Мифология. - М., Госиздат, 1959, 268 с.
363. Уилрайт Ф. Метафора и реальность. В кн. «Теория метафоры». – М., «Прогресс», 1990, 512 с.
364. Философский энциклопедический словарь. – М., «Советская энциклопедия», 1989, 815 с.
365. 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.
366. Фрейд З. Толкование сновидений / Пер. с нем. – Мн.: ООО «Попурри», 2000, 576 с.

367. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности – М.: «Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998, 800 с.
368. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. Пер. с англ. М.К.Рыклина. – М.: Политиздат, 1980, 703 с.
369. Фрэзер Дж. Фольклор в ветхом завете./ Пер. с англ. Д. Вольпина. - М., Политиздат, 1989, 542 с.
370. Х Фролов Б.А. Число в графике палеолита. - Новосибирск, 1974, с. 192.
371. рестоматия 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.
372. Хорошовина С.Г. Краткая энциклопедия сновидений. – Ростов на Дону, Изд-во «Проф-Пресс», 2000, 608 с.
373. Хрисанфова Е.Н., Перевозчиков И.В. Антропология. – М., Издательство Московского университета, 1991, 320 с.
374. Хук С.Г. Мифология Ближнего Востока. – М., Наука, 1991, 184 с.
375. 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.
376. 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.
377. Чудеса и достопримечательности Систана. Перевод с пехлеви А.А.Амбарцумяна. Впервые опубликован в Интернете 01.03.2000. Copy Right: Arthur Ambartsumian, 2000.
378. Шаракшинова Н.О. Героико-эпическая поэзия бурят. Иркутск, 1987, с. 92-93, 114-115, 253-254.
379. Шапарова Н.С. Краткая энциклопедия славянской мифологии: Около 1000 статей. – М.: ООО «Издательство

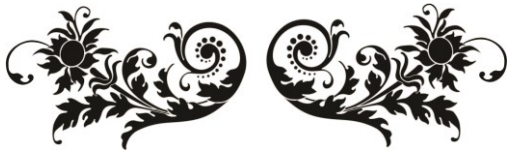
АСТ»: «Издательство Астрель»: ООО «Русские словари», 2001, 624 с.

380. Шеллинг Ф.В. Введение в философию мифологии. Сочинения. /Пер. с нем. М.И. Левиной, А.В, Михайлова. – М.: Издательство «Мысл», 1998 – 1664 с.
381. Шифман И.Ш. Ветхий завет и его мир: (ветхий завет как памятник лит. и обществ. Мысли древней Средней Азии). – М.: Политиздат, 1987, 240 с.
382. Элиаде М. Аспекты Мифа. – М., Инвест-ППП, 1995, 240 с.
383. Элиаде М. Космос и история. - М., Прогресс, 1987, 359 с.
384. Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. / пер. с англ.: К.Богуцкий, В.Трилис. – К.: София, 2000, 480 с.
385. Яценко С.А. Знаки – тамги ираноязычных народов древности и раннего Семира и В.Веташ. Астрология и мифология. – С.Петербург, 1998.
386. Эфендиева Р. Традиционная погребально-поминальная обрядность азербайджанцев (конец XIX – нач. XX в.в.) – Б., «Агрыдаг», 2001, 212 с.
387. Энциклопедия символы, знаки, эмблемы. М., Издательство Астрель, АСТ, 2004.
388. Энциклопедический словарь юного литературоведа. – М., 1987.
389. Юнг К.Г. Использование анализа сновидений- В его кн.: «Избранное» / Пер. с нем. – Мн.: ООО «Попурри», 1998, 656 с.
390. Юань Кэ. Мифы древнего Китая. Пер. с кит. Б.Л.Рифтина. – М., Наука, 1987, 527 с.
391. Юнг К.Г. Психологические типы / Пер. с нем.- Мн.: ООО «Попурри», 1998, 405 с.
392. Юнг К.Г. Человек и его символы/ Пер. снем. - СПб.–М., 1996, 452 с.

Türk dilində

393. Abdulkadır Sezgin. Mənim dinim. T.C. B. Böyükelçiliyi Din Hidmetleri Müşavirinin neşri. - B., Şərq-Qərb mətbəəsi, 1994, 248 s.
394. 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
395. Bediüzzaman Said Nursi. Genclik rehberi.– İstambul. Sözler Yayınevi, 1999, 240 s.
396. Çoruhlu Yaşar. Türk mitolojisinin anahatları.- Kabaqçı Yayımevi: 2000, 237 s.
397. Halasi Kun T. Türk dili ve tarihi hakkina araştirmalar, I. F.Köprülünün doğumunun 60 yildönümünü kutlamak için TTK ve TDK tarafindan çıkarılmıştır. Toplayanlar H.Pran – T.Halasi Kun. – Ankara, 1950, 439 s.
398. Kafesoğlu İ. Eski türk dini. – Ankara, Kültür bakanlığı Yayınları. Türk Kültürü Kaynak Eserleri Serisi: 12, 1980, 67 s.
399. Qedim Dövrden Bu Güne kadar. Türküye Türk Edebiyyatı (Tarix-Adlar-Metnler). Müellifler: Nevzet Kösoğlu, Feridun Alper, Emin Alper. – Ankara, Türk Ocakları Eğitim ve Kültür Vakfı, 1999, 680 s.
400. Ninni bebeğim, ninni. Ninni Şiirleri Antolojisi. Tertibçi Mustafa Ruhi Şirin. – Ankara, Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1990, 126 s.
401. Boratav P.N. Halk hikayeleri ve halk hikayeçiliyi. - Ankara, Milli Egitim Basımevi, 1946, 248 s.
402. Onay Ahmet Talat. Eski Türk Edebiyyatında mazmunlar ve izahı. Hazırlayan doç. Dr. Semal Kurnaz. – Ankara, Türkiye Diyanet Vakfi Yayın Maivaasilik ve Ticaret İşletmesi, 1992, 499 s.
403. Osmanlı V. Türk halkları edebiyatlarının ortak başlanğıcı (VI-X asirlar). – Erzurum, 1996, 106 s.
404. Öcel Baheddin. Türk mitolojisi (kaynakları ve açıklamaları ile destanlar). I cilt. – Ankara, Türk Tarih Kurumu Vasimevi, 1989, 644 s.
405. Türk şiiri özel sayısı III (Halk şiiri). Türk dili. Aylık Dil Dergisi. C LVII, Sayı: 445-450, Ocaq-Haziran, 1989, 454 s.

406. Coduet J. Coce. Semiotique litterire, Paris, 1973; Greimas A. –J. Du sens, Paris, 1971; Bretond Cl. Logique du recit, Paris, 1973.
407. Viet J., Les mithodes structuralister dans les sciences sociales, Paris, Hague, 1971 (fransız dilində); Piaget J., Le structuralistme, Paris, 1968 (fransız dilində).



MÜNDƏRİCAT

Azərbaycan mifoloji düşüncə tarixi
Ramazan Qafarlının baxışlar sistemində ***(S.Rzasoy)*** 3

Gizli xəzinələrin açarı – "Tanrı elmi 15

Birinci fəsil: **Mifologiyanın nəzəri-kateqorial aspektləri** 24
Azərbaycan-türk mifologiyasının tədqiqat tarixindən 24
Mifoloji düşüncənin inkişaf dinamikası:
nəzəri-metodoloji kontekst 43
Mif və romantik düşüncə kodu 63

İkinci fəsil: **Mifogenezis: struktur və poetika** 77
Arxetiplər nəzəriyyəsi 80
Emosiya – stereotip – mif 93
Arxetip – simvol – mif 96
Mifik düşüncənin şaquli struktur simvolikası 105
Qan: arxetip, simvol və mifologem 13
İşıq arxetipi və onun paradiqmaları 117
Tapmacalar: janr, mətn, arxetip və simvol 125
Yuxu mifologemi: mediasiya aktı,
simvolik əlaqə kodu və davranış modeli 165
Yuxuda butaalma mifoloji-mistik əlaqə kodu kimi 177
Təqlidçilik və yamsılama: mifoloji kontekst 191

Üçüncü fəsil: **Mifin struktur poetikası** 195

Struktur poetikanın tipologiyası və kateqorial sistemləri 197
Struktur təhlil predmetinin kateqoriyaları 197
Struktur təhlil prosesinin kateqoriyaları 200
Bədii mətnin təhlil aspektləri 201
Struktur təhlil sistemlərinin əsas kateqoriyaları və terminləri 211
Arxetip 211
Element 213
Mif və mifologiya 213
Motiv 214
Funksiya 220
Rəvayət 229
Əfsanə 230
Leqenda 231
Trikster 231
Aktant 231
Hədiyyə bağışlayan, yaxud donatar (donateur) 232
Obyekt 233
Benefisiari 233
Köməkçi (adjuvant) 234
Subyekt 234
Antoqonist 234
Binarizm 236
Söyləmə 236
Denotasi 237
Konnotasiya 238
Diskurs 239
Dominantlıq 242
Vahid (unites) 242
Vahid 261
İşarə 243
Məna 244
Anlam – şərh (sens) 244
Əhəmiyyət, rol (valeur) 245

İdeologiya 245
Topika 245
Kod 247
Manifestasiya 247
Metafora 247
Metonimiya 248
Oppozisiya 248
Paradiqma 248
Sintaqma 248
Praktika 250
Asindeton 251
Proses 252
Təsvir 252
Dieqezis 254
İntriqa 254
Hekayət (recit) 254
Ritorika 254
Sema 254
Semena 255
Sinxronluq 255
Diaxronluq 255
Fiqurlar, yaxud troplar 255
Dil, nitq, nitq fəaliyyəti 256
Sistem 256
Əlaqə (yaxınlaşma) 256
Struktur 257
Səviyyə (dərəcə) 258
İyerarxiyalılıq 258
Mövqe (vəziyyət) 258
Müxalifət (Əkslik) 258
Model 258
Akrostik 258
Alleqoriya 258
Alliterasiya 259

Allyuziya 259
Amfibraxi 259
Anakoluf 259
Anapest 259
Anafora 260
Anaxronizm 260
Anonim 260
Antiteza 260
Antropomorfizm 260
Arxitektonika 261
Assonans 261
Ağ şeir 261
Bukolika 261
Qradasiya 262
Qrotekst 262
Daktil 263
Hiperbola 263
Mütləq dialektika və mütləq mifologiya 263
Mif və qloballşma 270
Mifdən elmi kəşflərə 282
Heydər Əliyev və qədim Türk mifoloji-folklor irsi 289

Dördüncü fəsil: **Mifik düşüncənin struktur səviyyələri** 309
Totemizm mifoloji düşüncə səviyyəsi 312
Animizm mifoloji düşüncə səviyyəsi 313
Animatizm mifoloji düşüncə səviyyəsi 314
Antropomorfizm mifoloji düşüncə səviyyəsi 315
Magik mifoloji düşüncə səviyyəsi 316
Fetişist və kultçuluq mifoloji düşüncə səviyyəsi 321
Kultlar 322
At kultu 323
Dağ kultu 326
Herkayıl-Herakl-Koroğlu mifində dağ kultu 326
Oğuz mifi və Quz/Qazlıq dağı 332

Sakrallaşdırılma mifoloji düşüncənin atributu kimi ____339
Sakral məkan_____342
Sakral zaman_____345
Mifoloji kontinuum (məkan-zaman sistemi)
daxilində vəhdət_____355
Türk-Oğuz eposunda mifoloji kontinuum _____357
Eposun uzunluq «topos»ları, yaxud «xronoakt»lar____368
Mifoloji Dünya modelinin kəmiyyət strukturu_____375
Bir – sakral kosmoqonik başlanğıc _____387
İki – dual kosmoqonik başlanğıc_____389
Üç – dünyanın şaquli struktur modeli_____391
Dörd – dünyanın üfüqi struktur modeli_____394
Beş – dünyanın zaman modeli_____395
Altı – dünyanın üfüqi və şaquli modeli_____496
Yeddi – dünyanın vəhtətinin struktur modeli _____396
Doqquz – dünyanın bütövlük modeli _____400
On iki – dünyanın zooastral modeli_____401
Qırx – mediativ ritual modeli_____402
Oğuz-türk kosmosunun kəmiyyət modeli_____407
Ədəbiyyat_____421

MİFOLOGİYA

6 cilddə
I cild

MİFOGENEZ:
REKONSTRUKSİYA, STRUKTUR, POETİKA

Bakı, «Elm və Təhsil», 2015

«Qafqaz+» MMC-də hazırlanmışdır.

Bədii dizayner
Xəyyam Əliyev
Texniki redaktorlar
Sadıqova Könül

Çapa imzalanmış 27.01.2015. Kağız formatı 84x108 1/32.
Həcmi 28,38. Tirajı 400.

Nəşriyyatın direktoru: prof. Nadir Məmmədli
«Elm və Təhsil» nəşriyyatının mətbəəsində
hazır diapozitivlərdən çap olunmuşdur.

I

RAMAZAN QAFARLI

MİFOLOGİYA MİFOGENEZ