



RAMAZAN QAFARLI



MİFOLOGİYA
II
RİTUAL-MİFOLOJİ
REKONSTRUKSIYA PROBLEMLƏRİ



RAMAZAN QAFARLI

MİFOLOGİYA

VI cildə

II cild

RİTUAL-MİFOLOJİ REKONSTRUKSIYA PROBLEMLƏRİ

**«Elm və Təhsil»
BAKI-2019**

AMEA Folklor İnstitutu
Elmi Şurasının qərarı ilə çap olunur

Ön söz müəllifi
Bəxtiyar Vahabzadə
AMEA-nın həqiqi üzvü

Elmi redaktoru
Seyfəddin Rzasoy,
filologiya üzrə elmlər doktoru

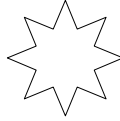
Rəyçilər:
Əzizxan Tanrıverdi,
filologiya üzrə elmlər doktoru, professor
Ramin Əliyev,
filologiya üzrə elmlər doktoru, professor
Mahmud Allahmanlı,
filologiya üzrə elmlər doktoru, professor

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

Qafarlı Ramazan. Mifologiya. Altı cildə. İkinci cild. Ritual-mifoloji dünya modeli. Bakı, «Elm və Təhsil», 2019, 432 səh.

Monoqrafiyada Azərbaycan türklərinin sakral düşüncə atributları və ən əski bədii yaradıcılıq formaları – mif-ritual sintezinin dinlə, əfsanələrlə, nağıllarla qarşılıqlı əlaqələri, bağlılığı, eləcə də mifologiyanın bir sıra nəzəri məsələləri, spesifik xüsusiyyətləri, bəzi arxetiplərin mənşəyi, yaranma yolları, bir sözlə, ritual-mifoloji rekonstruksiya problemləri ilk dəfə sistemli şəkildə təhlilə cəlb edilir.

4603000000
Q _____ Qrifli nəşr
N-098-2019



KÖKÜMÜZƏ GEDƏN YOLU TİKANLARDAN TƏMİZLƏYƏK

Xalqını, torpağını sevən kəs söz pəhləvanı olmaqdan, onun xidmətində durmağı əməli işi ilə göstərməlidir. Bu gün Azərbaycan türklərinin milli qeyrətli tarixçilərə, filoloqlara, sənətkarlara, yazıçı və şairlərə böyük ehtiyacı vardır. «Dədə Qorqud»umuzun – ata kitabımızın 1300 illiyinin təntənə ilə qeyd olunması bir daha göstərdi ki, biz qədim tarixə və mədəniyyətə malik ulu bir millətin övladlarıyıq, yurdumuzun hər qarışında uzaq keçmişimizin bir nişanəsi yaşayır. Oğul istəyir ki, onların izinə düşüb kökümüzə gedən yolu otdan, alaqdan, tikanlardan təmizləsin...

Əlimə bir kitab düşmüşdü. «Mif və nağıl»¹ (müəllifi Ramazan Qafarlıdır). İşimin çoxluğuna baxmayaraq götürüb vərəqlədim. Girişi oxuyandan sonra yerə qoya bilmədim. Həcmcə böyüklüyü gözümə dursa da, başa çatdırdım. İlk növbədə, imzasını mətbuatda kəskin yazıları ilə tanıtmış müəllifin vətəndaşlıq mövqeyi, milliliyi, dərin və hərtərəfli biliyi, elmiliyi diqqətimi özünə çəkdi. Ancaq vətəninə, xalqını, insanlığı böyük məhəbbətlə sevən bir şəxs bu cür yazmağa qadir olardı.

Kitabda Azərbaycan türklərinin ən əski bədii yaradıcılıq formaları – mif, ritual, əfsanə və nağılları qarşılıqlı əlaqə və bağlılıqla təhlilə cəlb edilir. Xalqın inancları, adət-ənənələri, psixologiyası, müdrikliyi fonunda elə məsələlərə aydınlıq gətirilir ki, bu gün hər bir Azərbaycan türkünə ana südü, hava, su kimi gərəkdir.

¹Qafarlı R. Mif və nağıl. «Epik ənənədə janrlararası əlaqə».– Bakı, ADPU-nun nəşri, 1999.

«Ot kökü üstə bitər» – deyib aqillərimiz. Bu yurdun sakinləri olan bizlər göydən düşməmişik, başqa planetdən gəlməmişik, dünya yaranandan bu dağlarda, düzlərdə, çəmənlərdə sakin olmuşuq. Ulularımız keçdikləri yolun qaranlıq və işıqlı səhifələrini yaratdıqları şifahi və yazılı abidələrdə, kurqanlardan tapılan məişət əşyalarında, fiqurlarda, qayaüstü rəsmlərdə yaşatmışlar. Bizi sevməyənlər (təəssüflər olsun ki, elələrini dəstəkləyən ziyalılarımız da az deyil) kökümüzü bu torpaqdan ayırmaq üçün belə bir fikir formalaşdırmağa çalışırdılar ki, Azərbaycan türklərinin mifologiyası, mifik görüşləri yoxdur. «Mif ümumbəşəri anlayışdır, ayrıca götürülmüş kiçik xalqa məxsus ola bilməz» – deyirdilər onlar. Belələri yunanları, romalıları, misirliləri, farsları, çinliləri, hindliləri böyük və ulu xalq sayır, ancaq özünü, soyunu tanımadığı üçün Azərbaycan türklərinin ilkin dünyagörüşü sistemlərindən məhrumluğunu irəli sürürdülər. Niyə rus və başqa dillərdə çap olunan «Dünya xalqlarının mifləri» ensiklopediyasında kumıkların, avarların, tatarların, ermənilərin, gürcülərin və onlarla başqalarının (hətta avstraliyada yaşayan aboregenlərin də) mifologiyası olsun, amma Azərbaycan türklərinin kökündə dayanan bu yaradıcılıq hadisəsinin mövcudluğunu biz elmi dəlillərlə təsdiqləməyə? «Mif və nağıl» kitabı məhz yanlış düşüncələrə cavab olaraq vaxtında yazılmış və bir çox suallara cavab verən elmi-tədqiqat əsəridir.

Rəhmətlik M.Seyidovun tədqiqatları ilə bünövrəsi qoyulan ağır işin R.Qafarlı kimi tədqiqatçılar tərəfindən uğurla və cəsərtlə davamını özümüzə qayıdışın təsdiqi kimi qiymətləndirirəm. Mifologiya sahəsində qardaş Türkiyə alimlərinin araşdırmaları ilə də tanışam. Lakin «Mif və nağıl»a qədər oxuduğum tədqiqatların əksəriyyətində irəli sürülən məsələlər havadan asılı vəziyyətdə qalır. Fərziyyələri əsaslandıran dəlillər yox dərəcəsinədir. Mənə elə gəlir ki, R.Qafarlının araşdırmasının əsas üstünlüyü məhz ondadır, orada qaldırılan problemlər tutarlı faktlara söykənir. Onun yazdıqlarına şübhə ilə yanaşmırsan.

Tədqiqatçının böyük ürək yangısı ilə qaldırdığı problemlər və yurdumuzun adət-ənənələrinə, məişət tərzinə aid dünya folk-

lorşünaslarından gətirdiyi misallar hər bir Azərbaycan türkündə fərəh hissi oyatmalıdır. O, bildirir ki, C.Frezer və B.Taylor yüz il əvvəl Avropada oturub, Azərbaycan türklərinə məxsus bir sıra qədim mif sistemlərini göstərdiyi halda, nə səbəbə bizim onların mövcudluğundan danışmağa cəsəratimiz çatmamalıdır? Sonra C.Frezerin «Qızıl budaq» və başqa əsərlərində yurdumuzla bağlı ilkin mif sistemlərinin şərhinə aid tutarlı faktlar göstərir. Belə ki, C.Frezer xristian xalqlarının əksəriyyətinin dilində işlənən «Keçinin sərbəst buraxılması» (ruslarda «козель для отпущения») anlayışının əsasında duran mifin köklərini Azərbaycanda axtarır.

R.Qafarlının gətirdiyi bir nümunəyə diqqət yetirək: «C.Frezer «ikinci doğuş»dan danışanda bildirirdi ki, Qafqaz «türklərində oğulluğa götürmə adi hadisədir, mərasim ondan ibarətdir ki, oğulluğa götürülən yeni ananın köynəyindən keçirilir, ona görə də türkcə «adamı köynəyindən keçir» anlayışı «oğulluğa götür» mənasını verir». Məgər bu, Nigarın Eyvazı oğulluğa götürməsinin analoqu deyilmə? C.Frezer daha sonra nağıllarımızda tez-tez rastlaşdığımız «kiçik qardaşa üstünlük verilməsi» məsələsinə aydınlıq gətirən orijinal fikirlər söyləyir və yas mərasimi haqqında yazır: «Qədimlərdə Qafqaz Albaniyasının sakinləri övlətləri üçün ağlayanda üzlərini bıçaqla elə kəsirdilər ki, qan damcıları yanaqlarında göz yaşları ilə yanaşı axsın». Müəllif deyir ki, dilimizdə işlənən «gözü qanlı», «gözdən qan çıxarmaq» ifadələri bu ritual əsasında yaranıb.

«Mif və nağıl» kitabında Azərbaycan türklərinin mifləri dünyadan təcrid edilmiş halda deyil, bəşər övladının yaratdığı ən möhtəşəm abidələrlə əlaqəli şəkildə təqdim olunur. Müəllif ilkin təsəvvürlərimizin Yunan və Misir miflərinin qədim mənbələrdəki modelləri ilə səsleşən tərəflərini diqqət mərkəzinə çəkir.

Keçini Azərbaycan mifoloji görüşlərinin ən möhtəşəm abidəsi kimi təqdim edən R.Qafarlı ritual-mif sintezinin folklorun epik ənənəsinə təsirini xüsusi vurğulayır və xalq arasında bu günədək yaşayan inancların mənşəyinə nüfuz edir. Alimin qənaətləri etno-psixoloji amillərlə təsdiqlənir. Tədqiqatın tarixi-coğrafi istiqamətdə aparılması bir çox mübahisəli məsələlərə aydınlıq gətirir.

Əsrlər boyu dünyaya ağalığ etmiş Türkü türklüyünü əlindən almaqla sındırdılar, böyük millətin bütövlüyünü hissələrə parçaladılar və bir-birinə qarşı qoydular. Birinə köçəri dedilər, birinə gəlmə dedilər, ən müdrikinə isə çörəyini yeyənlər «vəhşi» damğası vurmağa çalışdılar. Və bilmədilər ki, qəflət yuxusundan ayılıb, kökünə qayıtması türkün böyüklüyünü bir də təsdiqləyəcək, tarixi gücünü özünə qaytaracaq. Kitabı oxuduqca adam bu düşüncələrə dalır və Türkün bir parçasının – azərbaycanlıların əski inanclarında köklə bağlılığının nə qədər möhkəm olduğunu görürsən. Dünyada dəmirin, arabanın kəşfi ulu ərənlərimizin adına yazılıb. Qədim dastanların birində Türkün qarşısını dəmir dağ kəsir. Onun xilasını bu dağın aradan qaldırılmasında idi. Böyük-böyük tonqallar qalayırlar, dəmir dağı əridib yenidən tarix səhnəsinə atılırlar. İlk dəfə dəmiri muma döndərən babalarımız başına gələnləri mifləşdirməklə, dastanlaşdırmaqla ayıq, sayıq olmağı gələcək nəsillərə tövsiyə etmişdi. Görün, dəmirlə bağlı bizim xalqda nə qədər inanclar var. Yadımdadır, bir vaxtlar Şəkiddə qorxunu götürmək üçün evin künclərinə mismar çalırdılar. Eləcə də «Mif və nağıl» müəllifinin dediyi kimi, alma ağacının yaxşı bar verməsi üçün dibinə dəmir qırıntıları tökürlər, meyvəsi qurdlaşmasın deyər ağacın gövdəsinə iri mismar sancırlar. Bütün bunlar sözsüz qədim türk eposu «Ərqənəqon»la bağlanan tellərdir.

Böyükdən uşağa hamının əzbər bildiyi bir ritual nəğməmiz var: «Gün çıx, gün çıx...» Bu 15-16 misralıq şeir parçasında ən əski mif motivinin gizləndiyi qənaətinə gələn R.Qafarlı onu bərpə edir. Kitabdakı Günəş, Yel Baba, Xızır, yazqabağı rituallar – ilaxır çərşənbələrlə bağlı araşdırmaları kökümüzün ən dərin qatlarına səyahət adlandırardım. Su, yel, dağ, torpaq, oda aid Ata kitabımızdan gətirilən misallar və təhlil göstərir ki, «el yandıran şamı söndürmək olmaz!» «Mif və din» adlanan bölmədə Azərbaycan folklorşünaslığında mübahisə obyektinə çevrilmiş mühüm problemlərin – kultçuluğun, totemizmin, şamançılığın bizim mifik görüşlərlə bağlılığını əsaslandıran dəlillər gətirir və bu məsələyə öz baxış bucağından yanaşır. Onun qənaəti belədir ki, Azərbaycan miflərindən danışarkən dörd faktoru – ritualları,

kultçuluğu, totemizmi və şamançılığı diqqət mərkəzindən kənar da qoymaq olmaz.

Miflərin nağıllarla əlaqəsinə gəlincə, epik ənənənin sürətli inkişafını şərtləndirən amil kimi nəzərə çatdırılır. Danılmaz faktır ki, xalq istedadlarının süjet yaratmaq təcrübəsinin ortaya çıxmasında nağılların rolu böyükdür. Bu fəsildə mif-nağıl bağlılığı, nağıllarda totem, pişrovlar və nağıl sonluqları haqqında fikirlər də təzədir. Müəllifin vətəndaşlıq və milliliyindən doğan etirazı bəzən qəzəbə, nifrətə çevrilir. Tədqiqatçılar məsuliyyətsiz tezislərlə xalqın ən yaxşı keyfiyyətlərini tapdalayanda adam niyə hövsələdən çıxmasın? R.Qafarlı haqlı olaraq yazır: «Son illərin tədqiqatlarında belə tendensiya yaranıb ki, folklorda, xüsusilə nağıllarda hansı heyvanın, quşun, bitkinin, təbiət hadisəsinin adı çəkilirsə, o, totemizmin qalığı sayılır. Doğrudur, totemizmin nağıllarımıza nüfuz etməsi danılmaz faktır. Lakin hansı şəkildə? Demək olar ki, ilkin dünyagörüşü sistemlərinin hamısında heyvan, quş, bitki və təbiət hadisələrinə fəvqəltəbii qüvvə kimi baxılmışdır. Monoteist dini görüşlərdə də müqəddəslik dərəcəsinə qaldırılan heyvan və quşlara təsadüf edilir. Elə isə sual doğur: nağıllardakı heyvan, quş, bitki və təbiət hadisələrinin hansı halda totemizmə (yaxud başqa görüşlərə) söykəndiyini irəli sürmək olar? Əgər sadalanan varlıqlar (məsələn, Ağ quş) nəsil artımına xidmət edirsə, totemdir, qəhrəmanı kölgə kimi izləyib himayədarlıqla məşğuldursa, quş gildinə girmiş ruhdur – şamanizmin qalığıdır».

Kitabda ən böyük bölmə əfsanələrin janrı xüsusiyyətlərinə, poetik strukturuna, mövzu dairəsinə və miflərlə bağlılığına həsr olunub. Müəllifin sözləri ilə desək, torpağını, obasını öz qanı bahasına yadlardan qoruyan ulularımız onun hər qarışına – orada rastlaşdığı hər daşa, çaya, gölə, çəmənə, meşələrində, düzlərində gəzib dolaşan heyvanlara, sinəsində bitən güllərə, çiçəklərə, havasında süzən quşlara əfsanələr düzüb qoşmuşdur, bununla doğma yurdlarına öz möhürlərini vurmuşdular ki, gələcək nəsillər o yerlərin türklərə məxsusluğunu təsdiqləyə bilsinlər və ulu tanrıdan əcdadlarımıza miras qalan vətəni göz bəbəkləri kimi qorusunlar». Sonra ağrılarımızdan, acılarımızdan söz salaraq bildirir

ki, bu zəngin sərvətin – bədii yaradıcılıq nümunələrinin türk yurdu – Qərbi Azərbaycan torpaqlarında yaşayan nənə-babalarımızın yaddaşlarından vaxtında toplanmaması bəlkə də sonsuz faciələrimizdən biridir. Çünki illər araxada qalanda sonra mənfur düşmənlər əsgərlərimizin qəbirlərinin altını üstünə çevirdikləri kimi, onların ayaqları dəyən daşlara, yollara, düzlərə, meşələrə, çəmənlərə, qayalara, dağlara, suyunu içdikləri sərin bulaqlara qondarma erməni adlarını yapışdırıb öz «əfsanələrini» toxuyacaqlar.

Kitabın bir qəribəliyi də ondadır ki, R.Qafarlı mənəvi abidələrimizə ögey münasibət bəsləyənlərə qarşı barışmaz mövqedə durur. O, kökümüzə doğru uzanan yollarla addımlayarkən xalqın sərvətinə dırnaqarası baxanlarla rastlaşır, ilk növbədə, folklor nümunələrini yazıya alıb yaşadanlara üz tutur. Elə toplayıcılar var ki, onlar canlarını əziyyətə salmaq əvəzinə yazı masası arxasında əyləşib özlərindən mif, nağıl, dastan, bayatı düzəldir və xalq adına çap etdirirlər. Belələri elə zənn edirlər ki, şifahi xalq ədəbiyyatını zənginləşdirirlər. Lakin nə qədər güdrətli alim və sənətkar olsalar belə, xalq dühasına çatan əsər qondara bilmədiklərini anlamırlar. Folklorun xüsusi yaranma mexanizmi var. Fərdin düşüncə tərzini ilə milyonların təfəkkür süzgəcindən keçirilib cilalanan nümunələr o dəqiqə seçilir. Xüsusilə əfsanələrə diqqət və qayğı ilə yanaşmağı tövsiyə edən R.Qafarlı bildirir ki, «bu «təşəbbüslər», ilk növbədə, folklor janrlarının spesifikliyini pozduğu üçün dolaşılıq yaratmış, xüsusilə epik ənənədə janrların əlamətlərini düzgün müəyyənləşdirmək mümkün olmamışdır. Xalqın özünün təyin etdiyi yaradıcılıq formalarının xüsusi qəlibləri, biçimlənmiş yaranma üsul və metodları var. Ona görə də hər hansı bir yazıçıya xas fərdi yaradıcılıq üslubu ilə xalq yaradıcılığı formaları arasında ciddi fərq nəzərə çarpır».

Azərbaycan türkünün milli mentalitetinə zidd olan motivlərin toplayıcı tərəfindən «Muğan qızı» adı altında qondarıldığını sübut etmək üçün gətirdiyi bir dəlilə diqqət yetirək: «Folklor da mənsub olduğu xalqın psixologiyasını əks etdirən daşlaşmış ənənələri kənara atmaq mümkün deyil. Muğan torpağının adını daşıyan qəhrəman başlanğıcda elə göstərilir ki, ilk döyüşdə ehti-

yatsızlıq edir, zülmət gecədə soyuqdan qızınmaqdan ötrü böyük tonqallar qaladırıb düşməni duyuyq salır və yaralanıb ölür. Yurd adını daşıyan obrazın bu hərəkətləri əfsanə qəhrəmanlarına xas olan igidlik, fəndgirlik, hünərvərliklə bir araya sığmır. Əslində o, heç bir qəhrəmanlıq göstərmir, əksinə başına topladığı igidləri ilk həmlədə qurban verir. Belə qəhrəmanın xalq arasında bütələşdirilməsi mümkün deyil. Eləcə də nağıl və dastan ənənəsində qızlar döyüş meydanına saçları topuqlarına tökülmüş halda deyil, gizlədilmiş şəkildə, kişi kimi girirlər, onların qadın olmaları döyüşdə təsadüfən bilinir. Burada isə ata özü qızını çağırır deyir ki, «Muğanın paltarını gey, qılincını qurşan, atını min, qoşa hörüklerini papaq altında gizlətmə, hörüklerini aç». ...Bu mənada əfsanələri *Azərbaycan türkünün namus, qeyrət pasportu, axlaqının göstəricisi* hesab etmək olar. Heç bir ölkənin əfsanələrində bizdə olduğu qədər namus, qeyrət məsələlərinə incəliklə yanaşan motivlərə, namusu canından, qanından üstün tutan qəhrəmanların təsvirinə rast gəlmirik. Məhz Azərbaycan əfsanələrinin ən xarakterik xüsusiyyəti bu motivlə üzə çıxır».

Kitabda «Sel Saranı niyə aparır?», «Boz qurd türklərin əsas totemidirmi?», «Ulularımız «mannaşıl» ilandanmı doğulmuşlar?», «Türkün övladına «qızıl beşik» lazımdırmı?», «Dünyanın sonu cəhənnəmdirmi?», «Nuhun tufanı nədən baş verdi?», «Maral Azərbaycan türklərinin əfsanələşmiş totemidirmi?», «Ç.Aytmatov «Buynuzlu ana maral əfsanəsi» ilə nə demək istəyir?» kimi sorğulara dolğun cavab alırsan. «Çiçəklər miflərdə, əfsanələrdə və gerçəklikdə» başlığı altında verilən hissədə nələrə rast gəlmirsən. Qaldırılan məsələlər barədə saatlarla diskussiya aparmaq olar.

Məni silkələyən bir motiv üzərində də dayanmaq istəyirəm: əfsanələrimizdə rastlaşdığımız «südün qana qarışması» motivi. R.Qafarlı bu motivin şərhini verərkən bir cümlə işlədir: «Südün qana qarışması şərin qələbəsi deməkdir». Bəli, südü qana qarışdırırlar haqqı tapdayanlardır. Azərbaycan miflərində böyük qəzadan – tufandan bəhs olunur. Nizami də Allahın insanlardan üz döndərməsindən bəhs açır. Ona görə ki, onlar mey-

danı şərə vermiş, xeyirxahlıqdan əl çəkmiş, ədalətin ağzını qıfılamışdılar. Bu halda ulu tanrı öz bəndələrini yer üzündən təmizləmək qərarına gəlir. Bəlkə də onu qəzəbləndirən insanların südü qana qarışdırmaları olmuşdur.

«Mif və sakral rəqəmlər» bölməsində də çoxlu təzə məlumat öyrənirsən. Türk say sistemi üzrə dünya modelinin qurulmasını göstərən cədvəl hamının diqqətini özünə çəkəcəyinə şübhəm yoxdur. Nağılların strukturunun müqəddəs rəqəmlərlə qurulduğunu müşahidə edən tədqiqatçı yazır: «Diqqət edin, nağıllar vahidlə başlayır: «Biri var idi, biri yox idi, Allahdan başqa heç kim yox idi». Bir naməlum ölkə ilə **ikiləşir**, o ölkənin padşahı (yaxud taciri, ovçusu, əkinçisi və s.) səhnəyə gətirilməklə isə **üçləşir**, yəni primitiv də olsa, Mifik Dünya Modeli (Allah-yer-insan) qurulur. Məsələn, «Məlikməmməd» nağılında başlanğıcda qoyulan 3 rəqəmi bütün hadisələri müşaiyət edir: «Padşahın bağındakı «alma ağacı birinci gün çiçək açarmış, ikinci gündə çiçəyini tökərmiş, üçüncü gündə bar verərmiş». Sonra padşahın üç oğlu meydana atılır. Almaların qorunmasına üç dəfə təşəbbüs edilir. Qardaşların üçü də quyuya düşmək istəyir. Məlikməmməd yeraltı aləmdə üç devlə və üç qızla rastlaşır. Hər devin ayağını üç dəfə xəncərlə dəlir. Devlərin hərəsi ilə üç gecə vuruşur və s.» Nəsiminin bir misrasında gizlənən sirrin açarını da sakral rəqəmlərdə görür: «Məşhur **«Məndə sığar iki cahan, mən bu cahana sığmazam»** misrasını sakrallığın, mifopoetikliyin ən yüksək nümunəsi hesab etmək olar. Təkcə Nəsimi 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 o, **üçüncü birdə** özünə yer tapmır. Görəsən nə səbəbə? Çünki birinci bir tək deyil, onda iki dünya yerləşməklə üçlənib. Mifik görüşlərdə **bir-üç** bağlılığı bütövlüyü, tamlığı – tanrını bildirir. Əslində mifik anlamda üçdən başqa digər rəqəmlər – dünyanın elementləri birin – bütövün, vahidin içərisində əridilir.»

Həyatın qəribəlikləri çoxdur. «Mif və nağıl» kitabını oxuduğum ərəfədə məqalələr toplumu çapa hazırlayırdım. Yazıları-

mın arasından ünvanına çatmayan bir məktubuma rast gəldim. Keçən ilin iyul ayında Şəkidə dincəlirdim. Mənə «Ərən» adlı bir qəzet gətirdilər. İlk diqqətimi çəkən «Bu dil bizim dilimizdir-mi?» adlı məqalə oldu. Bütün fəaliyyətim boyu uğrunda mübarizə apardığım məsələyə – ana dilimizin əcnəbi təsirlərlə sıxışdırılmasına ürək yanğısı ilə münasibət bildirilirdi. Gördüm ki, bu xalqın güzaranı ağır olsa da, mənəviyyatını qorumağa hələ qüvvəsi var. Qəzetdə «Ağdaşın harayı», «Arzularsız dünya», «Jurnalist etikası», «Alp Aruzun xəyanəti» və b. yazılar da dünənimizin və bu günümüzün ağırlı məsələlərinə güzgü tuturdu. Götürüb qəzetin təsisçisi və baş redaktoru Ramazan Qafarlıya məktub yazdım. Məktub bir-neçə aydan sonra üstümə qayıtdı. Onu Şahmar Ələkbərzadəyə verdim ki, «Azərbaycan» nəşriyyatında yerləşən «Ərən» qəzetinə çatdırsın. Bir neçə gündən sonra o, bildirdi ki, «Ərən» qəzeti artıq fəaliyyət göstərmir. Təəssüfləndim. Yalnız indi «Mif və nağıl» kitabının arxa tərəfində müəllif haqqındakı qeydi oxuyanda gördüm ki, məktubumu ünvanladığım şəxs öz əsəri ilə qonağımdır.

Ata kitabımızın 1300 illiyinin yekununa həsr olunan beynəlxalq simpoziumda mənə bir şəxs yaxınlaşdı. Əlindəki kitabı uzadıb xahiş etdi ki, onu rəyasət heyətində əyləşən Oljas Süleymonova çatdırım. Bu, bəhs açdığım «Mif və nağıl» kitabı idi.

Ramazan Qafarlı ilə ilk tanışlığımız belə oldu. Sonra öyrəndim ki, o, Azərbaycan folklorunun ən az araşdırılan sahələri üzərində tədqiqat işi aparır. Namizədlik dissertasiyası uşaq folkloruna həsr olunub. Xalq dramları, mahnı folkloru və atalar sözlərinə aid iri həcmli monoqrafiyası çapdadır. Ata kitabımızın («Kitabi-Dədə Qorqud»un) miflərlə bağlılığı və bədii strukturu haqqında maraqlı araşdırmaları var. Onun bəhs açdığımız kitabın ardı olan «Mif və epos» əsəri sponsorunu gözləyir. Eləcə də «Folklor poetikası» adlı dərş vəsaiti bir ildən çoxdur ki, Təhsil Nazirliyinin qrifini alsada, nəşrinə vəsait tapılmaması üzündən tələbələrə çatdırılmır.

«Mif və nağıl» kitabında mifik dünya modelinin elementlərindən biri haqqında danışanda müəllif yazır ki «Desələr cəhən-

nəm yoxdur, inanmaram, çünki onun sərt üzünü görüb gəlmişəm. Qayıtdım və dərk etdim ki, əsl cəhənnəmi ulu tanrı yaratmayıb, Hüseyin Cavidi, Mikayıl Müşfiqi, Heydər Hüseynovu şərəyləyib cismən zindanlarda çürüdən, vəzifəsindən, pulundan ötrü böyüklərin ətəyində gəzib ara qızısqırdan, satqınlıq edən, xırda hisslərlə yaşayan yaltaq, xəbis insanlar icad ediblər. Onun odundan, məşəqqətlərindən ləzzət ala-ala yaradıblar. Sonra özləri ora düşməkdən qorxmayıb bu dəhşətli məkanı Allahın adına yazıblar. Qəribəsi odur ki, səhvini anlayanı ilahi ən ağır cinayətlərinə görə bağışlamağa qadirdir. Elə isə bütün dəhşətləri ilə ancaq ikrah doğuran cəhənnəmi niyə yaradırdı? Özü də bütün gözəl varlıqlardan əvvəl. Əslində cəhənnəmin «ssenarisini yazdıranlar» onun xofu ilə şüurları dondurub insanları manqurtlaşdırmaq niyyətində olmuşlar».

Bu, insan qəlbinin ulu bir xalqı bir neçə əsr kölə vəziyyətə salmağa cəhd edənlərə qarşı etirazıdır, üsyanıdır. Və elə kitablar var ki, onlar həmişə oxunmalıdır, çünki xalqa özünü tanıtdırır. «Mif və nağıl» kimi əsərlər hər bir gəncin stolüstü kitabı olmalıdır. Təəssüflər olsun ki, çox az tirajla işıq üzü görüb. Təhsil Nazirliyi R.Qafarlı tək alimlərin imkanlarını məhz orta məktəb şagirdlərinin, tələbə gənclərin milli ruhda tərbiyəsini şərtləndirən vəsaitlərinin yaranmasına istiqamətləndirsə, həm dövlətimiz, həm də xalqımız qazanar.

Azərbaycan türkünün kökünə gedən yolun tikanlardan təmizlənməsinə xidmət edən bir cümlə də alqışlanmalıdır.

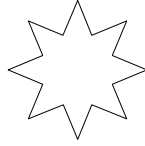
Bizə isə bu sahədə ciddi tədqiqat əsərləri yazanlara böyük uğurlar diləmək qalır.

Bəxtiyar Vahabzadə

Xalq şairi, akademik

«Xalq qəzeti», 6 may 2000-ci il, № 101, s. 5.





BAŞLANĞIC

«Azərbaycan türklərinin mifologiyası» çox geniş və əhatəli anlayışdır. Hər bir mifologiya etnosun tarixi ilə sıx bağlı olur və onu, müəyyən mənada, həmin tarixdən qoparıb ayrıca götürülmüş halda tədqiq etmək mümkün deyildir. «Azərbaycan türklərinin mifologiyası» probleminin qoyuluşunun özü bu cəhətdən mürəkkəbliyi, çətinliyi ilə seçilir. Xalqımız zəngin tarix yolu keçmiş, tarix səhnəsində özünü bir etnos, xalq, millət kimi təsdiq etmək üçün tələyüklü tarixi-mədəni hadisələrin içindən keçib getmişdir. Bu proseslərin içərisində mifologiyanın – mifoloji şüur tarixinin əhəmiyyəti heç nə ilə müqayisə olunmayan mühüm yeri vardır. «Azərbaycan türklərinin mifologiyası» probleminin öyrənilməsi Azərbaycan-türk etnosunun mifoloji şüur tarixinin öyrənilməsi demək olub, son dərəcə çətin və mürəkkəb məsələdir.

Mifologiya elm kimi uyğun şüur tipinin (mifoloji şüurun) öyrənilməsini nəzərdə tutur. Mifoloji şüur tarixi şüurdan fərqli olduğu üçün onun öyrənilməsinə tətbiq olunan nəzəri-metodoloji modellər, nəzəriyyə və konsepsiyalar da fərqlidir. Həm də nəzərə alsaq ki, mifologiyanın öyrənilməsi zamanı tətbiq olunan nəzəri baxışlar zaman keçdikcə dəyişir, özünün aktuallığını itirir, digər nəzəri baxışlar tərəfindən inkar oluna bilər, bu halda mifologiyanın tədqiqinin nə qədər mürəkkəb məsələ olduğu bir daha üzə çıxır. Bu da öz növbəsində bizdən tədqiqatın başlıca nəzəri-metodoloji istiqamətlərini və əsaslarını müəyyənləşdirməyə tələb edir.

«Azərbaycan türklərinin mifologiyası» mövzusunun tədqiqi problem olaraq aşağıdakı yanaşma istiqamətlərini nəzərdə tutur:

–Mifologiyanın öyrənilmə tarixinə nəzər salıb, mif sistemlərinin öyrənilməsinin nəzəri-kateqorial aspektlərini aşkarlamaq və problemin həllinə tətbiq etmək;

–Hər bir mifoloji dünya modelinin bərpası zamanı zəruri olduğu kimi, Azərbaycan türklərinin mifologiyasının da tədqiq qaynaqlarını müəyyənləşdirmək;

–Azərbaycan-türk mifinin tarixi-mədəni özünəməxsusluğunu aşkarlamaq üçün onun gerçəkliyə münasibətinin spesifik məqamlarını aşkarlamaq.

Mif öz çağının (mifoloji-kosmoqonik düşüncə epoxasının) şüur hadisəsi kimi tarixi düşüncəyə keçid zamanı transformasiyalara uğrayır. Bu baxımdan, tarixi düşüncə ilə yaşayan cəmiyyətlərdə ona «təmiz» şəkildə rast gəlmək mümkün deyildir. Öz çağının hakim dünyagörüşünü təşkil edən mifologiya tarixi şüura keçiddən sonra ictimai şüurun müxtəlif formalarını təşkil edir. Buna görə də hər hansı etnik-mədəni sistemin mifoloji təsəvvürlər sisteminin öyrənilməsi kosmoqonik-mifoloji dünya modelinin müxtəlif mətnlərdən bərpasını nəzərdə tutur. Bu halda folklor mətnləri, ilk növbədə dastanlar, nağıllar, əfsanələr, mərasimlər və s. rekonstruksiyanın qaynaqları sayılır.

Hər bir etnik-mədəni sistemin mifoloji dünya modelinin rekonstruksiyası onun müasir milli-mədəni inkişaf strategiyasının zəruri tərkib hissəsini təşkil edir. Bu baxımdan, Qafqazın türk dilli əsas etnosunun mifoloji düşüncəsinin genezisi və evolyusiyasının öyrənilməsi günümüzün aktual məsələlərindən biridir. Tədqiqatın predmeti, eləcə də problemin qoyuluşu onunla şərtlənir ki, Azərbaycan xalqının tarixi kökləri, ilkin dünyagörüşü, ibtidai məişət tərzı, qədim adət-ənənələri, mənəvi həyatının başlanğıcı əhatəli siyasi-ictimai fəaliyyət dairəsində hələ də sirli qalır və folklorşünaslıq baxımdan hərtərəfli araşdırılmamışdır.

Mifoloji mədəniyyətin arxaik strukturu ədəbiyyat-şünaslığın bir sıra nəzəri problemlərinin, xüsusilə genezislə bağlı məsələlərin həllində əsas mənbədir. İbtidai inancların təhlili mifo-

loji görüşlərin, eləcə də digər ilkin düşüncə formalarının tarixini aydınlaşdırmaq üçün böyük əhəmiyyət kəsb edir.

Mif, ritual, adət-ənənələr və inanclardan doğan mərasim nəğmələri müxtəlifönlü etnik prosesləri tənzimləməklə yanaşı, xalqın özünü müəyyənləşdirib tarixi proseslərdə yer tutmasında xüsusi rola malik olur. A.Nəbiyevin sözləri ilə desək, “Dünya haqqında mif modeli müxtəlif xalqların erkən düşüncəsində özünəməxsusluqlarla şərtlənsə də, onun bədii təfəkkür üçün ümumi olan cəhətləri və xüsusiyyətləri də vardır. Erkən mədəniyyətlərin müxtəlif etnik-mədəni sistemlərini bərpa etmək, hər bir xalqın ümumdünya mədəniyyətindəki yerini və onun yaranmasındakı rolunu müəyyənləşdirmək, tarix səhifəsində hər bir xalqın yaradıcılıq ənənələrinin meyil və istiqamətlərini öyrənmək üçün ən mötəbər mənbələrdəndir.”¹

Etnik-mədəni sistemləri bir-birindən fərqləndirən etnoloji əlamətlər vardır. Fərqləndirici amillərin ən öndə gələnini isə mifoloji düşüncədir. Bu sıraya mərasimlər, bayramlar, adətlər – mədəni irsin başqa arxaik atributları da daxildir. Lakin dünyanı dərk etmədə əldə olunan ilkin nəticələr köklə – çox dərin qatlarla bağlandığından əsas meyar rolunu miflər daşıyır. Başqa sözlə, bəzi oxşarlıq, yaxınlıq və səsleşmələr nəzərə çarpsa da, dünya xalqlarının hər birinin mifologiyadan keçən özünəməxsus mədəniyyəti, folklor ənənəsi, dünya anlamı vardır. Orada duyulanlara və baş verənlərə hər millətin öz mifoloji baxışı mövcuddur. Azərbaycan türklərinin mənəvi simasının formalaşmasında ən mühüm vəzifə mifoloji düşüncənin kortəbii şəkildə yaranan məhsullarının üzərinə düşmüşdür. İbtidai inancların qalıqları mif və rituallar vasitəsi ilə folklorun epik, lirik janrlarına keçmiş, eləcə də onlar oyun-tamaşaların, mərasim nəğmələrinin özəyini təşkil etmişdir. Mədəniyyətin ən arxaik əlamətlərinin və elementlərinin kompleks şəkildə əks etdirilməsinə də mifologiyanın daşıyıcılarında (yaradıcılar - tanrılar, dünyanın, təbiət hadi-

¹Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. Birinci hissə. Ali məktəblər üçün dərslik. – B., «Turan» nəşriyyat evi, 2002, s. 130.

sələrinin meydana gəlməsi, canlı-cansız varlıqların bir-biri ilə qarşılıqlı münasibətləri və əlaqələri haqqındakı təsəvvürlərdə, kultlarda, magikliklə yoğrulan, sakrallaşdırılan cismlərdə) rastlaşırıq. Mifin (yaxud mifik zamanın) qurtardığı, bitdiyi yerdən tarix başlayır. Lakin mifoloji görüşlərsiz heç bir xalqın qədim tarixi və mədəniyyəti yoxdur. Ona görə ki, arxaik mədəniyyətlərin hamısı mənbəyini mifoloji təsəvvürlərdən alır.

Azərbaycan sivil dünyanın inikşafının əsas arxaik ocaqlarından birini təşkil edir. Azıx mağarasında və Qobustan qayaüstü «rəsm qalereyası»nda daş dövrünün, Şəki, Naxçıvan, Qazax, Mingəçevir, Qəbələ, İsmayilli və digər bölgələrdə aparılan arxeoloji qazıntılarla tapılan əşyaların arasında, açılan kurqanlarda isə tunc, mis və erkən dəmir mərhələsinin yaşayış tərzinə, adət-ənənələrinə, mərasim (xüsusilə dəfn) və bayramlarına aid maddi və mədəni dəlillərə rast gəlirik. Müxtəlif rituallarda istifadə olunan məişət əşyaları, simvolik quruluşlu qablar, ov məhsulları, geyimlər, bəzək şeyləri, silahlar və s. tarixi keçmişin elə tutarlı qalıqlarıdır ki, xalqın eyni məkanda keçdiyi uzun yolda dünəni ilə bugünü arasında körpü funksiyasını yerinə yetirir. Ulu əcdadın üç-dörd min il əvvəllərə aid kəllə skletin antropoloji cəhətdən müasir Azərbaycanın əsas əhalisinin baş sümüyü ilə eyniyyət təşkil etməsi və qədim etnoqrafik elementlərin hazırda eyni ucqar kənd camaatının məişətində olduğu şəkildə təkrarlanması, əksər qədim inancların, adətlərin müasir toplama mətnləri ilə üst-üstə düşməsi onu deməyə haqq qazandırır ki, bu diyarın sakinləri çox əski çağlardan Qafqaz dağlarının ətəklərini, Kür və Araz çaylarının sahillərini özlərinə yurd yeri seçmiş, qonşu etnoslarla tarixi-mədəni əlaqələr zamanı onlarla qaynayıb-qarışsa da, öz kökünə aid ümdə xüsusiyyətləri miflərində, ritual, inanc və adət-ənənələrində qoruyub saxlamışdır. Azərbaycan miflərinin bərpası, sistemləşdirilməsi, mənşəyi, dünyagörüşləri sırasında yeri və rolunun, eləcə də rituallarla sintezdə olub şifahi epik ənənənin yaranması və inkişafı təsirinin öyrənilməsi məhz bu mənada aktual məsələlərdən biridir.

XIX yüzilliyədək elm aləminə ancaq qədim yunan və romalıların xaos, dünyanın yaranması, allahlar, fəvqəltəbii qüvvələr, mədəni qəhrəmanlar və s. barədə yaratdıqları yığcam əhvalatlar məlum idi və *antik mifologiya* başlığı altında təqdim olunurdu. Mif sözü yunanlarda əski çağlarda mahiyyətinə uyğun mənada başa düşülürdü. İbtidai dövrdə mifologiya dünyanı dərk etməyin əsas vasitəsi rolunu yerinə yetirir, yarandığı anın dünyanı anlamını, dünyaduyumunu əks etdirirdi. XIX yüzillikdə isə miflər xalq fantaziyasının kortəbii və obrazlı şəkildə təzahür edən ilkin forması kimi maraq doğurur və ibtidai təfəkkür tərzini, yaradıcılığın, elmi düşüncənin mənbəyi və təkanverici qüvvəsi, ictimai görüşlərin məcmusu olaraq böyük əhəmiyyət kəsb edirdi.

Aristotelin Herodotu tarixçi deyil, mifoloq kimi təqdimini təsadüfi hesab etmək olmaz. Qədim yunanlara görə, mif dünya tarixinin başlanğıcını özündə əks etdirən ən dolğun mənbə idi. Bu günədək tarixçilər Troya müharibəsi haqqında həqiqətləri öyrənmək üçün antik miflərə (yeganə mötəbər mənbə kimi) müraciət edirlər.

İntibah və tərəqqi dövrlərində Avropa ölkələrində antik mədəniyyətə maraq artdıqca, şifahi nitqdə mifik adlar alleqorik, rəmzi, dolaylı mənada işlənməyə başlanmış, belə ki, Mars (müharibə allahı) deyəndə «müharibə» başa düşülmüş, eləcə də

Venera – məhəbbət,

Minevra – müdriklik,

Diana – bakirəlik,

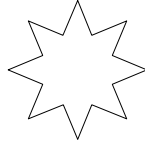
Muza – sənət və elm,

Narsis – özünəvurğunluq sözlərini əvəz etmişdi. Poetik dildə bu məsələ bu gün də eyni formada işlədilməkdədir.

Ötən əsrin ikinci yarısında tədqiqatçılar digər hind-Avropa xalqlarının - qədim hindlilərin, iranlıların, almanların miflərinə diqqət yetirdilər və onları bir-biri ilə müqayisədə araşdırmağa təşəbbüs göstərdilər. «Mifoloji məktəb» nəzəriyyəsi meydana gəldi. Qrim qardaşları, Kun, Şvars, Maks Müllər və başqaları miflərin mənşəyi və inkişafı, dinlə əlaqəsi və b. problemlərlə bağlı konsepsiyalarını irəli sürdülər. 1860-70-ci illərdə mifologi-

yanın öyrənmə dairəsi bir qədər də genişləndi, etnoqrafiyanın, folklorşünaslığın sürətlə inkişafının nəticəsi olaraq, geri qalmış Amerika, Afrika, Avstraliya və Okean hövzəsi xalqlarının «primitiv» miflərini yazıya alıb elmi araşdırmaya cəlb etdilər. Aydın oldu ki, təkcə yunan və romalılarda deyil, dünyanın bütün xalqlarında mif mövcuddur. Son illərdə dünyanın əksər xalqlarının mifləri bərpa edilib, təhlil süzgəcindən keçirilmişdir. **Qədim şumer, yəhudi, hind, çin və türk** xalqlarının mifologiyasının bərpası və öyrənilməsi folklorun epik ənənəsinin mənşəyinə, tarixi köklərinə aydınlıq gətirmişdir.





Birinci fəsil

**RİTUAL-MİFOLOJİ
DÜNYA MODELİ**

RİTUAL VƏ MİF

«Azərbaycan türklərinin mifologiyası» problemi ritual-mifoloji dünya modeli ilə sıx bağlıdır. Ümumiyyətlə, xalqımızın mifoloji düşüncəsini mərasimlərdən təcrid olunmuş halda öyrənmək səmərəli nəticələr verə bilməz. Bunun obyektiv elmi əsasları vardır. Qeyd edək ki, XX əsrdə mifologiyanın rituallarla qarşılıqlı əlaqədə öyrənilməsi təmayülü get-gedə o qədər güclənmişdir ki, indi əski mədəniyyətin ritual-mifoloji kontekstdə tədqiqi bir zərurətə çevrilmişdir. Bu cəhətdən Azərbaycan türklərinin mifologiyasının öyrənilməsi, dünya modelinin bərpası ritual-mifoloji baxışı vacib yanaşmaya çevirir.

Azərbaycan türklərinin mifologiyası mərasimlərlə sıx bağlıdır. Mif düşüncə aktı kimi həmişə mərasimlər vasitəsi ilə gerçəyə dönmüşdür. Bunu elmi dillə ifadə etsək, deməliyik ki, ritualları düşüncə hadisəsi olan miflərin funksionallaşmasının başlıca vasitələrindəndir. S.Rzasoyun yazdığı kimi, «ilkın mədəniyyətlərdə söz-hərəkət kompleksi mif-ritual münasibətlərinin gerçəkləşməsi kimi ortaya çıxır. İlkın insanın gündəlik həyatı da bu baxımdan onun dünya modelinə uyğun idi və insanla onun sakral dünyası arasında bu cür bağlantılar törənlər (ayın-mərasimlər) vasitəsi ilə həyata keçirdi»¹.

¹Rzasoy S. Oğuz mifinin paradiqlmaları. B., «Səda», 2004, s. 14.

Sitatdan göründüyü kimi, mifin funksionallaşması birbaşa rituala bağlıdır. Ritual, bir növ, insanla müqəddəs dünya arasında dayanıb vasitəçilik edir. İnsanın sakral aləmlə (tanrılar, müqəddəslər və s. ilə) əlaqəsi yalnız rituallar vasitəsi ilə mümkün olurdu. Tanrıya edilmiş hər hansı bir dua, ondan nəyinsə istənilməsi yalnız ritualların köməyi ilə baş tuta bilirdi. Bu, o deməkdir ki, miflə ritual biri-biri ilə qırılmaz şəkildə bağlı olmuşdur. Mif sakral təsəvvürlər sistemidir, düşüncə modelidir. O, ritual vasitəsi ilə hərəkətə gəlir. Mifin canlanması, işləməsi (funksionallaşması) ritual vasitəsi ilə mümkün olur.

Ritual¹ ənənələrdən doğan elə bir davranış, hərəkət formasıdır ki, bütün sosial səviyyələrdə - ailədə, icmada, dövlətdə toplumun həyatının mühüm anlarını müşayiət edir, insanların fəaliyyətini tənzimləyir və incəsənətin (rəqətmə, musiqi, oxuma, xor, oyun-tamaşa, bütyapma, maskaqayırma və s.), bədii yaradıcılığın (nəğmə düzüb-qoşma) əsas ünsürlərini sinkretik formada (yarandığı andan bu günədək) birləşdirib göstərməklə təzahür edir. V.N.Toporov ritualların motivləşməsinin iki tipini göstərir: birinci halda, ritual, mərasim «iş»dir və bölünmə ilə izah olunur, yəni «görülməli» hərəkətin nəticəsi kimi; ikincidə isə qəbul olunmuş nizam, qayda, adət, qanun tək götürülür»².

Ritual elə bil mifləri səhnələşdirməklə canlandırılır. Miflər isə keçirilən mərasimlərin mahiyyətini, qayəsini şərhə, əsaslandırmağa xidmət edir. Rituala mif arasında mövcud olan bu cür əlaqə mif-kult bağlılığında da özünü göstərir. Rituallar kollektiv tərəfindən cilalanmış - «redaktə edilmiş», mövsümdən mövsümə eyni qaydada təkrarlanan «vahid süjetli ssenari» (şifahi şəkildə yaddaşlarda qurulan) əsasında toplumun bütün üzvlərinin bilavasitə iştirakı – «aktyorluğu» ilə keçirilir.

¹*Ritual* - latın sözündən əmələ gəlmişdir, *ritualis* - mərasim, *ritus* - dini ayin deməkdir.

²Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику. В кн.: «Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках». – М.: Наука, 1988, с. 24.

Bu zaman onlara bəlli olan inanış formalarından, görüş sistemlərindən, xüsusilə *totemizm*, *animizm*, *antropomorfizm*, *magiya*, *fetişizmin* atributlarından faydalanılır.

Ritualların tərkibində əridilən arxaik poetik mətnlər – dualar, fallar, alqışlar, qarğışlar, təbiət hadisələrinə müraciətlər (Günəşə, Yel Babaya, buluda, dumana və s.), çağırışlar, eləcə də sadə süjetli səhnəciklər, oyunlar – miflərin məzmunundan ibarət olur. Bu mənada V.Q.Petruxin və Y.M.Meletinski miflərin mərasim tamaşaları vasitəsi ilə canlandırılmasını və ya kollektivin oyun hərəkətlərini allahların, mədəni qəhrəmanların təsəvvürlərdəki fəaliyyətləri ilə, kosmoqonik proseslərlə əlaqələndirir və ritualların «ssenari planının» həyata keçirilməsi kimi təqdim edirlər. Oyun-tamaşadan tamamilə kənarda qalan bir sıra epik folklor janrlarının – əfsanə, nağıl və qəhrəmanlıq eposlarının da rituallaşdırılmış kosmoqonik təsəvvürlərdən yaranmasını irəli sürən Y.V.Propp yazırdı ki, «sehrli nağıllar ritualardan qurulmuşdur»¹. V.N.Toporov², Y.M.Meletinski³, M.İ.Steblin-Kamenski⁴, M.M.Baxtin⁵, və A.F. Losevlə⁶ də razılaşmaq müm-kün deyil. Doğrudan da, bəzi ritual-mifoloji sxemlər «Riqveda», «Bilqamış», «Odissey», «Oğuz kağan», «Kitabi-Dədə Qorqud» kimi qəhrəmanlıq eposlarının, nağılların süjetlərinin mühüm komponentlərini təşkil edir. Məsələn, «Salur Qazan tutsaq olub oğlu Uruz çıqardığı boy»da belə bir epizodla rastlaşırıq: «Bir gün təkurun övrəti aydır: «Varayın, Qazanı görəyin, nə hallu kişidir,

¹Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. - Л., Издательство Ленинградского университета, 1986, с. 22.

²Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику. В кн.: «Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках». – М.: Наука, 1988, с. 331.

³Мелетинский Е.М. Палеоазиатский мифологический эпос. – М., Издательство «Наука», 1979, 359 с.

⁴Стеблин-Каменский М.И. Миф. – М.; Л.: Наука, 1976, с. 298.

⁵Бахтин М.М. Формы времени и хронотопы. В кн.: «Эпос и роман». – СПб.: Издательство «Азбука», 2000, с. 304.

⁶Лосев А.Ф. Диалектика мифа. – В его кн. «Философия. Мифология. Культура». – М.: Политиздат, 1991, с. 525.

bunca adamlara zərb urarmış?!» - dedi. Xatun gəlüb zindançıya qapuyı açdırdı. Çağırdı, aydır: «Qazan bəg, nədir halın? **Dirliğin yer altındamı xoşdur, yoxsa yer yüzündəmi** xoşdur? Həm şimdi nə yeərsən, nə içərsən və nəyə binərsən?» - dedi. Qazan aydır: «**Ölülərinə aş verdigin vəqt əllərindən aluram. Həm ölülərinizin yorğasını binərəm, kahillərin yedərəm**» - dedi. Təkur arvadı aydır: «Dinin üçün, Qazan bəg, yeddi yaşında bir qızcuğazım ölmüşdür, kərəm eylə, ana binmə!» - dedi. Qazan aydır: «Ölülərinizdə andan yorğa yoqdur, həp ana binərəm!» - dedi. Övrət aydır: «Vay sənin əlündən nə **yer yüzündə dirimiz** və nə **yer altında ölümüz** qurtulmuş!» - dedi. Gəldi təkura, aydır: «Kərəm eylə, ol tatarı quyudan çıxar. Qızcuğazın belini üzər, yer altında qızcuğazıma binərmiş. Qalan ölülərimizi cəm edərmiş. Həm **ölülərimiz üçün verdigimiz aşı əllərindən çəküb alıb yeər** imiş. Anun əlindən nə ölümüz, nə dirimiz qurtulmuş! Dinin eşqinə, ol əri quyudan çıxar» - dedi»¹. Eposun hadisələri qədim bir ritual əsasında qurulur. Dialoqlarda Qafqazda yaşayan qədim sakların **animatizm** mərhələsinə aid yas mərasimindən bəhs olunur. Belə ki, Qazan xanı əsir edib quyuya salan tayfanın inamına görə, insanlar öləndən sonra yeraltı aləmdə həyatlarını davam etdirirlər. Lakin bütün sərvətlər, həyat üçün vacib olan maddi nemətlər yer üzündə qaldığından onlara daim yardım edilməlidir. Bu məqsədlə qazanlarla bişirilən aşı, cürbəcür xörəkləri quyuların ağzına qoyurdular. Qazan xanın mənsub olduğu oğuzların inamında bu ritual heç bir mənə kəsb etmədi. Ona görə də «yeraltı dünya»ya - quyuya atılması onu qorxutmurdu. O, ölülərə verilən xörəkləri yeməsini, yorğaları minib çapmasını bildirməklə, ilk növbədə, qonşuluğunda yaşayan başqa türk tayfasının mahiyyət etibarını ilə köhnəlmiş dini inamına, ondan doğan rituallara qarşı çıxırdı və düşməninin zəif damarını kəsməklə öz xilas yollarını arayırdı. R.B.Pandey «ölülərə paygətirmə» adətində dünyanın bütün dinlərində təsadüf edilir»², qənaətinə gə-

¹Kitabi-Dədə Qorqud. F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşri - B., Elm, 1988, 265 s. 117.

²Пандей Р.Б. Древнеиндийские домашние обряды (обычай). / Пер. с англ. А.А.Вигасина. - М., «Высшая школа», 1990, с. 111.

lərək «Kitabi-Dədə Qorqud» eposundakı epizodla səsleşən maraqlı bir hind adətinin təsvirini verir. Onun yazdığına görə, hindlilərin dəfn mərasiminin sonuncu elementi (əvvəlki dəfn sistemlərində ölü yandırılır, daha doğrusu, «paygətirmə» əvvəlincidir, daha ilkin dəfn sistemidir) «ölüyə paygətirmədir» ki, aşauçi dövəründə həyata keçirilirdi. Nədənsə, basdırılan ölü hələ sağ hesab edilirdi və qohumları onu yeməklə «təmin etməyə» çalışırdılar. Vədi zamanında isə ayrıca kiminsə adına deyil, nəslin yeraltı dünyada olan bütün nümayəndələrinin payla «qidalanmasını» istəyirdilər. «Paygətirmə» ritualı on iki gün davam edirdi. Elə hesab edirdilər ki, bu günlərin hər birində ölünün yeni «şəffaf bədənini»nin bir hissəsi (birinci gün başı, gözü, qulaqları, burnu, sonra ardıcılıqla başqa hissələri - qolları, sinəsi və s.) yaranır. Onuncu gün mərhumun qohumları saçlarını, saqqallarını və dirnaqlarını kəsib gətirərək quyuya atırdılar, yəni öz bədənlərindən ölümlərə pay ayırırdılar. B.A.Rıbakov da rusların bütperəstlikdən qalma «Dmitrov (valideynlər) şənbəsi» adlı maraqlı ritualından bəhs açır. Çar İvan Qroznının vaxtında rəsmiləşdirilib, dövlət bayramına çevrilmiş, hətta provoslav kilsəsi tərəfindən xristian adətləri sırasına qəbul edilmişdi. Rusların da qədim yas ritualında o biri dünyada ölümlərin yaşamasına və onların bu dünyanın insanların payına ehtiyacları olmasına əsaslanır. Ailənin şam yeməyindən sonra ev sahibəsi mizin üstünə təzə süfrə salır, xörəklər düzür və nəslin ulularını qonaq «dəvət edir». Dmitrov günündə buğdadan və ətdən on iki növ xörək bişirirlər. Yadasalma isə qəbiristanlıqda baş verir və gəzinti ilə başa çatır. Məhsulun təmizlənməsindən, kişilərə və qadınlara aid bütün kənd təsərrüfatı işlərinin tamamlanmasından (artıq taxıl da, kətan da toplanıb yerbəyer ediləndən) sonra keçirilən sonuncu mərhələ bolluğa görə insanların ulu babalarına minnətdarlığı kimi başa düşülür. C.Frezer isə totemizmin əsas göstəricilərindən biri olan tabudan danışanda qəribə bir adətin təsvirini verir: qədim insanlar ölmüş qohumlarının adının çəkilməsinə yasaq qoyurdular, qorxurdular ki, adlarının çəkilməsi ilə şər ruhlar ölümlərdən xəbər tutar və o dünyada onları tapıb, ziyan verərlər. Eləcə də o, yunan

mənbələrinə istinadən yazır ki, «Qafqazda ölümlərin adını dilə gətirməmə adətinə albanlar da riayət edirdilər»¹. Beləliklə, «quyuda ölümlərin paylarını yemə» kimi onlarla ritual motivinin «Kitabi-Dədə Qorqud» eposunda hadisələrin canına həpdurulması göz qabağındadır.

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

¹Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. Пер. с англ. М.К.Рыклина. – М.: Политиздат, 1980, с. 241.

KEÇİ MİFOLOGEMİNİN RİTUAL-MİFOLOJİ PARADİQMASI

Qışın Kosa, yazın keçİ obrazında mifikləşməsi ulu əcdadlarımızın əkinçilik məşğuliyətinə başlamasından qabaq olmuşdur. İnsanlar hər şeyi kortəbii şəkildə təbiətdən hazır şəkildə götürürdü. Özlərinin istehsal etmələrindən əvvəl yeməklə, primitiv geyimlə təminatlarını (yaşayış yerlərini belə) təbiət ödəyirdi. Bu zaman yaz, yay, payız aylarının səmərəsini, qışın isə hər şeyi dondurub yoxa çıxardığını görürdülər. Deməli, onların ilkin təsəvvüründə soyuq, şaxta - qış təbiəti yoxsullaşdırdığı, çılpqlaşdırdığı, kosalaşdırdığı üçün düşmən idi. Yaz və yay aylarında havanın hərdən sərtləşməsini (bərk küləklər əsməsi, leysan tökməsini) belə qışın göndərdiyi bəlalər sayırdılar. Məhz bu bəlalardan xilas yolları axtarmaları onları rituallara gətirib çıxarmışdır. Qışda da insanları südü, əti və dərisi ilə aclıqdan qurtaran, yaşadan vasitələr tapılırdı. İlk əvvəl onların bütün ehtiyaclarının təminatçısı mal-qara idi. Tarixin müəyyən mərhələlərində qoyun (saya oyun-tamaşalarında), inək, kəl (əkinçiliyin meydana gəlməsindən sonra holavarlarda) və b. Heyvanlar keçini üstələməyə cəhd göstərsələr də, onun üstündən xətt çəkə bilməmişlər. Keçi Azərbaycan mifoloji görüşlərinin ən möhtəşəm obrazı kimi rituallarda bu günədək yaşamaqdadır. Bəs Azərbaycan mifik təfəkküründə keçinin liderliyi ələ almasının səbəbi nədir?

Bir cəhət maraqlıdır ki, keçİ dünyanın əksər qədim xalqlarının mifologiyasında özünə yer tapmışdır. Yunanlarda baş allah Zevs körpəlikdə ilahi keçİ Amalfeyanın südü ilə bəslənir. R.Qreyve yazır ki, «Amalfeya, yəqin ki, bakirə ilahə olmuşdur, İo və Adresteya ilə birlikdə yazın adı ay üçlüyünü (aprel, may, iyun) təşkil edirdi... və keçİ cildində təsəvvürə gətirilirdi»¹. Tan-

¹Грейве Р. Мифы древней Греции. / Пер. с англ. Под ред. И с послесл. А.А.Тахо-Годи.- М., Прогресс, 1992, с. 28.

rıların yazın üç ayını – aprel, may, iyunu bildirməsinin izləri Azərbaycan ritualında da qorunub saxlanmışdır. «Kosa-Kosa» oyun-tamaşasında keçi meydana üç balası ilə birlikdə çıxır. Yunanlar Amalfeyanı çobanların tanrısı Nemesida (Azərbaycan türklərində ona Saya deyirlər) sayırlar, yağışı çağırma mərasimində onun rəmzi sayılan müqəddəs ağacdan istifadə edirdilər. Azərbaycanda da «Qodu-Qodu» oyununda bir ağacın başına köynək keçirib, ya da adicə əski sarıyıb həyətləri qapı-qapı gəzir, oxunan nəğmələrdə qoyunun, keçinin südünün, balalarının bolluğu arzulanır. Qodunun Günəş tanrısı olduğunu sanırlar. Amalfeyanın Azərbaycan mifoloji sistemindəki keçi ilə üst-üstə düşən digər cəhətlərinə diqqət yetirək: hər ikisi bahar fəslilə əlaqələndirilir, ritualların detalına çevrilir, dünyanı formalaşdıran Yaradıcıya yararlı olur, özündən qat-qat güclü düşmənlə vuruşub qələbə çalır və s. Bir çox xalqların mifologiyasında (xüsusilə yunanlarda və qədim misirlilərdə) məhsuldarlıq və bolluq allahlarının keçi ilə əlaqəsi ikili xarakterə malikdir: keçi bir tərəfdən tanrıdır, müqəddəsdir, toxunulmazdır, digər tərəfdən inciklik atributlarından biridir, parçalanıb yeyilməyə layiqdir. Bu, eyni gerçəkliyə mifoloji prizmanın bir-birinə əks qütblərindən baxılmasıdır. Mahiyyət etibarilə Azərbaycan rituallarında da özünə yer tapır.

Dionis (eləcə də başqa bitki və məhsuldarlıq allahları Demetr, Adonis, Attis və Osiris) əsasən öküz və keçi şəklində təsvir edilir. Lakin ilkin mərhələdə buynuzlu öküz kimi qəbul edilən Dionis «öküzlüyünü» özündə çox yaşada bilmir və keçiləşir. O, keçi cildində nə qədər ziddiyyətli təsvir edilsə də, hətta dəfələrlə «keçilik»dən boyun qaçırmağa təşəbbüs göstərsə də, ondan yaxa qurtara bilmir. Məhsuldarlıq allahının öküz cildində (qış aylarında, adamlar ehtiyac içində yaşayanda) icmanın köməyinə gəlməsi və insanlar aclıqdan qırılmasınlar deyər, öz göstərişi ilə bədəninə parçalanıb yeyilməsi Dionis kultlarında ritual şəklində icra edilirdi. Boynu qırmızı-yaşıl lentlərlə bəzədilmiş buynuzlu öküzü (yaxud keçini) meydanın ortasına çəkir, ətrafında dövrə vurub oynayır, oxuyur, tanrı kimi ona ehtiram göstərir, axırda kəsib

ətini mərasim iştirakçılarına paylayırdılar. Ola bilsin ki, sonrakı daha mükəmməl dinlərdə insanların birliyi, allaha tapınması və rifahları üçün tanrı oğlunun özünü qurban verməsi haqqındakı təsəvvürlərin (İsus Xristosun çarmıxa çəkilməsi, özü də Dionis və Osiris kultlarında olduğu kimi, burada da sonradan dirilmə hadisəsinə rast gəlirik) formalaşmasına həmin mif təkan vermişdir.

Dionisin keçi şəkli alması miflərdə daha geniş şərh olunur. Belə ki, Zevs Heranın azgınlığından qorunmaq məqsədi ilə körpə Dionisi keçi balası şəklinə salır. Sonra allahlar titan Tifonun qəzəbindən qorxub, Misirə qaçanda Dionis həmişəlik keçiyə dönür. C.Frezerin dediyi kimi, «Dionis kultunun iştirakçıları keçini diri-diri parçalayıb ətini çiy halda yeyəndə, yəqin elə zənn etməli idilər ki, allahın qanı və canı ilə qidalanırlar. Heyvan və insanın parçalanıb ətinin yeyilməsinə əsaslanan dini mərasimlər müasir barbarlar - vəhşi insan toplumları (Avstraliyada yaşayan aborenglər nəzərdə tutulur) tərəfindən də icra olunur»¹. Qədim görüşlərdə müqəddəsləşdirilən heyvanlar qorunurdu, əzizləndirdi («Nənəm, a xallı keçi, Məməsi ballı keçi...», yaxud «Nənəm, a tatar keçi, Qayada yatar keçi...» şəklində). C.Frezer bu «uyğunsuzluğu» miflərin məzmunundan irəli gələn dəlillərlə əsaslandırmağa çalışır, lakin gətirdiyi arqumentlərin gerçəkliyinə şübhə ilə yanaşır. Axı, keçinin (allahın) onun özünə qurban gətirilməsini necə başa düşmək olardı? Mifdə göstərilir ki, keçi Dionisin saldıği üzümlüklərə ziyan vurduğu üçün «cəzalandırılır». Əslində qurban kəsilməsi Keçi-Dionisin tanrı fədakarlığı idi.

Məhsuldarlıq və bolluq allahlarına aid miflərin hamısında ölüb-dirilmə motivi (Xızrın dirilik suyunu içib əbədilik həyat qazanmasında da buna işarə var) özünü göstərir. Osirisin ölüb-dirilməsi buğdanın hər il əkilib-becərilməsinin mifik dərki sayılır. Elə isə buğda da Osiris allahın yer üzündəki nişanəsidir, onu yeməmək üçün tabu tətbiq olmalı idi. Lakin bu, totemizmlə bağlı görüş olmadığı üçün tabudan söhbət gedə bilməzdi. Başqa

¹Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. Пер. с англ. М.К.Рыклина. – М.: Политиздат, 1980, с. 367.

meyvələr barədə də eyni qənaəti söyləmək mümkündür. Yunanlar «üzüm allahın qanından yaranmışdır» qənaətini irəli sürürlər, digər tərəfdən də üzümü ləzzətlə yeyir və ondan hazırlanan şərabı hər gün içirdilər. Beləliklə, allahlarla bağlanan bitkilər qidaya çevrildiyi halda, keçinin parçalanıb ətinin yeyilməsi heç bir təəcüb doğurmamalıdır. Yalnız heyvana və bitkiyə nəsil törədən – totem kimi yanaşanda yeyilməsinə tabu tətbiq edilir və belə yaşıqları pozanların aqibəti ölümlə nəticələnirdi. Eləcə də qədim insanların buğdanın, üzümün yetişməsinə - dirilməsinə inamı olduğu halda, keçinin yenidən canlanmasını qəbul etmələri mümkün idi. Təbiətin qorxunc qüvvələri ilə baş-başa qalanda ulu əcdadı yalnız bir məsələ düşündürürdü, yaşamasına mane olan əngəlləri aradan qaldırmaq. Onun mifik görüşləri, ritualları da buna xidmət edirdi. Ona görə də bəzən Dionis öküz qanını (mifə görə, öz qanını) isti-isti içən yerdə təsvir edilir və adına «öküz yeyən» deyirdilər. Bu, barbarlıq dövrünün mifik təsəvvürlərinin qalıqları idi. İnsanlar «vəhşi» təbiətin qoynunda yaşamaq uğrunda mübarizə aparırdılar. Təbii seçmə qanununda olduğu kimi həyat güclülərin və bilinməz qorxunc hadisələrin əlində idi.

Dünya xalqlarının mifologiyasında keçinin qoruyucu ruh funksiyasını yerinə yetirməsi haqqında daha maraqlı təsəvvürlərə rast gəlirik. Taxıl əkiləndən sonra zəmiyə zərər dəyməyə qoymayan, məhsulun bolluğuna çalışan çörək ruhu (yaxud taxıl ruhu) kimi daha çox keçiyə müraciət edirdilər. C.Frezer norveçlilərin və prusların qədim rituallarından danışarkən qeyd edirdi ki, «çox hallarda çörək ruhu keçiyə şəklində alınırdı»¹. Çörək ruhu o deməkdir ki, insanlar taxılı əkəndə sünbülün cücərüb yetişməsinə hər hansı bir heyvanın (əksər hallarda keçinin) davranışları ilə əlaqələndirir və zəminin onun tərəfindən himayə edilməsinə inanırdılar. Taxıl yetişənədək həmin heyvana qayğı ilə yanaşırdılar. Tarlalarda sünbülləri külək tərpedəndə elə bildirildilər, keçiyə ruhu onların üstündə gəzir. Uşaq-lara tapşıırırdılar ki, zəmiyə girib, şitilləri məhv etməsinlər, yoxsa keçiyə ruhu onları cəzalandırar. Əs-

¹Фре́зер Дж. Золотая ветвь, с. 324.

ki inama görə, buğdanın son dənəsi xırmandan toplanıb sovurulanaq keçı ruhu tarlada yaşayır. Eləcə də məhsulun bol olub-olmayacağını zəmilərdə saxlanan «müqəddəs keçı»lərin əhval-ruhiyyəsi ilə müəyyənləşdirirdilər. Onun başına bir hadisə gəlirdisə (canavar tərəfindən parçalanırdısa, məhsulun yetişməsi ərəfəsində xəstələnib ölürdüsə və s.), bunu taxılın məhvi kimi başa düşürdülər və həmin sahədən əllərini üzürdülər. Elə bilirdilər ki, keçı ruhu inciyib getmiş, sünbülü qoruyan yoxdur. Tarlada düşmən ruhlar məskən salmışdır. Şübhəsiz, əski çağlarda Azərbaycanda da bu cür ruhlara inam olmuşdur. İnanclarda deyilir ki: «Keçı keçim olsun, oturduğum yer samanlıq» - yəni keçinin ruhu samanlığa gəlsə, orada da taxıl yetişər. «Keçı kasıbın inəyidir», «Keçiyə bir sürü qoyundan bir keçı yaxşıdır», «Keçilər yer əkə bilsəydilər, öküzlər işsiz qalardılar», «Keçinin qoturu sərçəsmədən su içər» və b. Bir xalq inancında isə: «Xırmandan sovrulmamış buğda götürənin oğlu ölər, sovrulmuş buğda götürənin oğlu olar» - deyilir. Sual doğur, sovrulmamış buğda götürənin oğlu niyə ölməlidir, yazıq hansı günahın sahibidir? Çünki sovrulmamış buğda ruhludur, Yel baba keçı ruhunu onun canından hələ çıxartmamışdı, ona görə də əl dəyənin ən istəkli adamının canını alırdı. Yaxud keçinin dilindən oxunan bir xalq nəğməsində («Üç ay qış ölmərəm, allah kərimdir, Şeytan-şeytan balalarım var mənim...») Keçı (yaz) balaları ilə (aprel, may, iyun ayları) qışın - Kosanın və onun üç qəddar övladının (dekabr, yanvar, fevral ayları) bütün əziyyətlərinə dözür.

Keçinin mifik təfəkkürdə başqa heyvanlardan üstünlüyü onu deməyə imkan verir ki, ev heyvanlarının əhilləşməsində, həmişəlik insanların məişətinə daxil olmasında birincilik məhz keçilərin boynuna düşmüşdür. Qədim mənbələrin birində yazılır ki, «Keçı və keçı sürüsü ibtidai insanın təsərrüfatının əsas predmeti hesab edilirdi... Keçı südü yemək üçün çox faydalı idi, sinə xəstəliklərinin dərmanı hesab edilirdi. Solomon (Süleyman) deyirdi: «Keçı südü ilə böyük bir icmanın qidasını təmin etmək mümkündür». Keçı yunundan paltarlıq parça, süfrə, pərdə, dərisindən qab-qacaq və kürk hazırlayırdılar. İuda qanununda keçı

təmiz heyvan sayılır və günahlar üçün qurban kəsilirdi. Müqəddəs kitabda yazılır: «Allahın sözlərinə görə, «çobanın yaxşı olub-olmaması qiyamət günündə keçisinin arıqlığı-köklüyü ilə bilinəcək, onda xeyirxah insanlar şər insanlardan ayrılacaq». Daniil peyğəmbərin kitabında isə keçiyə Makedoniya imperiyasının rəmzi kimi göstərilir»¹. Göründüyü kimi, keçiyə və keçiyə sürüsü ibtidai insanın təsərrüfatının əsas predmeti hesab edilirdi.

«Draxt-i-Asurik» («Assur, Assir, Babil ağacı», yaxud «Xurma (palma) ağacı») adlı orta əsrlərə aid Zoroastriya mətnində keçiyə ilə xurma ağacının mübahisəsi verilir. Xurma ağacı meyvəsindən, qabığından, qol-budağından məişətdə geniş istifadə olunması ilə öyünür:

«Mən – quşlara yuva, yolçulara kölgəliyəm, Çərdəyim yerə atılan kimi yenidən göyərirəm»².

Keçiyə cavabında söyləyir ki, «xanəndələr yardımımı oxuyur, bərbət və təmbür ancaq mənim havamı çalır...

- «Əvvəl dünya yarandı, sonra mən. O vaxtdan ətirli dağ etəklərini gəzirəm, təzə otdan yeyib, sərin bulaq suyundan içirəm; sən isə dərzilərin iynəsi tək bir yerə sancılıb qalırsan».

Məlum olur ki, keçiyə dünya yarananda yer üzündə görünən ilk heyvan idi; dağları özünə məskən seçib sərbəst gün keçirirdi. İnsanların əlinə keçməklə əhəlləşdirilmişdi. Keçiyə bildirir ki, «sən dəv kimi uzunsan, başının tacı devlərin buynuzuna oxşayır» və öz keyfiyyətlərini sadalayaraq deyir:

«Tanrıların bəyəndiyi müqəddəs südüyə hamı məndən alır... Yolvarq da məndən tikilir – gözəl keçiyə dərisindən»³.

¹Иллюстрированная полная популярная библейская энциклопедия. В 4-х выпусках. Выпуск I (А-Е). Труды и издание Архимандрита Никифора. - М., 1891, с. 402 (Репринтное издание, 1990).

²«Асурийское, 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, с. 5.

³Yenə orada.

«Yolvarq» Azərbaycanda dağlı çobanların əyinlərinə ge-yindikləri kürkə deyirlər, yəhərlərin qayıışı da bərkliyinə görə keçİ dərisindən olurdu. Öz südü ilə müqəddəs Haomanı (atəşpə-rəstlərin dinə qəbul edilmə mərasimlərində gənclərə içirilən içki) meydana gətirən keçİ mübahisənin nəticəsində palma ağacına qalib gəlir. Bir məsələni də diqqət mərkəzinə çatdırmaq ki, Azərbaycan türklərinin maldarlıq nəğmələri «holo-var» adlanır. İzahından bəhs açan tədqiqatçılar çətinlik qarşısında qalib sözün anlamını skandinav mifləri ilə yozmağa çalışırlar. Lakin əsasən inəyi, öküzü vəsf edən «holovar»ın atəşpərəstlik təsəvvürlərindəki heyvanların hamisi «Hoşurvan» tanrı adından törəndiyi göz qabağındadır.

Ulu əcdadın əkinçiliyi mənimsəməsindən sonra Kosa-keçi mifi yaz qabağı ritualların detallarından birinə çevrilmişdir. Mif ritual əsasında yaransaydı, «Kosa-keçi» oyunu bütövlükdə məra-simin mahiyyətini izaha xidmət etməli idi. Lakin «Kosa-Keçi» çıxarılsa belə, yazqabağı Novruz mərasimi məzmununu itirmir. Sınıflı cəmiyyət formalaşandan sonra «Kosa-keçi» mifinə ictimai münasibətlər, ailə-məişət və sosial məsələlər əlavə edilərək xalq dramı şəklİ almışdır.

Maraqlıdır ki, inkişafın müəyyən mərhələsində «Kosa-keçi» mifi dünya xalqlarının əksəriyyətinin folklorunda özünə yer tapan «canavar və yeddi keçİ balası» (Azərbaycanda «Şəngülüm, Şüngülüm, Məngülüm») nağılına çevrilmişdir. Nağılda ilkin təsəvvürlərlə bağlanan cəhətlər çoxdur: keçinin balalarının ölüb-dirilməsi, ana keçinin maddi nemətləri təbiətdən hazır şəkildə götürməsi («Buynuzumda ot gətirmişəm, döşümdə süd gətirmişəm...») və başqasının köməyi ilə (dəmirçinin buynuzunu itilməsi) özündən güclü olan düşməne qalib gəlməsi və s. Kosanın canavarla əvəz edilməsi isə nağılın uşaqlara ünvanlanmasından irəli gəlir. Ulu babalarımız bilərəkdən hadisələri mücərrəd mifik zaman və məkandan çıxarıb kör-pələre tanış olan məkana - meşəyə (meşədə canavar ən yırtıcı və qəddar heyvandır) köçürmüşdür.

Keçinin Azərbaycan mifoloji görüşlərində funksiyasını ilk dəfə müəyyənləşdirib geniş təhlilini aparan M.Seyidov düzgün

nəticəyə gəlmişdir. «Keçi yazın bəlgəsidir, buna görə də yaz bayramında aparıcıdır, Günəşlə ilişgəlidir. Keçi yaxşılığı təmsil etmiş, insanlara ruzi vermişdir»¹.

¹Seyidov M. Yaz bayramı – B., Gənclik, 1990, s. 92.

GÜNƏŞ SEMANTEMİNİN SEMANTİK STRUKTURU

Bir söyləməyə görə, «Günəş varken yağmur yağarsa deyiklərin yavru doğurduğuna, şeytanların düğün yaptığına inanılır». Qədim bir türk inancında isə deyilir ki, «Ayın günəşlə arz arasına girerek neşrine mani olmasına küsüf (günəş tutulması) denir. Ay tutulmasına da hüsüf denir. Eskiden günəş tutulunca bunu allahın bir qazabı bilerek camilere koşarlar, kesinceye kadar ibadət və dualarda bulunurlar. Tutulmuş günəşə baxmaq uğurlu sayılmaz; göze zarar vereceğine, bakanın akibetinin iyi olmayacağına itikad olunur; baxmaq isteyenlərə də rengli çıra ışıqla karartılmış bir cam ardından baxırlar»¹. Ulu əcdad üçün Günəşin tutulması dünyanın sonu tək xarakterizə edilirdi: insanlar yer üzündə o qədər şər işlər yerinə yetirmişdilər ki, tanrı Günəş Ata onlardan üz döndərmişdi. Böyük, kiçik – hamı evlərin damına, təpələrə qalxıb dizi üstə oturur, əllərini göyə qaldırıb yalvarardılar ki, «Günəş Ata bizi tək qoyma!..»

Azərbaycanla bağlı E.B.Taylorun qənaətlərinə görə, günəşpərəstlikdə Günəşin mövqeyi təxminən su kultunda dənizin daşdığı rola bərabərdir. Günəş təbiət allahları arasında güc və şöhrətinə görə hər yanı tutan Göydən təkə kosmik varlıq olması ilə deyil, həm də torpağın, canlıların xidmətində durması, allahlığı canlı şəkildə «nümayiş etdir»məsi ilə seçilir. «İbtidai mədəniyyət» (1871) kitabında göstərilir ki, «Massagetlər, Tatariyadakı (Azərbaycanı belə adlandırır) günəşpərəstlər onları qışın dəhşətlərindən qurtardığı üçün öz atlarını tanrıları Günəşə qurban kəsirdilər»².

Kir kimi cahandar İran hökmdarını məğlub edən Tomirisin tayfası - massagetlər Arazın şimalında, Xəzər dənizinin sahillə-

¹Onay Ahmet Talat. Eski Türk Edebiyatında mazmunlar ve izahı. Hazırlayan doç. Dr. Semal Kurnaz. – Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Maivaasilik ve Ticaret İşletmesi, 1992, s. 182.

²Тайлор Э.Б. Первобытная культура: пер. с англ. Д.А.Коропчевского. – М.: Политиздат, 1989, с. 411-412.

rində yaşayırdılar. Ulu əcdad üçün at şirin canından da əziz sayılırdı. Lakin təbiətə tapındıqlarından onu Günəş tanrısına bağışlayırdılar ki, uzaq yerlərdən daha tez keçib Azərbaycanın göylərində görünsün. Qeyd edək ki, E.Taylorun məlumatı Herodotun «Tarix» kitabından götürülmüşdür. Məndəki «Tatariya» sözünün massagetlərlə və Qafqazla əlaqələndirilməsi təəccüb doğurmamalıdır. XIX yüzilliyə aid rus mətbuatında da Azərbaycanda yaşayan türklərin «tatar», ölkənin isə «Tatariya» adlandırılmasına rast gəlirik. Qafqazın türk dilli əhalisindən rus ziyalılarının topladığı folklor və etnoqrafik materiallar da «*Tатарские узры*», «*Tатарские детские песни*» kimi başlıqlarla çap olunurdu. «Koroğlu» da ilk nəşrlərində (1840/42) «tatar eposu» sayılırdı. Vurğulamaq lazımdır ki, əvvəlki yüzilliklərdə də Azərbaycan türklərini bəzən «tatar» kimi təqdim edirdilər. Məsələn, XIV-XV əsrlərdə üzü köçürülmüş «Kitabi-Dədə Qorqud» oğuznamələrinin Drezden nüsxəsinin IV boyunda oğuzların baş sərkərdəsi Salur Qazanın oğlu Uruz bəyi ələ keçirərkən kafirlər deyirlər ki: «Qarı düşmən - tatar oğlu əlimizə girmişkən cəza ilə öldürəlim»¹. X boyda isə Qazan özü əsir düşərkən quyuya salınır. Düşmən təkurunun arvadı ölmüş qızının yer altında oğuz bəyi tərəfindən minib çapılmaması üçün ərindən xahiş edir ki, «Kərəm eylə, ol tatarı quyudan çıxar»². Hər iki fakt göstərir ki, Azərbaycanda yaşayan oğuz türklərini Çingizxan və Batıxan nəslinin nümayəndələri tatarlarla səhv salırdılar. Bu, əslində qonşu bütprəst tayfaların oğuzların döyüş ruhunu görüb həsəd aparmasından doğmuşdur. Tarixin əvvəlki mərhələlərində Avropanın ətkələrinə qədər böyük əraziləri iki əsr əsarətdə saxlayan, el arasında zalım, qəddar işğalçı kimi tanınan tatarlarla oğuzları «eyniləşdirməkdə» məqsəd türkü gözdən salmaq idi. Azərbaycanda «Yerlə Göyün bəhsi», «Aranla Dağın bəhsi», «Aranla yaylağın bəhsi» və s. ritual nəğmələrində təbiətin özünə və hadisələrinə canlı

¹Kitabi-Dədə Qorqud. Drezden əlyazmasının dürüstləşdirilmiş elmi mətni. Ş.Cəmsidovun «Kitabi-Dədə Qorqud: tarixi, coğrafi, tekstoloji tədqiqat» kitabında. – B., Elm, 1999, s. 349.

²Yenə orada, s. 415.

varlıq kimi müraciət edilir, Yer, Göy, Günəş, Dan üzü, Yel baba, Gilavar, Bulud, Aran, Dağ, Yaylaq və Duman kimi obrazların fəaliyyət dairəsindən fraqmentlər verilir.

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

Gün, çıx, çıx, çıx,
Kəhər atı min çıx...¹

Sonra başlarına gələnləri danışırlar:

Oğlun qayadan uçdu,
Qızın təndirə düşdü.

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

Keçəl qızı qoy evdə,
Saçlı qızı götür çıx.

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

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

¹Azərbaycan folkloru antologiyası, İki kitabda. İkinci kitab. Toplayanı və tərtib edəni Ə.Axundov. – B., Elm, 1968, s. 23.

Duman qaç, qaç, qaç,
Pərdəni aç, aç, aç,
Səni qayadan asaram,
Buduna damğa basaram¹

B. e. ə. II yüzilliyin ortalarında Manixey mənbələrində türk dilində «Tang tengri» adlı nəğmə yazıya alınmışdır. V.Osmanlı türk alimi R.R.Aqatın «Əski türk şeiri» kitabına istinadən yazır ki, «Tan Tanrı seher Tanrısıdır. O, gəldiğində insanlar onu övən sözlərlə qarşıyorlar»².

İki min ildən çox yaşı olan şeirdə Günəş və Ay tanrılarına müraciət olunur. Qəribədir ki, Azərbaycan türklərinin XIX yüzilliyin ikinci yarısında yazıya alınan «Gün çıx...» nəğməsi ruhən «Tang tenri» ilə səsləşir.

«TANG TENGRİ» NƏĞMƏSİNİN ORİJİNAL MƏTNİ	AZƏRBAYCAN TÜRKCƏSİNDƏ SƏSLƏNMƏSİ
Tang tengri kelti, Tang tenri özi kelti. Tang tengri kelti, Tang tenri özi kelti.	Dan tanrı gəldi, Dan tanrı özü gəldi. Dan tanrı gəldi, Dan tanrı özü gəldi.
Turunqlar, kamağ begler, kardaşlar, Tang tengrig ögelim.	Qalxınız, bütün bəylər, qardaşlar, Dan tanrını tərifləyək.
Körugme, Kün tengri Siz bizni küzeding! Körünügme Ay tengri Siz bizni kurtgarıng! Tang tengri,	Görünün, Gün tanrı, Siz bizi qoruyun! Görünün, Ay tanrı, Siz bizi qurtarın! Dan tanrı,

¹Azərbaycan folkloru antologiyası, İki kitabda. İkinci kitab, s. 23.

²Osmanlı V. Türk halkları edebiyatlarının ortak başlanğıcı (VI-X asırlar). – Erzurum, 1996, s. 71.

Yıdılıg yıparlıg. Yaruklug yaşuklug, Tang tengri Tang tengri ¹ .	Gözəl müşk ətirli, Parıltılı, işıltılı, Dan tanrı, Dan tanrı!..
--	--

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

Dünya xalqlarının mifologiyasında günəşlə bağlı təsəvvürlərdə onun atlarla idarə olunan təkərli arabada kainatın dörd tərəfini gəzib-dolaşmasından, hər şeyə can verməsindən danışılır. Təkərin və arabanın kəşfinin mifik zamana deyil, inkişafın yük-

¹Türk şiiri özel sayısı III (Halk şiiri). Türk dili. Aylık Dil Dergisi. C LVII, Sayı: 445-450, Ocaq-Haziran, 1989, s. 140.

sək pilləsinə aid olmasına əsaslanaraq bu cür miflərin qədimliyini şübhə altına alırlar. Lakin bu qənaətə qarşı daha maraqlı fərziyyə irəli sürənlər tapılır. Günəşin özünün dairə şəklində görünməsi və təsviri təkər mifopoetik obrazının çox qədim zamanlarda meydana gəlməsi fikrinə dəstək kimi səslənir. Hind miflərində Şimşək allahı İndra döyüşdə Suryaya (Günəşə) qalib gəlir və Günəş tanrısının arabasının təkərlərindən birini ələ keçirir. İlk təkər Günəşə məxsus idi. Maraqlıdır ki, Azərbaycan mifik görüşlərində Günəş kainatı arabada deyil, kəhər atda gəzir («Kəhər atı min çıx...»). N.Y.Marrın yazdığına görə, «bu cür mifik obrazlar arxaiklik baxımdan daha qədim tarixlə (minik vasitəsi kimi arabanın kəşfindən çox-çox əvvəlki zamanlarla) qeyd olunur»¹.

Ümumtürk mifik görüşlərinə görə, təkərin, arabanın kəşfi Oğuzun göy döyüşçülərinin birinin adı ilə bağlıdır.

¹Marr Н.Я. Средства передвижения, орудия самозащиты и производство в доистории. – Избранное произведение, т. III, М. – Л., 1958, с. 462.

BOZ QURD MİFOLOGEMİNİN SEMANTİK QURULUŞU

Əski yazılı mənbələrdə qurdla bağlı (Qazlı Timofeyin V, Nacib Həmadaninin X yüzilliklərdə yazdıqları əsərlərdə) göstərilir ki, «Əgər qurdun dərisindən təbil düzəldib çalmağa başlasan, onda başqa təbillərin hamısı cırılar. Əgər qurd dərisini yaya çəkib oxu dartsan, onda başqa yayların gərilməmiş ipləri qırılar»¹. Burada qurdun təkcə dərisinin magik gücündən bəhs olunur. Təsadüfi deyil ki, türk ordusunun əsgərləri döyüşlərdə hücum zamanı qurd səsi çıxarmaqla düşməni vahiməyə salır və asanlıqla qələbə çalırdılar. Timofey və Nacib Həmadani məhz həmişə səfərlərə Boz qurdun bələdçiliyi ilə çıxan oğuzların inamlarına əsasən şaman təbilinin və yayın qurd dərisindən çəkilmiş sakrallaşdırmışdı. Əslində türklərdə heç vaxt qurdu öldürüb dərisindən faydalanmazdılar. Bu, tabunun pozulması demək idi. Məlumatda da fakt təsdiq şəklində deyil, yəni ehtimal kimi bildirilir ki, «əgər istifadə edilərsə» fəvqəltəbii hadisələr baş verər. Maraqlıdır ki, Azərbaycan türkləri indi də qurdun şər işləri ilə yanaşı uğuruna da inanırlar. Bu, Dədə Qorquddan gələn «Qurd üzü mübarəkdir» atalar sözündə və «Yoluna qurd çıxanlar uğur qazanarlar, qara pişiklə rastlaşanların isə işləri nəş gətirər» inancında açıq-aydın hiss olunur. Qoyuna da ikili münasibət olmuşdur. Lakin bütün bunlar qurdun totemliyini təsdiqləyən faktlar olsa da, V.Həbibboğlunun «Qurda bir totem kimi tapınma Azərbaycanda da *geniş yayılmışdır*»² qənaətindəki son hökm mübahisə doğurur. Onun Azərbaycan, türk, Orta Asiya tədqiqatçılarının əsərlərindən və folklorundan gətirdiyi misalların heç biri bu faktı təsdiqləməyə əsas vermir. Ona görə ki, Azərbaycan folklorunun epik ənənəsində qurdun nəsil yaradıcısı funksiyası daşı-

¹Оппенхейм А.Л. Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации. Изд. 2-е, испр. И доп. Пер. С англ. М.Н.Ботвинника. – М.: Наука, 1990, с. 45.

²Həbibboğlu Vəli. Qədim türklərin dünyagörüşü. – B., «Qartal» nəşriyyatı, 1996, s. 176.

masına birbaşa işarə edilmir. Əksər hallarda qurd yolgöstərən, bələdçi funksiyasında çıxış edir. Nəzərə almaq lazımdır ki, Başqurd xalqının adında qurd sözünün işlənməsinə baxmayaraq onların da ilkin görüşlərində qurd totem – nəsil törədən deyil, hamilik funksiyasını yerinə yetirən tanrı elçisidir. Belə ki, başqurd susuz çöllərdə qırılmaq təhlükəsi qarşısında qalan türk soyunu münbit təbii şəraitli torpaqlara aparıb çıxardır. K.Vəliyevin «Elin yaddaşı, dilin yaddaşı» kitabındakı Çin mənbələrinə aid «Boz qurd» əsatinə gəlincə, bu, totemizmin ilkin çağlarında bütün xalqların dünyagörüşündə özünü göstərən elə bir hadisənin əksidir ki, hər ailənin, hər toplumun bir heyvana, yaxud qurda öteri bağlılıq mərhələsi olmuşdur. Başqa sözlə, çoxsaylı türk soylarından birinin və ya bir neçəsinin totemi qurd seçilməsi mümkündür. Lakin onun təsir dairəsinin genişlənməsi hadisəsi baş verməmişdir. Və təbiidir ki, qədim çağlarda Azərbaycanda məskunlaşan onlarla türk tayfasının inanclarında bölgədə mövcud olan müxtəlif heyvan və bitkilərə totem kimi yanaşılmışdır. Ancaq sonradan toplumların birləşməsi prosesində vahid totem seçilməsi ilə qurd, ilan, öküz, inək və b. heyvanlar totemlik funksiyasını itirmiş, lakin bəzi əlamətlərini – xilaskarlığını, bələdçiliyini, bilgi, güc verməsini qoruyub saxlamışdır. Daha doğrusu, əsas totemin köməkçilərindən birinə çevrilmişdir. Bu səbəbdən də birbaşa Azərbaycan folklorunda qurda və saydığımız heyvanlara nəslin başlanğıcında duran totem kimi yanaşılmasının izlərinə rast gəlmirik. Xilaskarlıq, hamilik əlamətləri isə istənilən qədər əks olunmuşdur. Qurdun xilaskarlığının geniş yayılmasına gəlincə, müəllif özü də qeyd edir ki, bu hal Avropa xalqlarının dünyagörüşündə də özünü göstərir. Deməli, bir sıra xüsusiyyətlərinə görə qurd əsas totem, büt, yaxud dualist (xeyir və şər) tanrıların köməkçisi roluna daha münasib hesab edilmişdir. Ümumiyyətlə, totemdən danışan hər bir kəs bilməlidir ki, hansısa heyvanı totemləşdirməyə çalışmaqla, ilk növbədə, öz nəslinin kökünü aparıb həmin varlığa bağlayır.

Qurd obrazı bütün tədqiqatçılar tərəfindən skiflərdən əvvəlki çağlara aid edilmişdir. Skif-sibir incəsənətində qurdla bağlı

təsvirlər də skiflərdən əvvəlki bəbirin dəyişdirilməsinin nəticəsində meydana gəlmişdir¹.

Faktlar onu deyir ki, yalnız xalqın baş totemə sitayışı uzun müddət davam edəndə həmin varlığın müqəddəsliyinə inam gen yaddaşına keçir, insan özündən asılı olmayaraq ona xüsusi və birmənalı münasibət bəsləyir – «törətmə» funksiyasını qoruyub saxlayır. Lakin türk (xüsusilə də Azərbaycan) inanclarında qurd əksər hallarda «bələdçi-xilaskar» rolunda çıxış edib, təzə, daha uğurlu yaşayış yerlərini nişan versə də, onun tamamilə əks hərəkətlərin icrasında fəallığını göstərən nümunələr də az deyil. Məsələn, «*Arxalı köpək qurd basar*» atalar sözünü yada salaq. Ulu babalarımız totem – yaradıcı hesab etdiyi heyvanı köpəyə basdırmazdı. Əslində, Azərbaycan türklərinin yaratdığı mif və əfsanələrdə qurda münasibət birmənalı deyil, iki və bir-birinə əksdir. İnsan-qurd çevrilmələrində insanları vəhşiliyə sövq edir. Qurd dərisinə girən qadınlar hətta öz körpələrini yeyir, nəslin kökünü kəsirlər. Halbuki, gerçəklikdə qurd balasından ötrü özündən qat-qat güclü heyvanlarla vuruşur. Əski inanca görə, «Əxşəm vaxti avrat başıaçıq eşiyə çıxsa, Qurd Zalxa olar. Qurt Zalxanın donu varıymış. Gecələr onu başına atıp adam yeməyə gedərmiş. Qəyidib donu çıxaranda olurmuş adam»². Ovsunlara görə, qurd ayrılıq gətirən, nifaq salan vasitədir. Deyirlər ki, «Qurt yağını arvadın üstünə sürtəndə əri onu danışdırmır, zəhləsi gedir, boşuyur. Əyər kişinin üstünə sürtüllərsə, arvadın onnan zəhləsi gedir, istiyir ki, boşansın»³. Burada totemlik əlaməti olsaydı, qurd yağı cinslərin hər ikisinə eyni cür təsir etməyəcəkdi. Mifə görə, insan nəslini törədən qurd dişidir. Üstünə sürtüləndə, yəni kişini magik gücünə təslim edəndə qısqanıb arvadından ayıra bilərdi. Lakin arvadın üstünə sürtüləndə isə, əksinə kişini bir az da ona bağlamalıydı. Çünki arvad totemin daşıyıcısına çevrilirdi. Bu-

¹Календарные обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. – М.: Наука, 1989, с. 103.

²Azərbaycan mifoloji mətnləri. Tərtib edəni, ön söz və şərhlərin müəllifi A.Acalov. – B., Elm, 1988, s. 122.

³Yenə orada, s. 174.

nunla belə prizmanın əks tərəfini əks etdirən inanclara da rast gəlirik: «Əmzihli arvadın döşü şişəndə qurdun pəncəsiynən üç dəfə döşünə vırırsan, şiş çəkilir»¹. Yaxud: «Uşağı olmayan qadını içinə *ilan qabığı, qurd kəlləsi* (burada artıq iki totem qoşalaşdırılır – R.Q.) salınmış su ilə çimizdirəndə onun uşağı olar».² Bir-iki belə nümunə var ki, qurdun, yaxud ilanın nəsil artımında ki roluna toxunulur. Göründüyü kimi, qurd totem-anti totem formasında yaddaşlarda yaşayır. Atalar sözü və məsəllərdə ikili münasibətin nisbətini daha aydın görmək olar:

QURDUN XEYİRLİYİ	QURDUN ŞƏRLİYİ
<p>Qurd qurda dal çevirməz. Qurd əti qurda haramdır. Qurd ürəyi yeyib! Qurddan qurd törəyər. Qurd qaranlıq sevər. Qurd üzü mübarəkdir.</p>	<p>Qurd acgöz olar. Qurd dumanlı yer axtarar. Qurda qoyun tapşırmaq olmaz. Qurda sən tikmək öyrət, yırtmaq anasının peşəsidir. Qurdu evdə saxlamaqla ev heyvanı olmaz. Qurdun üzü ağ olsaydı, gündüz çölə çıxardı.</p>

Misallardan belə nəticə çıxır ki, atəşpərəstlik inancında olduğu şəkildə qurd həm «mübarək üzli»dür, həm də nəslin kökünü kəsən şər qüvvədir. Onun bu xüsusiyyəti onlarla mif və əfsanə mətnində özünə yer tapmışdır. Birində göstərilir. Məsələn: «Xanım dikində bir arvad vardı Şərabanı adında. Bir yol gecə bı Şərabanı həyətdə su qızdırıb çimirmiş. Ancax gecə vaxdı arvad xəylağının eşiyə çıxması günahdı, mütləq ona bir sədəmə toxunur. Elə Şərabanı çiməndə gözünə nəsə toxunur, qorxub qaçır əvə. Qapıya çatar-çatmaz *göydən başına canavar donu düşür*. Bı arvad olur *aj qurt*, düşür şəhərin canına. Yeməyə heç nə tapmıyır, qəyidib gəlir əvə. Əri, uşaxları yatmışdı. *Gəlir xırda uşağının çeçələ barmağını yeyir*, görür ki, çox şirindi. Gedir

¹Azərbaycan mifoloji mətnləri, s. 174.

²Yenə orada.

yeddi para kət gəzir, əlinə bir şey keşmir. **Gəlir xırda uşağını təmiz yeyir.** Səhərisi əri durur ki, xırda uşağı yeyiblər, arvadın da ağzı-bırnı qannıdı. Bilir ki, uşağı arvad yeyib. Durur arvadı salır ağacın altına, vır ki, vırasan. Şərabanı birtəhər qaçıb gedir. Camahat başdıyır ona **Qurt Şərabanı** deməyə. Qurt Şərabanı düşür kətbəkət gəzir, **neçə kətdən uşax oğurruyub yeyir.** Bizim kəndə də gəlibmiş. Yayımış, əmigid damın üstündə yatıbmışlar. Qurt Şərabanı əmioğlum Həbibə götürüb aparanda əmicanım bilir. Durub Qurt Şərabanıyan tutaşır. Səs-küyə əvdəkilər, qonşular tökülüb gəlir. Şərabanı qaçır, ancaq əmioğlum yanağın qoparıb yeyir. Ona görə əmioğlum çapıx qalmışdı. Düşüllər Qurt Şərabanının dalına. Əmə heç kim ona çatammır. Elə yeyin gedirmiş ki, ta atnan qavalasan da tutammazmışsan. Qurt Şərabanı bir gecədə yeddi kət gəzib qəyidirmiş şəhərə, bir xarabada gecəliyirmiş. Hərdən də gəlib evinə baş çəkirmiş, ancaq ərinin qorxusundan içəri girməzmiş. Bir gün adamnar pusub görüllər ki, Qurt Şərabanı donun çıxardıb kəsəklərin arasında gizlətdi. Gizlincə bı donu götürüllər. Şərabanı o sahat bilir, başdıyır ağılıyıb yalvarmağa, qışqırıb qorxuzmağa ki, bə mənim donumu verin. Ancax vermillər, atıllar oda, yanır. Şərabanı özünən gedir, sora ayılır, **ta qurd olmur, heş vaxt uşax yemir»¹.**

Canlı xalq dilindən yazıya alınan mif ən əski təsəvvürlərə söykənir və ilkin formasını əsasən qoruyub saxlayır. Burada qurda çevrilmə qayıdışlıdır. Əslində bu, qurd toteminin başqa sakral vasitə ilə əvəzləndiyi çağların məhsuludur. Doğrudur, bəzi alimlər yeniyetmələrin Türkiyədəki «Bozqurd» hərəkətinə aludəçiliyini nəzərə alıb Azərbaycan xalqının elə mif motivlərini «aşkarlayırlar» ki, onlarda nəinki Boz qurd, eyni məqamda İlan, Öküz, Ay-ulduz, Günəş, od, su, daş və yel də tanrı səviyyəsinə qaldırılır və az qala sakrallığına görə bir-birindən fərqlənməyən bütün varlıqların doğuşu qurdun adına yazılır. Folklorun epik ənənəsində, rituallarda, Azərbaycan xalqına aid qədim yazılı mənbələrdə birbaşa qurddan törəyiş çox dumanlı olduğu halda Aldədə-

¹Azərbaycan mifoloji mətnləri, s. 122-123.

Od, Mahpeykər-Ay və insan-heyvan (Qurdoğlu) əlaqəsinə silsilə əfsanələr düzəldilir. Təəssüflər olsun ki, bunlar xalqın gen yadından götürülmür, masa arxasında əyləşən alim düşüncəsinin məhsulları kimi meydana gətirilir. Az qala «Təpəgöz» boyundakı Basat-aslan xəttinin transformasiyası şəklində nəzərə çarpan «Qurdoğlu əfsanəsi»ndəki bir epizoda diqqət yetirək: «Bir gün Aldədə oğlu ilə söhbətə başladı:

«Oğul sənin vətənin Odlar yurdu, anan Mahpeykər olub. Onu Ağçayın suları qoynuna alıb. Atan isə mən Aldədəyəm, möcüzəm odda yanmamaqdır. Deməli, sən qor oğlusan». Uşaq qeyzlə: «Yox, ata, mən qor oğlu deyiləm, qurd oğluyam. Mənə Boz qurd döşündən süd verib»¹.

Bir fikirdə od, ay, su, qurd eyniləşdirilir. Eləcə də odun odda yanmaması nə deməkdir? Maraqlıdır, uşaq Aldədəni atası kimi qəbul edir, lakin boz qurdun döşündən süd əmməsinə görə qorluğunu danır. Deyə bilərlər ki, Basat da atası Aruz qoca ola-ola aslanı nişan verir. Əslində o, atasını danmır, ulu əcdadın aslanlığından və ağaclığından bəhs açır. Çünki Basatın soyu barədə verdiyi məlumatda Aruzun oğlu olduğu da vurğulanır. Ən qəribəsi odur ki, belə qondarma əfsanələrdə ata-oğul dialoqunun ardınca «Koroğlu» eposundakı motivlərin təhrif olunmuş variantları bir-birini əvəz edir. Nəhayət, odda yanmayan Aldədə dönüb Dədə Günəş olur, yurdumuzun şər q zonasında onu belə adlandırırlarmış.

¹Azərbaycan xalq əfsanələri. Toplayanı və tərtib edəni S.Paşayev. – B., Yazıçı, 1985, s. 112.

AĞ QUŞ MİFOLOGEMİ

Azərbaycan xalqının əski çağlarda tapındığı quşlara nəzər salanda görürük ki, göyün dərinliklərinə baş vuranlar və uca dağ zirvələrində yuva salanlar ulularımızın diqqətini daha çox cəlb etmişdir. Təsadüfi deyil ki, F.Rəşidəddinə görə, bayatların onqomu *şahin*, bayandırlarınkı *ağ sunqur*, salurlarınkı *uc (uçaqan)*, bəgdüzlərininki *çağır* (çağırın), yazırlarınkı isə *qartal* idi. Yazıçı-oğlu Əlidə bu onqomlar olduğu kimi təkrarlanır. Hər ikisi Oğuzun oğlanlarının sayına əsasən altı onqom göstərir. Bu səbəbdən də müvafiq şəkildə hər dörd tayfanın bir müştərək onqomu olur. «Şəgəreyi-türkmən»də isə F.Rəşidəddin və Ə.Yazıçıoğlundan fərqli olaraq hər tayfanın öz xüsusi onqomu nişan verilir və bəziləri əvvəlkilərlə müqayisədə tamamilə başqa quşa tapınır. Lakin üst-üstə düşənləri də nəzərə çarpır. Məsələn, Salur boyunun onqomu Bürküt, əfşarlılarınkı Çirə-laçın, bayatlılarınkı bəyquş, yaparlarınkı qırğıdır. Bu sırada gerçək həyatda rastlaşmadığımız tamamilə mifoloji anlam verən quşlara da rast gəlirik. Məsələn, Cebni (Çepni) boyunun onqomu hümay/kumaydır. Əski türklərin müharibə tanrısı Hüma/Humayın adından götürülmüşdür. Nizami öz yaradıcılığında dəfələrlə humay quşuna müraciət etmişdir.

Azərbaycan folklorunun epik ənənəsində birbaşa totemliyinə işarə olunan onqom Ağ quşdur. Dilimizdə təkcə rəng bildirən sözlərlə başqa quş adları da ifadə olunur: qızılquş [qırmızıquş], qaraquş, bozquş, qaranquş və s. Bu adların hər birinin mifoloji görüşlərdə öz çəkisi ilə yer tutduğu şübhəsizdir. Ağ quş deyəndə isə ilk nəzərdə canlandırılan göyərçindir. Və bir sanamada məhz Ağ quş göyərçinlə yanaşı işlədilir:

Motal-motal, tərsə motal.

Qıl atar, qaymaq qatar.

*Ağ quşum, ağarçınım.
Göy quşum, göyərçinim¹.*

İlk baxışda ritmik söz yığnağı təsiri bağışlayan şeir parçasındakı misra əski çağlarda «Ağ quşum, ağ laçınım» şəklində işlənmiş, «göy quşum» ifadələrindəki ilk söz isə rəng bildirməmiş, «göyün quşu» anlamını vermişdir. Bu, son dövrlərdə uşaq oyun təkərləmələri kimi yaddaşlarda qalsa da, əski fal nəğmələrindən biridir. Ağartıdan motal hazırlananda Göy tanrının elçilərindən – Ağ laçın (yaxud şahin) və göyərçindən xahiş edərdilər ki, motalı tərsinə çevirib məhsulu xarablaşdırmasın. Eləcə də oğuz tayfalarının onqom kimi götürdükləri quşların ikisinin rənginin ağılığına işarə edilir. B.Ögəl quş onqomlarının şərhini verəndə müxtəlif araşdırıcıların açıqlamalarını misal gətirərək sunqurun türklər arasında «ağ sunqur», «bəyaz sunqur», yaxud «laçın»² şəklində, «cire/çire laçın»ın isə Əhməd Vefik Paşaya istinadən «Beyazlı, kızıl ayaqlı şahin»³ kimi yozulduğunu bildirir. Deməli, Azərbaycan folklorunun epik ənənəsində totemliyini əsaslandıran Ağ quş sunqur - «bəyazlı, kızıl ayaqlı şahin»dir.

Azərbaycan epik ənənəsində evlənmənin toy yerini seçmək üçün ox atması və düşdüyü ərazidə çadır qurması, bəzi variantlarında orada ceyran cildində qızla rastlaşıb onunla evlənməsi eyni görüşün məhsuludur. Lakin birbaşa totemlə (heyvan, yaxud quşla insanın izdivacından yeni nəslin yaranmasına) əlaqələnmə motivin ən qədim variantında göstərilir ki, Ağ quş yaradıcı funksiyasını (yeni insan nəslini doğmaq) yerinə yetirmək arzusu ilə yaşayır. O, qadın başlanğıcıdır, yeni nəslin kişi tərəfini arayır. Onda mərdlik, xeyirxahlıq, düzlük görmək istəyir ki, törədəcəkləri insanlar da həmin keyfiyyətlərin daşıyıcısına çevrilsinlər. Lakin Ağ quşun seçdiyi şəxs onun davamçılarının atası ola bil-

¹Azərbaycan folkloru antologiyası, İki kitabda. İkinci kitab. Toplayanı və tərtib edəni Ə.Axundov. – B., Elm, 1968, s. 95.

²Öcel Bahəddin. Türk mitolojisi (kaynakları ve açıklamaları ile destanlar). I cilt. – Ankara, Türk Tarih Kurumu Vasımevi, 1989, s. 356.

³Yenə orada, s. 362.

mir. Çünki şirdən süd əmmişdi. (Totemizmdə ağacla heyvanın, ağacla quşun, su ilə göy cismlərinin izdivacı geniş əks olunsada, heyvanla quşun birləşməsinə çox hallarda tabu qoyulmuşdu). Doğrudur, Ağ quş dəfələrlə Şirzadə ölümündən qurtarır, qarşılıq kimi ondan ancaq doğruluq istəyir. Nağılda bir cəhət də qabarıq şəkildə nəzərə çarpır. İlk təsəvvürlərdə əsas totem kimi hansı heyvan və quşun üzərində durmaq məsələsi ortaya çıxanda ciddi qarşıdurmalar yaranır. Nağılda şir, Ağ quş, göyərçin, at, hətta üzümün totemlik uğrunda mübarizə apardığına işarə vardır. Heyvan, quş və bitkilərdən Ağ quşun idealizə edilməsi müxtəlif tayfaların ayrı-ayrı totemləri arasında gedən mübarizədən onun ilk vaxtlar «qalib çıxması» ilə əlaqədardır. Lakin bu qalibliyin uzun sürmədiyi nağılın finalında açıq-aydın nəzərə çarpır. Belə ki, totemlik iddiasına düşən Ağ quşun xeyirxahlığına qarşı Şirzadə laqeydlik və qəddarlıq göstərir. O, səhər tezdən əmisinin yanına gedib xahiş eləyir ki, «Ağ quşu məmləkətdən çıxartsın. Əmisi bildirdi ki, Ağ quş ona çox kömək eləyib. Nə qədər dəlil-dələyil elədi, olmadı ki, olmadı. Axırda Ağ quşu çağırtdırıb əhvalatı ona bildirdi.

Ağ quş dedi: «Ondan soruşun görək, mən ona nə pislik eləmişəm?» Şirzadə qaşqabaqla dedi: «Məni çovğunda, qiyamətdə qoymadı atdan düşüb, özümü qoruyam, *qızıl yəhərli atı* qoymadı tutam, bu gecə də ki, belə». Ağ quş bir ah çəkib dedi: «Çovğunda ondan ötrü səni atdan düşməyə qoymadım ki, o *çovğun qızın atasıydı*. Sən ki, nə qədər atın üstündəydin, o sənə bata bilmirdi. İstəyirdi səni yerə salıb öldürsün. Belədi, ya belə deyil, qız? – deyib üzünü tutdu qıza. Qız dedi: «Bəli, belədi». «O *qızıl yəhərli atı* ona görə qoymadım tutasan, çünki o qızın əmisi idi. Sənin əlin ona dəycək, o, səni çəkib atdan vuracaqdı yerə. Belədi, ya belə deyil, qız?». Qız dedi: «Bəli, belədi». «Bu gecə sənin yanında ona görə yatdım ki, qızın qardaşı *qara ilan olub* gəlmişdi səni həlak eləsin. Sən yuxuda ikən mən onu öldürmüşəm, bu da cəmdəyi. Belədi, ya belə deyil, qız? – deyib üzünü tutdu qıza. Qız dedi: «Bəli, düzdü». Sonra Ağ quş bir ah çəkib dedi:

«Alnımda yazılmışdı ki, mən gərək bir adama kömək elə-

yəm. Əgər o adam mərd çıxsa, **ona ərə gedəm**, əgər nankor çıxsa, öləm. İndi mənəm vaxtım tamamdı, mən ölürəm»¹

Totem miflərinin əksəriyyəti çevrilmə ilə yekunlaşır, başqa sözlə, qayıdışlıdır. Cildi hansısa şər qüvvə tərəfindən başqa şəkllə salınanda qoyulan şərt (əksər vaxt şərt mənəvi amillər əsasında qoyulur) düzgün yerinə yetirildiyi halda tilsim sınıır və mifik obraz insan görkəmini alır. «Ağ quş»da isə ilkin totem miflərinə söykənən elə motivlə rastlaşırıq ki, qayıdışa zəmin hazırlanmır. Qurbağa-gəlin İvan-bahadırın məhəbbətini qazandığından təzədən insanlaşır. Yaxud Avropa ölkələrində geniş yayılmış «Qırmızı çiçək» nağılındakı «möcüzəli ər» - bədheybət, qorxunc Kəlləgöz tacirin kiçik qızının qəlbinə yol tapdığı üçün təzədən insanlaşır. Son nəticədə Ağ quş bir növ totemlik haqqını qazanmaq uğrunda heyvan və quşlarla apardığı mübarizədə uduzur. Nəslin kişi başlanğıcı şirlə əlaqələndirilir (şir südü ilə böyüyür). Təsəvvürlərdə şirin sakrallığının vüsəti Ağ quşun totemləşməsinin davamlılığına imkan vermir. Çovğun, qızıl yəhərli at, qara ilan da totemləşməyə cılğınlıqla həvəs göstərir, xəyanət yolunu tutmaqla da olsa, Ağ quşu sıradan çıxardıb yerini tutmaq istəyirlər. Əslində hər iki nağılda məsələnin qoyuluşu eynidir. «Qırmızı çiçək»də tilsimə salınmış «nişanlı»nın eybəcər, qorxunc, yaxud heyvan şəklinə düşməsinə baxmayaraq, qız (qadın başlanğıc) onu daxili saflığına görə ürəkdən sevir. Şər bunun qarşısında təslim olmaq məcburiyyətində qalır. Əks halda «cildinidəyişmə»si, tilsimin qırılması, insan şəklinə düşməsi mümkün deyildi. «Ağ quş»da isə həyatını dəfələrlə təhlükədən qurtardığı şir mənşəli ərliyə namizəd vəfalı quşa dostluqla, sədaqətlə qarşılıq vermək əvəzinə şər, böhtan yolunu tutur. Ona görə də Ağ quş cildini qayıdışla (insanlaşmaqla) dəyişə bilməyib daşa çevrilir.

¹Nağıllar. Tərtib edən N.Seyidov. Azərbaycan ədəbiyyatı inciləri. On iki kitabda. Birinci kitab. – B., Yazıçı, 1985, s. 296.

YEL BABA OBRAZI: MİF-RİTUAL PARADİQMASI

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

Taxılıımız yerdə qaldı,
Yaxamız əldə qaldı.
A Yel baba, Yel baba,
Qurban sənə, gəl, baba!¹

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

Səhərdən əsən yellər,
Kəndirim kəsən yellər.
Mənim ölüm xəbərim
Anama **de, sən** yellər².

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

¹Azərbaycan folkloru antologiyası, İki kitabda. İkinci kitab. Toplayanı və tərtib edəni Ə.Axundov. – B., Elm, 1968, s. 244.

²Yenə orada, s. 251.

təbiət hadisəsinə müraciət forması qorunub saxlanılır, həm də qafiyə sistemindəki naqislik aradan qalxır.

Yunan miflərində titan Astreyanın (ulduzlu deməkdir) Eosdan güləoxşar üç külək - Zefir (yeri qərb tərəfdən sovuran), Borey (şimaldan), Not (cənubdan) - övladı olur. Başqa bir yunan mifində qorxunc məxluqlar Hey və Tartar Tifondan törəyən küləyi (oğlandır) öz allah atası qaranlıq diyara atılır. Külək orada olmazın əzab çəkdiyindən əlinə imkan düşən kimi bütün canlılara pisliklər edir, yırtıcı heyvan cildinə girərək havada quşları udur, aşağı enəndə torpaqda əkilmiş məhsulları məhv edir, insanların azuqəsini əlindən alır. A.İ.Nemirovski yazır ki, «mifik küləklərdən ən xeyirlisi qərb ölkəsi Qasperidən əsən ölümə məhkum Zefirdir ki, özü ilə isti yağışlar gətirir, o, soyuqqəlblə Boreydən və quru Notdan əzab-əziyyət görür. Dəlisov xasiyyətli Borey yunanların təsəvvüründə ölü qızları çox sevir, onları həyasızcasına qaçırır və heç vaxt «oğurluq üstə» ələ keçmir»¹. Azərbaycan inanclarındakı «qızların boğa-nağa ərə getmək istəyi» ilə Boreyin ölü qızları qaçırması arasında hansısa əlaqə mövcuddur. Eləcə də bizdə insanlar yalnız iki küləkdən kömək diləyirlər. Ulu əcdadlarımız taxılı küləşdən tə-mizləmək vaxtı çatanda havalar sakit keçəndə hətta Yel babaya - külək tanrısına qurban da verirlər:

«A Yel baba, Yel baba,
Qurban sənə, gəl, baba...».

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

Əs, ey Gilavar, Gilavar,
Ay xoş Gilavar, Gilavar²

¹Немировский А.И. Мифы древней Эллады. – М., Просвещение, 1992, 319 с. 16-17.

²Azərbaycan folkloru antologiyası, İki kitabda. İkinci kitab. Toplayanı və tərtib edəni Ə.Axundov. – B., Elm, 1968, s. 26.

XIZIR MİFİNİN KOSMOGENEZİSİ

Azərbaycan ritual-mifoloji sisteminin aparıcı obrazlarından biri Xızırdır (Xıdır İlyas, Xızır Nəbi). Qışın son aylarında keçirilən bir ayinin gedişi barədə Ə.Axundov yazır ki, «Qovurğadan un çəkər, bişmişdən qalan unu teştə yığıb yükün altına qoyarlar. Guya gecə Xıdır İlyas gəlib əlini bu una çəkər, onu əfsunlar. Bu un müqəddəs və əfsunlanmış hesab edilir. Səhər açılanda yükün altındakı unu ortaya gətirib ailə üzvləri arasında paylayar, unu öpüb yeyərlər. Çox ehtimal ki, bu mərasim Xıdır İlyas əfsanələri ilə əlaqədardır»¹. Xızırı yazın gəlməsi mərasimi ilə bağlı mifoloji obraz kimi götürən M.Seyidov onun mənşəcə türklərə məxsusluğunu əsaslandıran tutarlı dəlillər gətirir. Doğrudan da Xızır Günəşlə, odla, istilərin düşməsi, təbiətin oyanması ilə əlaqələnərək dirilik, oyanma, bolluq, bərəkət, səadət, xoşbəxtlik gətirən ilahi varlıq statusunu almışdır. İ.Abbasovun qənaətinə görə isə, «Xızır qədimdə «yaşıl», Al-xızır isə «aşağı-yuxarı yaşıllıq» mənalarını daşımışdır»². İslam inancında Xızır şəklində formalaşmış yayılan mifoloji obrazla Xızırın eyni-ləşdirilməsi tarixin yaxın çağlarında baş vermiş prosesdir. Əslində müsəlman ənənəsində Xızır ziddiyyətli göstərilir: bir tərəfdən onun əsas keyfiyyəti ölümsüzlükdür, buna görə də İlyasla qoşalaşdırılır, digər tərəfdən ölümsüz Xızırın iki-üç «məzarını» nişan verirlər. Eləcə də ərəblərdə Xıdır bir neçə peyğəmbərin (hətta Məhəmmədin də) ustadı və məsləhətçisi sayılır. Tədqiqatçılar Xıdır, yaxud Xızır adında («yaşıl» mənasını verdiyi üçün) bitkilər aləmi ilə əlaqəni göstərməklə kifayətlənir və vurğulayırlar ki, müsəlman təsəvvüründə özünə çox az yer tapmışdır. M.Seyidov isə «Xızır»ın türkdilli «xız» kəlməsindən törədiyini irəli sürür və V.V.Radlova, Ş.Samiyə istinadən bildirir ki, «Xız//Xuz bir çox

¹Azərbaycan folkloru antologiyası, İki kitabda. İkinci kitab. Toplayanı və tərtib edəni Ə.Axundov. – B., Elm, 1968, s. 251.

²Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. 20 cildə. I cild. Xalq ədəbiyyatı. İzahlar və qeydlər İ.Abbasovundur. – B., Elm, 1982, s. 490.

türk dillərində çoxmənalıdır. Onun «qızmaq», «hərərət», «atəş», «qız(ğınlıq)», «coş(ğunluq)» və eləcə də «qüvvət-qut» (Azərbaycan dilində işlənən «Ürəyində qut olsun» ifadəsindəki «qut»la müqayisə et) mənası vardır»¹.

M.B.Piotrovski **Xadirlə** [əl-Xadir, əl-Xidr (əl-Hadir, əl-Hidr)] bağlı Şərq ölkələrindən toplanan mifik təsəvvürləri ümumiləşdirərək yazır ki, «Müsəlmanlar onu dəniz səyyah-larının hamisi sayırlar. Hindistanda xoca Xıdır (Xızır) adı altın-da çay və quyu suların ruhu təqdim olunur. Orta Asiyada isə Həzrəti Xızır xeyirxah qoca sifətində verilir, layiq olanlara xoşbəxtlik, səadət bəxş edir. Əksər müsəlman ölkələrində Xıdırı oğurluğa qarşı çıxan, insanları seldən, yangından xilas edən, əqrəb, ilan dişləməsindən qoruyan müqəddəs varlıq kimi tanıyırlar»². Onu xristianların İlyası ilə də eyniləşdirirlər. Deyilənlərdən bu nəticə çıxır ki, M.Seyidovun qənaətlərində böyük həqiqət var: «Xızır (Xıdır yox!) türkdilli xalqların, o sıradan azərbaycanlıların öz doğma təfəkkürünün məhsuludur. Xızır-Xıdır birliyi o deməkdir ki, türkdilli xalqlarla ərəblərin mifoloji təfəkkürü tarixin hansı çağındasa qarşılaşmış və demək olar ki, hər obraz öz keyfiyyətini müəyyən müddət qoruyub saxlamışdır. Güclü islam təbliğatına baxmayaraq azərbaycanlıların Xızırı «təslim» olmamış, ərəb Xıdırı ilə yanaşı yaşamışdır»³. Beləliklə, Azərbaycan mifik təfəkküründə Xızırın (xalq arasında işlənən bir neçə addan ən dəqiqidir) islamaqədərki cizgilərlə yaddaşlara hək olunmasını göstərən, ümumşərq düşüncəsinin məhsulu kimi tanınan obrazdan – Xıdırdan fərqli nişanələrinə diqqət çəkək:

1) Xızır taleyi müəyyənləşdirən tanrı elçisidir. İnanclarda deyilir ki, yumurtanı arx qırağında, keçidlərdə, darvaza ağzında, eyvanın altında qara və qırmızı qələmlə birlikdə basdırıb bir

¹Şükürov A. Mifologiya, Altıncı kitab. Qədim türk mifologiyası. – B., Elm, 1998, s. 106.

²Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. /Гл. ред. С.А.Токарев/, Том I. – М.: Советская Энциклопедия, 1991, с. 576.

³Seyidov M. Qam-şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış. – B., Gənclik, 1994, s. 105.

gündən sonra çıxartsan, orada Xızırın yazdığı tale yazısını görər-sən. Belə ki, əgər yumurtanı ortasından dairəsinə uyğun qara rəngli xətt kəssə, basdıran şəxsi bədbəxtlik gözləyir, əksinə qırmızı rəngli xətt kəssə xoşbəxt olur. Bu inancla bağlı «Novruz» toplusunda oxuyuruq: «Axır çərşənbə axşamı gec yatırlar, yatmazdan qabaq bir yumurta, iki karandaş - qara və qırmızı karandaş qoyurlar. Səhər yumurtanın üstündə xətt olur (guya yumurtaya Xıdır Nəbi xətt çəkir). Əgər xətt qırmızı karandaşla çəkilibsə, yumurta kimin bəxtinə qoyulubsa, o, xoşbəxt olacaq. Qara xətt çəkilibsə əksinə olacaq»¹. Başqa bir xalq inancında isə taleyin müəyyənləşməsində insanın öz davranış və xasiyyətinin rol oynadığı bildirilir. Xızır çarəsiz bir qərib, kimsəsiz, ixtiyar bir qoca libasında peyda olub kömək diləsə, ona yaxşılıq edən ömrünün sonuna qədər hamıdan yaxşılıq görər, əl tutub dilənəni qovan, yardım əlini kəsən isə xeyir-bərəkətini itirər, həyatda həmişə ehtiyac içində olar.

2) Xızır insanı yenidən həyata qaytaran, bələlardan qurtaran ruhdur. «Dirsə xan oğlu Buğac xan boyu»nda ata namərd dostlarının (nökərlərinin) təhriki ilə övladını oxlayır, al-qan içində, ölüm ayağında qoyub gedir. Sonra dastanda oxuyuruq: «Oğlan ol arada yıqılmışdı. Qarğa-quzğun qan görüb, oğlanın üstinə qonmaq istərdi. Oğlanın iki kəlbəcüəzi vardı, qarğayı-quzğunu qoardı, qondarmazdı. Oğlan anda yıqıldıqda Boz atlu Xızır oğlana hazır oldu. Üç qatla yarasın əlilə sığadı: «Sana bu yaradan, qorxma, oğlan, ölüm yoqdur. Tağ çiçəgi anan südilə sənın yarana məlhəmdir» - dedi, gəib oldı»².

3) Möcüzəli doğuşa səbəb olan dərvişdir. Məsələn, «Şəms və Qəmər» nağılında qocalandan sonra oğul eşqinə düşən bir padşahın xeyirxahlığını görüb (xəzinəsinin qapılarını açıb fağır-füqərəyə, yetim-yesirə payladığını, ac-yalavacların qarnını doydurduğunu) yanına gəlir, ona bir alma verib deyir: «Qibleyialəm, mən pay alan dərviş deyiləm, pay verən dərvişəm. Al bu

¹Novruz. Toplayanı və tərtib edəni A.Nəbiyev. – B., Yazıçı, 1990, s. 196.

²Kitabi-Dədə Qorqud. F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşri - B., Elm, 1988, s. 39.

almanı, tən bölüb yarısını özün ye, yarısını da hərəmin yesin. Sənin bir oğlun olacaq, adını Qəmər qoyarsan»¹. Maraqlıdır ki, alma burada ər-arvada cavanlıq qüdrəti verən vasitə kimi deyil, uşağın özüdür. Çünki Xızır padşaha almanı təqdim edəndə, uşağın oğlan olmasını və adını da bilirdi.

4) İki gənc (qız və oğlana) bir-birilərini tanımadıqları və biri digərindən çox uzaqda yaşadığı halda, onlara yuxuda buta verən, iki qəlbi eşq atəşinə qərq edib həqiqi aşıqlərə çevirən, həm də onları haqqa tapındıran, sevən insana birdən-birə qeyri-adi istedad verən (məlahətli səs, musiqi bəstələyib sazda ifa etmək və şeir düzüb-qoşmaq) məhəbbət və sənət hamisidir.

5) Bir illik yolu bir göz qırpımında qətt edən, dara düşmüş qəriblərə əl tutan, oğul həsrətindən kor olmuşların gözünü açan peyğəmbərdir. «Aşiq Qərib» dastanında ağ atda Qəribin rastına çıxır, gözünü yumub açınca onu vətəninə gətirir. Xızırın bu funksiyanı yerinə yetirməsinin kökləri islamaqədərki təsəvvürlərlə bağlanır. Yazılı mənbələrdə ən qədim variantına XII əsrdə yaşamış, Nizaminin müasiri və həmyerlisi olmuş Azərbaycan mütəfəkkiri Əbu-Bəkr ibn Xosrov əl-Ustadın «Munisnamə» əsərində təsadüf edirik. Balakiyin mifik dünyaya, cənnətə, cəhənnəmə səyahətinə, ilahi varlıqlarla görüşünə həsr olunan hekayətdə Xızır insanı o biri dünyadan bu dünyaya gətirən peyğəmbər rolunda çıxış edir və başqa təsəvvürlərdən fərqli olaraq nəhəng quş şəklində göstərilir. Maraqlıdır ki, əl-Ustad Xızır haqqında eşitdiyi əsətiri iki variantda qələmə alır. Birincidə Xızırın göstərişi ilə Balakiyi vətəninə ilahi quşlardan biri gətirir:

«Ey Allah elçisi, - deyir Balakiy, - ölkəmi, ailəmi və evimi çoxdan, lap çoxdan tərک etmişəm. Anam üçün bərk darıxmışam, onu görmək üçün ürəyim partlayır». Xızır soruşur: «Səninlə anan arasında beşyüzillik yol durduğunu bilirsənmi?»

¹Dünya uşaq ədəbiyyatı kitabxanası. I cild. Dünya xalqlarının əfsanələri. – B., Gənclik, 1990, s. 320.

Bunu eşidən Balakiy ümidlərini itirib qüssələdir. O, zarıyır və acı-acı ağlamağa başlayır. Xızır peyğəmbər, yeri cənnətlik, Balakiyə deyir:

«Naümid olub, qəm çəkmə! Mən bir məxluqa tapşıraram, səni qısa zamanda anana çatdırar»¹.

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

6) Dirilik suyunu əldə edib ölümsüzlük qazanan, bitkilərə, heyvanlara, quşlara, eləcə də insana yeni həyat bəxş edən tanrıdır, yaxud Allahın köməkçisidir. Bu iddiaya düşən bir sıra mədəni qəhrəmanlar, o cümlədən İsgəndər və Oğuz dirilik suyuna çatsalar da, istifadə etməkdən məhrum olunurlar. Kor-oğlu isə qoşabulağı tapıb özü faydalansa da, xızırlaşdırılmır, yəni başqasına (kor atasının gözlərini açıb onu həyatda saxlaya bilmir) yardım etmək imkanını əldən buraxır. Bu funksiyasına görə Xızır məhsuldarlıq allahları Dionisə, Osirisə, şumer-akkadların allah-insan birliyinin məhsulu olan Bilqamışa, iudalıların Yeşu ben Levinə yaxınlaşır, «Bibliya»dakı İlya ilə, eyniləşir.

7) Xızır da Osiris və Dionis kimi zoomorfik şəklə düşür. Ona həsr olunan xalq mərasim nəğmələrinin birində ilk baxışda məntiqsiz görünən fikirlərə təsadüf edirik: «Ayağının nalıyam, Başının torbasıyam»². – Burada bərəkət, bolluq tanrısı Xızır at

¹Абу-Баقر ибн Хосров ал-Устад. Мунис-наме / пер. и примеч. Р.М.Алиева. – Б., Язычы, 1991, с. 566.

²Azərbaycan folkloru antologiyası, İki kitabda. İkinci kitab. Toplayanı və tərtib edəni Ə.Axundov. – B., Elm, 1968, s. 30.

formasında təsvir olunur, insanlar özlərini onun nalına, başına keçirilən yemək torbasına bənzədirlər. Bizcə, bu antropomorfik təsəvvürlərin qalıqlarıdır. Epik ənənədə müxtəlif heyvan və quş halında insanların gözünə görünür və həmişə də yardımını əsirgəmir. Eposların birində Xızırın özü ilə yanaşı atının nalı da fe-tişləşdirilir. Nal dəyən torpaqla korun gözləri açılır. «Munisnamə»də isə Xızır quş və heyvan cildində də təsvir edilir.

Azərbaycan xalqı müxtəlif funksiyaların daşıyıcısı olan mifik obrazı daha çox xeyirxahlığı ilə fərqləndirmiş, yardımı əsirgəməyən övliya kimi yaddaşlarda saxlamış, lakin son nəticədə ulu ərənlərimiz nəvə-nəticələrinə üz tutub onun magik gücünə deyil, hər kəsin ancaq özünə güvənməsini tövsiyə etmişlər: «Nə dərin suya gir, nə də Xızırı çağır»¹.

¹Atalar sözü. Toplayanı və tərtib edəni Ə.Hüseynzadə. – B., Yazıçı, 1981, s. 505.

NOVRUZ RİTUALI KOSMOLOJİ ÖZÜNÜTƏŞKİL FORMULU VƏ YARANIŞ MEXANİZMİ KİMİ

İşıq - qaranlıq. Qədim türklər təbiətlə bağlanan bayramlara xüsusi önəm verirdilər. İlk olaraq işığın (istinin, xeyirin) mənbəyinə - günəşə, aya, ulduzlara tapınan əcdadlarımız bütün zamanlarda başını uca tutmuş, həmişə ümidini göylərə dikmiş, təsəllisini göylərdən almış və əllərini göyə qaldırıb göy üzündən pənah diləmişlər. İşıq - istilik - canlılıq Xeyirin, qaranlıq - soyuq - ölüm isə Şərin əlamətləri sayılmışdır. Əsas tapınacaqları Təbiət və onun stixiyaları (hadisələri) olmuşdur. Təbiətin bir üzünün ağılığı (ışıqlılığı), digərinin qaralığı (qaranlıqlığı), bir çağının istiliyi, o birinin soyuqluğu da Xeyirə, Şərə yozulmuşdur. Beləcə qoca Zamanı da ikiləşdirmişdilər: Xeyirin zamanı və Şərin zamanı. Xeyirin zamanı yazın gəlişi ilə başlayır.

Göydən düşən işığın, nurun bəşər oğlunun doğuşunun əzəlində, körpəliyində təfəkküründə, ilkin dünyagörüşündə açdığı izlər o qədər təsirli və dərin olmuşdur ki, minilliklər, uzun əsrlər ötüb-keçsə də, unudulmamış, adət-ənənələrin, mədəniyyət amillərinin hər birinin mayasına hopmuşdur. Lap başlanğıcdan odun kəşfi ilə əbədiləşdirilmiş və mərasimləşərək tonqalla rəmzləşdirilmişdir. Göyə məxsus işığın, istiliyin yerdə nişanəsi əvvəl mağaralardakı, sonralar isə çadır-otaqlardakı ocaq idi. İnsanların ocaq başına toplaşması Dünyanın əbədi İşığından içəriyə istilik, nur çəkməyə bərabər tutulurdu. Və bəşər oğlunun dünyabaxışı, əqidəsi dəyişdikcə həmin işığın da məğzi, məna tutumu genişlənmiş, nəhayət, Vahid yaradıcının Nuruna qovuşmaq şəklində kodlaşmışdır. İlahi İşığın, istiliyin - İləxır — Novruz bayramının təməli insanın təbiətə tapınmasında qoyulsa da, ocağın vətənləşməsi, yurdlaşması, övladla əlaqələnməsi sonralar əcdad kultunun əsas amili kimi yaddaşlara hopması ilə nəticələnmişdi. Əski Türk təqviminin ilk ayının adının “Ocaq” adlandırılması məhz bu inamla bağlıdır.

Tarixi baxımdan elmdə Novruz (İləxır) bayramı ilə bağlı iki qənaət mövcuddur:

1. Türklərin ən qədim təbiət bayramıdır. Çin mənbələrində b. e. yüz illər öncə Hunların 21 martda bahar şənlikləri təşkil etdikləri barədə qeydlərə rast gəlirik. Uyğur türklərinin də hətta müasir adətlərlə eyniyyət təşkil edən yaz mərasimləri mövcud olmuşdur. Qobustan qayaüstü rəsmlərində isə daha qədim çağlara aid ilin dəyişməsi ritualının təsviri əks olunmuşdur. Türklərin “Ərgənəkon” dastanında əski yurda dönüş yazın ilk günü ilə bağlanır və üç min əvvəl bünövrəsi qoyulmuş adət – kürədə qızdırılan dəmiri döymə törəni bu gün də ən yüksək dairələrdə icra olunur.

2. Əski İran əfsanələrindən törəyən mərasimdir. “Novruz” fars dilindən keçmə sözdür, anlamı “yeni gün” deməkdir. Təbiidir ki, Novruz adlı bayram haqqında məlumatlar da farsdilli mənbələrdə özünə yer almalı idi. XI əsrin yazılı abidələrində, xüsusilə Firdovsinin “Şahnamə”sində “Novruz”dan bəhs edilir. Farslarda məhz bu zamandan sonrakı çağlara aid ədəbiyyatlarda ondan geniş bəhs olunur. Əgər farslarda da Qafqaz türklərində, hunlarda olduğu kimi daha qədimlərdən bahar bayramı keçirilsəydi, mütləq çoxsaylı yazılı abidələrində ondan bəhs olunardı. A.Nəbiyevin qənaətinə görə, Novruz bayramı Əhəmənilər dövründə e. ə. 350-ci ildən qeyd olunsa da, tarixi kökləri zərdüştlükdən əvvələ gedib çıxır.

Novruz qədim əkinçilik mədəniyyəti ilə bağlı olan yaz bayramıdır. Bayramın bütün əlamətləri —

- ✓ *tonqal qalamaq,*
- ✓ *səmənli cücərtmək,*
- ✓ *kosa-keçi tamaşaları,*
- ✓ *günəşi çağırış,*
- ✓ *qodu ilə qapıları döymək,*
- ✓ *savaşı saxlamaq,*
- ✓ *umu-küsülüyə son qoymaq,*
- ✓ *dünyadan köçmüşləri yad etmək,*
- ✓ *yumurta boyamaq,*
- ✓ *yumurta döyüşdürmək,*
- ✓ *yeddi növ nemətdən xonça hazırlamaq,*

- ✓ *ev-eşikdə, həyət-bacada yır-yığış etmək,*
- ✓ *təmizlik işləri görmək,*
- ✓ *ocaqda qazan qaynatmaq,*
- ✓ *papaq (yaylıq) atmaq,*
- ✓ *bacadan xurcun sallamaq,*
- ✓ *ev sakinlərinin hamısını ocağın başına toplamaq,*
- ✓ *qulaq falına çıxmaq* təbiət-insan qarşılaşmasının rituallaşması və bayramlaşmasıdır, onun heç bir dinlə xüsusi bağlantısı yoxdur. Əksinə, tarixin müxtəlif dövrlərində İllaxırın işığından bütün dinlər faydalanmışdır.

Azərbaycanda “Ölülər bayramı” varmı? Türkiyə mənbələrində yazırlar ki, Şərqi Anadolu və Azərbaycanda Novruz günlərindən biri “Ölülər bayramı” adlanır. O gün qohumların qəbirləri ziyarət edilir, ata-babalar xatırlanır, ruhları üçün dualar oxunur. Doğrudur, ilin axır çərşənbəsində ata-baba ruhunun xatırlanması Azərbaycan Novruzunun əsas törənlərindən biridir. Lakin heç yerdə insanları barışa, dostluğa, xeyir iş görməyə çağıran bayrama “Ölü” adı verilmir. Bir-iki qəzet yazısında guya hansı bölgədəsə yazqabağı mərasimlərdən birinin “Ölü çərşənbəsi” adlandırıldığı qeyd olunsa da, bunu təsdiqləyən elmi dəlil yoxdur.

İlin axır çərşənbəsində nə üçün tonqallar qalanır? İlin axır çərşənbəsində qalanan tonqalın əcdad kultuna bağlanan bir yozum mövcuddur. Belə ki, nə üçün tonqallar qalanır? - sualına el ağsaqqalları belə cavab verirlər: - Ulu əcdadlarımız hesab edirdilər ki, ildə bir dəfə ölmüş babalarının ruhları öz nəvə-nəticələrinə baş çəkməyə gəlirlər. Ata-baba ruhlarının gəlişinin vaxtı İllaxır çərşənbəyə düşür. İnsanlar çoxlu odun, çir-çırpı toplayırlar, böyük tonqallar qalayırırlar ki, ətraf işığa qərq olsun, gecənin zülməti ərisin, ata-baba ruhları yurdlarını asanlıqla tapa bilsinlər. Əgər onlar görsələr ki, nəsilləri yaşayan evlərdə ocaqlar sönüb, elə başa düşərlər ki, qoyduqları adət-ənənələr tapdanıb, övladlarına qalan var-dövlət göyə sovrulub, hər şey məhv olub, qayıdıb gedərlər və bir də o tərəflərə gəlməzlər. Görsələr ki, ocaqlardan tüstü gəlmir, xörəklər bişirilmir, nəvə-nəticələri deyib-gülmürlər, ac-yalavacdırlar, küsülüdürlər, onda da inci yər və

bir də oralarda görünməzlər. Məhz bu inama görə, İlxır çərşənbə axşamı tonqallar qalanır, şənliklər keçirilir, umu-küsü aradan götürülürdü. Doğrudan da, dünya xalqlarının çoxunda özünə yer almış tonqal qalama, ətrafında ayinlər keçirmə bütün hallarda gün batandan sonra başlanır.

Kosanı oyun çıxarmağa nə vadar edir? Novruz bayramının qədimliyini şərtləndirən ən mühüm cəhət Kosa-Keçi və Qodu-Qodu oyun-tamaşalarıdır. Ulu əcdad təbiəti həmişə insan və heyvanlarla müqayisədə təqdim etmişdir. Qışın soyuqluğunu kosa, çiskini, buludu, dumanı keçəl qız, yazı keçi kimi obrazlaşdırmışdır. Günəşi çağırma mərasimində oxuyurdular ki:

Gün çıx, gün çıx,
Kəhər atı min çıx.
Keçəl qızı qoy evdə,
Saçlı qızı götür çıx...

Bütün varlıqların yaradıcısı Günəşin keçəl qızı bulud, duman, saçlı qızı isə onun şüalarıdır.

Yumurta boyamaq, yaxud bayramın rəngləri. Yumurta – törənişinin, təbiətin oyanmasının, həyatın təzələnməsinin, cansızın canlanmasının simvoludur. Yumurtaları boyamaq və onları döyüşdürmək ənənəsi çox əski çağlardan qalmışdır. Adətən, yumurtaların boyanmasında və Novruz xonçasının hazırlanmasında yeddi rəngdən istifadə edirdilər. Bu rənglərin hər birinin türk tarixində öz mənası və yeri vardır.

Türkün rənglər dünyası. Əski türklərdə Dünyanın dörd istiqamətinin hər biri bir rənglə əlaqələndirilmişdir: Quzey (şimal) – qara, güney (cənub) – qızıl, doğu (şərq) – göy, batı (qərb) – ağ. Coğrafi adlarda da rəng simvolikasına rast gəlirik: Qara dəniz, Ağ dəniz, Qısil dəniz, Göy göl, Göyçə gölü, Qaradağ, Qarabağ. Eləcə də türk soylarının adında rənglərdən istifadə edilirdi: Ağ Hunlar, Boz Hunlar, Göy Türklər, Ağ Orda, Qara Orda, Ağ-qoyunlu, Qaraqoyunlu. Ümumilikdə götürəndə türklərin önəm verdikləri rənglər bunlardır: ağ, qara, boz, qızıl (qırmızı, al), göy

(mavi), yaşıl, sarı. Novruz xonçasında (yeddi löyün nemətlər və yeddi rəngli yumurtalar) bu rənglərin hər birindən gen-bol işlənir.

Su, Od, Torpaq və Yel çərşənbələri - həqiqət, yoxsa uydurma? Qəribədir ki, yalnız ötən ilin 80-ci illərindən başlayaraq yazqabağı mərasimlər silsiləsindən geniş bəhs olunur və bayramın xalq arasında xüsusi təntənə ilə qeyd olunan axır çərşənbəsinə daha üç çərşənbə də artırılır. Bu barədə çoxsaylı yazıların ümumi qayəsi budur ki, Novruz gününə aparın yol dörd mərhələdən – çərşənbədən keçir. Bunlar su, od, torpaq və yel çərşənbələridir. Sonuncu həm də İlxır çərşənbə adlanır. Guya su çərşənbəsində su mənbələri təmizlənir və təzələnir. İkinci çərşənbənin odla əlaqələndirilməsi də əbəs yerə deyil. O, günəşin hərərətinin artması ilə izah olunur. Üçüncü çərşənbədə torpaq oyanır. İlxır çərşənbədə isə küləyin köməyi ilə bütün varlıqlar canlanır, ağaclar tumurcuqlayır. Sonuncu iki çərşənbənin Yel, sonra Torpaq ardıcılığı ilə sıralanmasını deyənlər də var. Çərşənbələrdə, xüsusən də İlxır çərşənbəsində, eyni zamanda bayram günündə hava qaralana yaxın tonqal qalanar, hər kəs onun üzərindən tullanar. Bu sözləri söyləyərlər: “Ağırlığım, uğurluğum burda qalsın!!!”, “Dərdim, bələm odda yansın”. İnanca görə, odun üzərindən tullandıqdan və həmin sözlər deyildikdən sonra onlar köhnə ilin bələlərindən, xəstəliklərindən qurtulur, yeni ilə paklanmış, təmizlənmiş, sağlam olaraq gedirlər.

Hamını maraqlandıran həqiqətə aydınlıq gətirmək üçün onu da vurğulayım ki, sovet dönəmində Novruz bayramına dini don geydirilərək keçirilməsinə qadağa qoyulsa da, xalq həmişə ilin axır çərşənbəsini və yazın gəlişini böyük təntənə ilə bayram edirdi. 1980-ci illərin ikinci yarısında Novruzun üzərindən qadağa rəsmi şəkildə götürüldü. O zaman BDU-nin Folklor kafedrasında çalışırdım. Mərhum professor A.Nəbiyevlə birlikdə dünyanın yaranmasında iştirak edən dörd ünsürlə (su, od, torpaq, yel) bağlı qədim inancları, atalar sözü və məsəlləri toplayıb ilk dəfə 1987-ci ilin fevral ayından başlayaraq hər çərşənbə günü “Kommunist” qəzetində su, od, torpaq və yelə aid çoxlu materiallar çap etdirdik. Bu təşəbbüs gözləmədiyimiz maraqla qarşı-

landı, o vaxtdan çərşənbələri ünsürlərlə bağlı qeyd etmək ənənə halını aldı. 1988-ci ildə “Əzəl çərşənbələr” adında bir toplu da buraxdıq. Bundan sonra hər il Novruzla bərabər dörd çərşənbə də bu adlarla qeyd olunmağa başladı. Bir vaxtlar “Əkinçi” qəzetində belə bir məlumat dərc olunmuşdu ki, ötən çağlarda yazqabağı çərşənbələrdə təntənələr ab, atəş, xak və bada həsr olunurdu, Biz bu məlumata əsaslanaraq rituallar sistemini bərpa etməyə təşəbbüs göstərmişdik. Sonra mütəxəssis və həvəskarların bu məsələ ətrafında mübahisələri KİV-lərə yol tapdı. Çərşənbələrin ardıcılığını hərə bir cür yozmağa başladı. Müxtəlif konsepsiyalar irəli sürdülər. Əslində çərşənbələrin adları ideyasının xalqa elm adamları tərəfindən ötürülməsinin heç bir ziyanı yox idi. Novruzun yaradılış, törəyiş, uğur, bərəkət bayramı olmasını elm sübut edir. Biz dünyanın yaranışının mifoloji modelinin tətbiqinə əsaslanaraq ilkin ünsürlərlə bağlı inancları gündəmə gətirmişdik. Bu addım xoş istəkdən doğurdu, amma sanki bununla bəzilərinin əlinə girəvə vermişdik, özlərindən qəribə “kəşfrər” etdilər. Bəziləri “ağac”, “kül” çərşənbələrini meydana atdılar, “ölü” çərşənbədən danışanlar da tapıldı. Biri yazdı ki, “torpaq” axırındadır, digəri ona qarşı çıxdı, fənişi “yel”ə, ya da “oda” verdi. Əslində xalqın ilkin dünyagörüşünə əsaslanaraq ilaxır çərşənbələrin düzgün sisteminin bərpası ona görə vacibdir ki, xalq genyadına arxalanaraq su, od, torpaq və hava kimi arxetipik simvolların mərasimləşməsinə asanlıqla qəbul etmişdi.

Papaq və yaylıq atıb pay istəmə adəti. Yaz bayramında hamının gözütox olması, təbiətin nemətlərindən pay alması vacibdir. Lakin bir məsələ mübahisə doğurur və yad təsirlərdən yarıdığı daha ağılabatan görünür. Axır çərşənbə axşamı yeniyetmə oğlanlar və qızlar qapıları gəzib papaq, yaylıq atırlar, gizlənib pusurlar. Ev sahiblərindən pay almayınca oradan getmirlər. Papaq qeyrət, namus, yaylıq abır-həya rəmzidir. Papaq və yaylıq insandan yuxarıda yerləşdiyi üçün Yaradana daha yaxındır. Papağın və yaylığın ayaqlar altına atılması, pay tələb edilməsi əslində aşağılıqdır. Qadının baş örpəyi ancaq savaştın, qan tökmənin qarşısı alınarkən araya atılırdı. Evin bacasından xurcun, tor-

ba sallamaq, yerə qurşaq sərməklə bağlı qədim adət ölkəmizin müstəmləkə çağlarında papaqla əvəz edilmişdir.

“Ey türk milləti, torpağına sahib çıx!..”

Bu çağırış qədim türk dastanı “Ərgənəkon”dan götürülmüşdür. Ulu əcdadlarımızın söylədiyinə görə, türklər bir zamanlar düşmən tərəfindən hiylə ilə yenildiklərindən böyük itki verərək doğma yurdlarını tərk etmək məcburiyyətində qalmış və keçilməz dağlarla əhatələnmiş bir ovalığa sığınmışdılar.

Türklərin yerləşdikləri həmin ölkədə axar sular, qaynaqlar, ovlaqlar, bulaqlar, cürbəcür bitkilər, dadlı meyvələr vardı. Belə yeri görüncə, onlar Allaha şükür etdilər. Qışda heyvanların ətini yedilər, dərisini geyindilər, yazda südünü içdilər. Bu ölkəyə Ərgənəkon dedilər.

Zaman keçdi, çağlar axdı, türk nəsilləri o qədər artdı ki, Ərgənəkona sığmadılar. Dörd yüz ildən sonra çarə tapmaq üçün qurultay topladılar. Dedilər: “Atalarımızdan eşitdik, Ərgənəkonnun dışında geniş ormanlar, gözəl ölkələr var. Bizim yurdumuz da əskidən o yerlər imiş. Dağların arasını araşdırıb yol tapaq, köçüb gedək. Ərgənəkondan kənar da kim bizə dost olsa, biz də onunla dost olaq, kim bizə düşmən olsa, biz də ona düşmən olaq”.

Türklər qurultayın qərarına əsasən Ərgənəkondan çıxmaq üçün yol aradılar, tapmadılar. O zaman bir dəmirçi dedi ki: “Dağda bir dəmir mədəni var. Dəmiri əritsək, bəlkə dağ bizə keçid verər”.

Gedib dəmir mədəni ni gördülər. Dağın geniş yerinə bir qat odun, bir qat kömür dizdilər. Dağın altını, üstünü, yanını, yönünü odun-kömürlə doldurdular. Yetmiş dəridən yetmiş böyük körük düzəldib yetmiş yerə qoydular. Odun-kömürü odlayıb körüklədilər. Allahın yardımıyla dəmir dağ əridi, yer açıldı. Bir yüklü dəvə çıxacaq qədər yol əmələ gəldi. Sonra göy yellikli bir Bozqurd çıxdı ortaya; haradan gəldiyi bilinmədi. Bozqurd gəldi, Türkün önündə dikilib durdu. Hər kəs anladı ki, yolu o göstərəcək. Bozqurd yürüdü; ardından da Türk milləti irəlilədi. Və Türklər Bozqurdun öndərliyi ilə o müqəddəs ilin müqəddəs ayının müqəddəs günündə — Ocaq ayının 21-də Ərgənəkondan çıxdılar.

Türklər o günü, o saati əbədi yadda saxladılar. Bu müqəddəs gün Türklərin bayramına çevrildi. Hər il o gün böyük törən düzəltdirirdilər. Bir parça dəmiri atəşdə qızdırırdılar. Bu dəmiri öncə Türk xaqanı qısqaqca tutub zindana qoyur, çəkiclə döyürdü. Sonra şöhrətli Türk bəyləri bir-bir gəlib eyni işi yerinə yetirərək təntənəni davam etdirirdilər. Bu törən zamanımızadək yaşadılıb və 2007-ci ilin noyabrın 17-də Bakıda, “Gülüstan” sarayında Türk dövlət və cəmiyyətlərinin XI dostluq, qardaşlıq və əməkdaşlıq qurultayında bir daha baş tutub. İlk olaraq Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyev çəkiclə dəmiri döyəcləyib.

Ərgənəkondan çıxdıqları zaman türklərin xaqanı Kayı Xan soyundan gələn Börtəçin (Bozqurd) idi. Börtəçin bütün ellərə elçilər göndərdi. Onlara Türklərin Ərgənəkonu tərk edib əski yurda döndüklərini bildirdilər. Ümummilli liderimiz Heydər Əliyevin sözləri ilə desək, “Böyük mənəvi gücə malik olan Novruz bayramı ulu əcdadlarımızın bizə verdiyi ən gözəl yadigar olub, Azərbaycan xalqının milli ruhunu və yaddaşını, daxili aləmini bütün zənginliyi ilə yaşadır. Təbiətin oyanışının, varlığın yəndən canlanmasının müjdəsini verən Novruz bayramı ən qədim zamanlardan bəri həyatımıza daxil olmuş, insanlara aydın və isıqlı sabaha, xoşbəxt gələcəyə inam duyğusu bəxş etmişdir.

Əsrlər boyu Novruz bizim üçün təbiətin və ana torpağın oyanması, baharın gəlişi olmaqla yanaşı, həm də barış və saf niyyətlər bayramı olmuşdur”.

Novruz – törəyiş, yaranış, oyanış, yeniləşmə bayramı olaraq dərin köklərə söykənən qədim ənənələri üzə çıxarır və Türkün yenilməzliyini, birliyini, işığa, xeyirə meyilliliyini bütün dünyaya bir daha əyani şəkildə nümayiş etdirir.

İLAXIR ÇƏRŞƏNBƏ RİTUALLARININ MİFOLOJİ SEMANTİKASI

İl sonu - yazqabağı rituallar dünyanın yaranmasında iştirak edən dörd ünsürlə (su, od, hava, torpaq) əlaqələndirilir. Azərbaycanda Müqəddəs İloxır çərşənbələr adı ilə keçirilən mərasimlər barədə yazılı məlumata XIX yüzilliyin yetmişinci illərində işıq üzü görün ilk Azərbaycan qəzeti «Əkinçi»də rast gəlirik. Lakin sovet imperiyası dövründə xalqın bir sıra qədim adət-ənənəsinə dini don geydirib yaddaşlardan silməyə cəhd edildiyi üçün İloxır çərşənbələr də folklorşünasların və etnoqrafların diqqətindən kənar qalmışdır. Bu gün isə Novruz mərasimləri ümumxalq bayramına çevrilmişdir. Yazqabağı rituallar Azərbaycan türklərinin mifik təfəkkürünün izlərini yaşadan qaynaq kimi çox əvəzsizdir.

İloxır çərşənbələrlə bağlı mülahizələrdə əsas ünsürlərlə əlaqələnen həftələrin ardıcılığı, düzümü, mahiyyəti və məramı şərh olunur. F.F.Qasımzadə Novruz bayramının mənşəyini əsasən zərdüştlüklə bağlayır və K.Vəliyevin qənaətləri ilə razılaşıq: çərşənbələrdən birinci torpaq, ikinci yel, üçüncü su, sonuncu oddur. Onlar fikirlərini belə əsaslandırırırlar ki, «Novruzun birinci həftəsi torpaq ayılır. Otlar qalxır, ağaclar yaşıllanır, adamlar çöl işlərinə başlayırlar. İkinci həftə yel ayılır, külək əsir, ağaclar çiçəkləyir. Üçüncü həftə su ayılır, adamlar suyun üstündən tullanıb aydınlığa çıxırlar. Dördüncü həftədə od ayılır. Adamlar qışdan qalan ağırlığı, xəstəliyi od üstünə tökürlər, üstündən tullanıb yüngülləşirlər. Odun istisi azalır, yenə gün başlayır»¹. Lakin M.Seyidov haqlı olaraq Novruzun mənşəyinin Zərdüştlükdən çox-çox qabaqlarla əlaqələndirərək yazır ki, «Yaz, onunla ilişgəli törən başlıca olaraq maldarlıqla, əkinçiliklə, bir sözlə aqrar təsərrüfatla bağlı yaranmışdır»². Gətirilən sitatdan da Novruzun kökünün çox dərin qatlarda dayandığı, ulu əcdadın təbiətdəki

¹Qasımzadə F.F. Novruz-bahar bayramı. – «Bilik» Cəmiyyətinin nəşri, 1989, s. 25.

²Seyidov M. Yaz bayramı – B., Gənclik, 1990, s. 95.

dəyişikləri sezdiyi, təqvim düzümünün ardıcılığını anlamağa başladığı çağlarla səsləşdiyi açıq-aydın göstərilir. Ancaq oradakı çərşənbələrin növbələşməsi ilə bağlı şərhlərdə bir qədər mübahisəli məqamlar nəzərə çarpır. Əgər Novruzdan (yazın girdiyi ilk gündən - mart ayının 21-dən) dörd həftə çıxsaq, onda əzəl çərşənbə fevral ayının ortalarına düşür. Bu qışın canlı çağıdır. K.Vəliyevin göstərdiyi şəkildə torpağın oyanması, üstəlik də qarın altındakı otların oyanması (cücərməsi), don vurmuş ağacların yarpaqlaması inandırıcı deyil. İkinci çərşənbədə ağacların çiçəkləməsi də yerinə düşür. Çünki hələ qabaqda dəli mart gəlirdi. Odun axır çərşənbədə oyanması və adamların öz ağırlıqlarını onun üstünə tökməsi ilə istisinin azalması F.Qasımzadənin Novruz Zərdüştliklə bağlamaq qənaətini alt-üst edir. Ona görə ki, getdikcə havalar daha da isinir və qızmar yay başlanır. Fikrin özündə də uyğunsuzluq var: çünki torpağın və havanın oyanması, isinməsi üçün səbəb və vasitə olmalıdır. Bu vasitə od çərşənbəsidir; o, axırda deyil, suların buzunun sınmasından sonra gəlir, yəni ikincidir. Onun mütləq şəkildə həmin ünsürlərdən əvvəldə meydana gəlməsi lazımdır.

Bir cəhəti də unutmamalıyıq ki, dünya xalqlarının əksər mifoloji sistemlərində dünyanın yaranmasında dörd ünsürün rolu, demək olar ki, eyni formada açıqlanır, lakin azərbaycanlılardan fərqli olaraq, suya, oda, küləyə, torpağa tapınma ilə bağlanan mərasimlər yazqabağı deyil, ilin müxtəlif fəsillərində keçirilir. C.Frezerin məşhur «Qızıl budaq» kitabında göstərilir ki, Avropanın bütün ölkələrində ilin müxtəlif fəsillərində (Novruz mərasimlərdə olduğu şəkildə) tonqallar qalayıb üstündə tullanır, ətrafında dövrə vurur, mahnı oxuyur, rəqs edirlər¹. Şərq xalqlarının adət-ənənələrinə həsr olunan müxtəlif mənbələrdə də tonqal çinlilərin, hindlilərin, koreyalıların, yaponların, indoneziyalıların, monqolların və b. ilin ayrı-ayrı çağlarında keçirilən məra-

¹Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. Пер. с англ. М.К.Рыклина. – М.: Политиздат, 1980, с. 569.

simlərin əsas atributu kimi verilir¹. Avropalıların və sadaladığımız Şərqi xalqlarının çoxunun heç zərdüştlüklə, atəşpərəstliklə əlaqəsi olmamışdır.

Yurdumuzun bəzi bölgələrində İloxır çərşənbələrin sayı dörd yox, daha çoxdur (beş, yaxud yeddi), eləcə də adları fərqlidir (məsələn, Torpaq çərşənbəsi kül və ölü adlanır). Eləcə də torpaqla bağlı olan dünya elementlərinə - ağaca, dağa və s. Ayrıca çərşənbə həsr olunur. Bu, ilkin inanclarda dağa, ağaca və s. totem, kult kimi yanaşılmadan irəli gəlir. Əslində dörd ünsürə həsr olunan mərasimlərdə məqsəd Allahın dünyanı yaratmaq təşəbbüslərini canlandırmaqdır. Suya, oda, havaya, torpağa (ağaca, dağa, külə və s.) tapınmaqla qədim insanlar həm də dünyanın dərkinə çalışmış və barbarlıqdan (vəhşilikdən) mədəniyyətə doğru həlledici addımlar atmışlar.

Sual oluna bilər: bəs nə səbəbə mifik dünya modelinin qurulmasına aid mifik hadisələri «səhnələşdirən», «canlandıran» mərasimlər sistemi - İloxır çərşənbələr yaz ərəfəsinə düşür? Yayda, payızda və qışda keçirilə, yaxud xristian inancında olduğu kimi il qışda dəyişdirilə bilməzdimi? Əlbəttə, yox. Ulularımız yaxşı anlayırdılar ki, təbiətin canlanması, dünyanın təzələnməsi, qanın coşması yazın gəlişi ərəfəsində baş verir. Beləliklə, İloxır çərşənbələr Yer üzündə analoqu olmayan rituallar silsiləsidir ki, ilkin təsəvvürlər toplu halında bütün xalq tərəfindən gen yaddaşında yaşadılır. Həmin rituallar sisteminin ümumi məzmunu ondan ibarətdir ki, Allah ilk olaraq, qarmaqarışlıq xaosdan suyu ayırır. Başlanğıcda kürreyi-ələm ancaq sudan ibarət olur. Sonra odun köməyi ilə suyun xassələrini dəyişdirir və günəşin şüaları ilə suyun müəyyən hissəsini qurudub torpağı üzə çıxardır. Torpaq meydana gəlməklə dünyanın bir çox elementlərinin doğuşuna şərait yaranır. Çünki bir sıra işlər paralel şəkildə aparılır. İlk insan suyun dibindəki gildən, yaxud Allahın gərgin zəhmət çəkdiyi anlarda alından düşən tərdən yaranır (ümumiyyət-

¹Календарные обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. – М.: Наука, 1989, с. 270.

lə, ilk insanın doğulmasına aid təsəvvürlər çoxvariantlığına görə mifik dünya modelinin başqa elementlərindən tamamilə fərqlənir) və s. Ulu Allah Yel vasitəsi ilə ilkin yaranışları bir məkandan, başqa məkana aparır (göydən yerə endirməklə) və hava, nəfəs verməklə (yenə də yel vasitəsi ilə) ruhu meydana gətirir.

Müqəddəs günlərin çərşənbə seçilməsinin isə bir izahı budur ki, tanrı dünyanı yaradanda həftənin ilk günündə hazırlıq işlərini yerinə yetirmiş, ikinci gün (çərşənbə axşamı) yaratmağa başlamışdır: üçüncü gün su, dördüncü gün od, beşinci gün torpaqla bağlanan varlıqları yaratmış; altıncı gün yaranışların hamısına can (ruh) vermiş, yeddinci gün bütün işlərini tamamlayıb istirahət etmişdir. Bu inama görə, bütün yaradıcılıq işlərinin bünövrəsinin qoyulması çərşənbəyə düşür. Qədim türklərdən fərqli olaraq ərəblərdə ən uğurlu gün cümə axşamı, xristianlarda isə İsus Xristos dirilən gün - bazar günüdür.

SU ÇƏRŞƏNBƏSİ, YAXUD ƏZƏL ÇƏRŞƏNBƏSİ

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

Şumer-akkad mifoloji sistemində bütün dünyanı əhatə edən yeraltı şirin sular və dünya okeanı Abzu adlanır. Maraqlıdır, «abzu» sözündəki birinci heca – «ab» farsca (bu söz bizdə də eyni mənada işlənir), ikinci heca «zu/su» türkcə su mənasını verir. Abzunun sahibi Enkidir. O, Ereduda yaşayır. Sonralar Enki Uredə yerləşən məbədə köçür. Məhz həmin yer əvvəllər Abzu, yaxud «Enqurranın evi» (Kramerə görə, «Enqurra» şumer-

lərdə «Abzu» sözünün sinonimi kimi işlənir¹. Eyni zamanda Abzu yerin dərin qatlarında gizli qalan sirli yer mənasını da verir, ora hətta tanrılar gedə bilmirlər. İlahiliyin «me» adlanan məğzi həmin yerdə saxlanılır. Abzu məbədinin Enkinin tabeliyində olan sakinləri abqalilər mədəniyyətin yaradıcıları və daşıyıcılarıdır. Kramerə göstərir ki, «abqal» akkadca «müdrük» deməkdir². Bu sözün də kökündə «ab»a rast gəlirik. Su aydınlıqdırsa, müdrüklük də fikrin aydınlığıdır. Şəhər salmaq işi **abqalilərin** adı ilə bağlanır. Şumer miflərində Enki ilə Ninmah ilk insanı Abzunun dibindəki gildən düzəldirlər. Şumerlər «ab» kəlməsindən fərqli olaraq «su» sözünü ayrılıqda da işlədirdilər. M.Beliski b. e. ə. III minilliyin birinci yarısına aid bir lövhədəki kiçik mətnin transkripsiyasını verir: «Lulu **azu**. Lulu – Ure də «suyun bilicisi» kimi təcrübə qazanan tanrıdır»³. Suyun tanrılıq funksiyası daşınması Vavilyon kosmoloji təsəvvürlərində də özünü göstərir. Akkadların «Enuma Eliš» dastanında göstərildiyi kimi, ApSu dünya okeanını bildirir və həyatın, canlılığın mənbəyi, ilkin təbii fəlakətlərin səbəbkarı hesab olunur. Apsu Tiamatla evlənəndən sonra öz şirin sularını arvadının acı sularına qatıb ilk şər allahlarını – Lahmu və Laha-munu (qorxunc tanrılardır, yarı adam, yarı balıq şəklində təsvir edirlər, bədbəxtliklərin, qəzaların, fəlakətlərin törədiciləri sayılırlar) yaradır⁴. Apsunun bu hərəkəti gənc allahlar nəslinin qəzəbinə səbəb olur. İki nəsil allahları (yaşlılar və gənclər) arasında gərgin mübarizə başlanır. Apsu məsləhətçisi Mummu ilə gənc allahları yox etmək qərarına gəlir, tədbirlər arayır. Lakin gənc allahların nümayəndəsi Eyya daha ağıllı tərənir, hiylə işlədib Mummunu aradan götürür və Apsunu yuxuya verib öldürür. Apsunun qəbri üzərində məqbərə ucaldırlar.

¹Кramer Сэмюэл Н. История начинается в Шумере. 2-е изд., измен. / Пер. с англ. Ф.Л.Мендельсона. – М.: Наука, 1991, с. 33 (По следам исчезнувших культур Востока).

²Yenə orada, s. 119.

³Белицкий М. . Шумеры. Забытый мир. – М.: Вече, 2000, с. 366.

⁴ Рак И.В. Египетская мифология. Изд. 2-е, переработ. и дополн. – СПб.: «Журнал «Нева»; «Летний Сад», 2000, с. 22.

Dünyanın bütün suları ehtiram göstərmək üçün yolunu oradan salır. Mifdə saf suyun yaradıcısı öz nəslini yer üzündə yaradan-dan sonra meydandan çıxarılır. Apsunun törəmələri iki qismə bölünürlər: şirin və acı sulara.

Azərbaycan mifoloji təsəvvürlərində su çox hallarda odla əlaqəli təsvir edilir. Belə ki, bir çox arxaik nağıllarda su həyatın əsas mənbəyi kimi göstərilir. Lakin insanlar sudan qıtlıq çəkirlər, ona görə ki, çayın mənbəyində çoxbaşı əjdaha əyləşmişdir. Ona yalnız gözəl qız qurban verəndə azca su buraxır. Əjdaha ağzından od püskürür. İsti və quraqlıq torpağın bağırını dəlik-deşik edir. Maraqlıdır ki, su çərşənbəsindən sonra od çərşənbəsi gəlir. Əgər birinci soyuğun sınması, qarların və buzların əriməsi, suların axıb çayları doldurması ilə əlaqələndirilsə, ikincisi onun səbəbi kimi nəzərə çarpır – od, isti olmasa qarlar, buzlar əriməz. Məhz ona görə də inanclarda, atalar sözü və məsəllərdə su ilə od birlikdə təqdim olunur: «Odu su ilə söndürmək günahdır». Yaxud: «Su ilə odun nə oyunu?»¹.

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

Su anası – ümumtürk mifik təfəkkürünün məhsuludur və su ruhuna verilən addır. Qazan və Qərbi Sibir türklərində «Suv anası», karaçaylarda «suu anası», Sibir türklərində «su iyəsi» (yəni sahibi, yiyəsi şəklində bizdə də işlənir) adıyla insan cildində çay suları üzərində görünür, səhərlər dan söküləndə ağ, uzun saçlarını qızıl dişli daraqla darayır². Ona qarşı hörmətsizlik

¹Atalar sözü. Toplayanı və tərtib edəni Ə.Hüseynzadə. – B., Yazıçı, 1981, s. 128.

²Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. / Гл. ред. С.А.Токарев. Том II. – М.: Советская энциклопедия, 1992, с. 471.

edilsə, quraqlıq olar, insanlar yaşayan yerləri xəstəlik bürüyər, su bütün canlıları dibinə çəkər, çaydan keçənlər boğularlar. Miflərdə «su babası», «su uşaqları» adlanan ruhlara da təsadüf edilir. Guya şər qarışandan sonra Su babası körpünün üstünə gəlir, körpələrini çimizdirir.

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

Yer-Su altayların, xakasların, qırqızların, eləcə də Azərbaycan türklərinin mifik təsəvvürdə yerin, suların yaradıcısına verdikləri müqəddəs adlardan biridir. Qədimlərdə orta dünyanın Baş tanrısı da «İduk Yer-Sub»(Yer-Su) sayılırdı. Altaylarda insanlara qəyyumluqla xarakterizə olunan Baş Ruh – xeyirxah tanrı da belə adlanır. Miflərin birində deyilir ki, Yer-Su ruhları (tanrıları) on yeddidir. Onlar dağ silsiləsinin qarlı örtülü ən yüksək zirvəsində və çayların başlanğıcında – mənbəyində məs-kən salırlar. Əski yazılı Çin mənbələrində göstərilir ki, türklərə məxsus Yer-Su ruhlarının ən nəhəngi – Yo-qan (xan) dünyanın mərkəzinə – göbəyinə gəlir, orada böyük palıd ağacı (dünya ağacını) yetişdirir ki, başı Ulgenin evinə çatır¹. Yo-qanın oğlanları: Se-qan (Su), Temir-qan (Dəmir), Talay-qan, yaxud Yayık-qan (Yay-ox), Adam-qan, Mordo-qan, yaxud Aba-qan (su mənasındadır), Altay-qan, Qırqız-qan, Yabaş-qan, Azər-qan, Edər-qan və b. Çox hallarda həmişəaxar bulaqlar və çayların mənbələri müqəddəs yerlər sayılır.

Su çərşənbəsi mərasimində dan yeri söküləndə camaat su üstünə gedir. İlk növbədə, hamı əl-üzünü yuyur, bir-birinin üzə-

¹Мифы народов мира. Том II, s 599.

rinə su çiləyir, arx üstündən tullanırlar. Əski inama görə, su çərşənbəsində günəşin şəfəqdə göründüyü andan şüalarının yaladığı su təzə və müqəddəs hesab edilirdi. Həmin suda yuyunan ürəyində tutduğu arzuya çatırmış. Tədqiqatçıların fikrincə, «Xızırın dirilik çeşməsindən su içdiyi və Koroğlunun Qoşabulaqdan köpüklü su götürdüyü gün məhz «Əzəl çərşənbə» olmuşdur¹.

Ulularımız su qırağında, bulaq başında, arx kənarında suya müraciətlə nəğmələr oxuyurdular. Nəğmələrin bir qisminə ilkin təsəvvürlər qorunub saxlanmışdır. «Allah, məni **su elə, su gözəllər** yüküdü»² yalvarışında başlanğıca, ilkinə dönüş ideyası əks olunur. Doğrudur, sonralar nəğmələrin bəzi sözləri dəyişdirilmiş və bütövlükdə məhəbbət motivinə uyğunlaşdırılmışdır. Lakin dərin qatlardakı əski inanclarla səsləşmələr az da olsa, nəzərə çarpır. Belə ki, suya dönməklə qız eyni candan ayrılan sevgilisinə qovuşmaq ümidindədir. Başqa nümunədə «Aləmə can payladın» - deyər suya ilahi qüdrətə malik fəvqəltəbii varlıq kimi üz tutulur, onun insanlara ancaq yaxşılıq etdiyi vurğulanır. Ümumiyyətlə, nəğmələrdə çox hallarda analar çaylardan, göllərdən qürbətə düşən oğlanlarının sorağını istəyirlər. «Kitabi-Dədə Qorqud»da su ona görə aydınlıq sayılır ki, tanrının üzünü görmüşdür. Bir bayatıda isə qızın ən ümdə arzusu suya çevrilməkdir. Onun «Kaş ki, mən su olaydım, su qızların yüküydü»³ istəyində suyun qadın başlanğıc olmasına işarə olunur.

OD ÇƏRŞƏNBƏSİ

Mifoloji təsəvvürlərdə dünyamızın yaranmasına təkən verən ikinci mühüm amil oddur. Əski inanışlarda odu günəşlə,

¹Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. Birinci hissə. Ali məktəblər üçün dərslik. – B., «Turan» nəşriyyat evi, 2002, s. 7.

²Bayatılar. II nəşri. Toplayanı və tərtib edəni H.Qasımov. - B., Azərənəşr, 1960, s. 13.

³Bayatılar. Toplayanlar: V.Vəliyev və S.Paşayev. – B., Yazıçı, 1985, s. 226.

işıqla, gündüzlə əlaqələndirirdilər. Ulularımız ona Dan («dan yeri sökülür» deyimində indi də işlədilir) da deyirdilər.

Dörd ünsürün qədim Şərq təqvimlərində qəzalar kimi xarakterizə edilməsinin əsasında onların ikili mahiyyətinə (həm yaradılışa, həm də məhvə xidmət etmələri) inam dayanır. Belə ki, od inkişafın, mədəniyyətin təkanverici qüvvəsi tək göstərilməklə yanaşı, həm də yarananları yandırır kül edir, fəlakətlərin mənbəyinə çevrilir. Təsəvvürlərdə odun xeyirxahlığına, yoxsa şərinə, ziyanlarına birinci inanıldığını müəyyənləşdirmək çətinidir. Miflərdə tez-tez üstünlük birindən digərinə ötürülür. Məsələn, «Munisnamə»də göstərilir ki, Allah ilk olaraq cəhənnəmi yaratmışdır. Onun göstərişi ilə cəhənnəmin palçığı min il qaynadıldığından qıpqırmızı qızarmış, sonra təkrar min il də qaynadılmışdır ki, közərməsi ağarsın. Bundan sonra yenə min il qaynadılmışdır və nəticədə cəhənnəmin torpağının rəngi qapqara qaralmışdır. Beləcə cəhənnəmə həmişəlik zülmət və qaranlıq çökmüşdür¹. Mifdən aydın olur ki, Allah cəhənnəmin əbədi odunu yaratmaqla dünyanın başqa elementlərinə həyat vəsiqəsi vermişdir.

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

¹Абу-Бакр ибн Хосров ал-Устад. Мунис-наме / пер. и примеч. Р.М.Алиева. – Б., Язычы, 1991, с. 550.

Tanrıya bu cür hörmətsizlik edilməsi atəşpərəstlikdə mümkün ola bilməzdi.

Qədim insanlar odu əldə etməmişdən əvvəl bir yerdə qərar tuta bilmirdilər. Mağaradan-mağaraya, bir ərazidən başqasına köçürdülər. Soyuqların düşməsi onları sərt şaxtalı iqlimdən mülayim havalı yerlərə getməyə vadar edirdi. Odu əldə etməklə onlar oturaq həyata keçdilər, bir mağarada qərar tutdular. Soyuğa davam gətirə bildilər. Ona görə də türk dilində odun beşiyi hesab edilən «ocaq» neçə əsrlərdir ki, yurd, mənzil, vətən, nəsil mənalarında işlənir. Bir adamın kökünü kəsmək istəyəndə ona «ocağın sönsün» - deyirlər. Eləcə də od tərəqqinin, inkişafın təməl daşları hesab edilir.

Dünya xalqlarının odla bağlı bir sıra məşhur mifik təsəvvürlərinin mənbəyi Qafqazla, Azərbaycanla bağlıdır. Mənbələrdə göstərilir ki, odu insanlara bağışlayan Prometey Olip allahlarından (başda Zevs olmaqla) çox-çox əvvəlki dövrlərin təsəvvürlərinin məhsuludur. Onun mənşəyini bolqarlara və skiflərə aid edirlər. Hər iki halda prototürklərlə bağlıdır. Bu ehtimalı gerçəkləşdirən bir cəhət olduqca maraqlıdır. Prometey insanları sudan və torpaqdan düzəldir, elə edir ki, onlar həmişə göyə baxsınlar. Bildiyimiz kimi, yunan allahları dağlarda (Olimpdə) yaşayırdılar. Yalnız əski türklərin inanclarında baş ruh yuxarı dünyada yerləşir, yaxud allah göy təbəqəsinin (Göy tanrı) özüdür. Esxilə görə, odu insanlara ötürməklə Prometey həm də texniki tərəqqini, mədəniyyəti, incəsənəti onlara bağışlamışdır. O, qayalıqlarda, soyuq, qaranlıq daş mağaralarda heyvanlar kimi ömür sürən bəşər övladına ev tikməyi, gəmi qayıрмаğı, təsərrüfatla məşğul olmağı, paltar geyməyi, saymağı, yazıb-oxumağı, ili fəsilərə, aylara, həftələrə, günlərə ayırmağı, allahlara qurbanlar gətirməyi, fala baxmağı öyrətmişdir. Prometey sözünün mənası «müdrək», «gələcəkdən xəbər verən» deməkdir. Yunan mifologiyasında, odu insanlara bağışladığı üçün Prometey cəzalandırılır, Qafqaz dağlarında, skiflər yaşayan ərazilərdə zəncirlənir. Quzğunlar Prometeyin bədənini dəlik-deşik edirlər. Zevs dəfələrlə onun canını özünə qaytarır və əzab-əziyyətli ömrünü uza-

dır. Prometey dünyada insanlar uğrunda fədakarlıq göstərən ilk mədəni mifik qəhrəmanlardan biridir. İsus Xristosun çarmıxa çəkilməsi, demək olar ki, Prometeyin fədakarlığının yaşadığımız zamanın başlanğıcında təkrarıdır.

Prometey insanlara tövsiyə edir ki, odu sönməyə qoymasınlar, yaşadıkları mağaraların tonqalları həmişə yansa, insan nəslinə heç bir qüvvə bata bilməz. Və dünyanın əksər dillərində işlənən «ocaq» sözünün türk mənşəli olmasına heç kəs şübhə ilə yanaşmır. Məhz Azərbaycan türklərinin dilində bu gün də işlənən «ocağın sönməsin» alqışının həmin mifik təfəkkürlə bağlılığını danmaq mümkün deyil. Eləcə də mifik qanunauyğunluğa əsasən, qəhrəman doğulduğu yerdə də ömrünü başa çatdırmalıdır. Lakin yunan mifoloji sistemində Prometeyin meydana gəlməsi dumanlı olduğu kimi, ömrünün sonu aid olduğu ölkədə tamamlanmır. Onun yunan mifoloji sistemində hazır şəkildə başqa xalqdan keçdiyi güman edilir və Prometeyin Qafqazda əsil vətəninə axtarsaq, Azərbaycandan o yana getmək mümkün deyil. Azərbaycan təsadüfi olaraq əksər qədim mənbələrdə «odlar diyarı» adlandırılmışdır. Bəs «yunanlaşmamışdan», Prometeyləşməmişdən qabaq öz vətəninə insanları tərəqqiyə çatdıran tanrı, yaxud tanrı elçisi necə adlandırılmışdır? Bizcə, adında «od» və «xoşbəxtlik», «müdrilik» sözlərini birləşdirən Qorqud. Azərbaycan türkləri onları dünyaya gətirən, tərbiyə edən, ağla-kamala çatdıran atalarına «dədə» deyirlər. Prometey - Qorqudun da yaratdığı insanlar ona «dədə» deyər müraciət etmişlər. M.Seyidovun qənaətinə, Qorqud sözü iki yerə bölünür: «qor» - od, «qut» isə «xoşbəxtlik» mənasındadır. Onun fikrincə, «Qorqud» xoşbəxtliyin mayası, bəxt mayası, can, ruh mayası deməkdir»¹.

XI əsrdə Balasaqunlu Yusif tərəfindən qələmə alınan türkdilli ilk məsnəvi «Kutadqu bilik»də (Xoşbəxtlik gətirən bilik) də birinci kəlmənin «kut» hissəciyinin «xoşbəxtlik» mənası verdiyini nəzərə alsaq, alimlə razılaşımaq olar. Lakin «Qorqud»un bü-

¹Seyidov M. Qam-şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış. – B., Gənclik, 1994, s. 134-144.

tövlükdə xoşbəxtliyin mayası kimi təqdimi ilk baxışda mübahisəli görünür. Əslində, «Qorqud» sözündə odla xoşbəxtliyin yanaşı işlənməsinin, əlaqələndirilməsinin anlamı məhz ən əski təsəvvürlərə – «Prometeyliyə» söykənir. Dünyada inkişafın, yaradıcılığın, məhsuldarlığın, bolluğun mənbəyi və təbiətin təzədən oyanmasının səbəbi oddur. Təsadüfi deyil ki, «Kutadqu bilik» əsərində də öz ağılı, biliyi, dünyagörüşü, təcrübəsi ilə ölkəyə xoşbəxtlik, əmin-amanlıq, bolluq gətirən baş obrazlara mürəkkəb adlar verilir və sözlərdən biri odla əlaqələndirilir: ölkənin xaqanı **Gündoğdudur** - ədalətin, qanunun himayəçisidir; vəzirin kiçik oğlu **Odqurmuşdur** - taleyi, aqibəti təmsil edir. Onların dövlət idarəçiliyində Prometeyin insanlara bəxş etdiyi bütün cəhətlərin mayası durur. Adama belə gəlir ki, Y.Balasaqunlu Qorqudun «Prometeyliyi»ndən xəbəri olduğu üçün «biliyin xoşbəxtlik gətirməsi»nə inanan obrazlarının adında «od» və «gün» kəlmələrini işlətmişdir. Təsadüfi deyildir ki, od «Kitabi-Dədə Qorqud» eposunun ruhuna hopmuşdur. Boyların birində göstərilir ki, Qanturalı Selcan xatunu gətirmək üçün yad ölkəyə – Trabzona yola düşəndə atası Qanlı qoca oğlunu bu niyyətdən çəkindirmək istəyir, «əjdahalar, ilanlar sökə bilməyən qalın meşələrlə, sıx ormanlar»la qorxudur. Qanturalı isə odun köməyi ilə keçilməz yerləri adlayacağını bildirir. Dədə Qorqud insanları daxilən saf, qüdrətli görmək istəyir. Ona görə də mənəvi aləmdən bəhs edən fikirləri odla əlaqələndirməyi tövsiyə edir, məsələn, «içinə od düşdü» kimi kəlamlara ilk dəfə onun adına bağlanan boylarda rastlaşırıq: «Selcan xatın bunu böylə gördi, içinə od düşdi»¹. Oğuzların adətincə, tonqal həmrəyliyə, birliyə çağırış rəmzi idi. Hündür yerdə bir tonqal qalananda xəbərdarlıq və səfərbərlik, ikisi – fəlakət və döyüş çağırış, üçü – zəfər və təntənə demək idi.

Azərbaycanlıların qam təsəvvürlərini özündə əks etdirən ən əski inamlarda da tonqal yandırılmasının izahını tapmaq olar. Ulu əcdadlarımız belə hesab edirdilər ki, ildə bir dəfə ölmüş bəbalarının ruhları öz nəvə-nəticələrinə baş çəkməyə gəlirlər. Ata-

¹Kitabi-Dədə Qorqud. F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşri - B., Elm, 1988, s. 91.

baba ruhlarının gəlişinin vaxtı İllaxır çərşənbələrə düşür. Yuxarıda göstərdiyimiz kimi, onlar bu zaman görsələr ki, nəsilləri yaşayan evlərdə tonqallar qalanmır, ocaqlar sönmüb, elə bilərdilər ki, qoyduqları adət-ənənələr tapdanıb, övladlarına qalan var-dövlət göyə sovurulub, hər şey məhv olub, qayıdıb gedərlər və bir də o tərəflərə hərlənməzdilər.

TORPAQ ÇƏRŞƏNBƏSİ

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

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

Mifoloji sistemlərdə torpağın meydana gəlməsi ilə qarmaqarışıq xaos parçalanır, yuxarı və aşağı aləmlər yaranır, Ata Göyün (qədim türklərdə Göy tanrı) Ana Torpaqla (yunanlarda Heya, romalılarda Uran, türklərdə Etugen, yaxud Umay / Humay,

atəşpərəstlərdə Armat) müqəddəs nikahı baş tutur, bütün doğuşlar, törəmələr bu nikaha borcludur. Doğrudur, bəzən əksinə göstərilir. Məsələn, misirlilərə görə, Nut - göy anadır, Heb – yer isə atadır. Lakin hər iki halda müqəddəs nikahla kainatda həyat başlanır. Torpağın mənşəyi, yaranması ilə bağlı formalaşan təsəvvürlər də ziddiyyətlidir: ən primitiv inanclara görə, guya torpaq Yerlik, Ehe-Burhan kimi tanrılar tərəfindən dünya okeanından tutulur. Göyün yerdən ayrılmasına isə səbəb Şu (misir mənşəli külək allahıdır, övladları Nut-göyü Heb-Yerlə daim daşdığı üçün ayırır, o, dizini yerə qoymuş insan kimi təsvir edilir, bir əlini yuxarı qaldırıb Nut-göyü başının üstündə tutur) və Enlildir («lil» şumerçə külək deməkdir, Enlilin dünyaya gəlməsi atası Yerin anası Ki – Göydən həmişəlik ayrılmasına səbəb olur).

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

YEL ÇƏRŞƏNBƏSİ

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

bilməz». «Yel üfürüb şişirtdiyini göyə qaldırar». «Yel əsməyincə çöp tərənəmz»¹.

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

«Munisnamə»yə görə, Azərbaycanda lap qədimlərdə dünyaya hava və sularının hamisi bir məxluqun timsalında təqdim edilirdi: Bir əlini yerə dirəyən, digərini isə göyə dikən Səhayıl (qədim külək tanrısı Səbayel bəlkə də bu inancdan yaranmışdır) dəniz suyunun və küləklərin qoruyucusudur². Havanın himayəçisi və tənzimləyicisi Səhayıl göyə yüksələn əli ilə sərt küləklərin, qasırğanın, yerə dikilən əli ilə sə coşub-daşan dəniz sularının qarşısını alır. Əgər Səhayıl sol əlini yerdən götürsə, dəniz suyu kükrəyib bütün çölləri, düzləri basar, insanlar sulara qər q olar, boğulub ölər, sağ əlini aşağı salsa tufan, qasırğa qopar, dünya üzünü silib aparar, canlı varlıqlardan əsar-ələmət qalmaz. Səhayıl ikili xüsusiyyətə malikdir. Bir varlıqda həm kişiyə, həm də qadına xas xüsusiyyətlərin cəmləşməsinə atəşpərəstlikdə də rast gəlirik. Xeyir və Şər allahlarını bətnində bəsləyən tale və zaman tanrısı Zirvan /Şirvan həm kişi, həm də qadın idi.

Yel Azərbaycan mifik təfəkküründə yol göstərən, bələdçi rolunu da yerinə yetirir. Yel Baba (əksər hallarda əldən-ayaqdan düşmüş qoca sifətində peyda olur) qalın meşələrdə azıb mən-zilini tapmaqda çətinlik çəkən xeyirxah insanların qarşısına çıxır, onlara bir yumaq verir və yumağı yerə atıb, diyirlətməyi tələb edir. Yel Babanın üfürməsi ilə yumaq açılır və azmışları mənzil

¹Atalar sözü. Toplayanı və tərtib edəni Ə.Hüseynzadə. – B., Yazıçı, 1981, s. 198.

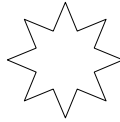
²Абу-Бақр ибн Хосров ал-Устад. Мунис-наме / пер. и примеч. Р.М.Алиева. – Б., Язычы, 1991, с. 560.

başına çatdırır. Yel Baba haqqındakı bu təsəvvür sonralar Fatma nənənin yumağı şəklində nağıllara keçmişdir.

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

Göründüyü kimi, Azərbaycan türklərinin mifoloji düşüncəsinin qaynaqları öz kökləri etibarlı ilə tarixin çox dərin qatlarına bağlıdır. Onların izlərini gen yaddaşından adət-ənənələrə, rituallara, qədim bayramlara, folklor örnəklərinə, klassik ədəbiyyata, ümumiyyətlə, mədəniyyət formalarına qatmaqla unudulmağa qoymamışlar. Ulu Türkün övladları Dünyamızın Altaydan Qara dənizədək uzanan torpaqlarında, miflərin dili ilə desək, Gündoğandan başlayıb Günbatanda bitən ərazilərdə məskunlaşaraq kökdən gələn mənəvi amilləri öz yolları ilə yaşatdıqları kimi, sak-hun-oğuz birliyinin təmsilçiləri azərbaycanlılar da həmin mənəvi sərvətin bir hissəsinin yaradıcıları olmaqla yanaşı ümumi qazandan götürdüklerini özününkülərə qatıb duyğularına, istəklərinə dayaq edə-edə bu günümüzdə çatdırmışlar.





İkinci fəsil

FOLKLOR MƏTNLƏRİNDƏ MİF-SİNTAQM VƏ MİF-PARADİQMA SƏVIYYƏSİ

MİF-NAĞİL PARADİQMASI

Mif-nağıl, mif-əfsanə, mif-qəhrəmanlıq eposu (dastan), arasında bağlılığa yüzlərlə tədqiqat işi həsr olunmuşdur. Fikir və mülahizələr burulğanında daha çox nağılı miflə eyniləşdirmək meyillərinə rast gəlirik. Nağılları mif, mifi nağıl kimi təqdim etmək «təcürbəsi» bu gün də davam etməkdədir.

Hər bir epik folklor janrını müəyyənləşdirən, başqasından ayıran spesifik cəhətlər mövcuddur. Bunları görmədən janrları sərhədlərə ayırmaq, başqa sözlə, şifahi xalq ədəbiyyatının epik ənənəsinin janr sistemindən danışmaq mümkün deyil. Məhz folklorun epik janrlarını müəyyənləşdirən, bir-birindən ayıran spesifik xüsusiyyətləri aydınlaşdırmaq imkanları olmadıqları üçün əksər tədqiqatçılar nağıla mif, yaxud əfsanə kimi yanaşmışlar. Folklorun epik ənənəsində süjet özül, əsas, bünövrə rolunu oynayır. Ona görə də epik janrların spesifik əlamətlərini süjet özünəməxsusluğunda axtarmaq lazımdır. Mif-nağıl eyniliyindən danışanlar unudurlar ki, janr poetik məfhumdur, bədiilik formaları təsvir və tərənnümü spesifikləşdirmədir, fərdi vasitələrlə gerçəkliyi əks etdirmə üsuludur. İnsanın öz ağı qarşısında hesabat vermədən kortəbii şəkildə yaratdığı ilkin poetik nümunələrdə janr xüsusiyyətlərindən, janr spesifikliyindən, süjet özünəməxsusluğundan söz açmaq olmaz. İlkin sənət sinkretizmində müxtəlif janrlara məxsus bədiilik formalarının, poetik vasitələrin yal-

nız rüşeymləri yarana bilərdi. Bu mərhələdə hər şey ritual və miflərin daxilində əridilirdi. cəmiyyətin ünsürləri meydana çıxdıqca, ictimai münasibətlər formalaşdıqca, insanlar kollektivçilikdən fərdiçiliyə, ümumidən xüsusiyyə keçmişdir, təbəqələşməyə (hər sahədə peşəkarların ortaya çıxması ilə) doğru ilk kövrək addımlar atılmışdır. Poetik xalq yaradıcılığı da sinkretiklikdən yaxa qurtarıb, müstəqilləşməyə, xüsusişməyə başlamışdır. Yalnız bu mərhələdən sonra söz sənətinin poetik nümunələrinin janrlaşmasından – janr spesifikliyindən bəhs açmaq olar.

V.Y.Propp miflərlə nağıllar arasındakı fərqi onların məzmun və formasında deyil, mənşəyində, xalqın məişətində oynadığı rolda, daşdığı sosial funksiyada axtarırdı.¹ Belə ki, Heraklın sərgüzəştləri ilə Məlikməmməd kimi nağıl personajlarının macərələri arasında fərq görmür, hər iki tərəfdə (mif və nağılda) dayanan obrazların (Heraklın və Məlikməmmədin) fəaliyyətinin mahiyyət etibarı ilə eyni olduğunu zənn edir, daha doğrusu, qəhrəmanlıq, fədakarlıq, igidlik sayırdı. Fərqi onda görürdü ki, mifin qəhrəmanı Herakl ilahiləşdirilir, onun şərəfinə kultlar keçirilir, lakin nağıl qəhrəmanı (Məlikməmməd mifik məkan və zamanda oxşar sehrlə qüvvələrlə mübarizə aparmasına baxmayaraq) insandır, tanrılıq iddiasında verilmir, onun şöhrəti nağıldan kənara çıxmır, şərəfinə qurbanlar kəsilmir, müqəddəsləşdirilmir. Bizcə, bu fərq sürüşkəndir, çünki Heraklın kultlaşdırılması müəyyən zaman çərçivəsində mövcud olmuşdur. Ola bilsin ki, bəzi nağıl personajları da ilkin dövrlərdə xalq arasında ilahiləşdirilirdi. Bu fikri heç kəs nə inkar edə, nə də təsdiqləyə bilər. Deməli, obrazların müxtəlif «sosial funksiya» daşmasını miflə nağılı bir-birindən ayıran əsas xüsusiyyət hesab etmək olmaz. Doğrudur, V.Y.Propp öz fikrini tarixi aspektdə əsaslandırmağa çalışır və nədənsə, mifləri yaranma dövrünə görə iki tipə bölərək daha mübahisəli fikir irəli sürür:

¹Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л., Издательство Ленинградского университета, 1986, с. 27.

«Mifin sosial funksiyası həmişə eyni qalmır və xalqların mədəni səviyyəsindən asılı olur. Hələ dövlətçilik mərhələsinə çatmamış xalqların mifləri bir, dövlətçiliyə çatmış xalqların bizə tanış kitablardan məlum olan mifləri isə başqa yaradıcılıq hadisəsidir. Ona görə də mif (xüsusilə sinifli cəmiyyətə çatmamış xalqların mifi) və nağil bəzən bir-birinə elə oxşayır ki, etnoqrafiyada və folklorşünaslıqda mifləri nağil adlandırırlar... Əgər tək-cə onların mətnlərini deyil, bu mətnlərdəki sosial funksiyaları da araşdırsaq, onda çoxlarını nağil deyil, mif hesab etməliyik».¹ «Tanış kitablar» deyəndə V.Y.Propp yunan miflərini özündə əks etdirən «İliada» və «Odiseya»-nı nəzərdə tutur və mif motivlərindən istifadə yolu ilə yaranan mürəkkəb süjet xəttinə malik eposlarla, nağıllarla konkret mif mətnlərinin eyniləşdirilməsinin səbəbini miflərin iki mərhələdə meydana gəlməsində görür. Lakin bu fikirdə «dövlətçiliyə çatmış xalqların mifləri» qənaəti ilə razılaşmaq olmaz. Əslində, həmin miflər dövlətçilikdən çox-çox əvvəllər yaranmış və «sinifli cəmiyyətə çatana»da eposlaşmışdı. V.Y.Proppun dediklərindən belə nəticə çıxarmaq olar ki, miflərdəki fantastik təsvir hər hansı bir rituala, kulta, dinə xidmət edir, nağil uydurması isə əyləncə məqsədi daşıyır.

Mif-nağil əlaqəsində onları bir-birindən ayıran əsas cəhətləri görməmək mümkün deyil. Hər şeydən əvvəl, xatırladaq ki, mif kortəbii inancdan doğan obrazlar sistemidir, bəsit formada yaranan möcüzəli hadisələr toplusudur, gerçəkliyin dərkinə doğru atılan kövrək addımlardır. Ona görə də miflərdə «hansı səbəbdən və necə yaranıb?» sualına cavab axtarılır. Nağil isə xalq epik ənənəsinin xüsusi ölçülərdə biçimlənmiş bitkin formasıdır, «süjetqurma» sənətidir. Miflərdə süjetin özü yoxdur, yalnız onun tikinti materialları var. Mif bu tikinti materiallarından istifadə etmək qabiliyyətinə malik deyil, ona görə ustalığı nağılın ixtiyarına buraxır. Nağıllar mif modellərindən istifadə edərək möhtəşəm saraylar ucalda bilir. Miflərdə motivlər nəyinsə şərh-

¹Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л., Издательство Ленинградского университета, 1986, с. 27.

nə, izahına, aydınlaşdırılmasına yönəldilir, nağıllarda isə hər şey arzulanan həyatın geniş lövhələrlə təsvirinə, maraqlı süjet qurmağa xidmət edir. Mif hazırlıqsız, məqsədsiz, qeyri-şüuri şəkildə yaranır, sonra onu hansısa məqsədə yönəldirlər. Nağıl isə ağılın, bacarığın, istək və arzulardan doğan, hazırlıqlı, sağlam düşüncənin (yəni qorxu hissəsinə əsaslanmayan) məhsuludur. Mif nağıllara keçəndə obrazlaşır, rəmzləşir, inanış formasını itirir, bədii detala, qəlibə, bədiiliyin əks olunma mexanizminə çevrilir. Deməli, nağıl daha çox estetik funksiya daşıyır və poetik xalq yaradıcılığının fikir, sənət sinkretizminin dairəsini aşmağa, müstəqilləşməyə doğru atdığı ən cəsarətli addımlarından biridir.

Y.M.Meletinski yazır ki, «arxaik folklorlarda miflə nağılı bir-birindən ayırmaq mümkün deyil. Ənənənin özündən gələn iki təhkiyə formasına görə onları yalnız şərti olaraq fərqləndirirlər. Nağılın mifdən əmələ gəlməsinə isə şübhə ilə yanaşılırmı. Arxaik nağılların ilkin miflərlə, rituallarla, tayfa adətləri ilə süjet əlaqəsi aydın görünür. Totem mifləri və xüsusilə triksterə aid mifik lətifələr üçün xarakterik olan motivlər heyvanlar haqqında nağıllarda geniş əks olunmuşdur».¹ Bu fikirdə bəzi məqamlar mübahisə doğursa da, nağılın ilkin yaradıcılıq formaları ilə bağlılığı düzgün şərh olunur. «İki təhkiyə» deyəndə alim real varlıqlara qeyri-adi güc verməni, əfsanəliliyi, möcüzəliliyi, hadisələrin yığcam şəkildə, yaxud geniş təsvir edildiyini nəzərdə tutulur.

Sehrli nağılların ilkin çağlarda «mif qazanında qaynadıldığı» fikri daha inandırıcı səslənir və gətirilən nümunələr fakta söykənir. Belə ki, «totem - məxluq»la nikaha həsr olunan sehrli nağıllarda heyvan, yaxud quşun cildini müvəqqəti dəyişib gözəl qıza çevrilməsi motivinə rast gəlirik. Məsələn, rus xalqının «Qurbağa və bahadır haqqında nağıl»da korol üç oğlunu yanına çağırıb əmr edir ki, məharətinizi göstərmək vaxtı çatıb, evlənməlisiniz, özünüzə yay düzəldin, çölün düzünə gedin və hərənz bir istiqamətə doğru ox atın. atdıqlarınız ox kimin evinə düşsə,

¹Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. / Гл. ред. С.А.Токарев. Том II. – М.: Советская энциклопедия, 1992, с. 441

onun qızı ilə evlənin. Böyük qardaşın sağa atdığı ox nazirin, ortancılın sola atdığı ox generalın evinə düşür. Kiçik qardaş İvan-bahadırın düz atdığı ox isə yoxa çıxır. O, üç gün, üç gecə axtarılandı sonra oxunu bataqlıqdan tapır. İvan-bahadır bataqlığın sakini qurbağa ilə evlənməli olur. Qurbağa gəlin möcüzələr törədir. Tez-tez gildini dəyişir, əynindən qurbağa dərisini çıxardan kimi dönüb gözəl qız olur. Göründüyü kimi, nağılda totem-nişanlı qız qurbağa cildində təsvir olunur. İvan-bahadır peşimançılıq çəksə də, tezliklə arvadının ikili xüsusiyyətə (qurbağa-insan) malik olduğunu bilir və onun qurbağa cildini yandırır ki, həmişəlik gözəl qız şəklində qalsın.¹ Bu motivə Azərbaycan nağıllarında da rast gəlirik.

NİŞANLI (YETİM) QIZ ARXETİPİ

Möcüzəli nişanlı qız (yaxud yetim qız) nağılların əsas qəhrəman arxetiplərindən biridir. Bu tip obrazlar gözəlliyi, ağılı, fərasəti, hiyləgərliyi və bəzən də sehrlə vasitələrin açarını bilməsi ilə diqqəti cəlb edir. Yetimlik folklorun epik ənənəsinə mifoloji görüşlərdən keçmişdir. Gənc övladın anasının, yaxud atasının vaxtından tez dünyasını dəyişməsi, evə gətirilən ögey ananın fəsadlar törətməsi, evin qızını, yaxud oğlanını gözüm-çıxdıya salması, bu vəziyyətdə yetim övladın qoca atanın da yardımından əlinin üzülməsi motivinin arxasında çox əski çağların təsəvvürləri dayanır. Belə ki, təbiətdəki bütün varlıqları yaradan Tanrı kimsəsizlərin qəyyumudur. Onun bəxş etdiyi canı insanın alması mümkün deyil. Yetimin taleyi Allahın əlindədir. Onun ruzusunu yad qadın deyil, Allah verir.

Rus folklorşünası E.İ.Lutovinova nağıllardakı “Ögey ana və yetim qız” (AT 480) süjet tipinin üç əlamətini göstərir:

¹ Народные русские сказки А.Н.Афанасьева. В трех томах, том III, М., 1985, с. 262-266

1. Qəhrəman.
2. Sınağa çəkilən.
3. Çətin vəziyyətdən zaman və məkan vəhdətinə görə çıxmağı bacaran.

Qəhrəmanın sınağa çəkilməsinin əski inanclarla bağlanan bir neçə növü göstərilir. *Birinci* bağlılığa A.N.Afanasyevin “Slavyanların təbiətə poetik baxışı” (“Поэтические воззрения славян на природу”) əsərində rast gəlirik. Alim ögey ana və yetim qız qarşındurması motivini “Mifoloji məktəb” tərəfdarlarının ruhuna uyğun şəkildə şərh edərək yazırdı: “Yetim qız – bakirə Günəşdir. O, qəddar, zalım ögey Ananın – Qışın hakimiyyəti altındadır”¹. A.N.Afanasyev bu halı ailə-nəsil münasibətlərini əks etdirən günəş-ay miflərinin nağıllara ötürülməsi kimi qəbul edir. Lakin bu yozum özünü doğrultmur, Ayla Günəş əksliyi vasitəsi ilə isti-soyuq antoqonizminin epik ənənəyə transfer edilməsi tam əsaslandırılmır.

E.N.Yeleonskaya 1906-cı ildə “Этнографическое обозрение” jurnalında çap olunan məqaləsində (“Сказка о Василисе Прекрасной и группа однородных с нею сказок”) bakirə qız və ögey ana qarşındurmasının gerçəkliklə bəzi əlaqələrin mövcud olduğunu göstərir². Dünyasını dəyişmiş ana heyvan cildinə girmiş sakral varlıqlara rəğbətlə yanaşır. “Göyçək Fatma” nağılında olduğu kimi ana öləndən da zavallı qızı bələlərdən qoruyur, heyvanın sakral gücü vasitəsi ilə yetimə qəyyumluq edir. A.M.Smironova-Kutaçevski özünün “Xalq nağıllarında ögey ana və yetim qız” («Народные сказки о мачехе и падчерице») adlı doktorluq dissertasiyasında yetim qız iştirak edən bəzi nağıllardan («Мачеха и падчерица» /AT 480/, «Золушка» /AA 510/, «Безручка» /AA 706/) danışırkən, sosial məsələlərə geniş şəkildə aydınlıq gətirir, ögey ana-yetim qız qarşındurmasının real zə-

¹Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. В трех томах. Том 1. - М.: Современный писатель, 1995, с. 187.

²Елеонская Е.Н. Сказка о Василисе Прекрасной и группа однородных с нею сказок // Елеонская Е.Н. Сказка, заговор и колдовство в России. Сб. трудов. М., 1994, с. 59.

mində baş verdiyini əsaslandırmağa çalışır. Onun fikrinə görə, bu nağıllar patriarxatla matriarxat arasındakı tarixi ziddiyyəti əks etdirir. Ögey ana matriarxatın, yetim qız isə patriarxatın təmsilçiləridirlər. Aralarında ölüm-qalım mübarizəsi gədir. Təbiətin gücü patriarxat tərəfdə olduğundan yetim qız qalib gəlir¹. Doğrudur, “Göyçək Fatma” nağlında da qızın öz gücünü itirmiş qoca ataya dəstək olması xüsusi vurğulanır. Lakin bu epizodların patriarxatlıqla heç bir əlaqəsi yoxdur.

Yetim qız motivinin ən düzgün şərhini V.Y.Propp vermişdir. “Sehrli nağılların tarixi kökləri” (“Исторические корни волшебной сказки”) əsərində alim göstərir ki, tədqiqatçıların müşahidə etdiyi “gəlinçik” (“Göyçək Fatma”da inəyin sümükləri – R.Q.) ölmüş insanı təmsil edir. Onun ruhunu da qidalandırmaq lazımdır. Ancaq bu halda o, yetimə yardım etməyi bacırır². Rusların “Xeyrxah” nağlında hətta qəyyumluq edən heyvan qəhrəmanın qohumu funksiyasını yerinə yetirir. “Göyçək Fatma” nağlında inək ölmüş ananın, yaxud cildini dəyişmiş qaradaşın yerini tutur. Bu səbəbdən də inək aradan götürüləndən sonra sakrallıq, fəvqəltəbiilik onun sümüklərinə keçir.

Tədqiqatçıların qənaətinə görə, “Morozko” slavyan xalqları arasında müxtəlif bölgələrdə çox geniş yayılmış nağıllardan biridir. Bu nağılın ruslarda otuz, ukraynalılarda otuza yaxın, beloruslarda isə on bir variantı mövcuddur. Əvvəllər şifahi şəkildə yayılan motiv blinalar şəklində idi. Hətta kəndlilər fəvqəltəbii gücünə inandıqlarından XIX əsrə qədər Morozkaya kult kimi yanaşmışdılar və onun köməyindən faydalanmağa çalışmışdılar. Sonralar onun mifoloji əlamətlərinə, fəvqəltəbiiliyinə inam azaldığından bu məşhur personaj çoxsaylı nağılların qəhrəmanına çevrilmişdir.

Məşhur nağıl toplayıcısı Aleksandr Afanasyev “Morozko” nağılının iki variantını şifahi nitqdən yazıya alıb toplusuna daxil

¹Смирнов-Кутачевский А.М. Народные сказки о мачехе и падчерице. М., 1944. с. 36.

²Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л., Издательство Ленинградского университета, 1986, с. 200.

etmişdir. Onlardan biri (№ 95) Novqorod quberniyasının Nirkolski qəzasında, ikincisi isə (№ 96) Kurski quberniyasında kütlələrin dilindən yazıya alınmışdır. Nağılın maraqlı doğuran başqa bir variantına “Puşkin gözən yerlərin nağıl və əfsanələri” kitabında (1950) rast gəlinir. Həmin variantı 1927-ci ildə Mixaylovsk yaxınlığındakı yaşayış məskənində 50 yaşlı savadsız kəndli qadın Anna Feodorovna Dvoreski söyləmişdir. Rus nağıllarını, adətən, xanımlar axşamlar tikmə tikərkən, paltar toxuyarkən danışırdılar. A.Afanasyevdə (№ 95) qəddar ana ögey qızı Marfuşadan yaxasını qurtarmağa çalışır. Analıq ərinə əmr edir ki, gecəgündüz ev işlərini yorulmadan yerinə yetirən zavallı qızı guya tənbəldir, ona görə də onu aparıb meşədə Morozkoya (Şaxtaya) ərə versin. Qoca deyingən arvadının sözündən çıxıb bilmir, yazıq qızı soyuq meşəyə aparır, böyük şam ağacının yanında qoyub evə qayıdır. Bir azdan Morozko gəlir, üç dəfə soruşur ki, “Qız, qızarmısan, istidirmi sənə?”. Soyuqdan Marfuşanın dili söz tutmur. Morozko donmuş qonağını sobasının yanına aparır. Növbəti gün qoca yenə meşəyə gedir. Görür ki, qızı sağdır, yanında da çoxlu bahalı hədiyyələr var. Ögey ana Marfuşanı təzə paltoda və kətan paltarda görəndə qərara alır ki, öz ərköyün qızını da meşəyə göndərüb Morozko ilə nişanlasın. Lakin Morozkonun “İstidirmi sənə, qız?” sorğusuna ərköyün qız kobudluqla cavab verir. Əvəzinə Morozkodan ilan-qurbağa hədiyyə alır. “Puşkin gözən yerlərin nağıl və əfsanələri” kitabında isə göstərilir ki, həyat yoldaşını itirən qoca evlənir. Yeni arvadı onun doğma qızını sevmir və əmr edir ki, onu azdırsın. Qoca qızını meşəyə aparır, çırçırpı yığılmış bir yerdə başlı-başına buraxıb geri qayıdır. Qız təkbaşına çığırla xeyli yol gedir, bir komaya çatıb ayaq saxlayır. Axşam Morozko gəlir, donmuş qıza təzə paltar, palto, çəkmə verir. Sonra atı arabaya qoşub zavallı qızı bahalı hədiyyələrlə evinə yola salır. İt qocanın təzə arvadına xəbər aparır ki, sənin ögey qızın qızıl, gümüşlə gəlir. Ögey ana əvvəl buna inanmır. Sonra gözləri ilə görür ki, qız sağdır, özü də varlanıb. Ögey ana kobud qızının da həmin komaya aparılmasını əmr edir. Lakin qızın özünü lovgə aparmasını görəndə Morozko onu lazımınca işlədir. Bir dəri, bir

sümük qalanda heç nəsiz evinə yollayır. Maraqlıdır ki, yetim qız motivi dünya xalqlarının əksəriyyətində özünə yer alır. Məsələn, bizim “Göyçək Fatma”, Qrimm qardaşlarının toplusundakı “Xanım Çovqun” («Frau Holle») və “Morozko” (Şaxta) nağılları arasında paralellər aparmaq mümkündür. Hər üç nağılda işgüzar yetim qız, qəddar ögey ana, tənbel qız və qoca ata obrazları var. Fərqli ondadır ki, birində hədiyyəni inəyin sümükləri, digərində qış, üçüncüdə isə şaxtaya qalib gələn “xanım çovğun” bağışlayır. V.Baxtinin qənaətinə görə, rus xalqı arasında söylənən bir deyimə əsasən Morozko ilə Şaxta baba eyni obrazdır: “Мороз – Красный нос”¹. V.Anikin isə bildirir ki, Morozko məqamdan asılı olaraq xeyirxahlıq və bədxahlıq etməyi bacaran sakral qüvvəni təmsil edir. “Morozko” tipli nağıllarda xalqın aşılamaq istədiyi odur ki, insanlardan qəddarlıq görən məsum yetim qız təbiətin ən sərt qüvvəsindən – qışdan qayğı və hörmət görür. Bu, əslində Yaradıcının qüdrətinin nümayiş etdirilməsidir.

“Üç bacı” Azərbaycan xalq nağılında bir deyil, üç yetim qızdan söhbət gedir. Lakin əksər dünya xalqlarının şifahi epik ənənəsində olduğu kimi burada da böyük və ortancıl bacı xəyanətkar, paxıl olur. Nağılda deyilir ki, bir dükənçinin üç qızı var idi. Onların anaları ölür. Ataları gedib bir arvad alır. Bu kişi hər gün tikan yığıb gətirir, satıb puluna çörək almaqla ailəsini dolandırır. Nağıl məişət hadisələrinin əksi ilə başlasa da, rus nağıllarında olduğu kimi yad tayfadan gələn qadınla hadisələr məcrasını dəyişir. Ögey ana əsaslı səbəb gətirmədən ərinə deyir ki: “Gündə evə getirdiyin iki girvənkə əppəkdir, onu da qızların basıb yeyir. Ya məni boşla, qızlarını saxla, ya da qızlarını azdır, məni saxla”. Rus nağıllarında yetim qızın meşəyə aparılıb qışa hədiyyə edilməsi əmrə bildirilir. “Üç bacı” nağılında isə yad qadın ərinin qarşısında şərt qoyur. Qoca əlacsız qalıb qızları azdırmaq fikrinə düşür”².

¹Бахтин В.С. От былины до считалки. – М.: Детская литература, 1988, с. 35.

²Azərbaycan folkloru antologiyası. V cild. Qarabağ folkloru / Toplayanlar: İ.Abbaslı, T.Fərzəliyev, N.Nazim (Quliyev). Tərtib edən və ön sözün müəllifi: İ.Abbaslı. Bakı: Səda, 2000, s. 47.

Kişi bazardan üç alma alıb gətirir, arvadına verir. Arvad da həyətdəki quyunun ağzına bir az ot yığıb almaları onun üstünə qoyur və qızlar evə gələndə hiylə ilə xəbər verir ki, atanız sizə alma alıb, həyətdəki otun üstünə qoyub. Qızlar bir-birilərini itəliyə-itəliyə almaları qapmaq istəyəndə üçü də quyuya düşür. Onlar quyunun dibində acından ölmək məqamına gəlirlər. Axırda qərara alırlar ki, yarış keçirsinlər. Bu epizod “Tülkü, tülkü, tümbəki” nağılında heyvanlar arasında oxunan sanamanı xatırladır. Rus nağıllarında da eyni motivlə rastlaşmaq mümkündür. Beləcə qızlar tullanırlar. Hər kim az tullansa onu yemək qərarına gəlirlər. Hamıdan az kiçik qız tullanır. Biçarə qız bacılarından möhlət alıb divarı qurdalayır, bir ovuc kişmiş tapır. Kişmiş bacılarına verir. Etrəsi gün bərk acırlar. Yenə də tullanırlar. Bu dəfə də kiçik qız axıra qalır. Qız divarı qazanda iki ovuc kişmiş tapır. Yarısını böyük, yarısını da ortancıl bacısına verir. Üçüncü gün də kiçik qız hamıdan az tullanır. Bu dəfə qız üç ovuc kişmiş tapır, bir hissəsini böyük bacısına, bir hissəsini ortancıl bacısına verir, bir hissəsini də özü yeyir. Qızlar öyrənmək istəyirlər ki, görsünlər bu kişmişlər quyuya haradan düşüb. Quyunun divarını qazımağa başlayırlar. Bir deşik açılır. Baxıb görürlər ki, ora tövlədi. Tövlədə bir at bağlanıb. At kişmiş yeyir. Bura padşahın tövləsi imiş. Qızlar hər gün gecə bu tövləyə daxil olub atın qabağından kişmişləri götürürlər. Sonra da atın quyruğunu tərs düyünləyib gedirlər. Padşah tövləyə gəlib baxanda görür ki, at bir dəri, bir sümük qalıb. Mehtəri çağırıb üstünə açıqlanır. Mehtər cavab verir ki, kimdirsə, hər gecə gəlib atın qabağından kişmiş götürür, atın da quyruğunu tərs düyünləyir.

Padşah əmr edir ki, oğrunu tutsunlar. Mehtər dözə bilmir, gecə yarısı yuxulayır. Sabah ayılıb görür ki, kişmiş aparıblar və atın quyruğunu da tərs düyünləyiblər. Padşah görür ki, mehtərdən bir fayda hasil olmadı, at get-gedə arıqlayır. Axırda qərara gəlir ki, gecə özü keşik çəkib oğrunu tutsun. Axşam gəlib tövlənin bir səmtində gizlənir. Yuxusu gələndə barmağını kəsib duz basır və gecənin bir vaxtı görür ki, üç qız tövləyə daxil olur. Onlar kişmiş yığıb atın quyruğunu tərs düyünləyib getmək istəyir-

lər. Padşah qarşılarını kəsib onlardan kim olduqlarını soruşur. Qızlar başlarına gələni danışirlar. Padşahın rəhmi gəlir, qızların bacarıqları ilə maraqlanır.

Nağılda sınaq mərhələsi başlayır və yalançı vədlərlə doğru əməl qiymətləndirilir. Üç vəd əmələ çevriləndə ikisi yalançı, biri isə düz çıxır. Lakin xəyanətkar bacılar onu da yalanlayırdılar. Padşah bu qızların üçünü də alır.

Birinci vəd və yalan əməl. Böyük qız cavab verir ki, elə xalça toxuyuram ki, bütün qoşunun onun üstündə oturur, yenə də boş qalar. O, bir xalça toxuyur, üstünə o qədər iynə sancır ki, kimsə oturmur, boş qalır.

İkinci vəd və yalan əməl. Ortancıl qız deyir ki, yumurta qa-bığında aş bişirərəm, qoşunun yeyər, yenə də artıq qalar. O, düyü-nün içinə çoxlu duz töküb aş bişirir, kimsə yeyə bilmir, artıq qalır.

Üçüncü vəd və doğru əməlin xəyanətlə yalanlanması. Ki-çik qız padşaha vəd verir ki, sənə biri oğlan, biri qız olan cüt uşaq doğaram, kəkillərinin yarısı qızıl, yarısı gümüş olar. Doq-quz aydan sonra kiçik qız bir oğlan, bir qız doğur, onların kəkil-lərinin yarısı qızıl, yarısı gümüş olur. Bacılarının paxıllıqları tu-tur, tez uşaqları götürürlər, bir qutuya qoyub suya atırlar. Padşa-ha xəbər aparırlar ki, arvadın bir cüt it küçüyü doğub. Padşahın açığı tutur, əmr edir ki, arvadı aparıb həyətdəki peyinin içinə qoysunlar, ona gündə bir parça quru çörək versinlər ki, ölənə ki-mi orada qalsın. Su uşaqlar olan qutunu axıdıb dəyirmanın çar-xının üstünə salır. Dəyirmançı baxıb görür ki, dəyirman birdən dayandı. Gedib görür ki, bir qutudur, içində bir cüt gözəl uşaq var. Dəyirmançının övladı olmurdu. Körpələri aparıb arvadına verir. Arvad onları öz övladları kimi bəsləyib böyüdür. “Üç bacı” nağılında yetim qızın sonrakı həyatı müəmmalı şəkildə tamamlanır, “Dünya gözəli” adlı başqa nağılda isə eyni taleli ye-tim qızın sonda həqiqətin üzə çıxması ilə təzədən əlindən alın-mış oğluna qovuşması göstərir ki, “Üç bacı” nağılı tam şəkildə toplanmamışdır.

“Dünya gözəli” nağılında da başlanğıcda ögey ana üç bacını evdən qovdurur. Birincidə bacılar yeraltı aləmə – quyuya

düşüb məhdud dairədə çıxılmaz vəziyyətdən kışmış vasitəsi ilə çıxırlar. Padşah onları mükafatlandırır. İkinci nağılda isə quyudan xilas edilən bacılar geniş məkana – çölə buraxılırlar.

“Yazıq qızlar çöldə gəzirdilər. Gedib bunlar bir meşəyə çatdılar. Günü batırıb ağacda yatdılar. Səhər açıldı. Böyük bacı deyir:

– Ay bacı, tozanağa bax!

İkinci bacı deyir: – Yəqin padşahdır.

Kiçik bacı deyir:

– Bacılı-bacılı, nə olaydı padşah məni ala idi, mən də bir oğlan doğa idim, bir kəkili qızıl olaydı, bir kəkili gümüş olaydı, alını ay.

Ortancılı bacı deyir:

– Məni də vəzir üçün alaydılar. Mən xalça toxuyaydım, o xalçada padşahın bütün qoşunu yerləşə idi.

Böyük bacı deyir:

– Məni də nə olaydı vəkil alaydı. Mən də padşahın qoşunu üçün bir yumurta qabığında xörək verə idim.

Padşah bu sözləri eşidir və kiçik qızı özünə alır, ortancılığını vəzirə, böyüginə də vəkilə verir”.

Göründüyü kimi, hər iki nağıldakı qızların vədləri eynidir, “Üç bacı” nağılındakı kimi yalan əməllərindən qorxuya düşən böyük və ortancıl bacı paxıllıqları ilə ögey ananın funksiyasını öz üzərlərinə götürürlər. “Günlər, aylar keçir. Kiçik qız bir oğlan doğur. Oğlanın alını ay dişləri inci, kəkili qızıl. Bacılar tez xəbər tuturlar. Deyirlər ki, vay padşah bizi öldürər. Kiçik bacımızın dediyi doğruya çıxdı, bizimki yalana”.

Bacılar doğuş zamanı loğmanı yoldan çıxarırlar. Kiçik qızın yenicə doğulan oğlunu götürüb yerinə bir küçük qoyurlar. Padşaha xəbər çatdırırlar ki, arvadın bir küçük doğubdur. Padşah qəzəblənib əmr edir ki, qızı peyinlikdə basdırsınlar. İki bacı həmə oğlanı bir sandığa qoyub çaya atır. Padşahın bağbanı alını ay, bir kəkili qızıl, bir kəkili gümüş körpəni götürüb baxır.

“Dünya gözəli” nağılının bura qədər olan epizodları “Üç bacı” nağılının əsas süjet xəttini təşkil edir.

İkinci nağılın əsas qayəsi – Dünya gözəlinin gəlişi ilə açı-
lır. Xəyanətkar bacıların pis əməllərindən axıradək uzaqlaşmaq
mümkün olmur.

Aradan bir-iki il keçir, bağban ölməmişdən qabaq vəsiyyəət
edir: “Mənim yeddi küp qızılım var, onu oğluma verin”, – deyir.
Bağbanın arvadı da ölür. Sabah böyümüşdü, on beş yaşında idi.
Atalığından qalan qızıllarla bir imarət tikdirir. Bacılar görürlər
ki, oğlan sağdır. Möcüzəli istəklər və səfər üç dəfə təkrarlanır.
Bağbandan olan ögey bacısının və xəyanətkar xalalarının gön-
dərdiyi hiyləgər qarının təhriki ilə Sabah əvvəl sehrli gül gətir-
mək üçün, sonra isə Dünya gözəlinin ardınca ağır səfərə çıxır.
Divin köməyi ilə tapşırıqları yerinə yetirir. Sabahın Dünya gözə-
li ilə görüşü olduqca maraqlıdır. Sehr, cadu və yuxu epizodların-
da nağılın əsas qayəsi üzə çıxır: “Sabah Dünya gözəlinə dedi:

– Mən sənin üçün gəlmişəm.

Dünya gözəli dedi:

– Sən məni apara bilməzsən. Qayıt, yazıqsan, yoxsa səni də
o birilər kimi daşa döndərərəm.

Dünya gözəli bir tilsim oxudu, Sabah daşa dönüb bir yana
yığıldı. Axşam oldu. Dünya gözəli yatıb yuxuda gördü ki, Saba-
hın atası bağban, əlində bir dəyirman daşı gəldi və dedi:

– Dur ayağa, mənim oğlum Sabah ilə get. O gülünü aparıb,
səni də aparacaq. Yoxsa, bu dəyirman daşını başına salaram.

Dünya gözəli yuxudan diksindi. Yerindən durub Sabaha
bir çubuq çəkdi. Dedi:

– Ey oğlan, mən sənin ilə gedirəm. Çünki bu gecə atanı
yuxuda görmüşəm.

Hər ikisi bir ata minib yola düşürlər. Sabah Dünya gözəlini
aparıb bacısının yanında qoyur. Dünya gözəli bir gün Sabaha deyir:

– Dur, bu devləri apar bazara. Padşah sənə deyəcək ki, ey
oğlan, bu nədir eliyirsən, xalqa niyə əziyyət verirsən? Deyərsən
ki, padşah sağ olsun, məndən soruşma, devlərdən soruş. Sora da
padşah səni qonaq çağıracaq.

...Padşah bütün vəzir-vəkilini, qoşununu yığıb Sabahgile
qonaq gəldi. Dünya gözəli əlini uzadıb sandıqdan bir xalça çı-

xartdı, xalçanı həyəətə saldı. Padşahın bütün əyyan və cəngavərləri bu xalçanın üstündə oturdular yenə yer artıq qaldı. Dünya gözəli bir yumurta çıxartdı, başladı onun içindən xörək çəkməyə. Hamı yedi, yenə artıq qaldı.

Aralıqda pərdə quruldu, dünya gözəli pərdənin dalında oturdu. O, Sabahın anasını peyinlikdən çıxartdırıb müalicə elətdirmişdi. Sonra iki bacını və qarını çağırdı. Dünya gözəli dedi:

– Ey padşah, eşit və ağah ol! Bax bu sənin arvadındır. Bu da sənin oğlundur ki, alın ay, dişləri inci, bir kəkili qızıl, bir kəkili gümüşdür. Bunu sənin öz arvadın doğub, amma bu iki bacılar qarıya pul verib səs salmışdılar ki, sənin arvadın kiçük doğub. İndi al, bu sənin arvadın, bu da sənin oğlun.

Padşah ayağa qalxıb qarının və iki bacının boynunu vurdurur.

Azərbaycan xalq nağıllarındakı yetim qız obrazlarını rus nağıllarındakı eyni tipli yetim qız obrazları ilə bağlayan cəhətlər başlanğıc və son epizodların bir-biri ilə səsleşməsidir. Daha doğrusu, doğma anasını itirib ögey ananın xəyanəti ilə rastlaşaraq ataları tərəfindən atılmaları və sonda qəddar yad qadının cəzalandırılması səhnələri hər iki xalqın nağıllarında özünü göstərir. Lakin Şərqi epik ənənəsi ilə formalaşan Azərbaycan nağıllarını ayıran cəhətlər də çoxdur. Məsələn, “Lala və Nərgiz” nağılında başlanğıc formulları da tamamilə fərqli şəkildə qurulur. Belə ki, padşah nəslindən olan yetim qız tək deyil, onun gənc və müdrik qardaşı da var. Onların hər ikisi ögey ananın xəyanətinin qurbanına çevrilsələr də, taleyin hökmü, cəsarət və ağılları ilə bütün çətinliklərə qalib gəlirlər. Nağıl dil və üslub baxımından da klassik nümunələrə çox yaxındır. Başlanğıcda qız – ögey ana və ata – oğul qarşıdurması məşhur “Yusif və Züleyxa” motivini xatırlatsa da, ənənəvi nağılların “yurddan qovulma” və “çətin səfər” motivlərini içərisində əridilir, süjet xəttini tamam fərqli məcraya yönəldilir.

Başlanğıc formula diqqət yetirək: “Bir paçcah var idi. Bir arvadı var idi. Paçcahın Lala adlı bir oğlu, Nərgiz adlı bir qızı var idi. Lala, Nərgiz böyümüşdülər. Birdən anaları öldü. Ataları getdi bir qız aldı. Qızın paçcaha ürəgi yox idi. Paçcah qoja idi.

Günlərin bir günü Lala, Nərgiz analıqlarını görməyə gəldilər. Axşam çıxıb gedəndə analıx dedi:

– Nərgiz, sən get, Lalaya deyəcək sözüüm var.

Nərgiz getdi, Lala qaldı, analıq dedi:

– Lala! Mən səni deyif gəlmişəm. Yoxsa, qoja atannan ötrü uçurdum ki... İndi gərək mənən başbirlik eləyəsən. Yoxsa əlimi qan eləyib yaxana çəkəjəm.

Lala analığından bu sözü eşidəndə bir elə şillə onun ağzının üstündən vurdu ki, ağzının-burnunun qanı bir-birinə qarışdı. Yıxıldı, yerə. Yerdən qalxdı, ağzı-burnu qannı gəldi paçcahın yanına. Dedi:

–Taxtın tarac olsun, yəhərin qannan dolsun, bu necə oğuldur saxlayıbsan, mana əl atdı. Əl vermədim deyə məni bu kökə qoydu”¹.

İlk baxışda dinləyicidə elə təsəvvür yaranır ki, nağılda yetim qız ikinci dərəcəli obrazdır. Lakin “Gözəl Vasilisa” nağılında olduğu kimi burada da əsas hadisələr Nərgizin ətrafında baş verir və bir sıra məsələlərdə hətta padşah seçilən qardaşından üstün göstərilir. Xəyanətkar, böhtançı arvadına inanan padşah qocaldığı üçün aldanır və oğlunun ölüm hökmünü verir. Lakin tədbirli vəzirin məsləhəti ilə onu ölkəsindən sürgün etdirir. Nərgizin – yetim qızın hünəri onunla şərtlənir ki, o qardaşını tək buraxmır. Ona qoşulub birlikdə yad ellərə yola düşür. “Lala ilə Nərgiz çölə üz qoydular. Az getdilər, çox getdilər, axşama kimi yol getdilər. Axşam gəlib bir meşəyə çıxdılar. Meşədə gecələyəsi oldular. Nərgiz böyük idi, Lala kiçik. Nərgiz başladı gözləməyə. Lala yatdı. Gecədən xeyli keçmişdi, bir cüt quş gəlib düşdü Lala, Nərgiz duran ağacın başına. Biri deyir:

–Bacı, can bacı, bilirsən nə var?

O biri dedi:

–Nə var? Bilmirəm.

Dedi:

–Bu ağacın dibində yatanlar paçcahın oğlu, qızıdır. Analıqları bunları belə çöllərə salıb. İndi mənim bunlara yazığım gəlir.

¹Azərbaycan folkloru antologiyası. V cild. Qarabağ folkloru, 48.

O biri quş dedi:

–Havaxt onlar başımı yesələr, paçcah olarlar. Ürəyimi yesələr, hər gecə başlarının altında yüz tümən pul olar.

Nərgiz bunu eşitdi. O qədər gözlədi ki, quşlar yatdılar. Çıxdı quşu dutdu, öldürdü. Başını, ürəğini bişirib qoydu qabağına. Dedi:

–Mən başını yeyim, yoxsa ürəyini yeyim? Yox, qardaşım dura-dura mən başı yemərəm”¹.

Y.M.Meletinski sehrli nağıllarda təqib olunan yetim qız obrazını şərh edəndə bildirir ki, “ögey ana – həyat yoldaşı başqa qəbilədən gəlmədir. İbtidai insanın təsəvvüründə yad qəbilənin qadın nümayəndəsi ata-baba qatili, adamyeyəndir, cadugərdir. Təbidir ki, ögey ana – düşmən qəbilənin təmsilçisi nağıllarda qəddar, qaniçən olmalıdır. Bu səbəbdən də bəzi nağıllarda ögey ananı cadugər əvəz edir. Müxtəlif variantlarda təsvir olunmasına baxmayaraq ölən ananın ruhu bütün nağıllarda totem mahiyyətini qoruyub saxlayır”².

“Lalə və Nərgiz” nağılında “Morozko”dakı xeyirxah qış obrazını bağban əvəz edir. Lakin yetimlərin taleyi elə gətirir ki, onlar divlə, əjdaha ilə yanaşı analıqları kimi şər insanlarla – qapıçı, zindançı və tacirlə də rastlaşırlar. Azərbaycan xalq nağılları yetimlərin qələbəsi ilə tamamlanır. “Lala paçcah qırmızı geyindi, taxta çıxdı. Hökm eylədi qapıçını, zindançını, taciri, bağbanı gətirsinlər. Qapıçının, zindançının, tacirin boynunu vurdurdu”.

Yetim qız motivinin rus və Azərbaycan nağılları arasında müqayisəyə gələn ən yaxşı nümunələri “Morozko” və “Göyçək Fatma”dır. Dünya xalqlarının səyyar süjetləri içərisində məşhur “Zoluşka” motivinin tarixi köklərində xeyirxah şaxta və möcüzəli heyvan sümükləri durur. Maraqlıdır ki, “Göyçək Fatma” nağılının da xalq arasından bir neçə variantı yazıya alınmışdır. Bir variantda göstərilir ki, bir kişinin Fatma adında gözəl-göyçək bir

¹Azərbaycan folkloru antologiyası. V cild, Qarabağ folkloru, s. 49.

²Мелетинский Е. М. Об архетипе инцеста в фольклорной традиции (особенно в героическом мифе) / Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Ленинград: Наука, 1984, с. 57-6

qızı və bir oğlu var. Fatmanın ögey anası çox zalım idi, qıza göz verib, işıq vermirdi. Onun da Fatma adında bir qızı var idi. Ancaq bu qız çox çirkin və keçəl idi.

Bir gün Fatmanın atası oğlu ilə qızını götürüb meşəyə gedir. Meşədə kişi uşaqlarına deyir:

–Siz burada çiyələk, moruq yığın. Mən də gedim odun qırım. Bir azdan gəlib sizi evə apararam.

Uşaqlar moruq yığa-yığa meşənin dərinliyinə getdilər. Onların başı o qədər qarışır ki, axşamın düşməyindən xəbərləri olmur. Qaranlıqda meşədə azırlar, atalarını tapa bilmirlər. Fatmanın qardaşı bərk susamışdı. O, bir bulaq başına gəlib doyunca su içir. O saat dönüb inək olur. Fatma qorxusundan ağlamağa başlayır. Bu zaman inək dil açıb deyir:

–Bacı, qorxma, gedək evimizə. Mən yolu tanıyıram. Amma bu sirri heç kimə demə.

Onlar evə qayıdırlar. Fatmanın analığı əvvəlcə inəyi görüb üz-gözünü turşudur. Sonra fikirləşir ki, yaxşı oldu, Fatma inəyi otarar, biz də inəyin südünü sağıb yağ-pendirlə dolanarıq. Beləcə Fatma hər gün inəyi otarmağa başlayır. Bir gün Göyçək Fatma inəyi otara-otara gəlib çıxır bir daxmanın yanına. Daxmadan bir qarı çıxıb ona deyir:

–Ay bala, yaxşı gəlmisən. Gəl mənə kömək elə.

Fatma süpürgəni götürüb evi tərtəmiz süpürdü. Sonra qarının başını yudu. Sağollaşanda qarı ona deyir:

–Qızım, nə vaxt çətinliyə düşdün, gəl yanıma. Bu qarı nənən həmişə qulluğunda hazırdır.

Fatmanın analığı hiss etmişdi ki, bu inək adi inək deyil. Bir gün ərinə deyir:

–Ay kişi, nə vaxtdır dilimizə ət dəymir. İnəyi kəs yeyək.

Bunu eşidən Göyçək Fatma tez qarının yanına qaçır, əhvalatı ona söyləyir. Qarı birovsun oxuyur. İnək dönüb xoruz olur. Ancaq bunu bir qarı bilir, bir də Göyçək Fatma.

Fatmanın analığı eşidir ki, padşahın böyük oğlunun toyudur. Öz keçəl qızını götürüb toya hazırlaşır. Göyçək Fatma analığına yalvar-yaxar eləyir ki, onu da toya aparsın. Analığı razı-

laşmır. Analıǵı gedəndən sonra Fatma evdə tək oturub ağlayır. Birdən qarı peyda olur. Fatmaya bir zər-zibalı paltar və bir cüt qızıl başmaq verib deyir:

–Bunları geyin get toya. Amma evə tez qayıt.

Fatma paltarı geyib qızıl başmaqları ayağına taxır, gedir toya. Hamı bu gözəllikdə qızı görüb heyran qalır. Göyçək Fatma toyda doyunca oynayıb analığından qabaq evə dönür. Amma yolda çayı keçəndə başmağının bir tayı ayağından çıxıb düşür suya. Tələsdiyindən başmağı qoyub qaçır. Padşahın kiçik oğlu ova çıxmışdı. Çayı keçəndə görür ki, suda nə isə parıldayır. Öyilib baxır ki, qızıl başmaqdır. Tez adamlarını yanına çağırıb deyir:

–Gedin hər yeri axtarın. Bu başmaq hansı qızın ayağına olsa, mən onu alacağam.

Şahın adamları arayıb-axtarıb Fatmanı tapırlar, şahzadəyə xəbər verirlər ki, bu, gözəl-göyçək bir qızıdır. Şahın elçiləri Fatmanı aparmağa gələndə onun analığı Göyçək Fatmanı təndirə salır, onun yerinə öz qızı keçəl Fatmanı qabağa verir.

Şahzadə bu çirkin qızı görüb çox qəmgin olur. Elə bu zaman həyətdə xoruz banlayır:

–Quqqulu-qu,
Fatma xanım təndirdə,
Əl-ayağı kəndirdə.

Şahzadə gəlib təndirin ağzını açır, görür, doğrudan da, Fatma əli-qolu bağlı təndirdədir. Qızı çıxarıb geyindirirlər, verirlər padşahın kiçik oğluna. Nağılın başqa variantında inək kəsilir. İnoyin sümükləri sakral gücə malik olur və xeyirxah qarının funksiyasını yerinə yetirir.

Obrazların xarakterlərinin sabitliyi rus və Azərbaycan xalq nağıllarının əsas fərqləndirici xüsusiyyətlərindən biridir. Bu mənada nağıl obrazlarının tipologiyasında qadın surətləri aparıcı yerdə dayanır. Tədqiqatçılar bəzi neqativ qəhrəmanları nəzərə almadan bu tipoloji qrupu (qadın obrazları silsiləsini) üç kateqoriyaya ayırırlar:

1. Varlı – cəngavər qadınlar;
2. Müdrik – bakirə qızlar;

3. Yetim, yaxud ögey qızlar.

Bu obrazların mahiyyətini təşkil edən tipik əlamətlər qədim türk və slavyan mifologiyasından gəlir. Süjetdaxili metamorfozadan (şəkildəyişmə, bir formadan başqa formaya keçmə, bir haldan başqa hala düşmə) asılı olmayaraq bu üç tipin hər birinin arxaik nağıllarda çoxsaylı daimi keyfiyyətləri mövcuddur. Belə daimi keyfiyyətə, ilk olaraq, **qəhrəman adlarını** misal çəkmək olar ki, özündə 4 vəziyyəti – statusu əks etdirir:

- 1) fərdi status,
- 2) ailə statusu,
- 3) ictimai status və
- 4) yerli status.

Azərbaycan və rus xalqlarının nağıllarında ad və ləqəblər qadın obrazları üçün böyük məna daşıyır və ona görə vacib hesab edilir ki, əksər hallarda personajın hansı hərəkəti törətməsinə əsaslanaraq yaranır. Qoyulan ad qəhrəmanların xarakter və talelərinə təsir göstərir, mətni konkretləşdirir, üslubu gözəlləşdirir, nağıl süjetindəki hadisələrin çəkisini artırır və mənanı dərinləşdirir. Çox vaxt ad qiymətləndirici tutuma malik olur və süjetin dinamikliyini artırır.

Qəhrəmanların kimliyindən asılı olaraq adın forması dəyişir. Məsələn, rus nağıllarındakı adlara diqqət yetirək:

–Yelena (yunanca «ışıqlı» deməkdir) adı çar qızıdırsa, – “gözəl”; kəndli övladıdırsa, – “Alyonuşka” şəklində səslənir.

–Marya (yəhudi dilində «acılıq» deməkdir) adı bakirə döyüşçüyə aiddirsə – “Marya-Morevna”, çar qızıdırsa, “Marışka”, kəndlidirsə, sadəcə “Maşenka” çağırılır.

–Vasilisa (yunanca «çar qızı» deməkdir) adı əgər müdrik bakirəyə verilibsə, – “Vasilisa”, yetim qızıdırsa, – “Vasiluşka” şəklində düşür.

Əksər hallarda qəhrəmanın əsas keyfiyyətləri (daxili və xarici) adlara qoşulan daimi epitetlə müəyyənləşir: Yelena və Anastasiya adlarına həmişə “gözəl”, Vasilisa adına isə “müdrik” epitetləri əlavə olunur. Bəzən obrazın süjetdəki fəaliyyətindən asılı olaraq Marya adına müxtəlif məqamlarda bu epitetlərin hər

ikisi qoşulur. Eyni halı rus xalq nağılı “Morozko”nun oxşarı olan Azərbaycan xalq nağılında da rastlaşırıq. Belə ki, ögey ananın əlində əsir-yesir hala düşən Fatmaya “göyçək” epiteti artırılır.

Rus və Azərbaycan nağıllarındakı qadın adlarının etimologiyası çox əski çağlarla bağlıdır. O çağlarla ki, ləqəb və adlar insanın xarakterinə, zahiri görünüşünə, peşəsinə və fəaliyyətinə görə qoyulurdu. Onun hansısa seçilən cəhətini diqqətə çəkmək məqsədi güdülürdü. Məsələn:

- a) qoçaqdırsa, – Göygözlü,
- b) dünyagözəlidirsə, – qızıl hörüklü,
- c) müdrikdirsə, – yəni aqılanə,

Qızıl, yaxud gümüş saçın adlarda xatırlanmasına bir çox xalqların eposlarında da rast gəlmək mümkündür. N.Afanasyevin qənaətinə görə, bu, göy cismlərinə aid miflərlə bağlıdır. Təsadüfi deyil ki, Hind-Avropa xalqlarının hamısının miflərində günəş “qızılısaçlı” epiteti ilə təqdim olunur. Maraqlıdır ki, Azərbaycan-türk mifologiyasında da Günəşin saçları qızılıdır. Hətta bir mərasim nəğməsində günəşin şüaları onun qızılı saçlı qızı, duman isə keçəl qızı kimi verilir:

Gün cıx, gün cıx...
Keçəl qızı evdə qoy,
Saçlı qızı götür cıx...

Bunlardan başqa qədim türk mifologiyasında qadın adlarında –obrazın ailədəki vəziyyəti və rolu (yad qadın – ögey ana); –onun silki statusu (şahzadə, kəndli qızı); – mənəvi və –zahiri keyfiyyəti (göyçək) də qeyd olunurdu.

Bir sıra qadın obrazları şər qüvvələrin qurbanı kimi fitnə-fəsadların təsiri ilə zahirən eybəcər, çirkin, iyrenc, kifir, biçimsiz, idbar, bədheybət, yöndəmsiz şəklə salınır, hətta heyvana döndərilir, qaralır, daşa çevrilir. Məsələn, “qurbağa nişanlı” və “buynuzlu” qadın olur. Bəzən nağılların qadın qəhrəmanları insanlıq cildini dəyişib başqa varlıqlara çevrilir. Lakin xoşagəlmə-

yən, çirkin zahiri görkəm onun hədsiz daxili gözəlliyi, qəlbinin təmizliyi, xeyrxahlığı ilə təzad təşkil edir. Bu cəhət qəhrəmanın yaşantısının sonrakı anlarında daha qabarıq şəkildə üzə çıxır.

Əslində adın dəyişməzliyi nağıldan nağıla keçdikcə müxtəlif hadisələrin təsvirində qəhrəmanın xasiyyətinin bütün atributlarının üzə çıxmasına mane olur. Bununla belə qəhrəmanların elə keyfiyyətləri mövcuddur ki, necə adlanmalarına baxmayaraq onun xarakterini müəyyənləşdirmək mümkündür.

Beləliklə, qəhrəmanın fərdi statusu onun daxili aləmi və zahiri əlamətlər ilə üzə çıxır. Bu təzadlı əlamətlər məhz onun funksiyasını ortaya qoyur. Ümumiyyətlə, nağıllardakı qadın obrazları iki funksional çəkiddə verilir:

1. Adi insanlar.
2. Fövqəltəbii gücə malik insanlar.

Qəhrəmanların mənəviyyəti və görünüşünün qarşılaşdırılması ilə bütöv əlamətlər sistemi meydana gəlir. Onların qiymətli cəhətləri və əks tərəfləri (ziddiyyətli) motivləşmədə maraqlı epizodlar yaranmasına təkan verir.

Ölüm-dirim əksliyi nağıllarda çoxsaylı situasiyalar formalaşdırır. Məsələn, ölü duası oxumaq motivində cadugər qızın bacısını qazanda diri-diri qaynadırlar. Bura “müvəqqəti ölüm və dirilmə” motivini də daxil etmək olar. Mifoloji süjetlərdən gələn bu cür epizodlar əslində personajları müəyyən məqamlarda töhmətləndirmək, məzəmmət etmək, danlamaq, onlara hansısa xoşagəlməz əməlinə görə dərs vermək məqsədi güdür. Çox hallarda bu tilsimə salmaq şəklində özünü büruzə verir və dua oxumaqla tilsim sınır.

Nağıllarda təsadüf olunana geniş yayılmış ölmüş şahzadənin o biri dünyada nəsihət edilməsi motivi birbaşa fiziki ölüm və yas mərasimləri haqqındakı ilkin təsəvvürlərlə bağlıdır. Bu motivin elementləri müxtəlif nağıl süjetlərində qorunub saxlanılmışdır. Belə ki, qəhrəman öz ətrafında çevrə cızır. Ölülər çevrəni keçə bilmirlər. İkinci gün ağacda oturur, ya da suya girir. Üçüncü gün qəhrəman sehrlili güzgünün arxasında gizlənir. Yaxud Şahzadə qız ölür, onun ruhu ətrafda gəzib-dolaşsada, heç

kəs görmür. Bəzi nağıllarda isə qəhrəman magik gücünü işə salıb özünü görünməz edir. Bu səhnə magiyanın yardımını ilə sınaq xarakteri alır. Məsələn, “Oxay” nağılında qaranlıq aləmin nümayəndəsi ilə işıqlı dünyanın gənc nümayəndəsi arasında sınaq epizodları maraqlı doğurur. Bu motivi “çətin icra olunan tapşırıq” silsiləsinə də aid etmək olar.

Çox hallarda nağıllarda **müvəqqəti ölüm yuxunun** (Yatmış şahzadə) ekvivalenti kimi diqqətə çatdırılır. Yuxu müvəqqəti ölümü əvəzləyir (diriləndən sonra “mən nə çox yatmışam” formulu səslənir). Yuxunun və müvəqqəti ölümün baş verməsi tək-cə şər qüvvənin birbaşa təsiri, yardımını ilə əlaqələndirilmir, həmçinin xüsusi sakral əşyalar – yuxu iksiri, iynələr, sancaqlar, dirilik suyu, ölüm suyu, zəhər, ölü saç, ovsunlu alma, zəhərli paltar və s. vasitəsi ilə törədilir. Xəstəlik və sağlamlıq əşyalarla yanaşı cavanlaşdırıcı alma, armud və ciləməyvelərlə də icra olunur, onların təsiri ilə qəhrəman buynuz çıxarır, bu halda özünü loğman yerinə qoyur. Demonvari məxluqların (şeytan, ilan, Küpəgirən qar) gecələr əzab verməsi ilə də şahzadə qızlar xəstələnirlər. Yad qadın, yaxud qəddar hökmdar xilaskar qəhrəmanı xəstəni sağaltmaq üçün gedər-gəlməz, qorxulu səfərə yollayır. Bu halda sağaldıcı vasitə möcüzəli dəyirmanın tozu, canavarın, ayının və şirin südü göstərilir. Ölən, yaxud yatan qəhrəmanı müəyyən addımlar atmağa vadar edir və süjetin inkişafına şərait yaradılır.

Həqiqi və cildəgirmə əksliyi zahiri əlaməti dəyişmənin çoxsaylı formalarının yaradılması istəyi ilə əlaqələndir, çevrilmə, başqa hala düşmə ya qəhrəmanın özü tərəfindən törədilir, ya da şərin hərəkətlərinin nəticəsi kimi meydana çıxır. Nağıllardakı qulyabanılıq çox arxaik motivdir.

Qadınlar magik gücə sahib olduqda tez-tez hansısa heyvanın cildinə girirlər. Bu halı totemizmin qalığı hesab edirlər. Çox əski çağlarda ulu əcdad totemlə əlaqə yaratmaqla fəvqəltəbiilik qazandıqlarını zənn edirdi. Qadınların ayrı-ayrı heyvan və bitki cildinə girərək müxtəlif hərəkətlər etməsinin əsasında məhz həmin əski inam dayanır. Bu motiv rus və Azərbaycan nağıllarında çox dərin izlər buraxmış, süjetin zənginləşməsində böyük rol oy-

namışdır. Məsələn: “Burada oturub əvvəlcə narın birini parçalayır, içindən bir şey çıxmır. İkincisindən də bir şey çıxmır. Üçüncüsünü parçalayanda içindən gözəl bir qız çıxır. Çıxan kimi böyüyüb on beş yaşında bir qız olur. Vəzir istəyir ki, bunu aparsın, qız buna deyir:

–Məni bu hal ilə aparma, get libas gətir, geyinim, həm də toy edin, sonra aparın”¹..

Yaxud:

“...Qız ilə bir az söhbət etdikdən sonra birdən itələyib qızı quyuya salır, özü onun yerində oturur. Nar qız quyudan çıxıb kənardə bir gül ağacı olur. Vəzir çinarın dibində güldən bir dəstə dərib götürmüş imiş. Ertəsi gün bunu şahzadənin arvadı qara qıza göndərir. Qara qız isə alıb pəncərədən eşigə atır. Bu gül burada bir cinar olur².

Arxaik nağıllarda şərdən qurtarmaq məqsədilə qəhrəmanın özünü başqa varlığa çevirməsi və heyvan cildinə girməsi motivi daha xarakterikdir (Təqibdən xilas olmaq üçün şahzadə özünü və ərini müxtəlif əşyaya və varlığa çevirir):

“Məni ağacdan saldı quyuya – incim, düzül, düzül.

Bitdim oldum gül ağacı – incim, düzül, düzül.

Məndən bir dəstə gül dərdilər - incim, düzül, düzül.

Məni gətirdilər şah evinə - incim, düzül, düzül”³.

Sonralar “heyvan”, “bitki”, “ağac” formasının, cildinin “aşağılanmış”, “alçaldılmış” şəkildə qədul edildiyi dövrlərdə sehrlənmə motivi daha geniş yayılmağa bağlayır. Məsələn, nişanlı qızı cadugər qurbağaya çevirir.

Şəklini dəyişməyin formaları olduqca çox və rəngarəngdir. Cildinidəyişmənin bir forması da dünya xalqlarının nağıllarında və dastanlarda təsadüf olunan oxşar varlıqların arasından öz is-təklisini, qohumunu, dostunu tapmaqdır. Belə varlıqların sayı 7, 9, 12, 40 olur. Uzaq padşahlıqda – su Adamının məmləkətində

¹Azərbaycan nağılları. Beş cildə. I cild, Toplayıb tərtib edəni Hənəfi Zeynalı. B., “Şərq-Qərb” nəşriyyatı, 2005, s. 107.

²Yenə orada, s. 107.

³Yenə orada, s. 108.

qəhrəman istəklisini 12 oxşarının arasından tapmalıdır. Su Adamı bir-birinin eyni olan qızlarını göstərir. Qəhrəman nişanlısını – kiçik qızı tapmalıdır. Bunu aşkarlamaq üçün xüsusi əşyalar – nişanlayıcı siqnallar mövcud olur: parlaqlıq, xal və s. Bəzən də nişanlı qızı qəflətən peyda olan milçək, arı, quş nişan verir. Bu motivin tarixi köklərində qədim insanların hələ fərdiləşdirməyi bacarmadığı, hər şəxsin, hər bir canlının özünəməxsus keyfiyyətlərə malik olduğunu dərk etmədikləri çağın inam və etiqadları durur. V.Y.Propp bu məsələyə tamam başqa tərəfdən yanaşaraq yazır ki, “Özünə oxşarlarının arasından tapmaq tapşırıqına təkcə şaman təcrübəsində rastlaşırıq, bu hal XIX əsrədək bütün Avropada toy mərasimlərində müşahidə olunmuşdur”¹.

Müdrək – ağılsız əksliyi (müxalifəti) üç bacı motivində özünü əks etdirir. Lakin müdrəklik bəzi nağıllarda “hiyləgərlik” kimi anlaşılır, “ağıllı davranmaq” isə “ziyan vermək” kimi başa düşülür. Bu mənada «usta» sözünün mənası həm də “kələkbaz”lıq kimi anılır.

Müdrəklik həm də falçılıq, cadugərlik, bilik, bacarıq, fəndgirlik mənalarda da işlənir. Aqılanə nişanlı qızla onunla evlənmək istəyən namizədlər arasında tapmaca yarışması motivini yada salaq. Bu cür əkslik (müxaliflik) çərçivəsində nağıllar arasında “çətin məsələ” motivi formalaşmış geniş yayılmışdır. Qəhrəmanı nişanlısının, yaxud arvadının sınaqdan çıxarması əsas funksiyalardan biri sayılır. Bu mənada “çətin məsələ” deyəndə sehrlə vasitələrlə yerinə yetirilən tapşırıq deyil, evliliklə bağlı iki tərəf arasında icra olunan tapşırıq başa düşünülməlidir. Sırlı sınaq sorğuları və yaxud tapşırıqlar ya padşahdan evlənmək arzusuna düşənlərə ünvanlanırdı. Məsələn, “Padşah dedi:

– Əvvəl elçi düşənin gücünü yoxlamalıyıq”².

“Gücünü” deyəndə, fiziki keyfiyyət deyil, qəhrəmanın məcazi anlamdakı bacarağı, magikliklə bağlılığı, müdrəkliyi, biiyi

¹Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. - Л., Издательство Ленинградского университета, 1986, с. 344.

²Azərbaycan folkloru antologiyası. III cild. Göyçə folkloru / Toplayanı, tərtib edəni və ön sözün müəllifi H.İsmayılov. Bakı: Səda, 2000, s. 64.

nəzərdə tutulur. Təsadüfi deyil ki, tapşırıqlar və sorğular çox hallarda istəklilyə qarşı hədə-qorxu məqamları da mövcud olur, hətta düşmənçilik mövqeyində dayandıqlarını da gizlətmirlər. Şahzadə qız elçi düşənə ərə getmək istəməyəndə düşmənçilik mövqeyini daha açıq şəkildə ortaya qoyur. Bu süjet əlamətinin bir-birindən seçilən variantlarına da təsadüf olunur. Belə ki, tək-cə padşah ata qəhrəmana qarşı düşmənçilik mövqeyində durur. Şahzadə qız əksinə ona yardım edir. Bu halda şahzadə qız çətin tapşırıq vermək əvəzinə, tapmacanı elə deyir ki, cavabını tapması üçün qəhrəmana ipucu verir və qızın müdrikliyi həlli dərindən bilik tələb edən məsələ düzəltməklə deyil, sorğunun cavabını tərəf müqabilinə atasının duymadığı formada ötürə bilməsi ilə ölçülür. Beləliklə, güclü/zəif əksliyi (müxalifliyi) müəyyən anlamda ağıllı-axmaq əksliyi (müxalifliyi) ilə paralellik təşkil edir, yəni mənəvi xüsusiyyətləri deyil, fiziki keyfiyyəti müəyyənləşdirir. Bu, əlamətlər bahadır bakirə sah qızı obrazında təcəssüm edir.

İgid nişanlı qadın obrazı geniş yayılmasa da, qəhrəmanın fiziki gücünü mübaligəli şəkildə əks etdirir. Müsbət kişi və qadın qəhrəmanlar eyni romantik igidlik səpgisində təsvirə gətirilir. Digər sehrlı qadınlar kimi fəvqəltəbii güc fiziki güclə eyni müstəvidə verilir.

Folklorşünas O.Əliyev nağıllarda qız obrazlarına xalqın hansı prizmadan yanaşdığını şərh edərkən göstərir ki, "Nağıllarda qız və ya oğlan seçmə ilə bağlı maraqlı və öyrənilməsi gərəkli olan nümunələrə təsadüf olunur. Bunlar mərasimlərlə bağlı bir çox mətləbləri dərindən öyrənməyə və bu bərdə daha ətraflı mülahizələr söyləməyə yol açır"¹. Alim fikrini əsaslandırmaq üçün nağıl mətnlərinə müraciət edərək maraqlı qənaətlər irəli sürür. "Ceyranın nağılı"nda qıza yuxuda gördüyü oğlan alma verir: "Zərğova xanım yatıb yuxuda gördü ki, on beş yaşında bir cavan oğlan gəlib oturdu dizinin üstündə, bir alma verib çıxıb getdi. Zərğova isə həmmən oyanıb dəli-divanə oldu". Bəzi nağıllarda oğlan şəklini gördüyü şah qızına vurulur: "Bu oğlan girib içəridən

¹Əliyev O. Azərbaycan nağılları haqqında düşüncələr. B., Turuz, 2014, s. 65.

bir şəkil gətirib Məlik Əhmədgilə verdi. Məlik Əhməd gördü bir qız şəkli ki, Allah taala xoş gündə, xoş saatda yaradıb. Bunu görən kimi Məlik Məmmədin ürəyi getdi".

Bu nağılda folklor poetikasının mühüm bir cəhəti müəyyən işləri həyata keçirmək üçün **geyim – libas dəyişmə aktının** vacibliyi öz əksini tapmışdır. Qəhrəman məhz libasını dəyişməklə öz məqsədinə çatır. O müxtəlif sınaqlarda uydurulmuş ad altında özünü göstərir, həqiqi sifətini gizlədir. Məsələn, "Şahzadə və Qurbağa" nağılında qızlar sınağa çəkilir. Şah hər üç oğluna arvadlarının bir həftəyə xalı toxuyub gətirmələrini əmr edir. Kiçik qardaşın gətirdiyi xalı şahı valeh edir. Şah ikinci dəfə paltar tikməyi tələb edir. Bu dəfə də kiçik qardaşın arvadının göndərdiyi paltar şahı heyrətə salır. Burada nə isə bir sirr olduğunu duyan şah, oğlanlarının arvadlarını üçüncü dəfə sınağa çəkir, indi də oğlanlarından tələb edir ki, sabah yanıma gələndə arvadlarınızı da özünüzlə gətirərsiniz, özü də onlara tapşırırsınız ki, özlərinə elə paltar tikib geyinsinlər ki, mənə gətirdikləri paltarlar onun yanında heç nə olsun. Bunu eşidən kiçik şahzadə məyus olur. Ancaq onun arvadı donunu dəyişərək gözəl-göyçək bir qıza çevrilir. Oğlan onu yanında görəndə gözlərinə inanmır. Şah da bunu görüb çox şad olur, bu möcüzə qarşısında donub qalır. Onu da göstərmək gərək ki, çevrilmələr sehrlı nağıllarda mühüm yer tutur. Çevrilmələrin müxtəlif növləri ayrı-ayrı sehrlı nağıllarda geniş yayılmışdır. İnsanın başqa bir varlığa quşa, heyvana, ağaca, daşa və əksinə çevrilməsi əski inamlardan qaynaqlanır: "Çevrilmələr, dönmələr, ilkin inamlardandır. Ona görə də, belə çevrilmələri aydınlaşdırarkən çevrilən və çevirənin qarşılıqlı münasibətini aydınlaşdırmaq gərəklidir. Burada bir nəsnəni də yazaq: Çevrilənlər onqonla, tanrı ilə, zoomorfik, antropomorfik aləmlə bağlı olduqlarından güclü, yüksək keyfiyyətlərə, istedadla malik idilər. Deməli, dəyişmələr, dönmələr onqomın, tarının gücü ilə olur". Ümumiyyətlə, sehrlı nağıl süjetlərində əsas obrazlar qəhrəman və onun rəqibləri ilə yanaşı, qəhrəmanın köməkçiləri də mühüm yer tutur. Qəhrəman tez və ya gec, bu və ya digər şəkildə xeyirxah sehrlı qüvvələrin əhatəsinə düşür.

Qadının qaçırılması Azərbaycan nağıllarında özünü göstərən əsas motivlərdən biridir. Folklorun epik ənənəsində qaçırılma obyektini kimi gəlin, bacı, şah qızı, ana və həyat yoldaşı götürülür.

Tədqiqatçılar nağıl süjetlərindəki qaçırılma epizodlarını süjet xəttinin əsas çatışmazlığı hesab edirlər. Adətən qaçırılma qəflətən baş verir. Qadın bağçada, yaxud çəmənlikdə gəzərkən, su gətirməyə gedərkən qeyri-adi qüvvə tərəfindən naməlum istiqamətə qaçırılır. Bəzən fəvqəltəbii qüvvə bərk hay-küy salır, külək qoparır, fırtına törədir, ildırım çaxdırır. Çox hallarda qaçırılma məqamı təsvir edilmir, qəhrəmanın sakral aləmə düşməsi zamanı ortaya atılır və qaçırılan qadın möcüzəli şəkildə tapılır.

Qadını qaçıranlar sırasına müxtəlif personajlar daxildir:

– xüsusi əlamətləri təsvir edilməyən, zahiri görünüşü bilinməyən mifik varlıqlar;

– teratomorf – yırtıcı varlıqlar;

– zoomorf əlamətləri olan varlıqlar;

– antropomorf xarakterli varlıqlar;

– təbii fəlakətlərə səbəb olan astral varlıqlar.

Ümumiyyətlə, qaçırılmaya səbəb olan qeyri-adi qüvvələr əsasən zooantropomorf şəkilli təsvir edirlər, hibritləşmiş formada da olurlar, yəni müxtəlif heyvan əlamətlərinə malik göstərilirlər, eləcə də onların bəziləri cildlərini tez-tez dəyişirlər. Rus nağıllarında bu funksiyanı ən çox Koşey, Azərbaycan nağıllarında isə dev yerinə yetirir. Koşey sözü ruslara XII əsrdə slavyan-türk əlaqələri zamanı türklərdən keçmişdir. Əsir mənasını verən «кости» kəlməsindən yaranmışdır. Xalq etimologiyasına görə isə, «кость» (sümük) sözündən formalaşmış və ölümə - xaosla əlaqələndirilmişdir.

Beləliklə, qadın qaçıran personajların tipoloji əlamətləri aşağıdakılardır:

– onlar bir tərəfdən şərin xidmətində durduqlarından sonda məhv edirlər.

– eləcə də özlərindən asılı olmayaraq qəhrəmana sədaqətli həyat yoldaşı tapmaqda yardım edirlər. Qız xilaskarı ilə evlənir.

Qız qaçırılma təbiətin ayrı-ayrı hadisələrinin, dövrləşmənin, fəsillərə bölünmənin, təbii fəlakətlərin və həmçinin folklor ənənəsində uzun müddət yaşayan bəzi totemlərin nağıllarda təcəssümüdür.

KÜP QARI ARXETİPI

Küp qarı nağıl aləminin ən qədim və qəddar olduğu qədər ziddiyyətli obrazlarından biridir. Ümumi təsəvvürlərə görə, slavyan xalqlarının yaratdığı bu qorxunc qarı uzun burnu, bir sümük (ətsiz) qıçı ilə, əsasən, toyuq ayaqlı komasında sobanın üstündə əyləşir, ya da pis xasiyyəti ilə Rus göylərində gəzib dolaşır, şər işlərin törəməsinin əsas səbəbkarı olur. Lakin ona qarşı nəzakət göstərərək xoş davrananlarla, dilinə şirin kəlmələr gətirənlərlə rastlaşanda bir az yumşalır, hətta yaxşılıq da edir, yolunu azanlara yol göstərir, onların mənzil başına tez çatmaları üçün ip ucu verir. Tədqiqatçıların əksəriyyəti bu qarının qorxunc cizgilərinin arxasında yalan və şərin dayandığını vurğulayırlar. “Dünya xalqlarının mifləri” ensiklopediyasında yazılır ki, Baba Yaqa slavyan mifologiyasında meşədə məskunlaşan sehrbaz qoca qadındır.

Şərqi və qərbi slavyanların nağıllarında meşədə, “toyuq ayaqlı komada” yaşayan Baba Yaqaanın vəhşiliyinin həddi-hüdudu yoxdur. O, hiyləgərliklə ələ keçirdiyi adamları (daha çox az yaşlı uşaqları) yeyir. Onun komasının ətrafı insan sümüklərindən hazırlanan hasarla əhatə olunmuşdur. İnsanın ayaqları hasarın dayaqlarını, əlləri isə bağlamalarını əvəz edir. O, insan kəllələrini hasarın üstünə sancmaqdan xüsusi zövq alır. Hasarın qarısının açarını insanın iti dişli ağızı təşkil edir. Baba Yaqa həmişə oğurlayıb qaçırdığı uşaqları sobasında qızartmağa can atır.

Qarı nağıllarında antaqonist (ikili) obraz kimi göstərilir: Məsələn, Küp qarı komasına uçub gələndə, orada insan övladı ilə rastlaşanda, onu tutub əl-qolunu bağlayır və belinin dərisindən özünə kəmər düzəldir. O, davakar və adam oğurlayan olmaqla yanaşı bəzi nağıllarda hədiyyə bağışlayan funksiyasını yerinə yetirməklə qəhrəmanın yardımçısınınada çevrilir.

Vəhşi heyvanlarla və meşə həyatı ilə sıx bağlılığına görə Küp qarının əski çağlarda ölümlər dünyasının və heyvanlar aləminin sahibkarı olduğunu irəli sürürlər. Rus nağıllarındakı Baba Yaqaanın atributunu – uşaqları sobanın içinə atan kürəyini yeni-yetmələrə həsr olunan mərasimin icraçısının – kahinin nağıllara

transferi kimi qələmə verirlər. Baba Yaqanın zahiri əlamətləri heç bir nağılda təsvir edilmir. Yalnız bir-iki əlamətindən - bir ayağı sümükdən ibarət olması, gözlərinin korluğu (yaxud gözləri ağrıyır, pis görür) və nəhəng sinəyə məxsusluğundan bəhs açılır. Həmişə hərəkətdə təsvir edilir: havada uçur, nöqərlərinin üstünə qışqırır, qəhrəmanları qovub yaxalamağa can atır. Davranışları göstərir ki, o, cılız və zəif qarı deyil, hədsiz enerjili, güclü və iradəli məxluqdur. Baba Yaqanın yaxşı və sağlam iştahı var, on nəfərin yeməyini yeyir.

Ehtimal olunur ki, Baba Yaqa qədim zamanların elə bir mərhələsinin əksidir ki, onda dünyanı qadınlar idarə edirdilər. Matriarxat (Anaxaqanlıq) çağında Qadının (Qarı) hökmranlığı ona görə əsaslandırılırdı ki, Ana Yaradıcıya xas xüsusiyyəti – doğub-törətməyi bacarırdı. Bu səbəbdən də bütün varlığın, təbiətin, quşların və heyvanların sahibkarı sayılırdı. Qadınların təmsalında dünyanın yaradıcısı olan Ulu Ana, Tanrı-Ana anılırdı. Özünün Yaradıcı kimi qəbul edildiyini görən Qadın yeri gələndə günah işlədənləri cəzalandırmağı da öhdəsinə götürürdü. Kişilər ixtiyarı ələ keçirəndən sonra bütün fəvqəltəbii qadın obrazlarını yaddaşlardan silib atmağa çalışdılar. Bu səbəbdən də gözəl, cavan, təravətli Qadın-Törədicinin yaxşı cəhətləri unuduldu. O qarımış, üz-gözü qırışmış, bir dəri-sümük halına düşmüş qarı sifətində təsəvvürə gətirildi. Lakin ruhu qocalmadığı üçün özünü itirmir, magik gücünü, bilik və bacarığını qoruyub saxlayır. Baba Yaqanın xarakterinin müxtəlifliyini, daha doğrusu, həm şərə, həm də xeyirə xidmət etməsini məhz qədim ilahəyə bağlılığı ilə əlaqələndirirlər. Maraqlıdır ki, Baba Yaqaya bənzəyən obrazlar dünyanın çox xalqların, o cümlədən keltlərin, yunanların, almanların, polyakların, çexlərin və Azərbaycan türklərinin epik ənənəsində də özünü göstərir.

Qadın-Yaradıcı özündə üç cəhəti birləşdirirdi:

- 1) döyüşkən və davakar idi;
- 2) can alan (öldürən) və bağışlayan idi;
- 3) yaradan (törəyən) və dağıdan idi.

Bu xüsusiyyətlərin hər biri arxaik rus nağıllarında ayrı-ayrı mərhələlərdə təklildə obrazlaşmış, sonralar bir obrazın təmsalində cəmləşdirilmişdir.

İlahənin birinci cəhəti - döyüşkənliyi nağıllarda qanı qaynayan gözəl və gənc qız surətində öz ifadəsini tapır. O daim döyüşə və qələbəyə can atır. Onun məskəni Göy üzüdür. Göy gözlü adlanan bu bahadır-qız bəzi arxaik nağıllarda Küp qarının qardaşı qızı kimi təqdim olunur (Əslində isə gənc Küp qarının özüdür).

İlahənin ikinci cəhəti - can alması (öldürən) və bağışlayan olması, xilaskarlıq funksiyası böyük həyat təcrübəsinə və sakral gücə malik yetişmiş qadın obrazında əks olunur. O, həmişə analara uşaq dünyaya gətirməkdə və kişilərə əkib-becərməkdə, bol məhsul əldə etməkdə yardımçı olur. Onun məskəni Yer üzüdür. Maraqlıdır ki, Yerlə əlaqələnən ilahənin funksiyaları çox olduğu üçün rus nağıllarında onun prototipi kimi çıxış edən obrazlar da silsilə şəklini alır:

a) Məsləhətçi Küp qarı özü qəhrəman üçün heç nə etmir, lakin düzgün yol göstərir, kimin ona yardım edə biləcəyini söyləyir və çox hallarda böyük bacısının yanına göndərir. Bu cür Küp qarıya “Göyqözlü – Bahadır qız” nağılında da rast gəlirik. Bu nağıl əslində “gəncləşdirən almaya” və “dirilik suyuna” həsr olunmuşdur.

b) Qoruyucu qarı qəhrəmanın səfərləri zamanı ona qəy-yumluq edir, onun köməkçisi funksiyasını yerinə yetirir (bayquş cildinə girir, sehrli süfrə halına düşür və s.) “Göyçək Fatma” nağılında qız anasını itirir. Ögey anası onu öldürmək istəyir. Meşədə yumağı ilə dolanan qarı Fatmaya yardım edir.

Beləliklə, qarı əvvəl qızı sınaqlardan keçirir, işləməyə məcbur edir, suallar verir, xeyirxahlığını görüb onu qəddar qohumlarından qurtarır, “həyat bağışlayan” funksiyasını yerinə yetirir.

”Şahzadə – qız” nağılında İvan bir qızı sevir, lakin qəddar ögey anası və dayılığı ona sevgilisi ilə görüşməyə imkan vermir. Qız gənc şahzadəyə məktub yazıb onların iç üzünü açır, onu qohumlarının pis əməllərindən xəbərdar edir və xahiş edir ki, o, evdən çıxsın, onu uzaq ellərdə axtarsın. Gənc şahzadə onu axtar-

mağa başlayır. Nağılda Qarı həyat bağışlayan olmaqla yanaşı həm də qarınquludur, çiy ət yeməkdən ləzət alandır. “Sehrlənmiş şahzadə” nağılında Baba Yaqa tək deyil. Eyni hadisənin üç dəfə təkrarlanması mənanı bir qədər də dərinləşdirir. Qəhrəman üç qarı ilə rastlaşır.

İlahənin üçüncü cəhəti – qaçırması (yaxud can alması) nağıllarda yeraltı aləmin nümayəndəsi olan, qocalıb əldən düşən qarı şəklində obrazlaşır. O, cadugərlikdə və sehrbazlıqda mahir ustadır. O, təbiətə, heyvanlara, meşə yaranışlarına təsir göstərməyə qadirdir, onların üzərində hakimdir. O gənc adamları və uşaqları yemək məqsədilə qaçırır. Ələ keçirdiyi canlı məxluqları ömrünün bir az da uzanması üçün həyatdan məhrum edir. “Qaz-qu quşu” nağılında Küp qarı quş (qu quşu, qaz) cildinə cırıb can alan (qaçıran) funksiyasını yerinə yetirir, canlıları oğurlayıb özü ilə aparır. Uşaqlar onun əlindən canlarını sehrlə köməkçilərin yardımını ilə qurtarırlar.

Maraqlıdır ki, Küp qarının rus nağıllarında oxşarı olan Baba Yaqa obrazı da yuxarıdakı funksiyaları bir qədər fərqli şəkildə yerinə yetirir. Fərq ondadır ki, Azərbaycan folklorunun epik ənənəsində Küp qarı Babadan fərqli olaraq ancaq şər işləri yerinə yetirir. O, evlər yıxan, fitnə-fəsad quran, cilddən-cildə girən, ovsunlu, hillağər və bədəməldir. Bir anlığa gözəllər gözəli də ola bilir, mələklər mələyi də, göyə də qalxa bilir, yerə də enə bilir, lakin nə qədər çalışsa da, son nəticədə eybəcərliyini aradan qaldırmağı bacarmaz. Üst dodağı göy süpürər, alt dodağı yer, bədheybətdir. Küpəgirən qarı adamların yuxusuna girib fəsadlar törədir. Canlıları qazana atıb qaynadır, bişirib yemək istəyir. Onun tələsinə düşənlər nə qədər qışqırmaq, tanışlarını köməyə çağırmaq istəsələr də, hıqqana-hıqqana qalırlar, səslərini çıxarda bilmirlər. Qazandan çıxmağa can atırlar, lakin Küpəgirən qarı süpürgəsi ilə onların başından vurub təzədən içəri salır. Nağılların birində təsvir edilir ki, ögey qızının gözəlliyini qışqanan bir arvad dərini Küpəgirən qarıya danışır. Küpəgirən qarı ona evin süpürgəsini gətirməsini tapşırır. Ögey ana ona süpürgəni gətirir. Süpürgəni açan Küpəgirən qarı içindən qurumuş bir insan qolu

tapır. Ögey anaya deyir ki: “Bax qızın gözəlləşməsinin səbəbi bu əldir. Bu onun anasının əlidir. Sən onu nə qədər döysən də ana əli balasını sənın qəzəbindən qoruyur. Bu əli apar dəfn et. Süpürgəni əvvəlki kimi bağla, nəticəni çox keçməz görərsən”.

Beləliklə, folklorun mühüm janrlarından biri olan nağıllarda xalqın çoxəsrlik tarixi, məişət tərzı, dünyagörüşü, adət-ənənələri, qəhrəmanlığı, mübarizəsi, istək və arzuları özünəməxsus şəkildə əks etdirilir. Poetik şifahi xalq yaradıcılığının başqa janrları ilə müqayisədə nağıllar hadisələri daha geniş, ətraflı, yerli-yataqlı, anlaşılıqlı və canlı təsvir edir, ona görə də əsrlər boyu – yazı və kitabın kəşfindən qabaq da, sonra da xalqın diqqətini maqnit kimi özünə çəkmişdir. Nağıllarla epik ənənədə süjetqurmanın əsası qoyulmuş, təsvir üsulları formalaşmış, bədii yaradıcılığın prinsipləri meydana gəlmişdir. Nağıllar bütün zamanlarda yaranan ədəbiyyat və incəsənət əsərlərinin mayası, qaynağı, bir çox hallarda isə özülü olmuşdur. Onlarda şifahi xalq yaradıcılığına xas bütün xüsusiyyətlərə rast gəlirik. Ona görə də xalq poetik yaradıcılığının epik ənənəsinin ən qədim, populyar nümunələri kimi böyük tərbiyəvi və idrakı əhəmiyyətə malikdir.

YAD QADIN – ÖGEY ANA ARXETİPİ

Ögey ana süjeti folklorşünaslıqda beynəlxalq, ənənvi, gəzərgi adlandırılan süjetlər sırasındadır və istisnasız olaraq bütün xalqların ağız ədəbiyyatında öz əksini tapmışdır. Müxtəlif xalqların folklorundakı süjet oxşarlığının səbəbini fərqli şəkildə izah edən nəzəriyyələrdən (mifoloji, iştibas, antropoloji, gen nəzəriyyələri) haqqında danışdığımız süjetə ən çox uyğun gələnı antropoloji nəzəriyyədir. Yəni bu süjetin xalqların qan qohumluğu ilə əlaqədar olması, yaxud bir xalqdan digərinə keçməsi və ya gen birliyinə əsaslanması, genetik qüsurdan irəli gəlməsi ehtimalı zəifdir. Burada süjetlərin öz-özünə doğması prinsipini tətbiq etmək, daha düzgün olar. Çünki ögey ana məsələsi bir məişət problemi

olaraq bütün xalqlarda yaşanır və onların hamısı bir-birindən asılı olmayaraq həmin mövzunu şifahi yaradıcılıqda işləmişlər.

Azərbaycan folklorunda ögey ana süjeti üzərində qurulmuş nağılların ən məşhuru «Göycək Fatma» nağılıdır. Mövcud təsnifatda bu nağılın hansı qrupa daxil edilməsi məsələsində vahid bir fikir yoxdur. Bu, folklorşünaslığımızda mübahisəli problemlərdəndir. Konkret desək, alimlər bu nağılı bir çox təsnifatlarda (H.Zeynallı, M.H.Təhmasib, V.Vəliyev, P.Əfəndiyev, A.Nəbiyev təsnifatlarında) heyvanlar haqqında nağıllar qrupuna, yaxud sehrli nağıllar qrupuna daxil etmək ətrafında diskusiya aparırlar.

«Göycək Fatma» nağılının Azərbaycanda bir çox variantları vardır. Onların bəziləri yazıya alınmışdır. «Zalım ögey ana», «İki yetim», «Bacı və qardaş», «Ögey ana», «Analıq və yetim», «Yetim Fatma» adı ilə tanınan bu variantlar erkən təsəvvürlə bağlılığı ilə seçilir.

Süjetin dünya xalqları folklorunda yaşayan variantlarından aşağıdakıları göstərə bilərik: «Kelqırpaq» (türkmən), «Kamçı Sol Purçak» (sarı uyğur), «Dünya gözəli Vasilisa» (rus), «Qızıl iy» (rus), «Çoban qızı» (özbək), «Analıq və ögey qız» (gürcü) nağılları «Göycək Fatma» ilə təxminən eyni məzmunu malikdir. «Çalışqan qızla tənbel qız» (karel), «Balaca – bapbalaca» (rus), «Yonca qarı və qızcığaz» (komi), «Danışan ney» (Anadolu türkləri) və s. nağıllar da «ögey ana» süjeti üzərində qurulmuşdur.

Nağılda («Göycək Fatma») əcdadlarımızın dünyagörüşündəki ilk mərhələlərdən biri olan totemizmin izləri qorunub saxlanılmışdır. Hindu qəbilələrinin dilində «Onun nəslindənən mənasını verən totem qədim insanların həyatında çox vacib bir funksiyanı daşıyırdı. O, tayfanın qoruyucusu, xilaskarı idi. İnsanlar hansısa bir heyvanı öz əcdadı hesab etmiş, ondan törədiklərinə inanmışlar. «Göycək Fatma»da totem rolunu icra edən inəkdir. Anılığının ağır tapşırıqlarını yerinə yetirməklə Fatmanın ən yaxın köməkçisi inəkdir.

«İki yetim» və «Göycək Fatma» nağıllarında belə bir oxşar məqam var. «Göycək Fatma»da ögey bacı, «İki yetim»də isə qara qulluqçu qızı dərya kənarına çimməyə aparır və itələyib su-

ya salır. Dəryaya düşən hamilə gəlin balıq tərəfindən udulur və bu yolla o, ölümdən qurutulur. Balığın qarnında gəlin öz yükündən azad olur və övladı dünyaya gəlir.

Bu motiv müqəddəs kitablarda və dini əfsanələrdə öz əksini tapmış Yunis peyğəmbərin balıq tərəfindən udulması ilə səsləşir. Hesab edirik ki, bu motivin yer aldığı variantlar daha qədimdir. Həmin motiv qədim tayfaların həyatında mühüm yer tutan inisiyasiya mərasimi (ölüb-dirilmə) ilə də qismən bağlıdır.

Nağılın qəhrəmanı olan hamilə gəlin də balığın qarnından çıxanda artıq ana statusunu almış, dünyaya sanki yenidən gəlmişdi.

Nağıl həqiqətən baş vermiş hadisələrdən kənarında təsəvvür edilməməlidir. Xəyal, arzu öz kökləri ilə gerçəkliklərə gedib çıxır.

Folklorda hamı üçün maraqlı olan bir şey fərdilikdə, təkrarolunmazlıqda deyil, bir çox insanların dünyanı dərkində təkrar olunanlarda, yayılmış olanlarda təzahür edir. Fərdi, təkraredilməz xüsusiyyətlərin yoxluğu nağıllarda da özünü göstərir. Nağılı yaradan şəxs elə əvvəlcədən müəyyən ənənələrə, qəliblərə, ifadə üsullarına, daimi epitetlərdən tutmuş ən mürəkkəb təsvirlərədək o dərəcədə tabedir ki, həmin əsəri müəllifsiz adlandırmaq belə mümkündür. Yaradıcı əsərinə özünün kimi baxmağa əsas görmür, həmçinin həmin qəbildən olan digər əsərlərə də başqalarının kimi baxmır. Yaradıcılıq və yenidən yaratma, özfəaliyyət və məchulluq arasındakı fərq demək olar ki, heçə enir.

Nağılların yaranma prosesinin məhz bu cür getməsi onların gələcəkdə forma dəyişikliklərinə uğramasını asanlaşdırır. Bir qayda olaraq, nağıl xalq arasında müəyyən müddət yaşadıqdan, dəyişikliklər prosesini keçdikdən, yaradıcı mühit üçün xarakterik olan ənənəvi sabit cəhətlər kəsb etdikdən, fərdi yaradıcılığın təsadüfi əlamətlərindən azad olduqdan sonra məzmun və struktur baxımından formalaşır. Bütün nağıllar belə folklorlaşma prosesini keçmişdir. Onlar uzunmüddətli dəyişikliklər nəticəsində forma və məzmununda təzahür edən sabit, ənənəvi əsasına qovuşmuşdur. Bu prosesi keçmiş nağıllar kimin dilin-

dən yazıya alınmasına baxmayaraq, ənənəvi olaraq mövzu, ideya, süjet, obrazlar, kompozisiya və üslub baxımından sabitdir.

Ögey ana süjeti folklorşünaslıqda beynəlxalq, ənənəvi, gəzərgi adlandırılan süjetlər sırasındadır və istisnasız olaraq bütün xalqların ağız ədəbiyyatında öz əksini tapmışdır. Müxtəlif xalqların folklorundakı süjet oxşarlığının səbəbini fərqli şəkildə izah edən nəzəriyyələrdən (mifoloji, iştibas, antropoloji, gen nəzəriyyələri) haqqında danışdığımız süjetə ən çox uyğun gələn antropoloji nəzəriyyədir. Yəni bu süjetin xalqların qan qohumluğu ilə əlaqədar olması, yaxud bir xalqdan digərinə keçməsi və ya gen birliyinə əsaslanması, genetik qüsurdan irəli gəlməsi ehtimalı zəifdir. Burada süjetlərin öz-özünə doğması prinsipi ni tətbiq etmək, daha düzgün olar. Çünki ögey ana məsələsi bir məişət problemi olaraq bütün xalqlarda yaşanır və onların hamısı bir-birindən asılı olmayaraq həmin mövzunu şifahi yaradıcılıqda işləmişlər.

Azərbaycan folklorunda ögey ana süjeti üzərində qurulmuş nağılların ən məşhuru «Göycək Fatma»dır. Burada zülmə dözən yetim qız sonradan şah arvadı olur. Ögey ana ilə onun eybəcər, kobud qızı isə cəzalandırılır. «Lal şahzadə qız» nağılı da rus nağılı «Морозко» ilə eyni motivdədir¹. Y.M.Meletinski qeyd edir ki, «zalım ögey ana və yetim qız haqqında nağıllar folklorşünaslığa aid ədəbiyyatlarda dəfələrlə tədqiqata cəlb edilmişdir. Nağıllarda yetim qız çox vaxt ögey ananın qurbanına çevrilməklə baş qəhrəman funksiyasını yerinə yetirir. Onun nağıllarda tutduğu yer bəzi hallarda kiçik qardaşla üst-üstə düşür. Alimin fikrincə, günahsız qovulmuş yetim qız obrazı digər qovulmuş qadın obrazlarını – atılmış arvad, kiçik qız, kiçik arvad və i. a. sıradan çıxartmışdır.

Ögey qız obrazı kiçik qardaş obrazı kimi də dünya xalqlarının folklorunda geniş yayılmışdır. Bu tip nağıllarda baş qəhrəman olan qovulmuş ögey qıza gah sehrli heyvanlar, gah da ana-

¹Azərbaycan folkloru antologiyası. XIV cild. Dərbənd folkloru / Toplayıcılar: H.İsmayılov, S.Xurdamiyeva. Tərtib edənlər: H.İsmayılov, T.Orucov. B., Səda, 2006, s. 62-64.

nın hədiyyəsi olan və ya məzarının üstündə tapılan sehrli əşyalar köməkçi ola bilər – gözəl paltar, incə ayaqqabı və s. Kukllar xüsusilə maraq doğurur, qız onları yedirtməli, kukla isə ona kömək etməlidir. Ümumiyyətlə, qovulmuş ögey qız motivi - sosial cəhətdən fağır, kasıbı idealizə etmə formalarından biridir»¹: «İki yetim» adlı nağıl «Сестрица Аленушка – братья Иванушка» rus nağılı ilə eyni süjetlidir². Yetim qalmış fağır uşaqlar haqda nağıllar Amerika hinduları, Asiya və Melaneziya xalqlarında çox geniş yayılmışdır.

¹Azərbaycan folkloru antologiyası. IX cild. Gəncəbasar folkloru / Tərtib edənlər: H.İsmayılov, R.Quliyeva. Bakı: Səda, 2004, s. 161-212.

²Azərbaycan folkloru antologiyası. XIII cild. Şəki-Zaqatala folkloru / Tərtibçilər: İ.Abbaslı, O.Əliyev, M.Abdullayeva. Bakı: Səda, 2005, s. 209-212.

MİFİK MƏTNLƏRDƏ İLAN PARADİQMASI

İlana tapınma, yaxud totem kimi yanaşma – nəslin başlanğıcını ilana bağlama bəşər övladının ən qədim inanlarından biridir. Və ümumiyyətlə, çoxları türkün ilkin inancında qurdun, quşun ilahiləşdirilməsinin əleyhinədir. Ancaq belə hökm çıxaranlar anlamırlar ki, istəyimizdən asılı olmayaraq dünyanın ən qədim sakinləri sayılan türklər insanlığın bütün inkişaf mərhələlərini keçmişlər. Allahı dərkə doğru gedən uzun, yorucu yolun kələ-kötürünə, dərə-təpəsinə baxmayaraq addımladıqca, birdən-birə, göz qırpımında deyil, damcı-damcı haqqa çatmağa can atmışlar. Göy tanrıçılığına, İslama qədər əcdadlarımızın yaşantısı dumana bürünməmiş, qurda da, quşa da, daşa da, qayaya da, ağaca da tapınmışlar. Türk heç vaxt dünyadan təcrid olunub öz xüsusi cığırını açmamış, başqa yollarla inkişaf pillələrinə doğru addımlamamış, əksinə, keçilməli yerləri çoxlarından əvvəl və şərəflə getmişdir. Və ilkin primitiv inanc sistemlərinin əksəriyyətinin izlərinə zəngin folklor qaynaqlarımızda gen-bol rastlaşmağımız bunu sübuta yetirir. Doğrudur, qurda, ilana, inəyə tapınma da tarixin müəyyən mərhələlərində tamamilə inkar edilmiş və «ilanın ağına da, qarasına da lənət»lər yağdırılmışdır.

Mifik təsəvvürdə ən çox ilanla bağlı inanışlara söykənən əhvalatların yaddaşlarda qalması da təsadüfi deyil. İlan-qızla, yaxud ilan-oğlanla evlənmə, dünyaya yeni nəsil gətirmə motivi («İlan oğlan» və «İlanın nağılı»nda) aydın göstərir ki, Qərbi Azərbaycanda yaşayan ulu babalarımız hər iki cinsin yaranmasının ilanla bağlanmasına inanmışlar. Maraqlıdır ki, əhvalatda totemist baxışların əksər atributları başqa məna daşımaqla öz izlərini son illərədək qoruyub saxlamışdır. Belə ki, tabu – qadağa totemizmin əsas ayinidir. Diqqət yetirin: ilana çevrilən qız istəklisinin belinə sarılır. Ana oğlunun xilasını üçün hər vasitəyə əl atmağa hazırdır, lakin xeyirxahlığını əsirgəməməklə və sözündə bütövlüyü ilə çıxılmaz vəziyyətdən çıxış yolu tapır. Nəticədə

ilan-qız, oğlan, ana qırılmaz tellərlə bir-birinə bağlanır və hər biri tərəddüd etmədən yeni ailənin qurulmasına razılıq verir. Lakin onların xoşbəxtliyinin davamlılığı bir tabunun pozulmasından asılı vəziyyətə düşür.

«İlan deyir:

– Ana, bu sirri aşsan, səni də, oğlunu da öldürəjəm. Aşmasan, biz beləcə şad, xoşbəxt yaşayajayıx.

Ana and içif, söz verir kü, bu sirri heş kimə açmayajax. İlan hər gejë gəlib sarayda qalır. Sübh tezdən duruf gedir. Beləliknən, ilan gejëni ananın, gündüzü ilannarın yanında qalır.

Vaxt o vaxt olur kü, ilan uşağa qalır. Yükünü yerə qoymağa az qalanda ilan qaynanasına deyir:

– Ana, necə istəyirsən? Nəvən ilan donunda olsa yaxşıdı, yoxsa insan.

Qaynanası deyir:

– Bala, əvvəla özün bilən yaxşıdı. Amma düzü, nəvəmi adam donunda görməyim daha yaxşı olardı».¹

C.Frezərə görə, dünyanın bütün qədim və həтта bu gün inkişafının ilkin çağlarını yaşayan xalqları ilana tapınmışlar. Şimali Avstraliya aborijenlərinin anula tayfası yağışın yaranmasını genişağızlı quşla (Eurystomos) əlaqələndirir və onu yağış quşu adlandırır. Lakin anulalıların ilkin nəslini törədən totem ailəsinin bir tərəfində ilan da iştirak edir. Aborogenlərin inamına görə, anulalılar yağış və ilandan əmələ gəlirlər, bu səbəbdən də yağış yağdırmaq qüdrətinə malikdirlər. Maraqlıdır ki, Göyçədən və başqa ərazilərdən yazıya alınan inanclarımızda yağışı yağdırmaq, güclü yağıntılardan qarşısını almaq funksiyasını yerinə yetirmək ailənin ilk uşağının öhdəsinə düşürdü. «Quraqlıq keçəndə ananın ilk uşağı əlini yağışın altına açır:

– Mən anamın ilkiyəm,

Ağzı qara tülküyəm,

Mən yağırım, sən də yağ, – deyərək yağışın yağacağına, əksinə, həddindən çox yağanda:

¹Azərbaycan fəlkloru antologiyası. III kitab, Göyçə fəlkloru. – Bakı, 2000, s. 52.

- Mən anamın ilkiyəm,
Ağzı qara tülküyəm.

Mən kəsmişəm, sən də kəs, - deyə yağışın kəsəcəyinə inardılar»¹.

Anulalıllarsa yağış yağdırmaq üçün bir ilan tutub diri-diri su hövzəsinə buraxırlar. Bir müddətdən sonra ilanı oradan çıxarırlar, öldürüb sahilə atırlar. Sonra müxtəlif otların saplaqlarından göy qurşağı toxuyub ilanın üstünü örtür və ətrafında göy qurşağını təqlid edən hərəkətlərlə o vaxta qədər əfsun oxuyurlar ki, üzlərinə göydən yağış damcıları düşür. Yağışın yağdırılmasına həsr olunan əfsunların məzmunu təxminən bizim həmin münasibətlə söylənən çağırışlar kimidir. Aborogenlər öz hərəkətlərini belə şərh edirlər ki, çox qədimlərdə genişağızlı quş ilanla evlə-nibmiş. İlan gölməçədə yaşayırmış və yağış yağdırırmış. O, gölməçənin sularını udub göyə o vaxtadək püskürürmüş ki, rəngbərəng göy qurşağı, duman və nəhayət, yağış əmələ gəlirdi. Anulalılların ilan öldürməklə yağış yağdırması ritualının elementləri göyçəlilərin qurbağanı basdırmaqla yağış yağdırmaq inamıyla üst-üstə düşür. «Yağış yağdırmaq üçün bir qurvağa tutuf qırmızı əskiyə bükər, onu bir qız uşağının əliylə ağzı aşağı basdırardılar».² Nağıllarımızda hami, qəyyum, xilaskar, bəzən də insanı bətnində yetişdirib dünyaya gətirən ana kimi xatırlanması, eləcə də bu günün özündə belə bir çox bölgələrdə yaşayan köklü sakinlərin ev ilanlarının əmin-amanlıq, xeyir-bərəkət gətirməsinə inanmaları göstərir ki, ilan qurbağadan çox-çox əvvəllər totemləşmiş və uzun zaman ritualların əsas obyektini kimi çıxış etmişdir. Sonrakı inam sistemlərində ilanı kulta çevirmiş, nəsil artırma funksiyası əlindən alınsa da, hamiliyi, xilaskarlığı saxlanılmışdır. Bu, təkcə Azərbaycan türklərinin mifiki təfəkkürünün məhsulu deyildi, demək olar ki, əksər xalqlar inkişafının çox aşağı pillələrində ilana eyni mövqedən yanaşmışlar.

C.Frezer yazır ki, kafirlərin qənaətinə görə, keçmişdə bir

¹Azərbaycan folkloru antologiyası. III kitab, Göyçə folkloru, s. 95.

²Yenə orada, s. 95.

insan özünü müdafiə məqsədi ilə belə ilanı öldürürdüsə, şərruhlu sayılırdı. O, gündüzlər bir neçə həftə dalbadal axar suda uzanmalıydı ki, təmizlənsin¹. Mədrəsdə hətta zəhərli gürzəni də o biri dünyaya göndərmək böyük günah hesab edilirdi. Əgər belə bir hadisə hər hansı bir səbəb üzündən baş verirdisə, ilanının ölüsünü yas ritualını bütünlüklə icra etməklə yandırırıdılar. Gürzəyə qıyan isə üç gün murdarlanmış zənn edilir, ona adamlarla görüşmək barədə qadağa – yasaq qoyulurdu. Ancaq üç gün keçəndən sonra günahının bağışlanması haqqında qərar verilir və o, tayfa üçün çıxa bilirdi.

Dünya xalqlarının folklorunda cildinidəyişmə motivi daha çox qız qəhrəmanlarla əlaqələndirilir. Slavyan nağıllarında qurbağa-gəlinin paltarını oda atıb yandırırılar. Bu, yeni qurulan ailə üzvlərinin uzun müddət ayrılığına, çətinliklərə düşməsinə səbəb olur. Göyçəlilərin danışdığı süjetdə, əksinə, ilan oğlandır. Cildini dəyişmək üçün ona yetim qızın bir adi təklifi kifayət edir.

«İlan qızın gözəlliyini görüb qıvrıldı, başını quyruğunun üstünə qoyuf qıza tamaşa etməyə başladı. Birdən qızın yuxusu yadına düşdü. Tez-tez deməyə başladı:

– Donunu çıxart, sonra məni ud! Donunu çıxart, sonra məni ud!

İlan ayağa duranda onun əynindəki donu gurultu ilə yarıldı, içindən gözəl bir oğlan çıxdı. Padşaha muştuluqçu getdi ki, bəs gözün aydın, nəzir-niyazın qəbul olundu, oğlun ilan donunu soyundu.

Padşah 40 gün, 40 gecə şadyanalıq keçirdi, nəzir-niyaz payladı, yetim qızı oğluna alıb toy vurdurdu»².

İlanın yaradılması haqqında qədim mənbələrə əsaslanan ilkin təsəvvürlər olduqca ziddiyyətlidir. Məsələn, misir mifologiyasında müqəddəs ilan günəş allahı Ranın gizlin adının açılmasına və şərin təmsilçisi cadugar İsidanın tanrılar cərgəsinə qatılmasına şərait yaradır. Bir dəfə göyün və yerin sahibi Ra allah-

¹Фрэзер Дж.. Золотая ветвь. – М., 1998, с. 239.

²Azərbaycan folkloru antologiyası. III kitab, Göyçə folkloru. – Bakı, 2000, s. 53.

ların əhatəsində yol gedirmiş. Onun çoxlu adı vardı, lakin biri daha möhtəşəm səslənirdi. Həmin ad ancaq ona bəlli idi. Bir dəfə İsidanın yerə tökülmüş tüpürcəyinin torpaqla qatışığından yaranan ilan Ranın ayağını sancır. Allahların başçısının qışqırığı göyə çatır. Tanrılar soruşurlar:

– «Ey dünyanın ən böyük möcüzəsi, sənə nə oldu?»

Ra öz ürəyinə təskinlik verib dillənir:

– «Mənim meyvələrimin meyvələri, yanıma gəlin! Mən – hakimi-mütləqəm və hakimi-mütləqin oğluyam. Məndə – böyük tanrılar ailəsi təmsil olunur... Nəsə məni sancdı. Bilmirəm oddan yaranıb, yoxsa sudan. Amma alovu ürəyimi yandırır, bütün cismim silkələnir, ruhum yerindən oynayır».

İsida ona deyir ki, sən müqəddəs adını mənə söylə, ilan zəhərini bədənindən çıxardım. Ra görür ki, alov ürəyinə çatıb bərk yandırır, üzünü İsidaya tutub dillənir:

– «Qoy İsida cismimi arasın, odu söndürsün və mənim adım sənədən onun sinəsinə keçsin».

Bundan sonra Ranın yeri əbədilik gəmisində boş qalır. Beləcə cadugər İsida Böyük tanrının gizlin adını öyrənib əmr edir:

– «Ey zəhər, Ranın bədənindən çıx! Mən, ancaq mən zəhərin gücünə sahibəm. Ancaq mən zəhəri cismlərdən çıxardım yerə ata bilərəm. Ona görə ki, Böyük tanrının adına sahibəm. Yaşasın Ra və ölsün zəhər!»

Ranın həqiqi adını öyrənməklə İsida tanrıların böyük hökmdar qadınına çevrilir. Misir mifologiyasında ilan ona görə müqəddəslər cərgəsində sayılır ki, xeyirlə (Ra) şəri (İsida) həmişəlik bir-birinə bağlayır. Bu inamın izləri «İlan oğlan» nağılının da mayasında durur. Lakin göyçəlilərin təsəvvüründə yerdəyişməyə məruz qalmış, kişi şərin, qız isə xeyirin – işığın yerini tutmuşdur. Belə ki, yanı balalı ilana həsədlə baxan övladsız padşah Allaha yalvarır ki, ona da ilannan, çayannan bir övlad versin. Onun ilan oğlu dünyaya gəlir. Bununla şər işlərin bünövrəsi qoyulur. Ölkənin bütün qızlarını ilan-oğlan udub qurtarır. Sarı paltarlı yetim qızın – günəşin (misir mifologiyasında da Ra-günəşin paltarının rəngi sarıdır) ortaya çıxması ilə şər xeyirlə

qovuşub (evlənib) yeni insan nəsli meydana gətirir. Göründüyü kimi, şerin cansız varlıqların, heyvan və quşların, eləcə də insanların üzərinə ötürülməsi adətlərində də ilan əsas vasitələrdən biridir. Göyçə mifoloji görüşlərində ilan əvvəl şər kimi göstərilərsə də, axırda cildini dəyişməklə insanlaşıb xeyirxahlıq yolunu tutur.

Qədim xalqların inanclarında müqəddəs heyvanları evbəev gəzdirmək adəti olmuşdur. Belə zənn etmişlər ki, yaxından təmasda olan hər kəs onun ilahi gücündən, xeyirxahlığından pay alır. Pəndcabda yaşayan bəzi tayfaların bütün nümayəndələri indi də ildə bir dəfə müqəddəs saydıqları ilana baş çəkir, sentyabr ayının doqquz günü ibadətlə məşğul olur, xəmirdən ilanşəkili çörək məhsulları bişirib dost-tanışa hədiyyə göndərirlər. Avqustun sonunda mirasanlar ilanşəkili bişmişləri qırmızı və qara rəngə boyayıb səbətlərə qoyurlar ki, taxılın yaxşı yetişməsini təmin etsinlər. Həmin səbətləri bütün kənd boyu gəzdirir, hər həyətin qapısından girib çıxanda deyirlər: «Tanrı sizə yar olsun! Sizi şərdən qorusun! Hamimiz dünyanın sahibi Quqqinin nəsihətləri yerinə yetirilsin!». Sonra ilanşəkili bişmişləri əllərinə alıb sözlərinə davam edirlər: «Ey buğda dənələrindən hazırlanan qoğal, ey buğda yağı! Ey İlan ruhunun daşıyıcısı! Sənin iradəyə tabe olanların evindən uğur heç vaxt əskilməyəcək!» Qocalar söyləyirlər ki, «İlana paltarından qopan bir ip versən, o sənə gözəl gəlin göndərər». Maraqlıdır ki, kəndi gəzib qurtarandan sonra səbəti qəbiristanına aparır, basdırıb üstünə məhək daşı qoyurlar. Qadınlar sentyabr ayında doqquz gün ora baş çəkib dua oxuyur, qondarma ilan məzarının önündə diz çökür, özləri ilə mis qabda gətirdikləri süzmənin bir hissəsini yerə boşaldır, qalan hissəsini isə evə aparıb övladlarına paylayırlar. Mərasimdə ilanın özünə deyil, xəmirdən hazırlanmış fiquruna sitayiş edilməsi bütpərəstliyə keçidlə əlaqədardır. Göyçəlilərin də təsəvvüründə «İlan evlərdə yaşayan müqəddəs hamı ruhlardan hesab olunur. Evin bütün bərəkəti, ailə üzvlərinin xoşbəxtliyi həmin ilanın əlindədi»¹.

¹Azərbaycan folkloru antologiyası. III kitab, Göyçə folkloru. – Bakı, 2000, s. 83.

XEYİR-ŞƏR KOSMOLOJİ KONTİNİUMU

Azərbaycan türkləri bu dünyanın o dünyayla əlaqəsi haqqında düşünəndə belə qənaətə gəlirlər ki, əzazil, başqasının gününü qara eləyən insanların haqqa çatmaq yolu bağıdır.

«Mələykənin nağılı» və «Cin gəlin»də müxtəlif dövrlərin baxış bucağından eyni problemə münasibət əks olunur. Birinciyə çox əski çağların möhürü vurulub, tərkibində su kultuna inama söykəniş var. İkinci bir qədər sonrakı çağların məhsuludur, Qərbi Azərbaycan sakinlərinin İslam dinini qəbul etmələrindən sonrakı dövrlərdə yaranıb və şifahi şəkildə bir nəsilədən başqasına ötürülərək bizim günlərdə yaddaşlarda yaşadılmışdır. Hər iki əsərdə mövzu və məqsəd eynidir. Lakin «Mələykənin nağılı»nda o biri dünyanın yolunu görə bilən qıza oğlan su başında rastlaşır. Qəribədir, axı, oğlanlar su dalınca yollanmırlar. Bu kiçik detal ilk baxışda nağılın ümumi məzmununun fonunda əhəmiyyətsiz görünür və süjetin inkişaf xətti ilə, finalla heç bir bağlantısı nəzərə çarpmır. Lakin nağılın daxilinə nüfuz etdikdə görürük ki, əsas qayə ailənin saflıq, ədalət, rəhm üzərində qurulmasıdır. Ana hər iki nağılda qəddardır, zülmkardır, oğlunun yanında özünü ipək kimi göstərir, dalda isə canavara dönüb gəlininə əzab-əziyyət verir. Deməli, haqqa doğru uzanan yolu görə qızın su ilə bağlanması təsadüfi deyil. Su aydınlıqdır, saflıqdır, düzlükdür. Gəlin haqsızlıqla üz-üzə dursa da, ana ilə oğulun arasına girib münasibətlərini pozmaq istəmir. Qız hər şeyi içinə çəkib o ana kimi dözüür ki, qayınanası canını tapşırır. Yalnız qarının haqq qapısından qovulduğunu görəndə özünü gülməkdən saxlaya bilmir. Birinci əhvalatda ilkinlik final hadisəsində də qorunur, qayınanasının dəfn mərasimi boyu ağlamaq əvəzinə qəhqəhə çəkib gülən qızdan bunun səbəbi soruşulur. O, bildirir ki, görəb anladıklarını açıqlasa, ailəyə bədbəxtlik üz verəcək. Oğlan anasına qarşı arvadının hörmətsizliyini aydınlaşdırmaqdan ötrü hər cür bəla ilə razılaşır. Nəticədə gəlin qayınanasının dünyada insanlara zülm etməklə yaşadığını, ona görə də o biri dünyaya

gedən yolun onun üçün qapandığını *söyləyib göyərçinə dönür, uçub yoxa çıxır*. İnsan öz taleyi ilə oynamamalı, qismətinə düşənlərlə razılaşmalı, artıq-tamah olmamalı, qismətdən artığını istəməməlidir. «Məleykənin nağılı»nda gəlinin möcüzəsi son ana-dək gizli qalır. Yalnız sirr açıldıqdan sonra hadisələr gerçəklikdən çıxır. «Cin gəlin»də isə islami görüşlərə söykəndiyi üçün bəxt kənarında, su başında axtarılır. Çünki taleyi insanın öz əlindədir. Gözəl qız ayaqları ilə oğlangilin qapısına gəlir və ev sakinləri – qaynana da, ər də əvvəldən bilirlər ki, gəlinləri cindi. Biri ona məhəbbət bəsləyir, digəri isə evin süpürgəsi kimi baxır. Sonrakı hadisələr «Məleykənin nağılı»nda olduğu şəkildə davam edir. Lakin finalda epizodlar təzədən yarandığı dövrün təsəvvürlərindən yoğrulur. Qızın açıqlamasından məlum olur ki, qayınanasının əlləri qanlıdır və yeri cəhənnəmdir. Və gəlinin həyatı çevrilmə, cildinidəyişmə ilə deyil, yoxa çıxmaqla tamamlanır. Oğlan taleyinə düşən son payı da düzgün seçməkdə acizlik göstərir.

«Qız bunu deyif yoxa çıxır. Qəyifdən səs gəlir:

-Zivilimə bərəkət, yoxsa yağına?

Oğlan çaşif deyir:

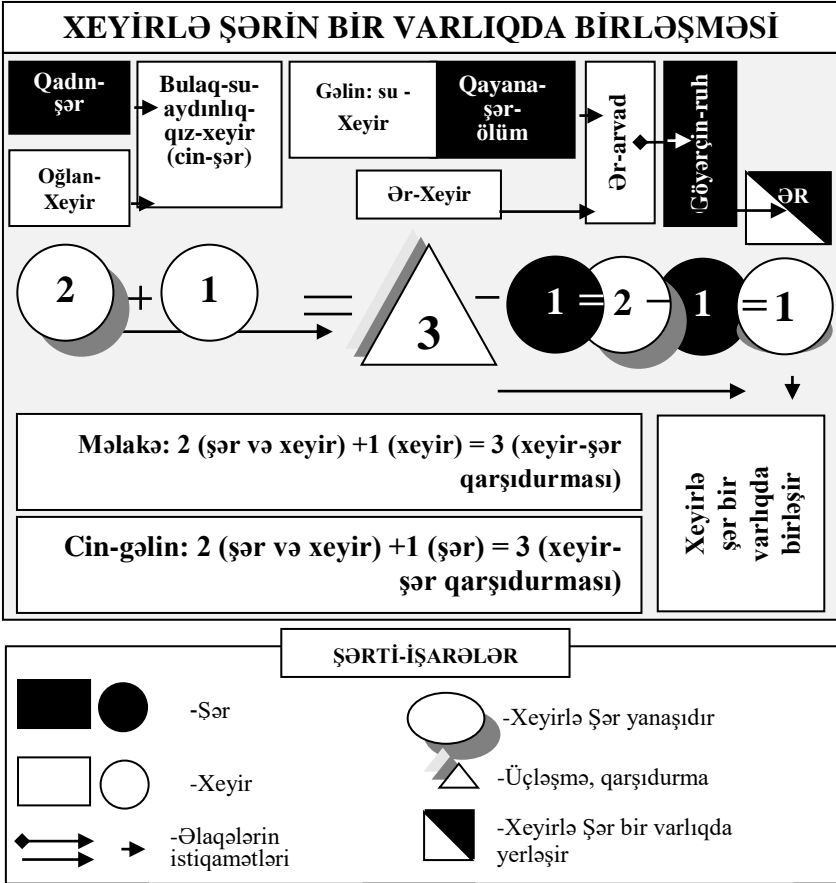
-Zivilimə bərəkət.

O günnən oğlanın qapı-bajasınnan zivil əskik olmur»¹.

«Cin gəlin» və «Məleykənin nağılı»nın yazılı mətni əsasında sakral rəqəmlərin mifopoetik xüsusiyyətlərini tətbiq etməklə qurduğumuz struktura nəzər saldıqda süjet daxilindəki motivlərin və daha kiçik elementlərin qarşılıqlı əlaqəsindən obrazların əvvəlki funksiyasının hansı məqsədlə tamam əks istiqamətdə dəyişməsinin (Xeyir şərləşir, yaxud əksinə. Eləcə də xeyirlə şər bir varlığın içərisində yerləşdirilir) şahidi oluruq. İlk baxışda qəribə təsir oyadan, uydurma, əyləncə kimi qəbul edilən, primitivliyi ilə adiləşən, xırdalaşan (məsələn, «Cin gəlin»də qapı-bacanın zibillənməsi hadisəsi) epizodlar belə mifopoetik sistemdə vacib, gərəkli detal rolunda çıxış edir. Bu mənada folk-

¹Azərbaycan folkloru antologiyası. III kitab, Göyçə folkloru. – Bakı, 2000, s. 56.

lor materialının hər birinin çəkisi bu günün informasiya axınında cılızlaşdırılmaqla deyil, keçmişin, ilkin çağların dünya anlamları, təfəkkür tərzı, əxlaqı və məişəti fonunda dəyərləndirilməlidir.



Hər bir arxaik məzmunlu əsərin gizli kodlarının açarı məhz əsgı çağların olaylarında və ulu əcdadın dünyabaxışlarındadır.

Sxemdən görüldüyü kimi, hər iki əhvalatda başlanğıc eynidir: iki varlıq xaraktercə bir-birinin əksi olsa da, «xeyir-şər qardaşlığı» prinsipi ilə yanaşı yaşayır. Sonra üçüncü varlıq onlara qoşulur. Üçləşmədə nağıllar arasında fərqlər meydana gəlir.

«**Məleykənin nağılı**»nda üçüncü varlıq su pərisidir – xeyir ruhdur. Doğrudur, əsginancılarda dünyanı meydana gətirən dörd ünsür ikiləşdirilərək bir-biri ilə əlaqələndirilir:

–**iki maddi başlanğıc**: torpaq, su;

–**iki mənəvi başlanğıc**: od, hava.

İki maddi ünsürdən biri – torpaq xeyiri, digəri su – şəri, iki mənəvi ünsürdən biri od – şəri, digəri hava – xeyiri təmsil edir. Lakin sonrakı inancılarda bu ünsürlərə münasibət tamam əksinə dəyişir. Su tanrının üzünü gördüyü üçün aydınlıqdır, saflıqdır. Su xeyirdir - deyirlər. Eləcə də od yaradıcının nurunun bir zərrəsidir, günəşdir, ocaqdır – xeyirdir, - qənaətinə gəlirlər. Atəşpərəstlikdə od hətta tanrının – yaradıcının özü kimi anılır. Dual təsəvvürlə başlanan nağıllarda üçləşmə baş verərkən müvazinət, tarazlıq itir. Ya xeyir tərəf, ya da şər tərəf artaraq orbitdən kənara çıxır. Ona görə də qarşıdurma yaranır. «Cin gəlin»də üçləşən qadın şərdir. İki şərin bir xeyirlə dolanması mümkünsüzdür. Şərlər «başları bir qazanda qayna»dııldığından bir-birini məhv edir. Nəticədə təkləşən hər xeyirlə şəri öz daxilində cəmləşdirir. «Məleykənin nağılı»da üçləşmədən doğan qarşıdurmada əvvəl şər öz-özünə aradan götürülür. Lakin qayınana cismən dünyadan köçsə də, ruhunu oğluna ötürə bilər. Bu onu göstərir ki, xeyirlə şərin ayrı-ayrılıqda deyil, bir canda, eyni varlıqda və ilkin ünsürlərin daxilində mövcudluğuna bəşər övladı lap qədimlərdən inanmışdır. Yaranışlara, doğuşlara, canlılığa, inkişafa, eləcə də ölümə, cildini, halını dəyişmələrə məhz əks qütblü elementlərin bir orbitdə, bir bətdə birləşməsi səbəb olur. Mərasim nəğmələrində rastlaşdığımız soyuqla istinin, qaranlıqla işığın «ikisi bir canda yerləşməsi», yaxud təbiətin özünün «ikicanlılığı» qənaətləri, atalar sözlərindəki «xeyirlə şər qardaşlığı», «odu su ilə söndürərlər», «ocağı üfürüb (havayla) yandırarlar», «su axar yatağını (torpağı) tapar», «su torpağa can verər» hökmləri də deyilənləri təsdiqləyir.

Dual təsəvvürdə varlıqların üçləşməsi absurddur. Bu səbəbdən də gəlin nağılın birində göyərçin cildinə girir, uçub gedir, o birində qeyb olur. Çünki göyərçin ancaq sülh şəraitində

yaşamağa qadirdir. Şübhə toxumu səpilən yerdə əmin-amanlıqla yaşamaq çətindir. Lakin o, axıradək xeyiri təmsil etdiyi üçün ərə heç bir ziyan yetirmir. «Cin gəlin»də isə qeyb olan cin-gəlin yoxluğunda da şər əməmindən qalmır. Ərinin həyəət-bacasını zibillərlə doldurur.

BƏXT, TALE, QİSMƏT SEMANTEMLƏRİ

Bəxt, tale, qismət mövzusu Türkü həmişə dərindən düşündürmüşdür. Lakin heç vaxt qismətdən artığına tamah salmamış, var-dövlət hərəsi olmamışlar. «**Baxtın qayıtması**» adlı nağılda bu problem elə müdrikcəsinə və sənətkarlıqla öz həllini tapır ki, onu orta məktəblərdə bütün şagirdlərə öyrətmək zərurəti ortaya çıxır. Bəxt evi tərək edir. Ailə başçısı izinə düşüb onu çölün düzündə yaxalayır, yalvarır ki, geri qayıtsın. Qoca bəxt çarəsiz qalıb ancaq ailənin bir arzusunu yerinə yetirməyə hazır olduğunu bildirir. Böyük külfət çətin bir sual qarşısında qalır. İndi bəxtlərindən nə umsunlar? Təkliflər, arzular çoxdur. Qoca hamını ortancıl gəlinin fikrinə şərikin çıxmağa çağırır və bəxtə deyir: «Biz bu günə qədərki ömürdən, dolanışığımızdan başqa heç nə istəmirik»¹.

Qismətin onlara bağışladığı əmin-amanlıqdan, zəhmətlə qazanıb firavan gün keçirməkdən artıq göyçəliyə başqa şey lazım deyildi. Ancaq azğın yağı bunu da onlara çox gördü. Allahın göndərdiyi Bəxt göyçəli qocanın gözütöxlüğü qarşısında təslim olub geri qayıtsa da, rusun silahlarıyla cəlladlaşmış daşnaklar faşistcəsinə davrandılar... Axı, Ulu Türk şeytanla dostluğun nəticəsinə də yaxşı bələd idilər. Toyda-düyündə insanların xoşbəxtliyini gözü götürməyən şeytanın dava-dalaş salmasını görəndə Qərif kişinin əhvalatını («Baxtın qayıtması» nağılı) niyə unudu-

¹Azərbaycan folkloru antologiyası. III kitab, Göyçə folkloru. – Bakı, 2000, s. 58.

lar? O, oğlunu evləndirmək istəyib şeytanın yanına minnətə gəlir ki, ara qarışdırmaq peşəsindən əl çəksin. Kişiyə dostluq əlini uzadan Şeytan söz verir ki, oğluna rahat gəlin gətirsin, toy günləri mağara ayaq basmayacaq. Amma özünü saxlaya bilməyib arxda bir dəstə gül axıdır. Cavanlar gülləri görəndə kimi bir-birini itələyib suya tullanırlar ki, gülü birinci tutsunlar. Ara qarışır, yənə məhzəb itir. Şeytan toydan sonra gəlib Qərif kişiyə bildirir ki,

«A kişi, deyirdin sən olmasan, dava-dalaş olmaz. Bəs bu nə həngaməydi. Bunu da mən elədim?»

Qərif kişi deyir:

-Şeytan qardaş, bunu sənə bircə dəstə gülün elədi. Əyər özün olsaydın, vallah camaat indi bir-birini tamam qırır qurtarmışdı»¹.

Əski çağların müqəddəsliyinə inanan Türkün təklilə arası yox idi. Onlar səhər tezdən qapını açıq qoyurdular ki, evə ruza gəlsin. Eləcə də nəfsi qalmasını deyər qonağa qaynayan qazanları göstərər süfrə başında əyləşdirirdilər. Əkib-becərməyi, alın təri ilə ailə saxlamağı baş ucalığı saymaqla yanaşı, mal-qaranı evin bərəkəti, allahın insanlara bağışladığı hədiyyəsi bilib əzizləyər, oxuduqları **holavarlara**, **sayacı sözlərinə** belə Quranı qatmaqla haqq yolunu arayırdılar:

Dağdan qayıt arana,
Bir qayıt ol Qurana.
Əməyimi yeyənin
Yurdu qalsın virana!²
Zəhmət olsa, bal olar,
Haqq qapısı yol olar.
Cütcü, **allah adamı,**
Hər nə əksə bol olar.³

Öküzün tənbelini kotana qoşanı lağa qoyub xəcil, pərt

¹Azərbaycan folkloru antologiyası. III kitab, Göyçə folkloru. – Bakı, 2000, s. 57.

²Yenə orada, s. 109

³Yenə orada, s. 110

edər, işgüzarının boynuna sığal çəkib «Şumal Təpəl» - deyər, qeyrət, dar günün dayağı kimi qiymətləndirərdilər. Qoyunun yununu kasıbın köynəyi, bulamasını bal zənn edib sürünün azalmasının günahını çobanın boynuna qoyardılar:

Bu sürünün qoçu var,
Belə qoçdan üçü var.
Sürü qoçsuz qalıfısa,
Xan çovanın suçu var.¹

Eydirmələrə – sağın nəğmələrinə alqış və qarğışlarını qatmaqla dünyanın sonsuz qayğılarına şerik çıxdıqlarını, qazancılarını kimsəsizlərlə bölüşməyə hazır olduqlarını bildirərdilər:

Süd ver, üzün ağ olsun,
Nehrəmizdə yağ olsun...
Düşmənnərim yox olsun,
Naxırrarım çox olsun!..²

Adətən, **vəsfı-hallarda** yeniyetmə qızlar ürəklərində xoşladıqları oğlana çatmağı niyyət edər, nişanlanmasını, yaxud uzaq səfərə çıxmış istəklisinin tez dönməsini arzulayar. Göyçəlilərin oxuduqları vəsfı-hallarda isə həmin məsələlərlə yanaşı, ictimai haqsızlığın aradan qaldırılması, dərdlərə çarə tapılması, şərin, pislərin cəzalanması kimi istəklər özünə yer tapır:

Qanlı hasar qan qala,
Nəfəs gedə, can qala.
Qopa Nuhun tufanı,
Nə ağa, nə xan qala.³
Boz at gəldi bazara,
Boz tükləri bozara.
Satan satdı, qurtardı,

¹Azərbaycan folkloru antologiyası. III kitab, Göyçə folkloru, s. 112.

²Yenə orada, s. 113.

³Yenə orada, s. 114.

Alan gözün bozara.¹

Göyçə toylarının bəzəyi aşıqlardır. Lakin Azərbaycan türklərinin mahnı yaradıcılığının gözəl ənənələrinin orada da yaşadığı göz qabağındadır. Əlbətdə, Miskin Abdalla başlanan saz-şeyr ustalıq elə-belə, zəminsiz, qaynaqsız Ələsgərlə yüksək zirvəyə qalxmamışdı. El şənliklərində xanəndələrin oxduqları **xalq mahnıları** əsrlərdən bəri saza və aşığa dayaq olmuş, musiqi folklorunun yeni sahələrinin yaranmasına və inkişafına güclü təkan vermişdir. «Sallana-sallana», «Gəlir», «Sabah oldu», «Al-maram», «Ay oğlan», «Həsən, gəl», «Almanı dərən», «Al məni» xalq mahnıları həm məzmununa, həm də poetik strukturuna görə lirik şeirimizin ən yaxşı incilərindədir. Ayrılıq, vüsəl, vəfa, sədaqət, qız-gəlinlərin gözəlliyi, oğlanların igidliyi həmin mahnıların ruhuna hopub. Bəzən məhəbbətin təsirindən aqlını itirib sevgilisinə öpüş verməyi dilinə gətirməyə özündə cəsarət tapan, el töhmətindən qorxub həya eləməyən qız başqa zamanın nümayəndəsini xatırladır. Lakin mahnı həmişə sabahın ruhunu işıqlandırmışdır, ona görə də ulularımız qızın oğlana muştuluğu bir öpüşlə ödəməyi və hətta daha bayağı səslənən misralarla müraciəti mentalitətdən kənar saymır. Böyüklük onda idi ki, mahnılarda el təbii hiss və duyğuların ifadəsini görüb mühavizəkarlıq göstərməmiş, gəncliyi açıq-saçıqlıqda ittiham etmək niyyətindən vaz keçmişdir:

Evlərinin dalı təpə,
Yağış gəlir səpə-səpə.
Özüm uşaq, məməm körpə,
Oğlan, əm get, savah oldu,
Yandı bağrım kavav oldu.

Evlərinin dalı qamış,
Qamış divi olar gümüş.

¹Azərbaycan folkloru antologiyası. III kitab, Göyçə folkloru, s. 114.

Muştuluğun al, bir öpüş,
Oğlan, dur get, savah oldu,
Yandı bağrım kavav oldu...

Dəyirmanə dənmi gələn?
Dağ başına çənmi gələn?
Sənmi yazıx, mənmi görən?
Oğlan, dur get savah oldu,
Yandı bağrım kavav oldu.¹

Bölgə folklorunda **əfsanələr** spesifikliyini daha dolğun şəkilə qoruyub saxlayır. Ona görə ki, bu janr həmişə məlum coğrafi məkanda yerləşən varlıqlarla bağlı yaranıb onların pasportuna çevrilir. Və Göyçəsiz qaldığımız günlərdə əfsanələrin əhəmiyyəti, dəyəri şifahi xalq yaradıcılığının digər formaları ilə müqayisədə əvəzsizdir. Çünki türksüzləşdirilən ərazilərin qədim adları ancaq ulularımızın yaratdıqları əfsanələrlə əbədiyyət qazanmaq imkanı əldə edir. Məsələn, ermənilərin gəlişindən sonra Sevanlaşan göl sovet dövründə belə folklor qaynaqlarında qədim adıyla - «Göyçə gölü» şəklində anılırdı. Nə erməni mənbələrində, nə də Azərbaycan folkloru toplularında «Sevan gölü əfsanəsi» yoxdur. Orta əsrlərdə Göyçə «Kitabi-Dədə Qorqud»la elə möhürlənmişdi ki, zaman düşmənlərimizin xeyirinə işləsə də, onu yaddaşlardan silə, tarixdən çıxarda bilməmişdilər. Bu gün «Bəzircan qayası», «Ağ dağ, qara dağ», «Kəmənd qaya», «Qatar qaya», «Qırxbulaq», «Pir dağı», «Keyti dağı», «Pəri bulağı», «Nəhlətdəmə təpəsi», «Ağca qala», «Qoşabulaq», «Qiblə bulağı», «Basarkeçər», «Gəlin qaya» və onlarla başqa yer, yurd, dağ, qaya adları əfsanələrlə möhürlənib əbədiyyət qazanır. Ona görə də folklorşünasların qarşısında duran ən mühüm vəzifə yurdsuz qalmış göyçəlilərin yaddaşından coğrafi adlarla bağlı əfsanələri toplamaqdır. Bir neçə ildən sonra bu işdə də gecikdiyimizi anlayıb başımıza döyə-döyə qalacağıq. Əfsanələr təkcə əlimizdən çıxan qədim insan məskənlərini xatırlatmaq üçün gərəkli deyil.

¹Azərbaycan folkloru antologiyası. III kitab, Göyçə folkloru, s. 116.

Həm də onlarda qız-gəlinlərimizin əxlaqı, isməti, saflığı, vəfası, namus yolunda fədakarlığı, şirin canını belə qurban verməsi, igid ərənlərimizin mərdliyi, dəyanəti, vətənpərvərliyi, düşmənlərə qarşı amansızlığı əks olunub.

TORPAQ, SU VƏ OD STİXİYALARININ FUNKSIONAL STRUKTURU

Nağılla süjetli bədii nəsrin əsası qoyulmuşdur. Spesifik poetik sistemə, qəliblərə, struktura malik nağılların dil, üslub çarları o qədər rəngarəng, cəlbedicidir ki, ilk cümləsindən dinləyicini ovsunlayıb sirlili bir aləmə aparır. Göyçə nağıllarının repertuarı zəngin olmasına baxmayaraq, bəzi istisnaları nəzərə almasaq, nədənsə, indiyədək folklor araşdırıcılarının diqqətindən kənar qalmışdır. Epik lövhələrlə ulularımızın məişətinə, haqq, ədalət uğrunda mübarizəsinə öz şirin ləhcəsi, bədii detalları, obrazları, üslubi fiqurları ilə güzgü tutan, Azərbaycan türklərinin gələcək arzularını ifadə edən mürəkkəb süjetli Göyçə nağılları xalq fantaziyasının bədii məhsulları kimi bütövlükdə yazıya alınıb araşdırma obyektinə çoxdan çevrilməliydi. Təəssüflər olsun ki, ümumiyyətlə, bu sahədə bəzi uğurlarımız nəzərə çarpsa da, hələ Azərbaycan xalqının epik ənənəsinin əsl möcüzəsi sayılan nağılları dünyaya çatdırma bilməmişik. Xalq yaradıcılığının əsas beşiklərinə çox az hallarda ekspedisiyalar göndərmişik. Eləcə də 170-180 illik bir dövrdə Qrim qardaşları, Afanasyev, Propp kimi nağılın fəvqündə duran şəxsiyyətlər, professional toplayıcı və araşdırıcılar yetişdirməmişik. Doğrudur, bu boşluğu doldurmaq təşəbbüsünü əlinə alan Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutunun «Folklor sarayı» hal-hazırda fədakarcasına çalışır. Ümid oyanır ki, yaxın çağlarda folklor toxuyanlardan, kor ata minib hara gələn çapanlardan, sazı qoyub balta çalanlardan, həvəskar toplayıcıların, naşı tədqiqatçıların iddialarından və inhisarından yaxasını qurtarıb, böyük işlər yerinə yetirəcək. Nə qədər ki, zər zərgərin əlində deyil, nağıllarımızın möcüzəsi elmi idarələrdən kənara

çıxmayacaq. «Torçu oğlu»nun toruna ilişib bərk tilsimə düşəcək. Halbuki, təkcə «Torçu oğlu» nağılındakı əlamətlərlə Azərbaycan epik ənənəsi dünya xalqlarının ən möhtəşəm folklor toplularındakı nümunələrlə müqayisə edilə bilər.

Nağıl süjetlərində ənənəvilik, sadəlik, birtiplilik, standartlıq və vahidlik sabitləşmiş qanun şəklində özünü göstərir. Nağıllar xalqın yaradıcılıq emalatxanasında elə qəlibləşdirilib ki, hər epizodun, hər sözün və hər obrazın öz yeri, öz çəkisi olur. V.Proppun «Funksiyalar nəzəriyyəsi»ndə nağılın kiçik hissələrə ayrılmış elementləri, detalları nəzərdən keçirilir. Motiv və funksiyaların bir yazılı mətn daxilində bağlılığı, zaman və məkan ardıcılığı, qarşılaşmalar, antoqonist toqquşmalar nağılın struktur əlamətləri kimi şərh edilir. Lakin nağıllarda süjet komponentlərinin bir-biri ilə əlaqəsini yalnız saat mexanizminin hissələri arasındakı bağlılıqla müqayisə etmək mümkündür. Detallarının biri sıradan çıxsa, saat mexanizmi işləməz. Nağıllarda da hər hansı bir element yerində olmasa, süjetin tamlığı, bütövlüyü, vahidliyi pozular.

«Torçu oğlu» nağılı tam strukturlu bədii əsərdir. Ayrı-ayrı elementləri arasında əlaqə və bağlılıqda ardıcılıq, sistemlilik tam gözlənilir. Nağılın funksiyalara görə bölgüsü süjet xəttindən kənar elementlər nəzərə alınmazsa, iki əsas motivdə (**B+V**) sistemləşir.

A. BAŞLANGIC. Pişrov:

(Ey yığılan camaat, ey eşidən adamlar,

Eşidin sizə söhbətim var.

Bax, söhbət eliyənlər

Deyillər var ki,

Elə adam var ki, ruzusu əkinnən gəlir,

Elə adam var ki, biçinnən gəlir¹.)

Ustadnaməni xatırladan pişrov oxucunu tarixin çox əsgir çağlarına aparır. Əkinçiliyin sirlərinə yenicə bələd olan ulu əcdad ovculuğun dənizlə bağlanan sahəsindən – balıqçılıqdan da faydalanır.

B. MÖCÜZƏLİ EVLƏNMƏ. Şərti olaraq birinci hissə

¹Azərbaycan folkloru antologiyası. III kitab, Göyçə folkloru. – Bakı, 2000, s. 258.

də adlandırmaq olar. Hadisələr Torçu oğlu ilə dənizlər padşahının qızı arasında baş verir və aşağıdakı yardımçı mötvlərə ayrılır:

1. **Varislik.** Ata öz peşəsini oğluna öyrədib dünyadan köçür.
2. **Möcüzəli ov.** Torçu oğlunun toruna üç balıq və bir kəllə düşür.

3. **Sirli hadisə ilə rastlaşma, yaxud sarrin üçüncü epizodda açılması.** Torçu oğlu tutduğu üç balığı dirəkdən asıb anasını axtarmağa gedir. Qayıdanda görür ki, balıqlar bişirilib və birinin yarısı yeyilib.

4. **Bəxtlə qarşılaşma.** Torçu oğlu balıqları kəllədən çıxan qızın yediyni öyrənir. Onun cildini – kəlləni ocağa atıb yandırır. Qızla evlənir.

Birinci əsas motivdə bir sehrli vasitədən – kəllədən istifadə olunur. Torçu oğlu kəlləni təsadüf nəticəsində ələ keçirir, lazımsız şey bilib bir kənara atır, üç gün sonra isə cildinidəyişmə hadisəsinin qarşısını almaq üçün onu yandıraraq külə döndərir.

C. QƏHRƏMANIN AİLƏSİNİ – NAMUSUNU QORUMAQ UĞRUNDA ANTOQONİSTLƏ¹ (ŞƏRLƏ) MÜBARİZƏSİ. İkinci hissədə əsas motiv ölkənin padşahı ilə torçu oğlu arasında başlanan münaqişəyə həsr olunur. Nağılda konfliktin düyünlənməsi, inkişafı, açılışı əsas süjet xəttinin qollara ayrılması ilə nəticələnir və süjet içərisində süjet tipi meydana gəlir. Belə ki, hadisələrin axarına yeni kənar süjetlər, yardımçı motivlər və obrazlar daxil olub iki bir-birinə qarşı duran şəxslər və keyir qüvvələrə bölünür.

İkinci əsas motivdə süjetin qollarını aşağıdakı şəkildə sistemləşdirmək olar:

1. **Padşahın eşqə düşməsi.** Ölkənin hökmdarı torçu oğlunun arvadına vurulur və onu ələ keçirmək üçün tədbirlər arayar.

¹V.Y.Proppun məşhur «Nağılın morfologiyası» (1928) əsərində irəli sürdüyü əsas funksiyalardan biri «antoqonist» adlanır. Azərbaycan və Şərqi folklorunun epik ənənəsində qarşıdurma – intriqa yaradan tərəflərdən birinin daşdığı rol və qayəsinə görə «şər» ifadəsiylə işarə olunması daha məqsədəuyğundur. Lakin «antoqonist»in əksər nağıl araşdırıcılarının qəbul edərək beynəlmiləl termin kimi götürmələrini nəzərə alıb hər ikisini yanaşı işlədirik.

2. Sehrli tapşırıqlar:

Birinci tapşırıq – **Cəhənnəmə səyahət.**

Sehrli vasitələr: dəniz padşahı, ağac at, öz qınından çıxıb əmri yerinə yetirən qılinc, güllük və qumluq, qanlı cəm və arpa əppəyi, iki qoç və qara daş.

İkinci tapşırıq – **Qoşunun yedizdirilməsi.**

Sehrli vasitələr: dəniz padşahı, süfrə.

Üçüncü tapşırıq – **Çin padşahının qızını gətirmə.**

Sehrli vasitələr: dəniz padşahı, yel atı, çobanın düdüyü, xəmir yeyən dəyirmançı, arxın suyunu içən pəhləvan, başı tavalı adam.

Final: qələbə və padşahlıq taxtına sahib olma.

D. SONLUQ. (Göydən üç alma düşdü, biri mənim, biri nağıla qulaq asanların, biri də bajadan baxannarın¹)

Nağılda beynəlmiləl motivlərə də müraciət edilir. Cəhənnəmə səyahət, demək olar ki, xristianlıq və müsəlmanlıq yoluyla gedən əksər xalqların folklorunda, eləcə də yazılı ədəbiyyatında aparıcı mövzulardan biridir. Böyük Nizaminin «Sirlər xəzinəsi»ndə, Dantenin «İlahi komediya»sında cəhənnəmə səyahət motivinin klassik nümunələrinə rast gəlirik. Doğrudur, «Torçu oğlu»nda məsələnin qoyuluşu başqa şəkildədir. Qəhrəmanı gəder-gəlməzə yollamaq niyyəti güdülür. Lakin torçu oğlu sehrli vasitə ilə – ağac atla cəhənnəmin yolunu tapır.

Ulularımız hər şeyi çox dəqiqliklə veriblər. Səyahətin başlanğıcında bir epizod dinləyicidə qəhrəmanın mərdliyinə ilk baxışda şübhə oyadır. Belə ki, o, bir dərvişlə rastlaşır, sözləşib yol yoldaşı olurlar. İki müsafirin birində sehrli at, digərində sehrli qılinc vardı. Torçu oğlu dərvişlə razılaşıb atını qılınca dəyişir. Lakin görəndə ki, dərviş atı minib yoluna davam edir, onda öz şəxsi məqsədi naminə xəyanətə əl atır. Sehrli qılınca əmr verir ki, dərvişi öldür. Nağılın nə əvvəlki, nə də sonrakı epizodlarında torçu oğlunun haqsız iş tutmasına işarə yoxdur. Bəs bu hadisə ilə göyçəlilər nə demək istəyirlər? Əlbəttə, nağıl yaradanlar üçün qəhrəmanın sehrli qılını ələ keçirməsi lazım idi, çünki finalda

¹ Azərbaycan folkloru antologiyası. III kitab, Göyçə folkloru. – Bakı, 2000, s. 267.

əsas funksiyanın icrasını yerinə yetirəndə karına gələcəkdi. Ancaq onu hiylə və xəyanətlə ələ keçirildiyini təsvir etməyə əsas vardımı? Bəli. Axı, torçu oğlunun yolu cəhənnəməydi. Ora ancaq haqqı tapdayanlar ayaq açırdılar. Sonrakı epizodlarda – qəhrəmanın çoxsaylı qarşılaşmalarında da bunun şahidi oluruq. Qərribə davranışlı adamlar onun sorgusunu cavabsız buraxır, geri qayıdarsa, açıqlayacaqlarını elan etməklə kifayətlənirlər:

✓ Bir adam dörd tərəfi gül-çiçəklə dolu olduğu halda sahilə qumla oynayır.

✓ Bir qarı iki qapı arasında oturub arpa əppəyini camdakı qana batıraraq yeyir.

✓ Bir kişi dar küçədə əli qoynunda, dizi qarnında oturub fikrə dalır.

✓ İki qoç başlarını ortadakı qara daşa vurub od çıxarır. Bunlar cəhənnəmin və cənnətin əbədi sakinləri idilər.

✓ Nəhayət, axtardığı adamı – padşahın atasını tapır. Onu cəhənnəmin oduna atırlar.

N.Afanasyevin XIX yüzilliyin sonlarında toplayıb nəşr etdirdiyi rus leqendalarının birində «Torçu oğlu» nağılının cəhənnəmə səyahət epizodları ilə bir çox məqamlarıyla səsləşən, hətta üst-üstə düşən olduqca maraqlı nümunə var. Orada çar özü cəhənnəmi səhayətə çıxır və günahkarların cəzanlandırılmasını gözləri ilə görür:

✓ iki nəfər bir quyunun suyunu daşıyıb o birinə boşaldır;

✓ başqa iki nəfər yalın əlləri ilə peçin içindən odları çıxardır;

✓ iki çılpaq günahkar isə divara dayaq olub durur.

Onlar çara yalvarıb deyirlər: «Ey hökmdar-çar! Biz günahkarlardan ötrü allaha dua elə. Bəlkə onun biçarə bəndələrinə yazığı gəldi». Çar allahın yanına gəlib rəiyyətinin günahlarından keçməsinə xahiş edir. Allah cavab verir ki, keçə bilməz. Ona görə ki, quyudan quyuya su daşıyanlar tacirlərdir, şərəbin içinə su qatıb satırdılar. Yalın əlləri ilə peçdən od çıxaranlar sələmçilərdir. Divarlara dayaq olan çılpaqlar böhtançılardır. Çar ələcsiz qalıb təkcə rəhmsiz anasının günahlarını ona bağışlamasını xahiş edir. Allah onun da yerinin cəhənnəmdə olduğunu bildirir: «Har-

da qatı məhlul qaynayır, soğulcanlar da orada bişməlidirlər»¹.

Rus leqendasında çarın anasından başqa yerdə qalan sakinlər cüt-cüt təqdim olunur. «Torçu oğlu»nda isə yalnız heyvan cildinə düşənlər (ağ və qara qoç) qoşalaşır. Eləcə də Nizaminin «Sirlər xəzinəsi» poemasında Göyçə nağılı və rus leqendasına oxşar «Ümitsiz padşahın bağışlanmasının dastanı» adlı hekayət var. Lakin orada cəhənnəmə düşən padşah Allahdan anasının deyil, özünün bağışlanmasını xahiş edir. Burada müsəlman inancına uyğun olaraq tanrı rəhmlidir, ona pənah aparan qanıçən də olsa, günahının bağışlanmasına ümid var. Əsərin filoloji tərcümədə oxuyuruq: «Ulu tanrı, mən miskin sənin qabağında xəcalətliyəm. Xəcalətliyənin günahından keç, burax!.. Ya məni odla cəzalandır, ya hamının əksinə iş tut!» O dada çatan məni öz qabağında xəcalətli görüb, ... günah yükümü atdı və məni qəbul etdi...»² Doğrudur, şair hekayətdən tamam başqa nəticə çıxarır və yazır ki, «Özün alma, bacarırsansa ver. *Bir gün qiyamət günü gələr, bu əməl sənə yaxşılıq edər*, boynun azad, dilin uzun olar». Lakin hekayətdə padşah öz arxasında heç bir yaxşı iş qoymur, zülmkarlığı özünə peşə edir. Yalnız cənnətlə cəhənnəmə gedən yolun kəşifdiyi yerə çatanda yadına tövbə düşür. Yaradıcıya yaxın olanların heç biri tərəfindən bağışlanmır. Allah qarşısında günahını boynuna alıb hər cür cəzaya hazır olduğunu bildirdikdə isə cənnətə vəsiqə qazanır. Beləliklə, hakim təbəqənin ədalətsizliyinə qarşı etiraz motivlərinə bütün xalqların folklorunda rast gəlik. Təsadüfi deyil ki, İtaliya xalq əfsanələrindən istifadə edən A.Dante «İlahi komediya» əsərində Bibliya fantastikasını (cəhənnəmin təsvirini) hakimiyyətdən sui-istifadə edənlərə qarşı kəskin silaha çevirir. M.F.Axundov da eyni şövqlə bir qədər də irəli gedərək «bütün dinləri puç və əfsanə» hesab etməklə «Kəmalüdüvlə məktubları» əsərində müsəlman mifologiyasına söykənib cənnətin və cəhənnəmin geniş mənzərələrini yaradır. Bu üç əsər əsasında müqayisə aparsaq, görərik ki, rus leqendası ilə

¹Народные русские легенды Н.А.Афанасьева. - Новосибирск, 1990 с.15.

²Nizami Gəncəvi. Sirlər xəzinəsi (filoloji tərcümə). - Bakı, 1981, s. 84-85.

«Torçu oğlu» nağılı arasında paralellərlə yanaşı kəsişməyən, ayrılan cəhətlər də çoxdur. Bunu xalqların müxtəlif inanc sistemlərinə söykənməsi, yaradıcı və söyləyicilərin fərqli informasiya axınlarından faydalanması, əski adət-ənənələri ilə əlaqələndirmək olar.

«Torçu oğlu» nağılında	Rus leqendasında
Arvadını ələ keçirmək üçün padşah torçu oğlunu cəhənnəmə – atasından xəbər bilməyə göndərir.	Çar öz rəiyyətinin güzəranı ilə tanışlıq üçün cəhənnəmə səyahətə çıxır.
Torçu oğlu tikəsini başqaları ilə bölüşdüüyü üçün gül-çiçəkli yerə – cənnətə düşən və hərdən qumluqda da oynamağı xoşlayan adamın yanından keçir.	Uyğun epizod yoxdur.
Torçu oğlu cəhənnəmin yolunda günahkarlarla görüşür: -Bir qarı iki qarı arasında oturub arpa əppəyini camdakı qana batırıb yeyir; -Bir kişi dar küçədə əli qoynunda, dizi qarnında oturub fikrə dalır; -Padşahın atasını oda atıb yandırır-lar; -İki qoç başlarını ortadakı qara daşə vurub od çıxarır.	Çar cəhənnəmin sakinləri ilə rastlaşır: -İki nəfər bir quyunun suyunu daşıyıb o birinə boşaldır; -İki nəfər yalın əlləri ilə peçin içindən odları çıxardır; -İki çılpaq günahkar divara dayaqlıq olub durur. -İnsanın cəhənnəmdə heyvan şəklinə salınması yoxdur.
Torçu oğlu padşahın atasının odada yandırıldığını görür.	Çar anasının qatı məhlulda qaynadılacağını eşidir.
Padşahın atası qızıl üzüyünü oğluna göndərib deyir ki, alın təriylə qazandığı qızılları taxtının altında gizlədib. Onu tapıb kasıblara paylaşın ki, atası cəhənnəm odundan qurtarsın.	Çar Allaha üz tutub rəhmsiz anasının günahlarını ona bağışlamasını xahiş edir. Lakin onun yerinin cəhənnəmdə olduğunu bildirirlər.

Padşah üzüyü alıb atasını qurtarmaq əvəzinə, şər işlər tutmaqda davam edir. Özünün də cəhənnəmlik olduğunu göstərir. Torçu oğlu padşah seçilir.	Çar cəhənnəmdən geri qayıdıb insanlarla daha ədalətli rəftar edir.
--	---

Müqayisələrdən görünür ki, Azərbaycan nağılındakı epizod daha arxaıkdir və insanları haqqa çağırırsa, çətinliklərə boyun əyməməyə, düzlüyə, sədaqətə və ədalətin keşiyində durduqları halda bütün qanunları, qaydaları, əxlaq normalarını ayaqlar altına atıb tapdayanlara qarşı etiraza həsr olunması təsdiqləyir ki, uzun əsrlər boyu xalqın tərbiyə məktəbində əsas dərslük vəzifəsini yerinə yetirmişdir. «Torçu oğlu» nağılı müxtəlif inanc sistemlərinin sınağından keçərək cilalana-cilalana yetkinləşmiş, zamanın olaylarından dərs götürə-götürə bitkin formaya salınıb neçə-neçə nəslin yaddaşına həkk olunmuşdur. Lap başlanğıcda nağılın strukturu dünyanın öz modelinə əsaslanaraq qurulmuşdur. Yazıya alınmış mətnin ayrı-ayrı elementlərinin (istər gerçəkliklə yığrulmuş təbiət, insan obrazları, istər real, yaxud qeyri-adi, möcüzəli əhvalat, istərsə də fantastik, mifik təsəvvürün məhsulu kimi çıxış edən sehrlilə vasitələr olsun, fərqi yoxdur) bir-biri ilə rabitəsində, bağlılığında əsas iki maddi varlığın: torpağın və suyun rolu nəzərə çarpır. Diqqət yetirin, nağıl ruzunun torpadan (əkin və biçindən) və sudan (balıqçılıqdan) çıxmasını, torun cildən qayrılmasını hökm şəklində təsdiqləməklə başlanır. Mifik zaman və məkan ardıcılığı ilə davam edən epizodlar sona qədər dünyanın yaranmasının ilk maddi ünsürlərinin (əsasən torpaqla suyun) əlaqə və bağlılığına söykənir. Maddi dünyada da, mənəvi aləmdə də (cəhənnəmdə) qəhrəmanlar torpaqla suyun çevrəsində dolanırlar. Bütün maneələr suya tapınan sehrlilə qüvvələrin yardımıyla dəf edilir. Nəhayət, maddi ünsürlərin əks qarşılığı sayılan iki mənəvi ünsürün (odla havanın) qatılmasıyla dünyanın tam mifik modeli yaranır:

1. Belə ki, Torçu oğlu insandır, yer övladıdır, torpağın yetişdirməsidir. O, suyun meydana gətirdiyi məxluqla – dənizlər pad-

şahının qızıyla evlənib yeni, sağlam ailədə nəsil artırmaq istəyir.

2. Cəhənnəmin odundan törəyən padşah şər işləriylə Torçu oğlunun qarşısını kəsib öz törəmələrini meydana gətirmək niyyətindədir. Padşah burada torpağın başına açılan bələlardan birini (quraqlıq, şoranlıq) rəmzləşdirir. Lap qədimlərdə, ilkin yaranışında gözəl qızları udmaqla insanlara azacıq su verən əjdaha şəklində də təsviri mümkündür. Qeyd etdiyimiz kimi, padşahın xəyanətkar əməlləri dənizlə əlaqələnen sehrli vasitələrlə aradan qaldırılır. Gerçək həyatda da quraqlığın qarşısını yağışlar – su alır. Atalar demişkən, od su ilə söndürülür.

3. Qızıl gülləri torpaq doğur, qum isə suyun çöküntüsüdür. Dəniz sahilindəki güllərin ətrafında qumla oynayan insan haqqı torpaqla suyun yaratdıqlarının vəhdətində tapır.

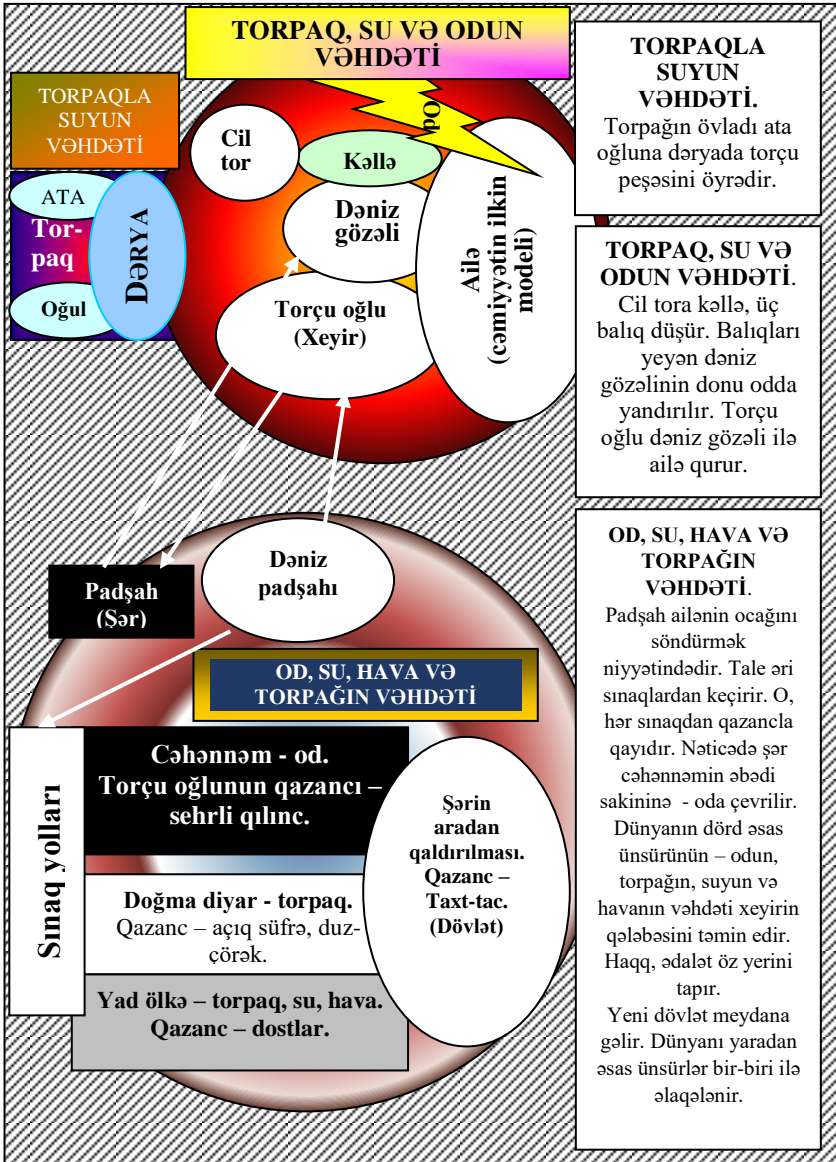
4. Hind padşahı Torçu oğlunu hamamın istisində bişirmək istəyir. Arxın suyunu içib qurudan şəxs odun gətirdiyi bəlanı qarnındakı soyuq su ilə sovuşdurur.

5. Hadisələrin yüksəlişində, gərginliyin artdığı anlarda torpaq və su ilə yanaşı qalan iki mənəvi ünsürə – oda və havaya da yer ayrılması təsadüfi xarakter daşımır. Belə ki, zəhərli xörək dolu boşqabları oynadıb yerini dəyişdirən, şərin qabağına qoyan düdük havanın üfürülməsi ilə qeyri-adi gücə malik olur. Qılınc Süleyman peyğənbər eşqinə verilən əmrlə – sözlə öz-özünə hərəkətə gəlib bir göz qırpımında boyunları vurur. Ölüm gətirən odlu qılınc əslində cəhənnəmin vəsiqəsidir. Beləliklə, ilkin çağlarda insan beynində körtəbii şəkildə doğulub davranışları, əmək prosesini, məişət qaydalarını və ailə münasibətlərini tənzimləyən arxetiplər inkişafın sonrakı pillələrində ictimai bələlara aid gerçək hadisələrin içərisində əridilmiş, gütlələrin bədii yaradıcılıq məhsulu kimi kodlaşdırılmışdır. Bu, epik ənənəyə, xüsusilə nağıllara xas əsas və mühüm cəhətlərdin biridir. Nağılların yaranmasında və sturuktur əlamətlərinin bütövləşməsində müxtəlif dövrlərə aid informasiya axınının rolu əvəzsizdir. Çünki ayrılıqda götürülmüş hər hansı bir nağıl dar zaman çərçivəsində (saat, gün, ay, il ərzində), məhdud dairədə (ailədə, tayfa üzvləri arasında) bir fərd tərəfindən meydana gətirilsə də, xalq içərisinə ötürülüb yaradıcılıq

emalatxanalarında təkmilləşə-təkmilləşə şifahi şəkildə yaşamışdır. Bu mənada nağılın doğulub yetkinləşmə çağı uzun müddətlidir, bəzən min, iki min illik zaman aşırımını əhatə edir.

Nağılın sabit kompozisiyaya, poetik sistemə malik bədii əsər kimi formalaşması prosesi məhz bu böyük dövrün sınaqlarından şərəfli keçməklə başa çatır. Və cəmiyyətin bir-birindən fərqli inkişaf mərhələlərini adladığıca güclü informasiya axınına məruz qalır, itirib qazanır. Nəticədə elə qəlibə düşür ki, bütün zamanlarda öz təsir gücünü olduğu kimi qoruyub saxlamağa qadir olur. Nağılın yayıldığı məkanın şəraitindən – dini baxışlardan, insanların səviyyəsindən asılı olaraq informasiyalar tez-tez transformasiyaya uğrayır. Real hadisələrə fantastik don geydirilməsi baş verir. Eləcə də ilkin inanışlardan törəyib daşlaşmış obrazlar orta əsrlərin, yaxud yaxın çağların insanları kimi düşünüb daşınır, bir-biri ilə münasibətlər qurur. Əgər bir arxaik nağılda qəhrəman öz kəndinin, yurdunun deyil, ancaq yad, uzaq diyarların qızları ilə evlənməyə üstünlük verirsə, bu, cəmiyyətin tarixə bəlli sosial institutunun möhürüdür. Yaxud qadın kişilərlə birlikdə at oynadıb qılinc çalmağa məişət işləri ilə məşğul olmaqdan daha çox cəhd göstərsə, bu, ərənlilik dövrün izləridir. Eyni nağıl mətnində tarixin tamamilə bir-birindən uzaq nöqtələri ilə səsleşən hadisələrin çarpazlaşdırılmasına, bir strukturda uzaq keçmişlə yaxın çağların olaylarının əlaqələndirilməsinə də rast gəlmək olar. Ona görə də nağılı ancaq uydurma kimi götürüb bədii yaradıcılıq materialı deyə məhdudlaşdırmaqla çox şey itiririk. Bu mənada «Göyçə folkloru» toplusunda işıq üzü görən nağıllar Qərbi Azərbaycan türklərinin uzaq və yaxın tarixinin açılmamış səhifələridir – desək yanlışmarıq. «Torçu oğlu» nağılının daxili strukturu doğulma, böyümə və inkişaf etmə mərhələləri keçib tamlamış canlı orqanizmə bənzəyir. Dünyanın və cəmiyyətin yaranması prosesinin ilkin təsəvvürlərdəki modelinin əsas məqamlarından bədii mətnin kompleksləşməsində quraşdırma və əlaqələndirmə vasitəsi kimi istifadə edildiyi aydınlaşır. (*«Torçu oğlu» nağılının strukturunu göstərən cədvələ bax*).

«TORÇU OĞLU» NAĞILININ STRUKTURU



BİRİNCİ MƏRHƏLƏ. Ulu əcdadın həyata göz açanda ilk gördüyü aydın səma, göy – qaralıb işıqlaşan **hava**, günəş – od, yer - **torpaq** və dəniz, çay, göl – **su** olmuşdur. Onlar torpağı əkib-becərməklə, üstündəki meşələrdən ov ovlamaqla, sudan balıq tutmaqla maddi tələbatlarını ödəmişlər. Nağılda təsəvvürə gətirilən ilk sistemdə məhz insanın təbiətdən hazır şəkildə faydalanmaq meyili əks etdirilir. İlk peşələrə - əkinçiliyə keçid dövrüdür. Çünki hələ insanların bir qisminin dolanışı dəryadan gəlir. Onların primitiv istehsalı – tor düzəldib balıq tutmaqla məhdudlaşır. Şərti olaraq bu mərhələni «**torpaqla suyun vəhdəti**» adlandırıraq.

İKİNCİ MƏRHƏLƏ. Ata-oğul, ər-arvad münasibətləri insani norma'lar çərçivəsinə salınandan sonra ailənin təməli qoyulur. Bu mərhələdə maddi başlanğıclarla yanaşı dünyanın mənəvi ünsürlərinin də iştirakı vacibdir. **Od** mənəvi aləmin əsas atributudur. Çünki torpaq və su günəş vasitəsi ilə canlıları yetişdirə bilər. Od həm də dünyadakı varlıqları mühakimə edən hakimidir, haqqı tapdayanları cəhənnəmdə yandırır külə döndərir. Od kəşf edilməyənədək ailənin mövcudluğundan bəhs açmaq mümkün deyil. İnsanlar ocaq başına yığılmaqla oturaq həyata alışmışlar. Ocaqsız ailə yoxdur. Təsadüfi deyil ki, bir ailənin dağılmasını istəyəndə indi də «onun ocağı sönsün» - deyirlər. Məhz «Torçu oğlu» nağılında da yer - kişi, su – qadındır, od – onları bir-birinə bağlayan vasitədir («**Torpaq, su və odun vəhdəti**»). Bu, qədim türk mifologiyasındakı Yer-Sub tanrıçılığı ilə səsleşən təsəvvürlərin qalıqlarıdır ki, çox dərin qatlarda müasir Azərbaycan sakinlərinin də ulu əcdadlarının əsas inanc sistemi olması heç bir şübhə doğurmur.

ÜÇÜNCÜ MƏRHƏLƏ. Cəmiyyətin inkişafında dövlətin sivilizasiyaya doğru sıçrayışını şərtləndirən amilə, ailələrin, tayfaların, icmaların, qəbilələrin birliyinin qarantına çevrilməsi «Torçu oğlu» nağılında əsas motivdir. Taxt-taca sahib olanların əxlaqı xalqın adət-ənənələrinə ziddirsə, ilk əvvəl onları düz yola qaytarmaq yolları axtarılır, təşəbbüslər heç bir nəticə vermədik-

də isə başqası ilə əvəzlənirdi. Azərbaycan folklorunda göstərilir ki, ailənin dağılmasına ictimai bərabərsizlik və haqsızlıq səbəb olur. Sara haqqında əfsanələrdə xan başqasının nişanlısına tamah salır və bu, suyun – saflığın rəmzi Arpaçayı qəzəbləndirir, təbiətin qəzası sel əslində elin başında duranın əxlaq normalarını pozmaq cəhdinə qarşı bəla kimi meydana gətirilir.

Torpağın, suyun, odun vəhdəti faciə ilə yekunlaşır, Saranı sel aparır. «Torçu oğlu»nda da təxminən eyni motiv bir qədər yum-şaq şəkildə qoyulur. Padşahın taxt-tacının imtiyazlarından istifadə edib birbaşa istəyinə çatmağa – dəniz gözəlini aparıb hərəm-xanasına qatmağa cəsarəti çatmır. Xalqın əxlaq məsələlərində prinsiplial mövqe tutacağını anlayır. Ona görə də dolayı yollarla əvvəl əri aradan götürmək yollarını arayır. Padşahla Torçu oğlu arasında sınaqlarla başlanan münaqişə ailə-dövlət qarşিদurması şəklini alır. İlk baxışda adi məişət hadisəsi təsiri bağışlayan hadisə ictimai bəlaya çevrilir.

Dövlətin yaşamasının ailənin sütunlarının möhkəmləndirməsindən asılılığını anlamayan padşah cəhənnəmin odunda yanan atasının son xahişini yerinə yetirməməklə – onun halallıqla topladığı sərvəti taxt-tacın altından çıxarıb kasıblara paylamaqla o dünyada da yerini dəqiq müəyyənləşdirir. Əbədilik cəhənnəm oduyla bağlanan atasının taleyi göstərir ki, o da oddan yaranmışdır, gec-tez oda da qovuşmalıdır. Dünyanın maddi ünsürlərinin – torpağın (müsbət) və suyun (mənfi) vəhdəti kimi meydana gələn obrazlar (Torçu oğlu-dəniz gözəli) ruhi, mənəvi amillərin – odun (mənfi), havanın (müsbət) təsiriylə Sara-Xançoban xəttindəki tək ayrılmaqla, parçalanmaqla yekunlaşmır, əksinə Torçu oğlu taxt-taca sahib olmaqla onların birliyini pozan bütün maneələri aradan qaldırır (**Od, su, hava və torpağın vəhdəti**). Ailənin dağılmaması dövlətin də möhkəmliyini təmin edir. Bu, əslində dünyanın mikromodelidir ki, bütün ünsürlərinin əlaqə və bağlılığı bir nağılda sistemli şəkildə əks olunmuşdur.

MİFOLOGİYADA MƏKAN-ZAMAN KONTİNİUMU

«Cahan keşdi dərviş» adlanan epik əsərdə müxtəlif dövrlərin inanc sistemləri bir süjet daxilində cəmləşir. Maraqlıdır ki, nağıl dünyadakı gizli sirlərin öyrənilməsinə həsr olunur. İlk baxışda adama elə gəlir ki, el arasında Cahan keşdi dərviş adını alan Yusifin övladsızlığı özünə böyük dərd bilib haca ziyarətə getmək niyyəti, titullarda «dərviş», «molla» kəlmələrinin, hadisələrin axarında huri, cin obrazlarının işlənməsi, sehrli qüvvələrin bir qədər məhdudluğu ilə nağılın mənşəyi İslam görüşlərindən o tərəfə keçmir. Həqiqətdə isə nağılda müsəlmanlıqla bağlanan tellər üzdəki, zahiri əlamətlərdir. Mahiyyət etibarını ilə əsərin mayasında islam adətləriylə bir araya sığmayan hadisələr durur. Məsələn, Dərviş Yusifin haca ziyarətini yarımçıq qoyub öz evinə dönməsi, Molla Əhmədin doğma uşaqlarını tələf edən arvadıyla «barışmaq» istəyi, kirpi qanı ilə tilsimin qırılması və s. çox əski çağların təsəvvürlərinin məhsuludur.

Süjet strukturu baxımından da nağıl orijinaldır, ənənəvi ölçülərlə (başlanğıc, ekspozisiya, sonluq, hadisələrin üç dəfə təkrarlanması, səfərlər, sehrli vasitələrlə qəhrəmanın maneələri aradan qaldırması) yanaşı spesifik fiqurlara da (sirlərin sonuncu hadisədə açılaraq əks qayıdıqla zəncirvari şəkildə aydınlaşdırılması, nəzərdə tutulan ilk səfərin yarımçıq qalması, başqaları ilə əvəzlənməsi) yer ayrılır. Əslində, ənənəvi başlanğıc və sonluğu çıxsaq, nağılda əsas hissə yollarla bağlanır. Bu, təsəvvüfdəki kamilləşmə mərtəbələrini xatırladır. Dərviş Yusif ətrafında baş verənləri pillə-pillə öyrənir, böyük xeyirxahlığına – qayalarda zəncirlənən qızı sağaldıb ata-anasına qaytarmasına görə insanlar heç kəsə açmadıqları sirlərini ona danışirlər. Sufi dərvişlər də haqqa doğru uzanan mənəvi yolu tam qətt etməklə, dünyanın sirlərinə vaqif olmaqla pir mərtəbəsinə yüksəlirlər. Bu mənada övliyələr, ocaqlar diyarında nağılçıların sufizmin rəmzlərindən faydalanması təsadüfi xarakter daşımır. Deməli, çox əski çağlarda meydana gələn arxaik nağılın təsəvvüfün xalq ədəbiyyatına

sirayət etdiyi çağlarda ilkin forması ciddi şəkildə dəyişdirilmiş, ictimailəşdirilmiş hadisələrə orta əsrlərin dəbinə uyğun dön geydirilmişdir.

İnsan biliklərə yiyələndikcə, onda yeni-yeni məlumatlar əldə etmək istəyi və tələbatı yaranır. Təbiətin və cəmiyyətin inkişaf istiqamətlərini dərk edib, araşdırmalar aparmaqla mənim-sədikcə müşahidə və müqayisələrdən daha düzgün nəticə çıxardır. Səyahətlərdən qurulan nağılda hər səfər başqa səfəri ortaya atır, müəmmalar, mənası gizli qalan epizodlar bir-birini nişan göstərməklə artır. Adətən, Azərbaycan nağıllarında səfər və sehrlı tapşırıqların sayı üç olur. Yunan və ərəb folklorunda səyahətlər on iki və yeddidir (Heraklın 12 qəhrəmanlığı, Sindibadin 7 səyahəti). «Kitabi-Dədə Qorqud» və «Koroğlu» eposlarında boyların (qolların) bir neçəsi məhz səfərlərdən ibarətdir: Qanturalının Trabzon səfəri, Səyrəyin Əlincəyə səfəri, Qazanın və Uruzun Tumanın qalasına səfəri, Koroğlunun İstanbula, Qarsa, Ərzuruma, Bağdada, Dərbəndə səfərləri və s. «Cahan keşdi dərviş» nağılında isə səfərlərin sayı beşdir:

Birinci, Dərviş Yusifin həccə səfəri. Ona müəmmalı görünən ilk sirr uşağının olmamasıdır. Maraqlıdır ki, o biri səfərlər birinci səfərin içindən çıxıb zəncirvari şəkildə bir-birinə bağlana-bağlana dairəvi xətt üzrə tamamlansa da, əsas səfər – həccə ziyarət baş tutmayıb yarımçıq qalır. Çünki Allah evinə getməkdə qəhrəmanın məqsədi günahlarını yumaq deyildi. Çünki o, bağışlanması üçün xeyirxah iş yerinə yetirməmişdi. Səfərə çıxmaqla fikrini dağıtmaq, övladsızlıq dərđini başqaları ilə bölüşmək istəyirdi. Bu səbəbdən də sirlə rastlaşıb açmaq üçün asanlıqla yolunu dəyişir. Ona qoşulan yol yoldaşı bir-iki səfərdə iştirak etsə də, başa düşür ki, əsas işi ziyarətini başa çatdırmaqdır. O, Dərviş Yusifdən ayrılır. Qəhrəmanı bir də o məsələ düşündürür ki, dünyada olan başqa dərđlər onunkundan böyükdür, yoxsa kiçik? Bu sualın cavabını bütün sirlər açıldıqdan sonra tapır.

İkinci, qadın hökmdarın şəhərinə səfər. Burada sirlərin heç biri açılmır. Sirr açarının mənbəyi üçüncü səfər göstərilir.

Üçüncü, Molla Əhməd yaşayan ölkəyə səfər. Burada da

sirr gizli qalır. SIRRİN açarı dördüncü ilə bağlanır.

Dördüncü, Hasan şahın ölkəsinə səfər. Yenə sirrə Dərviş Yusifin əlləri çatmır. Açarı beşinci səfərə istinad edilir. Nəhayət, Dərviş Yusif yolda yatıb yuxuda rastlaşdığı nurani qocadan axırını sirrini açmağın yolunu öyrənir.

Beşinci, Misirə səfər. İlk sirr açılır. Zəncirvari ardıcılıqla bütün sirlər Dərviş Yusifə bəlli olur.

Nağılda bəhs açılan qəribə sirlərə bu günün prizmasından baxanda hər biri ayrılıqda çoxlu suallar doğurur:

A) Dərviş Yusifin övladsız qalmağı böyük dərdirmi?

B) Kişilər dura-dura niyə ölkəyə qadın padşahlıq edir?

V) Molla Əhməd nə üçün cümə günü gülə-gülə ağaca çıxıb, ağlaya-ağlaya enir?

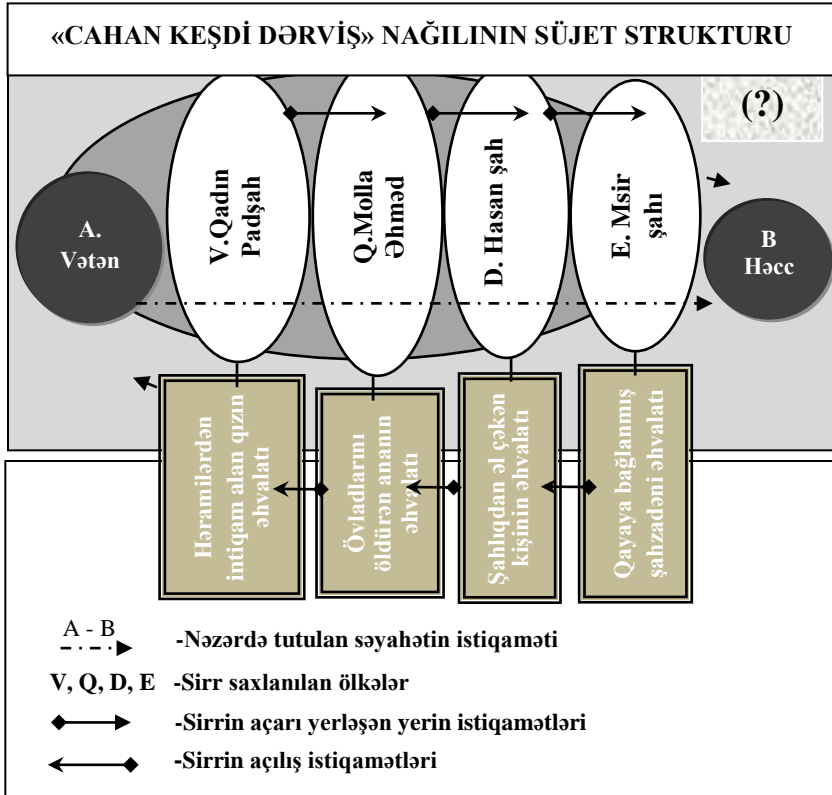
Q) Hasan padşah nədən ötrü hər gün daş-qaş əzib qonaq otağına tökülür, səhər də yığıb çölə atır?

Bu sirlərin hər birinin açılma yolu başqa ölkədə olan digər sirr sahibinin əlində göstərilir. Qəhrəman hadisə başlanan A nöqtəsindən uzaqlaşdıqca digər dörd nöqtədən (V, Q, D, E) keçərək, istiqamətləndiyi B nöqtəsinə baş çəkmədən geri dönmür və səfərlər start götürdüyü yerdə də tamamlanır. Süjetin inkişafı düzxətli deyil, çıxıntılı, qayıdıqlı və dairəvidir. Nağılın strukturunu aşağıdakı şəkildə modelləşdirmək olar. (*Sxemə bax*)

Bir məsələ də adamı düşündürür: nağılın adı niyə görə «Cahan keşdi dərviş»dir? Çünki dünya ötüb-keçəndir, sirlərlə doludur. Onlara vaqif olmaq istəyən çox gəzməli, ancaq yaxşılıq, xeyirxahlıq etməli, nəfsini qoruyub saxlamalıdır. İslam inancına görə, bütün müəmmaların cavabı haqqa çatanda aydınlaşır. Ancaq, nədənsə, Dərviş Yusif Allah evinə gedib ondan kömək diləmək istəmir. Hamının bir bəla ilə yaşadığını görüb öz qismətinə düşən sonsuzluqla barışır. Lakin rastlaşdığı adamların hamısı Dərviş Yusif kimi hərəkət etmir.

İLK SİRRİN açılmasıyla qəhrəmanın son səyahətdə eşitdiyi hadisələr, nədənsə, tamamlanmır. Misir padşahının qızının gözləri qarşısında sevgilisi huri oğlunu düşmənlər tikə-tikə doğ-

rayırlar. Bu üzdəndən də o, aqlını itirir. Kirpi qanıyla özünə gəlib həqiqəti söyləyir.



Bununla da iş bitmiş sayılır. Hansı səbəbdənsə, şahzadə qız nə istəklisinin təzədən həyata qayıtmasına çalışır, nə də qatillərdən qisas almaqdan ötrü hər hansı bir tədbirə əl atır. Bu, epizod digər sirlərin açılmasının açarı olmasına baxmayaraq öz natamamlığıyla daha çətin suallar meydana çıxardır: qanla ağı, şüuru təzədən qazanma nəyə işarədir? Burada hansı çağın inancı əks etdirilir? Misir əhvalatı nağılda sirlərin açılmasına yardım edən əsas vasitə - açar kimi nəzərə çatdırılsa da, yuxuda vəziyyətdən çıxış yolunun nurani qoca tərəfindən söylənməsi ilə başlanan epizodların arxasında çox qədim görüşlər gizlədir.

İKİNCİ SİRRİN də əsasında yuxu durur: bir nurani kişinin «Sən taxtdan indi düşmək istəyirsən, yoxsa qocalanda?» sualına Hasan şah arvadının məsləhəti ilə «İndi» - deyə cavab verir. Ayılında görür ki, kasıb bir komanın içindədirlər. İnsan qismətindən üz döndərsə də, dünyadan əllərini üzür. Həyatdan küsüb şər işlərə meyil göstərmir, əksinə xeyirxahlığını davam etdirir. Həmişə haqq yoluyla addımladığı üçün bəxti təzədən üzünə gülür. Bəs hökmdarın taxtdan möcüzəli şəkildə uzaqlaşdırılıb elə möcüzənin də köməyi ilə təzədən hakimiyyətə qaytarılmasında əsas məqsəd nədir? İlk əvvəl onu vurğulayaq ki, nəğildə arxaik məzmunlu motiv sonradan ictimailəşdirilmişdir. İnsanın özünə, şəxsi keyfiyyətlərinə, əməllərinə deyil, tutduğu vəzifəyə hörmət qoyulması Hasan padşahı razı salmır. Vəzir-vəkilin, zərgərin timsalında isə sənətkarların, imtiyaz sahiblərinin saxtakarlığı, ikiüzlüyü üzə çıxarılır. Hakimiyyətdən müvəqqəti uzaqlaşmaqla rəiyyətini sınağa çəkmə motivi yazılı ədəbiyyatda Nizami yaradıcılığında dəfələrlə işlənmiş, M.F.Axundovun klassik «Aldanmış kəvakib» povestində isə daha kəskinliklə qoyulub həll edilmişdir. «Cahan keşdi nəğili» göstərir ki, həmin motivin tarixi daha qədimdir.

ÜÇÜNCÜ SİRDƏ övladın valideyn tərəfindən öldürülməsi adi bir hal kimi göstərilir. Bu, nəğildə ən əski inanışın əksidir. Bitkilərin ölüb-dirilməsi, ana torpağın öz övladlarını – buğdanı diri-diri udması haqqında təsəvvürlər Misir miflərinin qüdrətli obrazı Osirisin timsalında əks olunur. Yazla qışın qarşılaşmasına aid Azərbaycan mərasim nəğmələrində də fəsillərin dəyişməsi nəticəsində təbiətin ölüb-dirilməsinə inamın izləri qorunub saxlanılır. «Cahan keşdi dərviş» nəğilinin əsas süjet xəttindən kənar üçüncü əlavə xətdəki uşaqların ölüb-dirilməsi, atanın gülüb-ağlaması hadisəsinin mayasında məhz təbiətin əzəli qanununa (bitkilərin qışda ölüb yazda təzədən dirilməsi) söykənən mifin təsiri duyulur. Əhməd yetimdir, bir qarın çörəyə möhtacdır. Göyərçinqız gəlib onun istəklərini yerinə yetirir, ocaq qalayıb yemək-içmək hazırlayır. Xeyirxahlığı ilə hamını heyran qoyan bu möcü-

zəli qız ana olandan sonra adi bir hal kimi «uf» da demədən öz uşağını təndirə atıb bişirir. Ata buna dözməyə məcbur qalır. Qadın ikinci uşağı çölə, canavara atanda ər dözməyib onu kötəkləyir. Bununla tabu-yasaq pozulur. Acıq edən qadın köyərçinə çevrilərək uçub gedir. Sonra Molla Əhmədə bəlli olur ki, arvadı da, uşaqları da sağ-salamatdı, hər cümə (Ağaclar ildə bir dəfə bar verir. Bu qənaətdəki «hər il» sonralar islam təsəvvürlərində həftənin ən uğurlu günü sayılan «hər cümə» şəklində kodlaşdırılmışdır) ağacın başına qonurlar. Kişi də gülə-gülə ağaca dırmaşır, ümid edir ki, ağacın barı bol olacaq. Ağlaya-ağlaya ordan yerə enir, meyvələri qurd basdığını görür. Uşağın təndirdə bişirilməsi buğdadan çörək yapılmasıyla üst-üstə düşür və ərין uşaqlarını ağac başında görməsi isə meyvələrə işarədir. Bitkilər də, ağaclar da hər il qışda ölüb, yazda dirilir. Uşaqların ağac başında Molla Əhməddən üz döndərməsi, quş olub uçması isə tabunun pozulması - ana torpağa pis nəzərlə baxılması (Molla Əhməd arvadını döyür) ilə əlaqədardır. İnsan torpağın şıltaqlığına da dözməlidir. Əlbəttə, iki, üç min il qabaq tamamilə başqa mənə və məramla yaranan mifik təsəvvürlər zaman keçdikcə dəfələrlə dəyişmələrə uğrayıb. Ona görə də indi insan və hürü şahının qızının evlənməsi qəribə, qeyri-adi görünür, ananın öz balalarını həlak etməsi isə vəhşilik, barbarlıq təsiri bağışlayır. Lakin atanın ağaca gülə-gülə çıxması, birinci uşağının təndirdə bişirilməsi ilə barışması göstərir ki, bu, heç də adamcılıqla bağlı deyildir.

MİF-ƏFSANƏ PARADİQMASI

Epik ənənənin arxaik janrları kimi *əfsanə və rəvayətlərin miflərə oxşarlığı* daha çoxdur:

- * süjet xəttinin bəsitliyi,
- * məsələnin qoyuluşu və həlli yolları,
- * obrazların təbiətlə bağlılığı,
- * gerçəkliyi əksətmə vasitələri və s.

Əfsanə və rəvayətlər bəzi xüsusiyyətləri ilə *nağıllara da yaxınlaşır*. Çünki onlar əksər hallarda miflərin nağıllara keçdiyi nöqtələrdə durmuş, yaxud ikisinin ortasında dayanıb, daha çox nağıllara və dastanlara vasitəçilik etmişdir.

Əfsanələrdə təbiət varlıqları - heyvanlar, quşlar, bitkilər, relyefə daxil olan bütün ünsürlər ilk-əvvəl insandır, müxtəlif səbəblərə görə bir göz qırpımındaca cildinidəyişmə - başqa varlığa çevrilmə hadisəsi baş verir.

Çevrilmə adı ilə təqdim etdiyimiz bu yaradıcılıq hadisəsi miflərdə olduğu kimi tanrının köməyi ilə həyata keçirilir. Lakin şərti xarakter daşıyır. Poetikanın ənənə və varislik prinsipi kimi meydana çıxır.

Əfsanə çevrilmələrindən belə nəticə alınır ki, guya başlanğıcda dünyada ancaq və ancaq insan mövcud olmuşdur, az qala torpaq da, hər qaya, hər daş da insan şəkildədir, bu insanlar bəzən könüllü olaraq, bəzən də məcburi yolla formalarını dəyişərək qayanı, çayı, ağacı, quşu, heyvanı və s. meydana gətirmişlər. Miflərdə genesis, doğuş tamam başqa şəkildədir, bəzi məqamlarda yuxarıdakı prinsiplərin əksini təşkil edir. Başqa sözlə, insan təbiətin eyni hüquqlu detallarından biridir, doğuşunda hətta üstünlük çox hallarda heyvanlara, quşlara, cansız varlıqlarda olur. Yəni insan özü ağacdən, quşdan, torpaqdan, heyvandan, sudan, günəşdən və s. əmələ gəlir.

Sonrakı funksiyasına görə təbiətin başqa varlıqlarından tamamilə fərqlənsə də, yaranmasında hüququ mifik varlıqların əlindədir. Mövcud olduğu dövrdə sərbəstdir, müstəqildir, hətta

tanrı ilə qarşı-qarşıya gələ bilir. Yalnız mövcudluğu başa çatanda formasını dəyişir, ölüb torpağa qarışır. Ona görə də ilk baxışda əfsanələr mifik mədəni qəhrəmanların tərsi olan triksteri xatırladır. Fərq ondadır ki, triksterlərdə həyatda mövcud olan obrazın əks tayı peyda olur, əfsanələrdə isə yaradılış tərsinə baş verir. Ona görə də əfsanə çevrilmələrinə etdikdə, onların ilkin mifik görüşlərlə birbaşa əlaqəsinin olmadığını görürük. Lakin miflərin ifadə vasitələrindən bəhrələndikləri üçün inanc təsiri bağışlayır. Buna görə də çox hallarda totem kimi görünən heyvanlar totemizmin tələblərinə zidd mövqedə durur. Məsələn, quş totemizmə insanın yaradıcısı və hamisidir. Miflərdə totem funksiyasında olan quş nəsil törədəndirsə, əfsanədə, əksinə insanın özü quşu meydana gətirən vasitədir.

Əfsanələrdə şəxsləndirmə daha çox alleqorik xarakter daşıyır, deməli, poetik ünsürdür. Miflərdə isə animistik, antropomorfik görüşləri əks etdirir.

Miflər mənşəyinə görə əfsanələrdən ilkindir və doğuşdan sonra nisbətən sabitdir, model və strukturuna görə dəyişməzdir. Başqa sözlə mif çoxqollu və çoxşahəli olsa, ancaq bir dəfə doğulur. Kortəbii şəkildə meydana gəldiyi üçün yaddaşlarda da o şəkildə yaşayır. Yalnız onun yaranma mexanizmindən inkişafın yuxarı pillələrində, demək olar ki, bütün janrlarda poetik üsul kimi istifadə edirlər. Əfsanənin isə yaranması üçün vaxt məhdudiyyəti yoxdur. Qız qalasına XII əsrdə, Şəki xan sarayına XYIII əsrdə, hətta dağıdılan və yenidən qurulan Bibiheybət məscidində bizim zamanımızda əfsanələr düzülüb-qoşulmuşdur.

İnkişafın sonrakı mərhələlərində əgər əfsanələrdə ünvanlaşdırma, fərdiləşdirmə, özünüküləşdirmə meyili olmasaydı, onlara təbiətə həsr olunan mifoloji görüşlərə qayıdış kimi baxmaq mümkün idi. Başqa sözlə, insan bir yerdə məskunlaşandan sonra təbiətdə rastlaşdığı bütün qəribə varlıqlara öz möhürünü vurmağa başlayır. Ata-babaları o tarpaqlarda basdırıldıqca, vətənləşirdi, yurdlaşirdi. Və həmin yurdun bulaqları, çayları, heyvanları, quşları və s. bir növ insanın dublyoruna çevrilirdi. Bilərəkdən o yerlərin hər qarışında özlərinə oxşar əlamətlər, nişanlar

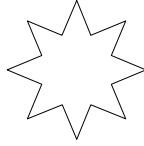
qoymağa çalışırdılar. Ona görə də insan dönüb təbiətdəki varlıqlar olurdu. Diqqət edin, əfsanələrdə obraz kimi ən gözəl və əzəmətli varlıqlar seçilir. Çünki insan özünə yaraşdırdığı şeylərə çevrilməsinə inanırdı. *Bu mənada əfsanələri insanların tutduqları ərazilərdə daimi kök salıb oranı doğmalaşdırdıqdan, həmin əraziləri özününküləşdirməsindən sonrakı dövrün yaradıcılıq hadisəsi kimi başa düşmək lazımdır. Deməli, əfsanələr, dəqiq yurd yerini və orada olan canlı-cansız bütün varlıqları öz adı ilə bağlamağa çalışan oturaq toplumların fantaziyasının məhsuludur.*

Maraqlıdır ki, hər xalqın psixologiyasına, məişətinə, ruhuna, zövqünə uyğun xüsusi əfsanə qəhrəmanları mövcuddur. Başqa sözlə, mif qəhrəmanı ümumbəşəriyyəti ilə seçilir. Günəş demək olar ki, bütün xalqların və insanların başlanğıcda kultu hesab edilirdi. Adəm islamı və xristianlığı qəbul etmiş adamların hamısının ulu əcdadıdır. Lakin «Hophop», «Gəlin qayası», «Donan bulaq» və s. əfsanə obrazları yalnız Azərbaycan torpağında yerləşir və qadın saçının yad gözə dəyməsinə görə daşa və b. varlıqlara çevrilmə Azərbaycan türklərinin əxlaqını şərtləndirən xüsusiyyətdir. Bu obrazlara başqa xalqların əfsanələrində çətin ki, rast gəlmək olsun.

Yekunda bir məsələyə də münasibət bildirmək istəyirəm. Dərslik və ionoqrafiyalarda «Astiaq», «Tomiris» əfsanə kimi təqdim edilir, halbuki bütün xüsusiyyətlərinə görə hər ikisi rəvayətdir. Bu səbəbdən də gerçək fakt kimi Herodotun tarix kitabına yol tapmışdır. Onların mətnlərində nəzərə çarpan bir neçə mif elementinə əsaslanıb (yuxulara) əfsanə sayılmaları ilə razılaşmaq olmaz.

Xalq əfsanə və rəvayətlərində öz bitkin obrazını yaratmışdır. Onları öyrənmək və yaymaq hər bir Azərbaycan türkünün vətəndaşlıq borcudur.





Üçüncü fəsil

**MİFİN DİNİ TƏSƏVVÜRLƏRƏ
TRASFORMASIYASI**

Mif dindirmi? Bu suala cavab verməzdən əvvəl dinin nə olduğunu aydınlaşdıraq. Din dünyagörüşüdür, dünyaduyumdur. Lakin hər cür dünyagörüşü din deyil. Din inanca çevrilən dünya-görüşüdür. Belə ki, mifik təfəkkürdə dünya qeyri-şüuri şəkildə qavranılır, həyat təcrübəsi, sınaqlar nəticəsində bu qavranılmanın düzgün və ya səhv olduğu üzə çıxarılır (təsadüf nəticəsində də olsa) və ilkin, kortəbii inamların təcrübə yolu ilə az da olsa «təsdiqlənənləri» inanca çevrilir. Bu qənaəti elementar bir misalla aydınlaşdıraq: hər hansı bir ağac yarpağının, yaşıl otun fəvqəltəbii qüvvəyə malik ilkin təsviri kortəbii inamdan doğan mifdir. Lakin kortəbii inam öz-özünə yaranmır, onun da formalaşmasına təkan verən amillər olmalıdır. Bizim misalda mal-qaranın ota, yarpaqla qidalanmasından sonra insanların hər gün süd əldə etmələri həmin amil rolunu oynaya bilər. Hansısa otun, yarpağın yaranı sağaltmaq xüsusiyyətini sınaq yolu ilə öyrənəndən sonra əldə olunan təsəvvür isə inandır, yəni bitkinin fəvqəltəbii qüvvəyə malikliyini insanlar artıq əyani şəkildə görürlər və onunla bağlı yaranan bütün ilkin, kortəbii təsəvvürləri gerçəkliklə daha qırılmaz tellərlə bağlamağa çalışaraq inanclar sistemi yaradırlar. Ota, ağaca və s. sitayiş edirlər. Onlara canlı varlıq kimi baxıb «qeyri-adi gücünə» arxalanırlar. Çətinliyə, çıxılmaz hala düşəndə ona üz tuturlar. Bu inanc sistemi insanların məişətini, davranış və hərəkətlərini tənzimləməyə başlayır.

Davranış və əxlaq normaları formalaşır, insanlar rituallarla idarə olunurlar. İlkin kortəbii mifik inam primitiv dinə çevrilir. Bu mənada, din xüsusi fəaliyyət (kult) növüdür, həmin fəaliyyətə uyğunlaşdırılan əxlaq, rəftar, davranış tərzidir ki, gerçəklikdən uzaq olan başlanğıcın, insan ağılından kənar qalan dünyanın mövcudluğuna və onun yaradıcısı allahın (bir və bir neçə) varlığına inama əsaslanır. Məhz dünyagörüşü olması, varlığın qeyri-adi şəkildə dərki miflərə də xas olan xüsusiyyətlərdir. Ona görə də bir sıra başqa mühüm məsələdə dinlə mifin funksiyaları üst-üstə düşür. Başqa sözlə, miflərin bəzi model və sistemləri dini təsəvvürlərin analogiyasıdır. Lakin bütün bunlar mifləri dinlə eyniləşdirməyə imkan vermir. Doğrudur, ilkin primitiv dini görüşlərdə - totemizm, animizm, antropomorfizm, şamanizm, büt-pərəstlik və kultçuluqda miflərə bağlılıq, qovuşuqluq o qədər möhkəmdir ki, mifin və dinin sərhədlərini göstərmək çətinidir. Monoteist (təkallahlı) dinlərdə isə (xüsusilə xristianlıq və islamda) mif sistemlərini dini baxışlardan ayırmaq mümkündür. Bu qənaətlərdən sonra yuxarıdakı sualı bir qədər başqa şəkildə qoymaq olar: miflərlə dini görüşlərin bağlılığı nəyə əsaslanır və mifləri dinlərdən ayıran cəhətlər varmı? İlkin mərhələdə insanın bütün fəaliyyətinin sinkretik formada mövcudluğu dünyagörüşü sistemlərinin də mənşəcə eyni başlanğıca malik olmalarına dəlalət edir.

Sinkretik düşüncənin köklərində dünya haqqında elə təsəvvürlər durur ki, orada heyvanlar allahlarla, allahlar insanlarla, insanlar isə heyvanlarla eynihüquqlu verilir. Ona görə ki, ilkin dövrdə kütlə, toplum halında həyat sürən insanın hələ tək yaşamaq təcrübəsi olmadığı kimi, fərdi düşünmək qabiliyyəti də yox idi, təbiət sisteminin bütün komponentləri ilə bir sırada özünü də dərk etmə yolunda axtarışlar apararkən, ilk növbədə, yaratmaq, yaşatmaq, yox etmək qüdrətinə malik heyvanşəkilli allahları meydana gətirmişdi. Onlar qismətlərinə düşən ərəzidə görüb tanıdıqları təbiətə - «kiçik dünyalarına» özlərindən kənar qalan təbiət haqqındakı fantastik təsəvvürləri tətbiq etmişdilər. L. Levi-Bryulun dediyi kimi, «mövcud olan heç bir varlıq, əşya, təbiət

hadisəsi ilkin insanın kollektiv təsəvvüründə gerçəklikdə olduğu kimi görünürdü». ¹ Beləliklə, sinkretik təsəvvürlər sistemində yaranma, əmələ gəlmə problemini ilk dəfə məhz miflər öz yolu və üsulları ilə həll etməyə çalışmışdı. V.R.Arsenyevin doğru qənaətinə görə, «miflərdə problemin doğulma impulsları ortaya atılır, bunu kollektivin iradəsinin təzahürü kimi də, insanların təbii fəlakətlərə qarşı acizliyindən yaranan cərəyan atılması kimi də başa düşmək olar». ² Bu mənada miflər və kortəbii formada yaranan ilkin primitiv dinlər - totemizm, animizm, şamanizm, buddizm və kultlar bir ağacın eyni kökdən pöhrələnən ayrı-ayrı qolları və budaqlarıdır, meyvəsinin bolluğuna, azlığına və dadına görə bir-birindən fərqlənir (miflərin qismətinə düşən qolda meyvələr olduqca bol və şirindir). Bəzi dinlər isə sonradan calaq edilməklə yaradıldığından (siyasi və ictimai məqsədlərlə) alınan məhsul daha keyfiyyətlidir. Məhz bu cür bağlılığına görədir ki, tədqiqatçılar əksər hallarda mifləri dinlə eyniləşdirməyə, bəzən də tamamilə ayırmağa, təcrid etməyə təşəbbüs göstərmişlər. Hər iki halda miflərlə dinlər arasındakı varislik və ənənə əlaqəsi görməməzliyə vurulmuşdur. Belə ki, «Mifoloji məktəb» nəzəriyyəsinin nümayəndələri mifləri ən qədim din sayırdı. Təkamülçülərin qənaətində isə, mif primitiv dünyagörüşüdür və din öz məzmununu ondan alır. E.Taylor yazırdı: «Miflərin əsasında həmin animistik təsəvvürlər durur ki, bütün dinlər onlardan meydana gəlmişdir.» ³ Amerika etnoqrafı D.Brinton mifin dinlərdən yaranması fikrini irəli sürməklə müasirlərinin tamamilə əksinə çıxır. ⁴ Əsrimizin 30-cu illərinə aid «Ədəbiyyat ensiklopediyası»nda da mifi dinin törəməsi kimi təqdim etmə meylinə rast gəlirik. A.B.Raneviç belə qənaətə gəlir ki, «Mifologiya həmişə dinin bir elementi olmuşdur». ⁵

¹Леви-Брюль. Первобытное мышление. – М., 1930, с. 21.

²Арсеньев В.Р. Звери-Боги-Люди. – М., 1991, с. 151.

³Тайлор Э. Первобытная культура. – М., 1989, с. 8.

⁴Токарев С.А. Ранние формы религии. – М., 1990., с. 513.

⁵Литературная энциклопедия. – М., 1934, т. 7, с. 348.

XIX əsrin sonlarından başlayaraq, əvvəl ehtiyatla, sonra cəsarətlə mifləri dindən ayıraraq, bir-birinə qarşı qoymağa təşəbbüs göstərirlər. S.A.Tokarevin fikrincə, «bu təşəbbüslər ənənədən gəlirdi, ilk vaxtlar, ola bilsin ki, heç bir məqsəd güdülürdü, lakin tezliklə şüurlu olaraq dinin üzünü ağ etmək, onu hörmətdən salan mifoloji elementlərdən, qədim alimlərin belə gülüş hədəfinə çevrilən primitiv, əyləncəli hekayələrdən qurtarmaq qərarına gəldilər». Frank Cevons yazırdı ki, «mif nə dindir, nə də dinin mənbəyi. Mif ilkin fəlsəfədir, ibtidai elmdir, bədii düşüncənin bir hissəsidir. Din miflərdən ona lazım olmayanları atmaq ilə istifadə edə bilər». Əslində dinin miflərdən «ona lazım olmayanları atmaq ilə istifadəsi» miflərin dinin mənbəyi olması qənaətinə gətirib çıxarır. Tədqiqatçı eyni fikirdə öz yazdıqlarını şübhə altına alır. «Mənim dinim nağıl deyil. Mənim dinim nə ümidir, nə qorxu» – deyən Abdulkadir Sezgin də islamın mifoloji köklərinin üstündən xətt çəkməyə, Məhəmməd peyğəmbərin «ağlı olmayanın dini yoxdur» kəlamına söykənərək onu elmlə eyniləşdirməyə təşəbbüs göstərməsi¹ ancaq təəssüf doğurur. Əlbəttə, müasir dünya dinlərinin elmə münasibətinin yaxşılığa doğru dəyişməsi təqdir olunmalıdır. Bir sıra mühüm kəşflərin işığında Vatikan orta əsrlərdə elm adamlarına qarşı çıxardığı haqsız qərarlarını bu gün ləğv etmək məcburiyyətində qalır, hətta sümükləri belə torpaqlaşan alimlər haqqındakı ölüm hökmünü (qəribə də olsa) dəyişdirir. Bu, əslində elmi görüşlərin din üzərində qələbəsi kimi qiymətləndirilməlidir. Lakin unutmayaq lazım deyil ki, uzun müddət xristianlıq dünyanın elmi dərkinə qarşı inkvizisiya ilə, islam isə xürafatla, fanatizmlə cavab vermişdi. Doğrudur, «Qurani-Kərim» insanı və həyatı olduğu kimi, real qəbul edir. Elmi ən uca, ən yüksək rütbə sayır, alimin yuxusunu cahilin ibadətinə bərabər tutur. Elmi qadına da, kişiyə də vacib bu yurur». Bütün bunlar onun miflərdən qidalanmasını inkar etmir.

Salomon Reynak qənaətləri ilə həqiqətdən uzaq olsa da, daha kəskin şəkildə miflərə qarşı çıxırdı: «Mifologiya əhvalatlar

¹Abdulkadir Sezgin. Mənim dinim. – B., 1994, s. 7.

toplusudur. Din üçün hadisələri, obrazları emosiya və hərəkətdə ifadə etmək xarakterikdir. Bu, miflərdə özünü göstərmir».¹ E.Lenq mifləri «cadugərlik yayan, yalanlarla dolu olan, qalmaqallı əfsanələr» kimi qiymətləndirirdi. V.Şmidt də «mifoloji elementlərin dinə sonradan keçdiyini və mənən təmiz olan ilkin tək allahın adına ləkə gətirdiyini» deyirdi. İmre Trençeni-Valdapfel M.Qorkinin sovet ideologiyasına xidmət edən «miflərin və nağılların insanların əmək təcürbəsindən yarandığı, dinin isə onların işdən yayınmasının nəticəsində meydana gəldiyi»² fikrinə söykənərək bildirirdi ki, «din insanı sirli qüvvələrə təslim edir, mifologiya isə əksinə, insanın özünüdərkinə qanad verir».³

Tarixi aspektdə miflərin taleyi dinlə əlaqəsinə görə daha acınacaqlı olmuşdur. Dini «tiryək hesab edən» (Lenin) kommunist ideologiyası mifləri xalqın şifahi yaradıcılıq xəzinəsindən çıxarıb atmağı, yaddaşlardan silməyi, yazılı ədəbiyyatla əlaqəsinə göz yummağı tələb edirdi. Partiyanın çağırışlarına həmişə birinci qoşulan Azərbaycan kommunistləri uzun müddət islama yasaq qoyduqları, məsicdləri dağıtdıqları, ya da tövlə, anbar etdikləri kimi, ulu babalarımızın ilkin düşüncə tərzinin məhsulu olan miflərin də qapılarını kilidləmişdilər.

Beləliklə, miflərin mənşəyindən, tarixi köklərindən danışarkən gerçəkliyi dərkətmə mexanizmini və insanların məişətində oynadığı rolu düzgün müəyyənəşdirmək üçün ilkin dünyagörüşü sistemlərinin kompleks şəkildə götürülməsi, araşdırılması vacibdir. Bu halda alınan nəticələr mücərrədləkdən uzaq olar, daha çox səmərə verir. Maraqlıdır ki, bütün ilkin dünyagörüşü sistemlərinin dünyanı dərkətmə «aləti» eyni olsa da, hərəsi bir funksiya daşımış, fəaliyyət dairəsi, davranış sistemi fərqli olmuşdur.

Totemizmin funksiyası müqəddəs hesab edilən heyvanı, quşu, bitkini fəvqəltəbii şəkildə canlandırmaqla, onun xasiyyətinə insan nəslinə xas əlamətlər tapmaqla əcdad obrazına inam

¹Рейнак С.Орфей. Всеобщая история религий. – 1919, с. 9-10 (ретрип. Издание, 1991).

²Горький М. О литературе. – М., 1955, с. 728.

³Тренчени-Вальдапфель И. Мифология. – М., 1959, с. 41.

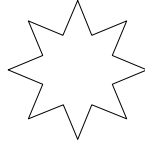
yaratmaq, şamanizmin məqsədi isə dünyanın ruhlar tərəfindən idarə olunmasını beyinlərə yeritmək idi. Bu dinlərin funksiyası arasında ciddi fərq nəzərə çarpsa da, gerçəkliyi dərk etmə üsulları – «alətləri» eyni idi (heyvanları, təbiət hadisələrini və cansız varlıqları şəxsləndirmə, dünyanın gözəgörünməz ruhlarla idarə olunması və s.). Bir məsələni də xatırladaq ki, folklor ədəbiyyatlarında tez-tez belə iddialara rast gəlirik ki, Azərbaycan türkləri bu və ya digər dünyagörüşü sistemindən istifadə etməmişdir (ya xud istifadə etmişdir). Mübahisə daha çox totemizm, şamanizm və bəzi kultlardan gedir.

Tədqiqatçıların bir qrupu Azərbaycanda totemizmin olmasını, yalnız şamançılığın mövcudluğunu iddia edir, digərləri isə əksinə fikir yürüdürlər. Bizcə, dünyanın qədim xalqlarından biri kimi, Azərbaycan türkləri bəşəriyyətin keçdiyi bütün mərhələləri yaşamışdır. Açıqlanmalı məsələ odur ki, ulu əcdadlarımızın sonrakı fəaliyyətində bu dünyagörüşü sistemləri hansı izləri buraxmışdır. Şamançılıq ulu babalarımızın təbiətinə yaxın olduğu üçün folklorun epik ənənəsində uzun müddət yaşadılmışdır. Lakin bu o demək deyil ki, nağıllarımızda totemizmin və kultçuluğun izlərinə rast gəlmirik. Ona görə də məsələnin mahiyyətini dərk etmədən onun inkarını irəli sürmək naşılıqdan başqa bir şey deyil. Azərbaycanı dünyadan təcrid edib xüsusiləşdirmək (yəni onun ilkin dünyagörüşünə xüsusi don geydirmək), fakta söykənmədiyi, əsası olmadığı üçün bizə xeyir gətirmir, əksinə milli sərəvətlərimizin – folklorumuzun içərisindən bəşəriyyətin keçdiyi bütün proseslərin izlərini axtarıb tapmaqla xalqımızın qədimliyini təsdiqləmiş oluruq. Beləliklə, miflərin sistemini, motiv, kateqoriya və modellərini düzgün müəyyənləşdirmək, anlamaq üçün primitiv dünyagörüşlərinin dini və mifik tərəflərini üzə çıxartmaq lazımdır.

Son illərdə insanlar arasında yaranan ilkin ictimai münasibətlərin və davranışların təfəkkürdə fantastik əksindən doğan görüşləri müəyyənləşdirib sistemləşdirir, xronoloji ardıcılığı gözləməklə düzməyə təşəbbüs göstərirlər. Bu düzümün əhəmiyyəti ondadır ki, mif və din sistemlərinin tarixi kökləri, bir-birinə

bağlanan və əks olan tərəflərini aydınlaşdırmağa imkan yaradır. Tokarev A.S. doğumdan əvvəlki əlaqələri, qanqohumluğunu (geniş mənada) – totemizm, cinslər arasındakı qarşılıqlı əlaqələri – erotik kultlar, xəstəliklər qarşısında aciz qalmaqdan doğan davranışları – təbiblik, bir üzvünün ölümü ilə toplumun, icmanın bütövlüyünün, uğurlarının təhlükə altına alınması qorxusunu – dəfn kultları, nəsil, tayfa qarşılıqlarını – falçılıq, cadugərlik kimi təqdim edir. Bu düzümə ovçuluq, əkinçilik, maldarlıqla bağlı yaranan istehsal (aqrar) kultlarını, ana-yaranış kultlarını, patriarxal ailə-əcdad kultlarını, təbiət kultlarını (dağ, çay, dəniz, günəş və s.) və telepatik hadisələrlə zəngin olan şamanizmi də əlavə etmək olar. Göründüyü kimi, ibtidai insanın bütün fəaliyyəti kultlar vasitəsi ilə tənzim edilirdi. Başqa sözlə, onların dünyadakı müxtəlif varlıqlara qarşı olan münasibəti, inamı müəyyən mərhələdə kultlaşdırılırdı.





Dördüncü fəsil

MİF VƏ AZƏRBAYCAN-TÜRK ETNİK-MƏDƏNİ GERÇƏKLİYİ

Azərbaycan-türk mifologiyasının öyrənilməsi mif-tarix münasibətlər modelinə nəzər salınmasını aktual məsələyə çevirir. Xatırlayaq ki, tarix gerçəkliyə, dünyada baş vermiş real hadisələrə əsaslandığı halda mifin əsas funksiyası dünyadakı bütün yaranışları fəvqəltəbii, qeyri-adi, fantastik şəkllə salmaqdır, onda mifin tarixlə bağlılığı ancaq meydana gəlmiş dövrün inanış faktoruna olmasına ilə məhdudlaşır. Lakin mif təkə uydurma obrazlar silsiləsi deyil, gerçəkliyi dərk etməyə doğru atılan ilkin addımlardan biridir. Mifin müasir müəyyənləşməsi, anlam dairəsi o qədər genişdir ki, izahını başa çatdırmaq, cəmiyyətin formalaşmasındakı və inkişafındakı rolunu dəqiq üzə çıxarmaq üçün hələ də axtarışlar aparılır. Eləcə də tarix geniş və dar mənada götürülür. Əslində bütün yaranışların doğulma, meydana gəlmə tarixi var.

Qutsal-sakral zamanla empirik-profan zamanın bir-biri ilə əlaqə və bağlılığının üç aspektini göstərmək mümkündür:

a) gerçək həyatda nə özünə yer alırsa, hamısının mifik zamanda prototipi olur;

b) empirik zamanda meydana olanlar ilkin yaranışların nümunəsi əsasında yaranır;

v) tərəqqi dağıntıların içərisindən keçir – təzədən xaosa qayıdılır ki, sonra ondan yeni yaranışlar törəsin. M.Eliade müxtəlif qədim mədəniyyətləri öyrənərkən mifoloji düşüncənin real

dünya ilə əlaqəsi barədə belə nəticəyə gəlirdi ki, «İbtidai, yaxud arxaik düşüncədə zahiri dünyanın predmetləri – eləcə də insan öz hərəkətləri ilə müstəqil deyildir»¹. Miflə gerçəkliyin kortəbii bağlılığında da dünya «elementlər»inin əks olunmasının üç növü mövcuddur:

1) birinci növ elementlərdə reallıq funksiyaların təkrarlanması, yəni göy arxetiplərinin (sagrallaşdırılmış obrazların) təqlidi şəklindədir;

2) ikinci növ elementlər: şəhərlər, evlər və məbədlərdir ki, onların gerçəkliyi simvollaşmış yerüstü mərkəzin tərkib hissəsi ilə şərtlənir, çünki hər biri ayrılıqda göy arxetipini öz içərisində eridib «dünyanın mərkəzi»nə çevirir;

3) üçüncüsü, əhəmiyyətli dünyəvi hərəkətlər və rituallardır ki, tanrılar, mədəni qəhrəmanlar, yaxud ulu əcdadla əsası qoyulması ağıla gətirilən fəaliyyətlərin məqsədyönlü şəkildə təkrarlanmasından ibarətdir. M.Eliadenin mülahizələrinə görə, müasir insanlar Tarixlə nəfəs aldıkları kimi arxaik cəmiyyətlərin sakinləri də həqiqi mənada özlərinin Kosmosla və kosmik ritmlə qırılmaz tellərlə bağlandıqlarını düşünürdülər².

Mif-tarix münasibətlərinin iki aspekti var:

Birincisi: mif öz çağının tarixi (gerçəkliyi) kimi. Bu halda mif öz zamanının aktual-tarixi dünyagörüşüdür: onda olanlar yeganə həqiqi və doğru informasiya kimi qəbul olunur. Kosmoloji çağ insanı ətrafda baş verənləri mifoloji dünya modelindən keçirərək qavrayır və onun tarix (gerçəklik) adına qəbul etdiyi təsəvvürlər öz xarakteri etibarilə mifdir: dünya qavrayışının mifoloji gerçəkliyidir.

İkincisi: mif tarixə transofrmasiya olunaraq onun bünövrəsini təşkil edir. Bu halda istənilən «tarixi» öz bətnində mif gəzdirir. Tarixi şüurun bütün formaları öz başlanğıcını mifdən götürür. Mifin forması və məzmunu tarixi düşüncənin forma və məzmunun arxetipik əsasında durur. Bu halda tarix və mif mü-

¹Элиаде М. Аспекты Мифа. – М., Инвест, 1995, с. 32.

²Элиаде М. Космос и история. – М., Прогресс, 1987, с. 209-210.

nasibətləri tarixin bütün inkişafı boyunca qaçılmaz, yan ötürməz münasibətlər modelinə çevrilir.

Bu kontekstdə yanaşdıqda belə bir aktual sual meydana çıxır: mif hər hansı bir formada tarixdirmi? Aristotel Herodotu tarixçi deyil, mifoloq kimi təqdim edirdi. Qədim yunanların qənaətində mif dünya tarixinin başlanğıcını özündə əks etdirən ən dolğun mənbə sayılırdı. Bu günədək tarixçilər Troya müharibəsi haqqında həqiqətləri öyrənmək üçün antik miflərə (yeganə mətbər mənbə kimi) müraciət edirlər. Sonralar dənizin dərinliklərində aparılan arxeoloji axtarışların nəticəsində miflərdə göstərilən şəhərlər, saraylar və qalaların qalıqları üzə çıxdı, mifoloji təsvirlərin çoxunun gerçəkliyi təsdiqləndi. Antik dövrün mütəfəkkirləri allahlarla bağlı qəribə əhvalatların işığında insanın və cəmiyyətin salnaməsini yaradırdılar. Özgə zamanlarda başqa bölgələrdə də belə olmuşdur. Uzağa getməyə, eramızın XIII yüzilliyinin II yarısı və XIV yüzilliyinin əvvəllərində yaşamış tarixçi Fəzlullah Rəşidəddin (1313-ci ildə ölmüşdür) özünün məşhur «Cami ət-təvarix» («Salnamələr toplusu») əsərində türklərin tarixini miflərlə (mifik mədəni qəhrəman kimi tanınan Oğuz xanın doğulması, Qərbə yürüşləri şəklində) əks etdirmişdir. Təsadüfi deyil ki, onun çoxcildlik tarix əsərində Azərbaycanla bağlı hadisələr də özünə yer almışdır.

Əsatiri Oğuz kağan türk etnosunun bir qolunun (oğuz türklərinin, o cümlədən azərbaycanlıların) yaradıcısı, ulu əcdadı, kosmoqonik başlanğıc modelidir. O, daha qədim mənbələrdə və uyğur dilindəki «Oğuz kağan» eposunda tanrı səviyyəsində təsvir edilir. Onun törəmələri dünyanın əsas atributlarını – gün, ay, ulduzları, göyü, dağı, dənizi təmsil edirlər. 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 doğulur. Rəşidəddinin tarixində isə göstərilir ki, Oğuz Türkünstanda məskən salan Nuhun oğlu Olcay xanın (Yafət/Yafəs) nəslindəndir. O, möcüzəli şəkildə dünyaya gəlmiş və bir ildən sonra, tarixçi-

nin yazdığına görə, İsa əleyhissəlam kimi dil açıb özünə Oğuz adının verildiyini və seçilmə mədəni qəhrəman – demiurq kimi yer üzünə bir ali məqsədlə – bəşəriyyəti tək allaha inanmağa sövq etmək üçün gəldiyini bildirmişdir. Bu yolda qarşısına çıxanları, hətta doğmalarını – atası və əmilərini belə aradan götürdükdən sonra dünya padşahlığı ideyasını gerçəkləşdirməyə başlamışdır. O, yer üzünün coğrafiyasını dəyişdirmiş, zəbt etdiyi ərazilərin sakinlərinə türk soylarına uyğun adlar (məsələn: uyğur, kanqlı, başqırd, qıpcaq) vermişdir. Maraqlıdır ki, Oğuzun Şərqdən Qərbə doğru yürüşünün mərkəzində Azərbaycanın tarixi əraziləri dayanırdı. Ona görə də bu yerlərdən yan keçə bilməzdi. Eləcə də F.Rəşidəddinin özü Azərbaycan türklərinə məxsus oğuz tayfalarından idi. «Tarix» əsərini yaradanda yazılı mənbələri izləməklə yanaşı soydaşlarının ulu əcdadları barədə şifahi söyləmələrini də dinləyib nəzərə almışdı. Bu səbəbdən də o, Azərbaycanda yaşayan etnosların xarakteri, adət-ənənələri, ərazinin coğrafi şəraiti barədə nisbətən düzgün məlumat əks etdirmişdir. Oğuz qıpcaqların (F.Rəşidəddinə görə, bu söz «kabuk» kəlməsindən götürülmüşdür. Müasir azərbaycanlıların dilində bu gün də işlədilir: ağac qabığı, meyvə qabığı və s.) diyarını keçib Qara Xulun adlanan mifik qaranlıq ölkəni zəbt edir. Doğrudur, Qaranlıq ölkəni orta əsr səyyahlarından Marko Polo Sibir ərazisində (Ural, Tura və Ob çayları arasındakı torpaqlar) yerləşdirir, İon Bəttutə isə məlumat verir ki, Bulqarlar Ölkəsindən keçib it qoşunu ilə oraya 40 günə getmək olar. Lakin əski atəşpərəstlik görüşlərində və şaman təsəvvürlərində Qaranlıq diyar şərin və soyuğun vətəni sayılır. «Avesta»da xeyir tanrısına istinadən deyilir ki, «Mən – Ahur Məzd, ilk ən yaxşı yer və ölkə kimi gözəl (xeyirxah) Vahv Dat [çayının] yanında Arian-Vəycı yaratdım. Onda ölümgətirən, vəhşilikyayan Anhro-Manyu bunun əksinə məhvəedici sarı-qırmızı ilanı və devlərə məxsus Qış meydana gətirdi»¹.

¹Хрестоматия по истории Древнего Востока. Ч. 2 / Под ред. акад. М.А. Коростовцева, д.и.н. И.С. Кацнельсона, проф. В.И. Кузицина./ Пер. древне персидского С.П. Виноградов. - М., Наука, 1980, с. 71-73.

Ahur-Məzdin yaratdığı günəşli, işıqlı, isti Arian (bu ərazi müasir Azərbaycanın mərkəzində Kür və Araz çaylarının arasında «Aran» adı ilə indi də qalmaqdadır) ölkəsinin qarşılığı kimi şər tanrısı Anhro-Manyu qaranlıq, soyuq diyarı meydana gətirir və orada sarı ilanları yerləşdirir. F.Rəşidəddin «Avesta»dakı görüşləri bir qədər öz dövrünün təsəvvürləri ilə yoğuraraq təqdim edir. Oğuzun düşdüyü Qara Xulunda (atəşpərəstlik inancında devlərdən birinin adıdır) birbaşa ilanlardan bəhs açılmaz. Ancaq tale mifini xatırladan bir epizodla məhz oğuzların ilanların vətəninə qərar tutduqlarına işarə olunur. Belə ki, Qaranlıq Ölkədə Oğuzun dəstəsi sağdan və soldan səslər eşidir: «Kim bu zülmətdə bir şey tapıb özünə götürsə, bayıra çıxan kimi bunun peşimançılığını çəkəcək, amma bir şey götürməyən də peşiman olacaq». Gedənlərin çoxu özləri ilə heç nə götürmədi. Bəziləri isə xırda-para şeylər götürmüşdülər. Madyanların köməyi ilə zülmətdən çıxanda gördülər ki, götürdükləri şeylər qiymətli daş-qaşlar imiş»¹. Azərbaycan xalqının dilindən müxtəlif dövrlərdə toplanmış onlarla nağıl, əfsanə və epos göstərmək olar ki, orada daş-qaşın qoruyucusu funksiyasını ilanlar yerinə yetirir. Və təsadüfi deyildir ki, Qaranlıq Ölkədən çıxandan sonra Oğuzun dəstəsi Azərbaycan torpaqlarına, o cümlədən də «Avesta»da günəşli – isti ölkə kimi xatırlanan Aran və Muğana (atəşpərəstlik kahinləri muğlar yaşayan yer anlamındadır. Herodot «muğ»ları Midiyada yaşayan altı tayfadan biri kimi nişan verirdi) yollanır. Dərbəndi çətinliklə ələ keçirirlər. Qədim türk diyarı ilə bağlı hadisələrdə Oğuzun iki atının oğurlanmasından bəhs olunur. Həmin motiv azərbaycanlıların mifoloji görüşlərində özünə çox geniş yer alan dərya atlarını - Qıratla Düratı xatırladır. F.Rəşidəddin yazır ki, Dərbənddə iki atının oğurlanması Oğuzu qəzəbləndirir. Ona görə də onlar qalanı mühasirəyə alıb əkin-biçin yerlərini məhv edirlər. Əhali ac-susuz qalıb inadkarlıqdan əl çəkir və Oğuzun təklifi ilə razılaşıb il olur.

¹Rəşidəddin F. Oğuznamə. Fars dilindən tərcümə R.M.Şükürovanındır. – B., Azərbaycan Dövlət Nəşriyyat-poliqrafiya Birliyi, 1992, s. 19.

Ulu Oğuz onlara bildirir ki, sizin adamlar mənim «iki ay-ğırımı aparıblar. Onlardan birinin adı İrak-Kuldur. O, Arıklı İrak kulun atlarına bənzəyir. O birinin adı Süt ağdır. O, rənginin ağlığına görə Süt kulun atlarına bənzəyir»¹. Bir ay axtarışdan sonra atlar tapılır. Oğuz çox sevinir.

Oğuzların Şirvana və Şamaxıya səfərləri də mifik təfəkkürdən gələn elementlərə tarixilik donu geydirməyə xidmət edir. F.Rəşidəddin göstərir ki, Şirvan və Şamaxı əhli Oğuzun elçilər vasitəsi ilə il olmaq təklifini razılıqla qarşıladılar. Lakin bac-xəracı vaxtında ödəyə bilmədiklərindən Oğuzun qəzəbinə tutuldular. Burada Şamaxının tarixi dəmir darvazalarına işarə var. V.F.Minorski yazır ki, Şirvanşah Qubadın (1043-1049) hökmranlığı vaxtında oğuzlar Şirvan torpaqlarından xeyli cənubda yürüş keçirməklə məşğul olub, ölkəyə nəzarəti zəiflətdikdə «Yəzidiyə (Şamaxı) şəhərinin ətrafına yonulmuş daşlardan möhkəm divar çəkildi və oğuzların qorxusundan ona dəmir qapı qoyuldu»².

Tarixçi F.Rəşidəddin türkün gen yaddaşında yaşayan «Ərgənəqonda dəmir dağın əridilməsi» mifinin Azərbaycanda işlənən variantından faydalanaraq göstərir ki, «Şabaran (Şabran) camaatı xəzinəyə bac-xərac verdi. Amma Şamaxı camaatı bac-xərac verməyi gecikdirdi... Oğuz əmr etdi ki, hər döyüşçü bir qucaq odun gətirib Şamaxı darvazasının yanına qoysun. Hər döyüşçü bir qucaq odun gətirdi, onları bir yerə yığıb yandırdılar»³. Məlum məsələdir ki, təkcə ağac yandırmaqla dəmiri əritmək, yaxud parçalamaq mümkün deyil. Bunun üçün «Ərgənəqon» əhvalatında göstərildiyi kimi oda qalanmamışdan əvvəl dəmirin üstünə tünd sirkə tökülməlidir. Odatapınmanın (atəşpərəstliyin) ilkin vətəni Arran və Muğana yürüşləri də Oğuzun coğrafi ərazilərə adqoyma funksiyasının icrası ilə yekunlaşır. Ən maraqlısı budur ki, Oğuz orada yeni yüksəklik yaradır və hal-hazırda müstəqil dövlət kimi yaşayan yurdun – Azərbaycanın əsasını qoyur. F.Rəşidəddin yazır: «Oğuz Şirvandan çıxıb Aran və Muğana ye-

¹Rəşidəddin F. Oğuznamə, s. 20-21.

² Минорский В.Ф. История Ширвана и Дербенда. – М.: Наука, 1963, 146 с. 56.

³Rəşidəddin F. Oğuznamə, s. 21.

tişəndə yay idi... Yay aylarında onlar bu vilayətlərin bütün yaylaqlarını Sabalan, Alataq və Ağdiberiya qədər bütün dağlıq yerlərini ələ keçirdilər. Deyilənə görə, Alataq və Sabalan adlarını da onlar vermişlər. Türk dilində «meydana gələn», «dikələn» bir şeyə sabalan deyilir.

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

«Azər» türkcə uca deməkdir, «bayqan» varlıların, böyüklərin yeri mənasını verir (Bu ölkə belə adla tanındı və elə buna görə də bu gün Azərbaycan adlanır)¹.

Araşdırıcılar belə bir fikir irəli sürürlər ki, sonuncu epizod mətnə əlavədir və «Azərbaycan» toponiminin etimologiyası qondarmadır. Əslində bu qənaət bir sıra suallar ortaya atır və məsələyə birtərəfli yanaşmaqdan başqa bir şey deyildir. Birinci, kim, nə zaman və hansı məqsədlə «təpə düzəltmək» əhvalatını «Tarix» kitabına artırmışdır? İkinci, bir qayda olaraq mif və əfsanələrlə yozulan əksər toponimlər gerçəklikdən uzaq görünür. Eləcə də yurdumuzun adının mənbələrdə həmin şəkildə qeydə alınmasının tarixi çox qədimdir və müxtəlif yozumları vardır. Onların içərisində mifoloji görüşlərlə bağlananları da az deyil. Məsələn: *Atar / Adar / Azər* – od anlamındadır, Xeyir tanrısı Ahur-Məzdin övladlarından birinin adıdır. Qədim atəşpərəstlik təqvimlərinin doqquzuncu ayıdır. Payız fəslinə düşür: 23 noyabr – 22 dekabr. Müasir İranın Cənubi Azərbaycan əyalətində bu gün də «Azər» adıyla işlədilir. *Az-ər* – müqəddəs kişi (insan) mənasındadır. «Az/As» komponenti qədim zamanlarda «Nəhəng

¹Rəşidəddin F. Oğuznamə, s. 22.

Tanrı» (azərbaycan türklərində «Göy Tanrı») demək idi. İndi də dilimizdə «azman» (nəhəng) sözü işlənir. «As» şəklində bir çox xalqların mifoloji sistemlərində – xüsusilə skandinavların epos mətnlərində tanrılıq funksiyasını yerinə yetirir. «Ər» hissəsi isə «insan və kişi» mənasında əksər türk dilli xalqlarda, o cümlədən azərbaycanlılarda bu gün də işlənməkdədir. Məhz odun-günəşin və Az//As tanrının məkanı yüksəklikdə yerləşdiyi üçün (Günəş həmişə dağların zirvəsindən çıxır və göy üzündə gəzir) F.Rəşidəddinin «Tarix»ində də «azər» sözü uca şəklində mənalandırılır.

«Azərbaycan» sözünü «Az-ər-bay-qan» şəklində kəlmələrə böləndə alınan komponentlərin dördü də ayrılıqda mənə daşıyır. Azərbaycan türklərinin XIII yüzilliyə qədərki dilinin lüğət tərkibinə aid ərəblərin tərtib etdiyi kitaba əsasən

- «az»¹ – azlıq və sarı rəngli at;
- «ər»² – kişi, yaxud
- «or»³ – xəndək, arx, oğul və kiçik;
- «bay»⁴ – zəngin;
- «qan»⁵ – qan, xan və məlik;

–«Bayqan/ Balqan»⁶ isə – türk dağı (Tur dağı) deməkdir. «AZ»ı sarı at şəklində götürüb «ər»lə birləşdirəndə «sarı atlı kişi» anlamını verir. Qəribədir ki, «Zaratuştr» sözünü də iki anlamda yozurlar: ilk komponenti «sarı» – günəş rəngi, ikinci hissə «dəvəli qoca». Və təsadüfi deyil ki, «azər» kəlməsi bütövlükdə odla əlaqələndirilir. Bu oxşarlıqlar üzərində düşünməyə dəyər. «Bay-qan» isə «zəngin xan» mənasındadır. Ümumi götürəndə «sarı atlı zəngin xan (başçı, hakim)» anlamına gəlir ki, F.Rəşidəddinin izahına yaxınlaşır. «Qan» sözünün «yüksəklik», «dağ»,

¹Əbu Həyyan əl-Əndəlusi. Kitab əl-idrak li-lisan əl-Ətrak (Türk dilini dərkətmə kitabı). Ərəb dilindən tərcümə Z.Bünyadovundur. – B., Azərənəşr, 1992, s. 16.

²Yenə orada, s. 14.

³Yenə orada, s. 30.

⁴Yenə orada, s. 28.

⁵Yenə orada, s. 45.

⁶Yenə orada, s. 27.

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

Ümumiyyətlə, «Azərbaycan» sözünün tarixi izahları daha çox və müxtəlifdir. B. e. ə. III minillikdə Cənubi Azərbaycanın ərazisini bildiren adlardan biri Aratta idi, sadəcə «dağ» mənasını daşıyırdı¹. Bu söz çox dərinliklərdən gəlsə də, ölkənin müasir adı ilə səsleşir və anlamı F.Rəşidəddinin «Tarix»indəki xoronimin birinci komponentinin daşdığı mənaya (uca) yaxınlaşır. Lakin tədqiqatçılar «Azərbaycan» adının meydana gəlməsinin faktik tarixini e. ə. I minilliyin əvvəlləri ilə əlaqələndirirlər. Ona görə ki, «Andirpatianu/Andarpatian» şəklində ilk dəfə e. ə. VIII-VII yüzillikdə mixi yazılarda qeyd alınmışdır.

Y.Yusifovun yazdığına görə, «Bu yaşayış məskəni Midiya ilə Manna (indiki Cənubi Azərbaycan) arasında Üzən çayının cənub-qərb başlanğıc axarında yerləşmiş... Andirpatianu/Andarpatian adlarında «d» səsinin əvvəlində peyda olan «n» fonemini çıxmaqla «adır//adər» (mixi yazılarda həm «ı», həm də «ə») səsinə bildiren işarələr olmadığından alınma sözlərdəki müvafiq səslər «i» və «a» kimi yazılırdı) sözlərini ayırmaq olar. Müasir türk coğrafi terminologiyasında «adır» sözü təpəli yer, dağlı məskən, dağ qolu, qollara ayrılan dağ silsiləsi, axar suların dağıtdığı, yuduğu təpəli dağətəyi, erroziyalı təpələr və s. mənalarında işlədilir. Şübhəsiz, qədim İrənin türk etnoslarının dilində adır // adir // adər coğrafi termin kimi qəbul olunmuş. Müasir türk dillərində həmin söz azir //azer // adar fonetik formalarında saxlanmışdır. Addakı ikinci söz «pati»dir; qədim türk dilində «batıq» (bat // pat «batmaq, yenmək» felindən) «düzən», «aşağı», «alt» mənasını daşıyırmış. Sonrakı «-anu // -an» isə məkan, yaxud cəm şəkilçisidir². Alim bu nəticəyə gəlir ki, mixi yazılardakı xoronimin mənası «dağ altı yer» deməkdir. Bir uyğunluğa

¹Azərbaycan tarixi (ən qədim zamanlardan XX əsrədək). Birinci cild. Z.M.Bünyadovun və Y.B. Yusifovun redaktəsi ilə. – B., Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1994, s. 16.

²Yenə orada, s. 133-134.

diqqət yetirək. F.Rəşidəddinin əsərində Oğuzun təpə düzəltdirib «Azərbaycan» adını qoyduğu yer Ucan (Uçan) yaşayış məntəqəsinin yaxınlığında, Andirpatianu/Andarpatian isə Üzən çayının axarındadır və hər ikisi Cənubi Azərbaycanda yerləşir. Ucan yaşayış məntəqəsinin Üzən çayının sahilində olması da təbiidir. Yazı yaddaşına müxtəlif çağlarda düşən bu faktların arasında təxminən iki min illik məsafə dayanır. Lakin sözlərin etimologiyasındakı oxşarlıqlar və yerləşdiyi coğrafi ərazinin üst-üstə düşməsi onu göstərir ki, F.Rəşidəddin «Azərbaycan» xoronimini yaratmağı Oğuzun adına təsadüfi olaraq çıxmamışdır. Bu, məhz tarixi gerçəkliyin sonradan rəvayətləşməsi və əfsanələşməsinin nəticəsi şəklində yerli əhalinin yaddaşından götürülmüşdür. Belə çıxır ki, «Andirpatianu/Andarpatian» yer adı çox qədimlərdə Midiyadan şimalda yerləşən əraziyə tətbiq olunmuş və müəyyən fonetik dəyişikliklərə məruz qalaraq «Azərbaycan» şəklində (Suriya-Bizans qaynaqlarında Adorbıqan // Adarbiqan, ərəblərdə və şifahi danışıda Adirbican // Azirbican, Adərbaycan // Azərbaycan) bizim çağlara gəlib çıxmışdır. Təəssüflər olsun ki, «türk mənşəli ölkə adı hələ I minilliyin əvvəlində farsdilli ənənəyə uyğun yozum əsasında Midiya canişini Atropatın adı ilə bağlanmış və bu da Strabonun məlumatına düşmüşdür»¹. Beləliklə, F.Rəşidəddinin «Tarix»indəki hadisələri təkcə səlcuqların yurdumuza gəlişi çağları ilə (X əsr) əlaqələndirib məhdudlaşdırırlar və sırf tarixin faktoruna çevirənlər yanılırlar. Çoxsaylı dəlillər göstərir ki, orada məhz Oğuzun özü ilə bağlı yazılanlar (onun ölümünə qədərki hadisələr) daha əski dövrlərin təsəvvürlərinə, özü də yerli əhalinin yaddaşından götürülənlərə əsaslanır. Bu o deməkdir ki, müsəlman tarixçisi orta əsrlərdə islam Şərqiinin həyatında aparıcı rol oynayan müxtəlif əqidəli türk soylarının məskunlaşdıqları öz tarixi torpaqlarında bir din bayrağı altında vahid dövlət yaratmaq ideyalarını nəslin ilkin yaradıcısının – mifik mədəni qəhrəman Oğuzun adına çıxmaqla bu birliyin qırılmazlığını, möhtəşəmliyini, kökə bağlılığını əsaslandırmaq məqsədi güd-

¹Azərbaycan tarixi (ən qədim zamanlardan XX əsrədək). Birinci cild, s. 134.

müşdür. Əslində, F.Rəşidəddinin «Tarixi»ndəki mifoloji elementlərlə bir etnosun çox dərin qatlardakı törəmə və inkişafı (genesis və evolyusiyası) XI-XIII əsrlərin gerçək tarixi hadisələrinə uyğunlaşdırılaraq təqdim olunmuşdur. Bu, müəllifin elə bir uzaqlıq və dərinliklə bağlı yaratmaq istədiyi körpü idi ki, müasirlikdən həmin uzaqlığa boylananda Oğuz xanın reallığını təsdiqləyən heç bir fakt, dəlil nəzərə çarpmırdı. Məhz Oğuzun qoyduğu ehtimal edilən bəzi coğrafi adların da gerçək tarixi həmin dərinliklərdə itib-batırdı.

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

F.Rəşidəddin eposlaşmış mifoloji obrazlara gerçəklik donu geydirməklə tarixdə baş vermiş bəzi hadisələri mif səviyyəsinə qaldırmaq istəmişdir. O, təsvir etdiyi tarixi anları miflərlə yoğursa da, bu, tanrıların «tarixi» deyildi. Alim birbaşa insanın və insan toplumunun – oğuz etnosunun tarixini yazmışdı. Tədqiqatçılar tarixin əsas funksiyasını müəyyənləşdirəndə göstərirlər ki, «insan yer üzünün bütün yaranışları arasında – xüsusi varlıqdır. Ona görə yox ki, danışa, düşünə, özünə paltar tikə, quşun, ağacın, heyvanın gücündən kənar digər işləri yerinə yetirə bilir. İn-

sanı bütün digər yaranışlardan fərqləndirən ən əsas cəhət odur ki, o, tarixi varlıqdır. Çünki hər bir insanın öz tarixi var, bu tarixlərin bir yerə toplanması xalqın, ayrı-ayrı xalqların tarixlərinin bir araya gətirilməsi isə bəşərin tarixini meydana çıxarır»¹. Qeyd edək ki, tarixə bəlli olan ilk yazılı mənbələrdən biri də akkad çarları Sarqon (b. e. ə. 2316-2261-cı illər) və Hammurapinin (1792-1750) hakimiyyəti illərinə aiddir. Şərqdə yaranan koalisiyalardan bəhs açan sənəddə Azərbaycan ərazilərində kutilərin və turukkilərin yaşadığı göstərilir. A.Oppenxeym yazır ki, «bela koalisiyalardan biri Hammurapinin padşahlığının 32-ci ilində (Eşnunna, Subartu və kutilər) və digəri 37-ci ilində (sutilər, Turukku, Kamku və Subartu) xatırlanır»². K.N.Hümbətov yazır ki, «qədim türklərin, o cümlədən skiflərin ulu əcdadlarının adı öz dillərində «Törü» (doğ, meydana gəl, yaran) idi. «Törət» (yarat), «törgü» (nəsil, tayfa) də bu kökdən idi. Eləcə də b. e. ə. II minilliyin sonunadək formalaşan mifik ulu əcdad adları – Targi-Tay (Herodotda), Türük, Turuk, Turuk Ata (oğuz və uyğurlarda), Tur («Avesta»da) müasir türk xalqlarının ümumi etnonimi kimi götürülür»³.

Qədim dünya tarixçisi Herodot maraqlı bir skif ritualından bəhs açaraq göstərirdi ki, «hər bir hökmdar ildə bir dəfə öz əyalətində xüsusi şərab qabı hazırladırdı. Həmin qabdan ancaq düşmən öldürənlər çaxır içə bilərdilər. Kimlər ki düşmən öldürməyə imkan tapmamışdılar, onların həmin qabdan çaxır içməyə haqları çatmırdı, bir kənarda boyunlarını büküb əyləşirdilər. Skiflər üçün bundan təhqiramiz heç nə yox idi»⁴. Həmin adət «Kitabi-Dədə

¹Албедиль М.Ф. В магическом круге мифов (Миф. История. Жизнь). – СПб.: «Паритет», 2002, с. 7.

²Оппенхейм А.Л. Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации. Изд. 2-е, испр. И доп. Пер. С англ. М.Н.Ботвинника. – М.: Наука, 1990, с. 125.

³Гумбатов К.Н. Забытые курганы (Происхождение азербайджанских тюрков). – Б., Маариф, 1998, с. 140.

⁴Геродот. История в девяти томах. (Классики исторической мысли). Перевод Г.А. Стратановского. – М., Ладомир, ООО Фирма «Издательство АСТ», 1999, с. 128.

Qorqud» eposundakı oğuz bəylərinin Bayındır xan və Qazan Bəyin məclislərinə toplaşmaları epizodlarında öz əksini tapmışdır.

Əski çağlarda skiflər tanrılarının şərəfinə nəhəng bir abidə ucaltmışdılar. Onların müqəddəs sanıb inam yerinə çevirdikləri bu abidə bir mis qabdan ibarət idi. Tutumu çaxır hazırlanan küplərdən altı dəfə çox idi. Divarlarının qalınlığı isə altı barmaq idi. İçərisinə altı yüz amfor (yunanların qədim həcm ölçüsüdür, bir amfor 40 litrdir – *iyirmi dörd* min litr) məhlulu asanlıqla yerləşdirmək olardı. Herodota yerli əhalinin dilindən alınmış belə bir məlumat çatdırılmışdı ki, skiflər qabı tanrılarının şərəfinə ox ucluqlarından düzəltdilmişdir. «Tarix» kitabında yazılır ki, «Ariant (ola bilsin ki, skiflərdə bu ad Ər Ana şəklində idi, yəni kişilərin başçısı, baş ər anlamında) adlı skif çarlarından biri soydaşlarının sayını öyrənmək arzusuna düşür. O, bütün skiflərə əmr edir ki, hər kəs bir ox ucluğu gətirməlidir, onun əmrini yerinə yetirməyəni ölüm gözləyirdi. Onda skiflər o qədər çox ox ucluqları gətirirlər ki, çar onlardan özünə abidə ucaltmaq istəyir: tap-sırır ki, ucluqlardan həmin mis qabı düzəltsinlər»¹.

Tarixə şahidlik etmiş Dunay çayı ətrafında, Azov, Qara dəniz, Xəzər sahillərində, Qafqaz dağlarının ətəklərində, İtil (Volqa) boyunda, eləcə də Kiçik Asiyada məskunlaşan prototürk tayfalarının – skiflərin Tanrının şərəfinə ucaltdıqları abidə - nəhəng mis qab mifik dünya modelini xatırladır və Türkün bir qanadının - oğuzların gen yaddaşında eposlaşmış «ulu əcdad Oğuzun türk nəsilərini meydana gətirməsi» motivində izlərini qoruyub saxlayan mifik dünya modelinin «türk-oğuz tipi»nin onun əsasında qurulduğu şübhə doğurmur. Oğuzların ibtidai təsəvvürlərində olduğu şəkildə burada da bütün varlıqlar (gün, ay, ulduz üçlüyü kosmosu; göy, dağ, dəniz üçlüyü isə Yer planetini göstərməklə) və sak//skif tayfaları (ox ucluqları şəklində) altı rəqəminin daşdığı funksiya ilə (dünyanın əsas atributlarının cəmi) formalaşır. Oğuzların altı oğulla bünövrəsi qoyulan nəsiləri iyirmi dördlə yekunlaşıb ox-yayla rəmzləşdiyi kimi, saklarda da

¹Геродот. История в девяти томах. (Классики исторической мысли, с. 262.

əhalinin sayına bərabər tutulan mis ox ucluqları birləşəndə alınan dünya modelinin – mis qabın ölçüləri altılarla başlayır, altı ilə yüzləşir və iyirmi dördlə minləşib bütün sak tayfalarını əks etdirir. Başqa sözlə, Dünya – qab analogi hal olaraq oğuzlardakı türk birliyinin əsas simvolunun – yay-oxun bir detalından (ox ucluğundan) hazırlanır. Xatırlatmaq istərdim ki, oğuzların mifik təfəkküründə türklər iki qanada bölünürlər: bozoxlar//pozuxlar və üçoxlar. Bu da təsadüfi deyildir ki, Qafqaz və İran türklərinin (azərbaycanlıların ulu babalarının) etnik tərkibində oxla əlaqələnen tayfalar üstünlük təşkil edirlər.

Məsələn, skiflərin inancına görə, qab dünyanın özünə oxşar şəkildə düzəldilir. Bu səbəbdən də qədim yas adətlərində ölənləri küpşəkili gil qabda basdırırdılar. Şəkildə aparılan arxeoloji qazıntılarda belə bir qab aşkar edilmişdir. B. e. ə. II-I minilliklərə aid yarıyadək yerə basdırılmış həmin iri küpün ağzı işıqlı dünyaya açılırdı. Skiflər elə zənn edirdilər ki, ölü ağzınadək yerə basdırılan qabda o biri dünyanın şər qüvvələrindən qoruna biləcək. Sonralar Göy türklərdə və oğuzlarda qab şəkili mifik dünya modeli üstü dairəvi göy təbəqəsinə oxşar yurdla (çadır ev) əvəzlənmişdir. Müqayisələr şübhə doğurduğu halda bir neçə suala cavab tapmaq lazım gəlir: nə üçün mis qabla modelləşən dünyanın bütün parametrləri altıdır? Və nə səbəbə xırda ox ucluqlarından düzəldiyi fikri irəli sürülür? Çünki onun hazırlanmasında hər bir prototürk ərindən pay düşməsi əsas şərtidir. Söyləmədə məqsəd skiflərin sayını müəyyənləşdirməkdir. Deməli, xırda mis ox ucluqları qab şəkildə bütövləşməklə qədim türklərin vahidliyini simvollaşdırmış və saylarının dünyanın böyüklüyü qədər çox olduğunu göstərmişdir. Bu fakt bir daha sübut edir ki, oğuzların eposlaşmış ilkin yazılı qaynaqlarının XIV yüzilliyə təsadüf etməsinə baxmayaraq, türk-oğuz mifik dünya modeli öz dərin qatlardakı kökləri ilə skiflərin, hunların ən ibtidai təsəvvürlərində özünə yer almışdır, daha doğrusu, dünyanın mifoloji türk modelinin əsas strukturları Yer kürəsinin böyük ərazisində Şərqdə və Qərbdə məskunlaşan sak, massaget, skif, hun, oğuz və başqa tayfalar tərəfindən qurulmuşdur.

Tarixçi Herodot skiflərin köç mifi haqqında məlumat verərək bildirirdi ki, yurdlarını tərk etmələrinin səbəbi düşmənlərin öz azğın hərəkətləri ilə onları həm içəridən, həm də bayırdan təngə gətirməsi olmuşdur və şərin artıb-çoxalmasını düşüncələrində ilanlarla rəmzləşdirməklə mif sistemi yaratmışdılar. Elə hesab edirdilər ki, «təkcə onların öz torpaqları çoxsaylı ilanlar meydana gətirmirdi, həm də daha artıq dərəcədə səhralardan ölkənin içərilərinə doğru soxulan ilanlar var idi»¹. Təsadüfi deyil ki, Herodotda skif tayfalarından biri – nərvlər ilan təbiətli yadların basqınlarından yurdlarını dəyişdirmiş və budinlərə sığınmışdılar. Beləliklə, ilan – prototürklərin (o cümlədən azərbaycanlıların ulu əcdadlarının), onların mifoloji görüşlərində şərin başlanğıcı kimi təcəssüm olunurdu. Yunan tarixçisinin məlumatında isə skif tayfalarından birini öz doğma yurdlarından köçməyə vadar edən düşmən xislətli gəlmələr zəhərli ilanlar sayılırdılar.

Əski skif adət-ənənələri ilə yaşayan nərv tayfasında qamşamanlar da meydana gəlmişdi, lakin onlar hələ qurd toteminə olan inanclarını qoruyub saxlamışdılar. Herodot qamları «cadugər» (koldun) adlandıraraq yazırdı: «Skiflər və onların arasında yaşayan ellinlilər qətiyyətlə təsdiqləyirdilər ki, bir nərv hər il bir neçə gün dalbadal qurd cildinə girirdi, sonra yenə insana çevrilirdi. Burada qurd nərvlərin totemidir, onlar onunla özlərinin qohumluğuna inanırdılar. Qulyabanı kimi başqa şəkllə düşmələri barədəki məlumatla gəlincə, bu, xüsusi kult mərasiminə işarədir, iştirakçılar qurd dərisinə bürünüb maskalarda gəzirdilər. Azərbaycan xalqının mifoloji təsəvvürlərində bu gün də qorunub saxlanan bəzi motivlərdə ana-qadın çimdiyi zaman təsadüfən qaynatası gəlib, gəlininin çılpaq bədənini görür. Qadını bu acınacaqlı vəziyyətdən göydən üstünə düşən qurd dərisi çıxardır. Bundan sonra o, hər gün gecələr ay çıxanda cildini dəyişib qurda çevrilir, gün doğanda isə təzədən insanlaşır. Qurdlaşanda hətta öz südəmər körpələrinin barmaqlarının qanını sorur. Bu mifdə Herodotun nişan verdiyi kult ritualının ruhunu görmək mümkündür.

¹Геродот. История в девяти томах. (Классики исторической мысли, с. 269.

Tarixçi alim Q.A.Stratanovskaya tarixin atasına istinadən yazır ki, amazonkalar haqqında mif matriarxat (anaxaqanlıq) dövrünün izləri olaraq ilk dəfə qədim skif tayfaları arasında yayılmışdır. Uyğun təsəvvürlər sonralar kari, laki və lidilərdə də mövcud olmuşdur. Qadınların «kişilərsiz cəmiyyət» qurub müstəqil yaşamaları ideyası Qafqaz və Qafqazətrafi ərazilərdən çox uzaqlarda yayılmamışdır¹. Tarixi mənbələrdə, xüsusilə Herodotda ancaq skif tayfalarının söylədikləri yarım tarixi, yarım əsəri əhvalatlar özünə yer alır ki, orada qəribə qadın birliyindən bəhs açılır.

Tarixçi Herodotun təqdim etdiyi rəvayətə görə, prototürk tayfası savromatlar əski çağlarda müasir Türkiyə ərazisində yaşamışlar, bir hissəsi sonralar Samsun limanından dəniz yolu ilə şimali Kuban vilayətinə gedib saklarla birləşmişdir. Xalq söyləmələrinə əsasən yunan mənbələrində belə qənaət irəli sürülür ki, savromatlar amazonkalılarla sakların qarışığından əmələ gəlmişlər. Herodot skif dilinə aid bir neçə ifadənin izahını verərkən yazır ki, «skiflər amazonkalıları «eorpat» adlandırırlar ki, ellincə bu «ər öldürən» anlamını verir: çünki gor \ er – kişi, pat/bat öldürmək anlamındadır»². «Eor» //«Ər» sözü Azərbaycan türklərinin dilində bu gün də «kişi» mənasında geniş işlənir. Öldürmək anlamı verən «pat» kəlməsinə gəlincə, bu, əslində «bat» (batmaq) feilinin təhrif olunmuş formasıdır. Hazırda Azərbaycanın Şəki (bu qədim şəhərin adı Sakasen//Şakaşen/Saki/Şaki şəklində yunan mənbələrinə də düşmüş, sakların yurdu anlamındadır və 2700 ildən çox yaşı var) bölgəsində yaşayan əhali qarğışlarında ölümünü istədikləri adama «səni batasan», «yerə batasan», yaxud sadəcə «bat» deyirlər. Bu, «ölüb torpağa qarışasan», «yerə girəsən» mənasını verir. Əslində, skiflər amazonkalıları «eorpat» deyil, «ərbat» adlandırmışdılar. Yurdumuzda lap əski çağlardan feillə ismin birləşməsindən tayfa və şəxs adlarının yaranması ənənəsi olmuşdur. Bu cür adlar mifoloji obrazlara da verilir. Məsələn, orta əsrlərə aid yazılı abidədə rastlaşdığımız

¹Геродот. История в девяти томах. (Классики исторической мысли, с. 651.

²Yenə orada, s. 270.

«Basat» – «basmaq» feili ilə «at» ismindən əmələ gəlmişdir: «Bas // at».

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

Əvvəlcə skiflər heç nə anlamırlar, çünki yolkəsənlərin geyimi özlərininkilərdən fərqli idi və onların dillərini başa düşmürdülər. Elə zənn edirlər ki, hansısa böyük günaha batıblar, bunlar da qara qüvvə kimi göydən göndərilən bəlalardır. Qarətlərin ardı-arasının kəsilmədiyini görəndə yerli əhali silahlanıb yadlarla döyüşməyi qərarlaşdırır. Ağır davadan sonra skiflər ərbatların bir neçə meyidini nəzərdən keçirirlər. Görürlər ki, qarətçilər qadınlardır. Onlar məclis çağıraraq məşvərət edirlər və qərara alırlar ki, arvadlarla dava eləmək kişilərə yaraşmaz. Yaxşısı budur, bu cəsur tayfa ilə əlaqə yaradılsın. Ərbatların yanına sayları qədər gənc oğlan göndərilməsi təklifi ilə hamı razılaşıır.

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

rakların gücünün sirrini öyrənir və məğlubedilməz kişilərə qalib gəlirlər.

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

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

Səhəri gün vədələşdikləri kimi gənc bir dostunu özü ilə götürüb görüş yerinə yollanır və görür ki, iki ərbat qız orada onları gözləyir. Bu yaxınlaşmadan başqaları da xəbər tuturlar. Beləcə skiflər bütün ərbat qızlarını özlərinə ram edirlər. Bundan sonra düşərgələr birləşdirilir. Onlar birlikdə həyat sürürlər. Hər bir gənc birinci dəfə hansı qızla əlaqəyə girmişdisə, onu özünə arvad seçir. Yeni ailələrin ərlləri öz arvadlarının dilini öyrənməkdə çətinlik çəkirlər, onda ərbatlar skiflərin danışığını mənimsəməyi öhdələrinə götürürlər. O zaman ki ərllər arvadlarla eyni nitq ünsiyyətinə malik olurlar, onda deyirlər ki, «Bizim ata-analarımız, var-dövlətimiz, ev-eşiyimiz, yurdumuz var. Artıq çöllük həyatı sürməkdən bezdik. Geriyə qayıdıb xalqımızla birlikdə yaşamaq arzusundayıq. Amma istəyirik ki, təkcə siz bizim arvadımız olasınız və heç zaman başqaları ilə belə yaxınlaşmayasınız». Ərbatlar belə cavab verirlər ki, «Biz sizin qadınlar tək yaşaya bilmərik. Çünki adətlərimiz onların adətləri ilə uyğunlaşmır: biz ox atırıq, mızraq diyirlədirik, at çapırıq – qadın işlərinə adət elə-

məmişik, onlardan bir şey anlamırıq da. Sizin qadınlar isə saydıqlarımızın birini yerinə yetirməyə qadir deyillər, onlar ov ovlamırlar, heç öz köşklərindən bayıra çıxmırlar, daim ev işləri ilə məşğuldurlar. Bu səbəblərə görə bizim sizin qadınlarla yola getməyimiz müşküldür. Əgər istəyirsiniz ki, biz arvadlarınız olaraq qalaq və arzulayırsınız ki, öz düzgünlüyünüzü, saf niyyətlerinizi sübut eləyəsınız, onda yol açıqdır, gedin ata-analarınızın yanına, var-dövlətdən payınıza düşənləri ayırıb versinlər sizə. Götürüb dönün yanımıza, hamımız birlikdə müstəqil ömür keçirik!..».

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

Araşdırıcılar «Dunay» adının iran mənşəli «dana» («su» deməkdir) sözündən alındığını yazırlar. Lakin «Dana//Tanais//Dunay» keçidlərinin həqiqətdən uzaqlığı göz qabağındadır. Bizə elə gəlir ki, skiflər öz vətəninə yerləşən çayın adını fars mənşəli kəlmə ilə adlandırmazdılar. «Tanais» mürəkkəb sözdür. Birinci komponenti «tan»dır. Türklərin qədim səhər tanrısının adıdır: «Tan//Dan» – günəş deməkdir. Ardınca gələn hissə - «ais» (müasir səsləşmədə bu komponentin «ay» şəklində olması təsadüfi deyil) «ay-su» olmalıdır. Yunan mənbələrində tez-tez işlənən «Tanais» toponimi skif dilində «Dan/ay/su» kimi səslənmişdir. Dan – Günəş tanrı səhər, Ay tanrı isə gecə çayda öz əksinə tamaşa edir. Su, əsginama görə, Günəş və Ay tanrılarının

üzünü görən ilk varlıqdır. «Savromat» sözündə də «su» komponenti iştirak edir. Onların mənşəyinə həsr olunan mifin məzmunundan gördük ki, ərbatları öz yurdlarından ayırıb ərnlə qovuşduran vasitə sudur – dənizdir. Bu etnosun adındakı ikinci hissə «ov», üçüncü hissə isə «at»dır. Bizcə, skiflərin dilində yeni yaranan etnosun adı «suovat» // «savat» olmuşdur. Ən maraqlısı odur ki, «Kitabi-Dədə Qorqud»da təsvir olunan qadınlarla savromatların adətləri üst-üstə düşür. Skifli gənclərlə ərbat qızların yeni yurd yerinə köçəndən sonrakı həyatından bəhs açan Herodot bildirirdi ki, «savromatlı qadınlar çox qədim adətlərini qoruyub saxlayırdılar: kişilərlə birlikdə və hətta onlarsız at üstündə ova çıxır, yürüşlərdə iştirak edir, eynilə kişi paltarları geyinirdilər»¹. Göstərilən adətlərin Azərbaycan türkləri arasında son çağlardək yaşadığı heyrət doğurur. Dağlı qızlar atalarının və qardaşlarının ölümünə bais olan düşməndən qisas almayınca, çox hallarda öldürməyincə, ərə getmir, qara ər libası geyinib evdə otururlar. Nizaminin «Xosrov və Şirin»ində (1177-ci ildə yazılmağa başlanmış, 1180/81-ci illərdə tamamlanmışdır) özünü Alp-Ər Tunqanın (əfsanəvi türk-Turan dövlətinin başçısı) nəslindən hesab edən bərdəli (Bərdə, sakların yaratdığı dövlətin paytaxtı olub, hal-hazırda Azərbaycanın mərkəzində yaşayış məntəqəsidir) Şirin İrən hökmdarı ilə eyni səviyyədə at çapır, ox atır, qılınca oynadır. «Koroğlu» eposunda (XVII əsr) Nigar və Telli xanım kişilərlə bir sırada düşmənlə vuruşur. Ən dolğun dəlillər isə «Kitabi-Dədə Qorqud»da (VII əsrdə meydana gəlmiş, əldə olan əlyazma nüsxələrinə əsasən, XIV-XVI yüzilliklərdə yazıya alınmışdır) əks olunmuşdur. VI boyun əsas qəhrəmanından soruşurlar ki, «Sən niyə el içindəki qızlardan birini seçib evlənmirsən?» Qanturalı cavab verir: mənə elə qız lazımdır ki, «yerimdən turmadın ol turmuş ola! Mən qaracuc atıma binmədin ol binmiş ola! Mən qanlı kafər elinə varmadın ol varmış, mana baş gətürmüş

¹Геродот. История в девяти томах. (Классики исторической мысли), с. 272.

ola!»¹. Burada Qanturalının savromatlı qızların nişanələrini sadaladığı göz önündədir. Eposda açıq-aydın vurğulanır ki, türk-oğuzlar arasında elələri yoxdur. Sanki Qanturalı ərbatlarla evlənən ilk skif gənclərindən biri kimi çıxış edir, elin tapşırığını yerinə yetirəndən sonra atasının yanına gəlib ondan payını istəyir və yerli qızlarla evlənmək təklifini alanda bildirir ki, «siz istəyirsiniz bir cici-bacı türkmən qızını alarsınız, birdən sürüşüb üzərinə düşəm, qarnı yırtıla?» Eposda Qanturalı öz obasının qızlarını bəyənmir, ona görə ki, nərmə-nəzikdirlər, at çapa, ov ovlaya, baş kəsə bilmirlər. Özünə arvad tapmaq məqsədilə başqa diyarlara üz tutur və ürəyi istədiyi yarla məhz ərbatların (amazonkaların) ilkin vətəninə – Kiçik Asiyanın Trabzon əyalətində rastlaşır. Hökmdar qızı kimi təsvir edilən Selcan xatun Qanturalıya qoşulub gedəndən sonrakı hadisələrdən anlaşılır ki, onun üçün ata və kişi qohumları heç bir rola malik deyilmiş. Çünki ölkəsinin ər-ləri yeni evlənənlərin üstünə əli silahlı gələndə gənc gəlin yatmış ərini oyatmadan ata minib süngüsünü əlinə alır. Adama qərribə gələn odur ki, Qanturalı yuxudan ayılıandan sonra arvadının döyüşə hazır durduğunu görüb soruşur: «Görklüm, qanda gedirsən?» Selcan xatun cavab verir ki, düşmən gəlir, «savaşalım, dö-güşəlim – ölənimiz ölsün, diri qalanımız odaya gəlsün!» Maraqlıdır ki, gələnlərin atasının adamları olmasına baxmayaraq, qız onlara düşmən gözüylə baxır. Nə səbəbə? Qızın təkbaşına bütün kişiləri məğlub etməsi, ərin öz arvadının döyüşkənliyindən ehtiyatlanması, onu öz həyatı bahasına almasına baxmayaraq öldürmək istəməsi təəccüblü deyilmi? Bizcə, bunlar çox əski çağlardan gələn mifoloji təsəvvürlərin sonrakı mərhələlərdə epik ənənəyə transformasiyasından irəli gəlir. Skif gəncinin ərbat qadınla ilk ünsiyyətə girməsi, onu ram etməsi haqqındakı mifin evolyusiyası, məişətlə əlaqələndirilməsinin nəticəsində savromat təbiətli qız saray xanımına çevrilmişdir. «Selcan» sözünün birinci komponentinin dağdan gələn coşqun su anlamını verməsi

¹Kalankatuklu M. Albaniya tarixi. Mxitar Qoş. Alban salnaməsi. Müqəddimə, tərcümə, qeyd və şərhlər akademik Z.Bünyadovundur. – B., Elm, 1993, s. 85.

(«sel») də göstərir ki, eposdakı bəzi epizodlar: Trabzon təkuru-nun qızı olması, üç vəhşi heyvanı öldürənə ərə verilməsi mətnə sonradan artırılmışdır. Epizodların daxilən bir-birinə uyğunlaş-maması belə bir qənaət irəli sürməyə imkan verir ki, bu işi boy-ları yazıya alan katiblər eləmişlər. Başqa sözlə, mifik görüşlər-dən yoğrulmuş eposla, oğuzların yaratdığı epik söyləmələri birləş-dirmişlər. Diqqət yetirin, Qanturalı qızın el arasında özünü öy-məsindən ehtiyatlanıb onu öldürmək niyyətini həyata keçirmək istəyəndə mərdcəsinə hərəkət edir. Onlar qarşı-qarşıya durub bir-birinə ox atmalı, bir növ duələ çıxmalı idilər. Qanturalı «Qız-ların yolu əvvəldir, əvvəl sən at!» – deyir. «Qız bir oxla Qantura-lıyı atdı şöylə kim, başında olan bit ayağına endi! İrəlü gəlib Selcan xatununu qucaqlayıb bərişmişlər»¹.

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

Arqu beli, Ala tağı avlar idim,
Ala-gen, sığın-keyik qovar idim.
Tarıyanda bir oxla nəmlərdim?
Dəmrənsüz oxla, yigit, cəni sınar idim!
Öldürməgə, yigidim, vən səni qıyarmıdım?!²

Ona görə ki, Selcan xatun hökmdar qızı kimi təkbaşına atı-na minib Ala dağda, Arqubeldə gəzib-dolaşa bilməzdi. İkincisi, ox atmaqda Qanturalıdan – oğuz igidindən üstün göstərilməzdi. Çünki oxu sürətli və düzgün atmaq üçün tarıma çəkilmiş yayı bərk dartmaq lazımdır, bundan ötrü fərasətlə yanaşı güc də tələb olunurdu. Oxu eposda təsvir olunan şəkildə qadının atmasından ötrü savromatlılar kimi uşaqlıqdan məşq keçməli, dağda-meşədə gün çürütməli idi. Üçüncüsü, öz nəslinin adamlarını soyuqqanlı-lıqla qılınclayan qız özgə elin oğluna qarşı ürəyi yumşaqlıq gös-tərməzdi. Dördüncüsü, ərbatlar sakları ona görə içərilərinə bura-

¹Kitab-Dədə Qorqud. F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşri, s. 92.

²Yenə orada, s. 93.

xırlar ki, əvvəl onlarda öz əlamətlərini tapır, sonra da sədaqət, vəfa görürlər. Qanturalı da ox atmaq növbəsindən imtina edib Selcan xatunu canından çox istədiyini bildirir.

Oxşar halla Bamsı Beyrək – Banıçiçək (III boy) xəttində də rastlaşırıq. Göbəkəsmə nişanlı olan bu gənclər ancaq bir-biri ilə yetkinlik yaşlarında görüşürlər. Qız nişanlığına özünü danıb dayənin rolunu üzərinə götürür və bildirir ki, «Gəl, imdi sənünlə ava çıxalım. Əgər sənin atun mənim atımı keçərsə, anın atını dəxi keçərsən. Həm sənünlə ox atalım. Məni keçərsən, anı dəxi keçərsən və həm sənünlə güləşəlim. Məni basarsan, anı dəxi basarsan»¹. Maraqlıdır, oğuz igidi Beyrək yaxşı anlayır ki, rəqibi qadındır, lakin fərqi nə varmadan onunla at çapmağa, ox atmağa, güləşməyə razılıq verir. Hətta sonda basılacağından ehtiyatlanıb «əl içində başına qaxınc, üzünə toxunc (rişxənd) etməsinlər» deyə qadınlıq əlamətlərindən faydalanmaqla qələbə çalır: qızın sinəbağını ələ keçirir, döşündən yapışib arxası üzərinə yerə vurur. Beləliklə, «hiyləyə» əl atmaqla dayə nişanındakı nişanlığına üstün gələndən sonra Banıçiçək Bamsı Beyrəyi qəbul edir. Burada göbəkəsmə nişanlı olmaları bir yana qalsın, gənclərin öz aralarında razılaşması baş tutandan (hətta öpüşüb qızın barmağına altun üzük keçirəndən) sonra da ata-oğul arasında nə cür arvad seçmək barədə mübahisə düşür. Atası ondan soruşur ki, «Sənə kimin qızını alağ?» Beyrək Qanturalı kimi savromatlı qızların xasiyyətnaməsini sadalayır: «Baba, mana bir qız alı ver kim, mən yerimdən turmadın, ol turgəc gərək! Mən qaracuç atıma binmədin, ol binmax gərək! Mən qırırma varmadın, ol mana baş gətürmək gərək»².

Atası bu nişanələri eşidən kimi anlayır ki, oğlu Baybican bəyin qızı Banıçiçəyi istəyir. Qızın tayfasını peçeneqlərlə əlaqələndirənlər də var. «Bicən» sözünün «biçən»/ «beçənə»/ «peçeneq» şəklində transformasiyalara uğradığını göstərirlər³. Azərbaycanda yaşayan oğuz elinin tərkibinə çoxsaylı qeyri-oğuz yer-

¹Kitabi-Dədə Qorqud. F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşri - B., Elm, 1988, 265 s. 55.

²Yenə orada, s. 93.

³Tanrıverdi Ə. «Kitabi-Dədə Qorqud»da şəxs adları. – B., Elm, 1999, s. 82.

li türk tayfalarının daxil olması tarixi həqiqətdir. Bu səbəbdən də eposun əksər motivləri Qafqaz materialları əsasında yazıya alınmışdır. Banıçıçəyin tayfasının savromatlardan törəməsi göz qabağındadır. Təsadüfi deyil ki, kişilərsiz düşmən başı kəsən, at minib ox atan, təkbaşına dağlarda ov ovlayan qızları oğuz bəyləri ilk növbədə türkmən qadınlarından (Oğuz tayfalarının Xəzərin o biri sahilində qalan hissələrindən) fərqləndirirdilər. Əslində bu onu göstərir ki, səlcuqlarla Azərbaycana gəldikləri hesab edilən oğuzlar burada dil və adət-ənənə baxımından onlara çox yaxın yerli türk tayfaları – sakların, massagetlərin, skiflərin, savromatların, albanların, balqarların, hunların törəmələri ilə rastlaşmışlar. Bu tayfalar qısa zamanda bir-birinə qaynayıb-qarımış, kökdən gələn adət-ənələrin, təsəvvürlərin eyniliyini nəsilər arasında qan qohumluğunu (qız verib qız alma ilə) genişləndirmişdilər. Nəticədə yurdumuzda yaşayan əski prototürk tayfaları ilə oğuzların birliyindən müasir azərbaycan türkləri formalaşmışdır. Məhz formalaşma «Kitabi-Dədə Qorqud» eposunun yaranıb yazıya alındığı ərəfədə başa çatdığı üçün yeni türk etnosu türkmən qızlarını bəyənmiş və oğuzun arsızını türkmənin dəlisinə bənzətməklə özlərini Orta Asiyada türkmənləşən oğuzlardan ayırmışdılar. Bu faktı tarixçilər başqa şəkildə şərh edirlər. S.Əliyarov yazır ki, «Oğuzun arsızı türkmənin dəlisinə bənzər» (IX boy) – oğuzların mənşəyini öyrənmək baxımından özündə tutarlı məlumat saxlayan cümlədir. VI boydakı «cici-bacı türkmən qızı alarsan, üstünə yıxılısam qarnı cırılar» cümləsi də bu qəbildəndir. Hər ikisində oğuzlar «türkmən» etnik anlayışına qarşı qoyulur, bir növ saymazlıq ifadə olunur. Halbuki X-XI yüzilliklərdən bəri hər iki anlayış bir etnik topluma aid olmuşdur. Belə bir ziddiyyətin açımı qədim oğuzların – Zaqafqaziya protobulqarlarının (Balqar – bir ər), habelə Kültəkin, Bilgə qağan run yazılarında adları dönə-dönə çəkilən «Oğuz xalqı»nın baxışları ilə bağlıdır. «Ol zamanda» oğuz və türkmən etnik anlayışları hələ bir-birinə calanıb bitişməmişdi. Həmin dövrün tarixi baxışının izi olmaq etibarilə «Dədə Qorqud» boylarındakı oğuzlar özlərini etnopsixoloji baxımdan türkmənlərdən (o cümlədən Qaraqoyun-

lu və Ağqoyunlu türkmənlərindən) seçirdilər»¹. Bu fikirlərdə bizim qənaətin tam əksi irəli sürülür. Oğuzlar özlərini Azərbaycanda, İranda və Kiçik Asiyada yaşayan türklərdən ayırırdılarsa, onda bəs nə səbəbə eposda yerli materiallara geniş yer ayırır, saklara, balqarlara, alpanlara, savromatlara və b. yerli türk tayfalarına aid qədim təsəvvürləri, adət-ənənələri, bütöv motivləri boyların süjetində oğuz materialları kimi təqdim edirdilər? S.Əliyarov özü tarixi mənbələr əsasında dəfələrlə təsdiqləyir ki, eposun VII boyunda adı çəkilən balqar türklərini Zaqafqaziyyəyə b. e. ə. II yüzillikdə Bulqar Vənd adlı bir başçı gətirmişdir. Hazırda, hadisədən 2200 il keçəndən sonra Vənənd, Vənətli, Vənədi kəndləri (Ordubad, Zəngilan, Lerik), beş yerdə Qaravənd kəndi (Füzuli, Ağdam), onlarca «vənd» sonluqlu kəndlərimiz – Yaqlavənd, Papravənd, Xocavənd, Bozavənd, Bürvənd, Zuvanlı və s. öz adlarında həmin protobulqar izini yaşatmaqdadır. Protobulqarlar soyundan olan «onoqur» (on oğuz) eli IV-VII yüzillərdə ərəzicə Dərbənd-Sakaşen (Şəki)-Savalan arasında bir üçbucaq yaradan güclü dövlət qurmuşdu. Mehrani knyazı Cavanşir onların vassalı olmuşdur. Göytürklər kimi protobulqarlar da dil baxımından oğuz (daha doğrusu, protooğuz) soyuna mənsub olmuşlar². Eləcə də oğuzlar eposda əsas sərkərdələri Qazanı «alpanlar başı» (IV boy) adlandırırdılar. S.Əliyarov bir çox alimlərə (M.Kaşkarlı, A.Bakıxanov, V.V.Bartold, O.Ş.Gökyay və b.) istinadən «Ağ boz atlar çapdırır alpanlar gördüm. Ağ işıqlı alpaları yanıma saldım» (VII boy) cümlələrindəki alpanlarla antik mənbələrdən bəlli olan «alban», «albanlar» anlayışlarının eyniliyini göstərmiş və xüsusi vurğulamışdır ki, bu faktlar «qədim albanların oğuz etnosu tərkibində olduqlarını, yaxud albanlar adının oğuzlara da keçdiyini «sənədləşdirir». Oğuzlar daha əvvəllərdə tamamilə Qafqaz faktoruna çevrilən bulqarları, alpanları özlərindən ayırmadıqları halda, nə səbəbə XI yüzillikdə M.Kaşkarlının təsdiqində «türkmənlər» adının onlara verildiyini qəbul

¹Kitabi-Dədə Qorqud. F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşri, s. 263.

²Yenə orada, s. 259-260.

etmişdilər, sonrakı əsrlərdə isə Azərbaycanda yazıya alınan eposlarında türkmənlərə «saymazyanə» yanaşmışlar? Bu sualların cavabı məhz irəli sürdüyümüz qənaətlərdə tapılır: onlar yerli Qafqaz türk tayfaları ilə birləşib yeni etnosə – Azərbaycan türklərinə çevrilmişdilər. Bu andan da Xəzərin o biri sahilində qalan əski soydaşlarına soyuq münasibət bəsləmişlər.

Qızların igidliyinin təsviri dünya xalqlarının epos ənənəsində özünü göstərən əlamətlərdən biridir. Selcan xatun və Banıçiçəyin (bura Burla xatunun, sonrakı eposlarımızdakı Nigar, Telli xanım, Ərəbzəngi və b. əlavə etmək olar) xarakteri ilə bağlı sadalananlarda məhz bir cəhət kifayətdir ki, sözügedən motivlərin savromatlarla bağlılığını deməyə tam haqq qazandırsın. Həmin cəhət başqa heç bir eposda təkrarlanmır. Herodot nikah adətlərindən bəhs açanda bildirirdi ki, «savromatlar skifcə danışdırlar... Evlənmə, nikah adətlərinə gəlincə, belədir: qızlar düşmən öldürməmiş ərə getmirdilər. Bəziləri qocalıb ər üzü görməmiş ölürdü, ona görə ki, adəti yerinə yetirə bilməmişdi»¹.

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

Antik Romada sivil uzaqqörənlərinin kitabları çox əski çağlarda meydana gəlsə də, etrus mənşəli Tarkvin çarlarının – Prist («qədim» deməkdir) Tarkvin (b. e. ə. 616/615-578/577-ci illər) və Superbus, yəni Qürurlu Tarkvinin (b. e. ə. 535/533-510/509-cu illər) hakimiyyəti dövründə geniş yayılmışdır. Vergilinin də üz tutduğu gələcəkdən xəbər verən yazılı abidələrin sayını bəzən üç, bəzən də doqquz hesab edirlər. Romalılar öz dövlətlərinin həyatındakı mühüm hadisələrin başvermə səbəblərini, çoxsaylı sirli məqamların açarını həmin kitablardan öyrən-

¹Геродот. История в девяти томах. (Классики исторической мысли), с. 272-273.

məyə çalışırdılar. Sonralar müqəddəs yazıların qorunması interprtələr (yozanlar) adlanan sivil kahinlərinə tapşırılmışdı. Lap başlanğıcda iki nəfərdən ibarət kollegiyanın sayı b. e. ə. 367-ci ildən yeni əsrədək artırılıb 10-a çatdırılmış, Sulla və Avqustun çağında isə 15 kahindən ibarət olmuşdur. Kollegiya üzvləri senatın tapşırığı ilə bütün dövlət işlərindən uzaqlaşdırılmışdı. İnterprtələrin başlıca vəzifəsi gələcəkdə baş verəcək təhlükələri və respublikanın həyatındakı mühüm hadisələri özündə daşıyan müqəddəs kitablardakı müəmmaları açıqlamaqdan ibarət idi.

Diqqətçəkici faktdır ki, uzaqgörənlərin əsərlərində Qafqazda yaşayan prototürk tayfaları barədə də olduqca maraqlı məlumatlar qeydə alınmışdır. «Sivil uzaqgörənlərinin kitabı»nın CXVII fəslində b. e. ə. 3600-cı ilə yaxın Şərqdən Qara dəniz sahillərinə (Ayıdağ və Qaradağa) köçmüş əski xalqın dəfn adətlərindən bəhs açılarda göstərilir ki, «tavrlar özlərinin ölmüş çarlarını sağlığında onun üçün hər şeydən əziz olan bütün yaxınları ilə birlikdə basdırırdılar. Yas mərasimi və daş qutularda torpağa tapşırma adətinin özünü onlar şimal qonşularından – Mərkəzi Qafqazdakı skiflərdən, turanlılardan götürmüşdülər»¹. Məlumdur ki, qədim insanlar ölünü torpağa tapşırma adətinə oturaq həyata keçəndən, yurd-məskənlərini özünüküləşdirib doğmalaşdırandan sonra başlamışlar. Xüsusilə ulu ata-babalarını kultlaşdırmaqla onların şərəfinə qurduqları kurqanları düşmən hücumlarından qanları bahasına qorumuş, ibadət, inam və ümid yerinə çevirmişdilər. O biri dünyadakı əbədi məskənlərə uğurlarının təminatçısı, fəlakətlərin qoruyucusu kimi baxmışdılar. Arxeoloji qazıntılar zamanı Şəkidə çoxsaylı belə daş qəbirlər aşkarlanmışdır. Sivil uzaqgörənlərinin kitablarında təsvir edildiyi şəkildə orada da ölən icma başçıları xoşladığı əşyaları, silahları, atı və istəklı qulları ilə birlikdə basdırılmışdır.

Antik dövr roma mənbələrindən məlum olur ki, tavrlar sonralar tez-tez İran imperiyasının hücumlarına məruz qalırdılar

¹Книга оракулов. Пророчество Пифий и Сивилл. – М.: Изд-во Эксмо, 2002, с. 418.

və «Daranın skiflər üzərinə yürüşü zamanı onlar skif tayfalarının müttəfiqləri idilər»¹. Bu tarix Böyük Kirin Qafqaz massagetləri (Tomris) tərəfindən öldürülməsindən sonrakı çağlara təsadüf edir. «Tavr» sözünün yozumundan danışılarda isə sivil uzaq-görənləri bildirdilər ki, «antiq yazıçılar bəzən «tavr» deyəndə təkcə xüsusi tavr tayfalarını deyil, ümumilikdə Tavrıç yarımadasında məskunlaşan turan, ari, sonralar isə german və slavyan xalqlarını nəzərdə tuturdular»².

Sözü gedən Sivil kitablarında arilərin turanlılarla birliyini, daha doğrusu, qədimlərdən onlarla əlbir fəaliyyətini təsdiqləyən məlumatlarla da rastlaşırıq: Belə ki, «bizim eranın 267-275-ci illərində Tavrıç sahillərini yeni sakinlər – qotlar və gerullar (german tayfaları), eləcə də utiqlər (Prikuanyadan gələnlər – turanlılar və arilər üstünlük təşkil edirdilər) tutdular»³. Beləliklə, dolaylı da olsa, antik alimlərin əsərlərində Xəzərboyu və Qafqaz-ətrafı ərazilərdə prototürklərin b. e. ə. IV minilliyin ortalarından başlayaraq məskunlaşdığı göstərilmişdir.

Rus tarixçisi N.M.Karamzin də özünün çoxcildlik «Rusiya dövlətinin tarixi» əsərində yunan və roma mənbələrinə əsaslanaraq Qafqazın qədim sakinlərini diqqət mərkəzinə çəkmişdir. O, Rusiyanın cənub torpaqlarında, Krımda və mərkəzi Qafqazda slavyanlaradək məskunlaşan etnoslardan – tavlrlar, kimmeriyanlar, hiperborilər, əkinçi-skiflər (yəni oturaq həyata başlayanlar, onlar yadelliləri öldürüb öz bakirə tanrılarına qurban gətirirdilər)⁴, yazıqlar, sarmatlar, yaxud savromatlar (Herodota görə, savromatlar amazonkaların – «orpat»ların, yəni «ərbatıran» qadınların skif igidləri ilə qohumlaşmış qoludur), alanlar, massagetlər (K.V.Trever belə bir qənaət irəli sürürdü ki, «massaget» adında ayrıca tayfa olmamışdır. Təkcə Herodotun və ona istina-

¹Книга оракулов. Пророчество Пифий и Сивилл. – М.: Изд-во ЭКСМО, 2002, с., 419.

²Yenə orada.

³Yenə orada, s. 419.

⁴Карамзин Н.М. История государства Российского, в 12-ти томах. Т. I / Под ред. А.Н.Сахарова. – М.: Наука, 1089, с. 33.

dən Strabonun, Marsellinin kitablarında rastlaşdığımız həmin sözün hərfi mənası «böyük sak ordusu» deməkdir»¹, hunlar və oqurlardan bəhs açmışdır. Ammian Marsellinin yazılarında alanlar qədim massagetlərin törəmələridirlər, Xəzərlə Qara dəniz arasında yaşamışlar və ümumilikdə hunların adətləri ilə eyniyətləri nəzərə çarpmışdır. Moisey Xorensi də bildirirdi ki, alanlar Qafqazın ətraflarında yerləşmişdilər². Nəhayət, N.Qumilyev bəzi tədqiqatçıların belə bir qənaəti ilə razılaşır ki, onlar sonralar saklardan ayrılaraq osetin xalqını formalaşdırmışlar³.

Göründüyü kimi, barbarlıq və köçərlik çağlarında müxtəlif mənşəli etnosların axını eyni istiqamətli deyildir. Bu səbəbdən də müasir super xalqların kökünün təkcə şimal, yaxud şərqlə məhdudlaşdırılması əsassızdır. Əslində qədim yazılı mənbələrdə etnoloji axınların istiqamətləri çoxşaxəlidir və dumanlı şəkildedir. Bu gün türklüyün ilkin vətəni Şərqlə – Altay və Orta Asiya ilə müəyyənləşdirib Qafqaza və Avropaya oradan keçmə kimi göstərmək, yaxud arilərin Şimaldan Şərqə və Cənuba yayılmasını, sakların, skiflərin gah prototürk, gah hind-Avropa mənşəliliyinə işarə edilməsi qədim etnosların tez-tez bir-birinə qarışmasından, yəni aralarında aparılan qanlı müharibələrdə birinin digərini aradan çıxartmaq dərəcəsinə çatdırılmasından irəli gəlirdi. Eləcə də empirik zamanda az-çox bəlli hadisələrin dövrümüzə gəlib çatan izlərinə nəzər salanda aydınlaşır ki, başlanğıcda ayrı-ayrı dillərin söz ehtiyatı zəngin olmadığından, nitqin qrammatik quruluşunda da hələ əsaslı spesifik qanunlar formalaşmamışdı. Ona görə də etnoslar arasında ciddi fərqlər az nəzərə çarpmışdır. Əsasən əşyavi və şəkli ünsiyyət formalarından faydalanan ayrı-ayrı icmaların təsəvvürlərində eyni ilə ağaclar meşəni, yay-ox ovu, at döyüşü, tonqal yurdu bildirirdi. Etnoqrafik faktorlar da tez-tez dəyişirdi, dəfn adətləri, geyimlər, məişət, ov və əkçinçilik əşyaları və s. bir tayfadan digərinə ötürülürdü. Ən mühafizə-

¹Тайлор Э.Б. Первобытная культура: пер. с англ. Д.А.Коропчевского. – М.: Политиздат, 1989, с. 6.

²Карамзин Н.М. История государства Российского, с. 33.

³Гумилев Л.Н. История народа гунну. В 2 книгах. Книга 1, с. 334.

kar amilləri – inanclarını belə (totemə, ayrı-ayrı kultlara) uzun müddət qoruyub saxlamaq çətin idi. Güclü basqınlar zamanı hər şey alt-üst olurdu, tanrılarının onları qoruya bilmədiyini zənn edib daha qüvvətli tayfanın bütünə sığındılar. Lakin atalar demişkən, «yellə gələn, yellə də gedir»di. Sirri bilinməz adi təbiət hadisəsi belə qədim insanların primitiv düşüncəsində dönüklüklə nəticələnirdi. Məlumdur ki, əski mədəniyyətlərin bünövrəsi xalqın yaratdığı şifahi eposlarla qoyulmuş və yarım tarixi, yarım əfsanəvi əhvalatlar yazının meydana gəlməsi ilə əbədilik yazı yadına köçürülmüşdür. Misir ehramlarındakı və şumer-akkad gil lövhələrindəki ilkin mətnlərdən aydınlaşır ki, məhz insanların yazılı dilə yiyələnməsinə təkan verən amillərdən birincisi mifoloji təfəkkürün yardımı ilə formalaşan eposlardır. Və Türk dünyaya xalqları arasında eposlarına görə tamamilə fərqli tarixi ənənəyə malikdir. Təsadüfi deyildir ki, bir çox tədqiqatçılar (Y.Konuş, V.Bartold, P.N.Boratav, B.A.Karıyev və b.) türk eposunun mənbəyindən və tarixi köklərindən danışanda Qafqazla, eləcə də birbaşa Azərbaycanla bağlılığını təsdiqləmişlər. P.N.Boratav Y.Konuşa istinadən yazırdı ki, «əgər dil və mövzusunun çıxış edilsə, onda bu dastanların ilkin yarandığı yer türklərin əzəli vətəni Azərbaycandır, eləcə də İranın türklər yaşayan əraziləridir»¹.

Qədim türklərin əski inancında Günəşə «Anaod» deyilmişdir. «Avesta»da turanlıların inandığı tanrılardan birinin adı «Anahid» idi. Anahid (Ana-od) türk mənşəli «ana» və «od» sözlərindən yaranmış və «baş od» mənasında işlənmişdir. İlahi ana bəşəriyyət üçün göz yaşına bənzəyən nəmlikdən bütün varlıqların və xeyirxahlıqların ilkin özəyini yaratmışdır. Ulu əcdadlarımız evlərinə məxsus istiliyin bir hissəsini – odunlardan alınan kömürü məbədə gətirib Anaoda qurban edirdilər. Odun əbədi yaşarlığını, istiliyin daimiliyini simvollaşdıran qara kömür çox sayda toplanaraq qış dayanacaqlarında yolçuların, döyüşçülərin və köçərilərin köməyinə çatırdı.

¹Boratav P.N. Halk hikayeleri ve halk hikayeçiliyi. – Ankara, Milli Egitim Basımevi, 1946, s. 31.

Atəşpərəstliyədək Anaod təkə Qafqaz və İranda deyil, Orta Asiyada da geniş yayılmışdı. Ona prototürklər yaşayan bütün ərazilərdə hörmətlə yanaşılırdı. Özbək yazıçısı və tarixçisi Y.H.İlyasov yazır ki, «Anaod tanrısına pərəstiş edən xalqlar say-sız-hesabsız olduğu kimi, ona verilən adlar da çoxsaylı idi və müxtəlif cür səslənirdi: Astrata, Nanayya... Bizim diyarda yaşayanlar ona Anahid, yunanlar isə Aterqatis deyirdilər. İkinci ad latınca «tünd, hiss rəngi»ni bildirən sözlə səsləşir»¹. «Bundahiş»də (17.1-9) və müsəlman müəlliflərinin əsərlərində yəqin əsassız olaraq təsdiqlənilər ki, od kultunun məbədləşmiş forması zoroastrizmdən çox-çox əvvəllər, büt-pərəslik çağlarında meydana gəlmişdir. Təsadüfi deyil ki, bəzən bu kult mərasimi barbar xarakterini üzə çıxardır, Anahid və İstəhr məbədlərində sasanilərin müqəddəs Baş oduna canlı insanlar da qurban verildilər². Yunan filosoflarından birinin mənşəcə prototürk (sak) tayfalarından çıxdığını təsdiqləyən faktlar vardır. Onun adının Anaod tanrısı ilə səsləşdiyi də bunu əsaslandırır. Maraqlıdır ki, zoroastrizm ideyalarını antik yunan mədəniyyətində ilk əks etdirənlər məhz «Ana» (Baş) sözünü özlərində daşıyan filosoflar idi. L.A Lelekov yazır ki, «hələ b. e. ə. VI əsrin I yarısında **Anaksimandr**, **Anaksimen** və **Fekid**, hardan götürdükləri məlum olmasa da, tamamilə aydın şəkildə «Kiçik Avesta»nın çoxdan sistəmləşdirilmiş kosmologiyasını və sxolostik möhürlənmiş məzmunundan Yəsnanın Yəştlərinə (12.25) uyğun şəkildə bəhs açmışlar»³. Təkə Anaksimandrın mətnlərində gerçəkliyin əksinə olaraq ulduzların yerləşdiyi göy qübbəsi ayla müqayisədə yerə daha yaxın göstərilir, ilahi təbiətə malik günəş isə naməlum sonsuzluqda yerləşdirilir. Zoroastrizmdə işıqlanmanın genişlənməsi yerdən uzaqlaşdırılmaqla müəyyənləşir, Xeyirlə Şər qarşıdurmasının əhatə dairəsinin alleqorik şəkildə təsviri onunla yekunlaşır ki, mömin ruhlar kosmosa yüksələrək Ahur-Məzdin «Alqış evi»ndə nura qər q olurlar. Anaksimandrda da Yəşt 12.25-də ol-

¹Ильясов Я. Месть Анахиты. – М.: Советский писатель, 1990, с. 112.

²Лелеков Л.А. Локальные и синкретические культуры. - М.: Наука, 1991, с. 27.

³Yenə orada, s. 44.

duğu kimi Müqəddəs nur Dünya dağının ətrafında yer səthinə paralel dövrə vurur. Tədqiqatçıların qənaətinə görə, bu görüşlərin hər ikisinin tarixi kökü daha ilkin mənbəyə – qədim şumer-akkad mifik dünya modelinə söykənir.

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

«Ana Ut (od) - alovların ilahəsi,
Sən Göylə Yer ayrılında
Çaqatay xan və Burhatay xan dağlarında bitən
qarağacdən yaranmışan,
Ana YerİN nişanəsi kimi dünyada qalmışan,
Tanrılar xanının əlləri ilə qalanmışan...»¹.

Tarixin bütün mərhələlərində (mədəniyyətin aşağı pilləsindən başlamış yüksək inkişaf səviyyəsinədək) Asiyada oda sitayişin nəzərə çarpdığını vurğulayan E.Taylora görə, turan tayfaları da onu müqəddəs ünsür saymışdılar. Bir çox tunqus, altay, monqol və türkmən ailələri atəşə qurbanlar gətirir, bəziləri isə bişmişin bir damcısını ocağa atmadan yeməyə başlamırdı. Maraqlıdır ki, bu hal azərbaycanlılar tərəfindən bu gün də bir qədər başqa formalarda davam etdirilir. Gələn bəlaları övladlarının üstündən götürmək üçün bir çimdik duzu oğlunun, yaxud qızının (çox zaman bütün ailə üzvlərinin) başının üstündə hərləyib ocağa atırlar. Eləcə də təndirin və qalanan tonqalın payını vermədən çörəyə, bişmişlərə toxunurlar. Etnoloq daha sonra XVIII əsrdə yazılmış mənbəyə əsasən, Bakıda fəaliyyət göstərən bir atəşpərəstlik məbədinin təsvirini verir: «Asiyada atəşpərəstlər haqqında yazılanlar arasında 1740-cı ilə aid Conas Qanveyin «Səya-

¹Тайлор Э.Б. Первобытная культура: пер. с англ. Д.А.Коропчевского. – М.: Политиздат, 1989, с. 408.

hət»ində Xəzər dənizi hövzəsindəki Bakının yaxınlığında yanar quyuda sönməyən alovun mövcudluğundan bəhs açılır. Müqəddəs yerdə bir neçə qədim daş məbəd yerləşirdi ki, hündürlüyü 10-15 futa qədər olan qövsvari tağ şəklində tikilmişdi. Böyükliyü nəzərə çarpmayan məbədlərdən biri hələ fəaliyyət göstərirdi. Üç funt ölçüsünədək qaldırılan səcdəgahın yanında içiboş qalın qamışla yerdən qaz çəkilmişdi. Qamışın sonundan göy alov qalxırdı. Burada özünün və başqalarının əvəzinə tövbə etmək üçün gələn 40-50 nəfər yoxsul adi abid vardı və ibadətdə olduğu müddətdə onlar ancaq çiy siyənəklə, yaxud ona uyğun yeməklərlə qidalanırdı. Conas Qanvey ardınca yazır ki, bu qəribə adamlar öz alınlarında zəfəranla nəsə nişan qoyurdular. Onlar xüsusilə kürən inəyə xoş niyyətlə yanaşırdılar. Çox kasıb geyinirdilər. Bir qədər xoşbəxtləri bir əlini başına qoyur, ya da başqa duruşla tərənəmz qalırdı. Onlar gebrlər (zoroastrizmin tərəfdarlarına verilən adlardan biridir, «pars» da bu qəbildəndir), yaxud gurlar idilər ki, adətən müsəlmanlar atəşpərəstləri belə çağırırdılar»¹.

Alban-türk tarixçisi M.Kalankatuklunun «Albaniya tarixi»nin VII yüzilliyin sonunda Azərbaycanda yaşayan türk tayfalarının inanclarından danışılan hissələrində maraqlı faktlarla rastlaşırıq. Xristian albanlar qan qardaşları hunları öz dinlərinə gətirmək üçün müxtəlif tədbirlərə əl atırlar. Onların öz inamlarına əsaslanan adət-ənənələrə inkarçı mövqedən yanaşaraq bildirdilər ki, «Şeytanın təhrikilə yolunu azmış və ağaca sitayiş günahına qər q olmuş bu qəbilə, şimal kütbeyin axmaqlığına görə, uydurulmuş və yalançı inamlarına sadıq olaraq öz murdar büt-pərəst ayinlərini başqa dinlərdən yüksək tuturdular...»² Qənaətlərdə Qafqaz hunlarının lap qədimlərdə iki əsas tanrıya – **ağaca və oda** yaradıcı tək yanaşmalarına işarə var. Türk inancında oğuz tayfalarının bir qanadı **ağacdən və nurdan (oddan) törəyən beş cocuğun** övladları kimi xarakterizə olunur. Təxminən albanların Qafqaz hunlarını xristianlığa çağırdığı ərəfədə Azərbaycan-

¹Тайлор Э.Б. Первобытная культура, с. 409.

²Kalankatuklu M. Albaniya tarixi. Mxitar Qoş. Alban salnaməsi, s. 156.

da 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 qurbanıdır»¹. Qədim alban dilində yazıya alınıb sonralar qbararcaya çevrilən mətnə 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 işlənir»³. 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. Qafqazın köklü sakinlərinin qədim çağlardan türklərin olması barədə mənbələrdən yüzlərlə dəlil gətirmək mümkündür. Lakin yazıya alınıb tarixiləşən kitab-

¹Kalankatuklu M. Albaniya tarixi. Mxitar Qoş. Alban salnaməsi, s.156.

²Bünyadov Z.M. və Əliyev S.S. «Kağan» titulu haqqında. – Azərbaycan SSR EA Xəbərləri. «Tarix, fəlsəfə, hüquq» seriyası, B., 1984, № 2, s. 225.

³Halasi Kun T. Türk dili və tarixi hakına araştırmalar, I. F.Köprülünün doğumunun 60 yildönümünü kutlamak için TTK ve TDK tarafından çıkarılmıştır. Toplayanlar H.Pran – T.Halasi Kun. – Ankara, 1950, s. 126.

ların əksəriyyəti türkə həmişə düşmən nəzəri ilə baxan yunanların, farsların və ermənilərin, eləcə də onun orta əsrlərin başlanğıcındakı döyüş şöhrətlərinə qısqançlıqla yanaşan ərəblərin dilində yazılıb təsdiqləndiyi üçün hər məsələ ancaq qara rəngə boyanaraq təqdim olunmuşdur. İlk inanclarında təbiət varlıqlarına, Günəşə, Aya və Göy tanrısına sitayiş edən Qafqaz türkləri VII yüzillikdə dilemma qarşısında qalmışdılar: təkallahlı dinlərdən hansının yolunu tutsunlar? Geniş ərazilərdə yaşayan müxtəlif türk soyları yalnız başlanğıcda xristian, yoxsa İslam əqidəsinə keçməyi tərəddüdlə qarşılamışlar. Çünki saklara və hunlara xristianlar, eləcə də atəşpərəst farslar orta əsrlərdə müsəlmanlara nisbətən daha mühavizəkar mövqedən yanaşırdılar. Onlar türklərin dədə-baba inanclarını şeytan əməli, əhrimanlıq kimi yozmağa çalışdıqları halda oğuzların simasında səlibçilərə qarşı müharibədə özünə müttəfiq tapan ərəblər əksinə, Göy tanrısı ilə Allah arasında yaxınlıq gördüklərini etiraf edirdilər.

M.Kalankatuklunun «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 meyil salsalar da, kökdən gələn adətlərlə bir-birinə sıx bağlı idilər. Məsələn, hunların albanlarla qohumluq əlaqələri ailə qurmaq – qan qarışdırmaq səviyyəsində baş tutur, heç bir tərəfdən etirazla qarşılanmırdı. Və min ildən çox Qərbin və Şərfin 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.Taylor, 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 ardıcılıqla nəzərdən keçirsək, görürük 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 «nə-həng və eybəcər» idi (yəqin söhbət Tanrı-xanın ağacdən, yaxud daşdan yonulmuş bütündən gedir), farslar tərəfindən **Aspandiat** adlandırılır. Z.Bünyadov bu sözün yunan və erməni mənbələrindəki şərhini ilə razılaşıaraq bildirir: «N.Adons Markvarta istinadən «Armeniya» əsərində (səhifə 447) yazır ki, «Bəzi işarələrə görə, İranda atlı qoşunlar Spandiat nəslinin əlində idi. İran əfsanələrində Vistasp oğlu Spandiat bir çox xalqların üzərindəki qələbələri ilə məşhur idi»¹. Aspandiat tanrı adı ilə Spandiat nəslində zahiri səsleşməyə baxmayaraq onların funksiyaları arasındakı dərin uçurum göz qabağındadır. Strabona istinadən akademik özü də təsdiqləyir ki, hunların Aspandiatı günəş tanrısıdır. N.Adonsun nişan verdiyi Spandiat isə atlı qoşunları əlində saxlayan nəslin adıdır. Birincidə atlar qurban kəsilir, ikincidə isə əksinə, döyüş üçün qorunub saxlanılır.

İkincisi, Qafqaz hunları yas mərasimləri zamanı meyitlərin üstündə dumbul və zurna çalır, bıçaq və xəncərlə öz yanaqlarını, əl və ayaqlarını çərtib qan axıdirdılar. «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, ölünün igidliklərini nümayiş etdirən səhnələr göstərilir, müxtəlif döyüş xarakterli yarışlar keçirilir, mərhumdən qalan silahlar fərqlənənlərə hədiyyə edilirdi. Çox vaxt kişilər lüt-üryan halda bir-biri ilə və ya dəstə dəstəylə qəbiristan yaxınlığındakı meydanda qılıncılarla döyüşür, güləşir, böyük-böyük dəstələr bir-biri ilə ötüşür və sonra da at çapmağa başlayır-

¹Bünyadov Z.M. və Əliyarov S.S. «Kağan» titulu haqqında. – Azərbaycan SSR EA Xəbərləri. «Tarix, fəlsəfə, hüquq» seriyası, B., 1984, № 2, s. 226.

dılar. 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 ölən şəxsinə 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 nümayiş etdirən hərəkətlərinin xristianlar tərəfindən aşağıdakı şəkildə təqdimi təsdiqləyir ki, kitab qrabarcaya düşmənin qələmiylə, sonsuz təhriflərlə çevrilmişdir: «Kimsə **ağlayıb ulayırdı**, kimsə də **şeytan kimi özündən çıxırdı**. Onlar **dilxoşluq edir, oynayıp, rəqs edir və eybəcər işlərlə məşğul olub murdarlığa qərql olurdular**, çünki Xalığın nurundan məhrum idilər»¹. Bəli, təkalahlı 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 **ıldırım, 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, onlarda nə varsa, xəlv 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

¹Kalankatuklu M. Albaniya tarixi. Mxitar Qoş. Alban salnaməsi, s. 156.

sözlər deyilib: «Çöldə olan hər ağac od tutub yanacaq, qanunpozanları udacaq və sönməyəcək» (İncil, İyeremianın kitabı, VIII, 20). O ki qaldı sinələrində **ilan təsvirli qızıl və gümüş bəzəklər gəzdirənlərə** onların barəsində İncildə deyilir: «Allahın qəzəbli günündə onları nə qızılları, nə də gümüşləri xilas edə biləcək» (İncil, Xuruc, XX, 23).

Dördüncüsü, Musa Kalankatuklu Qafqaz hunları arasında xristianlığı qəbul edən ilk şəxs barədə geniş bəhs açaraq bildirir ki, «Qüvvə və hünərliyiylə fərqlənən bu adam... üç ölkədə məşhurlaşmışdı»¹. Görəsən 1300 il əvvəl Yunan olimpiadasında yarışların qalibi olmuş Azərbaycan türkü kimdir? Öz gücü və şücaəti ilə başqalarından fərqlənən bu şəxs həmçinin Türkünstanda Xəzər xaqanının yanında böyük şücaətlər göstərmiş, xaqanın məhəbbətini qazanmaqla yanaşı onun qızının da ürəyinə yol tapmış və ilituer mənəsinə layiq görülmüşdür. Bəlkə bu igid «Kitabi-Dədə Qorqud»un bir yerində albanların başçısı kimi xatırlanan, xanlar xanı Bayındır xanın qızını alan Qazanın prototiplərindən biridir? Doğrudur, «Albaniya tarixi»ndə o, knyaz Alp İlutuer adıyla təqdim edilir. Hər şeydən əvvəl təhriflə yazı yaddaşına köçürülən adı dəqiqləşdirməyə çalışsaq. Z.Bünyadov P.Qoldenə istinad edərək şəxs adının «Alp el Təbər» şəklində olması ilə razılaşıq². «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 göstərərəkən isə «Alp» titulu qazanmışdır. Musa Kalankatuklunun yazdığına görə, Alp Ulutürkər xristianlığı qəbul edəndən sonra, ilk növbədə, soydaşlarının köhnəlmiş nikah və yas mərasimlərinin əleyhinə çıxmış, özlərin üstündə «ağılsız ah-zarları və bıçaqlaşmanı» tədricən aradan götürməyə çalış-

¹Kalankatuklu M. Albaniya tarixi. Mxitar Qoş. Alban salnaməsi, s. 161.

²Yenə orada, s. 225.

mış, 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 büt-pərəst Qərbi, eləcə də Şimalı ilə sıx bağlanan Alp Ulutürkər cəmiyyətin inkişafında təkallahlı dinin büt-pərəstliyə nisbətən mü-tərəqqi addım olduğunu dərk etmiş, ətrafda yaşayan türk ellərini də xristianlığa çağırmışdır. O əmr vermişdir ki, insanlar bütlərə deyil, yer və göylərin Yaradıcısına – qadir Allaha ibadət etməlidirlər.

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

Bütün bunları ümumiləşdirərək belə bir qənaətə gəlmək olur ki, azərbaycanlıların ulu babalarının baxışlarına əsasən bir neçə arxetipik simvolun (yuxarı-aşağı, göy-yer, dağ, qan, işıq, od, Günəş, ağac və s.) ibtidai çağlarda meydanagəlmə amillərini və inkişafın sonrakı mərhələlərində mədəniyyətin faktoruna çev-rilməsini nəzərdən keçirdik. Onların sayı, funksiyası və işlək dairəsi saydıqlarımızla məhdudlaşmır. Bu, ayrıca tədqiqatın predmetidir. Araşdırmamızda arxetipik simvolları mifoloji sistemlərin mənşəyində duran əlamətlərdən biri kimi götürdüyü-müzdən ümumi mənzərəsini verməklə kifayətlənirik.

«Kitabi-Dədə Qorqud» boylarında «Ulaş oğlu, Tulu quşun yavrusu, bizə miskin umudu, Amit soyunun aslanı, Qaracığın qap-lanı, Qonur atın iyəsi, xan Uruzın ağası, Bayındır xanın göy-güsü,

Qalın Oğuzın dövləti, qalmış yigit arxası»¹ kimi xatırlanan Salur Qazan mətnin bir yerində birdən-birə «alpanlar başı»na² (başçı-sına) çevrilir. Vatikan nüsxəsinin O.Şaiq və M.Ergin nəşrlərində bu ifadə «alplar», Drezden mətninin Həmid Araslı çapında isə «alpanlar» şəklindədir. Samət Əlizadə yazır ki, «Drezden nüsxəsində «alpanlar» sözü diqqəti cəlb edir. H.Araslı istisna olmaqla, digər tədqiqatçılar həmin sözü «alp» kimi qəbul etmiş, V.V.Bartold da bu sözü «vityaz» kimi tərcümə etmişdir. Güman edirik ki, burada «alpanlar» təkcə «igidlər» yox, eyni zamanda «albanlar» deməkdir və oğuzlara həm də «albanlar» deyilməsi tarixi baxımdan xüsusi maraq doğurur»³. Bəs «Dədə Qorqud» oğuznaməsində albanlara istinad edilməsinə əsas verən dəlillər varmı? Tarixdən bilirik ki, V-VII əsrlərdə Azərbaycanın dağlıq hissəsində Alban//Arran//Girdman çarlığı yaranmış və Bizans imperiyası ilə Ərəb xilafətindən asılı vəziyyətdə də olsa, Babək üsyanı yatırılanadək – X yüzilliyədək mövcudluğunu qoruyub saxlaya bilmişdir. Hunların qohumu və yaxın dostu Böyük Cavanşirdən tutmuş albanların bütün başçıları türk mənşəli olsalar da, xristian idilər. Lakin oğuzun salur tayfasının aslanı, həmişə kilsələri dağıdıb yerinə məscidlər tikdirən Qazanın «Dədə Qorqud»un Drezden mətnində «alpanlar başı» kimi təqdimi qərribə deyilmi? M.Kalankatuklunun «Albaniya tarixi»nə üz tutanda təəccübümüzü birə on qat artıran başqa faktlarla rastlaşırıq. Qarbarcaya çevrilərkən tamamilə təhriflərə uğrayan, tarixi şəxsiyyətlərdən başlamış yer-yurd adlarınınadək hər bir xüsusi varlığa erməni damğası vurulan mətnə oxuyuruq: «Babiki İrandan müşayiət edən Qor və Qazan adlı iki doğma qardaşlar öz dinlərini atıb xaçpərəst oldular. Babik puşk atdı və Qorun baxtına Hot kəndi, Qazanın baxtına isə Şalat çıxdı»⁴. Sual doğur: Babik kimdir və bu hadisə hansı dövrdə baş vermişdir?

¹Kitabi-Dədə Qorqud. F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşri, s. 42.

²Yenə orada, s. 69.

³Yenə orada, s. 239.

⁴Kalankatuklu M. Albaniya tarixi. Mxitar Qoş. Alban salnaməsi, s. 31.

M.Kalankatuklunun «Albaniya tarixi»ndə «Dədə Qorqud»la səsleşən bir epizodda göstərilir ki, İran şahı II Hörmüzdün oğlu II Şahpur “bütün böyük və qədim yeddi İran naharar nəsillərinin naminə böyük və təmtarahlı qəbul təşkil edir, cam və üzüm tənəyi vasitəsi ilə onların şahın hüzurunda hərəsi öz dərəcəsinə uyğun rütbələrini və yerlərini təyin edir. Möbədlər möbədini isə yüksəldib şah süfrəsinin yuxarı başında oturur”¹. Bu təsvir eynilə Bayındır xanın məclisini xatırladır.

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

Hadisələr gedişatı nəticəsində şah sarayında narazılıq doğur, əyanlardan biri üz döndərir, qarşıdurma yaradır. «Albaniya tarixi»nə görə, guya ermənilər bir kitab gətirib şahı yaltaqlanırlar. Ulu babasının adı ilə açılan kitabı görən şah sevincək olub «öz məclisindəki yerləri dəyişdirir». İgidliyi ilə bütün erməni millətindən seçilən Sünnik (Zəngəzur) hakimi Andoka on dördüncü yer (rütbə) düşür. O, acıq edib şahın məclisini tərk edir. «Dədə Qorqud»da Bayındır xan tərəfindən qara otaqda yerləşdirilən Dirsə xan və ovçuluq məharətinə dövlət başçılarının şübhə ilə yanaşdığını zənn edən Bəkil də küsüb öz obasına dönür. Alp Aruz isə Qazan xanın pay bölgüsünə çağrılmadığı üçün asi dü-

¹Kalankatuklu M. Albaniya tarixi. Mxitar Qoş. Alban salnaməsi, s. 28.

şüb qanlı müharibəyə başlayır. Onu da qeyd edək ki, «Albaniya tarixi»ndəki hadisələr də qədim Azərbaycan torpaqlarında, məhz oğuzların yerləşdiyi ərazilərdə baş verir və oğuznamənin ayrı-ayrı epizodları ilə tam səsləşir. Belə ki, narazılıqdan sonra şahın sarayına xəbər çatır ki, saysız-hesabsız xəzər qoşunları Çala kəndini (Dərbənd keçidini) aşaraq Albaniyaya daxil olublar. Andok şaha yardıma gəlmir, əksinə öz ordusu ilə (1700 yorğa atlı əsgəri) Mədainə yollanır, qəflətən şəhərə basqın edib çoxlu qızıl və gümüş xəzinələrini, qiymətli qaş-daşı, saysız-hesabsız müxtəlif mirvariləri, şah sarayından və əyanların evlərindən nəyi bacarırdılarsa, hamısını ələ keçirirlər. Qəniməti Balaberd (Bala/kiçik qala) qalasına daşıyırlar. Bundan sonra Andok əmr edir ki, bütün əyalətdə mal-qara üçün yığılmış yemi yandırsınlar. İnsan üçün faydalı olan ərzaq sursatını, silahı, təchizatı və yəhər-qayışları qalanın içinə yığsınlar. Sonra bütün Sünik əhalisinə bildirdi ki, evlərini və anbarlarını yandırıb ölkədən qaçsınlar. «Albaniya tarixi»ndə oxuyuruq: «Əyalətlərdən bütün kilsə bəzəklərini yığıb Balaberdin Şalat (bəlkə də Salur adlanan məbəddən söz gedirdi, qrabarcaya çevriləndə təhrif edilmişdi – R.Q.) kilsəsinə gətirdilər, sonra da kilsəni torpaqla örtüb təpə düzəldilər və özləri hər tərəfə dağılıb getdilər. O gündən etibarən Sünikin adını heç kəs çəkmədi və bu vilayət 25 il ərzində əhalisiz qalıb viran oldu. Müharibənin sonunda qayıdan şah Şapur Mədainin xarabalarını görəndə bərk qəzəblənir və ordusuna əmr edir ki, Sünikə hücum keçsin və əhalisiylə heyvanlarını əsir etsin. Amma ordu Sünikə çatanda orada heç bir şey əldə olunmadı. Ölkəni gəzəndə onlar altında Şalat kilsəsi gizlənmiş təpəyə rast gəldilər. Təpənin üzərinə çıxan zaman şiddətli zəlzələ başladı və başda sərkərdə Atəşxuda olmaqla bütün İran ordusu tezliklə o yerləri tərk etdi»¹.

Onlar oradan qayıdanda Bala qalaya hücum etdilər, amma mühasirədə olan süniklər iri qaya parçalarını qala divarlarından diyirlədərək iranlılardan çoxlu adam öldürdülər. İranlılar qalaya

¹Kalankatuklu M. Albaniya tarixi. Mxitar Qoş. Alban salnaməsi, s. 29.

ikinci və üçüncü dəfə hücum etdilər. Lakin heç bir şeyə müvəffəq ola bilmədilər, yenə də öz döyüşçüləri qırıldı.

Şah qəzəbə gəlmiş halda əmr etdi ki, hücumu gücləndirsinlər. Lakin şahın əyanları qabağında səcdə edərək yalvardılar ki, artıq qalaya hücumə keçməyə dəyməz və ətrafındakı yaşayış yerlərini viran etmək daha əlverişlidir.

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

Bayındır xanın vəziri Qazılıq qoca Duzmurd qalasına gəlib kafirlərlə vuruşmaq istəyəndə altmış arşın qamətində olan, altmış batman gürz salan, qatı-möhkəm yay çəkən bir təkurla rastlaşır. Arşın oğlu Dirək Qazılıq Qocanı təkbətək döyüşə çağırır. Eposda yazılır: «Pəs ol Təkur qələdən taşra çıxdı. Meydana girdi, ər dilədi. Qazılıq qoca anı gördiginləyin yel kibi yetdi, yeləm kimi yapışdı. Kafərin ənsəsinə bir qılinc urdı. Zərrə qədər kəsdirəmədi. Növbət kafərə dəgdi. Ol altmış batman gürzlə Qazılıq qocaya dəpərə tutub çaldı. Yalan dünya başına dar oldu. Dündük kibi qan şorladı. Qazılıq qocayı qarmalayıb-tutub qələyə qoydılar. Yigidləri turmayıb qaçdılar»¹.

M.Kalankatuklunun «Albaniya tarixi»ndə bu epizodla səsleşən hadisələrdə, doğrudur, nəhəng hun türkü İrən şahına qarşı

¹Kitabi-Dədə Qorqud. F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşr, s. 94.

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

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

O, şahın təklifini qəbul edir və Allahın köməyinə arxalanaraq qışqırır: «Kömək edin, ey Sünikin kilsələri!» Və çapaqan atına minərək düşməyə hücum edir. Onlar bir-birinin üstünə atılırlar və nizələrinin gurultulu zərbələrinin səsi səhərdən axşam saat doqquza qədər eşidilir. Qorxunc hun nəhəngi allah tərəfindən cəzaya məhkum olunmuşdu. «Cəsur Babik öz qılıncı ilə qanıqən heyvanın başını vurub, onu cəhənnəmə vasil etdi»¹.

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

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

¹Kalankatuklu M. Albaniya tarixi. Mxitar Qoş. Alban salnaməsi, s. 30.

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

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

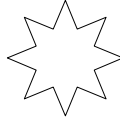
Bu hadisədən sonra Babiki İrandan müşayiət edən iki qardaş Qor və Qazan xristianlığı qəbul edirlər. Qazan süniklərin ən müqəddəs ərazisinə – Şalata (Salura) sahib durur. Lakin təəssüflər olsun ki, «Albaniya tarixi»ndə oğuznamənin başqa motivləri ilə səsləşmələrin çoxluğuna baxmayaraq bir yerdə adı çəkilən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

İndi mif-tarix bağlılığının başqa aspektlərinə də nəzər salaq. Ulularımızın əkinçilik, ovçuluq peşələrinə yiyələnməyə başladığı dövrlə bağlı keçirilən ayinlərin, adət-ənənələrin mifoloji görüşlərdə izlər buraxdığını görməmək mümkün deyil. Belə ki, çox əski çağlarda yurdumuzda belə bir ritual mövcud idi: bolluq yaransın, quraqlıq aradan götürülsün deyə qızları çayın mənbəyinə qurban verirdilər. Bu ritual əkindən qabaq yerinə yetirilir və guya bitkinin tez yetişməsinə yardım edirdi. Azərbaycan mifoloji görüşlərinin epik ənənəyə keçmiş qalıqlarında həmin ritualın əksinə rast gəlirik. «Məlikməmməd» nağlında qəhrəman elə bir ölkəyə gedib çıxır ki, orada bir əjdaha çayın qarşısını kəsib şəhəri susuz qoymuşdu. Adamlar əjdahaya gündə bir qız verirdilər. Yalnız bu halda əjdaha camaata bir az su buraxırdı. Məlikməmməd bir növ yuxarıdakı ritualın əksinə hərəkət edir. Suya, daha doğrusu, əjdahaya qurban verilən şah qızını xilas edir, əjdahanı öldürür. Ağzından od püskürən əjdaha mifik anlamda quraqlığı simvollaşdırır. Əski inanışlarda təbiət tanrılarında bi-

ridir. Ona qurbanlar kəsməklə ulu əcdad yağış-su əldə etdiyini sanırdı. Əlbəttə, yuxarıda bəhs açdığımız ritualın hakim mövqedə olduğu dövrdə qızı xilas etmək təşəbbüsünə düşən hər kəs camaat tərəfindən daşqalaq edilərdi. Çünki öz hərəkəti ilə məhsul bolluğunun qarşısını almış zənn edilərdi. O zaman çaya qurban verilmək şərəf işi idi. Qızlar özləri bu işə könüllü gedirdilər. Nağıldakı əjdaha epizodunda cəmiyyətin sosial institutlarından birinin mifik obrazlarla dəqiq təsviri verilmişdir və Azərbaycan xalqının həmin sosial institutu hansı çağda keçirməsi arxeoloji qazıntılarla çoxdan tarixə bəllidir. Məhz bu mənada da miflər tarixlə yol daşlığı etmişlər.

Uydurma təsvirlərin çoxluğuna baxmayaraq, mifologiya daxili xarakteri ilə realist istiqamətə daha çox meyillidir. Bu, qeyri-adi görünən elementlərin gerçəkliklə üst-üstə düşməsi ilə izah oluna bilər. Qeyd edək ki, miflərdə özünə geniş yer tapan fantastika da əksər hallarda realist mahiyyətdə olur. Onlarda nəzərə çarpan möcüzəlilik, magiklik belə reallıqdan kənar deyil, dolayılığın, qeyri-adiliyin də kökləri gerçəkliklə bağlıdır. Başqa sözlə, hər bir fantastik element real varlığın əsasında yaranır, gerçəkliyin təfəkkürdə proobrazına çevrilir. Ona görə də mifologiyada fantastik varlıqların yaşayış tərzi adi insanların məişətindən fərqlənmir: divlər də ev işləri ilə məşğul olurlar, odun yarırlar, xörək bişirirlər, gözəl qızları xoşlayırlar; Simurq quşları nə qədər böyük qüdrətə malik olsalar da, balalarını qorumaqda, yemək toplamaqda acizdirlər; pəri qızlar isə eşqə düşür, sevib-sevilirlər – bir sözlə, bütün sakrallıqlar hansı cəhətilə insanla yaxınlaşdırılır. Deməli, mifoloji model və sistemlərdə reallığın əsas göstəricilərindən biri odur ki, fantastik, fəvqəltəbii aləm nə qədər qeyri-adi təsvir olunsa da, insanlara xas xüsusiyyətlərlə biximlənir.





Beşinci fəsil

**AZƏRBAYCAN-TÜRK MİFOLOGİYASININ
REKONSTRUKSIYA MƏSƏLƏLƏRİ**

**AZƏRBAYCAN TÜRK MİFLƏRİNİN ƏSAS
MƏNBƏLƏRİ**

Azərbaycan-türk miflərinin bərpası, araşdırılması, mənblərinin üzə çıxarılması sahəsində xeyli iş görülmüşdür. Lakin A.Acalovun irəli sürdüyü bəzi tezislərlə razılaşımaq mümkün deyil. O yazır: «Terminoloji baxımdan «Azərbaycan xalqının mifoloji görüşləri», «Azərbaycan mifoloji görüşləri» və bu kimi ifadələrin həm məzmununu, həm də sərhədləri aydındır, heç bir etiraz doğura bilməz. Burada söhbət müasir və tarixi (bugünkü «Azərbaycan» adlı xalqın mövcud olduğu müddət) azərbaycanlıların mədəniyyətində yer almış mifoloji strukturlardan gedir. Bəzən bu terminlərə sinonim olaraq «Azərbaycan mifologiyası» ifadəsi də işlənir. Lakin burada müəyyən dəqiqlik gözə dəymir. Belə ki, mifologiya konkret etnik-mədəni birliklərin arxaik dövrlərdə meydana çıxan universal sistemi olduğuna görə bu termin təzadlı səslənir. Bəlli olduğu kimi, hər bir xalq özünün mövcudluğu ərzində sabit və dolğun birlik halında qalmayaraq, daim dəyişir... Digər halda isə bir neçə nisbətən kiçik etnos birləşərək daha böyük etnik birliyin meydana çıxmasına səbəb olur (məsələn, XII yüzillikdə monqol etnosunun formalaşması). Və hər bir yeni yaranan etnos öz sələfindən tam bir sıra cizgilərinə görə fərqlənir. Bu fərqlər nə qədər dərin olsa da, onların hər ikisi eyni bir xalqın ayrı-ayrı inkişaf (etnogenez) mərhələləri kimi an-

laşılır. Bu mülahizələrdən çıxış edərək, Azərbaycanın etnik tarixinə nəzər saldıqda aydın görünür ki, bugünkü azərbaycanlılar millət olmaq üzrə son 500-600 ilin məhsuludur (bir daha qeyd edirik ki, burada azərbaycanlılardan bir xalq kimi yox, XIV - XVI yüzillərdə başlanmış etnogenez prosesinin nəticəsi olan konkret millət olaraq danışılır. Həmin yüzillərə qədərki bir neçə min il ərzində bu ərazidə eyni, yaxud çox yaxın dildə danışan etnosların mövcudluğu bizdə heç bir şübhə oyatmır və onların hamısı vahid Azərbaycan xalqı anlayışı altında təbii olaraq birləşir)»¹. Bu müddəalarda, **ilk növbədə**, məsələnin terminoloji cəhətdən izahı etiraz doğurur. Belə ki, «mifoloji görüşlər» anlayışı «mifologiya»ya qarşı qoyulur, belə çıxır ki, mifoloji görüşlər bir şey, mifologiya isə tamamilə başqa şeydir, əslində isə mifologiya mifoloji görüşlərin toplusu və sistemidir. Necə ola bilər ki, bir xalqın mifoloji görüşləri mövcud olsun, amma mifologiyası, mifoloji sistemi olmasın. Birincisi, ona görə ki, Azərbaycanda türklərin əsaslı şəkildə kök salmasının - millətləşməsinin tarixini 500-600 il əvvəldən başlanmasını deməklə keçmiş sovet tarixşünaslığının «nailiyyətlərinə» haqq qazandırılır.

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

Üçüncüsü, həmin qənaətlərlə razılaşsaq, onda eyni qayda ilə yunan mifologiyasını şübhə altına alıb ona da «mifoloji görüşlər» adı verməliyik. Çünki bizə məlum olan antik mifoloji sistem yunanların millət kimi formalaşmasından çox-çox əvvəl-

¹Acalov A. «Azərbaycan mifoloji mətnləri» kitabına Ön söz. Tərtib edəni, ön söz və şərhlərin müəllifi. – B., Elm, 1988, s. 19-20.

²Yenə orada, s. 21.

ki dövrlərin məhsuludur. Hətta buraya dil faktorunu da əlavə etmək olar: mifləri meydana gətirəndə yunanlar tamamilə başqa şəkildə (millət halına düşən yunanların anlamadığı əski yunan və ölü latın dillərində) danışdılar. Hətta miflərin yazıya alındığı dövrün dili belə yunan milləti üçün anlaşılmaz olmuşdur.

Dördüncüsü, A.Acalovun gəldiyi son nəticə bundan ibarətdir ki, «türk mifologiyası» termini daha məqbuldur və anlayışın mahiyyətini daha düzgün ifadə edir»¹. Lakin əvvəldə verdiyi hökmlər («Bir qədər qədimlərə getdikdə isə artıq nəinki ayrıca Azərbaycan dilindən, ümumiyyətlə, heç bir müstəqil türk dilindən söhbət gedə bilməz») olmasaydı, qarşısına «Azərbaycan» sözünü artırmaqla bu fikrə bəraət qazandırmaq olardı. Beləliklə, A.Acalovun tezlərində bir-birini inkar edən üç qənaətlə rastlaşırıq: a) əvvəl Azərbaycanda türkün əsaslı şəkildə möhkəmlənib guya XIV-XVI yüzilliklərdə millətə çevrilməsi «faktı»na söykənərək mifologiyanın yoxluğundan, «mifoloji görüşlərin» (?) isə varlığından danışır, b) sonra, ümumiyyətlə, türk dilinin qədimlərdə Azərbaycanda mövcudluğuna etirazını bildirir, v) nəhayət, tezliklə bunu da unudub «türk mifologiyası» terminini daha məqbul sayır. Belə alınır ki, Azərbaycanda 500-600 il əvvəl millət formalaşanda gəlmə türk etnosu üstünlük təşkil etmiş, ya yerli əhalini tamamilə sıradan çıxarmış, ya da qısa müddətdə öz dilini və əski mifologiyasını hansı yollarsa onların yaddaşlarına yeritməmişdir. Bu, Qrimm qardaşlarının arilərin Avropada yaşayan başqa xalqların içərisinə yayılarkən allahlar haqqındakı miflərini özləri ilə aparıb onlara bağışlaması ideyasına bənzəyir.

Bu məsələ üzərində geniş dayanmağımızın səbəbi odur ki, belə mülahizələrə əsaslanaraq «Azərbaycanın mifologiyası yoxdur» (mifologiyası olmayan xalq isə öz ululuğundan, qədimliyindən danışa bilməz) kimi əsassız qənaətlər tez-tez söylənilir. Əslində isə dünyanın bütün xalqlarında olduğu kimi, Azərbaycan türklərinin də bir sıra cəhətləri ilə başqaları-nıkindən seçilən mifologiyası mövcuddur. Qədim mənbələrini müəyyənləşdi-

¹Acalov A. «Azərbaycan mifoloji mətnləri» kitabına ön söz, s. 20.

rib onları bərpa etsək, böyük bir xəzinəni bataqlıqdan çıxarmış olarıq. Azərbaycan miflərini özündə əks etdirən qaynaqlar olduqca çoxdur. Hətta onları sistemləşdirib qruplaşdırmaq mümkündür. Beləliklə, Azərbaycan miflərini ilkin ədəbi-tarixi abidələrdə, dini kitablarda, arxeoloji qazıntıların yekunlarında, dini təsəvvürlərdə, yurdumuzun qədim tarixi, mədəniyyəti və etnoqrafiyasına aid yunan, ərəb, İran, hind və Çin mənbələrindəki məlumatlarda, nağıl, dastan, əfsanə və başqa folklor qaynaqlarında, yazıya alınmış qəhrəmanlıq eposlarında, klassik ədəbiyyatda və qədim dövr şair, filosof və mütəfəkkirlərimizin əsərlərində, dünya xalqlarının mifologiyasını tədqiq edən Avropa və Asiya alimlərinin tədqiqatlarında, XIX-XX əsr rus və Azərbaycan mətbuatında, Azərbaycan folklorşünaslarının araşdırma və toplularında, xalq ritual və inanclarında axtarmaq lazımdır. Xüsusi vurğulayaq ki, B.Abdullayevin qənaətinə görə, «Azərbaycan türklərinin mifologiyası» adının işlədilməsi terminoloji baxımdan doğru deyildir. Mərhum alim uzun illər apardığımız tədqiqatın adını, sadəcə olaraq, başa düşməmişdir. Söhbət «Azərbaycan mifologiyası»ndan yox, Azərbaycan türklərinin mifologiyasından gedir. «Azərbaycan» adı ilə «Azərbaycan türkləri» adı arasında ciddi terminoloji fərq vardır. «Azərbaycan türklərinin mifologiyası» adı altında aşağıdakılar nəzərdə tutulmuşdur:

–Bu ad, ilk növbədə, Azərbaycan xalqının təşəkkülündə əsas rol oynamış, Qafqazda və Qafqaz ətrafında yaşamış proto-türklərin mifologiyasını nəzərdə tutur.

–Bu ad həmçinin ümumtürk mifoloji mətnlər sisteminə Azərbaycan türklərinə məxsus mətnləri nəzərdə tutur.

Beləliklə, «Azərbaycan türklərinin mifologiyası» dedikdə, Azərbaycan xalqının təşəkkülü və formalaşmasının etnik əsasında duran qədim türk tayfalarının mifoloji sistemi nəzərdə tutulur. B.Abdullayev iddia edirdi ki, «Azərbaycan türklərinin mifologiyası» ifadəsinin yerinə «türk mifologiyası» adı işlənməli idi. O, tədqiqatımızı dəfələrlə oxumasına baxmayaraq, əski türklərin mifoloji düşüncə sistemi ilə onun ayrı-ayrı türk xalqlarının folklorunda yaşayan mətnlər sistemini bir-birindən fərqləndirə bil-

məmişdir. Mifoloji-kosmoqonik epoxadan tarixi düşüncəyə keçid prosesində mifoloji düşüncə folklor mətnlərinə transformasiya olunur. O cümlədən türk mifologiyası tarixi düşüncəyə keçid kontekstində ayrı-ayrı türk xalqlarının folkloruna transformasiya olunmuşdur. Ayrıca götürülmüş halda mifologiya yoxdur. Mifoloji dünya modelini tədqiqatçılar ayrı-ayrı xalqların folklorundan, mərasimlərindən və s. Rekonstruksiya edirlər. Ümumtürk mifologiyasının bərpası ayrı-ayrı türk xalqlarının mifoloji düşüncələrinin məhsulu olan əsətir, əfsanə, nağıl, epos və digər mətnlərdən, folklor nümunələrindən bərpa olunur. Bu, fəlsəfi metodologiya baxımından ümuminin təklərdən bərpasını nəzərdə tutan induktiv metoddur. Bizim tədqiqatımızda türk mifologiyası Azərbaycan türklərinə məxsus mətnlər sistemindən bərpa olunur. Məhz bu səbəbdən bizdən əks mövqedən sitat gətirdiyi fikri irəli sürmüşük: *“Daha çox əski çağlara aid yazılı abidələrdə, nağıl, epos və şifahi epik ənənənin başqa formalarında, rituallarda, inam və etiqadlarda mifik düşüncənin qalıqlarına rast gəlirik – bütün bunlar tədqiqatın obyektini təşkil edir”*. Göründüyü kimi, əsərin adının tədqiqat obyektinə uyğun olmaması ittihamı əsassız və qərəzlidir. B.Abdullayevin mifoloji düşüncə sistemindən, mifin poetikasından, onun təhlil aparatı və kateqoriyalar sistemindən xəbərsizliyi araşdırmamızın adına mənasız irad tutması ilə nəticələnmişdir və o, müasir elmi-nəzəri fikirdən tam uzaq olduğunu onunla sübut etmişdir ki, qənaətlərini əsaslandırmaq üçün dünyanın avtoritet sayılan alimlərinin deyil, son illərdə heç bir elmi dərəcə almamış toplayıcı və məqalələr müəllifi kimi tanınan A.Acalovun keçən əsrin 80-ci illərinin sonunda qələmə aldığı və artıq elmi dəyərini itirmiş mülahizələrinə söykənmişdir. Əslində rəyçinin dayaq nöqtəsi kimi A.Acalovdan sitat verdiyi aşağıdakı qənaətlər o zaman da, indi də xalqımıza ziyan gətirmişdir. Belə ki, A.Acalovun təxminən 20 il əvvəl söylədiyi qənaətləri etalon kimi qəbul edənlər, məhz XX əsrin 80-ci illərində keçmiş SSRİ EA-da tərtib edilən məşhur “Dünya xalqlarının mifləri” ikicildlik ensiklopediya üçün Moskvanın rəsmi müraciətinə baxmayaraq, “Azərbaycan türklərinin

mifologiyası yoxdur” – deyə xalqımıza məxsus mifoloji terminləri hazırlayıb mərkəzə göndərməmişlər. Bu səbəbdən də ensiklopediyada dünyada yaşayan azsaylı xalqların belə mifologiyası və mifləri haqqında ayrıca öçerklər özünə yer almasına baxmayaraq, bizim miflərdən əsaslı şəkildə danışılmamışdır. Həmin ensiklopediya dünyanın başqa dillərinə də çevrilib nəşr edilmişdir və hər il 100 min tirajlarla təkrar işıq üzü görür. Folklorşünaslarımızın laqeydliyi və nadanlığını görən ermənilər, gürcülər və başqaları xalqımızın dünyagörüşünə məxsus bir çox mifoloji obrazlara, strukturlara aid məqalələri qələmə alaraq əsasən başqa xalqların adına yazmışlar. Beləcə B.Abdullayev A.Acalovun “...müasir araşdırmalarda ingilis, alman deyil – german; rus, çex, Ukrayna deyil – slavyan; osetin, fars deyil – İran mifologiyasından söhbət gedir. Təsadüfi deyil ki, **mifoloji ensiklopediyalarda da mifoloji silsilələr bu adlar altında tədqiq edilir**” kimi səhv tezisinə əsaslanaraq tədqiqatımızın adını inkar etmiş və araşdırmamıza qara bir kölgə salmağa can atmışdır. O, bilməli idi ki, A.Acalov təkcə bu tezisində bir neçə yanlışlığa yol vermişdir.

Birincisi, *ingilis-alman birliyinə əsaslanan* mifoloji silsilə yoxdur.

İkincisi, silsilənin ümumi adı “german” (əslində müəllif “alman” yazmalı idi, “german” alman sözünün rusca tələffüzüdür) deyil, “**Alman-skandinav mifologiyası**”dır¹; ingilis, ispan, fransız mifoloji silsiləsi isə “Kelt mifologiyası”² adlanır. A.Acalovun yazısı işıq üzü görünədək (1980) С.А.Токарев, İ.С.Брагински, İ.М.Дыаконov, А.Ф.Лosev, Y.М.Меletински kimi məşhur mifoloqların redaktəsi ilə çap olunan ikicildlik “**Dünya xalqlarının mifləri**” ensiklopediyasına nəzər salaq. Burada A.Acalovun yazdığıının əksinə olaraq «*Осетинская мифология*» (II cild, s. 265-266), «*Армянская мифология*» (I cild, s.

¹Вах: «Германо-скандинавская мифология». Мифы народов Мира, М., 1980, I cild, s. 284-292; Мифологический словарь, М., Издательство «Советская энциклопедия», 1980, с. 695

²Вах: «Кельтская мифология». Мифы народов Мира, М., 1980, I cild, s. 633-637.

104-106) «Грузинская мифология» (I cild, s. 336-338), «Бурятская мифология» (I cild, s. 196-199), «Корейская мифология» (I cild, s. 667-671) kimi iri məqalələrlə rastlaşırıq. Y.M.Meletinski, A.A.Taxo-Qodi və E.M.Ştaermanın redaktəsi ilə 1989-cu ildə nəşr olunan “Mifoloji sözlük”də isə mifoloji terminlər mifoloji silsilələrlə yanaşı konkret xalqlarla da bağlı verilir. Diqqət yetirin, burada əhalisinin sayı 300 min nəfər olmayan abxazların 39, çeçenlərin 23, nanayların 20, eləcə də ermənilərin 54, irlandların 18, başqırdların 22, kalmıqların 21, özbəklərin 18, qazaxların 18 (ümumtürk mifləri ayrıca təqdim olunur), osetinlərin 68, taciklərin 13 (İran mifləri ayrıca təqdim olunur), rusların 50 (slavyan mifləri ayrıca təqdim edilir) mifinin əhatəli şərh verildiyi halda, 40 milyonluq Azərbaycan türklərinin yalnız 7 mifinin ancaq adı çəkilir (**əjdaha, Əfrasiyab, qulyabanı, divanə, Koroğlu, meşə-adam, yaxud ağac-adam və hal**)¹ və burada V.N.Basilovun yazdığı “Korkud, Xorxut” (s. 295) məqaləsində Dədə Qorqud nəinki Azərbaycanla əlaqələndirilmir, heç ölkəmizin, Qafqazın adı qeyd olunmur. “Keroqlı” məqaləsində isə ilk olaraq Azərbaycanda yaranan bu mifik epos qəhrəmanı ermənilər, ərəblərdən tutmuş kürdlərədək əksər xalqlara aid edilir. Doğrudur, bu sırada azərbaycanlıların da adı çəkilir, lakin şərh zamanı müəllif ancaq eposun türkmən, tacik və özbək variantlarından danışır. Bütün bunlar bizim folklorşünasların miflərə B.Abdullayevin irəli sürdüyü tezisdəki inkaredici münasibətdən irəli gəlir. Əslində alim bizim tədqiqatımıza deyil, Azərbaycan xalqının düşüncə tarixinə, kökünə doğru uzanan yollara, mədəniyyətimizin qaynaqlarına balta çalmağa cəhd etmişdir. Bizi ən çox təəssüfləndirən budur. Bir faktı da nəzərinizə çatdırım: biz tədqiqatımızla bağlı 6 ay Rusiyanın Sankt-Peterburq şəhərində, A.Gertsen adına Rusiya Dövlət Pedaqoji Universitetinin Etnokulturologiya kafedrasında stajirovkada olmuş və orada həmin mövzuda doktorluq dissertasiyası mövzusu da təsdiq etdirmişik.

¹Вах: Мифологический словарь, М., Издательство «Советская энциклопедия», 1991, с. 694.

Məsələni universitetin Böyük Elmi Şurasına çıxartmamışdan qabaq bizə bildirmişdilər ki, mifologiya sahəsində elmlər doktoru olan üç nəfərdən mövzunun aktuallığı barədə rəy alınmalıdır. Rəyçilərdən biri Sankt-Peterburq Konservatoriyasında kafedra müdiri vəzifəsində çalışan erməni mənşəli prof. T.A.Apinyan idi. O da əvvəl deyirdi ki, Azərbaycan xalqının qədim eposları və mifologiyası yoxdur, mövzunu təsdiqləmək olmaz. Lakin uzun və yorucu söhbətlərdən sonra ermənini inandırdıq ki, Azərbaycan xalqının mifologiyası var, ondan müsbət rəy aldığımız və mövzumuz təsdiqləndi. Bəli, xalqımızın mifologiyasının varlığına düşməni inandırmaq mümkün oldu... Qəribədir ki, AMEA-nın Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutunun hazırladığı “Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi” çoxcildliyinin I cildində, nədənsə, “Mifologiya” oçerki kimi A.Acalovun məhz 1988-ci ildə “Azərbaycan mifoloji mətnləri” folklor toplusuna yazdığı ön söz təkrar verilmişdir. Lakin Azərbaycan türklərinin mifologiyasını inkar edən müəllif də bu yazısının sonunda öz əleyhinə çıxaraq bildirir: “Təbii ki, burada adı çəkilən əsərlər yalnız *bəzi örnəklərdir* və **türk-Azərbaycan mifologiyasının** qaynaqları, əslində, qədim və zəngin türk mədəniyyətinin *bütün mətnləridir (?)*”¹. Fikirdə işlənən “**türk-Azərbaycan mifologiyası**” ifadələrinin mənə tutumu məgər bizim araşdırmanın adındakı “**Azərbaycan türklərinin mifologiyası**” kəlmələri ilə üst-üstə düşür? Müəllifin məqaləsinə ciddi yanaşmadığı və qeyri-dəqiqliyi bu son cümləsindəki “*qədim və zəngin türk mədəniyyətinin bütün mətnləridir*” hökmündə daha qabarıq nəzərə çarpır. 20 səhifəlik məqalə-xülasədə “bütün mətnlər”dən danışmaq qeyri-mümkündür. O, cümlənin əvvəldə daha səmimi göründüyündən “*bəzi örnəklər*” ifadəsini işlədir. Belə dolaşlıq qənaətlər irəli sürən yazarın fikirləri B.Abdullayevə əsas vermir ki, tədqiqatımızın adını inkar etsin. Azərbaycan türklərinin mifologiyası yoxdursa, nə səbəbə folklorla aid ali məktəb proqram və dərsliklərində Azərbaycan

¹Bax: Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. I cild, B., Elm, 2004, s. 66.

mifologiyasına xüsusi yer ayrılır və geniş fəsillər həsr edilir¹. Eləcə də “Azərbaycan mifoloji mətnləri” mövzusunda namizədlik dissertasiyası (1998) müdafiə olunmuş və AMEA-nın Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutu məhz A.Acalovun tərtibatı ilə “Azərbaycan mifoloji mətnləri” (1988) toplusunu nəşr etmişdir. B. Abdullayevin qənaətindən belə alınır ki, bütün bu əsərlərdəki başlıqlar düz deyil, ləğv olunmalıdır. Onun bu məsələdə bizə qarşı qərəzli mövqeyini özünün əsərlərindən saysız-hesabsız misallar gətirməklə də sübuta yetirmək olar. O, arxaik folklor janrlarından, mərasimlərdən, eposdan danışanda bu əsərlərin Azərbaycan mifləri ilə əlaqəsini xüsusi vurğulayır. Ümumilikdə gətirdikdə B. Abdullayevin Azərbaycan folkloruna qəribə münasibət bəslədiyini hamıya bəllidir. O, belə bir yanlış mülahizə irəli sürür ki, aşıq sənətinin də Azərbaycan folkloruna heç bir dəxli yoxdur. AMEA-nın Folklor İnstitutunun keçmiş direktoru, prof. H. İsmayilov haqlı olaraq yazır: “Elmlər doktoru adını daşıyan Bəhlul Abdullayev bu səhvi növbəti dəfə mətbuat səhifəsində, həm də müasir ədəbi prosesin və elmi-filoloji düşüncənin aynası olmalı olan “Ədəbiyyat qəzeti”ndə etdi... Bizi həmin yazı barədə fikirlərimizi bildirməyə sövq edən başlıca səbəb isə məhz budur: necə olur ki, bu qədər **qeyri-elmi, diletant, həvəskar səviyyəsi-ndən də aşağı olan mülahizə** cəmiyyətə “elmi”, “yeni konsepsiya” şəklində təqdim edilir?.. Görünür, biz folklorşünaslığın əlifbasını hərf-hərf Bəhlul Abdullayevə yenidən öyrətməliyik.”².

Beləliklə, Azərbaycan miflərini

★ **ilkin ədəbi-tarixi abidələrdə, arxeoloji qazıntıların yekunlarında,**

★ **dini təsəvvürlərdə,**

¹Bax: P.Əfəndiyev. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı, B., Maarif, 1992, “Mifologiya” oçerki, s. 129-163; A.Nəbiyev. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı, birinci hissə, “Azərbaycan mifologiyası” oçerki, B., “Turan” nəşrlər evi, 2002, s. 129-217.

²Bax: Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XX kitab. – B., Səda, 2006, s. 3-18

* yurdumuzun qədim tarixi, mədəniyyəti və etnoqrafiyasına aid yunan, ərəb, İran, hind və Çin mənbələrindəki məlumatlarda,

* nağıl, dastan, əfsanə və başqa folklor qaynaqlarında,

* yazıya alınmış qəhrəmanlıq eposlarında,

* klassik ədəbiyyatda və qədim dövr şair, filosof və mütəfəkkirlərimizin əsərlərində,

* dünya xalqlarının mifologiyasını tədqiq edən Avropa və Asiya alimlərinin tədqiqatlarında,

* XIX-XX əsr rus və Azərbaycan mətbuatında,

* Azərbaycan folklorşünaslarının araşdırma və toplularında,

* xalq ritual və inanclarında axtarmaq lazımdır.

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

İlkin ədəbi-tarixi abidələrdə, dini kitablarda, arxeoloji qazıntılar zamanı tapılan müxtəlif məişət əşyalarının, silah və surətlərin üstündə mif motivlərini əks etdirən işarə, naxış və qrafik şəkillərə təsadüf olunur ki, onların mif sistemlərinin bərpasında böyük əhəmiyyəti vardır. Bu işarələr nənə-babalarımız tərəfindən sonralar xalçaların üzərinə köçürülmüşdür. Azərbaycanın qədim toxumalarında dünyanın yaranması haqqında mifik təsəvvürün bütöv mətnlərinin əks olunması şübhəsizdir. Onların kodunun açılması yolunda uğurlu addımlar atılır. Ancaq buna baxmayaraq, təəssüf ki, torpaqlarımızda aramsız qanlı müharibələr getdiyindən, ox-yaydan, qılıncdan daha çox musiqiyə, şeirə, sənətə üstünlük verən ulularımızla yanaşı, onların yaratdıqları abidələr də ya məhv edilmiş, ya da başqa ölkələrə aparılmışdır; bu

zaman ancaq yadların özlərinə sərf edən hissələr perqamentlərdən, əlyazma kitablardan götürülmüş, orijinal mətnlər isə oda qalanmışdır. Məsələn, ilkin olaraq on iki min inək dərisi üzərində qızıl hərflərlə Azərbaycan ərazisində yerləşən qədim Midiyada madayların (qədim türk etnosudur) dilində yazıya alınan «Avesta» Makedoniyalı İsgəndər tərəfindən Yunanıstana göndərilmiş, avropalıların ürəklərinə yatan hissələr yunan dilinə çevrildikdən sonra orijinal mətn məhv edilmişdir. Sonradan midiyalılara məxsus bu nəhəng abidənin cüzi hissəsi ancaq qədim pəhləvi və sindi dillərində bərpa edilmişdir. Bununla xalqımızın neçə min illik tarixinə kölgə salınmışdır. Ona görə də yurdumuzun qədim tarixi, etnoqrafiyası, mədəniyyətinə aid məlumatları yunan, ərəb, İran, hind, Çin və b. ölkələrin əski sənədlərinin arasından axtarmaq, damcı-damcı da olsa, tapıb illərlə boş qalan susuz gölləri doldurmaq lazımdır.

Azərbaycan öz geopolitik mövqeyinə görə Şərqlə Qərbi birləşdirən karvan yolunun üstündə olduğundan tacirlər, səyyahlar, bilicilər, şeir-sənət hamiləri yurdumuzda yaşayan insanların adət-ənənələri, dünyagörüşü, yaratdıqları barədə əldə etdiklərini də özləri ilə bir üzü Şərqə, bir üzü Qərbə daşımışlar. Ona görə də başqa xalqlara aid bir sıra mötəbər kitablarda yurdumuzla bağlı maraqlı yazılara rast gəlirik. Herodotun, Strabonun, Plutarqın və başqalarının qələmi ilə ulu babalarımızın həyatının ən qədim çağlarına az da olsa, aydınlıq gətirilir. İlk «Tarix» (Herodot) kitabına düşən «Astiaq» və «Tomris» rəvayətləri ilə bir sıra mif sistemlərinin (xüsusilə tale mifi) ömrü uzadılır. Roma mifologiyasında ilkin dövlətçilik görüşləri əks olunur ki, bunu mədəni aləmin başlanğıcı hesab edirlər. Romul və Rem Romanı düşmən hücumlarından və daxili xəyanətkarlardan qorumaq üçün xüsusi icra mexanizmi olan yeni birlik yaradırlar. Astiyaqın ulu babası Deiyokun Midiya dövləti qurması haqqında Herodotun verdiyi məlumatlar göstərir ki, Azərbaycan mifoloji təsəvvüründə dövlətin daha mükəmməl modeli qurulmuşdur.

Əski Şərqlə ən əski mifoloji-dini sistemi olan atəşpərəstliyin və onun banisi, peyğəmbər Zoroastrın yurdumuzla bağlama-

sını nəzərə alsaq, «Avesta» miflərimiz toplanan əski qaynaqlar sırasında ən mötəbər yerlərdən birini tutur. Doğrudur, «Avesta»nın Azərbaycanda (Midiyada) yaranan orijinalı Makedoniyalı İsgəndər tərəfindən yandırıldığından, çox-çox sonralar zoroastrizmi dövlət dini kimi qəbul edən iranlılar yaddaşlardan topla-yıb, yenidən peyğəmbərin ana dilində deyil, qədim pəhləvicə bərpa etdiyindən, midiyalıların mənafeyinə uyğun hissələr atıla-raq pəhləviləşdirilmişdir. Buna görə də bütün dünya «Avesta»nı yalnız İran abidəsi kimi tanıyır. Lakin «Avesta»da olan mifik görüşlərdə ulu torpaqda midiyalıları əvəz edən azərbaycanlıların da payı vardır.

Alim-yazıçı Y.V.Çəmənəminli mifləri nağıllar əsasında bərpa etməyə (bu klassik üsulun baniləri «Mifoloji məktəb» və «İqtibas» nəzəriyyələrinin nümayəndələridir) təşəbbüs göstərən ilk Azərbaycan tədqiqatçısıdır. Onun qənaətinə görə, miflər məhz zərdüştcülüyün işığında aydınlaşdırıla bilər. Bəzi tədqiqatçılar isə, yalnız türk faktorunu ortaya atırlar. «Avesta»da olan ikili dünya formulu öz rüşeymlərini türkün Urgan-Yerlik qarşılaşmasından götürə bilər. Yaxud əksinə. Əslində xeyir-şər qarşılaşmasının mənsəyi daha dərinlərdə – qışla yazın mübarizəsi motivlərində axtarılmalıdır. Ona görə də folklorumuzdan və yazılı ədəbiyyatımızdan qırmızı xətlə keçən arxetipik simvolların – xeyir-şər, qaranlıq-ışığı, soyuq-isti, yerüstü-yeraltı dünya, və s. mifik təsəvvürlərin kökünü təkcə şamançılıqla və atəşpərəstliklə əlaqələndirmək heç də uğurlu nəticə verməz.

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

Azərbaycan-türk mifoloji dünya modelinin bərpasının ən mühüm qaynaqlarından birini Oğuznamə eposu təşkil edir. Mifoloq S.Rzasoyun yazdığı kimi: «Oğuznamə eposu Oğuz mifinin transformativ paradigmalar sistemi kimi çox geniş və zəngin

material verir. Bunu bütövlükdə əhatə etmək nəhəng işdir. Təkcə Oğuznamə eposunun janr strukturu, hər bir janrı əhatə edən mətnin poetik strukturu, bu strukturu təşkil edən qatlar, onlardakı elementlər, onların düzüm prinsip və mexanizmləri, nəhayət, funksional dinamikası (necə işləməsi) son dərəcə zəngin informasiya vermək qüdrətidir»¹.

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

Azərbaycan klassik ədəbiyyatının qədim dövrlərinə nəzər salanda diqqətdən yayınan bir məsələyə heyran qalmamaq mümkün deyil. İndiyədək yazılı epik ənənədə «rəsmi hissə» kimi qəbul edilən (minacat, tövhid, nət, sitayiş, yarıdan haqqında) poema, dastan başlanğıclarına dini don geyindirib təhlildən kənar qoymuşduq. Lakin Qətran Təbrizi, Xaqani, Nizami, Əvhədi, Füzuli kimi klassik söz sənətkarlarının poetik irsinin həmin hissəsində islam mifoloji görüşləri ilə yanaşı, dünyanın yaranması haqqında xalqımızın daha qədim spesifik inanclarına rast gəlirik. Onların əsərlərinin süjetində mühüm əhəmiyyət kəsb edən hadisələrin də əksəriyyətinin miflərdən doğrulduğunu görməmək mümkün deyil. Azərbaycanın Gəncə şəhərində doğulub yaşamış, Türk Atabəylər sülaləsinin vəliəhdlərinin müəllimi olmuş Əbu-Bəkr ibn Xosrov əl-Ustadın (XII əsr) «Munisnamə» əsərində (1920-ci ildə Azərbaycandan aparılan yeganə əlyazma nüsxəsi Londonda saxlanılır) bütöv bir mif sistemindən ibarət - göy cismləri, dünya, kainat, varlıqların yaranması, təbiət hadisələrinin, heyvanat, bitki aləminin mənbəyi, insan nəslinin mənşəyi haqqında təsəvvürlər verilmişdir. Bura Nizaminin, Məsihinin astral görüşlərini də əlavə etmək olar. Deməli, klassik ədəbiyyat

¹Rzasoy S. Oğuz mifinin paradiqmaları. B., «Səda», 2004, s. 6-7.

mif modellərinin bərpasına zəngin material verən qaynaq kimi də qiymətlidir.

Öz strukturunda zamanının mifoloji mahiyyətini nəzərdə tutan bölgünü Məhəmməd Füzuli beş yüz il qabaq aparmış və özünəməxsus şəkildə şərh etmişdir. Onun «Mətləül-etiqađ» əsərində oxuyuruq: «Aləm qədimdir; çünki o tam səbəbdən dərhal nəşət etmişdir. Buna görə də aləmdən əvvəl yoxluğun olmaması (yəni mifik zamanın - R.Q.) lazım gəlir; çünki ilkinlik zaman tələb edir. Zaman isə varlığa aid olduğundan, yoxluqla bir araya sığmaz»¹. Şair demək istəyir ki, zamandan söz açılırsa, nəyinsə mövcudluğu təsəvvürə gətirilməlidir. Məkan, varlıq yoxdursa, zaman da yoxdur. Mifik zamana münasibət də bu şəkildədir. Mifik zaman yoxluq zamanı deyil, dünyada mövcud olanların meydana gəlməyə başladığı zamandır. Füzuli Yunan filosoflarının fikirlərini ümumiləşdirərək belə qənaətə gəlir ki, sonradan törəyən öz yoxluğundan qabaq mövcud ola bilməz. Bu mənada varlığı iki qismə ayırır: birincisi, mütləq varlıqdır ki, Tanrının varlığı buna misaldır. Belə varlıq dəyişilməzdir və başqasından alınmamışdır. İkincisi, əldə edilən, sonradan alınan varlıqdır. Belə varlıq dəyişiləndir və başqasının yardımını ilə meydana gətirilir. Miflərin dili ilə desək, dünyanın və onun ayrı-ayrı elementlərinin yaranması «mütləq varlığın» - tanrının yardımını ilə həyata keçirilir. Füzuli zamanı müasir alimlər kimi təsnif edir:

ELMİ BÖLGÜ	FÜZULİNİN BÖLGÜSÜ
1.Mifik zaman	Qədimi-zamani
2.Empririk - tarixi zaman	Qədimi-zati

Şairin verdiyi izahatı mifoloji zaman haqqındakı çağdaş bilgilər kontekstində dəyərləndirsək, E.M.Meletinskinin «mifik zaman» anlayışı haqqında söylədikləri ilə üst-üstə düşən qənaətləri görməmək mümkün deyil: «Qədim iki cürədir. Bunlardan

¹ Füzuli. Əsərləri. V cildə. V cild. – B., Elm, 1985, s. 110.

birisi zatən qədimdir («qədimi-zati»), yəni o öz varlığı etibarilə başqasına möhtac deyildir.

Füzulidə mifologiya dünya haqqında bilgilər sistemi kimi, «tanrı elmi» mənasına gəlir: «Elm iki cürdür: birisi, Hüzuri - yəni bildirmə vasitəsindən asılı olmayan elmdir (Şair bəlkə də mifik görüşlərdən, əsatirlərdən doğan bilgiləri nəzərdə tutur). Məsələn, Tanrının bütün məfhumlar haqqındakı elmi (dünya modeli, zaman və məkan haqqındakı mifik məlumatlar) və yaxud bizim öz varlığımız (ilk insanın yaranması barədəki miflər) haqqındakı elmimiz belədir. Digəri Hüsuli, yəni vasitədən asılı olan elmdir. Məsələn, bizim bəzi şeylərin mahiyyətləri haqqındakı elmimiz belədir. Belə bir elmə bilik də deyilir; çünki bu elmin bir bildirənə ehtiyacı vardır». Şair düzgün olaraq insanın topladığı hər cür məlumatı, yaxud müxtəlif yollarla, vasitələrlə əldə olunan biliklərin hamısını elm hesab etmir, konkret şəkildə «külliyyətə və mürəkkəb şeyləri dərk etməyi», «təfərrüat və yaxud sadə şeyləri anlamağı», dünyadakı varlıqların mahiyyətinə varmağı əsl bilik (mərifət) və elm sayır: «Demək olmaz ki, təfərrüatın dərk edilməsi biliyə (mərifətə) xasdır, belə bir bilik tanrıya mənsub edilməzsə, belə nəticə çıxır ki, guya tanrı təfərrüatı dərk etmir; bu, filosofların fikridir. Halbuki, tanrı külliyyətlə 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 məfhumun təfərrüatının biliyindən ibarətdir. Bu mənada olan bilik elm adı daşıyır və insana alim deyildiyi kimi, arif də deyilir»¹.

Diqqətçəkicidir ki, antik çağın yunan tarixçiləri və mifologiyanı dünya miqyasında araşdıran Avropa tədqiqatçıları da öz əsərlərində, cüzi də olsa, azərbaycanlıların ibtidai görüşlərinə yer ayırmışlar. C.Frezer «ikinci doğuşdan» danışanda bildirirdi ki, «Qafqaz türklərində oğulluğa götürmə adi hadisədir, mərasim ondan ibarətdir ki, oğulluğa götürülən yeni ananın köynəyindən

¹Füzuli. Əsərləri. V cildə. V cild. – B., Elm, 1985, s. 108.

keçirilir, ona görə də türkcə «adamı köynəyindən keçir» anlayışı «oğulluğa götür» mənasını verir»¹. Məgər bu, «Koroğlu» epodundakı Nigarın Eyvazı oğulluğa götürməsinin analoqu deyilmə? Alim nağıllarımızda tez-tez rastlaşdığımız «kiçik qardaşa üstünlük verilməsi» məsələsinə aydınlıq gətirən orijinal fikirlər söyləyir və yas mərasimi haqqında yazır ki, «qədimlərdə türklər özləri üçün ağlayanda üzlərini bıçaqla elə kəsirdilər ki, qan damcılarını yanaqlarında göz yaşları ilə yanaşı axırdı»² [325, 450]. Azərbaycanlıların qamlara aid mifik görüşlərində göstərilir ki, insanın ruhu bədənindən ayrılıb yeraltı dünyaya gedir və orada şər qüvvələr ona olmazın əzab-əziyyət verir. Yer üzündə qalan qohumları ağlayıb üz-gözlərini dırnaqları ilə, ya da iti bıçaqla yaralayırtdılar. Duzlu göz yaşları fişqıran qana qarışıb üz-gözüne yayılır və torpağın üstünə axırdı. Bununla elə zənn edirdilər ki, isti qanlarını qara yerdəki şər qüvvələrin üstünə səpirlər. Qan şər ruhları gücsüzləşdirdiyindən ölənün üstünə cuma bilmirlər. Xalq arasında indi də geniş işlənən «gözdən qan çıxartmaq», «gözü qanlı», «gözlərindən qan damar» ifadələrinin kökü C.Frezerin nişan verdiyi adətlə və mifik təsəvvürlə bağlıdır. Əslində duzlu göz yaşı üzün kəsilmiş hissəsini yuduqda insan bərk ağrı çəkir, ulu əcdad bununla mərhumun o dünyadakı acılarına şərikin çıxdığına anlayırdı. Klassik saz-söz ustalarının qoşma, təcnis və ustadnamələrində həmin təsəvvürə əsaslanan ifadə vasitələrindən sənətkarlıqla istifadə olunduğunun şahidi olunur. Aşıq Abbas Tufarqanlı «Nə baxırsan, gözü qanlı haramı?» misrası ilə başlanan qoşmasında yarının qarısında üzünün qanını tökdüyü üçün daha heç kəsə pis nəzərlə baxmır:

Yarın qarısında yüz qan eyelədim,
Əl uzatdım, çəkdim, üz qan eyelədim,
Bir könülə dəydim, yüz qan eyelədim,

¹Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. Пер. с англ. М.К.Рыклина. – М.: Политиздат, 1980, с. 256.

²Фрэзер Дж. Фольклор в ветхом завете./ Пер. с англ. Д. Вольпина. – М., Политиздат, 1989, с. 450.

Daha bir kəsinən yaman deyiləm¹.

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

Şah hökmüylə xan üstünə xan getdi,
Ağlar didəm, yaş yerinə qan getdi...²

XIX əsr etnoloqu C.Frezerin «Qızıl budaq» və başqa əsərlərində yurdumuzla bağlı ilkin mif sistemlərinin şərhinə aid onlarla fakta rast gəlirik. C.Frezer az qala, xristian xalqlarının əksəriyyətinin dilində işlənən «Buraxılmaq üçün seçilən keçi» («Козель для отпущения») anlayışının əsasında duran mifin də köklərini Azərbaycanda axtarır. O, yazır ki, Şərqi Qafqazda yaşayan albanlar Ay məbədində «müqəddəs» qullar saxlayırdılar ki, onların çoxu peyğəmbərlik xəstəliyinə tutulurdu. Qullardan hansında hond tayfalarında olduğu kimi (hondların təsəvvüründə allah bayram vaxtı bir nəfəri seçir, tayfanın bütün günahlarını onun üstünə yığıb çöllərə salır, ağlını başından alır) havalanmaq nişanələri birinci üzə çıxırıdusa, məbəddən çıxıb meşədə özbaşına gəzib dolaşırdısa, baş kahin onu müqəddəs zəncirlə bağlayırdı³.

Bir il bu qulu yağ-bal içərisində bəsləyirdilər, sonra onu aparıb tanrılara həsr olunan mərasimdə qurban edirdilər. Belə ki, kütlənin içərisindən çıxan əli nizəli şəxs əvvəl nişan alıb «müqəddəs qulu» böyründən vururdu. İcmanın gələcəkdə uğur qazanıb-qazanmayacağı nizənin qulun düz ürəyinə dəyib yıxılmasından, canını o dəqiqə allaha tapşırmasından asılı olurdu. Sonra cəsədi xüsusi ayrılmış yerə aparırdılar və orada günahlarını yumaq üçün icma üzvlərinin hamısı meyiti tapdalayıb o tərəfə ke-

¹Aşıqlar. – B., Azərnəşr, 1960, s. 18 (təkrar nəşr)

²Yenə orada, s. 19.

³Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. Пер. с англ. М.К.Рыклина. – М.: Политиздат, 1980, с. 535.

çirdi. Ay məbəbində olan başqa qulları isə aparıb meşənin dərinliklərində sərbəst buraxırdılar. C.Frezer həmin mərasimin keçisi ilə əvəzlənən formasının başqa xalqlara keçdiyini bildirir. Mənbələrdə yəhudi və xristianların «*Козель для отпущения*» (bu kəlmələr hal-hazırda rus dilində məsəl kimi işlənir) ritualı geniş şərh olunur və Qafqaz albanlarının insanla bağlı keçirilən adətini xatırladır. Böyük «Günahları bağışlama günü» yəhudilər xüsusi mərasim təşkil edirdilər: iki keçi gətirib Tanrının (yəni bütün) qarşısına qoyurdular; sonra püşk atıb keçilərdən hansının qurban verilməsini, hansının səhraya aparılıb sərbəst buraxılmasını müəyyənləşdirirdilər. Birincini onlar qandallayıb günahlarının əvəzinə qurban edirdilər. Yəhudilərin baş kahini əlini kəsilən keçinin başına qoyub öz xalqının günahlarını onun üzərinə köçürürdü, digər heyvanın səhradan sağ-salamat qayıtması Allah tərəfindən bağışlanmaları, susuzluqdan ölməsi isə əksinə ikiqat cəzalanacaqları kimi anılırdı .

XIX yüzilliyin ikinci yarısında xalq yaradıcılığına böyük marağın oyanması ilə külli miqdarda mif mətnləri yazıya alınıb etnoqrafik və folklor materialları ilə bir sırada rusdilli SMOMPK və başqa məcmuələrdə nəşr olunmuşdur. O dövrdə bu iş ənənəvi xarakter daşıyırdı, ona görə də miflərin digər mətbuat orqanı səhifələrinə də yol tapması şübhəsizdir.

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

«AVESTA»YA DOĞRU UZANAN YOLLAR AZƏRBAYCANDAN BAŞLAYIR

Dünyada tarixin çox dərin qatlarında yaranıb yayılan elə möhtəşəm yazılı abidələr var ki, bir xalqın deyil, demək olar ki, şərqli, qərbli, cənublu, şımallı bütün insanların ulu əcdadlarının ruhundan keçib, etik, fəlsəfi, mədəni, psixoloji, ictimai, mənəvi amillərin, sonrakı inkişaf mərhələlərində meydana gələn dəyərlərin özülündə durur. Və onlarda hər bir millət öz xüsusiyyətini axtarır, hansısa məqamı adət-ənənəsində, ailə-məişət mərasimlərində, ayinlərində, inanclarında uzun çağların burulğanından keçirib yaşatdığını elan edir. Ya da söz, musiqi yaddaşına ötürüb qulaqlarda müdriklik sırğasına, dodaqlarda nəğmə həyəcanına çevirir. Belə abidələr təkcə tərbiyə məktəbi, bədii sənət incisi, zövq mənbəyi, əxlaq toplusu kimi maraq doğurmur, həm də keçmişin olaylarının ibrəti, bu günün qayğıları, gələcəyin təbii fəlakətlərindən və ictimai bəlalarından xəbər verən həyəcan təbili funksiyalarını yerinə yetirir. Bəlkə də yer üzünün ən böyük möcüzəsi elə həmin abidələrdir. Onların mənbəyi də, məkanı da, yaradıcıları da bir millətlə məhdudlaşmır, həqiqi mənada bəşər övladının ümummədəni sərvətinə dönür. Çünki belə qiymətsiz kitabların keçdiyi uzun yol həmişə hamar olmadığı üçün kökü bilinməz-görünməz hala düşür.

Bir vaxtlar böyük tonqallarda göylə bağlanan müqəddəs abidəni – atəşgahları dağdanlarda, atəşpərəstləri öz yurdundan qaçaq salanlar da indi həmin olayları unudub deyirlər ki, yox, zoroastrizm bizim torpaqda cilalanıb, atəşpərəstlik etiqadı bizim ulu əcdadlarımızın beyninin məhsuludur...

Hind-Avropa xalqları da, türk dilləri ailəsinə daxil olanlar da, Qafqaz qrupunun çoxsaylı tayfaları da təxminən 2500 il əvvəl doğulmuş müqəddəs «Avesta» kitabında öz əcdadlarının simasını görməyə çalışır. Son illərdə fars, gürd, yunan, alman, əfqan, hind, Azərbaycan, talış, osetin, Orta Asiya, Dağıstan xalqlarının sırasına slavyanlar – ruslar da daxil olaraq «Avesta»nın (söhbət

abidənin yandırılmamışdan çox-çox əvvəlki çağlarda, peyğəmbərin əfsanəvi kürəkəni Camapsın tərtib etdiyi ehtimal olunan naməlum ilkin mətnin qaynaqlarından gedir. Əldəki «Avesta» parçalarının orta fars dilində qələmə alındığı isə danılmaz faktdır) «müəllif»liyi və Zaratuştrun «ata»lığı iddiasını irəli sürürlər.

Son illərdə dünya əhalisinin əksər hissəsinin öz kökünü atəşpərəstliklə bağlamağa meyil göstərməsi bir tərəfdən təəccüb doğursa da, digər tərəfdən təbii qarşılmalıdır. Milli oyanışın labüdlüyündən hər biri istəyir ki, planetin ən qədim və mədəni sakinləri olduqlarını sübuta yetirsin. Təəccüblüsü başqa şeydədir. Tale elə gətirib ki, özləri kimi bizim bəlkə də daha çox «Avesta»da payımızın şübhəsizliyinə baxmayaraq, ona münasibətdə iki yerə parçalanmışıq.

A) Bir-iki elmi «avtoritet»imiz abidənin tarixi köklərinin yalnız İran dilli xalqlara və Qafqaz dil qruplu tayfalara aidliyini «təsdiqləyir», hətta ermənilərlə əlaqəsini belə göstərməklə ona çalışır ki, kimin olur-olsun, tək yurdumuzun köklü sakinlərindən uzaqlaşdırılsın, daha doğrusu, türkün Qafqazda məskunlaşmasının tarixi XIII yüzildən o tərəfə adlamasın. Bunu təkcə ruslar, ermənilər, farslar, ərəblər, avropalılar etsəydilər, dərd yarıydı, lakin içərimizdə öz analarımızın döşündən süd əmən «avtoritet»lərimiz qələmlərini iti xəncərə döndərib Azərbaycan adlı parçalanmış yurdun bağına sancırlar. Özü də təsdiqləyirlər ki, «Avesta»nı yaradan midiyalıların (madayların) dilində zəmanəmizə heç bir yazılı sənəd gəlib çatmayıb. Sonra yer və tanrı adlarını bildikləri kimi yozaraq elə qətiyyətlə hökm çıxarırlar ki, hansı dildə yaranır yaransın, ancaq türkdilli deyil və beləcə Azərbaycanın türk əhalisinə düşmən kəsilən yadellilərə züly tuturlar.

B) İkincilər son on ildə cəsarətlə meydana atılsalar da, bəzən yağıdan tutarlı dəlilə söykənmədən, bəzən də dərinliklərə baş vuraraq həqiqəti aşkarlamaqla «Avesta»nın Azərbaycanla əlaqəsinə, türkün ilkin çağlardan Qafqazda, İranda və Anadolu-da kök saldığını təsdiqləməyə çalışırlar. Elə bir yolla gedirlər ki, müdafiəçiləri və arxalarınca gəlib çıraq tutanlar çox azdır. Onlar dəmir çarıq geyməlidirlər ki, yalın ayaqlarını tikanlar al qana ba-

tırmasın. Çünki belələrinə bütün ictimaiyyət dəstək olmaq əvəzinə, nədənsə, onlar hər tərəfdən hücumlara, təhqirlərə məruz qalırlar. Rusiyada «Avesta»nı və Zaratuştru fantastik «dəlillərlə» özünküləşdirən P.Qlobaya Akademiya (Avesta Akademiyası) təşkil edirlər. Bizdə isə müvafiq elmi idarələrdə «Avesta» problemini araşdıran müstəqil şöbə belə yoxdur.

Dissidentcəsinə çıxış edən Q.Qeybullayev, T.Hacıyev, F.Cəlilov, A.Şükürov, və E.Əlibəyzadəni birinci tərəfin qərəzli təqiblərindən xilas etməyin vaxtı deyilmi? Qoy onların addımları kövrək olsun, hərdən yerlərində saysınlar, dəryada bir damla da susuzluqdan yaxşıdır. Çünki yol çox məşəqqətlidir, türkün Qafqazda kökünü iynənin ucu ilə axtaranlar bilməlidirlər ki, yeni toxum səpmir, köhnə, unudulmuş bənövşəni tikanlıqda axtarırlar. Onu da bilməlidirlər ki, fikirlər burulğanında kimlərsə, hətta milli hisslərimizə toxunmaqdan da çəkinməyiblər və yolu azdıranlarla da çox rastlaşacaqlar. Osetin V.İ.Abayev bir sıra rus, Avropa tədqiqatçılarının əsassız qənaətlərinə söykənərək iddia edirmiş ki, «Avesta»da Xeyir və Şər tanrılarının ətrafında konkret xalqlar toplanıb. Ahur-Məzdin yolunu tutanlar arilərdir, yəni hind-avropalılar (Hindistandan tutmuş Avropaya qədər uzanan bölgənin mədəni xalqları, o cümlədən də ermənilər), Anhro-Manyunun tərəfkeşləri – şərlər isə türklərin ulu babalarıdır¹. Hamımızın hörmətlə yanaşdığımız L.Qumilyov da təxminən bu fikirdədir. Doğrudur, o, «türkün müdafiəçisi» olduğundan şəri təmsil edən skifləri//sakları, sarmatları arilərin ayrı düşüb düşmənləşmiş əks qanadı, daha doğrusu, irandilli sayır.²

Tariximizi XIII yüzildən aşağılarda düyünə salanların müstəqilləşdiyimiz ərəfədə hansı toxumu səpdiklərini anlamıram. Diqqət yetirin: Azərbaycan bu gün çoxmillətli ölkədir. Min

¹Вах: Абаев В.И. К вопросу о прародине и древнейших традициях индоиранских народов. – Древний Восток и античный мир. – М., 1992, с. 26-37; Абаев В.И. Избранные труды. Религия, фольклор, литература. – Владикавказ, 1990.

²Вах: Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период. – Л., 1990, с. 114-115

il əvvəl də belə olub. Təbii ki, müxtəlif dövrlərdə yurdumuz çoxsaylı (sakların, yunanların, romalıların, hunların, parfiyalıların, farsların, səlcuqların, monqol-tatarların, ərəblərin, oğuzların, rusların) hücumlara məruz qalıb. «Avtoritet»lər iddia edirlər ki, həmin olaylarda Azərbaycan əhalisinin əsas hissəsi (diqqət yetirin, onlar məqsədli şəkildə əsas kütlənin dönüklüyünü gözə soxmağa çalışırlar) hər dəfə dilini dəyişdirib: saklaşıb, hunlaşıb, farslaşıb, yəni bu xalqların dilini qəbul edib, amma nədənsə, yunanlaşmayıb, romalaşmayıb. Sonuncuların - ərəblərin və rusların əsarətinə gələndə də susurlar. Burada adama toxunan tamam başqa şeydir: necə olur ki, yaşadığı məkan bir auldan, kənddən ibarət olan Dağıstan tayfaları, eləcə də tatlar, udlar, talışlar, kürdlər min illər boyu adı çəkilən qəsbkarlıqlar, üstəgəl türkdillilik şəraitində dilini qoruyub saxlaya bilər, əsas kütlə isə Bakı küləyi kimi hər əli qılınclının kəlmələrini yeyir? Belə çıxır ki, Azərbaycan əhalisi iki «sortlu» imiş. Birincilər, dilini, adət-ənənələrini həmişə qorumaq iqtidarındadırlar. İkincilər isə, sürüşkəndirlər. Onda həmin «avtoritet»lərə sual veririk: onlar özlərini bu qrupun hansından sayırlar və nə səbəbə neçə yüz illik yunan, roma, ərəb və rus istilalarında əsas kütlənin məskunlaşdığı yerlərdə «yunanlaşma», «romalaşma», «ərəbləşmə», «ruslaşma» siyasəti bəhrə verməyib? Axı, yazırlar ki, biz tez-tez dil dəyişənik? Saklara, hunlara, qıpçaqlara, səlcuqlara, monqol-tatarlara, oğuzlara, osmanlılara gəlincə, onlar təkcə İran və Azərbaycanı deyil, demək olar ki, bütün Avro-Asiya ərazisini ötən min il ərzində öz əsarəti altında saxlayıb. Bizim dilimizi dəyişdirdikləri kimi, niyə rumınların, çexlərin, bolqarların, macarların, eləcə də qonşularımız ermənilərin, gürcülərin və b. dilini dəyişdirməyiblər? Ya da o ərazilərdə daimi kök salmayıblar? Əgər Azərbaycanda, İranda və Antaliyada əzəldən türk tayfaları yaşamasaydı, heç bir qüdrətli hun-oğuz bizi türkləşdirə bilməzdi. Hörmətli «avtoritet»lərə sözümlər odur ki, Azərbaycan xalqına və dövlətinə qulluq etsinlər, xalqı tayfalara bölüb ali, mədəni, «vəhşi» deyərək ayıranların dəyirmanına su tökməsinlər. 900-1050-ci illərdə səlcuqların Qafqaza, İrana, İraqa və Antaliyaya gəlişi ərəfə-

sində yurdumuzda türklərin yaşadığı haqqında 400 yüz il qabaq Avropada çap olunan (İspaniya, 1604) bir kitabda yazılır ki, farslar ərəblərə qarşı mübarizədə tez-tez türklərin yardımına arxalanırdılar. Pisasiri «**Qafqaz dağlarında məskunlaşan çoxsaylı türkləri** qarət edib öldürür. Onlar Traqolipiksdən (bizanslar Toğrul bəy Səlcuku belə adlandırırdılar) yardım istəyirlər. Onda Traqolipiks böyük ordu ilə islam ölkələrinə qədəm qoydu».¹ Tarixə bəllidir ki, hunlar, oğuzlar, monqol-tatarlar çöllük əhli sayılırlar. Onlar oturaq həyata başlayanda da düzəngahları məskən seçirdilər. Bu, Orta Asiyada, İranda da belə olmuşdur. İranlı «Don Juan»ın məlumatında isə Qafqaz dağlarında yaşayan köklü türklərdən, bəlkə də bayandırlardan, qıpçaqlardan bəhs açılır. Onlar farslar və ərəblər tərəfindən genosidə məruz qaldıqda əlacları ona çatır ki, soydaşları səlcuqlardan kömək istəsinlər. Və təbii ki, atlı oğuzlar yürüş etdikləri yerlərdə öz dillərində danışan, adət-ənənələri üst-üstə düşən yerli tayfalarla daha çox qaynayıb qarışmışlar. Bu cür faktları yüzlərlə gətirmək olar. 577-ci ildə Xosrov Pərvizə qarşı vuruşan Bizans imperatoru Yustinin ordusunun sağ qanadı (döyüşkən əsas hissəsi) skiflərdən təşkil olunmuşdu. Bunlar muzdurlar deyildilər, yerli – antaliyalı türklər idilər, çoxdan oturaq həyata başlayıb dövlətin ordusunu əsgərlərlə təmin edirdilər. Sikif//sak qoşununun başçısının adı Qurs idi. O, igidliyi ilə seçilirdi. Ola bilsin ki, Türkiyənin Qars şəhəri onun adını daşıyır. Bir cəhət də maraqlıdır ki, bizansın türk qoşunu qarşısında acizlik göstərən farslar çoxsaylı itki verərək qaçmağa başlayırlar. «Bu döyüşdə Xosrov elə bir əşyanı itirir ki, onun üçün ölmüş əsgərlərindən daha qiymətli idi. Od Tanrısının Müqəddəs Manqalını qələbə çalan yunanlar ələ keçirmişdilər. Farslar almazlarla bəzənmiş həmin Manqala ehtiram göstərirdilər, çünki onlar oda tanrı kimi yanaşırdılar. Sağ qalan əsgərlər Manqalın itirildiyini biləndə üsyan qaldırıb Xosrovu öldürmək və ordudan ayrılmaq istəyirlər»². Yəqin ki, bizanslı türk-

¹Книга Орудж-бека Байата Дон-Жуана Персидского. – Б., 1988, с. 58

²Yenə orada, s. 49

lərə Müqəddəs Manqal şişlik bişirmək üçün lazım deyildi, onların da ulu əcdadlarının inamında Oda, Günəşə sitayiş var idi.

Yunanlar üçün isə bu «qənimət» fars ordusunda hökmdarlarına qarşı inamsızlıq yaratmaq silahı idi. Türklərin hamısına gəlmə, köçəri damğaları vurub vətənsizləşdirmək ancaq erməni xislətlikdən irəli gələ bilər. Eləcə də türk hökmdarı çox da uzaq olmayan tarixdə yunan dilində Toğrul bəy Səlcukdan Traqolipiksə çevrilmişdisə, 2500 il qabaqkı çağlarda tamamilə dilimizə yatan «Avesta»dakı adlar da, çox ehtimal ki, pəhləvi, fars təsirinə məruz qalaraq Ahur-Məzdlə, Anhro-Manyuyla, digər anlaşıqsız kəlmələrlə əvəzlənmişdir.

Belə çıxışlar (V.İ.Abayev və Azərbaycan əhalisinin əsas kütləsinin tez-tez dilini dəyişdirdiyini irəli sürənlər nəzərdə tutulur) xalqımızı təhqir edir. Ən böyük faciəmiz ondadır ki, ruhumuzla, hisslərimizlə istədikləri kimi oynayanlara kəskin cavab vermək əvəzinə, öz evimizdə onları dəstəkləyənləri «mükafatlandırıb» titullar, vəzifələr veririk. Deyək ki, hansısa erməni alimi Matenadaran əlyazmaları arasından «Sasunlu David» eposunun qədim türk orijinalını tapır. O, elmi həqiqət, yaxud adını şöhrətləndirmək naminə «kəşf»ini üzə çıxarıb dünyaya çatdırarmı?.. Rus, ingilis də bunu etməz, fars da. Biz isə o qədər sadələvh, «səxavətli»yik ki, xalqımızın payına düşəni həvəslə başqalarının adına yazırıq.

Bir məsələyə də təəccübümü gizlədə bilmirəm. Axı, Azərbaycanın on üçüncü yüz ildən əvvəlki tarixini irəndilli, ermənidilli, «dağstandilli» sayanların imkanı, biliyi çatardı ki, «Avesta»nı pəhləvicədən, orta farscadan birbaşa dilimizə çevirsinlər. Bu abidə az qala dünyanın bütün əsas dillərində işıq üzə görüb. Bəs niyə ali məktəblərdə tədris etməyimizə baxmayaraq, indiyədək bu işi tam şəkildə yerinə yetirməyiblər? O səbəbə ki, onlar «Avesta»nı geniş ictimaiyyətin sərvətinə çevirsəydilər, hər şey göz qabağında olar və çoxlarının yalanlar üzərində qurulub irəli sürülən fantastik «dəlilləri» puça çıxardı...

«Avesta»nı Azərbaycanla bağlayan faktların təsdiqi üçün bağırmağımız, «uydurma şəhərlər» tapmağımız lazım gəlmir.

E.A.Doroşenko «Zoroastriyalılar İranda» adlı tarixi-etnoqrafik oçerkində göstərir ki, «Bölgələrdə kahinlərin başında maqupat (baş maq) dayanırdı. «Maqupatan-maqupat» termini (sonrakı çağlardakı forması mobedan-mobed, yaxud baş kahin) b. e. əvvəl IV-V əsrlərdə meydana gəlmişdir, həmin çağlarda baş kahin imtiyazına görə şahdan sonra ikinci yeri tuturdu. Ölkənin əksər vilayətlərində çoxlu yeni atəşgahlar tikilmişdi. Onlardan üçü əsas sayılırdı:

- 1) şahların və döyüşçülərin atəşgahı İran Azərbaycanında,
- 2) maqların (kahinlərin) atəşgahı Parsda və
- 3) əkinçilərin atəşgahı Xorasanda yerləşirdi»¹.

XVIII-XX yüzilliklərə aid Avropa mənbələrində atəşpərəstlərin baş ziyarətəgahı isə Bakıda göstərilir. Eləcə də hal-hazırda dünyada üç yerdə Zaratuştr məbədi mövcuddur: Bombeydə, İranda (Cənubi Azərbaycanda) və Suraxanıda. Və ən müqəddəsi yenə də Azərbaycandakılar sayılır. Bir cəhətə də diqqət yetirin: maqların başçısına Bombeydə «mobed» deyirlər. 1765-1770-ci illər arasında beş il Hindistanda «Zendavesta»nın sirlərini öyrənən Anketil dü Perron mobedlə yaxınlığından bəhs açanda atəşpərəstlərin ona ata kimi müraciət etdiklərini bildirir². E.A.Doroşenko və b. şərqşünaslar bu sözün iki min beş yüz il əvvəlki ilkin variantının «maqupatan-maqupat» olduğunu yazırlar. Bu kəlmənin birinci hissəsinin - «maq»ın (əslində, «muğ»)un. Nizami də əsərlərində muğ şərabından bəhs açır) «Muğan» yer adında dilimizdə yaşadığını hamı təsdiqləyir. Eləcə də Baş atəşgahın Azərbaycanda yerləşdiyini nəzərə alıb demək olar ki, bütövlükdə «maqupat» – «maq»(«muğ») və «ata» sözlərinin birləşməsindən əmələ gəlmişdir. Yurdumuzda övliyalara sonrakı çağlarda da «dədə», «ata», «baba» titulu vermək təcrübəsi davam etdiril-

¹Дорашенко Е.А. Зороастрийцы в Иране (Историко-этнографический очерк). – М., 1982, с. 19

²Четыре 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.VIII

mişidir. Məsələn: Dədə Qorqud, Dədə Yadiyar, Dədə Ələsgər, Pir baba (sonuncu Bəktəşiyə sufi təriqəti başçısına qoyulan adıdır). Deməli, atəşpərəstlikdə işlənən əsas söz «mobed//maqapat//maqapatan» əslində «maq ata»dır.

«Avesta»nın pəhləvi variantının zamanəmizə gəlib çatan üç hissəsindən birincisinin – “Videvdət” (“Vəndidad”) kitabının ikinci forgerti («Yim haqqında mif») strukturuna görə Zaratuştrun Ahur-Məzdlə dialoqundan ibarətdir. «Zend-avesta»da eyni struktura malik parçada əsas obrazın – Ahur-Məzdin yerini Qaoma tutur. Doğrudur, burada da Ahur-Məzdin tanrıçılıq rolu geniş şəkildə əks olunur. Hər iki mətdən gətirdiyimiz parçalara diqqət yetirək:

«1. Zaratuştr Spitama Ahur-Məzddən soruşdu:

– «Müqəddəs Ahur-Məzd, bəhrəli dünyanın yaradıcısı! Sən mən – Zaratuştrdan özgə həqiqi ölümə məhkumlardan birinci kimlə kəlmə kəsmisən? Ahur-Məzd, kimə Zaratuştrun, Ahurun İnamıyla (diniylə) öyüd-nəsihət vermişən?

2. Və Ahur-Məzd dedi:

– «Bol sürülü, xeyirxah, gözəl Yim, ey mömin Zaratuştr. Sənədək, Zaratuştr, ölümə məhkumlardan mən – Ahur-Məzd ilk dəfə təkcə onunla söhbətləşib sirrimi açmışam. Ona Zaratuştrun, Ahurun İnamıyla öyüd-nəsihət vermişəm?

3. Ona, Zaratuştr, mən, Ahur-Məzd belə söylədim:

– «Ey Vivahvantın oğlu gözəl Yim, mənim yolumda şagirdliyi və İnamın ustalığını qəbul edib qoru.

Amma o gözəl Yim belə cavab verdi, ey Zaratuştr:

«Mən biliksizliyimdən İnamı qorumaq və yaymaq üçün yaranmamışam».

4. Onda, ey Zaratuştr, mən – Ahur-Məzd ona dedim:

– «Əgər sən mənim yolumda İnamı öyrənib qorumaqdan imtina edirsənsə, ey Yim, onda dünyanı genişləndir, yer üzünün gözətçisi, qoruyucusu və öyrədicisi ol.

5. Bu sözümə həmin gözəl Yim cavab verdi, ey Zaratuştr:

– «Mən sənin üçün yaratdığın dünyanı genişləndirərəm. Mən yer üzünün qoruyucusu, xilaskarı, öyrədicisi olaram. Mə-

nim hökmranlığında soyuq küləklər, bürkü, bərk istilər, xəstəliklər və ölüm olmaz. (Sənin yaratdıqlarını inkişaf etdirər, onların müdafiəçisi olar, qayğısına qalar, qoruyucusuna çevrilərəm. Və ölkəmdə nə sərt soyuq küləklər, nə bərk istilər – quraqlıq, nə azar, nə də ölüm hökm sürər)...»¹

«Zendavesta»da həmin epizoda, daha doğrusu, tanrının ilk insanla əlaqəsinə aid Zaratuştrun sualına təfərruatlı, geniş cavab verilmir. Yimin doğulmasından, xarakterindən, gördüyü işlərdən ümumi şəkildə bəhs açmaqla kifayətlənilir. Eləcə də yuxarıdakı mətnə Ahur-Məzd Yimlə dialoqunu canlı şəkildə danışdığı halda, Qaomun dedikləri keçmiş haqqında yığcam məlumatdan ibarətdir.

«Bir gün dan söküləndə Qaom görür ki, Zaratuştr qurban gətirilən ocağı hazırlayır və eyni zamandan müqəddəs mahnılar oxuyur. Zaratuştr ondan soruşur:

–«Ey insanların ən gözəli, sən kimsən? Bütün dünyada sən qabiliyyətdə və gözəllikdə bəndə görməmişəm, sənin xüsusiyyətlərin ölümsüzlərə məxsusdur?»»

Ölümsüz və eyibsiz Qaom mənim sualımı belə cavablandırdı:

–«Zaratuştr, sən mənim simamda eyibsiz, ölümsüz Qaomu görürsən. Ey mömin, bütün diqqətini mənə yönəlt, ən dadlı yeməyi mənim şərəfimə hazırla, mahnılarınla məni şöhrətləndir, insanlara uğur gətirənlər mənim adımla bağlananlardır»

Onda Zaratuştr dedi:

–«Afərin Qaom! Bu dünyada insanlardan kim ilk olaraq sənin şərəfini uca tutub? Səndən hansı xeyir-duanı aldı? Qazancı nə oldu?»»

Eyibsiz, ölümsüz Qaom mənə belə dedi:

–«Bu dünyada mənə ilk ən dadlı yeməyi hazırlayan insan

¹Mətn aşağıdakı kitablar əsasında ruscadan çevrilmişdir: Авеста: Избранные гимны; Из Видевдата /Пер. с авест. И.Стеблин-Каменского. М., 1993. с. 176-180, 196-197; Залеман К.Г. Очерк древнеперсидской литературы // Всеобщая история литературы / Под ред. В.Ф. Корша. Т. 1. Ч. 1. СПб., 1880. с. 179-180; Оранский И.М. Введение в иранскую филологию. Изд. 2-е, дополн. / Сост. И.М. Стеблин-Каменский; Отв. ред. А.Л. Грюнберг. М., 1988. с. 84—85

Vivanhatdır. Ona verdiyim xeyir-duanın nəticəsində qazancı o oldu ki, oğlu doğuldu – tayfanın çox şöhrətli, qüsuruz başçısı Yim (Cim) bütün doğulan insanlardan məşhur oldu. Günəş həmişə işıq saçdı. O (Yim), elə etdi ki, onun hökmdarlığında nə insanlar, nə də mal-qara öldü. Nə axar sularda, nə kəndlərdə, nə də qida hazırlanan yerlərdə quraqlıq baş verdi. Yimə məxsus geniş ərazilərdə nə soyuq, nə bərk isti, nə qocalıq, nə də dayvaların yaratdığı paxıllıq və ölüm barədə eşidən oldu. Nə qədər ki, Vivanhatın oğlu Yima dünyaya hökmranlıq edirdi, üzde hamı on beş yaşında görünürdü, ata da, oğul da bir-birindən seçilmirdi».¹

Sual doğur: Qaom kimdir və nə səbəbə Ahur-Məzdin funksiyasının bir hissəsini Zendavestada öz üzərinə götürmüşdür? K.Kossoviç hind vedalarına əsaslanaraq yazır ki, [Coma] Zaratuştr dinində Ahur-Məzdin üç oğlundan biridir. Mitra və Atar da həmin üçlüyə daxildir. Göründüyü kimi, «zend» mətnlərində «Qaom» «a»sız, yaxud «o»suz yazılmışdır: Qoma, yaxud Qama şəklində. Bizə elə gəlir ki, «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanlarında oğuz soyunun başçısı «Qam ğan oğlu Bayandır xan» ifadələrindəki ilk söz dərin qatlarda məhz [Coma]dan götürülmüşdür. Qam türk inancında yer üzündə insanların hamisi, yol göstərənidir.

İkinci mətnə struktur baxımından bir sıra uyğunsuzluqlarla da rastlaşırıq: əhvalat üçüncü şəxsin dili ilə başlanır. Diaqlararası təsvir isə birinci şəxslə bağlanır, yəni haqqında bəhs olunanın – Zaratuştrun özünün dilindən söylənilir. Sonra yenə əvvəlki formaya keçilir. Bu ondan irəli gəlir ki, «Zendavesta» birbaşa şifahi nitqdən yazıya alınmış və müqəddəsliyinə görə mətn üzərində düzəliş aparılmamışdır. Eləcə də Qaomun insanlarla görüşündə onlardan dadlı yemək istəməsi məcazi mənada – mənəvi qidadan söz gedir, yəni onun dini təsəvvürlərinin xoş niyyətlə qarşılanmasından. Burada Yim ölkəsindəki əhalinin

¹Aşağıdakı rusca mətnədən çevrilmişdir: 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. 33-34.

mütləq formada – on beş yaşında qalması da, Azərbaycan folklorunda öz izlərini qoruyub saxlamışdır. Əksər nağıllarda sehrli meyvəni yeyən yaşlı şəxs on beş yaşında cavan oğlana çevrilir. On beş yaş əslində uşaqlıqdan gəncliyə keçid yaşıdır. Bu yaşda insan həyata müstəqil qədəmlərini atır. «Avesta»da və nağıllarımızda insanların, çox hallarda padşahların sehrli almanı yeyib on beş yaşına qayıtması konkret mənada deyil, məhz yetkinləşmiş çağ anlamındadır. Bir məsələ də diqqətəlayiqdir. Azərbaycan epik folklorunda qərib yolçunu qonaq edən, yedirib-içirən mükafatlandırılır. «Zendavesta»da da Qaom kimlərdən qayğı görürsə, onlara hamilik edir. Və xeyirxahlığına görə Vivanhata qeyri-adi keyfiyyətli oğul bəxş etməsi də nağıl və dastanlarımızda pirani qocalar, dərvişlərin yardımını ilə dünyaya gətirilən qəhrəmanların analoqudur. Azərbaycan epik ənənəsindəki «möcüzəli doğuş»un əsas kökü «Zendavesta» motivlərinə söykənir.

Azərbaycan türklərinin dilində axşamın düşməsi, havanın qaranlıqlaşmasını ifadə edən «Şər qarışır» deyimində də atəşpərəstlik təsəvvürlərinin qorunub-saxlanmasına rast gəlirik.

Bütün mənbələr yazırlar ki, islamın gəlişi ilə atəşpərəstlik qılınc gücünə Azərbaycandan və İrandan silindi. Və «Avesta» fars zərdüşteülər tərəfindən Hindistana aparıldı. Yalnız on səkkizinci yüzillikdə bombeyli kahinlərin abidənin qalıqlarının Avropaya gətirilməsinə imkan yaratmaları («Zendavesta» ilk dəfə 1771-ci ildə fransız şərqşünası Anketil dü Perron tərəfindən çap olunmuşdur) ilə təzədən dünyanı fəth etməyə başladı. Lakin «Avesta» və zoroastrizm yunanlar vasitəsi ilə çox-çox əvvəllər avropalılara tanış idi. Eləcə də Şərqdə unudulmamışdı. İki böyük Azərbaycan sənətkarının fikirlərindən görünür ki, Gəncədə və Şirvanda XI-XII yüzilliklərdə islamla yanaşı, xristianlıq və atəşpərəstlik dinlərinə də inam olmuşdur.

Xaqani Şirvani elə haqsızlıqlarla rastlaşır ki, «Paxılları məzəmmət» əsərində dünyanın özünə qarşı çıxır, hər şeyi, yarıdıcını belə danır:

İnanmıram Kəbəyə, bütprəstəm mən, ey quş!
Daşa bas ki, Kəbəni mənim əlim uçurmuş!..

Nə allah, nə Quranı tanımadan aləmdə,
Məşğulam mən il boyu əlimdə odlu badə.
Hamiləyəm mən oda, olsam da boz bir dəmir,
Nəfsim dəvəquşudur, dəmir yeyir, od yeyir¹.

Şair bütün dinləri inkar edir. Çünki islama sığınanların sonsuz böhtanlarından «halal çörəyini həmişə zəhərlə yeyir». Paxılların şərlərinə inanan hökmdarlar gözündə o qədər acılaşmışdır ki, «Qara Xaqanı» çağırılır. Və kinayə ilə şeirdə özü «etiraf edir» ki, «Allahsız məktəbində oxudum küfr dərəsi», yəhudiyəm, bütperəstəm, atəşperəstəm, brəhmənəm, xristianam. Göründüyü kimi, dövrünün fəaliyyətdə olan bütün dinlərini sadalayır və hamısına eyni gözlə baxdığını nümayiş etdirir.

Müsəlman ziyarətgahlarına getmək arzusunu şairi həbsxanaya salmaqla ürəyində qoyurlar. O, «Həbsdən şikayət və azad olmağım üçün Rum qeysərindən xahiş» qəsidəsində bildirir ki,

Əgər Zərdüşt dini ilə maraqlanarsa qeysər,
Əlim ilə Zənd-Avesta ayinləri dirilər.
Deyərəm ki, od nə idi, haradan yarandı Zənd –
Ki, onların ikisindən ad aldı zənd-pazənd?²

Xaqanı «Zendavesta»nı dərindən mənimsədiyini (belə çıxır ki, Hindistanda saxlanılan zənd³ dilindəki «Avesta» on birinci yüzillikdə Şamaxıda vardı və maraqlı doğururdu, onu Xaqanı kimi ziyalılar oxuyub başa düşürdülər), lazım gələrsə, Rum qeysərinə anlatmağa hazırlığını deməklə özünü atəşperəst kahini rolunda

¹Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. VII-XII əsrlər Azərbaycan şeiri. 20 cildə. İkinci cild. – Bakı, 1989, s. 221.

²Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. VII-XII əsrlər Azərbaycan şeiri, s. 205

³Tədqiqatçılar belə hesab edirlər ki, «zənd dili» «Avesta»nın ilkin vətəninə Zaratuşturun danışdığı midiya (maday) dilidir. Tarixçi İ.Əliyev isə tamamilə inkarçı mövqedən yanaşaraq bildirir ki, zənd dili yoxdur. «Avesta»nın əldə olan bütün mətnləri pəzləvi və fars dilindədir. Görəsən, Anketil dü Perronun tamamilə fərqli sözlüklü (sind və pəhləvi dillərinə oxşamayan) «Zendavesta» mətni bəs nədir?

görür. Bir növ XI yüzillikdə Zaratuştrun vəzifəsini üzərinə götürür.

Böyük Nizaminin həyatı ilə bağlı da maraqlı bir faktla rastlaşırıq. O, «Yeddi gözəl» poemasında üçüncü dəfə oğluna nəsihət yazır. (Birincini «Xosrov və Şirin»də yeddi yaşı olanda oğlu məktəbə ilk qədəmlərini atanda, ikincini isə on ildən sonra «Leyli və Məcnun»da Məhəmməd on dörd yaşına çatıb təhsilini başa vuranda qələmə alıb). Əgər ikinci nəsihətində ata övladına düzgün peşə seçməyi, şairliyi buraxıb həkim, ya da fəqih (dinşünas) olmağı məsləhət görürdüsə, sonuncuda əqidəcə bütövlüyünü qorumağı, Gəncədəki başqa dini dünyagörüşünə uymamağı tövsiyə edirdi. Bununla şair yaşadığı dövrdə Azərbaycanda, konkret olaraq Gəncədə bir neçə dinin fəaliyyət göstərdiyini təsdiqləyirdi:

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.
Bunların hər ikisindən xilas olandan sonra əfsanə demə,
O Vahidi tapandan sonra, bəhanə axtarma.
Bu məqama yetişəndən sonra
Qalan hər şey hava və həvədir.¹

Prof. R.Əliyev yazdığı şərhdə bildirir ki, «Vahid, yəni yeganə Allahdır. Üçlük – xristianlıqdır, onun inamını üç allah təşkil edir: ata tanrı, oğul tanrı İsus Xristos (İsa) və ana (Məryəm). İkilik (dualizm) – atəşpərəstliyin əsasını təşkil edir. Onların dini təbliğ edir ki, allah ikidir: işıq, nur tanrısı -Ahur-Məzd [Hörmüzd] və qaranlıq, fəsad tanrısı Anhro-Manyu [Əhriman]». ² Sual doğur: əgər Gəncədə xristianlıq və atəşpərəstlik mövcud deyildisə, şairin gənc oğlunun islamı buraxıb başqa əqidə ardınca

¹Nizami Gəncəvi. Yeddi gözəl. Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər prof. Rüstəm Əliyevindir. – B., 1983, s. 49

²Yenə orada, s. 304.

getməsi üçün təşviş keçirməsinə ehtiyac varmı?

E.B.Taylor 1871-ci ildə Londonda nəşr etdirdiyi «İbtidai mədəniyyət» (*Taylor Edward Burnett. Primitive Culture. L., 1871*) əsərində oda sitayişdən bəhs açarkən türkləri və Azərbaycanı da yadından çıxartmamışdır. O, qeyd edirdi: «Asiya elə qitədir ki, atəşpərəstliyi onun bütün inkişaf mərhələlərində – ən aşağı ibtidai formasından tutmuş ən yüksək mədəni səviyyəsinədək müşahidə etmək mümkündür... Turan soyları da odu müqəddəs ünsür sayırdılar. Çoxlu tunquss, monqol və türkmən tayfaları ona qurbanlar kəsir, bəziləri bir tikəni ayırıb ocağa atmadan yeməyə başlamırdılar. Monqol tatarlarının toy nəğmələrində isə oda canlı şəxs kimi müraciət olunurdu:

...Ana Utun atası bərk polad, anası çaxmaq daşdır.
Törəmələri isə qarağaqlardır.
Onların parıltısı göyə çatır,
Ordan da bütün yer üzünə yayılır.
Tanrı Ut, sarı başlı ağ qoyunu, sarı yağı
sənə pay gətirmişik,
İgid oğlu, gözəl gəlini olan anamıza.
Həmişə göylərə baxan işıqlı
qızların var olsun, Ana Ut.
Hər iki əlimizdə şərab və ət gətirmişik.
Bəyimizə uğur dilərik,
Gəlinimizə uğur dilərik,
Uğur dilərik bütün elə»¹.

Çingizxan, Batıxan nəslinin toy nəğmələri ilə səsləşən arxaik folklor nümunələrinə bizdə də təsadüf olunur. Azərbaycan türklərinin mövsüm mərasimlərində Günəş tanrı kimi canlandırılır və ulularımız özlərini onun oğlu, qızı sayır. Eləcə də Herodo-

¹Тайлор Э.Б. *Первобытная культура*. – М., 1989, с. 408.

tun¹ və E.Taylorun² yazdıqlarına görə, Araz çayının şimalında yaşayan qədim türk tayfası massagetlər insanları qışın dəhşətlərindən qurtaran ilahi Günəşə öz atlarını qurban kəsirdilər. Atəşpərəstliyin tarixi köklərində məhz bu primitiv inanc sistemlərinin durduğu şübhəsizdir.

Bir cəhət maraqlıdır: bu gün Azərbaycan türklərinin dilində əski atəşpərəstlik inamına söykənən ifadələr işlənir. Məsələn: *od parçası, od bahasına, su qiymətinə* və s.

E.Taylor daha sonra XVIII əsrdə yazılmış mənbəyə əsasən Bakıda fəaliyyət göstərən atəşpərəstlik məbədlərinin təsvirini verir: «Asiyada atəşpərəstlər haqqında yazılanlar arasında 1740-cı ilə aid Conas Qanveyin «Səyahət»ində Xəzər dənizi hövzəsindəki Bakının yaxınlığında yanar quyuda sönməyən alovun mövcudluğundan bəhs açılır. Müqəddəs yerdə bir neçə qədim daş məbəd yerləşirdi ki, hündürlüyü 10-dan 15 funta qədər olan qövsvari tağ şəklində tikilmişdi. Böyüklüyü nəzərə çarpmayan məbədlərdən biri hələ fəaliyyət göstərirdi. Üç funt ölçüsündə qaldırılan səcdəgahın yanında içiboş qalın qamışla yerdən qaz çəkilmişdi. Qamışın sonundan göy alov qalxırdı. Burada özünün və başqalarının əvəzinə tövbə etmək üçün gələn 40-50 nəfər yoxsul adi mömin vardı və ibadətdə olduğu müddətdə onlar ancaq çiy siyənlə, yaxud ona uyğun yeməklərlə qidalanırdı. Conas Qanvey ardınca yazır ki, bu qəribə adamlar öz alınlarında zəfəranla nəşə nişan qoyurdular. Onlar xüsusilə kürən inəyə xoş niyyətlə yanaşırdılar. Çox kasıb geyinirdilər. Bir qədər xoşbəxtləri bir əlini başına qoyur, ya da başqa duruşla tərpənməz qalırdı. Onlar gebrlər (zoroastrizmin tərəfdarlarına verilən adlardan biridir, «pars» da bu qəbildəndir), yaxud gurlar idilər ki, adətən müsəlmanlar atəşpərəstləri belə çağırırdılar».³

Yüz il sonra 1858-ci ildə böyük fransız yazıçısı A.Düma

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

²Taylor G.B. Göstərilən əsəri, s. 412.

³Тайлор Э.Б. Первобытная культура. – М., 1989, с. 409.

Bakıda olarkən fəaliyyət göstərən Suraxanı atəşgahını ziyarət edəndə təxminən eyni mənzərə ilə rastlaşır. Eləcə də dövrünün ən mötəbər mənbələri əsasında atəşpərəstliklə bağlı maraqlı mülahizələr irəli sürür. Əlbəttə, 150 il il əvvəl bu dinə sitayiş edən zəvvarları yurdumuzda yerli əhali arasında görmək, eləcə də E.Taylorun yazdıqları ilə A.Dümanın üst-üstə düşən müşahidələri özlüyündə çox şey deyir. Doğrudur, zəvvarların içində üç nəfər uzaq hindistanlı atəşpərəst də vardı. A.Düma yazır ki, «Perslər, maclar və geblər Bakını özlərinin müqəddəs yerləri seçmişdilər. Oxuculara sərf edirsə, həmin ziyansız, hər halda bu və ya digər dini sektantlar tərəfindən təqib olunan xeyirxah adamlar haqqında bir neçə kəlmə danışım. «Gebr» sözü «ga-ur»dan əmələ gəlmişdir, türk dilində «dinsiz» deməkdir. «Mac» – «maq» sözüdür, zoroastriya dininin kahininə deyilir, «pers» isə «fars», yaxud «Farsistan» (qədim Persida) anlamındadır – diqqəti ona yönəltmək istəyirəm ki, bir çox etimologiya mütəxəssislərindən fərqli olaraq, ifadələrin məğzini qısa və aydın şərh edirəm.

Zoroastr (pəhləvicə Zaradoq, sindcə Zaretoştro, parscə Zərdüş) farsların dininin əsasını qoyan, daha dəqiq desək, köklü şəkildə dəyişdirəndir. O, Midiyada, yaxud Azərbaycanda, yaxud da Atropatəndə, ehtimala görə, I Daranın atası Qiştaspın hakimiyyəti dövründə doğulmuşdur».¹ Gördüyünüz kimi, fransız yazıçısının Zaratuştr haqqında verdiyi məlumatda məkan Azərbaycandan kənara çıxmır və onun söhbətinin davamında «Avesta» haqqında dedikləri də müasir alimlərin yazdıqları ilə üst-üstə düşür. Demək olar ki, A.Dümanın 150 il əvvəl irəli sürdüyü qənaətlər (bir faktdan başqa) son dövrün avestaşünasları tərəfindən təkrarlanır. Təkcə peyğəmbərin vətəni və milliyyəti məsələsi əsaslı şəkildə dəyişdirilib bir-birinə zidd fərziyyələrlə əvəzlənir, dünyanın başqa əyalətlərinə, Orta Asiyaya, Əfqanıstan, ən sonda isə Rusiyaya köçürülür. Çoxları Azərbaycanı heç atəşpərəstliklə ötəri əlaqəsi olan ölkə kimi də xatırlatmır. Bizdə isə fransız yazıçısının ortaya

¹Алекса́нд Дюма. Кавказ. Перевод с французского. – Тбилиси, 1988, с. 113

atdığı məkan məsələsini təsdiqləmək üçün axtarışlar aparmaq yerinə, abidə turançılıqdan tamamilə uzaqlaşdırılır¹.

Dünya əzəldən ağıl-qaralı, gündüzlü-gecəli, istili-soyuqlu yaranıb. «Avesta»ya görə, birincisi Xeyirin, ikincisi Şərin icadıdır. Və «Xeyirin şərlə qardaşlığına» Azərbaycan xalqı hələ də inanır. Amma onu da yaxşı anlayır ki, axı, «Suyun odla nə oyunu» var? Od həmişə yandırır. Bu yanğı ürəyin atəşindən başlayıbsa, aləm nura bürünür. Ocaqdan axıb gəlersə, ruhları üşüməyə qoymur. (Ocaqları həmişə yandıрмаğa isə imkanımız çatmır). Bir də həlim axan suyun da hərdən dəliliyi tutur.

«Qızıl dövr»də yaranan on altı xeyir ölkə Yimin övladları tərəfindən idarə edilirmiş. Sonralar sülalədəki bütün əfsanəvi hökmdarlar fars kimi qələmə verilmiş və hətta Ə.Firdövs «Şahnamə»sində onları turanlılara qarşı qoymuşdur. Lakin Turan dövlətinin başçısı da Yimin nəvələrindən biri sayılırdı. Türk alimi O.Ə.Tələtə görə, «Efresiyab Peşengin oğludur. Feridunun oğlu Türk bunun torununun torunudur...»² Maraqlıdır ki, dünyaya «Tur» («Türk») adında insanı törədən Firidun orta farslarda «Fredon», «Avesta»da «Traytaon», Təhmuras isə «Taxmorup» - «Tahma-Urip» idi. «Traytaon» sözünün yunan mifologiyasındakı prototürklərinin vətəni «Troya» ilə uyğunluğu göz qabağındadır.

M.H.Təhmasib K.V.Treverə istinadən Kəymərdi – Öküz insan və ilk şah kimi təqdim edərək «Şahnamə»dəki «Kopat şah», yəni «Göv padşah», kalmık folklorundakı «Bo» xan /«Buğa xan, buryatlardakı «Buğa nuin», monqol eposundakı «Buğa xan» və b. ilə müqayisə edir³. Belə çıxır ki, «Kəy/Kay» komponenti Azərbaycan türklərinin dilində bu gün də işlənən «kəl» (öküz) sözündən əmələ gəlmişdir. Mifik mədəni qəhrəman adla-

¹Вах: И.Алиев. Очерк истории Атрепатены. – Баку, 1989, с. 8-12, 21, 23, 26, 32-38, 116-127

²Onay Ahmet Talat. Eski Türk Edebiyatında mazmunlar ve izahı. Hazır-layan doç. Dr. Semal Kurnaz. – Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Maivasilik ve Ticaret İşletmesi, 1992, s. 10.

³Təhmasib M.H. Dədə Qorqud boyları haqqında. «Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər» kitabında. I kitab., – B., Elm, 1961, s. 20.

rının erkək heyvanı bildirən sözlə yanaşı işlədilməsi ənənəsi Azərbaycan türklərində son çağlaradək davam etdirilmişdir: məsələn, Şir Şəmsəddin, Qoç Koroğlu, Nərbala, Qurdoğlu, Şiralan, Buğac, Buğacıq, Basat və s. Belə olduğu halda, hansı əsasla «Avesta»da turanlılara şərin mənbəyi kimi baxılması ideyası irəli sürülməlidir? Həmin ideyanın mənbəyi əslində «Avesta» deyildir; atəşpərəstlik İranın dövlət dininə çevrildəndən sonrakı çağlara aid pəhləvi (orta fars) mənbələri və fars klassik poeziyasıdır (xüsusilə Firdövsinin «Şahnamə»si).

«Avesta»nın iranlaşdırılmış mətnlərində belə bir çox turanlı qəhrəmanlar böyük şövlə vəsf edilir. Onları nəzərdən keçirək:

1) «Videvdət»də turanlıların hökmdarının adı Franhrasyandır («Şahnamə»də Əfrasiyab şəklinə düşür). Farslar madaylardan aldıkları «t» ilə başlayan əksər sözləri «f» ilə işlədirdilər. Bu, təsadüfi xarakter daşıyırdı; «türk, tur, turan»la səsleşən bütün kəlmələrə nifrətlə yanaşıldığından irəli gəlir və onları öz soy adlarının başda gələn səsi ilə («p», ya da «f») əvəzləməklə qonşu atlı tayfaları da içərilərində əridir, başqa döyüşkən etnosların ərənləri hesabına sıralarını gücləndirməyə çalışırdılar. Buna görə də «Fran» əslində «tran» / «turan» tək götürülməlidir. «Avesta»da Franhrasyan igidliyi ilə devlərin canına qorxu salırdı.

2) «Avesta»da «Qara» və «Vara» adlı iki böyük döyüşçü yetişdirən «Asban» (ola bilsin ki, «alban»dır, «dağlı» mənasını verən prototürk tayfasıdır) adlı turan nəslə şəre qarşı barışmazlıq nümayiş etdirir.

3) Təhm-Urup («Şahnamə»də Təhmuraz) devləri tutub bir-birinə bağlayır və Anhro-Manyunun belinə minib at kimi çapır. Belə igidlər «Kitabi-Dədə Qorqud»da da təsvir olunur. Qoşalaşdırılan şəxs adının «Urup» komponenti «Uruz»la səsleşir.

4) Traytaon Yimin bacıları Səhnəvaq («Şahnamə»də Şəhrinaz) və Ərnəvaqı («Şahnamə»də Ərnəvaz) qaçıran Aj-Daha («Şahnamə»də Zöhhak) ilə vuruşur. Onu ölümcül yaralayıb qalın zəncirlə dağlara bağlayır və qızları xilas edir. Traytaonun atasının adı Atvidir («Şahnamə»də «Atbin»).

5) Biğ yeri hələ tərləməmiş turanlı Yoyşt öz iti ağılı, fəra-

sət və cəsərəti ilə hamını heyran qoyur. O, 15 yaşa çatmamış yeniyetmələrin həyatını Axt adlı bir qəzəbli cadugərin əlindən qurtarır. Bu motiv Azərbaycan türklərinin epik ənənəsində aparıcı yerlərdən birini tutur.

6) Turanlının ancaq bir qarşıdurmada uduzmasından bəhs açılır. Bu da təbii idi. Atəşpərəstlik inancının mahiyyətinə görə, Xeyirlə Şər arasında gedən qanlı döyüşlərdə hər iki tərəf çoxlu qurbanlar verməli idi. Belə qurbanlardan biri də ilk insan Kəymərd idi. Belə ki, «Avesta»da Dan adlı bir turan tayfasının adı çəkilir. Ola bilsin ki, Azərbaycanda «Dan» tanrıya (Dan üzü, Səhər) inananlar bu cür çağırılırdılar. Bu tayfadan çıxan Vaysakin oğlanları Tus və Kan döyüşdə məğlub olurlar. «Vaysak» sonralar ayrıca tayfaya çevrilib «varsaq»laşmışdır. Pəhləvi mətnlərində «v»-«b» səsdəyişməsi halları da mövcuddur; məsələn: «Vartaran» – «Bəhram». Bu halda «Vaysaq» - «Bəysaq» formasına düşür, yəni sakların bəyi. Kersaspla rəqabət aparan Vareşav (Bərşad) da dan tayfasına mənsub idi. Tədqiqatçılar Danı Don çayı ilə eyniləşdirib skiflərin yaşadığı ərazilərlə əlaqələndirirlər. Bu tayfanın məkanını Sırdərya ətrafında göstərənlər də var.

7) Tur tayfasının başçısı Sayucri, oğlanları Trit və Aşavazd tez-tez əkinçiliklə məşğul olan Arian əhalisi ilə qarşı-qarşıya gətirilir.

8) Viştaspın qızı Humay şəklində xatırlanır. Prototürklərin müharibə tanrısının adını öz sevimli övladına verən hökmdar Zaratuştrun dinini qəbul etmişdi.

Zoroastrizmin yayıldığı bölgələrdə kahinlərin başında maqapat (baş maq) dayanırdı. Tədqiqatçıların fikrinə görə, «maqupatan-maqupat» termini (sonrakı çağlardakı forması mobedan-mobed) b. e. əvvəl IV-V əsrlərdə meydana gəlmişdir, həmin çağlardək baş kahinə «qam» deyirdilər; o, imtiyazına görə şahdan sonra ikinci yeri tuturdu. Muğların (maqların) başçısına Bombeydə indi «mobed» deyirlər. 1765-1770-ci illər arasında beş il Hindistanda «Zend Avesta»nın sirlərini öyrənən Anketil dü Perron mobedlə yaxınlığından bəhs açanda atəşpərəstlərin

ona «ata» kimi müraciət etdiklərini bildirirdi¹. «Maqupatan-maqupat» kəlməsinin birinci hissəsinin («maq»ın) «Muğan» yer adında yaşadığını hamı təsdiqləyir. Eləcə də Baş atəşgahın Azərbaycanda yerləşdiyini nəzərə alıb demək olar ki, bütövlükdə «maqupat» – «maq» və «ata» sözlərinin birləş-məsindən əmələ gəlmişdir. Yurdumuzda övliyalara sonrakı çağlarda da «ata», «baba» titulu vermək təcürbəsi davam etdirilmişdir. Məsələn: Dədə Qorqud, Pir baba (sonuncu Bəktəşiyyə sufi təriqəti başçısına qoyulan addır). Deməli qam atəşpərəstlikdə muğ (maq) ataya çevrilmişdir.

Mənbələr göstərir ki, islamın gəlişi ilə atəşpərəstlik qılınc gücünə Azərbaycandan və İrandan silindi. Və «Avesta» zərdüştcülər tərəfindən Hindistana aparıldı. Yalnız on səkkizinci yüzillikdə bombeyli kahinlərin abidənin qalıqlarının Avropaya gətirilməsinə imkan yaratmaları («Avesta» ilk dəfə 1771-ci ildə fransız şərqşünası Anketil dü Perron tərəfindən çap olunmuşdur) ilə təzədən dünyanı fəth etməyə başladı. Lakin «Avesta» və zoroastrizm yunanlar vasitəsi ilə çox-çox əvvəllər avropalılara tanış idi. Eləcə də Şərqdə unudulmamışdı. İki böyük Azərbaycan sənətkarının fikirlərindən görünür ki, Gəncədə və Şirvanda XI-XII yüzilliklərdə islamla yanaşı, xristianlıq və atəşpərəstlik dinlərinə inam olmuşdur.

«Avesta»nın yazılı mətni çox-çox sonralar meydana gəlmişdir (yəqin ki, b. e. ə. III əsrdən əvvəl deyil). IX-X əsrlərə aid «Mömin Virazın kitabı»nda (Arda Viraz Namaq) göstərilir ki, «zoroastriyalıların «müqəddəs yazıları»nı, «Avesta»nın ən qədim hissəsini – Qatları (tanrılar üçün himnlər) Zaratuştr özü, yerdə qalan parçaları – «Kiçik «Avesta»nı isə bir neçə əsr keçəndən sonra peyğəmbərin davamçıları tərtib etmişlər. Ehtimal var ki, uzun müddət şifahi şəkildə bir xalqdan başqasına keçsə də, ilk dəfə Sasanilər dövründə (226-651-ci illər) dəri üzərinə yazılmışdır. Lakin L.S.Vasilyevə görə, «Zoroastr – əfsanəvi şəxsiy-

¹Зороастрийские тексты. Издание подготовлено О.М. Чунаковой. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. (Памятники письменности Востока. CXIV).

yətdir»¹. Doğrudur, bir çox tədqiqatçılar ondan tarixdə fəaliyyət göstərən gerçək şəxs kimi danışırlar. Mənbələrdə həyatı b. e. ə. XIII əsrdən VI əsrə qədərki dövrlə əlaqələndirilir. Çox-çox sonrakı çağlarda yaranan əfsanələrdə isə Zaratuştrun təqib olunmasından bəhs açılır. O, mifik mədəni qəhrəman, insanlığın xilas-karı, böyük peyğəmbər kimi təsvir olunur. Qərribə orasıdır ki, «ilkın pəhləvi mətnlərində (əhaməni yazılarında) Zaratuştr heç bir formada xatırlanmır, ideyalarından (məsələn, Ahur-Məzdin ön plana çəkilib şöhrətlənməsindən, təbliğindən) isə geniş bəhs olunur. Bu mənada tədqiqatçıların çətinlik qarşısında qalması təəccüblü deyil. Çünki zaman keçdikcə mətnlərin strukturunda ciddi dəyişiklik aparılmış, hadisələr rituallaşdırılıb Zaratuştrun Ahur-Məzdlə dialoqu şəklinə salınmış və reallıqdan tamam uzaqlaşdırılmışdır.

Zaratuştrun özü də mifikləşdirilib «Avesta»da ilahi varlıqların ideyalarının daşıyıcısına çevrilmişdir. Ona görə də ondan tarixi şəxsiyyət kimi danışmaq şübhəli görünmüşdür. Ancaq bəziləri belə düşünürlər ki, sağlığında peyğəmbəri düzgün anlamayıb cəmiyyətdən kənarlaşdırmış və ilk zamanlar bilərəkdən onu xatırlamamışlar. Belə bir qənaət də var ki, dualist dini ehkam kimi zoroastrizmdən qabaq məzdizm mövcud idi; Zaratuştr onun üzərində islahatlar aparmışdır. L.S.Vasilyev sonuncunun daha çox maraq doğurduğunu qeyd etsə də, bildirir ki, o da peyğəmbərin nə zaman yaşadığını aydınlaşdırmır. Lakin dünya avestaşünaslığında belə ehtimal edilir ki, Zaratuştr b. e. ə. 628-ci ildə müasir İranın şimalında (Urmiya gölü ətrafı nəzərdə tutulur. Cənubi Azərbaycan ərazisində yerləşir) dünyaya gəlmiş və təxminən 551-ci ildə 77 yaşında vəfat etmişdir.

Orta fars mənbələrinə görə, Zaratuştr «Avesta»nın ən qədim hissəsi olan «Qat»ların müəllifidir. Lakin peyğəmbərin uşaqlıq və gəncliyi haqqında heç nə məlum deyil. O, yetkinlik çağlarında yaratdığı yeni dini – atəşpərəstliyi yaymaqla məşğul

¹Васильев Л.С. История религий Востока. 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Высш. школа, 1998, с. 63.

olmuşdur. «Qat»larda əvvəl müqavimətlə rastlaşdığını, əzab-əziyyət çəkdiyini poetik misralarla bildirir. Qırx yaşına çatanda Zaratuştr böyük uğur qazanır. İranın şimalının – qədim Azərbaycanın hakimi Viştasp atəşpərəstlik dininə maraq göstərir, peyğəmbərlə dostlaşıb ona hamilik edir.

Maykl H.Hart zoroastrizmin tarixi köklərindən bəhs edəndə yazır ki, Zaratuştranın «yaşadığı bölgə b. e. ə. VI əsrin ortalarında Böyük Kir tərəfindən Persiya imperiyasına qatılmışdır. Bu, təxminən peyğəmbərin öldüyü illərə düşür»¹. XIV-XV əsrlərdə yaşamış məşhur alim Əbdürrəşid əl-Bakuvi özünün «Təlxis əl-Asar və əcaib əl-məlik əl-qəhhar» (Abidələrin xülasəsi və qüdrətli hökmdarın möcüzələri) əsərində yazır ki, «Şiz – Azərbaycanda, Marağayla Zəncanın arasında yerləşən şəhərdir. Orada qızıl, gümüş, arsen, civə və qurğuşun mədənləri var. Atəşpərəstlərin peyğəmbəri Zərdüşt buradandır. Deyirlər ki, o, insanlardan ayrılıb Savalan /dağına/ gedib. Sonra Löhrast oğlu Güştasbın yanına gəlib ona peyğəmbərliyini bəyan etdirib. Güştasb da onun dəvətini möcüzədən sonra qəbul edib. Zərdüştün üstünə ərimiş misini töküüb onu sınaqdan çıxardılar. Mis ona heç bir zərər gətirmir»².

Deməli, Zaratuştru fars hesab edənlər yanılırlar. İngilis aliminin dediyi kimi, sadəcə olaraq, iki əsr ərzində fars padşahları atəşpərəstliyi qəbul edib imperiya içərisində geniş yayılmasına şərait yaratmışdılar. Lakin etimologiyasından bəhs açanda tədqiqatçıların əksəriyyəti «Zaratuştr» (yaxud Zaratuştra) sözünü İran mənşəli saymışlar. «Uştra» - guya «dəvə» deməkdir (taciklərdə «şutur»). «Zara» isə bir neçə anlamda təqdim edilmişdir: *sarı, qoca, dəvə apararı*. Sözü iki hissəyə bölüb oxumağın tərəfdarları sübut etməyə çalışmışlar ki, böyük peyğəmbərin adının mənası «qoca dəvə sahibidir». Geniş yayılmış kəndli adını mifik və ilahiləşdirilmiş şəxsə çətin verərdilər. A.Düperonun versiyasına

¹ Майкл Х.Харт. Сто великих людей. М., «Вече», 1998, с. 473.

²Əbdürrəşid 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, s. 98.

görə, «zara» - «qızılı» deməkdir, «uştra» isə «dövə» anlamında deyil, «Tiştriya»dır. Atəşpərəstlər Sirius ulduzunu belə adlandırmışdılar. Ancaq bu ad peyğəmbərə layiqdir – Qızıl Sirius. Peyğəmbərin adının yunanca transkripsiyası da bu versiyaya əsaslanır: «Zoroastr» – «parıldayan ulduz», yaxud «işıq saçan ulduz» anlamındadır¹.

«Avesta»nın nüvəsində nə hind, nə İran, nə də ari ənənələri dururdu, əksinə zərdüştlüyü yetişdirən mühitin – Aranın, Muğanın, Şirvanın – qədim Midiyada yaşayan ulu əcdadın mifoloji təfəkkürü, adət-ənənələri, qadına, ataya, oğula, ailəyə, topluma, təbiətə münasibətlərinə əsaslanırdı. Odlar yurduunun Hindistanla əlaqəsi çox-çox sonralar, məhz Bombeyli köçkün atəşpərəstlərin ilkin yurdlarını – peyğəmbərlərinin vətəni tapmaq arzusu olmuşdur. İranla bağlılığın isə öz spesifikliyi və ziddiyyətləri vardır. Əsrlər boyu iranlılar turanlıları, turanlılar iranlıları şərin mənbəyi hesab etmişlər. Türkün tarixi funksiyasını yerinə yetirməsində, L.N.Qumilyevin sözləri ilə desək, «İran hökumətinin maneçilik xarakterli tədbirləri az rol oynamamışdır»². Alim müsəlman super etnosunun formalaşmasına məhvedici zərbə vuran qüvvələrdən danışanda isə ərəblərə zəbt etdikləri ərəzilərdə ilk ciddi müqavimət göstərən qüvvələr sırasına Azərbaycan sakinləri olan məzdçiləri də daxil edirdi³.

Azərbaycan xürrəmiləri Cavidan və Babəkin rəhbərliyi ilə Zaratuştrun yandırdığı ocağı iyirmi beş il istilaçıların sərt küləklərindən qorumuşdular. Lakin həqiqətə bel bağlayan Babək xəyanətin qurbanı olmuşdu. Əsir alınsa da, əqidəsindən dönməmiş, yadellilərin şirin vədlərinə uymamışdı. Onu şaqqalamış, sonra da boğazından asmışdılar. Zaratuştrun Bədz qaləsindəki son dayağını – od məbədini beləcə yer üzündən silmişdilər. Ancaq işi-

¹Əbdürrəşid əl-B.vi. Kitab təlxisəl-əsar və əcaib əl-məlik əl-qəhhar («Abi-dələrin» xülasəsi və qüdrətli hökmdarın möcüzələri). Ərəb dil. Çevirən Z.Bünyadovdur. – B., «Şur» nəşriyyatı, 1992, s. 74.

²Qumilyev N. Qədim türklər. Tərcümə edənlər: V.Quliyev, V.Həbiboglu. – B., Gənclik, 1993, s. 12.

³Yenə orada, s. 134.

ğın, nurun, düzlüyün, xeyirin dünyanın inkişafını şərtləndirən amil kimi müəyyənləşdiyini nə makedoniyalılar, nə ərəblər, nə də monqollar tamam ürəklərdən çıxarıb atmağı bacarmamışdılar, şəhərlər, qalalar, abidələr külə döndərsə də, Zaratuştrun neçə min il əvvəl yandırdığı ocaq tam söndürülməmişdi. Bu gün də o ocağın istisinə qızınanlar var və antik yunanlar, romalılar, ərəblər (eləcə də iudizm, xristianlıq, islam ideologiyaları və mədəniyyətləri) atəşpərəstliyi inkar etsələr də, ayinlərində, ibadət formalarında, adət-ənənələrində, əxlaq kompleksində, həm də bütöv dünyagörüşü sistemində, təsəvvürlərində, mədəniyyət amillərində «Avesta»nın təsirinə məruz qalmışdılar, orada qaldırılan məsələləri ya təkmilləşdirməklə, ya da öz prizmalarından keçirib başqa adlara salmaqla yaşatmışdılar. Tədqiqatçılar təsadüfi olaraq yazmırlar ki, «zoroastriyalıların dini icması solğun görünsə də, mübariz əzmini zamanın bütün olaylarından keçirib qorumuşdur. XX əsrin əvvəllərində Bakıda od məbədi fəaliyyət göstərmiş, əsrlər boyu atəşpərəstlər kiçik qrup halında Hindistanda və İranda öz mövcudluqlarını nümayiş etdirmişlər.

TÜRK RUNLARI, «AVESTA» VƏ MİF

XIX əsrdə meydana gəlib 1920-ci illərə qədər mövcud olan «Qütb nəzəriyyəsi»nin tərəfdarları belə qənaət irəli sürürdülər ki, qədim hind və zoroastrizmə aid yazılı abidələrdə verilən təsvirlər ötəri şəkildə arilərin Şimalda, Qütb dairəsində məskunlaşdığı yerlərə folklorun şahidliyidir. Belə bir versiya da mövcud idi: arilərin Arktikada yerləşən buzlaşmaya qədərki ilkin vətənləri isti iqlimli materikdən ibarət imiş, sonralar yerin tarazlığının pozulması ilə buzlaqlarla əvəzlənmiş və Atlantida kimi batmışdır. Göründüyü kimi, tədqiqatçıların «Avesta»nın tarixi köklərini, ilkin mənbələrini öz vətənindən uzaqlaşdırmaq təşəbbüsləri uzun illər boyu davam etməsinə baxmayaraq, fərziy-

yə olaraq qalır. Nə şimal xalqlarının qədim eposlarında – saqalarında, blinalarında, nə də epik ənənənin başqa arxaik formalarında, xüsusilə inanclarda «Qütb nəzəriyyəsi» tərəfdarlarının fantastik qənaətlərini təsdiqləyən dəlillər tapılmışdır. Əksinə, həmin nümunələrin ana xəttində məhz türkün ulu əcdadlarının, xüsusilə Atillanın proobrazı durmuşdur. O, həm özünüküləşdirilmiş milli qəhrəman sifətində, həm də Avropa xalqlarını yenib mədəniləşdirən, Roma istilasından qurtaran gəlmə hökmdar kimi təsvir edilmişdir. Ən maraqlısı isə budur ki, «Böyük Edda» eposunda «Siqrdrivin nitqi»ndə türk runları ilahi işarələr sayılıb magik gücə malik göstərilmişdir:

*Руны победы,
коль к ней ты стремишься, -
вырежи их
на меча рукояти
и дважды пометь
именем Тюра!¹.*

Tərcüməsi:

Qələbə runları,
əgər sən ona çatmaq istəsən –
hər birini qılıncının tiyəsinə cız
və iki dəfə **Turun** adı ilə nişanla.

Burada əfsunçu döyüşçülərə nəsihət edir ki, müqəddəs run işarələrini silahlarının üstünə yazmadan əllərinə almasınlar. Maraqlıdır ki, müharibədə uğuru təmin edən runun adı başı göyə dikilmiş oxa oxşar [↑] - «tur»dur. Onun iki [↑↑] və üç [↑↑↑] dəfə qılıncın tiyəsində nişanlanması tələbi qoyulur. «Tur» («turan», «türk» sözlərindən götürülmüşdür) hərfinin oxla göstərilməsi türkün ilk adamının – Oğuz nəslinin bir qanadının üç oxa bağ-

¹Мифы и легенды народов мира. Древний мир. Составители Н.Будур и И.Панкеев. Том I. – М., «ОЛМА-ПРЕСС», 2000, с. 84-85.

lanmasına, eləcə də qam inamında mifik dünya modelinin oxla göstərilməsinə işarədir. Qaçırılmış nişanlısının xilasını üçün yollananda tanrıların dilə tutmasından bezən epos qəhrəmanı Skirnir isə «turs» [Σ] rununa işarə edərək qəzəblə deyir ki:

*Я вырежу Турс и три тайные знаки –
Похоть, скорбь и безумье
в удел тебе дам!¹*

Tərcüməsi:

«Turs»u və üç sirli nişanı cızacağam,
Sənin qismətinə isə şəhvət, kədər,
ağılsızlıq verəcəm.

Mətnə «üç sirli nişan» deyəndə oxla işarələnən «tur» nəzərdə tutulur. XV əsrə aid «Qara kitab»da isə bir neçə runun çoxsaylı yonulmaları ilə magik güc əldə edilməsindən bəhs açılır:

*Я вырежу «ас»ов,
и девять нужд,
и тринадцать турсов²*

Tərcüməsi:

«As»ı, doqquz ehtiyacı
və on üç «Turs»u cızacağam.

Mətnə «ehtiyac» – «not» [†] runun magik anlamını bildirir. N.Budur island runik yazılarında «Tur» və «Turs» işarələrinin xüsusi sakrallığa malik anılmasını qeyd edərək göstərir ki, «daşların üzərindəki runik işarələrin yanında belə bir qarğış yazırdılar: «Kimlər bu daşa ziyan vursalar, özləri də ya öləcək, ya da böyük zərər çəkəcəklər»³. «Sigrdrivinin nitqi»ndə runik hərflər «qələbə» ilə yanaşı, «şərab» (pivə), «axın» (daşqın),

¹Мифы и легенды народов мира. Древний мир, s. 97.

²Yenə orada, .c. 97.

³Yenə orada.

«dərman bitkiləri», «dilaçma», «fikir–müdrilik», «sehr» və «alın yazısı» kimi mənalarla yozulur. «Turs» isə irland nəğmələrində bir neçə anlamı öz üzərində daşıyan sehrli vasitə kimi götürülür:

*Турс – это женщины тоска,
Горных вершин обитатель,
И муж рунической вежи*¹.

Tərcüməsi:

Turs – qadın həsrətidir,



Şəkildə: Skon kilsəsində (ehtimala görə) XIII əsrə yaxın runik əlifbanın latınlaşdırılmış variantı ilə yazılmış kitabdan səhifə. Hər iki mətdə işarələrin oxşarlığı göz qabağındadır. Sözləri bir-birindən ayıran işarələr də (üst-üstə iki nöqtə) eynidir. Skon məmindəki işarələrin Göy türk runik əlifbasından istifadə ilə yaradılmasına heç bir şübhə qalmır.

¹Мифы и легенды народов мира. Древний мир, с. 97.

Dağ zirvəsinin sakinidir
Və runik kişi nişanıdır.

Qədim zamanlarda elə zənn edilirdi ki, runlar insanlara göy tanrısı tərəfindən verilmişdir. Bu sirli əlifbanın Avropada tapılan nümunələri eramızın III-XIII yüzilliklərinə aiddir. Doğrudur, sonrakı çağlarda da onlardan kilsə ədəbiyyatlarının yazılmasında «gizli işarələr» tək istifadə edilmişdir. Lakin daha əvvəllərə baş vuranda Qərbdə izləri itir.

Runların Almaniya, İngiltərə, Skandinaviya, Yunanıstan ünvanlarına aid qədim mətnlər qısa sözlərdən ibarət idi və bəzi silah və məişət əşyalarının (cam, xəncər, buynuzdan hazırlanan şərab qabı – təbii ki, bunlar Qafqaz saklarına məxsus idi; hansı yollarsa Avropaya aparılmışdı) üstündəki yazılarda ya sənətkarın öz isminə, ya da izahı naməlum kəlmələrə, bir-iki qısa əfsunə, duaya (məsələn: «**Tistel-Mistel-Kistel**» kimi ritmik sözlərin səslənmələri ilə təkrarlanmasının sirrini açma bilmədikləri üçün zənn edirdilər ki, onlar əfsun və dualardır) təsadüf olunur. Ən qədim runik əlifba isə qədim türklərə - hunlara və göy türklərə məxsusdur.

Eramızın VII yüzilliyinə aid Orxon-Yenisey daş kitabələri bütün dünyanı heyrətə gətirmişdir. Orta Asiyanın Esik kurqanında aşkarlanan gümüş camın üstündəki türk dilli qeydlər də («*İyirmi üç yaşlı şahzadə dünyadan köçdü. Esik xalqı, başın sağ olsun*») məhz həmin runik əlifba ilə b. e. ə. VI yüzillikdə yazılmışdır. Murad Adcı «Avropa, Türklər, Böyük Düzən» («*Европа, тюрки, Великая Степь*») kitabında haqlı olaraq bəyan edir ki, run əlifbasını Avropa xalqlarına türklər gətirmişlər¹.

Hun türklərinin sərkərdəsi Atilla'nın bir sıra Avropa xalqlarının qəhrəmanlıq eposlarının əsas qəhrəmanına çevrilməsi onun vəhşiliyi, qəddarlığı haqqında irəli sürülən qənaətləri alt üst edir. J.Dömezil yazır ki, Atilla «almanların aləmində ən cəlbedici epik qəhrəman idi; bu qəhrəmanın yardımı ilə mədəniyyət

¹Мурад Аджи. Европа, тюрки, Великая Степь. – М., 1998, 334 с. 3-6.

xəzinəsi zənginləşmişdir; o, sirləri ilə birlikdə gözəl poemaların yaranıb bizim zəmanəmizə çatmasına səbəb olmuşdur. Belə uğurlu, xoşbəxt taledən həm Atilla, həm də avropalılar qazanmışdılar... Ölkənin cənuba aid bir epik nəğmə variantında o, müdrik və xeyirxah Etsel obrazında təsvirə gətirilmişdir. Bu, Atilla'nın öz müasirlərinin də təəccübünə səbəb olardı»¹. Beləcə Böyük Atilla'nın Roma imperiyasının əsarətindən xilas etdiyi xalqları onu Göy-Tanrısının elçisi saymış, dilini və elinə məxsus yazı formasını böyük həvəslə mənimsəmişdilər. Təsədüfi deyil ki, bir çox alimlər runların su altında qalmış mədəniyyətə – Atlantida-yə məxsusluğunu irəli sürmüşdülər. Atlantida tarixə bəlli olmayan zamana – Şumer, Misir, Çin, Yunan mədəniyyətlərindən çox-çox əvvəlki çağlara aiddir. Eləcə də əfsanəvi hiperborilərə aidliyini söyləyirdilər. Herodotun yazdığına görə, hiperborilər Kiçik Asiyada və Qafqazda məskunlaşmışdılar.

«Avesta»da daşqınlar basması ilə dünyanın məhvindən söhbət gedir və böyük fəlakətdən sonra yenidən meydana gələn bəşər övladına xəbərdarlıq edilir ki, təbiəti qorusunlar, Yer üzündə şərin artıb-çoxalmasına imkan verməsinlər. Təkallahlı dinlər də bu qənaəti irəli sürür.

Avropa elmində uzun müddət mübahisə obyektinə çevrilən qənaətləri ümumiləşdirəndə runların ilkin sahibləri türklərdir, türklərə də atlantlardan – «hiperbori»lərdən (bəlkə də hun sözündən törəmişdir) keçmişdir. Deməli, dünyada yaranan ilk dil türk, əlifba isə runlardır. Böyük Nizami əsərlərinin birində bəşəriyyətin atasının milliyyətindən danışanda bu qənaətə gəlir ki, Adəm də mənşəcə türkdür. Şairin «Sirlər xəsinəsi» poemasında oxuyuruq:

*«[Alah] Adəmi öyrətdi» [ayəsi] onun pak sifətinədir...
O, həm ev-eşiyini, həm də [behişt] bəzəyini tərək edərək
Elə bir danənin tələsinə düşdü ki,
O [danə] «Allah sənə şükür!» duasına da layiq deyil...*

¹Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. Пер. с франц. – М.: Наука, 1986, с. 59.

O, ay kimi Xətay türkü oldu,
Və xəta zülfünü papağının altında gizlətdi¹.

Şair «[Alah] Adəmi öyrətdi» ayəsini Qurani-Kərimdən götürmüşdür, lakin müsəlmanların müqəddəs kitabında yazılmamışdır ki, Adəm xəta işlətdiyinə görə **yer üzünə Xətay türkü** sifətində göndərilmişdir. Eləcə də bəşərin atasının Aya bənzədilməsinə də Qurani-Kərimdə işarə edilmir. Adama elə gəlir ki, Nizami Adəm peyğəmbərdən deyil, Ay kağanın bətnində ikən Allaha tapınan Oğuzdan danışır. Ola bilsin ki, Böyük türk sərkərdəsi Şah İsmayıl da özünə bu səbəbdən «Xətai» ləqəbini götürmüşdü. Bir fakt da heyrət doğurur: «Qayğısız Abdal» təxəllüsü ilə şeirlər düzüb-qoşan türk xalq təsəvvüf ədəbiyyatının görkəmli nümayəndəsi Alaiyəli Əlaəddin Gaybi XIV yüzildə Ulu soydaşı Nizaminin səsinə səs vermişdir. O, Adəm peyğəmbərin «türklüyünü əsaslandırın» bir mifi xalq dilindən götürüb nəzmə çəkmişdir. Nizaminin və Qayğısız Abdalın yaşadığı bölgələrin ağsaqqalları danışmışdılar ki: «Məlum səbəbdən həzrət Adəmin cənnətdən çıxması əmri verilir. Fəqət həzrət Adəm «bəlkə, əf edildim» – ümidi ilə bir müddət orada qalır. Bu durumu gören Cənab-i Haq Cəbrayıl buyurur: «-Ya Cəbrayıl, get Adəmə söylə, Cənnətdən çıxsın!» Cəbrayıl vəzifəsini o dəqiqə yerinə yetirir. Lakin Həzrət Adəm cənnətdə qalmaq arzusunda və günahının bağışlanmasında yenə ısrarlı görünür. O zaman Cənab-i Haq Cəbrayıl təkrar buyurur: «-Ya Cəbrayıl, get Adəmə TÜRK DİLİNDƏ söylə, durmasın, cənnəti ən qısa zamanda tərک etsin!...»².

Göründüyü kimi, Allah Adəmin günaha batıb adıləşəndən sonra ilahi aləmin deyimini anlamadığını görür və öz mələyinə göstəriş verir ki, onunla yer əhli üçün ayırdığı dildə danışsın. Bu gün Azərbaycan türklərinin gündəlik söhbətləri zamanı fikrini düzgün anlada bilməyəne, kəlmələri baş-ayaq söyləyəne, tələf-

¹Nizami Gəncəvi Yeddi gözəl. Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər prof. Rüstəm Əliyevindir. – B., 1983, s. 79-81.

²Türk şiiri özel sayısı III (Halk şiiri). Türk dili. Aylık Dil Dergisi. C LVII, Sayı: 445-450, Ocaq-Haziran, 1989, s. 259.

füz qaydalarına riayət etməyə nə qarşı acıqlanıb belə bir cümlə işlədirlər: «Sözünü Adam dilində söyləsənə!» Yaxud «Adam kimi danışsana!..» Bu o anlamı verir ki, ulu əcdad Adamın cənnətdən özü ilə gətirdiyi dili – türkcəni qoyub yad sözlər işlətmə. Bizcə, bu, Nizaminin və Qayğısız Abdalın faydalandığı əsatinin əsrlərin sınağından keçərək xalq məsəlinə çevrilməklə şifahi yolla zəmanəmizə çatdırılmasıdır.

Qayğısız Abdalın «Gülüstan» əsərindəki mənzum parça daha dolğun və poetikdir:

«GÜLÜSTAN»NIN ORİJİNAL MƏTİ:

Nak buyurdu Cebraile var didi,
Ademi cənnət içindən sür didi.

Geldi Cebrail Ademe söyledi,
Haq (buyruqanı) ayan eyledi.

Cebraile didi: «Çığıl Uçmaq»dan Adem,
Tanrıun buyruqı budur iş bu dem.

Nice ki söyledi her-giz gitmedi,
Cebrailun sözünü işitmedi.

Türk Dilin Tanrı buyurdu, Cebrail,
Türk Dilince söylegil, dur git digil.

Türk Dilince Cebrail «Hey dur» didi,
«Dur-gel uçmaqun terkin ur» didi¹.

¹Türk şiiri özel sayısı III (Halk şiiri). Türk dili. Aylık Dil Dergisi. C LVII, Sayı: 445-450, Ocak-Haziran, 1989, s. 260.

«GÜLÜSTAN»NIN AZƏRBAYCAN TÜRKÇƏSİNƏ ÇEVİRİLMİŞ MƏTNİ:

Haq çağırıb, Cəbrayıl «get» dedi,
«Adəmi cənnətdən sürgün et» - dedi.

Cəbrayıl Adəmə çatıb söylədi,
Haqqın buyruğunu əyan eylədi.
Cəbrayıl: «Cənnətdən get, - dedi, - Adəm!
Tanrının əmrini icra et bu dəm».

Nə qədər söylədi, Adəm getmədi,
Cəbrayılın sözün heç eşitmədi.

Tanrı **Türk dilində** dedi:»-Cəbrayıl,
Dur, get, **Türk dilində** söylə və sayıl».

Cəbrayıl tez türkcə: «Adəm, get!» – dedi,
«Hey, dur-get, cənnəti tez tərək et» - dedi.*

Ə.Gözəl Qayğısız Abdalın məsnəvi formasında qələmə aldığı mifin şərhini belə açıqlayır: «İşte bu buyruktan sonra Hz. Adem cennetten çıkar. Kayqusuz bu eseriyle Hz. Ademin de

*Nəzm parçası Azərbaycan türkcəsinə müəllif tərəfindən çevrilmişdir. **Haşiyə:** Nizami əsərindəki Adəmin türklüyü barədə bu yaxınlarda (dekabr 2002) Rusiyanın Sank-Peterburq şəhərində yerləşən ali təhsil ocaqlarının birinin kafedrasında çıxış edərkən yerdən bir nəfər replika atmışdı: «Siz inanırsınız ki, Adəm türk idi?» Bu gülüş doğursa da, replikaya və ümumiyyətlə, qaldırılan məsələyə müəllif bu cür münasibət bildirmişdir: «Yox, nəinki Adəmin türklüyünə, heç özünün mövcudluğuna inanmıram. Ancaq böyük Nizaminin türklüyünə Sizin ölkədə də şübhə ilə yanaşırlar, bu faktla qeyri-şərhəz həmin şübhələri qətiyyətlə alt-üst edirik. Adəmin türklüyünə gəlincə, bu, mifdir. Hər bir xalqın məsnəvi haqqı çatır ki, ilkin arxetiplərdən öz payına düşəni götürsün. Sadəcə olaraq Nizami və Qayğısız Abdal bunu sezdikərimdən nəzmə çəkmişlər». Cavabdan sonra replika atan səbirsizlik etdiyini anlayıb iclas iştirakçılarından üzr istəmişdi.

Türkçe ile anlaştıklarını özellikle ifade etmektedir. Yani Kayqusuz Abdal, Türkçeyi «İlk insan Hz. Adem»in de bildiğini, kendisine cennette bu dille hitab edildiğini, bu dili anladığını ve bu sebeple de cennetten çıktığını vurğulamaktadır»¹. Öz kökünə Nizami və dilinə Qayğısız Abdal qədər vurğun olan ikinci bir sənətkarı göstərmək çətinidir. Bu faktlara mifoloji sistem, struktur baxımından nəzər salanda ilahi əlifbanın da türkə Yer üzündə Adəm övladları arasında ünsiyyət, birlik yaratmaq, mədəniyyətə yiyələnmək vasitəsi kimi verildiyi anlaşılır. Deməli, dünyanın bir çox ölkələrində qayaların üstünə iri formada cızılan işarələrin ancaq göydən (təyyarədən) baxanda runlar olduğu aydınlaşır və onların insan əli ilə deyil, ilahi qüdrətlə yarandığı ehtimal edilir. Bu hərflərin şəkli işarələri türk runları ilə üst-üstə düşür. Və «Avesta»nın ilkin mətninin türk runları ilə yazılması fərziyyəsi getdikcə həqiqətə çevrilir. Çünki dünya xalqlarının «Avesta» ilə səsləşən mötəvlərində runların adı çəkilir. Məsələn, avropalıların qədim eposlarında işıq tanrısının (bu, Ahur-Məzdə işarə deyilmi?) qalxanının runlarla bəzənməsinə işarə edilir:

*Познай руны мысли
если мудрейшим
хочеш ты стать!
Хрофт разгадал их
и начертал их...
...что руны украсили
щит Бога света...².*

Tərcüməsi:

Əgər sən çox müdrik olmaq istəyirsənsə
runlardakı fikri öyrən!

¹Abdurrahman Güzel. Tekke Şiiri. - Türk şiiri özel sayısı III (Halk şiiri). Türk dili. Aylık Dil Dergisinde. C LVII, Sayı: 445-450, Osaq-Haziran, 1989, s. 260.

²Мифы и легенды народов мира. Древний мир. Составители Н.Будур и И.Панкеев. Том I. – М., «ОЛМА-ПРЕСС», 2000, с. 86-87.

Hroft onların sirrini açdı,
Onları cızdı...
...qoy runlar bəzəsin
İşiq tanrısının qalxanını...

Runların təsvirindən görünür ki, İşiq tanrısına – Ahur-Məzdə inanan ulu əcdadlarımız öz yazı mədəniyyətləri vasitəsiylə at belində dünyanın bütün ölkələrinə yaymışlar, Gündoğandan Günbatana kimi gəzib bir çox xalqlara fikirlərini işarələrlə qayaların və özlərinə aid şəxsi əşyaların (xəncər tiyəsinə, çuxa üstünə), xalçalarının və məişətdə işlənən qabların üzərinə köçürmək qabiliyyətini mənimsətmişdilər.

Avropa runlarının sayı 24-dür (Oğuz boyları və Mətənin ətrafında birləşən hun tayfalarının sayı da 24-dür), runların hərəsi bir sakral rəqəmi ifadə edir və magik mənə daşıyıcısıdır. Onların hansı səsi bildirməsi də qədim eposlar əsasında müəyyənləşdirilmişdir. Ad və magik anlamlarına baxanda orada ulularımızın dilinə yatan kəlmələrlə rastlaşırıq. Məsələn:

Ɔ [u] işarəsi Qvido fon Listə görə, *UruR (Uruz)* adlandırılır. Bu işarənin magik mənası Xırda yağış dənələri, yaxud dəmir nizə deməkdir. «Kitabi-Dədə Qorqud» boylarının əsas mədəni qəhrəmanlarından biri Uruzun əski çağlarda sudan – yağış dənələrindən törədiyi və böyüyüb dəmir nizə kimi möhkəm olduğu haqqında təsəvvürlərlə üst-üstə düşür.

Σ [th] işarəsi *Tourisar* adlandırılır. Bu işarə magik mənasına görə, Turs – nəhəng deməkdir. «Türk» sözünün güclü, nəhəng, möhtəşəm, əzəmətli kimi anıldığı hamıya bəllidir. Təsədüfi deyil ki, 24 run işarəsindən ikisi «turs/tur» adlanır və hər ikisi «qələbə» gətirən işarələr sayılır.

1 [a] işarəsi alimlərin qənaətinə görə, *Os//Ar-aar-Sonnenar-Adler* və *TourisaR* adlandırılır. Bu işarənin magik mənası belə yozulur: aslar (tanrılar). Əndalusinin lüğətində XI-XVI yüzilliklərdə Azərbaycanda bu sözün geniş işlənməsi qeyd olunur

𐎒 [t] işarəsi *Tur-Tpier-tius (Zeus)* və *TiwaR* adlandırılır. Bu işarənin magik mənası belə yozulur: As tanrılardan birinin adı «Tur», yaxud «Turan»dır. «Avesta»da Traoytonun (Firudin) üç oğlundan birinin də adı «Tur»dur.

𐎓 [m] işarəsi *Man, Man-ask* və *MannaR (Z)* adlandırılır. Bu işarənin magik mənası belə yozulur: *Man (Mən)* – insan anlamındadır. Türklərin birinci şəxsi bildirən «mən» əvəzliyi bir çox xalqların dilinə keçib «man»//«insan» isminə çevrilmişdir.

𐎔 [l] işarəsi *laf* və *laguR (Z)* adlandırılır. Bu işarənin magik mənası belə yozulur: *Su* – «Ağzına laf aldı» deyirik, yəni «su alıb susdu».

XX əsrin 20-ci illərində Siqurd Aqrell tərəfindən runların kəmiyyət anlamında işlənməsi, say bildirməsi barədə təlim meydana atılmışdır. Onun gəldiyi qənaətə görə, «Fa» [M] hərfi tamamlanma - başa çatma rəmzi kimi sonuncu (XXIV) rəqəmi göstərir.

Aqrellin nəzəriyyəsinə əsaslansaq, «Tenri» sözündə sayın magik əməliyyatlarının nəticəsi 39-a bərabərdir:

𐎒 𐎓 𐎔 𐎒

𐎒 [t] - 16,

𐎓 [n₂] - 9,

𐎔 [r₁] - 4,

𐎒 [i] - 10

$$16+9+4+10=39$$

Alınan cavabda bir bütöv (tamlıq - XXIV) və qalıq (XV) var. Birinci yetkinləşmənin bitməsi, tam kamillik, ikinci yetkinliyə doğru ilk addım kimi götürülür. Qəribədir ki, həm «Avesta»da 15 yaş, qədim oğuz eposlarında 13/15 yaş müstəqil həyata vəsiqə sayılır. Atəşpərəstlər insanı ancaq bu çağda öz ic-

malarına qəbul edir, türklər isə igidlik göstərdiyi halda, qıza, ya da oğlana ad və bəylik verirlər.

Kennet Medouz «Runun gücü» (1996) kitabında runların Aqrell tərəfindən müəyyən edilən sıralanmasında və ad sisteminə cüzi dəyişiklik apararaq hansı rəqəmi göstərməsini açıqlamış və magiyada tətbiqindən bəhs açmışdır. Murad Adci isə German runları ilə Göy türk hərflərinin müqayisəsini aparıb oxşarlıqlarını üzə çıxarmışdır. Göründüyü kimi, runlar qədim türklərin dünyaya bəxş etdiyi ilkin mədəniyyət amillərindən biri idi və ehtimal edilir ki, maqlar İşıq tanrısına tapınan inancın göylərdən gələn müqəddəs kitabını - «Avseta»-nı Midiyada ilk dəfə yazıya alanda məhz bu əlifbadan istifadə etmişlər.

YİM HAQQINDA MİF

«Avesta» mifologiyasında 12 minillik tam zamanın dörd mərhələsindən quraqlıq-soyuğun, qocalıq-ölümün, yalançılıq-paxıllığın – devlərə məxsus digər halların olmadığı, ata-anaların 15 yaşında gənc halında gəzib-dolaşdığı ikincisi «qızıl dövr» kimi xarakterizə edilir və bu mərhələdə insan cəmiyyətinin yaranması çoban Yimin adı ilə bağlanır. Xatırladaq ki, «Avesta»nın pəhləvi variantının zəmanəmizə gələn üç hissəsindən birincisinin – «Videvdət» («Vəndidad») kitabının ikinci fraqatı («Yim haqqında mif» adlandırılır) strukturuna görə Zaratuştrun Ahur-Məzdlə dialoqundan ibarətdir.

Nizami «İsgəndərnamə» poemasında Yimin ölkəsinə bənzər yaşayış məntəqəsini təsvir edəndə daha çox ikinciyə – Qamla əlaqələndirən variantla söykənmişdi. İndiyədək şairin «utopiya»-sı kimi verilən təsvirlər, demək olar ki, «Zendavesta» mətnindəki epizodlarla eynidir. Lakin ikinci mətnə struktur baxımından bir sıra uyğunsuzluqlarla da rastlaşırıq: əhvalat üçüncü şəxsin dili ilə başlanır. Dialoqlararası təsvir isə birinci şəxslə bağlanır, yəni

haqqında bəhs olunanın - Zaratuştrun özünün dilindən söylənilir. Sonra yenə əvvəlki formaya keçilir. Bu ondan irəli gəlir ki, «Zendavesta» birbaşa şifahi nitqdən yazıya alınmış və müqəddəsliyinə görə mətnin üzərində düzəliş aparılmamışdır. Eləcə də Qamın insanlarla görüşündə onlardan dadlı yemək istəməsi məcazi mənədadır – mənəvi qıdadan (*haom* işçisindən) söz gedir, yəni onun dini təsəvvürlərinin xoş niyyətlə qarşılınmasından. Burada Yim ölkəsindəki əhalinin mütləq formada – on beş yaşında qalması da Azərbaycan folklorunda öz izlərini qoruyub saxlamışdır. Əslində «Avesta»da və nağıllarımızda insanların sehrli almanı yeyib on beş yaşına qayıtması konkret mənada deyil, məhz Yimin «Qızıl» dövrünü xatırlamaq anlamındadır. Bir məsələ də diqqətəlayiqdir: epik ənənədə qərib yolçunu qonaq edən, yedirib-içirən mükafatlandırılır. «Zendavesta»da da Qam kimlərdən qayğı görürsə, onlara xüsusi hədiyyə bağışlayır. Və xeyrxahlığına görə Vivanhata qeyri-adi oğul bağışlaması vurğulanır. Beləliklə, Yimin möcüzəli doğuluşu haqqındakı təsəvvür Azərbaycan türklərinin nağıl və eposlarına keçərək qonağa göstərilən qayğı müqabilində pirani qocaların yardımı ilə dünyaya övlad gətirilməsi şəklinə düşmüşdür.

Ahur-Məzd böyük sürülər bəsləyən Yimə təklif edir ki, yeni inancın peyğəmbəri funksiyasını öhdəsinə götürsün. Lakin Yim etirazını bildirir. Onda Dünyanın Yaradıcısı ona *qızıl ox*, *çoban sümsüsü (tütək)* və *qamçı (sehrli çubuq)* bağışlayıb tapşır ki, insanlara darlaşan torpaqları və heyvanlara otlaqları genişləndirsin. Ahur-Məzdin təlimatına əsasən, Yim üç dəfə bu işin öhdəsindən uğurla gəlir. Müqəddəs sığanacaq - yurd yeri (Vara) hazırlayaraq bəşər oğlunun, heyvan və bitkilərin ən yaxşılarını Dünya Tufanından xilas edir, bir növ, xristian-islam mifologiyasındakı Nuhun funksiyasını yerinə yetirir. Əksər mifoloji sistemlərdə özünə yer alan sonuncu epizod Azərbaycan türklərinin də gen yaddaşında «Avesta»da qoyulan şəkildə qalmışdır. Hind mifologiyasında Manu əl-üzünü yumaq üçün gətirilən suya düşmüş

balaca balığı ölümdən qurtardığı üçün Dünya Tufanından o və həmin balıq sağ qalırlar¹.

Tədqiqatçılar Yim (eramızın orta əsrlərində Cəmşid, Azərbaycan türklərində Əmir) obrazını skandinav mifologiyasındakı İmirlə əlaqələndirirlər. İkinci adın ilkin anlamı «cütələr», «əkizlər» deməkdir. Buna əsaslanıb Günəşin oğlanları – əkiz qardaşlar haqqında qədim ümumhind-Avropa mifi ilə Yim obrazı arasında da yaxınlıq görürlər. «Avesta» mifik qəhrəmanı ilə hind «Veda»sındakı «Yama» (hərfi tərcüməsi «əkizlər»dir) arasında, doğrudan da, uyğunluq nəzərə çarpır. Belə ki, Yama bacısı Yami ilə birlikdə ilk insan cütünü təşkil edir. Ər-arvad (bacı-qardaş) Günəş tanrısı Vivasvatın («Avesta»da Vivahvant) övladları idilər. Yama axırda yeraltı dünyanın hökmdarı rolunda təsvir olunur. Beləliklə, Hind-İran cəmiyyətlərində, prototürk tayfalarında, eləcə də müxtəlif xalqlarda Yim haqqında müxtəlif təsəvvürlər formalaşmışdır. Bunları aşağıdakı şəkildə sistemləşdirirlər:

- a) Yim kosmik tanrıdır;
- b) panteonun Baş tanrısıdır;
- v) yeraltı aləmin əsas tanrısıdır;
- q) «qızıl dövrün» ilk hökmdarıdır;
- d) insanları bəzi adətlərə alışıdıran mifik mədəni qəhrəmandır. Məhz həmin funksiyaların ümumiləşməsi əsasında «Avesta»da müstəqil mifik məzmunlu fraqat yaranmışdır.

Yimlə bağlı «Avesta»da söylənən əhvalatların meydana gəlməsində Azərbaycan xalqının da rolu var və onun sonrakı çağlar mədəniyyət amillərində buraxdığı izlər göstərir ki, o, Koroglu, Xızır və Dədə Qorqud kimi mədəni qəhrəmanlar silsiləsinə daxildir. Yimin əsas atributları – *qızıl ox*, *çoban sümsüsü (tütək)* və *qamçı (sehrli çubuq)* həm Oğuz-türk, həm skif-sak təsəvvürlərində, həm də şifahi epik ənənədə özünə geniş yer almışdır. Ona görə də belə bir qənaətlə razılaşımaq mümkün deyildir ki, «fraqatın birinci hissəsinin (1-20 misra) əsas məzmunu

¹Темкин Э.Н., Эрман В.Г. Мифы древней Индии. – М., Наука, 1982, с. 27.

hind-iran əfsanəsidir»¹. Əslində Yim Midiya mühitində formalaşan və Prometey, İsus Xristostək insanların firavanlığı yolunda öz canını fəda edən mifoloji obrazdır. Belə ki, «Qızıl dövr»də insanlar ölümsüz idilər, bolluq içərisində və uğurlarla xoşbəxt ömür sürürdülər. Həyatın eyni ahəngdə davamı darıxdırıcı idi. Yim insanlara yeraltı dünyanın yolunu göstərmək məqsədilə ölkəsində ilk dəfə ölür və orada baş tanrıya çevrilir. Mifdə həmçinin dindarların o biri dünyadakı xoşbəxtliyindən, ölüm tanrısının iqamətgahından və ilkin esxatoloji təsəvvürlərdən – uzun qışdan sonra böyük Tufandan, dünyanın sonundan bəhs açılır. Tədqiqatçılar axırıncının mənşəyini Babil və Şumerlə əlaqələndirirlər. «Son illərin tədqiqatları şumer dilində bir çox türk (prototürk) sözləri aşkar etmişdir»² tezisini irəli sürən Y.Yusifov Y.Klimanın fikirlərinə əsasən, şumerlərin Hind-Çindən, Ön Qafqazdan gəlmələri fərziyyələrinin həqiqətə çevrilməsi üçün xeyli iş görüldüyünü bildirmişdir. O, alman alimi F.Hommelin «araşdırmalarında şumerlərin Mərkəzi Asiyadan köçməsi və şumer dilinin Altay dilləri ilə qohumluğu» müddəasını, həmçinin bir çox şumer-türk sözlərinin qarşılıqlı müqayisəsini³ müdafiə etmişdir. A.S.Amonjonov, O.Süleymanov, A. Məmmədov, İ.M.Mirzəyev, E.Əlibəyzadə, F.Sümər, Q.Qeybullayev və başqalarının şumer sözlərinin türk sözləri ilə oxşarlığını fonetik qanunauyğunluqlar və leksik paralellər aparmaqla təsdiqləmək təşəbbüsləri də uğurla nəticələnmişdir. Bu dəlillərin doğruluğuna inansaq, Yimin ölüm dünyasının sahibinə çevrilməsi və bəşər oğlunu, canlıları fəlakətdən qurtarması haqqındakı təsəvvürlərlə şumer dastanları arasında bağlılığın səbəbi aydınlaşmış olur.

Mifdə (yəşt 19.33-34) Yimin günaha batmasından da bəhs açılır. Onun günahı müxtəlif mənbələrə əsasən başqa-başqa şəkillərdə müəyyənləşir. Bir variantda Zaratuştr Yimi buynuzlu mal-qara ətindən hazırlanan yeməklərdən yeraltı aləmdə istifadə

¹Авеста в русских переводах (1861-1996) / Сост., общ. ред., примеч., справ. разд. И.В.Рака. – СПб.: Журнал «Нева» - РХГИ, 1997. с. 34.

²Yusifov Y.B. Qədim Şərq tarixi. – B., B. Universiteti Nəşriyyatı, 1992, s. 46.

³Yenə orada, s. 50.

etdiyinə görə günahlandırır. «Avesta»dan (yəşt 32.8) anlaşılır ki, Yim malı vurub öldürməyi və ətini yeməyi öyrətməklə bəşəriyyəti böyük günaha batırmış və «qızıl dövrü» başa çatdırmışdır. Başqa himndə (yəşt 19. 33-38) Yim yalan fikirlərə aludə olan və Hvarnonu itirən rəzil məxluq kimi təqdim edilir. Ümumiyyətlə, «Videvdat»ın ikinci fraqatında Yimin Bütöv Dünyanın sakinlərinə daimi xoşbəxtlik və ölümsüzlük bağışlaması əslində Zaratuştrun ideyalarının əksini təşkil edirdi. Çünki Xeyirin daimi hökmranlığı ziddiyyətləri aradan qaldırırdı; Şərin meydan sulasına şərait yaranmırdı; qarşıdurmalar baş vermirdi. Xeyir-Şər davasına zəmin hazırlamaq üçün ilk növbədə insanların öz daxilində ikiliyə – yaxşı və pisə eyni dərəcədə meyillilik meydana gətirilməliydi. Bu, onu göstərir ki, Yim haqqındakı təsəvvürlər də «Avesta»ya əvvəlki inanclardan keçmişdir. Onun ideyaları qam görüşləri ilə üst-üstə düşür. Qamlar öyrədirdilər ki, insan təkcə maddi bolluğa can atmamalıdır, daim mənəvi xoşbəxtliyə və ruhun təmizliyinə çalışmalıdırlar. Yim də öz ölkəsində bunu həyata keçirirdi.

Göründüyü kimi, lap başlanğıcda Yimin tərəfdarları çoxluq təşkil etdiyindən ancaq müsbət tərəfdən işıqlandırılmış, Zoroastrizm kütlələrin içərisinə geniş yayıldıqdan sonra isə ikili xüsusiyyəti ortaya atılmış, qanun şəklinə salınaraq atəşpərəstlik ideyalarına uyğunlaşdırılmış, bir tərəfdən müsbət keyfiyyətlərlə çıxış edən hökmdar, digər tərəfdən günahlar işlədən azgintək göstərilmişdir.

Yim yerin ilk hökmdarı kimi, ancaq «Videvdat»ın 2-ci fraqatında və 13.130-cu «Yəşt»də təsvir edilir, «Avesta»nın qalan mətnlərində adlar sadalananda əfsanəvi hökmdarlar sırasında ilkin qanun yaradıcısı Paradatın sülaləsindən göstərilə də, Haoşyanh (iranlı) və Təhm-Urupdan (turanlı) sonra üçüncü xatırlanır. Sasanilər dövründə atəşpərəstlik məsləkinin sabit, ardıcıl tərəfdarları və ilkin dindar funksiyası tamamilə əzəli insan Kəymərdin («Avesta»da Kəy-Mərt) üzərinə köçürülür, daha sonrakı ənənədə o, Yimin hökmdarlıq keyfiyyətlərini də öz üzərində cəmləşdirir. Artıq «Menoq-Harat» və «Denkard»da (X əsr)

Cəmşid (Yim) yer hökmdarları sırasında (Yimin atası Pişdadid /«Avesta»da Paradat/ o sıraya daxil edilmir) dördüncü xatırlanır:

1. Kəymərd (Kəy-Mərt);
2. Hoşəng (Haoşyanh);
3. Təhmorup (Təhm-Urup);
4. Cəmşid (Yim Hşayt, yəni «Parlaq Yim»).

Orta əsrlərə aid atəşpərəstlik mətnlərində Yim haqqındakı mifin ayrı-ayrı epizodları xatırlanır və onları sistemləşdirib bərpa etmək mümkündür. «Bundahişt»də göstərilir ki,

a) Təhm – Urupun qardaşı Cəmşid Hvarna sahib durur¹.

b) Onun hökmdarlığı 616 il 6 ay davam edir. Ölkəsində insanlar və heyvanlar ölümsüzdürlər, heç bir günah işlətmir və iztirab çəkmirlər².

c) Sehrli cama malik Cəmşid torpağı genişləndirir, Hörmüzün buyuruğu ilə böyük bir «Var» – sədd tikdirir ki, Dünya Tufanının qarşısını kəssin; eləcə də mədəni mifik qəhrəman tək saysız-hesabsız kəndlər, şəhərlər salır³.

d) O, əhalini 4 zümrəyə ayırır: *kahinlər, döyüşçülər, əkinçilər və sənətkarlar*. Sonra Xərəzmdə atəşpərəstliyin 3 müqəddəs kahinlik ocaqlarından birini – Hvarnonun təmsilçisi Adur Frobakı yandırır⁴.

Yim – Cəmşid günah işlədəndən sonra Şər bütün dünyaya ayaq basır⁵. Beləliklə, Ahur-Məzdin ən ali yaranışlarından biri də tarixin sonrakı mərhələlərində mənəvi cəhətdən puçlaşdırılır. O səbəbdən də insanlar nəinki cismani ölümsüzlüklərini əldən verir, həm də «*Anhro-Manyunun möhürü*» adlanan sağalmaz xəstəlikləri - fiziki çatışmamazlıqlar əldə edirlər. Yer üzündə bir növ özünəməxsus «devlər irqi» – «*hrafstr-xalqlar*» meydana gəlir. «Deyirlər ki, Yimin Böyüküyü (yəni «Hvarno»); bu sözü

¹Порублев Н.В. Зороастризм: религия космологического дуализма. В кн.: Культы и мировые религии. - М.: Наука, 1994, с. 31.

²Yenə orada, s. 34.

³Yenə orada, s. 17.

⁴Yenə orada, s. 20.

⁵Yenə orada, s. 8.

«ağıl» şəkildə də izah edirlər) onu tərک edir. O, Şər ruhlardan qorxduğundan dev qadınla evlənir. Bacısı Yimakı isə devə ərə verir və onlardan quyuqlu *insan-meymunlar* (insanabənzər meymunlar – şimpanzelər, qorillalar), *ayılar* və başqa *eybəcər məxluqlar* törəyir. «Hrafstr-xalqlar»a zəncilər və «gözü sinəsin-də yerləşən» (bu obraz sakların kəlləgözündən törəmişdir) mifik bədheybət varlıqlar da aid edilir. Hvarnonu itirən Yimi «üçbaşlı İlan» Dahah («Avesta»da Aj-Dahak) taxtdan salır. O, vətənin-dən qovulur, heç yerdə özünə yer tapmır. Yüz ildən sonra Dahak və qardaşı Spitur («Avesta»da Spityur) Yimi tapıb edam edirlər. Onlar günaha batan hökmdarı iri dişli kəsici alətlə diri-diri doğ- rayırlar¹.

«Avesta»nın kosmoqonik miflərini orta fars yazılı abidəsi «Yaranışların əsası» («Bundahişn») traktatından bəllidir. Atəş- pərəstlik kahinlərinin dediyinə görə, bu, «Avesta»nın itirilmiş dördüncü deyimidir («Damtat-kaska») ki, çoxsaylı dəyişikliyə uğramışdır. Qorunub saxlanılan «Kiçik Avesta» mətnində isə, demək olar ki, yaranışın başlanğıc mərhələsi barədə «Qat»ları tamamlayan heç bir məlumata – dünyanın atropomorf quruluşu- nun təsvirinə rast gəlmirik. Beləliklə, son illərin ən aparıcı aves- taşünaslarının araşdırmaları və əski atəşpərəstlik mətnləri əsa- sında tərtib etdiyimiz mifik dünya modeli, tanrılar panteonu – müəyyənləşdirdiyimiz strukturlar göstərir ki, atəşpərəstlik gö- rüşləri Azərbaycan türklərinin mənəvi aləminin çox dərin qatla- rına nüfuz etmişdir.

«COĞRAFİ POEMA»DA MİFOLOJİ VƏ REAL ÖLKƏLƏR

«Videvdat»ın birinci fraqatında Hvanirata ölkəsinin daxi- lində meydana gələn yaranışlardan ətraflı şəkildə bəhs açılır.

¹Порублев Н.В. Зороастризм: религия космологического дуализма. В кн.: Культы и мировые религии. - М.: Наука, 1994, с. 194.

Həmin mifik təsəvvürlər məcmusunu ənənəvi olaraq «Coğrafi poema» adlandırırlar. Ahur-Məzd ardıcılıqla on altı «ən yaxşı ölkə və yaşayış məskəni» yaradır, Anhro-Manyu da öz növbəsində onun əksinə hərəkət edərək «dağıdıcı» qüvvələri – fəlakətləri, günahları meydana gətirir. Başqa sözlə, Ahurun hər xeyirli məkanına bir Şər yer qatılır. Başqa sözlə, hər uğurlu, bərəkətli, xeyir məmləkənin öz qəzası mövcud olur. On altı mifik ölkə və əks qarşılığının gerçəkliklə əlaqəsini müxtəlif cür yozurlar.

«Avesta»nın kosmoqonik və kosmoloji mifləri orta fars yazılı abidəsi “Bundahişn” (“ilkin yaranışlar” deməkdir) traktatından bəllidir. Atəşpərəstlik kahinlərin dediyinə görə, bu, «Avesta»nın itirilmiş dördüncü deyimidir (Damtat-kaska) ki, çoxsaylı dəyişikliyə uğramış, əlavələr edilmişdir. Qorunub saxlanılan “Kiçik Avesta” mətnində isə, demək olar ki, yaranışın başlanğıc mərhələsi barədə «Qat»ları tamamlayan heç bir məlumata – dünyanın atropomorf quruluşunun təsvirinə rast gəlmirik. Lakin “Videvdət”in birinci «fraqard»ında Hvaniratı ölkəsinin daxilində yaranışlardan ətraflı şəkildə bəhs açılır. Həmin mifik təsəvvürlər məcmusunu ənənəvi olaraq “Coğrafi poema” adlandırırlar. Ahura-Məzd ardıcılıqla on altı «ən yaxşı ölkə və yaşayış məskəni» yaradır, Anhro-Manyu onun əksinə hərəkət edərək, «dağıdıcı» qüvvələri – fəlakətləri, günahları meydana gətirir. Beləliklə, Ahurun hər xeyirli yaratdığına bir Şər qatılır və hər ölkənin öz qəzası mövcud olur.

Ümumiyyətlə, belə bir fikir formalaşdırmağa çalışırlar ki, «Avesta»da qədim iranlıların və bütün hind-Avropa xalqlarının ilkin qütblü vətənləri – «Ariyan Vec» (hərfi tərcüməsini onlar – «arilərin sahəsi» kimi göstərirlər) xatırlanır. Orada bədbəxtlik, fəlakət – dəhşətli soyuqlar baş verir; guya iranlıların ulu babaları qütbü və qütb dairəsi vilayətlərini tərk etməyə məcbur qalırlar. Bu səbəbdən də «Avesta»da buzlaşmış ürəklərin şövqsüzlüyü təsvir olunur»¹.

«Vəndidad»ın birinci fraqatında məsələnin qoyuluşuna

¹Тревер К.В. История Узбекистана. Т. I, Ташкент, 1950, с. 30.

diqqət yetirək:

«Orada on* qış, iki – yay aylarıdır.
Və sular üçün – soyuqdur,
torpaqlar üçün – soyuqdur,
bitkilər üçün – soyuqdur.
Qışın ortasında, qışın ürəyində belə olur;
O zaman ki, qışın sonu çatır –
fövqalədə daşqınlar başlayır».

Mətnə «buzlaşmış ürəklərin şövqsüzlüyünün təsviri» yoxdur. Buzlaşma fəlakətin mənbəyi kimi verilsə də, dəhşətli hadisələr qış sona çatanda baş verir. Nəhayət, mətnin heç yerində əhali** Ariani tərək etmir.

«Coğrafi poema»dakı təsvirlə səsləşən bir bayatıda il iki yerə ayrılır və üç ayı xeyirin, doqquz ayı şərin payına düşür: «**Üç ay** toylu-bayramlı, **Doqquz ay** yaşlı dağlar».

«Coğrafi poema»da lokallaşdırılmış, yəni Şərin işə qarışması ilə genişlənməsi məhdudlaşdırılıb on altını keçmək imkanını itirmiş ölkələrə diqqət yetirək:

I. Arian-Vayc. Orta farslar bu ifadəni iranlıların mifik vətənləri, ilkin yurd yerləri sayaraq «Eranvec» - «İran meydanı» şəklində təqdim etmişlər. Avropa və rus tədqiqatçıları isə antik yunan mənbələrinə əsasən «Ariya meydanını» – arilərin məskən-

*Bəzi əlyazmalarında yeddi qış, beş yay ayı göstərilir.

**Arian əhalisi – ari tayfaları kimi götürülüb hind-Avropa mənşəli bütün xalqların ulu əcdadları sayırlar. Guya əvvəllər arilər Avropanın şimal qütündə məskunlaşmışdılar. Buzlaşma nəticəsində oranı tərək edib indiki İrana (Azərbaycanı da ora qatırlar), Orta Asiyaya, Əfqanıstana yayılmışlar. Bu fərziyyə ona görə əsassızdır ki, onların nişan verdikləri qütb dairəsindəki «ari sahələrində» – Avropanın şimalında hal-hazırda arilərin nəvələri – almanlar yaşayırlar. Belə çıxır ki, Qrim qardaşlarının nəzəriyyəsində olduğu kimi, onlar bütün dünyaya axışib hər yerdə öz köklərini qoymuş, havalar «isinəndən» – buzlar əriyəndən sonra isə təzədən «köhnə» vətənlərinə dönmüşlər. Elə isə getdikləri ərazilərdə «Avesta»nı yayıb yaşatdıqları halda hansı səbəbdən geri qayıdan kimi əqidələrində dönmüş, müqəddəs kitabı xatırlamamışlar?..

ləri kimi qələmə verməyə çalışmışlar. Bu ərazinin Yer üzündə harada yerləşməsi haqqında müxtəlif qənaətlər irəli sürülmüşdür:

a) Xərəzm, yaxud Pamir-Hindukuş vadisi bölgələrindən biri nəzərdə tutulur;

b) Yunanların Ariana (Ariya) ərazisi sayılır; v) Araz çayının vadisi hesab edilir – «Midiya nəzəriyyəsi» kimi meydana atılan son fərziyyə həqiqətə daha uyğundur. İ.M.Dyakonov belə hesab edir ki, «Avesta»da «Arian-Vayc» dar mənada hər hansı bir ərazini əks etdirmir, çox geniş anlamda götürülür». Mətnin özündə «Arian meydanı»ndan Zaratuştrun (məsələn «Yəşt» 9.25) və Kavi-Viştaspın («Yəşt» 9.29) gəzib-dolaşdıqları məkan kimi bəhs açılır. Lakin Zaratuştrla bağlı əfsanədə isə peyğəmbər Kavi-Viştaspın hökmdarlıq etdiyi ölkədə doğulmur, eləcə də Kavi-Viştasp heç vaxt Xərəzmdə yaşamamışdır. Alim belə ehtimal edirdi ki, bu termin aşağıdakı ərazilərdən birini göstərir:

1) farsdilli süvari tayfaların məskunlaşdığı Orta Asiya və Şərqi İran düzlərini;

2) xüsusi olaraq Xərəzmi;

3) «Aryo-şayan»ı, yəni o yer birliyini ki, Kavi-Viştaspın hökmdarlığına aid torpaqların içərisində yerləşirdi;

4) daha geniş mənada isə «Arian-Vayc» yunanların ellinizm dövrünə aid müəlliflərinin işlətdiyi «Arian»la səsləşir, yəni arilərin məskunlaşdığı tarixi ərazini bildirir¹.

Beləcə, məsələnin düzgün həllini Zaratuştrun əsl vətəninədən – Azərbaycandan kənarında axtaranlar mifik məkan kimi qəbul etdikləri «Arian-Vayc»ı həm də Yer kürəsinin coğrafi xəritəsinin ancaq hind-avropalılara aid hissəsində tapmağa çalışırdılar. Bu, yəqin ki, yunan mifologiyasındakı Troya mifinin arxeoloji qazıntılarla əldə edilənlərə əsasən tarixi gerçəklik olduğunun müəyyənləşdirilməsindən irəli gəlirdi. Lakin Troya (Herodot, eləcə də qədim misirlilər bu sözü «türklərin vətəni» sayırdılar)

¹Дьяконов И.М. Восточный Иран до Кира: К возможности новых постановок вопроса // История Иранского государства и культуры: К 2500-летию Иранского государства. М., 1971. с. 137

mif mətnlərində göstərilən ərazilərdən kənarda - Antaliyada üzə çıxarılmışdı. Nəticədə «Arian»ın bir üzü Yunanıstanda, Almaniyada, bir üzü Xərzəmdə, Hindistanda olduğunu zənn edib «Odlar» – «azərdar» ölkəsinin üstündən xətt çəkirlər. «Midiya nəzəriyyəsi»nə görə, «Arian» Araz çayı vadisində yerləşir. Məgər bu gün də Azərbaycanda qorunub saxlanılan «Aran» bölgə adı həmin fikrin düzlüyünü təsdiqləmir? Herodot yazırdı ki, «Midiyanın altı qəbiləsindən biri də muğlardır» (yəni, atəşpərəstlik kahinləri yetişdirən «maqlar»). «Muğan» ərazi adında bu tayfa adı indiyədək yaşamaqdadır. Eləcə də, Ahur-Məzd və Anhro-Manyunu bətnində bəsləyən tale və zaman tanrısı Zürvan//Zurvan//Zervan//Zirvan Azərbaycanın üçüncü qədim insan məskəninin ad daşıyıcısı kimi (əvvəldə gələn «Z»-nin «Ş»-ləşməsi -«Şirvan»laşması ilə) qalmaqdadır.

II. Qav Soqdey - İranşünaslıqdakı hakim fikrə əsasən, yunan Soqdiandır. Bir sıra tədqiqatçılar qeyd edirlər ki, «Avesta»dakı «qaum» sözü hansısa «mal-qara ölkəsi»nin, yaxud sadəcə olaraq «məskunlaşma» anlamını verən mifik bölgə adıdır. «Qaum» qamlar yaşayan ərazi də ola bilər.

III. Mouru – orta farslarda «Mera», yunanlarda «Marqarita»dır. Ehtimal edirlər ki, müasir Türkmənistanda Mar vahəsidir. Azərbaycanda «Marxal» (Şəki) yer adında həmin toponimlə səsleşmə nəzərə çarpır.

IV. Bahdi – Baktriya; cənubi Tacikistan və şimali Əfqanıstanı əhatə edən ərazi nəzərdə tutulur.

V. Nisay - Bu sözü tarixi-coğrafi yer adlarına uyğunlaşdırmaqda çətinlik çəkir, qədim Midiya və İran ərazisində iki oxşar toponim göstərərək bildirirlər ki, Yekbatanın və Parfiyanın paytaxtı Nisin şimal-şərqindəki Rati şəhəri (Midiyaya aiddir) yerləşən sahənin adıdır. Lakin bu yerin «Coğrafi poema»da nişan verilən məkanla üst-üstə düşməməsini görüb təsadüfi səsleşmə kimi qiymətləndirirlər. Əgər C.Darmsteterin mətni düzgün oxuduğunu nəzərə alsalar, «Avesta»da Nisaya Moouri və Bahti ölkələrinin arasında yerləşməlidir.

VI. *Haroyv* – qədim farslarda «Harayva», yunanlarda «Areyva», «Ariya», «Arkana» kimi təqdim olunur; eləcə də «Herata» (müasir Əfqanıstanda yerləşir) kimi götürürlər.

VII. *Vəkərt* – tədqiqatçılar tarixi-coğrafi yer adlarına uyğunlaşdırma qda çətinlik çəkirlər, bir ehtimala görə, ola bilsin ki, müasir Kabul vilayətidir.

VIII. *Urv* – ehtimal var ki, Xorasanın Tuv ərazisidir, ya da İsfahanda yeləşən sahələrdən biridir.

IX. *Vəhrkan* (*yaxud Hnent*) – yunanlar «Girkaniya» şəklində verirlər. Xəzər dənizinin cənub-şərqində yerləşən ərazi nəzərdə tutulur.

X. *Harahvat* – yunanlarda «Araxosiya»dır. Müasir. Kandaqarla əlaqələndirirlər. Başqa fərziyyəyə görə, Harutdur.

XI. *Haetumant* – müasir Əfqanıstanın Hilməad çayı vahəsindəki ərazi ilə uyğunlaşdırılır. Bəziləri yunanların Drangian ərazisinin nəzərdə tutulduğunu iddia edirlər.

XII. *Raqa* – Midiyada yerləşən Rey şəhəri kimi götürülür.

XIII. *Çahr* – tədqiqatçılar tarixi-coğrafi yer adlarına uyğunlaşdırma qda çətinlik çəkirlər; bir ehtimala görə, ola bilsin ki, Xorasandakı ərazilərdən biridir.

XIV. *Varn* – Cənub-qərbi Xəzərətrafi vilayət, ya da müasir İranın cənubunda yerləşən Kirman bölgəsidir. Yunanlar «Karmaniya» şəklində təqdim edirlər.

XV. *Hapt-Hind* – hərfi tərcüməsi: «Yeddi hind [vilayəti]] deməkdir. Qədim şərhlərdə «Yeddiçay ərazisi» kimi götürülür – İnda vadisində vilayətdir; ola bilsin ki, Pəncab nəzərdə tutulur.

XVI. *Ranh mənbəyi* – tədqiqatçılar tarixi-coğrafi yer adlarına uyğunlaşdırma qda çətinlik çəkdiklərini vurğulayır. İ.V.Rak yazır: «Bir vaxtlar belə fərziyyə irəli sürürdülər ki (indi tamamilə rədd edilmişdir – kursiv İ.V.Raka aiddir)». «Coğrafi poema»dakı ölkə adlarının siyahısı Hind-İran dövründən çıxır və mifləşdirilmiş şəkildə protoiran tayfalarının mühacirətini – məs-

kunlaşdığı yerlərin ardıcılığını əks etdirir».¹ Bir ehtimala görə, mifik ölkə adıdır. Əslində isə «Avesta»da «Ranhi başlanğıcı» «maksimal uzaqlıq» anlamının sinonimidir.

Onu qeyd edək ki, «Avesta»nı tam iranlaşdırmaq meyili təkcə ona əsaslanır ki, Əhəməni və Sasani dövlətlərində atəşpərəstlik dövlət dini kimi götürülmüş və müqəddəs kitabın yandırılmış mətni bir neçə əsrdən sonra qədim pəhləvi dilində şifahi dilən toplanaraq yazıya alınmışdır. Əlbəttə, bu faktlara əsasən, heç kəs inkar edə bilməz ki, «Avesta»nın yazıya alınma və yaşadılmasında, eləcə də atəşpərəstlik ideyalarının ədəbi abidələrdə, mədəniyyətdə, memarlıqda yaşatmaqda farsların rolu azdır. Burada məsələyə başqa tərəfdən yanaşmağın səhv olduğu xüsusi vurğulanmalıdır. İranpərəstlər, ümumiyyətlə, Midiyanı inkar edir, mənşə məsələsinə gələndə də kökdə Zoroastrizmin onlar tərəfindən yarandığını vurğulayır və «Avesta»dakı bütün məsələləri ancaq farsdilli xalqlarla bağlayırlar. Hamı bilir ki, Məhəmməd peyğəmbər ərəbdir və «Qurani-Kərim» ərəb dilində yaranmışdır. Ehtimal edək ki, ərəblər islam dinindən imtina ediblər və yalnız bu din farslar tərəfindən yaşadılır. O halda tarixi həqiqətləri inkar edib demək olar ki, «Qurani-Kərim» farslar tərəfindən yaradılmışdır? Digər tərəfdən, həm fars, həm türk, həm də ərəb eyni dərəcə «Qurani-Kərim»in öz mədəniyyətlərinə təsirindən gen-bol danışı və faktlar göstərə bilər. «Avesta»nın pəhləviləşdirilməsinə də bu cür münasibət bəslənilməli və nəzərə alınmalıdır ki, uzun müddət şifahi şəkildə yaşadıqdan sonra midiyalıların deyil, farsların dilindən yazıya alınmışdır. Bu zaman sabit qalması tələb olunan adlarda da – tarixi-coğrafi ərazi adları, tanrı adları, atəşpərəstlik dininə və ondan əvvəlki görüşlərə aid ilahiləşdirilmiş, kultlaşdırılmış varlıqların adları və s. dəyişdirilmiş, özünüküleşdirilmişdir.

İ.M.Dyakonov məsələni elmi prinsiplərlə araşdırmağın tərəfdarı olduğunu bildirərək yazır: «Düzgünü odur ki, siyahıda

¹И.В. Рак Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). – СПб. – Москва: "Журнал "Нева" – "Летний Сад", 1998, с. 560.

“Videvdat”ın mətni tərtib edilən dövrdə zoroastrizmin geniş yayıldığı ölkələrin adları göstərilmişdir. Bu səbəbdən də yə‘qindir ki, ölkələrin siyahısı, eləcə də bütöv “Videvdat” kitabı sonrakı çağlarda interpolyasiyaya¹ uğramışdır, ola bilsin ki, bu Baktiriya baş vermişdir.²

İslam inancında o biri dünya cəhənnəmdir, istidir. Atəşpərəstlikdə isə əksinə, qaranlıq yeraltı dünya soyuğun, şaxtanın mənbəyidir. Məhz bu mənada Azərbaycan türklərinin dilində işlənən «İnsanı soyuq məzara qoydular» inamı «Avesta»dan gəlir. Onlarla misal göstərmək olar ki, bədii ədəbiyyatda – həm yazılı, həm də şifahi yaranan nümunələrdə məzar – o biri dünya soyuq təsvir edilir.

«COĞRAFİ POEMA»

(Mətn)

(Bəzi ifadələrin, yer və tanrı adlarının şərhli)

1

Ahur-Məzd Spitam-Zaratuştra dedi:

«Ey Spitam-Zaratuştra, Mən məskunlaşma yerini əbədi dinclik bağışlanan məkana çevirdim, orada sevincin azalmamasına çalışdım. Əgər Mən, ey Spitam Zaratuştra, məskunlaşma yerini əbədi dinclik bağışlayan etməsəydim, orada sevinc az olduqca, bütün canlı aləm Arian-Vayca istiqamətlənərdi.

Qeyd: *İ.S.Braginski «əbədi dinclik bağışlayan»ı «sevincsiz yerin asudə, dinc ölkəyə çevrilməsi» kimi, İ.M.Oranski isə «xoşbəxtlik gətirməyən yerin dinc məkanla əvəzləmişəm», «canlı aləmi» «əşyavi aləm» şəklində vermişdir. Bizə elə gəlir ki, atəş-*

¹İnterpolyasiya – bir əsərin mətninə sonradan başqası tərəfindən bir şey əlavə edilməsi, qələm qatılmasına deyilir.

²Дьяконов И.М. Восточный Иран до Кира: К возможности новых постановок вопроса. // История иранского государства и культуры. М., 1971. с. 137.

pərəstlik inancının əsas müddəasından – xeyir-şər qarşılaşmasından «Coğrafi poema»da poetik formatək istifadə edilir. Yaranışlar, fəaliyyətlər də əks tərəfi ilə müqayisədə təqdim edilir. Ona görə də Ahur-Məzd yaratdığı məkanın «sevincsiz», yaxud «xoşbəxtlik gətirməyən» yeri «sevincli» – «xoşbəxt» ölkəyə çevirməlidir ki, «canlı aləm» sevinc – xoşbəxtlik tapmaq üçün Arian-Vayca doğru axışmasın. İ.M.Oranskinin «canlı aləmi» əşyaviləşdirməsi də həm məntiqi cəhətdən, həm də «Avesta»dakı strukturlara uyğun deyil. Cansız əşyalar («Avesta»da təbiət hadisələri canlandırılrsa da, əşyalar cansız təsvir edilir) Arian-Vayca necə axışa bilərdi? Eləcə də Xeyir-şər davasında hər iki tərəfin əhatəsində canlılar toplaşır, cansız varlıqlara – əşyavi qüvvələrə rast gəlmirik.

2

Mən – Ahur-Məzd, ilk ən yaxşı yer və ölkə kimi gözəl (xeyirxah) Vahv Dat çayının yanında Arian-Vaycı yaratdım. Onda ölümgətirən, vəhşilik yayan Anhro-Manyu bunun əksinə məhvedici sarı-qırmızı ilanı və devlərə məxsus Qış meydana gətirdi.

Qeyd: *İ.S. Braginskida «gürən ilan ölkənin başının üstündə duran qamçı, şallaq, qırmaq şəkində təsvir edilir və devlərin yeraltı dünyada yaşadığına işarə edilir.*

S.P.Vinoqradov Dat çayının qarşısında «Vahv» əlavə edir. İ.M.Oranski bu sözü «xeyirxah» kimi tərcümə edir. Eləcə də ilanı qırmızı çay əjdahası kimi təqdim edir. «Coğrafi poema»dakı yer adlarının şərhinin «Midiya nəzəriyyə»sinə görə, Arian-Vayc Araz sahilində yerləşir. Əgər əjdahanın, yaxud ilanın çayla bağlılığını nəzərə alsaq, onda çay şərin mənbəyinə çevrilir və qoşalaşmış adında ancaq mənfəi keyfiyyətlər əks olunur. Məsələn «Dəli Kür» adında olduğu kimi.

Belə ehtimal edirlər ki, bu mifin ilkin variantında qış İlim hökmdarlığına fəlakətlər gətirən şər qüvvə kimi başa düşülürdü («Videvdat» 2.22-24). İlan-«Aji-Dahak» isə İlimin qatili və taxtacının məhvedicisi sayılırdı. Bu ehtimal düz olsa belə, «Videv-

dat»in yazıya alınmasında öz əhəmiyyətini itirdiyindən Anhro-Manyunun «əksyaradılışları» atəşpərəstliyin ümumi ideologiyaya – dual konsepsiyaya uyğunlaşdırılmış şəkildə anlaşılacaqdı: Ahur-Məzd yaratdığı gözəl, mülayim təbiətin əksini təşkil edən sərt, dağıdıcı qış anlamında.

3

Orada doqquz ay qışıdır, iki – yay və həmin qış aylarında sular soyuqdur, torpaq soyuqdur. bu qışın ortasında, qışın ürəyində belə olur; o zaman ki, qış sona doğru addımlayır, onda böyük daşqınlar başlayır.

Qeyd: İ.S. Braginski və İ.M.Oranskidə su, torpaqla yanaşı bitkilərə də soyuğun təsiri qeyd olunur. Bəzi əlyazmalarında qış və yay aylarının sayı 7-5 nisbətində göstərilir. Daşqınla bağlı “Videvdat”da verilən həmin məlumat (1. 1-3) «Menoq və Hrat» fraqmentində (44. 17-23) mübahisəsiz narazılıq bildirilir: «Eranvejdə dev ən çox qışla hökmranlıq edir – «Avesta»dan məlumdur ki, doqquz ay qış, iki ay yaydır. İki ay yay aylarında da, orada sular soyuqdur, torpaq soyuqdur, bitkilər soyuqdur və yənə də qış – onlara düşməndir. Onlarda çoxlu ilanlar yaşayır və başqa düşmən qüvvələr «azdır». Sonra təsvir belə davam edir (44.24-35): «Eranvec «həsrəti çəkilən ölkə» kimidir. Məlumdur ki, Ormazd Eranveci başqa yer və vilayətlərdən daha yaxşı yaratmışdır və Eranvecin ən qiymətli xüsusiyyəti odur ki, orada insanların ömrü 300 il, inəyin mal-qaranın ömrü isə 150 ildir.

Ağrı və xəstəliklərə onlarda çox az təsadüf edilir. Onlar yalan danışmırlar, ağlamırlar və Az devin hökmranlığı onların üzərində azdır.

Əgər on nəfər bir çörəyi bölüb yeyirsə, tox olur və 40 ildən bir kişi və qadınların uşağı doğulur. Onların Qanunu – Xeyirdir, inamları isə – məzdəkilikdir. Və onlar dünyadan köçəndə ədalətli, pak və dindardırlar».

Bu fraqment Eranveci Var daxilində müqəddəs Yimin hakim olduğu ölkə ilə eyniləşdirmək meyilinin nəticəsi olaraq qurulmuşdur (bax. “Videvdat” 2.41). Müəyyən səbəblərdən hətta

zaman etibarı ilə də Eranveci «cənnət məkan» kimi İmin ölkəsi olduğunu nəzərə çarpdırmağa çalışmışlar (bax. “Yasna” 9.4-5),

Var təsvirlərində «Menoq və Hrat»da (62.15-19) deyilir ki, Yimkardın sığınacağı Eranvecdə, torpağın altında tikildi. Tanrı Ormazd yaratmışdısa, hamısından bir ailə – insan, mal-qara, quşun... – ən yaxşıları ora aparıldı. Hər 40 ildən bir orada olan kişi və qadından uşaq doğuldu, onların ömrü 300 ilə bərabər idi, xəstəlik və bədbəxtlik onlarda çox az idi».

Azərbaycan türklərinin ilin zaman bölgülərinə həsr olunan xalq mərasim nəğmələrində «Avesta» ilə səsleşən maraqlı bir nümunəyə rast gəlirik:

*Üç ay toylu-bayramlı,
Doqquz ay yaşlı dağlar...*

Eləcə də:

*Üçü bizə yağıdır,
Üçü cənnət bağıdır,
Üçü yığıb gətirir,
Üçü vurub dağıdır.*

İkinci nümunədə il 6-6 nisbətində ikiye bölünür, birincilər yağıdır, vurub-dağıdandır, ikincilər cənnət bağıdır, yığıb-gətirəndir.

4

Mən – Ahur-Məzd İkinci ən yaxşı ölkə və məskən kimi soqdeylərin yerləşdiyi Qavunu yaratdım.

Anhro-Manyu bunun əksinə olaraq çoxlu məhvedici «skait», çosayda inəklərin ölümünə bais olan «day» meydana gətirdi.

Qeyd: *Skait – mənası məlum deyil. Ehtimal edilir ki, zəhərli əlaq otları, ağcaqanadlar, ziyanverici milçəklər nəzərdə tutulur və onların sancması mal-qaranın yanub kül olmasına səbəb olur. V.İ.Abayevin qənaətinə görə, bu söz Orta Asiyada yaşayan köçəri «sak» tayfasından götürülüb və «skifçilik»dir, yəni köçəri atlı hücumçular».*

Bu qənaət ilə V.İ.Abayevin hansı məzhəbə və məqsədə qulluq etdiyini deyə bilmərik, ancaq Orta Asiyadan çıxan «sak»ların – müasir türk xalqları – özbəklərin, qırğızların, qazaxların, karakalpakların, uyğurların, xakasların və, türkmənlərin ulu babalarının «Avesta»da «ziyanverici həşəratlar» mənası verən sözlə adlandırılması ən azı savadsızlıq və öz soyuna qarşı düşmənçilikdir. Birincisi, əgər sakların hücumları zamanı dağıntılara işarə olunsaydı, bu ağcaqanad, yaxud başqa böcək dişləməsi kimi kiçildilməzdi, dəhşətli təbii fəlakətlərlə, ildırım çaxıb yeri yandırması, tufan qopması, qasırğa və s. şəkildə verilərdi. İkincisi, «soqdiy»lərin ölkəsi deyəndə, burada bir söz kimi götürüb yunan soqdiyası kimi qələmə vermək düz deyil. «Avesta»da bütün adlar iki hissəlidir. Elə olanda həmin söz Soq – dey şəkildə olmalıdır. Və bu sözlərdən aydınlaşır ki, Ahur-Məzd məhz Soq/saq/saklardan öz tərəfdavrları kimi bəhs açır, Anhro-Manyunun yaratdığı «skait» və «day» isə «Soq-dey»in əks qarşılığıdır.

Mətdə «Qav» ölkə adı (vin.pad.) yerlik halda işlənir. «Qavunu yaratdım». Bir çox tədqiqatçılar (Q.Beyli, E.Benvenist İ.M.Oranski) «Coğrafi poema»da işlənən bu coğrafi termini yerli hesab edirlər, daha doğrusu, «Soqda // Soqdiyan»nın bir bölgəsinə verilən ad kimi qəbul edirlər. Başqaları isə onu ümumiləşmiş ad – «mal-qara ölkəsi» kimi götürürlər. İ.M.Oranskiyə görə, rusların inəyi bildirən «korova» sözündəki «ov» hissəsi «qav»dan keçmədir. Qavın mənasını yaşayış məntəqəsi tək yozanlar da var. Onlar müqayisə üçün osetinlərin dilində işlənən «yau» sözünü misal gətirirlər ki, anlamı – «məskən»dir. Belə fantastik və primitiv müqayisələrlə «Avesta»dakı adın şərhini tapmaq mümkündürsə, Azərbaycan ərazisindəki çoxsaylı sözlərin müəyyən hecasında qav-av-ov-uv tapmaq mümkündür.

5

Mən – Ahur-Məzd üçüncü ən yaxşı ölkə və məskən kimi Artla birbaşa əlaqəsi Mouru yaratdım. Onda buna qarşı çox canlıları məhv edən Anhro-Manyu «marıd» və «vıtış»u meydana gətirdi.

Qeyd: «Marid» və «vituş» sözlərinin də mənası məlum deyil. Ehtimal edirlər ki, günaha səbəb olan qeyri-insani şəhvət və ehtiraslardır. Ola bilsin ki, «mundar» sözündən götürülmüşdür.

6

Mən – Ahur-Məzd dördüncü ən yaxşı ölkə və məskən kimi uca gözəl bayraqlı Bahtini yaratdım. Onda buna qarşı çox canlıları məhv edən Anhro-Manyu «bravar» və «usad»ı meydana gətirdi.

Qeyd: Ola bilsin ki, «bayraq» sözü altında Bahri atəşpərəstlərinin döyüş ruhunu əks etdirən talisman, simvolik əşya nəzərdə tutulur. Diqqət yetirin bayraqlı Bahti ölkəsinin əksinə yaranan əks varlıq da «b» samiti ilə başlanır. Ola bilsin ki, bahti elə türklərin bayraq sözüdür. Təsadüfi deyil ki, türklər dünyada bayraqlı xalq sayılırlar. Onların ucalan bayraqlarının endirilməsi ən böyük həqarət idi. Bayraq qan bahasına qorunurdu. Bayrağı təhqir edənin yaşamaq haqqı əlindən alınır.

«Bravar» və «usad» sözlərinin də mənası avestaşüinaslar üçün naməlumdur. Ehtimal edirlər ki, buğdanı yeyən milçək, yaxud həşəratdır.

7

Mən – Ahur-Məzd beşinci ən yaxşı ölkə və məskən kimi Mour və Bahti arasında yerləşən Nasayı (qoyulmuş, yerləşmiş, səhman) yaratdım. Onda buna qarşı çox canlıları tələf edən Anhro-Manyu Mour və Bahti arasında tərəddüdü, aqlın laxlamasını («aqlın oxunması» şəklində də tərcümə olunur), axmaq niyyətləri meydana gətirdi.

Qeyd: Əgər Anhro-Manyu tərəddüdü, axmaq niyyətləri meydana gətirmişdisə, Ahur-Məzdin yaratdığı ölkədə, əksinə, xoş məramlar, iradəlilik, cəsarət hökm sürməliydi. Deməli, «Nasay» sözünün məna tutumunda da həmin anlayışlar dayanmalıdır.

8

Mən – Ahur-Məzd altıncı ən yaxşı ölkə və məskən kimi evləri boş qalan Horavı yaratdım. Onda buna qarşı çox canlıları

məhv edən Anhro-Manyu «sarask» və «drivik»i, ağlamağı, ah-zarı meydana gətirdi.

Qeyd: Pəhləvi mənbələrindəki şərhə görə, ancaq sakinləri öldəndən sonra evlər boş qalırdı.

Başqa oxunuşda həmin ifadələr «suları ayıran Horav» şəklindədir. Mənbəyini Ariandan (Arandan) götürən sular iki istiqamətə axırdı – şərqə və qərbə. Üçüncü oxunuşda isə həmin ifadə «bolluq olan yaşayış məskəni» anlamındadır. «Drivik» və «sarask» ağı, ah-zar, vay-şivən mənasındadır. «Avesta»da bu ifadələrin arxasında böyük fəlakətlər, müsibətlər gizlədir.

«Moskitlər» haqqında İ.M.Oranski yazır: «Avesta»nın birinci fraqardını araşdıran A.Kristen olduqca maraqlı fərziyyə irəli sürərək bildirir ki, 4,5,6 və 8-ci sətirlərdəki izahı mümkün olmayan terminlər (onun qənaətinə görə, bu misralar həmin fraqatın ən qədim ölçülü-vəznlı hissəsidir) etnik və dini birləşmələrin, İranda atəşpərəst tayfaların bir-biri arasındakı qanlı müharibələri göstərir. Skaiti sakları, marid – mardları, drivik isə derbikləri əks etdirir». Diqqət yetirin, A.Kristenin qənaətləri də bir məqsədə xidmət edir. Təki Anhro-Manyunun yaratdıqları pisliklər, şərh qədim türk tayfalarına aid edilsin.

Bir cəhətə fikir verilsə, «horav» sözünün məna tutumunda da məhz fəryad anlamının olduğu aydınlaşar. Bu Ahur-Məzd tərəfindən elə bir ölkə kimi müəyyənləşir ki, orada Anhro-Manyusuz ölümə bağlı evlər boş qalmışdır. Elə isə «horav» – «haray» sözündən törəməlidir. Yəni tanrı özü əvvəldən haray salıb, peyğəmbərə ocaqları yandırmağı, boş qalan evləri doldurmağı tövsiyə edir. Bu halda «sak»laşdırılan, «mard»laşdırılan və «derbik»ləşdirilən şərh qüvvələrin islahından söhbət gedir. Çünki «Harav»da evlər boşdur, oraya Anhro-Manyu tərəfindən göndərilənlər hər kim olsalar da, ölümə, fəlakətə səbəb olurlar. Əksinə, fəlakətli məkanı canlılarla təmin edirlər.

9

Mən – Ahur-Məzd yeddinci ən yaxşı ölkə və məskən kimi dujakın (kirpinin) yerləşdiyi Vekerti yaratdım. Onda buna qarşı

çox canlıları məhv edən Anhro-Manyu Kersaspı yoldan çıxarıb özünə ram edən sehrbaz, kələkbaz Hnafaiti meydana gətirdi.

Qeyd: İ.M.Oranski sonuncu hadisəni «Hnafaitinin Kersaspla birləşməsi» şəklində təqdim edir. Belə anlaşılır ki, Kersasp da Anhro-Manyunun «emalatxanası»na məxsusdur.

F.Volf «Vekert» sözünü «Kirpələrin vətəni» kimi təqdim edir.

10

Mən – Ahur-Məzd səkkizinci ən yaxşı ölkə və məskən kimi otların bollaşdığı Urvu yaratdım. Onda buna qarşı çox canlıları məhv edən Anhro-Manyu ən qəddar gəlmə hökmdarları, lovğalığı meydana gətirdi.

Qeyd: İ.M.Oranskiyə görə, qəddar hökmdarlar gəlmədirlər. Söhbət burada başlanğıcdan gedirsə, ilk xeyirli varlıqları Ahur-Məzd, şər, fəlakət və pisləkləri Anhro-Manyu icad edib, yer üzünün müxtəlif bölgələrində yerləşdirir. Əslində, on altı ölkənin hamısında birinci (biri istisna edilməklə, orada evlər boş qalır) xeyir varlıq ayaq basır, deməli, onlar yerli – ilk məskunlaşan sakinlərdirlər, Qışla, qaranlıqla ölkələrə soxulanlar isə bütün hallarda, daha doğrusu ərazilərdə gəlmədirlər. Ümumiyyətlə, «Avesta»nın ilkin mətnində bu cür ayırma hallarına təsadüf edilməsi inandırıcı görünür. Ona görə ki, atəşpərəstlik inancına görə, qaranlıqsız işıq, işıqsız qaranlıq olmadığı kimi, xeyirin də xeyirliyini təsdiqləyən şər olması əsas şərtidir. Sonralar pəhləvi variantlarında, əlbəttə, turanlılar, saklar şərləşdiyi - əfrasiyablaşdığı kimi, İrani uzun müddət qul vəziyyətində saxlayan Midiyanın əsl sakinləri də «gəlməyə», yada çevrilmişdi.

11

Mən – Ahur-Məzd doqquzuncu ən yaxşı ölkə və məskən kimi girqansların oturduğu Vəhrkanı yaratdım. Onda buna qarşı çox canlıları məhv edən Anhro-Manyu mənfur, iyrenc, xəbis, yuyulmayan günahı meydana gətirdi.

12

Mən – Ahur-Məzd onuncu ən yaxşı ölkə və məskən kimi gözəl Harahvatı yaratdım. Onda buna qarşı çox canlıları məhv edən Anhro-Manyu mənfur, iyrənc, xəbis, yuyulmayan günaha batmağı – meyidləri torpağa basdırmaq adətini – nasuspayı meydana gətirdi.

Qeyd: *Nasuspay – «meyidləri tullamaq, atmaq, yəni ölən üçün dəfn mərasimi keçirməmək, onu başlı-başına buraxmaq şəklində şərh edilir.*

13

Mən – Ahur-Məzd on birinci ən yaxşı ölkə və məskən kimi şua saçan, Hvarnodan qayırılmış Hatumantı yaratdım. Onda buna qarşı çox canlıları məhv edən Anhro-Manyu ölümyayan qəddar cadugərləri meydana gətirdi.

14

<...>

15

Mən – Ahur-Məzd on ikinci ən yaxşı ölkə və məskən kimi üçtayfalı Raqı yaratdım. Onda buna qarşı çox canlıları məhv edən Anhro-Manyu ağıldankənar fikirləri meydana gətirdi.

Qeyd: *Tədqiqatçılar belə hesab edirlər ki, «üçtayfalı» – eyni kökə malik olmayan üç xalq deməkdir. «Ağıldan kənar fikirlər» deyəndə, dinə qarşı çıxanların söylədikləri nəzərdə tutulur, əslində, Anhro-Manyu ölkəyə üç millətli – dinsizləri göndərir ki, möminlər arasında nifaq salsınlar.*

16

Mən – Ahur-Məzd on üçüncü ən yaxşı ölkə və məskən kimi Arta aid güclü Çahrı yaratdım. Onda buna qarşı çox canlıları məhv edən Anhro-Manyu yuyulmaz günahı meyidləri oda atmağı meydana gətirdi.

Qeyd: Başqa şərhdə «meyidlərin yandırılması» şəklində təqdim olunur. «Videvdat»ın 8. 73-74 fraqatlarında da meyidlərin yandırılmasından söhbət açılır.

17

Mən – Ahur-Məzd on dördüncü ən yaxşı ölkə və məskən kimi Aji-Dahakı öldürən Traytaonun doğulduğu Varnı yaratdım. Onda buna qarşı çox canlıları məhv edən Anhro-Manyu fəaliyyətdən kənar reqlu və arian olmayanların hakimlik etdiyi ölkələri meydana gətirdi.

Qeyd: Reql (Menstruasiya) – qadınların pozulma halları - menstruasiya dövrü, ola bilsin ki, ümumilikdə bütün ginekoloji xəstəliklər kimi götürülürdü. Əgər qadının doğuş orqanındakı pozuntular fəlakət sayılırsa və yadların hakimiyyəti «Avesta»da ən qorxunc və qəddar şər qüvvəni - Aji-Dahaqı öldürən qəhrəmanın vətəninə qarşı qoyulursa, deməli, «Varn» «var olmaq» deməkdir, qadın-analar tutulan xəstəliyi göndərməklə Anhro-Manyu Traytaontək qəhrəmanların kökünü kəsmək istəyir.

18

Mən – Ahur-Məzd on beşinci ən yaxşı ölkə və məskən kimi Həpt-Hindi yaratdım. Onda buna qarşı çox canlıları məhv edən Anhro-Manyu quraqlığı və torpağın bərəkətsizliyini meydana gətirdi.

Qeyd: «Həpt-Hind – yeddi çay deməkdir. Başqa şərhdə görə, «köhnəlmis» mənasındadır.

19

Mən – Ahur-Məzd on altıncı ən yaxşı ölkə və məskən kimi başsız (hökmdarlırsız) idarə olunan* Ranhi mənbəyini yaratdım. Onda buna qarşı çox canlıları məhv edən Anhro-Manyu devlərə məxsus «Taoj»u - yad hökmdarları meydana gətirdi.

20

Başqa ölkələr və məskunlaşma yerləri də var, gözəldir, heyranedicidir, məşhurdur, dəbdəbəlidir, gözqamaşdırıcıdır.

COĞRAFİ POEMA

(Poetik mətn)

Nəzmə çəkəni Ramazan Qafarlı

1. Ahur-Məzd – o tanrı gələrək dilə
Spitam Zaratuştraya söylədi belə:
– Ey Zaratuştr, budur sözümün canı,
Məskunluq yerini yaratdım ki, mən
Ocaqlar başına yığım insanı.
Sevinc azalmasın gülər üzlərdən.
Sizə bağışladım, əbədi dinclik
Sizə bağışladım, bir də ki, gənclik.
Spitam Zaratuştr, belə olmasa,
Ordan üzülərdi şadlıq və xeyir,
Bütün canlı aləm bilməz nə yeyir,
Arian Vayca üz tutardılar,
Yollarda çox itib-batardılar.
2. Mən – Ahur-Məzd, ilk ən yaxşı ölkəni,
Ən gözəl məskəni
Vahv Dat çayında yaratdım.
Arian-Vaycı, işıqlı ölkəni
Gündüzlər, ilin yayında yaratdım.
Anhro-Manyu –
Ölüm tanrısı, vəhşilik yayan –

Mənə qarşı çıxıb Qışı gətirdi.
Devlərə məxsuslar aldılar çox can,
Azğın, sarı ilan torpağa girdi.

3. Doqquz ay qış oldu, soyuq bürüdü,
İlin iki ayı yaya qaldı, bil.
Sular da soyudu, torpaq üşüdü,
Bitkilər də donub oldular zəlil.
Qışın sonundasa, çaylar çağladı,
Böyük daşqınlardan hamı ağladı.
4. Mən – Ahur-Məzd, soqdeylər yaşayan
İkinci ən yaxşı ölkə yaratdım.
Qav oldu adı – mal-qara yayan,
İnəyi, qoyunu yurdlara atdım.
Anhro-Manyu –
O vəhşi tanrı, ölümgətirən -
Mənə qarşı çıxıb «skait» göndərdi.
Nə qədər çox oldu inək itirən,
Canlımı məhv edib «day»a döndərdi.
5. Mən – Ahur-Məzd, Arta yaxın olan
Üçüncü ən yaxşı ölkə yaratdım.
Mour adlandırdım – sevgiylə dolan
Canları isitdim, qəlbə od atdım.
Anhro-Manyu –
O vəhşi tanrı, ölüm gətirən -
Mənə qarşı çıxıb şəhvət göndərdi,
Murdarlaşdı insan, oldu itirən,
Eşqi ehtirasdan qəbrə göndərdi.

6. Mən – Ahur-Məzd, uca bayraqlı
Dördüncü ən yaxşı ölkə yaratdım.
Bahti sakininin itiydi ağı,
Bir də cəsarəti onlara qatdım.
Anhro-Manyu –
O ölümgətirən, şərlə dolanan -
Mənə qarşı çıxdı, bil, xəyanəti
«Bravar» şəklinə o oldu salan.
«Usad»ın yox idi qanı və əti.
Tarlaya daraşılıb buğda yedilər,
«İnsanlar, ac qalıb, ölü» - dedilər.
7. Mən – Ahur-Məzd, sahmanlı, gözəl
Beşinci ən yaxşı ölkə yaratdım.
Nasayda müdriklik hər şeydən əzəl,
Mour-Bahtinin arasına qatdım.
Anhro-Manyu –
O ölümgətirən, canları alan -
Mənə qarşı çıxıb Mour-Bahtinin
Oldu arasından şübhələr salan.
Tərəddüd yox etdi insan bəxtini.
Beyinlər laxladı, axmaqlıq artdı,
Ağlını itirən oyun çixartdı.
8. Mən – Ahur-Məzd, evləri boş qalan
Altıncı ən yaxşı ölkə yaratdım.
Əzəldən ölümü Horava salan
Bəlanı düşmənin yoluna atdım.
Anhro-Manyu –
O ölümgətirən, o şər xislətli
Mənə qarşı çıxdı, ah-zar yolladı.

Qoydu insanları ağlar, zillətli,
Hamını «sarask», «drivik» adı
Sarsıtdı, sular da iki bölündü,
Bolluq olan ölkə yoxsul göründü.
Dinsizlər qan tökdü, ağı çoxaldı,
Ölkəni vay-şivən qoynuna aldı.

9. Mən- Ahur-Məzd, dujaklar üçün
Yeddinci ən yaxşı ölkə yaratdım.
Vekertı qızdırdı göy üzündən gün,
Hər yerdə düzlüyə yollar aratdım.
Anhro-Manyu –
O ölümgətirən əksimə gedib
Hnafaiti meydana çıxardı.
O da mərd Kersaspı yolundan edib
Ardınca apardı. Nə hiylə vardı,
Nə də hiyləgərə qıl verən vardı,
Canını hiylədən dujak qurtardı.
10. Mən – Ahur-Məzd, otlar cücərən
Səkkizinci ən yaxşı ölkə yaratdım.
Sevinirdi Urvu yamyaşıl görən,
Cürbəcür otları çöllərə atdım.
Anhro-Manyu –
O ölümgətirən çıxdı əksimə,
Gəlmə hökmdarı taxta oturdu.
Lovğalar vermədi aman heç kimə,
Dillənən olanda boynunu vurdu.
11. Mən – Ahur-Məzd, girqanslar üçün
Doqquzuncu ən yaxşı ölkə yaratdım.

Toy-bayram içində keçirdi hər gün,
Vəhrkanda Ruhlara xeyiri qatdım.
Anhro-Manyu –
O ölümgətirən əksimə çıxdı,
Yuyulmaz günahlar gətirdi hər an.
Mənfurluq, xəbislik evləri yıxdı,
İyrənc əməllərə əl atdı insan.

12. Mən – Ahur-Məzd, Harahvatını
Onuncu ən yaxşı ölkə yaratdım.
Qasidlər dördnala çapdı atını,
Xəbər gətirdilər, imdada çatdım.
Anhro-Manyu –
O ölümgətirən tərs işləriylə,
Müqəddəs torpağı murdarlamışdı.
Ölünü basdırmaq vərdişləriylə,
Hər yer soyuqlaşmış, bərk qarlamışdı.
Gətirib ölkəyə iyrəng «nasuspay»
Xeyir işlərimi eylədi lap zay.

13. Mən- Ahur-Məzd, şüalar saçan
On birinci ən yaxşı ölkə yaratdım.
İşıqlı günlərdə könüllər açan
Ocaqlar qalatdım, xoşbəxtlik atdım.
Hvarnodan qayırdım Hatumantı mən,
Düzlüklə yoğruldu yol, düz, çöl, çəmən.
Anhro-Manyu –
O ölümgətirən əks şeylər qurdu,
Gətirdi yalançı Cadugərləri.
Fitnələn, yalanlar çox ziyan vurdu,
Günahlar bürüdü orda hər yeri.

14. <...>

15. Mən – Ahur-Məzd, üçtayfalı

On ikinci ən yaxşı ölkə yaratdım.

Raqdakı üç millət buraxıb qalı

Mehriban yaşadı, üstə sülh atdım.

Anhro-Manyu –

O ölümgətirən əks şeylər qurdu,

Nələr gətirmədi ağıldan kənar?!

İnsana dost olan itlər qudurdu,

Dinsizlər birləşib istədilər qar.

16. Mən- Ahur-Məzd, Arta çox yaxın

On üçüncü ən yaxşı ölkə yaratdım.

Çahra güc göndərdim mən axın-axın,

Sevinclər içinə sevinclər qatdım.

Anhro-Manyu –

O ölümgətirən qılığa girdi,

Əksimə çıxaraq günah yoğurdu.

Meyidləri atıb odda bişirdi,

İnsana hiylələr, kələklər qurdu.

17. Mən – Ahur-Məzd, Varnı yaratdım

On dördüncü ən yaxşı vilayət kimi.

Aji-Dahakın üstünə bir igid atdım,

Traytaon doğulub, oldu qənimi.

Anhro-Manyu –

O ölümgətirən qılığa girdi,

Qadın – analara bəla gətirdi.

İstədi igidlər doğulmasınlar,

Onların əlləriylə

Şər varlıqlar boğulmasınlar.

18. Mən – Ahur-Məzd, gözəl Həpt-Hindi

On beşinci ən yaxşı ölkə yaratdım.
Yeddi çayın suyu suvarır indi,
Əkinlər bar verir, çox toxum atdım.
Anhro-Manyu –
O ölümyayan yolları kəsdi,
Suları yox etdi, quraqlıq oldu.
«Torpağın bərəkət verdiyi bəsdı» -
Deyib zəhər qatdı, bitkilər soldu.

19. Mən- Ahur-Məzd, başsız yaşayan

On altıncı ən yaxşı ölkə yaratdım.
Ranhi mənbəyində xeyir daşıyan
Çox insan nəslinə bərəkət atdım.
Anhro-Manyu –
O ölümyayan əksimə durdu,
Yadları gətirib böyük taxt qurdu.
Taojlar – devlərə məxsus varlıqlar,
Gəldilər, bəşərin yeri oldu dar.

20. Nişan verdiklərim əzəl ölkələr...

Bununla qurtarmır gözəl ölkələr,
Məşhur, dəbdəbəli, göz qamaşdıran
Məskunlaşma yeri taparsan hər an.

TURANLI YOYŞT FRİYAN MİFİ

Turanlı Yoyşt (Yonuşaq) haqqındakı mif pəhləvi mənbələrinə özünə geniş yer almışdır. Mifin «kitablaşmış» (yazıya alınmış) variantının sonuncu dəfə üzünün köçürülməsinin tarixi 1269-cu ilə təsadüf edir. Onu Hindistanda məskunlaşan atəşpərəstlər bir neçə qədim mətn əsasında tərtib etmişdilər. Mifin ilkin variantının yazıya alınmasının tarixi isə sasanilər sülaləsinin hakimiyyətdə olduğu çağlarla əlaqələndirilir və VI əsrdən gec olmadığı göstərilir. Ehtimala görə, sonralar əlyazmanın üzərində dəfələrlə düzəlişlər aparılmış, fars hakim dairələrinin mənafeyinə uyğunlaşdırılmışdır. Əhatəli süjet xəttinə, canlı dialoqlara malik mifoloji əhvalatın mənbəyi isə «Avesta»dır. Ardvisur yəştdə (Yəşt 5. 81-83) deyilir ki, 15 yaşına çatmamış yeniyetmə Yoyşt cadugər Axta qalib gəlib insanlığı böyük bəladan qurtarır. 15 yaşına çatmaq zoroastriyalılar üçün yetkinləşmə çağı sayılırdı. Xüsusi mərasimlərdə *haoma* içirərək 15 yaşlıları icmalara üzv qəbul edirdilər. Qızıl dövrün hökmdarı Yimin ölkəsində atanalar da 15 yaşlı görünürdülər. Qədim türklərdə isə 15 yaşadək uşaqlara ad qoyulmurdu. Yeniyetmə adı hünəri ilə özü qazanmalı idi. Faktiki olaraq Yoyşt «Dədə Qorqud» eposundakı Buğacın adalma mərasimini qol gücünə deyil, ağılın yardımını ilə yerinə yetirmişdi. Zəmanəmizə pəhləvi variantında çatan «Avesta» fragmentlərindən məlum olur ki, Yoyşt turan nəslə Friyandan çıxmışdır. O, Ranha sahilinə 100 dayça, 1000 inək və 1000 qoyun qurban gətirib Ardvisur *Anahiddən* xahiş edir ki, 99 tapmacaya cavab tapmağı yeniyetmələrin qarşısına qoyan qəddar Axta qalib gəlməyə yardım etsin. İlahə Yoyşta uğur bağışlayır. İ.V.Rak yazır ki, «*Ranha* – çay adıdır,.. yunan mənbələrində skif mənşəli göstərilir»¹. Məlum məsələdir ki, qədim prototürklərə məxsus çayla əlaqələnen sakral qüvvənin adı kənar etnosların dilindən

¹Рак И.В. Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). – СПб. М.: Журнал «Нева» - «Летний Сад», 1998, с. 18.

alına bilməzdi. Qadın tanrı «Anahid»in türkün «ana» və «od» sözlərindən yarandığı göz qabağındadır. Turanlı Yoyşt məhz böyük mal-qarasını yolunda qurban kəsib «Ana Od»dan – evlərin, həyətlərin, bağ-bağatların, yanar ocaqların tanrısından kömək diləmişdi. «Axt» - «bədbəxtlik», «xəstəlik» deməkdir. Azərbaycan xalq nağıllarında başqa aləmə düşüb həyatın sınağına dözməyən adam «Axvax»a çevrilir.

«Yoyşt» sözünə gəlicə, onu «yeniymə», «ağıllı uşaq» şəklində çevirirlər. Təxminən «Kitabi-Yoyşt Friyan»la eyni çağda (XV əsr) Azərbaycan, İran, Kiçik Asiya və İraqda yaşayan türklərin dilindəki əsas sözlər ərəbcə qarşılığı ilə birlikdə lüğət halına salınmışdı. Daha əvvəlki əsrlərə aid əlyazmalar (xüsusilə Bəylik adlı bir türk dilçisinin əsəri) əsasında tərtib olunmuş «Kitab əl-idrak li-lisan əl-ətrak»dan (Türk dillərini dərkətmə kitabı) məlum olur ki, qədim türklərdə «*us*» – ağıl, «*uşaq*» – yeniymə, «*yop*» - yaxşı, «*yora*» - yozma, «*yoquş*» – yoxuş, «*yordu*» - rəyanı (yuxunu) yozdu, fal tutdu; «*yaş*» – ömür, «*yom*» – fal, «*yon*»¹ - haqq mənasında işlənir. Bu sözlərdən «Yoyşt»la ən çox səsleşəni «yoquş»dur. Lakin «Yoyşt» sözünün tərkibində «*uş*» və «*uşaq*»a aid səs birləşmələrinin olduğu da göz qabağındadır. Əgər adın «yoxuş»dan yarandığını iddia etsək, bunu ömrün ilk yoxuşa – çətinliyə yaxınlaşma çağında sınağa çəkilmə kimi yozmaq olar; çünki Yoyuştun hələ 15 yaşı tamamlanmamışdı. «*Us*»-«*uşaq*» birləşməsi arasında da məntiqi uyğunluq duyulur. Mifdəki hadisələrə görə, qəhrəmanın adı «ağıllı uşaq» qənaətinə əsaslanaraq yarana bilərdi. Eləcə də Yoyştun bəşəriyyətə etdiyi qeyri-adi xeyirxahlığının «yop»la («yaxşı» sözü ilə), tapmacaların cavablarını açmaq qabiliyyəti «yor»la (yozmaqla) birbaşa bağlanır. «Yom» və «yon» da tam səlahiyyətlə bu sərəya daxil olmaq hüququnu özündə saxlayır, çünki demiurq Yoyşt haqq yolunu tutmaqla yanaşı dəhşətli qara magiyanın, sehr və cadunun qarşısını almışdı. Deməli, ulu əcdadlarımızın dilində mifik

¹Əbu Həyyan əl-Əndəlusli. Kitab əl-idrak li-lisan əl-ətrak (Türk dilini dərkətmə kitabı). Ərəb dilindən tərcümə Z.Bünyadovundur. – B., Azərnəşr, 1992, s. 53-57.

mədəni qəhrəman «Yora-us» (yaxşı-ağıllı), «Yon-yaş» (haqq ömür), «Yon-uşaq» (haqq uşaq), yaxud «Yom-uşaq» (fal açan uşaq) deyimlərindən biri ilə çağırılmışdır; turanlılar 2500-2700 il qabaq ağıl, düşüncəni obrazlaşdıraraq dünyaanlamında inqilab etmişdilər. Ulu əcdad tərəfindən kortəbii şüur mərhələsindən elmi dərkə doğru cəsarətli addım atılmış, gerçəkliklə fəvqəltəbii-lik bir-birindən ayrılıb fərqləndirilmişdir. Bu, mifologiyanın yaddaşlarda hazırlanan ilk əlifbası idi. Asan qavranılması, əyləncəliliyi, fiziki döyüşü arxa plana keçirib qarşıdurmanın fikir, düşüncə toqquşması şəklində qoyulması «Yonuşaq/Youşt mifi»nin geniş yayılmasına meydan açmış və söyləmələr ilk olaraq atəspərəstlərin diqqətini özünə çəkmişdir; sonra zoroastrizmi dövlət inancı kimi qanunlaşdıran farslar tərəfindən qədim pəhləvi dilində səsləndirilərkən «Youşt Friyan» halına düşüb bəşəriyyətin deyil, iranlıların xilaskarına çevrilmişdir. Özü də «ağıllı uşaq» turanlı ola-ola guya öz atalarından üz döndərib qan qohumlarına düşmən kəsilmişdir. Lakin əsrlər boyu «ağıllı uşaq» bu çalarda verməyə çalışsalar da, hadisələrin ümumi axarındakı mənanı dəyişdirə, prototürklərin şər tərəfdə durduğunu əsaslandırma bilməmişlər. Onu da nəzərə çatdıraq ki, «Traytaon»un farslaşanda «Firidun»a çevrilməsi faktına əsaslansaq, «Friyan»ın da «Tur» / «Turyan»/«Turan» olduğu şübhə doğurmur.

Danılmaz həqiqətdir ki, Türkün dünyaya bəxş etdiyi ilk «ağıllı uşaq» hünəri, müdrikliyi, cəsarəti və fərasəti ilə əksər mədəni xalqların dünyagörüşünə güclü təsir göstərmişdir. «Kitabi-Yoyşt Friyan»ı pəhləvicədən rus dilinə çevirən A.A.Ambarsumyanın təsdiqinə əsasən, «mif Zaratuştrun elan etdiyi yeni dinin yayılması ilə sıx bağlı şəkildə yaranmışdır. Məlumdur ki, kəvilər (sonrakı mənbələrdə kəyanidlər) sülaləsinin çarı Kay-Viştəspın zoroastizmə tapındığı bildiriləndən sonra, Zaratuştr iranlılarla ənənəvi düşmənçilik aparən turan tayfaları arasında da özünə çoxsaylı tərəfdarlar tapmışdı. Dinə yeni gələn gənclərdən biri də, yəqin ki, turan nəsli Friyandan çıxan Yoyşt idi» [2, 89]. Bu qənaətlər bir neçə sual doğurur: nə üçün hökmdar Viştəspın yeni dinə gəlişi turanlıları fanatikcəsinə Zaratuştra yaxınlaşdırmışdı?

Buna ancaq Viştapsın prototürk olması səbəb ola bilərdi. İkincisi, yenicə yayıldığı çağlarda dinin (əslində ağıllı uşaqların) gələcəyinə qarşı yönələn fəlakəti (Axt ancaq 15 yaşına çatmayan yeniyetmələrə tapmaca verirdi və cavab almadıqda onları öldürürdü) niyə məhz atəşpərəstlərin əsas daşıyıcılarına – iranlılara bir-başa düşmən kəsilən turanlı aradan qaldırırdı? Əgər bu, fars əsətidirsə, nə səbəbə kütlə arasında lakonikliyinə görə ən populyar ədəbi formanın yaradıcısı funksiyasını onlar düşmənləri turanlılara «ötürmüş», süjetin baş obrazını iranlılar arasından seçməmişdilər? Bir cəhət də qərİbədir: qəddar Axt da turanlıdır və Yoştun ən yaxın qohumudur. Belə olan tərzdə, gənc hansı ağılla ona qarşı çıxır, ya da əksinə, Axt bacısının ürəyinə yol tapdığı halda niyə Yoştla düşmən kəsilirdi? Dolaşılığın, uyğunsuzluğun ancaq bir yozumu var. O da bundan ibarətdir ki, Yoşt-Axt qarşdurması meydana gəldiyi çağlarda «Avesta»nın pəhləvi variantında verildiyi şəkildə deyildi. Belə ki, tapmacaların məzmunu ilə yaxından tanışlıq bir çox məsələlərə aydınlıq gətirməyə yardım göstərir. Demə, Axt yeniyetmələrə dünyanın dünəni, bu günü və gələcəyi barədə, əsasən Zaratuştrun irəli sürdüyü dini təlimə, mifik dünyagörüşünə uyğun sorğular verirmiş. Sonradan başqa yönə istiqamətləndirilsə də, onun məqsədi zoroastrizmi yaymaq, dinin müddəalarının digər inanclardan üstünlüyünü nümayiş etdirmək idi. Məgər yeni dinə düşmən kəsilən qəddar məxluq – şər qüvvə onun geniş təbliğinə çalışdı mı? Bu, onu deməyə əsas verir ki, «Avesta» mətnlərinin farslaşmasından qabaq Zaratuştrun ilkin vətəmində – turanlılar yaşayan torpaqlarda Axt cadugər sifətində təsvir edilməmişdi, sadəcə olaraq dini yeniyetmələr arasında yayan ilkin tələbkər maq-atalardan – Zaratuştrun ardıcılardan, ya da qamlardan biri idi; folklorun ən populyar formasından faydalanmaqla peyğəmbərin ideyalarının geniş yayılmasına çalışmışdı. O, 99 tapmaca yaradıb dini icmaya üzv olmaq arzusuna düşənlərə söyləmiş və qarşılarında belə bir şərt qoymuşdu ki, düzgün cavab verənlər işıqlı aləmdə yaşamaq haqqı qazanacaq, bacarmayanlar isə Anhro-Manyunun qaranlıq dünyasına enəcəklər. Var-dövləti başından aşan Yoşt aqlın

qüdrətini görüb tanrıya mal-qarasını qurban verməklə ondan bilik, zəka istəmiş və tapmacaların sirrini öyrənib açıqlamaqla sağlığında işıqlı aləmə vəsiqə alan ilk insan olmuşdur. Sonralar «Avesta»nın məzmununu iran-turan qarşılıqlı şəkildə restavrsiyaya uğradanlar bu mifin də məzmununu öz istədikləri şəkildə salmışdılar. Lakin Yoştun turanlılığı Şərqdə və Qərbdə geniş yayıldığından onu dəyişdirib Yim, Kəymərd kimi farslaşdırma bilməmişlər.

Onu da nəzərə çatdıraq ki, A.A.Ambarsumyan özü də irəli sürdüyümüz qənaətlərin doğruluğunu əsaslandıran fikirlər söyləyərək yazır ki, «Zaratuştra **turan nəsli Friyana xüsusi etiram bəsləyirdi**. O, Qatlarda doğruçuluqlarına, yeni inancın ideyalarına qarşı göstərdikləri sədaqətə görə **friyanlıların nəvələrinə və törəmələrinə xeyir-dua yağdırırdı** (Yəsna 46. 12). Peyğəmbər vəd verirdi ki, **friyanlıları həmişə himayəsinin işığı altına alacaq. Onları Çinvadda** («cənnətlə cəhənnəmin ayrılma körpüsündə») **özü qarşılacaq ki, cənnətin və atəşpərəstlərin baş tanrısı Ahur-Məzdin məskəninin ən yaxşı guşəsinə yola salsın»¹** [2, 90]. Doğrudan da, turanın Friyan nəslinin görkəmli nümayəndəsi Yoştun ölümsüz və mömin ruhu «Avesta»da Fravardin Yəştdə böyük şövlə mədh edilir (Yəşt 13. 120). «Datan-i Deniq» («Dini müəyyənləşmə») adlı orta fars əsərində isə o, xeyirxah Hvanir ölkəsinin yeddi əbədi hökmdarı sırasında xatırlanır, «Axır zaman»a – Axirət gününə aid vəhyə həsr olunan «Bəhmən Yəşt»də Zaratuştr hətta Ahur-Məzddən xahiş edir ki, «hökmdar Kay-Viştasp Peşotanın oğlu ilə birlikdə Yoşt Friyana da ölümsüzlük bəxş etsin» («Bəhman Yəşt», 2. 1). Beləliklə, atəşpərəstlik mətnlərində ən çox təriflənən və vəsf edilən şəxs Yoşt, nəsil isə turanlılara aid Friyandır. Və faktlar göstərir ki, bəzi tədqiqatçıların (Abayevin) söylədikləri şəkildə «Avesta»da turanlılar heç də şərin təmsilçiləri – ağcaqanadlar, ziyanverici həşaratlar deyildilər.

¹Повесть 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, с. 90.

Bir cəhət də maraq doğurur: böyük Firdövsi də Friyan nəslini «Şahnamə»sində şövqlə xatırlayır. Belə ki, turan hökmdarı Əfrasiyabın Vis ailəsindən çıxmış müdrik, alicənab və nəcib vəziri Piranı friyanlarla müqayisə edir, lakin, nədənsə, «Avesta» motivlərinin, demək olar ki, hamısını farsların mövqeyindən işıqlandıran şair Yoyştun – atəşpərəstlərin ən məşhur mifik mədəni qəhrəmanın adını belə çəkmir.

Mifin sonuncu əlyazmasından məlum olur ki, azğın cadugar Axt zoroastrizm dinini qəbul etmiş Yoyşt Frinyanın kürəkənidir, onun bacısı Hufrohla evlənmişdir. Axt qərara alır ki, «Tapmaca açıqlayanlar» ölkəsini fillərinin tapdağına çevirsin. O, özlərini bilicilər sayan yeniyetmələrə 33 tapmaca söyləyir. Şərti bu olur ki, cavab verməyənləri o biri dünyaya göndərəcək. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, Zoroastrizm inancında 33 rəqəmi 3-lə eyni səviyyədə sakral mahiyyət daşıyır və magik gücə malikdir. 3 sayı əsasən Zaratuştrun üç vəsiyyətini simvollaşdırır (Xeyir fikir, Xeyir söz, Xeyir iş). Sonralar zamanın 3 dövrü və peyğəmbərin 3 Xilaskar oğlu haqqındakı mif də 3 sayının magik gücü ilə əlaqələndirilmişdir. 3-ün sakrallığı şaman inancında dünyanın üç qatı və dünya ağacının üç hissəyə bölünməsi ilə şərtlənir (yuxarı, orta, aşağı). Bəzən rəqəmlərin yanaşı sıralanması və 3 dəfə artırılmasının çoxsaylı təkrarları mübaliğə funksiyasını daşıyır. Məsələn: 9 – 3-ün 3 dəfə artırılması kimi anılır: $9 = (3+3+3)$. «Avesta»nın 5-ci yəştidə bu səbəbdən də Axtın Yoyşt Friyana 99 tapmaca verməsindən bəhs açılır.

Eyni rəqəmin təkrarlanması böyük çoxluğu bildirməsi ənənəsi Azərbaycan türklərinin qəhrəmanlıq eposlarında da geniş istifadə olunmuşdur. Təsadüfi deyil ki, Koroğlunun dəlilərinin sayı 7777-dir. «Dədə Qorqud»da Qazan xanın rastlaşdığı düşmənlərin sayı 10 mindən 100 minə, 100 mindən 900 mindək artaraq fantastik rəqəmə çevrilir. Əslində «Yoyşt Friyan»da da böyük orduya işarə edilir. Axtın ətrafında 7 bavər əsgər toplaşır. *Bavər* – «böyük qoşun hissəsi» deməkdir. Bir bavər 10 000 nəfər idi; deməli, mətndə Axtın 70 000 nəfərlik ordusundan söhbət gedirdi. Bu da «Koroğlu»dakı 7-lərlə səsleşir. «Dədə Qor-

qud»da isə Qazanın əsir düşəndə ulu əcdadı Oğuzu xatırlayaraq təsvir etdiyi yürüşlərdə qoşunun ən aşağı sayı on mindir. Deməli, orta əsrlərə aid ədəbi əsərlərdə «on min» mübaliğə kimi işlənir və həddindən artıq çoxluq anlamını verirdi. Eləcə də «Avesta»nın 13-cü yaşında 99999 fravaşdan (möminlərin ruhundan) danışılır. «Videvat»ın 22 forgertində (fəslində) tanrı Ahur-Məzd elan edir ki, rəqibi Anhro-Manyu işıqlı aləmə 99999 dinsiz şər göndərmişdir. «Ayyadqar-i Zareran»da («Zarer haqqında xatirə kitabı») Zarerin zil qara - qarğa rəngli atı 999 dəfə kişnəyir [3, 248]. Beləliklə, müxtəlif mənbələrdə tapmacaların sayı 99 («Avesta»da) və 33 («Yoşt Friyan»da) göstərilir. Rəqəmlərlə bağlı təsəvvürlərə əsaslanaraq, hər ikisi saya gəlməz çoxluq deməkdir və konkret deyil, məcazi mənada işlədilir.

«Kitabi-Yoşt-Friyan»da Axtın 24 tapmacası və cavabları təqdim olunur. Zoroastriya mətnlərinin yazılma ənənəsinə uyğun olaraq yerdə qalan 9 tapmaca (13-dən 23-dək) buraxılır. Lakin XIII tapmacada qoyulan sualların sayı 10-dur. E.U.Ueston belə hesab edir ki, «bu sualların hər biri ayrıca tapmaca təsiri bağışlayır və müstəqil şəkildə də işlənə bilər»¹. Bu halda faktiki olaraq mətndə heç bir ixtisara yol verilmir. Sadəcə XIII tapmacanın içərisinə 10 müstəqil tapmaca salınır. O səbəbdən də sıralanmada XIII rəqəmindən sonrakı mətn XXIII rəqəmi ilə göstərilir. Əgər məsələyə bu cür yanaşsaq, onda tapmacaların içərisində elələri var ki, ayrılıqda 3, 9, 3 və 6 sualı özündə birləşdirir və hər birini müstəqil tapmaca kimi qəbul etmək mümkündür. Onda mətndə 41 tapmaca verilir və 43 cavab alınır. Çünki iki sualın yozumunu Yoşt rəqibi nəzərdə tutduğu şəkildə açıqlasa da, onunla razılaşmır və dəqiq şərhini verir. Axta görə (eləcə də atəşpərəstlik görüşlərinə əsasən) dünyada ən soyuq şey Anhro-Manyunun yer üzünə gətirdiyi qış, şaxta və qardır, ən isti isə Ahur-Məzddə məxsus yay və günəşin odudur. Yoşt məsələyə başqa cür yanaşır, ona görə də cavabların sayı suallardan artıq olur. Beləliklə, Yoştun qarşılıq tapmacasını da nəzərə alsaq,

¹Повесть о Йойште Фрияне, с. 92.

«Avesta»da deyilən 99 tapmacadan 44-ünün yazı yaddaşı vasitəsi ilə bizim zəmanəmizə gəlib çatdığını görürük.

Yoyşt Axtın tapmacalarının cavabını düzgün tapandan sonra öz növbəsində tərəf-müqabilinə 3 qarşılıq tapmacası söyləyir və açmasını tələb edir. Hazırcavab yeniyetmənin iti ağı qarşısında Axt özünü itirib vurnuxur, qəzəbindən sərsəmlik dərəcəsinə çatır. Yoyşt onu nar çubuğu kəsən balaca bıçaqla öldürür və atəşpərəstlik inancını təhlükədən qurtarır. İngilis alimi M.Boys belə hesab edir ki, Yoyşt Friyan haqqındakı mif zoroastriyalıların dünyagörüşünün bütün tərəflərini ətraflı şəkildə əks etdirir. Tapmacaların mövzusu və məzmunu onların dini, etik-əxlaqi ənənəsinə uyğundur, daha çox didaktik funksiyani yerinə yetirir. Lakin pəhləvi mətnindəki hadisələrin təsviri, yekunu ilə tapmacaların məzmunu arasında ciddi ziddiy-yətlər, uyğunsuzluqlar da nəzərə çarpır. Tədqiqatçılar onu da vurğulayırlar ki, ola bilsin, zoroastriyaların arxaik cəmiyyət-lərində həmin tapmacalardan kult mərasimlərində sakral anlamı açıqlamaq vasitəsi kimi istifadə edilirdi. Hətta tapmacaların həmin cəmiyyətlərin «gizli dili», «qadağan olunmuş sözü» tək götürüldüyünü də irəli sürürlər. Sakral anlamı ifadələrin dolaylaşdırılmasının, «yalançı söz» halına salınmasının səbəbini belə əsaslandırırlar ki, «müqəddəs fikirləri vəhşi heyvanlar, **şər ruhlar və devlər** anlamamalıdırlar»¹. Elədirsə, «gizli dil» halına düşən tapmacalar düşmənin - azğın cadugarın əlində ölüm silahına çevrilməməli idi. Bəs, nə səbəbə sakrallıq əlamətlərinin kodlaşdırılması şərin təmsilçisinin üzərinə köçürülmüşdü? AA.Ambarsumyan özü də bilmədən təsdiqləyir ki, «belə gizli sakral dili bilmək üçün yaddaşın ardıcıl məşqi tələb edilirdi, cavab verənin ağı sınaqdan çıxarılırdı. Sakral dili mənimsəmək həm də yeniyetmələrin zoroastriya icmalarına üzv olması mərasimləri üçün böyük əhəmiyyət kəsb edirdi. Təsədüfi deyil ki, Yoyşt Friyan 15 yaşına çatırdı. Bu, insan ömrünün elə bir çağıdır ki, yetkinlik əldə edir və onun dini icmaya üzv olmağının vaxtı yetişir». Bəli, mifdə Axtın

¹Повесть о Йойште Фрияне, с. 92.

əsas məqsədi iranlı gəncləri sıradan çıxarmaq deyildi, məhz xalq pedaqoqlarının təcrübəsinə əsaslanaraq tapmacalar vasitəsi ilə bilikli, dərrakəli turanlıların hesabına dini icmanın sıralarını daha da möhkəmlətmək idi.

Axtın suallarının mövzu qruplarına nəzər salanda daha aydın görünür ki, onlar «qara qüvvənin» bir etnosun gənclərini sıradan çıxarmaq üçün düzüb-qoşduğu tapmacalar təsiri bağışlamır:

1) *Heyvanlar, quşlar və bitkilər haqqında tapmacalar.* Axtın 2-ci tapmacası itə, 3-cü qarğaya, 5-ci xoruza, 30-cu ata və dayçaya həsr olunur. 9-cuda fil, at, dəvə, eşşək, inək, qoyun, it və pişiyin, 13-cüdə mal-qara və bitkilərin, 29-cuda canavar cütünün, Yoşt Friyanın 1-ci tapmacasında isə toxumun, 2-cisində şum öküzünün adı çəkilir;

2) *Təbiət hadisələri və varlıqları* - su (XIII, XXV), od (XXV), yağış (XXVI), torpaq (XIII, XXVI), kül (XXXI), günəş (XIII) və dağ haqqında (XXVI) tapmacalara təsadüf olunur;

3) *İnsanın əmək fəaliyyətinə həsr olunan tapmacalarda* iki kişinin bir cüt şum öküzündən (XXIX) və bir ovuc toxum əkilən torpaq sahəsinin qiymətindən (Yoşt Friyanın birinci cavab-tapmacası) bəhs açılır;

4) *Yemək məhsulları və içkilər* – yeməyin kəmiyyətinin azlığı (V), acgözlük (VIII), ləzzətli xörəklər (XII), yağ (XXXI), nahar zamanı özünü layiqli aparmaq (XXXIII) haqqında da tapmacalar verilir;

5) *Bədən üzvləri* - 9 deşik və 10 barmaq (XIII), dil (XXVI), ayaq (XXVII), möminin yumruğu (XXIV) bəzi tapmacaların mövzusunə çevrilir;

6) *İnsanın xarakterinə, qohumluq, ünsiyyət və bağlılığına* - üç kasıb (VI), mərasimdə iştirak edib haom içməyənlər, evlənməyənlər (VIII), əxlaqlı qadınlar (IX), Yoşt Friyanın bacısı və Axtın arvadı Hufrih (XXVIII), günaha batanın fikirləri (XXIII), yerli hakim (XI), qorxmaz, özündən razı və kefkil adam (X), qəddar (XXV), ağıllı, bilikli, xeyirxah və başqalarına əl tutan (XXXII), var-dövləti başından aşsa da, kasıblar kimi geyinən, onlara həmişə pay verən Yoşt (XXXIII) haqqında və havanı

udub-buraxmağa (XIII), uşağa (XXVI) öz qan qohum ilə evlənməyə (Yoyşt Friyanın 3-cü tapmacası) aid tapmacalarda ailə-məişət məsələləri ilə yanaşı ictimai problemlər də qaldırılır;

7) *Vaxt və müddətlə bağlı* - insanın yaş dövrlərinə (VII) və doğumun vaxtının çatmasına (IX) həsr olunan tapmacalar da mətndə özünə yer alır;

8) *Atəşpərəstlik inancının əsasları, mifik dünyagörüşü, tanrı panteonu, kult predmetləri və vasitələri, əxlaq və etikası*: yer və göy cənnətləri (I), kiçik çubuq kəsən bıçaq (V), devin Astvihadın ölümü barədə təsəvvürü, Zindaq-rüvan mərasimində iştirak etməmək, müqəddəs nikahdan boyun qaçırmaq (VIII), Ahur-Məzd və cənnətin canişini (XI), üç tələb – xeyir fikir, xeyir söz və xeyir iş, Qatların 5 hissəsi, Qahanbarın 5 zamanı, 7 «Ölümsüz Müqəddəs» tanrı, dünya və birliyi (XIII), günaha batmanın soyuq fikirləri (XXIII), möminin odlu yumruq zərbəsi (XXIV), tanrı Tiştərin xeyirxahlığı (XXVI), yalan (XXVI) haqqındakı tapmacalar əslində cadugər Axtın dilində işlənməməli idi; çünki bunlar atəşpərəstliyin mahiyyətində duran sakrallıq əlamətləri sayılırdı – şərin anlamadığı «gizli» dil idi.

Bədiilik baxımından tapmacalarda çoxsaylı təsvir və ifadə vasitəsinə: hiperbola, alleqoriya, müqayisə, epitet, metafora, müəyyənləşmə və təkrarlara rast gəlirik. Nəslə yazılmasına baxmayaraq obrazlı ifadələrdən və bəzən cümlə sonlarında qafiyədən istifadə edilir. Mətn giriş və əsas hissədən ibarətdir. Hadisələr qısa təsvirlə başlanır, sonra bütün diqqət iki qarşı-qarşıya dayanan məxluqun öz əqli üstünlüyünü nümayiş etdirmək yarışına yönəlir. Birinci tərəf azğın, qəddar kimi qələmə verilsə də, adi qaydada tərəf-müqabilini imtahana çəkir. Təkcə birinci tapmacasının açıqlanmasını görəndə rəqibinə bildirir ki, qarşıda çətin sınaqla qarşılaşacaq, öhdəsindən gəlməsə öləcək. İkinci tərəf isə əksinə, hər kəlməbaşı rəqibinin ünvanına eyniməzmunlu qarğışlar yağdırır, dilində qıcıqlandırıcı sözlər işlədir. Bu, aşırıq deyişməsindəki hər bə-zorbanı xatırladır. Yoyştun əks həmlələri mətndə bədii təkrar şəklindədir, hər cavab: «Sənin həyatın həmişə ehtiyac içində olsun, öləndə yerin cəhənnəmlikdir, qəddar və gü-

nahkar qəsbkar!» – cümləsi ilə başlayır. Doğrudur, bir yerdə Axt sorğularına cavab almadığı üçün Zaratuştrun 9 qohumunu və 900 maqı öldürdüyünü, hətta peyğəmbərin 3 qızını «göy cənnəti»ni «yer cənnəti»ndən üstün tutduqları üçün cəzalandırdığını bildirir. Kahin Zadspramin (IX əsr) «Cuvan-Camin oğlu Zadspramin yazdıqlarından seçmələr» kitabında Axtın söylədiklərinə bir qədər aydınlıq gətirilir. Göstərilir ki, o, Zaratuştrun üç qızından ikisini – Fren və Sriti həlak etmişdir. Ehtimal olunur ki, peyğəmbərin kiçik qızı Poruçist (peyğəmbərin katibi Camapsın arvadıdır; «Avesta»nın ilk dəfə yazıya alınması onun adı ilə bağlanır) də Axtın əli ilə məhv edilmişdir. Bu sərəya eləcə də onun üç arvadı – Hvov, Urviq və Arniq-Barəd də daxildir. Lakin Zadspram onlardan Axtın qətləri kimi bəhs açmır, Zaratuştrun üç qızı ilə yanaşı Mədyo-Mahın oğlu Ahlav-Studu, eləcə də başqa üç atəşpərəsti qətlə yetirdiyini bildirir. Bunlar məhz turanlı biliciyə qəddarlıq sifəti vermək məqsədi daşıyan əlavələrdən başqa bir şey deyildir.

Tapmacalar bir qayda olaraq sorğu hissəsindən və geniş cavabdan ibarətdir. Struktur etibarı ilə sadə – bir ötürmə və bir cavabdan, eləcə də mürəkkəbdir – bir neçə zəncirvari şəkilli ötürmədən (3, 6, 9 və 10) və çoxsaylı cavabdan ibarətdir. Yoyuştun sakral rəqəmləri yozmasında (XIII tapmacada) zoroastrizmə zidd məqamlar nəzərə çarpır.

«*Bir*» rəqəminə verilən şərh bütün tədqiqatçıların təəccübünə səbəb olmuşdur. Turanlı haqq tərəfdarı əsas yaradıcı kimi Günəşi götürür. Bildiyimiz kimi, *Mitr/ Mihr* (Günəş) – atəşpərəstlik panteonunun göy tanrılarının ikinci qrupunun əsas üzvüdür. Qəribədir ki, o, Ahur-Məzd və onun yeddi şüası olan «Ölümsüz Müqəddəs» tanrılardan (sonra gəlsə də, lakin Yoyuştun cavabında «bir» rəqəmi ilə işarələnir. Əslində, zoroastrizm görüşlərində Mihri Ahur-Məzd meydana gətirir. Bəs Günəşin «bir»lə işarələnməsinin səbəbi nə idi? Xatırladaq ki, E.Teylor Herodota istinadən Qafqazda yaşayan sak (prototürk) tayfaları barədə yazırdı ki, massagetlər günəşpərəst idilər və yeganə tanrı-

ları Günəşə at qurban kəsirdilər¹. Yoşt da Ana-od (Anahid) adlı tanrıya sürülərlə qoyun, inəklə yanaşı 100 dayça bağışlayır, daha doğrusu qurban kəsir. Halbuki, atəşpərəstlərin ehsan və tanrılara hədiyyə üçün ayırdıqları nemətlər *haoma* – bitkidən və süddən hazırlanan içki, *draun* («pay» deməkdir) – şirin qoğal və *myəzd* idi (ətdən və tərəvəzdən hazırlanan xüsusi xörək - dolma, küftə, ləvəngi kimi). Tədqiqatçılar belə qənaət irəli sürürlər ki, Mitr atəşpərəstlik tanrı panteonuna daxil olmamışdan qabaq mal-qaranın müdafiəsi, müqavilə, müharibə və sülh tanrısı idi. O, «Avesta»da uğur, xoşbəxtlik və bolluğun təminatçısı Aşinin qardaşdır. Mənbələrdə göstərilir ki, Mitrin özünün min magik gücü qalmışdı. O, varlığının on min hissəsini Ahur-Məzdə bağışlamışdı. Belə çıxır ki, Ahur-Məzd günəşi meydana gətirməmiş, əksinə öz mayasını ondan almışdır. Nəhayət, sonrakı atəşpərəstlik mətnlərində Mitrin fəaliyyət dairəsi tamamilə məhdudlaşdırılır. O, müqavilələri pozub günaha batanları arayır. Razılaşmalar və çobanların tanrısı olduğu üçün Çinvad körpüsündə ruhlarla Tanrı arasında vasitəçilik edir. Deyilənlər göstərir ki, Günəş tanrısı zoroastrizmdən çox-çox əvvəllər mövcud idi. Ola bilsin ki, Mitr qədim azərbaycanlıların Günəş Ata, yaxud Dan (Səhər) tanrısıdır, turanlıları ətrafında daha tez toplamaq məqsədilə Zaratuştər tərəfindən atəşpərəstlik panteonuna daxil edilməsidir. Yoştun asanlıqla dini qəbul etməsinin də əsas səbəbi məhz Günəş tanrısı ilə İşıq-Nur aləminə tapınan inanc arasındakı ideya yaxınlığı idi. Beləliklə, Friyan (turan) nəslə əvvəllər Günəş Ataya inanırdı. Buna görə də Yoşt XIII tapmacanın cavabında Günəşi əsas yaradıcı sayırdı. A.A.Ambarsumyan da bir sayının Hörmüzlə deyil, Günəşlə rəmzlənməsini turanlıların, daha doğrusu, qədim iran xalqlarının zoroastrizmdən qabaqçı büt-pərəstlik görüşləri ilə əlaqələndirir.

¹Вах: Тайлор Э.Б. Первобытная культура: пер. с англ. Д.А.Коропчевского. – М.: Политиздат, 1989; Геродот. История в девяти томах. (Классики исторической мысли). Перевод Г.А. Стратановского. – М., Ладомир, ООО Фирма «Издательство АСТ», 1999.

Atəşpərəstlik mifoloji sistemində Ahür-Məzd özünə aid keyfiyyətləri və varlıqları öz şüalarından yaratdığı «Ölümsüz Müqəddəs»lər adlanan ilk altı tanrı ilə bölüşür:

- 1) *Vohu-Man* («Xoşbəxtlik gətirən fikir» deməkdir);
- 2) *Aşa-Vahişt* («Ən böyük həqiqət»);
- 3) *Spenta-Armayt* («Müqəddəs möminlik»);
- 4) *Həşatra-Varya* («Arzuların hökmranlığı»);
- 5) *Harvatat* («Bütöv», yaxud «Bütövlük»);
- 6) *Ameretat* («Ölümsüzlük»).

Beləliklə, birinci qrupda başda Ahur-Məzd qatılmaqla «*Yeddi həmxilqət*» yaradılır və onlar birlikdə yeddi ən mühüm uğurlu yaranışa: insan, bitki, mal-qara, su, od, torpaq, havaya hamilik edirlər. Struktur baxımından eyni halla Oğuz-türk tanrı panteonunda da rastlaşırıq. Ahur-Məzd 6 şüası ilə birlikdə dünyanın bütün maddi tərəflərini – formalaşdırdığı kimi Oğuz da 6 oğlu ilə eyni funksiyaları (göyün və yerin əsas elementlərini yaradır) yerinə yetirir:

Sıra	«AVESTA»DA	«OĞUZ KAĞAN»DA		
	1	AHUR-MƏZD	HAMİLİK ETDİKLƏRİ VARLIQLAR	
		Xeyir	Oğuz nəsl	
2	Birinci şüa: <i>Vohu-Man</i> («Xoşbəxtlik gətirən fikir»)	Od	Gün	Birinci oğul: <i>Gün xan</i>
3	İkinci şüa: <i>Aşa-Vahişt</i> («Ən böyük həqiqət»)	Malqara	Ay	İkinci oğul: <i>Ay xan</i>
4	Üçüncü şüa: <i>Spenta-Armayt</i> («Müqəddəs möminlik»)	Bitki	Ulduzlar	Üçüncü oğul: Ulduz xan
5	Dördüncü şüa: <i>Həşatra-Varya</i> («Arzuların hökmranlığı»)	Hava	Göy	Dördüncü oğul: Göy xan
6	Beşinci şüa: <i>Harvatat</i> («Bütöv», yaxud «Bütövlük»)	Torpaq	Dağ	Beşinci oğul: Dağ xan

7	Altıncı şüa: Ameretat («Ölümsüzlük»)	Su	Dəniz	Altıncı oğul: Dəniz xan
<i>Cəmi</i>	Yeddi həmxilqət	Bütöv dünya	Bütöv dünya	Yaradıcı + Kosmos-Yer

Hər iki mifik dünya modelinin başlanğıc mərhələsinin sxeminə nəzər salsaq görürük ki, onların kökü eynidir

Göründüyü kimi, Yoyşt həm də dünyada ilk sakral rəqəmlər sistemini quran mifik mədəni qəhrəman idi. O, *ikini* «ölüm-həyat», *üçü* «fikir-söz-əməl» triadası, *dördü* «dünyanı yaradan ünsürlər»lə əlaqələndirirdi. Bunlar əslində atəşpərəstliyin əsası, özülü idi. Lakin Yoyştın ən mühüm məsələlərə dair şərhlərində də dini təlimdən kənara çəkilmə özünü göstərir. Belə ki, zoroastrizmdə dörd ünsür: *su, od, torpaq, hava* - elə bir qanuni şəkllə salınmışdır ki, hər birinin öz funksiyası və yeri vardır; bütün maddi və mənəvi varlıqların mayasında duran başlıca amil olaraq bir-birindən ayrılmaz və dəyişdirilməz şəkildə idi. Yoyşt bu məsələyə də öz prizmasından baxaraq cavab verir ki, «*dörd* – *su, torpaq, bitki və mal-qaradır*». Kişi başlanğıclar sayılan mənəvi ünsürlər (*hava, od*), nədənsə, «*bitki*» və heyvanla («*mal-qara*») əvəzlənmişdir. Yoyştun təqdim etdiyi strukturun atəşpərəstliklə heç bir əlaqəsi yoxdur və əvvəlki inanışları əks etdirir. *Su* torpağa can verməklə *bitkilər* yetişir, bu da *heyvanların* (totemin və bütün canlıların) yaşamasına şərait yaradır. Mətnə «*dörd*» rəqəminin sakrallığının yozumu daha çox totemistik görüşlərlə səsleşir.

«*Beş*»dən bəhs açanda tədqiqatçılar belə hesab edirlər ki, «*Avesta*»nın ən müqəddəs hissəsi – Qatlar Zaratuştrun özünün düzüb qoşduğu dua-himnlərdir. Ənənəvi Qatlar «*Yəsna*»nın 17 fəslidən ibarətdir və bir qayda olaraq 5 bölməyə ayrılır:

1. Ahunavait – Yəsna 28-34;
2. Uştavait – Yəsna 43-46;
3. Spentomad – Yəsna 47-50;
4. Vohuštatr - Yəsna 51;
5. Vahiştoyşt - Yəsna 53.

Qatın müxtəlif 5 bölməsi həm məzmununa, həm də şeir ölçülərinə görə bir-birindən fərqlənir. Eləcə də ilin 360 gününün 5-i dua-himnlərin oxunması üçün seçilirdi. «Bundahişn»in V fəslində «5 müqəddəs qat günü»ndən, yaxud «5 fravaş»dan bəhs açılır və «ölülərin ruhuna ehtiram günləri» kimi xarakterizə edilir. Bu, ilk dəfə sasanı hökmdarı Ardaşir Papak (226-240) tərəfindən müəyyənləşdirilib təqvimə daxil edilmişdir.

«*Altı*» rəqəminin əsas yozumu Ahur-Məzdin ən ali yaranışları ilə bağlanır və «Ölümsüz Müqəddəslər»ə həsr olunan 6 bayram gününü Zaratuştrun özü təsdiqlədiyi bildirilir. Bunlar *Qahanbar* (müqəddəs bayram günləri) adlanır:

birinci qahanbar - Medyozarıdır («Avesta»da «Maidyazarema»dır, yəni «baharın ortası»), Göyün yaranmasına və Ölümsüz Müqəddəs Şəhrivara;

ikinci – Medyoşamıdır («Avesta»da «Maidya-şema», yəni «yayın ortası»), suyun meydana gəlməsinə – Hordada;

üçüncü – Paydişahıdır («Avesta»da «Paitişahya», yəni «taxıl yığımı günü»), bitkilərə və Amordada;

dördüncü – Ayahrimdir («Avesta»da «Ayatrim», yəni «mal-qaranın yaylaqlardan geri qayıtma bayramı»), mal-qaranın yaranmasına və Vohumana;

beşinci – Medyaremdir («Avesta»da «Maidyairya», yəni «qışın ortası»), torpağın meydana gəlməsinə və Spandarmada;

altıncı – Hamaspamademdir («Avesta»da «Hamaspatmadeya», yəni «ölmüş dindarların ruhunun uca tutulması şərəfinə keçirilən bayram»), insana və Hörmüzə həsr olunur.

M.Boys yazır ki, yeddinci yaranış – od da bayramlar sırasındadır, lakin nədənsə, qahanbarlar sırasına daxil edilmir .

«*Həşt*» (səkkiz) «Aştih»lə (sülh, dinclik) eyniləşdirilir. Lakin bu şərh 8 rəqəminin sakrallığını dəqiq aydınlaşdırmır.

Alimlər belə bir qənaət irəli sürürlər ki, qədim İran saylarının simvollaşması ilə zoroastriyalıların analogi təsəvvürləri bir-birini tamamlamır. «Şahmatın sirləri [oyun qaydaları], oyunun yaranması və nərd» adlı orta fars abidəsində göstərilir ki, Hindistan padşahı İran şahı Xosrov Ənuşirvana əyyan Tatraqatvasla

qiymətli şahmat nüsxəsi göndərir, şərt qoyur ki, əgər ölkənin müdrikləri şahmat oyununun şərtləri və sirlərini tapmasalar, çoxlu ləl-cəvahirat ödəməli olacaqlar. Məşhur vəzir Bizürg Mihr Bahtaxan oyunda hindlini mat vəziyyətinə salır və öz hökmdarının şərəfinə yeni *nərd* (nev-ardahşir) oyununu yaradır. O, Hindistana yollanır və eyni şərtlə həmin ölkənin hökmdarına müraciət edir. Hindlilər nərd oyununda uduzurlar və vəzirin şərtlərini qəbul edib çoxlu hədiyyələr ödəyirlər. Kitabda göstərilir ki, nərd oyununda da zoroastriyalıların kosmoqonik təsəvvürləri əks olunmuşdur. Daşların sayının simvolikası atəşrəpəstlərin dünya-görüşünün əsas məqamlarına əsaslanır. Nərdin hər gözündə altı xana var. Qara və ağ daşlar qarşı-qarşıya dayanıb mübarizə aparır.

Bir - Baş Tanrı Hörmüzü,

iki – göy və yer aləmlərini,

üç – düşüncə, söz və əməli,

dörd – ehtirasları, dünyanın istiqamətlərini;

beş – işıqlanan varlıqları: günəş, ay, ulduz, od, nur (şəfəq, parıltı), eləcə də gecənin və gündüzün beş qoruyucusunu;

altı – ilkin ən uğurlu yaranışları və Qahanbarı bildirir. Lakin sistemdə ancaq «üç»lə «altı»nın sakrallığı zoroastrizm görüşlərinə tam uyğundur, qalanlarda isə dolayılıq nəzərə çarpır.

YOYŞT FRIYAN MİFİ VƏ AZƏRBAYCAN

«Yoyşt Friyan» kitabındakı tapmacalarla Azərbaycan türklərinin folklorunun bəzi kiçik janrları arasındakı bağlılığı göstərən cədvələ diqqət yetirək:

Sıra sayı	«YOYŞT FRIYAN» KİTABINDAKI TAPMACALAR	AZƏRBAYCAN TÜRKLƏRİNİN FOLKLORUNDA QARŞILIĞI	
		XALQ TAPMACALARI	ATALAR SÖZÜNDƏ TƏSDİQLƏNƏN CAVABLAR
1	Hansı cənnət yaxşıdır – yer, yoxsa göy cənnəti?		Cənnət də bu dünyadadır, cəhənnəm də. Cənnətin yaylağı, cəhənnəmin qışlağı .
2	Hörmüzün hansı yaranışı arxasını yerə qoyub oturanda ayaq üstə durduğundan hündürdür?	O nədir ki, oturanda uzanır, duranda qısalır. (<i>it və pişik</i>)	İtin dilini bilir, cəhənnəmin yolunu. Oba köpəksiz olmaz.
3	Hörmüzün hansı yaranışı hərəkət edir, ancaq addım atmır?	Yeriyir, ha yeriyir, Qarnın yerə diriyir. Ayağı var, addımı yox, Yerişi var, yürüşü yox. (<i>Qarğa</i>)	Qarğa yeriyəndə addımı görünməz; Qarğa gəldi kəklik yerisi yeriyə, öz yerisini də itirdi.
4	Hörmüzün hansı yaranışının dişləri buynuzdandır (sümüksüdür), buy-nuzu isə ətdən?	Gəlirdim kənddən, Səs verdi bənddən. Ağzı sümüksüdür, Saqqalı ətdən. (<i>Xoruz</i>)	
5	Hansı daha yaxşıdır: az yemək, yoxsa kiçik bıçaq əldə etmək?»		Az yeyər – arıqlar, çox yeyər zarıldar.

6	Kim kamil və mükəmməldir; Kimin kamilliyi və mükəmməlliyi yarımçıqdır; Kim heç vaxt kamilləşməyəcək (mükəmməlləşməyəcək)?»	O kimdi ki, ağı var, pulu yoxdu; Ziyanı yox, xeyiri çoxdu. <i>(Zahid, mömin, alim)</i> O kimdi ki, ağı da var, hökmü də var, pulu da; Ağa kimidi qulu da. <i>(Bəy, xan, hökmdar)</i> O kimdi ki, nə ağı var, nə pulu? <i>(Dilənçi)</i>	Kamil adam az. Yoxsulun dili gödək olar. Diriyə hay verməz, ölüyə pay.
7	O nədir ki, insanlar gizlətməyə çalışırlar, amma mümkün olmur?	Bəzəndilər, düzəndilər - Bər-bəzəklə gəzəndilər. Bir şey gəlib qondu üzə, Qocalıq göründü gözə. <i>(Yaş)</i>	Yaşına baxma, başına bax...
8	O hansı insandır ki, Astvihadı (indiki anlamda Əzrayılı) görür, ölü və bir də həyata qayıtmaq istəyir ki, yenə Astvihadı görüb ölsün; bu halda ölüm ona asan gəlir?		Dini olmayanın imanını da olmaz. Dirini öldürmək olar, ölünü diriltmək olmaz.
9	Fil, at, dəvə, eşək, qoyun, qadın, it, donuz və pişik neçə müddətdən sonra doğur?	Əzizim doqquz günə, Doqquz ay, doqquz günə, Qaranlıqdan kim çıxar Doqquz ay, doqquz günə. <i>(Ana bətnində uşaq).</i>	
10	Hansı insan hamıdan şən və qayğısız yaşayır?		Varlı varından pay versə, varsız da varlı olar.

11	Yer aləmində Hörmüzə və «Ölümsüz Mü- qəddəslər»ə bəra- bər tutulan kim- dir?		Ana haqqı, tanrı haqqı!
12	Bir – (hansı rəmzdir) nədir? İki – nədir? Üç – nədir? Dörd – nədir? Beş – nədir? Altı – nədir? Yeddi – nədir? Səkkiz – nədir? Doqquz – nədir? On – nədir?	O nədir ki, dörddür, beş deyil? (<i>Fəsillər</i>) O nədir ki, ikidir, üç deyil? (<i>Gecə, gündüz</i>) Üçü bizə yağdır, Üçü cənnət bağdır, Üçü yıqıb gətirir, Üçü vurub dağdır. (<i>Fəsillər</i>) Bir ağacım var, 12 budağı, hər budağında 4 zoğu, 366 yarpağı, hər yarpağın bir üzü ağ, bir üzü qara. (<i>İl, aylar, həftələr, günlər, gecə-gündüz</i>). Bir qıllica yumağım var, yeddi dəlik-deşiyi var? (<i>Kəllə</i>) Ala qapı, zəncir sapı, Beş budağı, bir yarpağı (<i>Əllər</i>). Beş-beş anası, Beş-beş balası, Onu bilməyən, Çöpəl balası. (<i>Əl və barmaqlar</i>).	Allah bir, söz bir...
23	Ən soyuq şey nədir?	Nə ələnməz, nə bələnməz, Ocaq başına gələnməz. (<i>Qar</i>)	

24	Ən isti şey nədir?	Bir balaca fit daşı, Götürə bilməz heç kişi (<i>Od</i>).	
25	O nədir ki, ən yaxşı halında hopur; O nədir ki, ən yaxşı halında sönür; O nədir ki, ən yaxşı halında ölür?	Göydə doğular, Yerdə boğular. (<i>Yağış</i>) Yer altında yasa gedər (<i>Su</i>). Qızıl öküz yatar, durmaz (<i>Od</i>)	
26	Dağdan ağır gələn nədir? Polad bıçaqdan iti nədir? Baldan şirin nədir? Qoyun-keçi piyindən yağlı nədir?	Nə baltadır, nə kəpki, Bütün kəsərdən iti? (<i>Dil və ağıl</i>). O nədir ki, baldan şir- rindir, zəhərdən acı? (<i>Uşaq və dil</i>) Yer üzünün qarası, Ağacların anası (<i>Torpaq</i>). Baldan şirin dadı var, Yemək olmaz canı var? (<i>Uşaq</i>). Dəryada bir gül bitibdi adı yox, Şirinlikdən yemək olmaz, dadı yox. (<i>Uşaq</i>) ¹	Dağlar dağımdır mənim!... Bala dadı bal dadı, Bala adam aldıadı... Dağlar yalan götürməz... Dağın da dərdi dağ boydadır ² .

Azərbaycan türklərinin bir çox nağıl, lətifə, rəvayət və əfsanələrində tapmacalardan müxtəlif üslubi fiqur kimi istifadə olunur, hətta dövlət işlərində böyük əhəmiyyət daşıdığı göstərilir. «Dərzi şagirdi Əhməd» nağılında iki qarşı-qarşıya gələn ölkənin biri digərinə tapmaca göndərir, cavab tapmadıqları halda təslim olmaları, ya da ölkənin padşahının gözəl qızının düşmə-

¹Tapmacalar. Toplayıb tərtib edən N.Seyidov. – B., Elm, 1977.

²Atalar sözü. Toplayanı və tərtib edən Ə.Hüseynzadə. – B., Yazıçı, 1981.

nin hərəmxanasına göndərilməsi şərti qoyulur. «Daşdəmirin nağlında» isə tapmaca sözlə deyil, əşyalarla şərtlənir. Bir sıra dastanlarda qız onu istəyənlərə tapmacalar (qıfıləndlər) söyləyir, düzgün yozanla evlənəcəyini bildirir. Folklorda geniş yayılan motivlər: tapmacaları açıqlamayan padşahın taxtdan salınması, ya da qarşı tərəfə çoxlu xərac ödənilməsinin tarixi köklərində Yoyşt Friyan haqqındakı mifik təsəvvürlər durur.

Bu ənənə klassik yazılı ədəbiyyatda da özünə daha geniş yer almışdır. Hekayətlər və pritçalar toplusu olan «Mərzbannamə»də Qavpay adlı bir devlə müdrikin mübarizəsinə rast gəlirik. İran alimi Məhəmməd Moinin 1945-ci ildə Tehranda nəşr etdiyi mətnə və ön sözdə göstərilir ki, «Mərzbannamə» Yoyşt Friyan haqqındakı mifik təsəvvürlər əsasında hicri tarixi ilə dördüncü yüzillikdə (təxminən 1058-1106-cı illər arasında) təbəri dialektində (Mazandaran) Sipahbad Mərzban ibn Rüstəm ibn Şirvin Pərim tərəfindən yazılmışdır. O, sasani hökmdarı Ədalətli Ənuşirəvanın (I Xosrova Ənuşirəvan, 531-579) qardaşı Key-Kavus ibn Qubadın otuzuncu nəslə Bavəndən çıxmışdı. Bu əsər ilk dəfə hicri tarixi ilə 598-ci ildə (yəni 1201-ci ildə) fars dilinə tərcümə olunmuşdur. Kiçik Asiyada (indiki Türkiyədə) Qılınc Arslanın oğlu Süleyman şahın vəziri Məhəmməd ben Qazi əl-Malatyəvinin (Malatyalı) çevirdiyi mətnin adı ərəbcə idi - «Raudət əl-Ükul» («Müdrilik bağı»). Dili çətin və dolaşq olduğundan bu mətn o qədər də məşhurlaşmamışdır. Azərbaycan Atabəylər dövlətinin təşəbbüsü ilə əsərin yeni tərcüməsi hazırlanmış və bütün Şərqdə şöhrət qazanmışdır. Beləliklə, birinci çevrilmədən bir neçə il sonra, hicri tarixi ilə 607-622-ci illərdə (yəni 1210-1225-ci illərdə) Təbrizdə Atabəy Məhəmməd Eldəgizin oğlu Özbəyin vəziri Hacı Əbülqasım Rəbib-əd-Din Harunun qohumu Saəd-əd-Din Varav «Mərzbannamə»nin təbəri orijinalı əsasında yeni tərcüməsini meydana gətirdi. Azərbaycan Atabəylərinin sarayında hökmdar övladlarının tərbiyəsində ulu əcdad Yoyştun təsiri ilə yaranan ədəbi əsərin böyük rolu olmuşdur. Həmin mətn Məhəmməd ibn Əbdülvahab Qəzvini tərəfindən 1909-cu ildə Leydendə (Hollandiya) çap etdirilib Avropaya yayılmışdır.

«Mərzbanamə»nin dördüncü fəslinin iki hissəsi: «Qavpay dev və mömin», «Münəzzirin Qavpay devlə mübarizəsi» əski mifik görüşləri əks etdirir. Burada göstərilir ki, tarixəqədərki çağlarda divlər insanların arasında gəzib-dolaşır, onları açıqdan-açığa yoldan çıxardırdı. Bu hal o vaxtadək davam edir ki, Babil məmləkətində (Mazandaranda yer adıdır) bir allah bəndəsi peyda olur. O, dağın zirvəsində özünə yuva salıb insanlara düzlüyü öyrətməyə başlayır, hamını haqqa çağırır. Çoxları onun ardınca gedib məsləhətlərini dinləyir, devlərdən üz döndərüb şəriət yolunu tuturlar. Bütün şər ruhlar yığışıb divlərin başçısı Qavpayın – şeytanların və cinlərin məsləhətçisinin yanına şikayətə gedirlər. Qavpay eşidəndə ki, bir möminin şöhrəti bütün dünyaya yayılmışdır, qəzəbindən od tutub yanır. O, əmrlərinin icraçısı, çətin anlarda dadına çatan üç əsas yardımçısına üz tutur. Onların məsləhətlərini dinləyib qərara alır ki, bütün varlıqları bir araya toplayıb möminlə gizlin elmlər və həqiqi şeylər barədə yarışsın. Meydana min qəddar yaranışlar, şər ruhlar, şeytanlar, bütün devlər, pərilər, insanlar toplaşirlər. Div Qavpay belə şərt qoyur ki, sorğularına mömin cavab versə, divlər insanlardan həmişəlik ayrılacaqlar. Əgər cavab verməsə, onu öldürəcəklər. Dev Qavpay möminə on sual verir. Bir neçəsini nəzərdən keçirək: dünya neçə hissəyə ayrılmışdır? Mələklərin, devlərin və insanların mahiyyəti nədən ibarətdir? Ağlın rolu nədir? O nədir ki, həm mövcuddur, həm də mövcud deyil? Kimlər ağıllı adamlar sayılırlar? Əşyalardan insana ən yaxını hansıdır?.. Demək olar ki, sual-tapmacaların hamısı turanlı Yoyşt haqqındakı mif əsasında qurulmuşdur. Möminin düzgün cavab verdiyini görəndə divlər təşvişə düşürlər və işıqlı dünyadan çəkilib yer altında yerləşirlər.

Azərbaycan Atabəylər dövlətinin qüdrətli hökmdarı Məhəmməd Cahan Pəhləvanın ailəsini bu epizoddakı hansı məsələ özünə cəlb etmişdi ki, əsəri bütün Şərqdə saray və ədəbi dil sayılan farscaya çevirtirmişdilər? Bizə elə gəlir ki, həmin hekayətdə ulu əcdadları Yoyşt Friyanın hünərinin başqa soydaşı tərəfindən təkrarlandığını, «ağıllı uşaq»la bağlı el ağsaqqallarından eşitdikləri nağıl və əhvalatların məğzini görmüş, övladlarının da

o ruhda tərbiyə almasını istəmişdir. Firdövsî fars gənclərini Key-xosrovun ənənələrinə qayıtmağa çağırdığı kimi şeirə, sözə böyük qiymət verən Atabəylər sülaləsinin hökmdarları da nəvə-nəticələrinə ulu əcdadları Yonuşaq Turanın müdrək əməllərini xatırlatmaqla türkün başdan-binadan haqqı, ədaləti qoruduğunu nümayiş etdirmişdilər.

Onu da xatırladaq ki, Eldəgizlərin hakimiyyəti dövründə yaşayan Nizami Gəncəvi də yaradıcılığında tapmacaların gizli dilindən müxtəlif məqsədlərlə istifadə etmişdir. Şair bəzən hadisələri iki nəfərin qarşılaşması və adi sorğu-sualı şəklində nəzərə çatdırmış, birbaşa Yoşt-Axt mifindən təsirləndiyini nümayiş etdirmişdir. Belə ki, «Yeddi gözəl» əsərində turanlıların qarşılaşmasına parodiya şəklində yaradılan Bişrlə Məlixanın əhvalatına rast gəlirik. Məlixə şərin təmsilçisidir, özünü hamıdan ağıllı və bilikli zənn edir («Tapmaca açıqlayanlar» ölkəsinin sakinləri kimi), rastlaşdığı adamlara ilk baxışda müəmmalı, fərqi varanda isə boş, mənasız sullar yağdırır, öz təsir dairəsini genişləndirməyə can atır. Lakin Bişr onun «tapmaca»larının məntiqə əsaslanmadığını ilk andan duyur. O, adi təbiət hadisəsinə və varlıqlara aid müxtəlif sorğulara (məsələn: «Nə üçün buludun biri qır kimi qara, o biri isə süd kimi ağdır?», «Əsən yel nədir?», «Bu dağ nə üçün o birindən əzəmətlidir?» və s.) eyni cavabı verir ki, «Allahın buyuruğu ilə olan işdir». Məlixə susuz səhrada ağzı küp şəkilli dərin su quyusunu görəndə fəvqəltəbii aləmlə rastlaşmış kimi, Bişrdən xəbər alır ki, «ağzı açıq saxsı küp nə səbəbə dodağına qədər yerin içində gizlənmişdir? De, görüm, bu küpün suyu hardandır? Onun ətrafı ki, dağ ətəyi deyil, səhradır?» İnsan əlləri ilə xeyirxahlıq məqsədi güdülərək qazılan quyuya sirli bir yer kimi yanaşan Məlixanın sorğusu gülünc görünür. Bişr təcəvblü bir şeyin olmadığını onunla əlaqələndirir ki, bir nəfər ehsan üçün düzəldirmiş, səhrada susayan yolçuların tələbatını ödəyib xeyir-dua qazanmaq istəmişdir. Məlixə onun cavabını etirazla qarşılayıb təbiətinə uyğun qəribə qənaət irəli sürür: «bu, şikar tutmaq üçün tələdir, dağ qoçu, maral, ahu və gur biyabanda şor yem yeyib su içmək istəyəndə nohura tələssin və ovçu da pusqu-

da durub onları yaxalasin». Məlixə tozlu üst-başını soyunmadan küp-quyunun içinə girib çimmək meyilinə düşür. Bısr nə qədər yalvarır ki, yolçuların ürək sevinci ilə içdikləri suyu murdarlayıb günaha batmasın. Məlixə əhəmiyyət verməyib suyun içinə tullanır. Görür ki, bu, bir dərin quyu imiş, nə qədər əlləşirsə, oradan çıxıb bilmir. Nəticə etibarlı ilə burada da şər öz layıqlı cəzasını alır. Bısr bir kənardə suyun çirklənməsindən ötrü ürəyini ovuşdurduğu, gözləri yaşla dolduğu vaxt Məlixə özünü saldıqı quyuda həyat-ölüm mübarizəsi aparır və boğulub ölür.

Nizami əsərlərində tapmacalardan «gizli dil» vasitəsi kimi də faydalanır. Şair sözlərsiz, mətnsiz, ancaq əşyalarla şərtlənən tapmacaları «*başibağlı suallar*» adlandırır. Müxtəlif məişət və bəzək şeylərinin formasının və yerinin dəyişdirilməsi ilə sorğular verilib cavablar alınır. Qız qulağından iki ləl sırğanı göndərəndə demək istəyir ki, «*ömür iki günlükdür*». Qarşı tərəf ikinin üstünə üç cəvahirat da artırmaqla bildirir ki, «*əgər ömür beş gündə olsa, tez keçib gedər*». Onda qız dürə şəkər əlavə edir, əzib qarışdırır və bununla tərəf-müqabilinə çatdırmaq istəyir ki, «*şəhvətlə keçən ömür dür ilə şəkər kimi bir-birinə qarışıqdır*»¹. Hökmdar südü onların üstünə tökəndə qənd əriyir, ləl isə dibində qalır, bunda o mənə gizləyir ki, «*dürlə qarışan şəkər bir qətrə südlə aradan qalxır*». Qız camdakı südlü şəkəri içərək açıqlayır ki, «*hökmdarın qarşısında südəmər uşaqdır*». Sonra bir nişan üzüyü göndərərək onunla nikah bağlamağa razılıq verdiyini vurğulayır. Hökmdar da qiymətli bir gövhər yolla-maqla işarə edir ki, «*sənə mənim kimi ikinci tay tapılmaz*». Qız gövhəri boyunbağına taxmaqla təsdiqləyir ki, «*artıq onun arvadıdır*» və «*təzə bəy*» göy muncuq bağışlayır. Hökmdar muncuğu üstünə taxmaqla bildirir ki, «*sinəm üstə yerin var*»... Bu epizoddə iki gənc sözdən, səsdən və mimikadan istifadə etmədən ancaq əşyalarla bir-biri ilə ünsiyyətə girib ürəklərini açır, əhd-peyman bağlayır və hətta ailə qururlar. Maraqlıdır ki, Yoyşt da Axtın qardaşının

¹Nizami Gəncəvi Yeddi gözəl. Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər prof. Rüstəm Əliyevindir. – B., 1983, s. 193-194.

ürəyini tələb etməklə və onu ovucunda sıxıb əritməklə iki suala əşyayi dəlillə cavab verir.

Şairin «İsgəndərnamə» əsərinin «Hind həkiminin İsgəndərlə söhbəti» fəslində qoyulan sorğular İslam mifologiyasına əsaslanarsa da, mayası Axt-Yoşt xəttindən götürülmüşdür. Hindli həkimin ilk sorğusuna («Tanrının məkanı hardadır?») dünya hökmdarı belə cavab verir ki, «yeri yaradanın yeri olmaz». İkinci sorğuda soruşulur ki, «bu dünyadan kənarında başqa bir şeyə yol varmı?»¹ Makedoniya hökmdarının cavabı Yoştun «yer cənnəti»nə üstünlük verməsi qənaəti ilə üst-üstə düşür. İsgəndərlə hindlinin qarşılaşmasında deyilir ki, «Başqa bir dünya axtarmaq nəyə gərəkdir? Bir halda aydındır ki, burada yaşaya bilərik, oraya səfər etmək nə üçündür?»² Yoştun cavabında göy cənnətinin vəsiqəsi yer üzündə nişan verilir. İsgəndər də məsələyə həmin prizmadan yanaşaraq bildirir: «Allah iki dünyanı ona görə yaratdı ki, xəzinə orada olsun, açarı isə burda».

Eldəgizlər nəslinin vəliəhdlərinin böyük müəllimi gəncəli əl-Ustadın «Munisnamə» əsərindəki Firdövsinin türk «rəqibi» Sultan Mahmud Qəznəviyə həsr olunan əhvalatlarda da deduktiv tapmacalardan geniş istifadə olunmuşdur.

Ən maraqlısı budur ki, Azərbaycanda Yoşt Friyanla iki min beş yüz əvvəl başlanan ənənə aşıq sənətində xüsusi formaya (deyişmə, hərbə-zorba) salınmışdır. Əski mifoloji görüşlər və ritualar əsasında yaradılan sinkretik xalq sənətinin orijinal şəkli din başçısının yeniyetmə icma üzvünü sınağa çəkməsi təsiri bağışlayır. Ustad aşıq onun sənətinə qibtə ilə yanaşan başqa saz-söz sahibi ilə fikir yarışına başlayır, qələbə qazanan qarşı tərəfin sazını əlindən alır, bəzən qarşısında aşıqlıqdan tamamilə uzaqlaşmaq tələbi qoyur. Sorğuların, qıfılbənd-müəmmaların əksəriyyətinin məzmununun mifoloji aspektdə qurulması göstərir ki, ustad aşıqlara əcdadları turanlı yeniyetmənin qeyri-adi ağılı və fərasəti bəlli idi. Təsadüfi deyil ki, eşq dastanlarının gənc qəhrə-

¹Nizami Gəncəvi. İskəngərnamə. İqbalnamə. Filoloji tərcümə filologiya elmləri doktoru Vaqif Aslanovundur. – B., Elm, 1983, s. 500.

²Yenə orada, s. 501.

manları Yoyştun tanrı Anahiddən aldığı sakral gücü buta vasitəsilə Xızırdan, yaxud pirani qocadan qəbul edirlər, sonra bütün gizli fikirlərə (qıfılbəndlərə) cavab tapırlar. Keçən əsrin 30-cu illərinə aid iki əlyazma mətni həm strukturu, həm də qayəsi ilə əski miflə üst-üstə düşür. Oradakı qıfılbəndlərdə sorğular atəşpərəstlik tapmacalarının bölgüsünə oxşar şəkildə qurulur. Hətta hər iki əlyazmada elə sorğular var ki, tamamilə Yoyştla Axtın sual-cavabının eynidir. Əsas fərq ondadır ki, zoroastrizm ideyaları dəyişdirilib İslam təsəvvürlərinə uyğunlaşdırılmışdır. Belə ki, Çıldırlı Aşıq Şənlik* ilə Borçalı Aşıq Abbas Əlinin deyişməsi dörd hissə (birinci hissə «hərbə-zorba», ikinci «dəyişmə», üçüncü və dördüncü «qıfılbənd» adlanır), 24 bənddir. 6-sı Aşıq Şənliyin (3-ü divani, 3-ü qoşma şəklində), 6-sı da Aşıq Abbas Əlinin (3-ü divani, 3-ü qoşma şəklində) hərbə-zorbası, özünü öyməsidir. Yerdə qalan 12 bənd də bərabər bölünür, altısı Aşın Abbas Əlinin sorğu-qıfılbəndi, altısı isə Aşıq Şənliyin açmasıdır. Qıfılbəndlərin hamısı mifoloji anlayışların şərhinə həsr olunur. Məsələn:

Abbas Əli:

O kim idi, çəkdilər tez həzara?
O kim idi haqq gətirdi nəzara?
O kim idi canı düşdü azara?
O kim idi itirmədi imanı?..

Aşıq Şənlik:

O zəhərdi, çəkdilər tez həzara,
Hətam idi, haqq gətirdi nəzara,
O Eyyubdu, canı düşdü azara,
O haqq idi itirmədi imanı...

*Deyişmə indiyədək çap olunmamışdır. Mətnə əvvəl «Şənlik» şəklində işlənir. Sonra deyişmələrin möhürbəndində və bənd üstündə «Şənlik» kimi yazılır.

Abbas Əli:

O nədir ki, üç saatlıq görünür?
O nədir ki, dadı yoxdur, yaranır?
O nə bağdır, vədəsində dərilir,
Nə bağbandır, bağı dərir bu da la.

Aşıq Şənlik:

Dan ulduzu üç saatlıq görünür,
O torpaqdır, dadı yoxdur, yaranır.
Dünya bağdır, vədəsində dərilir,
Fələk bağban, bağı dərir bu da la¹.

Nəticə etibarlı ilə Aşıq Şənlik bütün suallara düzgün cavab verib rəqibini bağlayır. Qıfılbəndlərdə qoyulan məsələlər ulu əcdad Yoşst Friyanın Axtla mübahisəsini xatırladır. Lakin mifdə və başqa deyişmələrdə olduğu şəkildə Aşıq Şənliyin qarşılıq qıfılbəndi yoxdur.

«Molla Cumanın Aşıq Könlü ilə deyişməsi»ni² (1938-ci ilin martında yazıya alınmışdır) Şəkinin Layısqı kəndinin sakini Aşıq Əhməd Qafarovun dilindən Hüseyn İsgəndər adlı toplayıcı yazıya almışdır. Doğrudur, xalq sənətkarı Molla Cumanın əsərlərini nəşr etdirən P.Əfəndiyev bu dastan-deyişmənin şeir parçalarının bir qismini müasir aşıqların dilindən yazıya alaraq çap etdirmişdir. Lakin arxivdən tapdığımız variant olduqca genişdir, dastanı xatırladan məndə vahid süjet xətti, sistemlilik və ardıcılıq var. Başlanğıcda belə bir məlumatla rastlaşırıq: «Aşıq Könlü carlı (Balakən nəzərdə tutulur) bir aşıqdır. Molla Cuma layısqılıdır. Bu deyişmənin tarixi məlum deyil. Amma çox güman ki, əh-

¹Aşıq yaradıcılığı. Toplu. Azərbaycan Respublikası Elmlər Akademiyasının Arxitektura və Memarlıq İnstitutunun Arxivi. İş - 104, B., 1940, 5.

²Molla Cuma ilə Aşıq Könlünün deyişməsi. Dastan-deyişmə. Azərbaycan Respublikası Elmlər Akademiyasının Arxitektura və Memarlıq İnstitutunun Arxivi. İş – 78, B., 1938, mart. Ərtoğrul Cavidin rəyi – B., 1939 il 3 avqust.

valat Molla Cuma öləndən, yəni 1920-ci ildən bir neçə il əvvəl olubdur (Aşıq Könlü də Molla Cumadan bir az əvvəl ölüb)»¹.

Yaşlı nəsiləndən, hətta Molla Cuma məktəbinin davamçılarından soruşsaq da, Aşıq Könlü adında sənətkarı tanımadıqlarını bildirmişlər. Və bir faktın izinə düşüb Molla Cumanın «Yeraltı dünyanın padşahının Yerüstü padşahın qızına aşıq olması» adlı poema-dastan yazdığını öyrəndik. Orada yaddaşlardan aldığı mifləri ümumiləşdirib dünyanın yaranması haqqında təsəvvürlər sistemi formalaşdırmışdı. Aşığın nəslinin davamçıları, o cümlədən qızı Reyhan xanımın söylədiklərindən Aşıq Könlünün bədii obraz kimi düşünüldüyü aydınlaşdı. Deməli, Molla Cuma Yoyst-Axt qarşılaşmasının Şərqdə yayılan çoxsaylı variatları ilə tanış olmuş (ərəb və fars dillərini mükəmməl bilirdi), aşıq deyişməsinin misli olmayan bir növünü meydana gətirmişdir.

Dastan-deyişmə maraqlı mükəlimə ilə başlayır:

–«Aşıq Könlü bir gün səhər tezdən dan yeri ağarmamış Cardan durub Molla Cumanın evinə gəlir. Qapını döyür. Arvad deyir:

–«Kimsən?»

Deyir:

–«Molla Cumanı istəyirəm»

Arvad Molla Cumaya xəbər verir. Molla Cuma tumançaq, kürkünü çiyinə salıb əlində xəncər qonağın qabağına çıxır.

–«Salam».

–«Əleykəssəlam».

Xoş-beşdən sonra Molla Cuma deyir:

–«Buyur, evə gedək».

Aşıq Könlü deyir:

–«Xeyr. Evə getməyə gəlməmişəm. Deyişməyə gəlmişəm.

Ya sən aşıqsan, ya mən».

Deyir:

–«Gəlmisən çox gözəl, buyur deyişək».

Aldı Gönlü görək nə deyir:

¹Aşıq yaradıcılığı. Toplu. Azərbaycan Respublikası Elmlər Akademiyasının Arxitektura və Memarlıq İnstitutunun Arxivi. İi - 104, B., 1940, s. 4.

(Qafiyə)

Könlü:

Salam olsun sənə, ey Molla Cuma,
Yaqut ya mənəmi, ya mənmi gəlim?
Bir neçə sözlər var bil xəyalımda,
Yaxşımı söyləyim, yamanmı gəlim.

Molla Cuma yenə evə girməyi təklif eləyir. Aşıq Könlü razılaşmır. Camaat bunların başına yığışır. Onlar da Könlüyə evə getməsinə xahiş edirlər. Könlü isə inadından dönməyib deyir: «Gəlmişəm, ya mən bunun aşığı olmadığını sübut edib gedəcəyəm, sazını əlindən alacağam, ya da bu məni yenəcəkdir». Deyişməyə başlayırlar.

Könlü:

Molla Cuma səndən xəbər alayım
O nədir ki, dünya qubarda durdu?
Binasın atəşdən yaratdı allah,
Axırda məkanı finnarda durdu?

Cuma:

Aşıq Gönlü, sənə xəbər verəyim,
Şeytandır dünyada qubarda durdu.
Binasın atəşdən yaratdı allah,
Axırda məkanı finnarda durdu...»¹.

Xatırladaq ki, Yoyst da Axtın otağa girmək dəvətini qəbul etmir, rəqibinin taxtını – yarışın məkanını başqa yerə köçürür. Dastan-deyişmədə mərhələli qarşılaşmada birinci tərəfin ikincini sakitləşdirmək, hövsələli olmağa, səbrə çağırmaq təşəbbüsləri nəticə vermir.

Könlü nə hər bə-zorbadan əl çəkir, nə də qıfıl bənd söyləyib cavabını almaqdan. 50-dən çox qıfıl bənd deyilir və bir o qədər də

¹Aşıq yaradıcılığı. Toplu. Azərbaycan Respublikası Elmlər Akademiyasının Arxitektura və Memarlıq İnstitutunun Arxivi. İi – 104, B., 1940, s. 14.

açıqlamaları verilir. Əgər onları silsiləyə ayırsaq, Yoyşta ünvanlanan tapmacaların mövzu qruplarının təkrarlandığını görürük. Daha çox dünyada geniş yayılmış mifoloji görüşlərlə bağlı suallar özünə yer tapır:

Könlü:

O nədir ki, Nuhun gəmisin deşdi?
O nədir ki, otun şirinin seçdi?
O kimdir ki, abi-həyatdan içdi?
Bilinməz məkanı, hardadır yurdu?..

Cuma:

O siçandır -Nuhun gəmisin deşdi,
O arıdır - otun şirinin seçdi.
O Xızırdır abi-həyatdan içdi,
Bilinməz məkanı, hardadır yurdu...

Könlü:

Göydən yerə de, neçə söhv enibdir?
Əvvəl gələn kimin üstə dayandı?
Ol qalanı de kimlərə verdilər?
Lap çoxusu hansı kəsdə dayandı?

Cuma:

Göydən yerə düz yüz söhv enibdir,
Əvvəl gələn Adəm üstə dayandı.
Otuzu verildi İdris Nəbiyə,
On Xəlildə, əlli şəstə dayandı¹.

Molla Cuma dəfələrlə cəhd göstərir ki, qonağı qapıda saxlamasın, evinə aparsın, hörmətini tutsun. Lakin Aşığı Könlü rəqibinin halından ləzzət almıyış kimi istəyir ki, «onun tumançaq, baş açıq, kürklü vəziyyətini qonşular görüb məsxərəyə qoysunlar». Sorgu-sualı, hər bə-zorbanı, özünü öyməyi yüzə çatdırıb be-

¹Aşığı yaradıcılığı. Toplu, s. 22-24.

zən Molla Cuma axır qərara alır: «bunun başına elə iş açmaq lazımdır ki, birdəfəlik rədd olub cəhənnəmə getsin».

«Aldı görək nə deyir:

Yeddisi Quranda, yeddi surada,
Yeddi şamamanı bir tağda gördüm.
Yeddisi ağdadır, yeddi qarada,
Yeddi bülbülü mən bir bağda gördüm.

Bu qıfılbəndin açılmasını Könlüdən tələb elədi. Könlü cavab verə bilmədi. Cuma davam etdi:

Yeddisi ayaqda, yeddisi başda,
Yeddisi yerdədi, yeddisi ərşdə.
Yeddisi yazdadır, yeddisi qışda
Yeddi ovçunu da bir dağda gördüm.

Könlü bunu da açamırdı.

Yeddisi altdadır, yeddisi üstdə
Yeddisi düşməndə, yeddisi dostda.
Yeddisi toydadır, yeddisi yasda,
Yeddi almanı bir budaqda gördüm.

Könlü buna da cavab verə bilmədi. Nə qədər təvəqqə elədi-lərsə, evə girmədi. Axırda «yeddi» deyə-deyə çıxıb cara getdi»¹.

Yoyşla Axtın mübarizəsinin sonunda da birincinin qarşılıq tapmacasının sayı üçdür və «yeddi» (Yeddi «Ölümsüz Müqəddəs Tanrı birliyinin) rəqəminin sakral gücünə həsr olunur. Dastan-deyişmədə qoyulan sualların mövzu dairəsindən danışan Ərtoğrul Cavid göstərirdi ki, «Allah, Şeytan, Cəbrayıl, Əli, Hətəmül Muxtar, Qülhüvəllah surəsi, İsa, Nuh, Xızır, Surəyi-Əlhəm, Eyyub, Mikayıl, İsrafil, Həsən, Hüseyn, İdris, İnkir-minkir, Qızıl öküz, Yusif Nəbi, Davud Nəbi və i. a. Bir-iki nümunə

¹Aşiq yaradıcılığı. Toplu. Azərbaycan Respublikası Elmlər Akademiyasının Arxitektura və Memarlıq İnstitutunun Arxivi. İş - 104, B., 1940, s. 34.

də tarixə (məhz: İsgəndər), təbiətə (məhz: arının şirin ot seçməsi) aiddir. Lakin əksəri dini məzmunludur ki, bu, bütün marağı öldürür, yorğunluq və soyuqluq törədir». Keçən əsrin 30-cu illərinin abı-havasında Ə.Cavid qıfılbəndlərin mifoloji motivlərinin həqiqi dəyərindən danışa bilməzdi. Molla Cuma deyişməsinin Yoşt mifinin təsiri ilə yarandığı isə göz qabağındadır. Qırğızlarla bağlı faktları Avropaya çıxardan V.V.Radlov yazırdı ki, türklər öz xalq poeziyasını iki növə ayırırlar: «qara söz» deyəndə şifahi şəkildə yayılan əsərlər, «kitab-söz» kəlmələrini işlədəndə isə yazıya köçürülüb üzündən oxumaqla kütlələrə çatdırılan poetik nümunələr nəzərdə tutulur¹. Molla Cuma hər iki formada faydalanaraq bünövrəsini ulu əcdadın qoyduğu ənənəyə yeni keyfiyyətlər artırmışdır. Beləliklə, Yoştla Axtın mübarizəsi mifi Azərbaycan türklərinin gen yaddaşında dərin izlər buraxmış, aşuqlar onun strukturunu spesifik xalq sənətinin xüsusi şeir şəklinə – deyişmə halına salaraq (klassik ədəbiyyatda da saysız-hesabsız nümunələrlə rastlaşırıq: Vaqiflə Vidadinin silsiləli şeirləşməsini yada salmaq kifayətdir) bu günümüzədək yaşatmışdır.

Yoşt Friyan mifinin dünyada yayılması. Yoşt Friyan mifi başqa türk xalqları arasında da geniş yayılmışdır. V.V.Radlov qırğızlardan topladığı «Boz torğay» nəğməsini 1870-ci ildə alman dilində Leypsiqdə çap etdirmişdir. İlk olaraq alman alimi R.Kyeller (1876) qırğız folklorunda yaşayan silsiləli tapmaca deyişməsinin Yoşt Friyan mifi ilə əlaqəsini göstərmişdir. Radlov yazır ki, qırğızlar nəğmələri əzbərdən söyləmir, əlyazmasından oxuyurdular. Bu cür «kitab nəğmə-lərini» (alim onların uşaqlar arasında yayılmasını ilan zəhərinin təsiri ilə müqayisə edirdi, əhatə dairəsini sürətlə genişləndirməsinə heyrətini gizlətmir və onları mollaların «qramoteyi» adlandırır) mollalar düzüb-qoşmuşdular². «Boz Torağay» nəğməsində deyilir ki, Əlinin padşahlığı çağlarında ölkədə bir kasıb yaşayırdı. Qarnını doyuzdurmaq üçün Allah ona gündə bir balıq yetirirdi. Kasıb ovunu tutub

¹Радлов В.В. Из Сибири: Страницы дневника. Пер. с нем. К.Д.Цивиной и Б.Е.Чистовой. – М.: Наука, 1789 (Этнографическая библиотека), с. 323.

²Радлов В.В. Из Сибири: Страницы дневника., с. 323.

öz arvadı ilə bir təhər güzaran keçirirdi. Bir gün onun tilovuna heç nə düşmür. Ac qalan kasıb bir dinsizin qapısına gedir ki, yemək istəsin. Dinsiz əvəzində hər günə bir qızıl pul ödəməsini tələb edir. Kasıbın tilovuna daha balıq düşmədiyindən qızılları ödəyə bilmir və borc artıb min qızıla çatır. Kasıb Məhəmməd peyğəmbərə üz tutub xeyir-dua diləyir. Məhəmməd peyğəmbər hökmdar Əliyə tapşırır ki, kasıba yardım etsin. Əli öz oğlanları Hüseyn və Həsəni dinsizin yanında girov qoyub kasıbın pulunu ödəmək üçün qızıl aramağa yollanır. Bir məzarın üstündə torağay əyləşdiyini görür. İstəyir onu tutub oğlanlarına bağışlasın. Ayağından yapışan kimi yumruq boyda quş hökmdarı göyə qaldırır, uçaraq dağlar, dərələr aşır və tanış olmayan bir ölkəyə gedib çatır. Bir qaranlıq daxmada rastlaşdığı qarı Əliyə bildirir ki, ölkənin əhalisi dinsizdir, hal-hazırda kişilər məclisə toplaşır, bilik yarışını keçirəcəklər. Nəhayət, dinsizlər qonaq qarşısında şərt qoyurlar ki, əgər onların mollasının on sualın cavab versə, həyatı bağışlanacaq, əksinə, canından keçməli olacaq. Əli sualların hamısını düzgün açıqlayır. Sonra o, cavab-suallını mollaya ünvanlayır. Molla da özünü islamın tərəfdarı sayıb sualları düzgün yozur. Bütün şəhər əhli islam dinini qəbul edir. Əlini çoxlu qızılla mükafatlandırır. O, torağayın yardımı ilə Mədinəyə qayıdub kasıbın bütün borclarını ödəyir¹ [10, 324-326]. Maraqlıdır ki, dinsizlərin mollasının on sualı bütövlükdə cadugər Axtın on üçüncü tapmacasını xatırladır. Orada ardıcılıqla soruşulur ki, bir, sonra iki, üç, dörd, beş, altı, yeddi, səkkiz, doqquz, on rəqəmlərinin sakral mənası nədir? Cədvəldə hər iki mətdəki cavab öz əksini tapır:

¹Радлов В.В. Из Сибири: Страницы дневника. Пер. с нем. К.Д.Цивинной и Б.Е.Чистовой. – М.: Наука, 1789 (Этнографическая библиотека), с. 324-326.

№	YOYŞTUN CAVABI	UYĞUNLUQU	ƏLİNİN CAVABI
1	Müqəddəs günəş	Səsləşmə var	Bizi yaradan – Allah
2	Nəfəsi udub buraxmaq (Ölüm-həyat)	Fərqlidir	Günəş və ay
3	Xeyir fikir, Xeyir söz və Xeyir iş	Fərqlidir	Gecə yarı ibadəti - Oturaşp
4	Su, torpaq, bitki, mal-qara	Fərqlidir	Ömər, Osman, Əli və Abubəkr
5	Beş uğurlu əlavə gün	Səsləşmə var	Beş ibadətdə dəstəmazalma
6	Qahanbarın 6 zamanı	Səsləşmə var	İlahi imanın altı sözü
7	Yeddi «Ölümsüz müqəddəslər»	Bir-birinin əksini təşkil edir	Yeddi cəhənnəm
8	Müqəddəs aləm və birlik	Səsləşmə var	Səkkiz cənnət
9	İnsana aid doqquz dəşik	Fərqlidir	İbrahim peyğəmbərin 9 oğlu
10	On barmaq ¹ .	Fərqlidir	Hamiləliyin on ayı. ² (?)

Əlinin mollaya verdiyi qarşılıq-sualda isə soruşulur ki, «Allah cənnətin qapısına nə yazmışdır?» Molla cavab verir: «Ölülər aləmində at tükü nazikliyində, uzunluğu bir illik yol qədər körpü var. Mən oranı keçib cənnətin qapısında dayanmışam, üstündə yazılmışdı: «Bisimillah-i rəhman-i rəhim» (Bütün rə-

¹Повесть о Йойште Фрияне, с. 98.

²Радлов В.В. Из Сибири: Страницы дневника, с. 326.

himlilərdən rəhimli Allah)¹. Qırğız «Boz Torağay»ında qarşılaşma sülhlə nəticələnir. Lakin burada da dini təmsil edən kobudluğuna, hətta qəddarlığına işarə vardır: Əli «Dinsizlər ölkəsi»ndə evinə düşdüyü qarı tərəfindən xoşüzlə qarşılandığı halda ev sahibinə qarşı amansız tədbirə əl atır, onu müsəlmanlığa dəvət edəndə etirazını görür, qəzəblənir, yaşlı insanın boğazından tutub asır. Yoşt Friyan mifinin yunanların çar Edip mifinə və alman əfsanələrinin «Vartburq yarışması» motivlərinə təsiri də göstərilir. Yunan mifinin hadisələri Fiv şəhərində baş verir. İlk növbədə Friyanla Fiv arasında səsləşmə nəzərə çarpır. Zevsin arvadı Hera qorxunc Sfinksi Fivə göndərir. Tifon və Exidin qızı Sfinks başı və döşü ilə qadına, qanadları ilə quşa, bədəni ilə şirə bənzəyirdi. O, şəhər darvazasının ağzını kəsdirib durur, əlinə keçən yolçuların qarşısında tələb qoyur ki, onun tapmacasını açıqlasınlar. Söz verir ki, cavabını düz tapanı sağ buraxacaq. Kahinlər Polib çarın oğlu Edipə bildiriirlər ki, o, öz doğma atasının qatilinə çevriləcək. Bu səbəbdən də Edip Korinf şəhərindən həmişəlik uzaqlaşır. Tanrıların nəzərdə tutduqlarının həyata keçməsinə istəmir. Qərüb ölkələri gəzə-gəzə gəlib Fivə çıxır. Eşidirdi ki, şəhərin yeddi nəhəng darvazası bağlıdır. Sfinksin tələbini yerinə yetirməyənlərin hamısı canını tapşırırmışdır. Edip onunla yarışmağı qərara alır. Sfinks soruşur ki, «Kim səhərlər dörd, gündüzlər iki, gecələr isə üç ayaqla gəzir?» Edip cavab verir ki, «İnsan – uşaqlıqda əllərini və dizlərini yerə qoyub iməkləyir, gənclikdə iki ayaq üstə durur, qocalanda isə çomaqla gəzir»².

Sfinks bu cavabdan ağlını itirib canına qəsd edir. Belə bir ehtimal da var ki, o, özünü qayadan atır. İran tədqiqatçısı Rəhim Aşaha bildirir ki, bir varianta görə, Yoştun Axtı çubuq kəsən bıçaqla (atəşpərəstlərdə qurban bıçağı sayılırdı) öldürdüyü kimi Edip də Sfinksi qurban bıçağıyla o dünyaya göndərir (bax: Asaha R. 1989. s. 15). Yoştta yardım üçün tanrının köməkçisi Nər-

¹Yenə orada.

²Гамильтон Э. Мифы и легенды. Боги и герои Древней Греции и Древнего Рима / пер. с англ. Л.А.Игореского. – М.: ЗАО Изд-во Центр полиграф, 2002, с. 368.

yəsəng gəlir, ən çətin tapmacanın (XXIX) cavabını turanlı yeni-yetmənin qulağına pıçıldadır. Edipə Sfinkslə mübarizədə heç bir ilahi varlıq yardım göstərmir.

Sofoklun (b. e. ə. 496-406-cı illər) «Edip-Çar» faciəsində Edip üzünü paxıllara tutub deyir ki, «*Mən dünyanı fəlakətdən qurtarmışam – vacib olanı budur!*». Antik çağın dramaturqu bu qənaətlə yuxarıdakı mifə işarə edir. Çünki Fiv əhlinə göstərdiyi xidmətə görə onu çar elan etmişdilər. Yoyştu da eyni şəkildə dünyanın mərkəzində yerləşən xeyirxah və bərəkətli Hvanirah ölkəsinin yeddi əbədi hökmdarlarından biri və zoroastrizmin ən möhtəbər kahini seçmişdilər.

Azərbaycan xalqının yaddaşından Sfinksin sualı ilə üst-üstə düşən iki tapmaca qeydə alınmışdır. Birincidə müqayisəyə gətirilən gizli obyekt bir günün deyil, illərin keçməsi ilə müəyyən-ləşir, «ayaqların» sayı dəyişdirilir və nisbətən cavabdakı varlığın əlamətləri açıq şəkildə çatdırılır:

Əzəli dörd ayaqlı,
Sonra iki ayaqlı,
Aylar keçir, il keçir,
Dolanır üç ayaqlı. (*Körpə, cavan, qoca*)¹.

İkinci variantda isə yunan mifologiyasında olduğu şəkildə ayaqların sayının dəyişməsi bir günün içində yerləşdirilir:

O nədir ki, səhər dörd,
Günorta iki,
Axşam üç ayaqlıdır. (*Uşaq, gənc və qoca*)².

Faktlar göstərir ki, ulu əcdad – Yonuşaq Turan (Yoyşt Fri-yan) haqqındakı mifik təsəvvürlər məhz Qafqazda və Qafqazət-rafı bölgələrdə, sakların, madayların, massagetlərin məskunlaş-

¹Tapmacalar. Toplayıb tərtib edən N.Seyidov. – Bakı, Elm, 1977, s. 133.

²Yenə orada, s. 136.

dığı torpaqlarda formalaşmış, Zoroastrizmində əsas mədəni qəhrəmanlardan birinə çevrilərkən onun bütün ideyaları mənimsənilmiş, sonrakı mərhələlərdə məhz karvan yolunun üstündə yerləşən Azərbaycan vasitəsi ilə Şərqə, eləcə də Qərbə yayılmışdır.

Yoyşt Friyan haqqındakı mif mətninin kitablaşmış variantı ilk dəfə 1872-ci ildə ingilis dilinə çevrilərək Bombeydə nəşr olunmuşdur. Əsərin farsca çoxsaylı çapları, rus, alman, fransız və erməni dilinə tərcümələri mövcuddur. Təəssüflər olsun ki, azərbaycanlılar dünya xalqlarının mifoloji görüşlərinə, ictimai fikrinə, mədəniyyət və ədəbiyyatına güclü təsir göstərən ulu əcdad – hazırcavab turanlı (prototürk) Yoyşt Friyanı hələ tanımırırlar.

“YOYŞT FRIYAN” KİTABI (Mətn)

Qoy Allahın köməyi ilə «Yoyşt Friyan» kitabına xeyir-dua verilsin! Danışır ki, cadugər Axt 7 bavər² ordusu ilə «Tapmaca açıqlayanlar» ölkəsinə qarşı yürüşə başladı. O, qəzəblə bağırdı: «Mən «Tapmaca açıqlayanlar» ölkəsini fillərimin tapdığından keçirəcəyəm!» Cadugər Axt ora ayaq basan kimi 15 yaşına³ çatmamış adamları hüzuruna çağırırdı. Onlara tapmacalar verdi. Heç kim cavabını tapa bilmədi, hamını tutub öldürdü. «Tapmaca açıqlayanlar» ölkəsində Maraspand⁴ adlı bir şəxs yaşayırdı. O, cadugər Axta dedi: «Sən «Tapmaca açıqlayanlar» ölkəsini fillərin tapdığına çevirmə və günahsız adamları öldürmə. Çünki bu ölkədə Yoyşt Friyan adlı 15 yaşına çatmamış bir nəfər var. O, sənə verdiyin hər suala cavab tapacaq». Onda Axt belə bir tələblə Yoyşt Friyanın yanına elçi göndərdi:

¹Azərbaycan türkcəsinə çevirəni və şərhlərin müəllifi R.Qafarlıdır.

²Bavər – «böyük qoşun hissəsi» deməkdir. Bir bavər 10 000 nəfər idi; deməli, mətnə Axtın 70 000 nəfərlik ordusundan söhbət gedir. Əslində orta əsrlərə aid ədəbi əsərlərdə «on min» mübaliğə kimi işlənir və həddindən artıq çoxluğu bildirirdi.

³15 yaşına çatmaq zoroastriyalılar üçün yetkinləşmə çağı sayılırdı. Xüsusi mərasimlərdə haoma içirərək 15 yaşlıları icmalara üzv qəbul edirdilər. Qızıl dövrün hökmdarı Yimin ölkəsində ata-analar da on beş yaşlı görünürdü. Qədim türklərdə isə 15 yaşadək uşaqlara ad qoymurdular. Yeniyetmə adı hünəri ilə özü qazanmalı idi. Faktiki olaraq Yoyşt «Dədə Qorqud» eposundakı ad alma adətinin icraçısına çevrilir.

⁴ Maraspand «Avesta»da müdriklik və ağısaqqallıq rəmzidir, «müqəddəs söz və kəlamlar» tanrısı Mantr-Spentanın (Məntiqin işığı) pəhləviləşdirilmiş adıdır. Onun atəşpərəstlər arasında şöhrətlənməsi Sasanilər sülaləsinin hökmdarı II Şapurun (309—379) Baş kahini və vəziri Adurbad Maraspand oğlunun adı ilə bağlıdır. Adurbad «Avesta» mətninin pəhləvi redaksiyasının nüsxələrindən birinin hazırlanmasında böyük rol oynamışdır. Belə bir əfsanə söyləyirlər ki, o, inancın təmizliyini canını ağır sınaqdan keçərək sübuta yetirir: əridilmiş misi onun sinəsinə tökürlər, lakin gün kimi qızarmış odlu metal bədəninə heç bir ziyan vermədən axıb gedir.

«Mənim iqamətgahıma gəl, 33¹ tapmaca söyləyəcəyəm. Əgər onların cavablarını tapmayıb: «bilmirəm» kəlməsini dilinə gətirsən, həmin andaca səni tutub öldürəcəyəm».

Yoyşt Friyan xəbəri eşidib Axtın həyətinə yaxınlaşdı, lakin qapıdan içəri keçmədi, çünki cadugər Axtın taxtının altında çoxlu insan cəsədləri vardı. Elçi ilə ona bir məktub yolladı. Yazdı ki, «Oturduğun taxt ölümlərin üstündə qurulmuşdur. Sənin yanına gəlsəm, mənimlə birlikdə ora «Ölümsüz Müqəddəs» tanrıları² da girəcəklər. Meyitlərin üstündə qurulmuş taxtına yaxınla-

¹33 rəqəmi 3-lə eyni səviyyədə sakral mahiyyət daşıyır və magik gücə malikdir. 3 sayı əsasən Zaratuştranın üç vəsiyyətini simvollaşdırır (Xeyir fikir. Xeyir söz, Xeyir iş). Sonralar zamanın 3 dövrü və 3 Xilaskar mifi də 3 sayının magik gücünə əlavə olunmuşdur. 3-ün sakrallığı şaman inancında dünyanın üç qatı və dünya ağacının üç hissəyə bölünməsi ilə də şərtlənir (yuxarı, orta, aşağı). Bəzən rəqəmlərin yanaşı sıralanması və 3 dəfə artırılmasının çoxsaylı təkrarları mübaliğə funksiyasını daşıyır. Məsələn: 9 – 3-ün 3 dəfə artırılması kimi anılır: 9 = (3+3+3). «Avesta»nın 5-ci yəstində Axtın Yoyşt Friyana 99 tapmaca verməsindən bəhs açılır. Eyni rəqəmin təkrarlanması ilə böyük çoxluğun bildirilməsi ənənəsi Azərbaycan türklərinin qəhrəmanlıq eposlarında da geniş istifadə olunur. Təsadüfi deyil ki, Koroğlunun dəlilərinin sayı 7777-dir. «Dədə Qorqud»da Qazan xanın rastlaşdığı düşmənlərin sayı min-mindən, 100 min, 200 min, 900 minədək artaraq fantastik rəqəmə çevrilir. Eləcə də «Avesta»nın 13-cü yəstində 99999 fravaşdan (möminlərin ruhundan) bəhs açılır. «Videvdət»in 22 fərgertində (fəslində) isə tanrı Ahur-Məzd elan edir ki, rəqibi Anhro-Manyu işıqlı aləmə 99999 dinsiz şər göndərmişdir. «Ayyadqar-i Zareran»da («Zarer haqqında xatirə kitabı») Zarerin zil qara - qarğa rəngli atı 999 dəfə kişnəyir.

²Zoroastriya inancına görə, Baş tanrı Hörmüz («Avesta»da Ahur-Məzd) öz şüalarından altı köməkçi - *Amahraspandlar* («Avesta»da *Ameša-Spentadur*, hərfi tərcüməsi «Ölümsüz Müqəddəslər» deməkdir) meydana gətirmişdi:

1. *Vahman* («Avesta»da *Voxu-Mana* – Xeyirli Fikir);
2. *Ardavahişt* («Avesta»da *Aşa-Vahişt* – Ən yüksək Həqiqət);
3. *Spandarmad* («Avesta»da *Spenta-Armayti* – Müqəddəs Dindarlıq);
4. *Şəhrivar* («Avesta»da *Hşatra-Varya* — Seçilmiş Hakimiyyət);
5. *Hordad* («Avesta»da *Haurvatat* – Bütövlük);
6. *Amordad* («Avesta»da *Ameretat* – Ölümsüzlük).

Baş tanrı Hörmüzlə birlikdə onlar yeddi Ölümsüz Müqəddəs tanrılar ailəsini yaradırlar və bütün xeyirxah yaranışların müdafiəçisinə çevrilirlər. Hörmüz

şan kimi «Ölümsüz Müqəddəs» tanrılar məndən üz döndərəcəklər, hamilikdən əl çəkəcəklər. Onda mən verdiyin tapmacaların cavabını açma bilməyəcəyəm». Cadugər Axt əmr etdi ki, onun taxtını, yorğan-döşəyini başqa yerə daşısınlar. Bundan sonra Yoyşt Frinyanı yanına çağıraraq dedi: «Gəl, bu «vistarəq»da¹ əyləş və verəcəyim tapmacalara düzgün cavab tap». Yoyşt Friyan yenə etiraz etdi: «Qəddar və günahkar qəsbkar! Mən o döşəkdə oturmaram. Çünki o döşəkdə ruhunu əlindən aldığı insanların qalıqları var. Müdafiəçilərim «Ölümsüz Müqəddəslər» daim mənimlədirlər. O murdar yatağında otursam, onlar öz himayələrini üstündən götürər və aqlımı alıb özləri ilə apararlar, tapmacalarına cavab tapmağa gücüm qalmaz». Cadugər Axt əmr verdi ki, o döşəyi götürüb başqasını gətirsinlər. Yoyşt Friyant yalnız bundan sonra keçib təmiz döşəyin üstündə əyləşdi.

I(1)

Cadugər Axtın Yoyşt Friyana ünvanladığı birinci tapmacası belə idi:

«Hansı cənnət² yaxşıdır – yer, yoxsa göy cənnəti?»

– insana, Vahman - mal-qaraya, – skotu, Ardavahişt - oda, Spandarmad – torpağa, Şəhrivar göyə, Hordad – suya və Amordad – bitkilərə hamilik edirlər.

¹«Vistarəq», yaxud «vistarəq» – «yataq», ya da «yastıq» deməkdir.

²Cənnət – «Avesta»da göyün yuxarı dördüncü qatı «işıqlı», «gül-çiçək içində üzən», «ətirli, rayihəli» «ən yaxşı cənnətdir». Ahur-Məzd, Ölümsüz müqəddəslər, Zoroastra və başqa müqəddəslər orada yerləşirlər. Ölkənin, əyalətlərin dini başçıları da birbaşa «işıqlı cənnətdə» vəsiqə alırlar.

Cəhənnəm üç qatdan və yerin dibindən (ən dərin nöqtəsindən) ibarətdir: birinci qat – «şər düşüncə məkanı»dır, ağılına axmaq şeylər yerləşdirən ruhu orada məskunlaşır; ikinci qat – «şər söz» yeridir, dilinə həmişə yalan gətirənlər, bohtan atanlar üçündür; üçüncü qat – «şər əməl dayanacağı» adlanır, bura oğrular, qarətçilər, tabuları pozub günaha batanlardan ötrü ayrılmışdır; dördüncü qat cəhənnəmin dibi – Anhro-Manyunun, divlərin və əjdahaların məskunlaşdığı «qapqaranlıq», «dərindən dərin» («Səni dərin quyuya girəsən» qarğıışı), «üfunətli», «dəhşətli» yerdir. Ölənin ruhu dördüncü gün «Çinad» («ayıran, çinini müəyyənləşdirən keçid» anlamındadır) körpüsünün ağzında qurulmuş məhkəməyə düşür. Ruhlari dörd tanrı – Mihr, Adur, Raşn və Sroş mühakimə edir. Raşn insanın həyatı boyu gördüyü yaxşı və pis işlər barədə

Yoşst Friyan dedi:

«Sənin həyatın həmişə ehtiyac içində olsun, öləndə yerin cəhənnəmlidir, qəddar və günahkar qəsbkar! Yerdəki cənnət göydəki cənnətdən yaxşıdır. Buna birinci sübut budur ki, gerçək həyatda möminliklə güzaran keçirməyib günaha batanların göy aləmində dadına çatan tapılmaz, cəhənnəmin dibinə düşür. İkinci sübut belədir: əgər sən yer üzündə yaşayanda şər iş görübsənsə, bu səbəbdən yaxşı cənnətə buraxılmırsan».

Axt bu sözləri eşidəndə mat-məəttəl qaldı və belə dedi: «Mən cadugər Axtam. Sənə qarşı qəzəbimin həddi-hüdudu yoxdur, Yoşst Friyan! Ya ən şərəfli insan şərəfli insana qalib gələn kimi mənə qalib gələcəksən; ən cəsarətli at cəsarətli atı ötən kimi mənə üstələyəcəksən; ən güclü öküz güclü öküzü yerə sərdiyi kimi arxamı yerə qoyacaqsan; sən Yerin üstündəki Göyə oxşayacaqsan, ya da həmişə tanrılara ibadət etmiş, haoma¹ içməkdən bədənləri sapsarı saralmış 900 maqı öldürdüyüm şəkildə səni də o biri dünyaya göndərəcəyəm. Mən həm də Spitam nəslinin 9 qı-

məlumat verir. Deyilənlər tərəzidə çəkilib və bundan sonra onun Çinvad körpüsü ilə cəhənnəmə, yoxsa cənnətə düşdüyü qərara alınır. Kimin pis və yaxşı əməlləri bərabərdir, onu «Təmizlənmə» məkanında saxlayırlar. Kimin xeyirliyi artıqdırsa, onun qarşısında Çinvad körpüsü altı mədən enində genişlənir. Kimlərin şəri xeyirliyini üstələyirsə Çinvad körpüsü iti ülgüc kimi daralır və onlar cəhənnəmin qucağına atılır. Bu təsəvvür xristian və islam mifologiyasına da keçmişdir.

¹Haoma – ilahi bitkiyə və içkiyə verilən addır. *Parahaoma* (hazırlanmış haoma) və «Qızılqözlü «haoma» şəklində də işlənir. İynəyarpaqlı ağaclardan hazırlanan şərbə süd qatır və kult mərasimlərində içirirdilər. Azərbaycanda tüt-yə suyu kimi indi də pirlərdə istifadə olunur. Sonrakı dövrlərdə adına Hom»/«xom»/«qom» demişlər. Atəşpərəstliyin tanrıya itaət mərasimlərinin əsas atributlarından biridir. Bu içgi insanları sərxoş etməsə də, ehtiraslarını oyadır, əhval-ruhiyyəsinə müsbət təsir göstərir, şairləri ilhamlandırır, döyüşçülərə qorxmazlıq verir. Əfsanəyə görə, Zaratuştra valideynləri haoma içəndən sonra dünyaya gəlmişdir. Hazırlanması belədir: Haoma bitkisinin gövdəsini xüsusi daş – «havan» («həng»/həvəngdəstə» adı ilə indi də Azərbaycan türkləri arasında məişətdə işlənir) ilə əzib başqa meyvə şirələri və südlə qarışdırırlar. Alınan qatışığa qədimlərdə «zaotr» deyilirdi. «Draun» («pəy») – şirin qoğal idi, «myazd» isə ətdən və tərəvəzdən hazırlanan xüsusi xörək (dolma, küftə, ləvəngi kimi) növlərindən biri idi.

zını¹ öldürmüşəm. Onlar Zoratuştranın dinini təbliğ etməklə əyalət başçıları - diademplərdən qızıl və mirvari alırdılar. Özlərini çox ağıllı sayan bu qızlardan tapmacanın cavabını soruşanda belə söylədilər: «Göy cənnəti yaxşıdır». Mən də dedim: «Əgər elə cənnət sizlərə xoşdursa, onda özünüz də ora yollansanız yaxşıdır». Qızları tutdum və öldürdüm».

II(2)

İkinci tapmacası belə idi:

«Hörmüzün hansı yaranışı arxasını yerə qoyub oturanda ayaq üstə durduğundan hündürdür?»

Yoyşt Friyan dedi:

«Sənin həyatın həmişə ehtiyac içində olsun, öləndə yerin cəhənnəmlikdir, qəddar və günahkar qəsbkar! Bu, itdir²».

III(3)

Üçüncü tapmacası belə idi:

«Hörmüzün hansı yaranışı hərəkət edir, ancaq adım atmır?»

Yoyşt Friyan dedi:

¹ Kahin Zadspramin (IX əsr) «Cüvan-Camin oğlu Zaspamin yazdıqlarından seçmələr» (25. 10) kitabında Axtın söylədiklərinə aydınlıq gətirilir. Göstərilir ki, Axt Zoratuştranın üç qızından ikisini – Fren və Sriti həlak etmişdir. Ehtimal ki, peyğəmbərin kiçik qızı Poruçist də Axtın əli ilə öldürülmüşdür. Bu sıraya onun üç arvadı – Hvov, Urviq və Arniq-Bared də daxil ola bilər. Lakin Zadspram onlardan Axtın qətləri kimi bəhs açmır, Zoratuştranın üç qızı ilə yanaşı Mədyo-Mahın oğlu Ahlav-Studu, eləcə də başqa üç atəşpərəsti qətlə yetirdiyini bildirir.

²İti mal-qaranı qoruyur və insanlarla bərabər tutulurdu. Onu ac saxlayanlara ağır cəzalar verilirdi. İti ətdən ayrılmayan sümük və çox isti xörəklə bəsələyənlər də lənətlənirdilər. Eləcə də özlərini yaxşı aparmayanda itlərin də hüquqi şəxs kimi məhkəməsi qurulur, birinci dəfə sağ, ikinci dəfə sol qulağı kəsilirdi. İtlər insanlara məxsus dəfn adətləri ilə o biri dünyaya yola salınırdılar. «Avesta»nın «Vəndidat» hissəsinin forgetlərindən biri itə həsr olunmuşdur.

«Sənin həyatın həmişə ehtiyac içində olsun, öləndə yerin cəhənnəmlikdir, qəddar və günahkar qəsbkar! Bu, qarğadır – gedir, amma addım atmır».

IV(4)

Dördüncü tapmacası belə idi:

«Hörmüzün hansı yaranışının dişləri buynuzdandır (sümküdəndir), buynuzu isə ətdəndir?»

Yoyşt Friyan dedi:

«Sənin həyatın həmişə ehtiyac içində olsun, öləndə yerin cəhənnəmlik, qəddar və günahkar qəsbkar! Bu, xoruzdur ki, ilahi Sraoşun¹ quşu hesab edilir. Xoruz² banlayanda devləri³ – həyatın düşmənlərini Hörmüzün yaranışlarının ətrafından qovur».

V(5)

Beşinci tapmacası belə idi:

«Hansı daha yaxşıdır: az yemək, yoxsa kiçik bıçaq əldə etmək?»

Yoyşt Friyan dedi:

«Sənin həyatın həmişə ehtiyac içində olsun, öləndə yerin cəhənnəmlikdir, qəddar və günahkar qəsbkar! Kiçik bıçaq az yeməkdən daha yaxşıdır. Çünki onunla kəsmək və nar çubuğu bağlamaq olar. Az yemək isə gedib heç mədəyə çatmır; çatanda da

¹ *Sroş* («*Avesta*»da *Sraoş*adır, Yasna 57, Yəşt 11) - qayda-itaət, diqqət-qayğı tanrısıdır. İlk qadın başlanğıclardan biridir. O, nizam-intizamın yaradılmasında əsas funksiyanı təsiredici atributla - dəyənəklə yerinə yetirir. Azərbaycan nağıllarında sehrli dəyənək obrazına rast gəlirik. Onun vasitəsi ilə divlər və padşahlar itaətkar qula çevrilirlər. Sraoşa sözünün hərfi tərcüməsi «əşitmək, buyruğa mütəzir olmaq»dır. Zaratuştaya onu hər şeydən ali saymışdır. Çünki Sraoşa insanları dualara və ibadətə alışdırmışdı. Onun yardımı ilə hamı tanrıya üz tutur və şər qüvvələrə qarşı çıxır. Əfsanəyə görə, Sroş insanları şər qüvvələrin – devlərin ziyanlarından qorumaq üçün hər gecə üç dəfə Yer üzünə gəlib hər yeri nəzərdən keçirir. Bu işdə ona it və xoruz köməklik göstərir.

² *Xoruz* banlamaqla *İşığın* (Ahur-Məzdin və Günəşin) xəbərini gətirdi. Onu «müjdə verən» müqəddəslər sırasına daxil etmişdilər. *Avesta*»nın «*Vəndidat*» hissəsinin forqetlərindən biri xoruza həsr olunmuşdur.

³ *Dev* («*Avesta*»da *Daeyva*) - qəddər və düşmən tanrıçalar, demonlara verilən addır. «*Avesta*»nın «*Vəndidat*» hissəsi «*Devlərə qarşı qanun*» adlanır.

orada hava boşluğu əmələ gətirir».

VI(6) (Üç suallı)

Altıncı tapmaca belə idi:

«Kim kamil və mükəmməldir;

Kimin kamilliyi və mükəmməlliyi yarımçıqdır;

Kim heç vaxt kamilləşməyəcək (mükəmməlləşməyəcək)?»

Yoyşt Friyan dedi:

«Sənin həyatın həmişə ehtiyac içində olsun, öləndə yerin cəhənnəmlilik, qəddar və günahkar qəsbkar!

Kamil o şəxsdir ki, güclü və qüdrətlidir, burada (gerçək dünyada) haqqa tapınıb xeyirxahlıq edir. O, dünyasını dəyişəndə pak ruha (möminlik ruhuna) malik olur;

Kamilliyi yarımçıq olanlar o kəslər driyoşlardır¹ ki, yoxsulluqdan çətin həyat sürürlər, ancaq haqqı unutmur, pis işlər görmürlər, bilikləri və ağılları ilə başqalarına yarayırlar – belələri öləndə ruhları paklaşır (möminləşir);

Üçüncülər diləçidirlər, lakin içləri boşdur, öz məişətlərini korlayır, pis əməllər yolçusuna çevrilirlər – belələri heç vaxt kamilləşmirlər və dünyalarını dəyişəndə ruhları günah içində olur».

VII(7)

Yeddinci tapmacası belə idi:

«O nədir ki, insanlar gizlətməyə çalışırlar, amma mümkün olmur?»

Yoyşt Friyan dedi:

¹*Driyoş* – «kasıb, məzlum» mənasını verir, Azərbaycan dilində işlənən «dərviş» ondan törəmişdir, Heç vaxt kamilləşməyəcək «*tuhiq*»dən (boş, yoxsul, dilənçi – deməkdir) fərqli olaraq fağır və itaətkar atəşpərəstlərə *driyoş* deyirdilər. Daha doğrusu, iki dilənçi tipi bir-birinə qarşı qoyulurdu: şkoh-i-driyoş – «dindar dilənçi» və şkoh-i-tuhiq – «məsləksiz dilənçi». «Avesta»dan məlumdur ki, Zaratuştra qaçqınları və yoxsulları, var-yoxdan çıxanları öz himayəsi altına alıb onlara qayğı göstərirdi (Yasna 23. 13). Hətta «dindar kasıb» epiteti tanrılara da aid edilirdi. Məsələn, razılaşma və məhkəmə tanrısı Mitra «mömin yoxsul» adlandırılır.

«Sənin həyatın həmişə ehtiyac içində olsun, öləndə yerin cəhənnəmlik, qəddar və günahkar qəsbkar! Bu – yaşıdır ki, qocalanlar gizlətməyə çalışırlar, amma gizədə bilmirlər. Çünki yaş insandan asılı olmayaraq özü meydana gəlir».

VIII(8)

Səkkizinci tapmacası belə idi:

«O hansı insandır ki, Astvihadı¹ (indiki anlamda Əzrayılı) görür, ölür və bir də həyata qayıtmaq istəyir ki, yenə Astvihadı görüb ölsün; bu halda ölüm ona asan gəlir?»

Yoyşt Friyan dedi:

«Sənin həyatın həmişə ehtiyac içində olsun, öləndə yerin cəhənnəmlik, qəddar və günahkar qəsbkar! Bu, o adamdır ki, yaşa dolub, lakin hələ mərasimdə iştirak etməyib, məzdçilik icmasına girməyib, müqəddəs haoma işçisini içməyib. Bu, o adamdır ki, yaşı ərlik, qadınlıq – ailə qurmaq məqamına çatıb, amma hələ evlənməyib. Bu, həm də o adamdır ki, Zidaq-rüvan² mərasimini icra etməyib, ilahi payı verməyib və Tanrıya boyun əyməyib. «Pay verməyə» gəlincə eləsi öz inanc yoldaşlarına söyləyir ki, guya, «mən pay vermişəm», nə fayda ki, dildə desə də, həqiqətdə bunu etmir. O, ölür və nə vaxtsa bir də dirilmək arzusuna düşür; dirilib təzədən ölür və Astvihadı görür. [Və ölümü] asan bilir».

IX(9) (Doqquz suallı)

Doqquzuncu tapmacası belə idi:

¹*Astvihad* (yaxud *Astvidad*, «Avesta»da *Asto-Vidat* «Titrəşən sümüklər») – şər ruhlardandır, ölüm mələyi funksiyasının yerinə yetirir, günaha batanın axır anlarında peyda olur. O, Qəddar Küləklə birlikdə bədəndən ruhu çıxardır. Uşaq ana bətnindən doğulan kimi *Astvihad* onun başına kəmənd atır, boğazına boyunduruq salır. Bundan heç cürə – nə şər, nə də xeyir fikirlər qurmaq mümkün deyil. Lakin ölən dindar özü boynundan ilməci çıxardıb atır, məsləksizi isə *Astvihad* həmin boynurdurqdan yapışıb cəhənnəmə aparır.

²*Zidaq-ruvan* – «canlı insanın ruhu» deməkdir, «*Anoşaq-ruvan*»nın («ölənin ruhu») əksini təşkil edir. Mərasim həm sağ adamların, həm də ölənlərin ruhunun şərəfinə keçirilir.

«Fil, at, dəvə, eşşək, qoyun, qadın, it, donuz və pişik neçə müddətdən sonra doğur?»

Yoyşt Friyan dedi:

«Sənin həyatın həmişə ehtiyac içində olsun, öləndə yerin cəhənnəmlikdir, qəddar və günahkar qəsbkar! Deməli:

Fil üç ildən sonra doğur;

At, dəvə və eşşək on iki ayın tamamında balalayır;

Qadın doqquz aydan sonra yükünü yerə qoyur;

Qoyun beş aydan doğur;

İt və donuz dörd aya bala çıxarır;

Pişik isə qırx gündən sonra doğur».

X(10)

Onuncu tapmacası belə idi:

«Hansı insan hamıdan şən və qayğısız yaşayır?»

Yoyşt Friyan dedi:

«Sənin həyatın həmişə ehtiyac içində olsun, öləndə yerin cəhənnəmlikdir, qəddar və günahkar qəsbkar! Hamıdan şən və qayğısız o insan yaşayır ki, heç bir şeydən qorxmur və güzaranından razıdır».

XI(11)

On birinci tapmacası belə idi:

«Yer aləmində Hörmüzə və «Ölümsüz Müqəddəslər»ə bərabər tutulan kimdir?»

Yoyşt Friyan dedi:

«Sənin həyatın həmişə ehtiyac içində olsun, öləndə yerin cəhənnəmlik, qəddar və günahkar qəsbkar! Yer aləmində din başçısı - canişin Hörmüzə və «Ölümsüz Müqəddəslər»ə bərabər tutulur. Din başçısının gəldiyi yerlər işıqlı cənnət bilinir».

XII(12)

On ikinci tapmacası belə idi:

«Yeməklərin ən ləzzətli və ürəyəyatını hansıdır?»

Yoyşt Friyan dedi:

«Sənin həyatın həmişə ehtiyac içində olsun, öləndə yerin cəhənnəmlilik, qəddar və günahkar qəsbkar! Deməli, yeməklərin ən ləzzətliyi və ürəyəyatını odur ki, halallıqla, düzlüklə, səylə əldə edilir və xeyirliyə sərf olunur (xeyriyyə yeməkləri nəzərdə tutulur)».

XIII¹- XXII (13-22)

(On suallı)

On üçüncü tapmacası belə idi:

«**Bir** – (hansı rəmzdür) nədir?

İki – nədir?

Üç – nədir?

Dörd – nədir?

Beş – nədir?

Altı – nədir?

Yeddi – nədir?

Səkkiz – nədir?

Doqquz – nədir?

On – nədir?»

Yoyşt Friyan dedi:

¹Orta fars mənbələrində Axtın ancaq 24 tapmacası qalmışdır. Zoroastriya mətnlərinin yazılma ənənəsinə uyğun olaraq yerdə qalan 9 tapmaca (13-dən 23-dək) buraxılmışdır. Lakin XIII tapmacada qoyulan sualların sayı 10-dur. E.U.Ueston belə hesab edir ki, «bu sualların hər biri ayrıca tapmaca kimi işlə-nə bilər». (bax: *The book of Arda Viraf*. 1872. P. 223). Belə olan halda faktiki olaraq mətdə heç bir tapmaca ixtisara salınmamışdır. Sadəcə XIII tapmaca-nın içərisinə 10 müstəqil tapmaca salınmışdır. O səbəbdən də sıralanmada XIII tapmacadan sonrakı XXIII rəqəmi ilə göstərməlidir. Əgər məsələyə bu cür yanaşsaq, tapmacaların içərisində 3, 9, 3 və 5 suallar da var və hər birini müstəqil tapmaca kimi qəbul etmək mümkündür. O halda 41 sual verilir və 43 cavab alınır. Çünki iki sualın cavabını Yoyşt rəqibi nəzərdə tutduğu şəkildə açıqlasa da, onunla razılaşmır və dəqiq şərhini verir. Axta görə (eləcə də atəşpərəstlik görüşlərinə əsasən) dünyada ən soyuq şey Anhro-Manyunun yer üzünə gətirdiyi qış, şaxta və qardır, ən isti isə Ahur-Məzdə məxsus yayda günəşin odudur. Yoyşt məsələyə başqa cür yanaşır, ona görə də cavabların sayı suallardan artıq olur. Beləliklə, «Avesta»da deyilən 99 tapmacadan 41-i yazı yaddaşı vasitəsi ilə bizim zəmanəmizə gəlib çatmışdır.

«Sənin həyatın həmişə ehtiyac içində olsun, öləndə yerin cəhənnəmlkdir, qəddar və günahkar qəsbkar! Deməli:

Bir – dünyanı işıqlandıran Müqəddəs Günəşdir¹;

İki – nəfəsin gəlib-kəsilməsidir (yəni həyat-ölümdür);

Üç – müqəddəs fikir, müqəddəs söz və müqəddəs işdir²;

Dörd – su, torpaq, bitki və mal-qaradır;

Beş – Müqəddəs beşlikdir³;

¹ *Mihr/Mitra* (Günəş) – atəşpərəstlik panteonunun göy tanrılarının ikinci qrupunun əsas üzvüdür. Qəribədir ki, o, yeddi «Ölümsüz müqəddəs» tanrılardan sonra gəlir, lakin Yoyştun cavabında «bir» rəqəmi ilə işarələnir. Əslində Mihri Ahur-Məzd meydana gətirmişdi. Tədqiqatçılar belə qənaət irəli sürürlər ki, atəşpərəstlik tanrı panteonuna daxil olmamışdan qabaq mal-qaranın müdafiəsi, müqavilə, müharibə və sülh tanrısı idi. «Avesta»da sülhün və uğurun təminatçısı, xoşbəxtlik və bolluq tanrısı Aşinin qardaşdır. Mənbələrdə göstərilir ki, Mitranın özünün min magik gücü qalmışdı. O, on minini Ahur-Məzd bağışlamışdı. Mitra müqavilələri pozub günaha batanları arayır. Razılaşma və çobanların tanrısı olduğu üçün Çin vad körpüsündə ruhlarla Tanrı arasında vəsitəçilik edir. Deyilənlər göstərir ki, Günəş tanrısı Zoroastrizmdən çox-çox əvvəllər mövcud olmuşdur. Ola bilsin ki, qədim azərbaycanlıların Günəş Ata və Dan (Səhər) tanrılarının təsiri ilə yaranmışdır. Herodot təxminən atəşpərəstliyin meydana gəldiyi ərəflərin tarixi hadisələrindən danışanda Şimali Azərbaycan ərazisində yaşayan əhalini günəşpərəstlər adlandırmışdı. Onlar Günəşə at qurban kəsirdilər. Bu, fakt turanlı Yoyştun asanlıqla peyğəmbər Zaratuştrun dinini qəbul etməsini əsaslandırır. Onun nəslə əvvəllər Günəş Ataya inanırdı. Bu səbəbdən də Günəşi əsas yaradıcı sayıb birlə işarələyirdi. Və ola bilsin ki, Yoyuş Friyan mifi bütövlükdə prototürklərin əvvəlki inancından miras qalmışdır. Çünki bir sıra məsələnin qoyuluşu Zoroastriyi doqmalarının əksinə şərh olunur.

² Zaratuştranın üç əxlaqi-etik vəsiyyətinə hər bir atəşpərəst əməl etməli idi: müqəddəs fikir, müqəddəs söz, müqəddəs iş («Avesta»da : *humat - huht - huvarəšt*). Peyğəmbərin vəsiyyətlərini ömrü boyu əməl edənlər öz ruhlarını axirət günü tanrı məhkəməsindən qurtarmış olurlar. Devlər bu vəsiyyətin əksini təşkil edən şüarlar irəli sürürlər: şər fikir (*duşmat*), şər söz (*duşxuxt*) və şər iş (*duşvarəšt*).

³ Tədqiqatçılar belə hesab edirlər ki, «Avesta»nın ən müqəddəs hissəsi – Qatlar – Zaratuştrun özünün düzib qoşduğu dua-himnlərdir. Ənənəvi Qatlar «Yasna»nın 17 fəsildən ibarətdir və bir qayda olaraq **5 bölməyə** ayrılır.

I. Axunavaiti - Yəsna 28-34;

II. Uştavaiti – Yəsna 43-46;

Altı – qahanbarın¹ altı zamanıdır;
Yeddi – Ölümsüz Müqəddəslərdir;
Səkkiz – Işıqlı Dünya və birlikdir²;
Doqquz – insan bədənindəki doqquz dəşikdir;
On – insan əlinin on barmağıdır³».

III. Spentomad – Yəsna 47-50;

IV. Vohuḡṡatra – Yəsna 51;

V. Vahiṡtoyṡt – Yəsna 53.

Qatın müxtəlif 5 bölməsi həm məzmununa, həm də şeir ölçülərinə görə bir-birindən fərqlənir. Həmçinin Qatın hər bölməsindəki dua-himnlərin oxunması üçün ayrılan ilin 360 gününün 5 seçilmə günü («Bundahiṡn»in V fəslində bunlar «Qıtın müqəddəs günləri», yaxud «fravaṡi günləri» – ölümlərin ruhuna ehtiram günləri kimi xarakterizə edilir) nəzərə almaq lazımdır. Bu günlər sasanı hökmdarı Ardaṡir Papak (226-240) tərəfindən müəyyənləşdirilmişdir.

¹ *Qahanbar* (müqəddəs bayram günləri) – Hörmüzün ən uğurlu yaradılıṡları «Ölümsüz Müqəddəslərə» həsr olunan 6 bayram gününü Zaratuṡtranın özü təsdiqləmişdir. Birinci qahanbar – Medyozarımdır («Avesta»da «Maidya-zarema»dır, yəni «baharın ortası»), Göyün yaranmasına və Ölümsüz Müqəddəs Şəhrivara; ikincisi – Medyoṡamıdır («Avesta»da «Maidya-ṡema», yəni «Yayın ortası»), suyun meydana gəlməsinə Hordada; üçüncü – Paydiṡahdır («Avesta»da «Paitiṡahya», yəni «Taxıl yığılımı günü»), bitkilərə və Amordada; dördüncü – Ayahrimdir («Avesta»da «Ayatrima», yəni «Mal-qaranın yaylaqlardan geri qayıtma bayramı»), mal-qaranın yaranmasına və Vohumana; beşinci – Medyoaremdir («Avesta»da «Maidyairya», yəni «Qışın ortası»), torpağın meydanı gəlməsinə və Spandarmada; altıncı – Hamaspamadem («Avesta»da «Xamaspatmaedaya», yəni «Dindar önlərin ruhunun şərafətinin uca tutulması şərafətinə keçirilən bayram»), insana və Hörmüzdə həsr olunur. M. Boys yazır ki, yeddinci yaranışın – odun bayram edilməsi, deyəsən, qahanbarlar sırasına daxil edilmirdi (Sm. taṡje. M. Boys, 1994. S. 46 – 47).

² «Həṡt» (səkkiz) «Aṡtiṡ» (sülh, dinclik) ilə eyniləşdirilir. Lakin bu cavab o qədər də dəqiq aydınlaşdırılmır.

³ Alimlər belə şərh edirlər ki, qədim İrən saylarının simvollaşması ilə zoroastriyalıların analogi təsəvvürləri bir-birini tamamlamır, bəzi məqamlardan başqa yerdə qalan hallarda rəqəmlərin heç birinin sakral anlamı bir-birinin üstünə düşmür. «Şahmatın sirləri [oyun qaydaları], oyunun yaranması və nərd» (Bax: Orbeli İ., Trever K. 1936; Oryqn S. 1992. s. 339-340; The Pahlavi texts. II. 1913. P. 115-120) adlı orta fars abidəsində göstərilir ki, Hindisṡtanın padişahı İrən şahı Xosrov Ənuṡirvana əyyanı Tatraqatvasla qiymətli şahmat nüsxəsi göndərir, şərt qoyur ki, əgər ölkənin müdrikləri şahmat oyununun

XXIII(23)

İyirmi üçüncü tapmacası belə idi:

«Ən soyuq şey nədir?»

Yoyşt Friyan dedi:

«Sənin həyatın həmişə ehtiyac içində olsun, öləndə yerin cəhənnəmlik, qəddar və günahkar qəsbkar! Deməli, bu, sənin düşündüyün kimi deyil; lakin mən onu da bildirirəm: sən elə zənn edirsən ki, ən soyuq şey günəş nur saçmayanda dağların üstünü örtən qardır. Bu belə yozula bilməz, çünki ən soyuq şey günaha batmış insanın ağına gələnlərdir; buna sübut: sən cadugər Axtın bir günahkar qardaşı var. Onun ürəyi soyuqluqdan bir ovuculuq ödə çevrilmişdir. Sən onu nə günəşin, nə də odun köməyi ilə əridə bilərsən, mən isə yumruğumun içinə alıb əridərəm».

Onda cadugər Axt əmr etdi ki, qardaşını gətirsinlər, öldürüb ödünü çıxartsınlar və o, nə günəşin, nə də odun köməyi ilə onu əridə bildi. Yoyşt isə yumruğunun içinə alıb bir göz qırpında donunu aqıb acı suya döndərdi.

XXIV(24)

İyirmi dördüncü tapmacası belə idi:

«Ən isti şey nədir?»

şərtləri və sirlərini tapmasalar, çoxlu bac ödəməli olacaqlar. Məşhur vəzir Vüzürqmıhr Bahtaqaq hindlilərin tələblərinin öhdəsindən gəlir və öz hökmdarının şəərəfinə yeni oyun – nərd oyununu (nev-ardahşir) yaradır və Hindistan padşahının sarayına yollanıb eyni şəərtlə müraciət edir. Onlar vəzirin şərtlərini yerinə yetirə bilməyib çoxlu hədiyyələr ödəyirlər. Bu oyunda zoroastriyalıların kosmoqonik təsəvvürləri əks olunmuşdur. Dağların sayının simvolikasını atəşərəstlərin dünyagörüşünün əsas məqamlarına əsaslanır. Nərdin hər gözündə altı xana var. Qara və ağ dağlar qarşı-qarşıya dayanıb mübarizə aparır. Bir Baş Tanrı Hörmüzü, iki – göy aləmini və yer aləmini, üç – düşüncə, söz və hərəkəti, dörd – dörd ehtirası, dünyanın dörd tərəfini; beş – işıqlanan varlıqları: günəş, ay, ulduz, od, nur (şəfəq, parıltı), eləcə də gecənin və gündüzün beş qoruyucusu; altı – altı yaranış və zamanın altı Qahanbarı. Bu sistemlə ancaq üçüncü və altıncı uyğun gəlir. A.A.Ambarsumyan da bir sayının Hörmüzlə deyil, Günəşlə rəmzlənməsini turanlıların (daha doğrusu qədim iran xalqlarının) zoroastrizmdən qabaqçı bütərəstlik görüşləri ilə əlaqələndirir.

Yoyşt Friyan dedi:

«Sənin həyatın həmişə ehtiyac içində olsun, öləndə yerin cəhənnəmlilik, qəddar və günahkar qəsbkar! Deməli, ən isti şey mömin insanın yumruğudur və buna sübut budur ki, sən qardaşının ürəyindəki soyuq ödü nə günəşin, nə də odun köməyi ilə əridə bildin, mən mömin şəxs - yumruğumun içinə alan kimi əridi».

XXV(25)

(Üç suallı)

İyirmi beşinci tapmacası belə idi:

«O nədir ki, ən yaxşı halında hopur;

O nədir ki, ən yaxşı halında sönür;

O nədir ki, ən yaxşı halında ölür?»

Yoyşt Friyan dedi:

«Sənin həyatın həmişə ehtiyac içində olsun, öləndə yerin cəhənnəmlilik, qəddar və günahkar qəsbkar! Deməli,

Ən yaxşı halında yerə hopan sudur;

Ən yaxşı halında sönən oddur;

Ən yaxşı halında ölən sənin kimi qəddar və günahkar qəsbkarlardır.

Əgər su yerə hopmasa, od sönməsə, sənin kimi qəddar və günahkar qəsbkarlar ölməsə, onda dünya su, od və sənin tək qəddarlarla, qəsbkarlarla dolar, yer üzündə yaşamaq mümkün-süzləşər».

XXVI (26)

(Beş suallı)

İyirmi altıncı tapmacası belə idi:

«Dağdan ağır gələn nədir?

Polad bıçaqdan iti nədir?

Baldan şirin nədir?

Qoyun-keçi piyindən yağlı nədir?

Səxavətlilərin ən səxavətlisi, ədalətliyərin ən ədalətlisi kimdir?»

Yoyşt Friyan dedi:

«Sənin həyatın həmişə ehtiyac içində olsun, öləndə yerin cəhənnəmlikdir, qəddar və günahkar qəsbkar! Deməli:

Yalançılıq və yalan - dağdan ağırdır;

İnsanın dili - polad bıçaqdan itidir;

Xoşbəxt övlad - ata-ana üçün baldan şirindir;

Spandarmadın¹ torpağı – qoyun-keçi piyindən yağlıdır;

Tanrı Tıştar² yağışı ilə bütün səxavətliyərdən səxavətlidir;

Özgənin şərəfini mənimsəməyən, hədiyyə qəbul etməyən, ağaya da, qula da eyni gözlə baxan Raşn³ - ədalətliyərin ən ədalətliyəsidir»...

XXVII (27)

Onun iyirmi yedinci tapmacası belə idi:

«Hansı ayaq daha gözəl və əzizdir? Əslində çox ayaqlar görmüşəm. Lakin sənim bacın, mənimsə arvadım Hufrihin¹ ayaqları qədər gözəl və əzizinə rast gəlməmişəm».

¹Spandarmad («Avesta»da Spenta-Armayt – hərfi tərcüməsi «Müqəddəs Möminlik» deməkdir) – Ölümsüz Müqəddəs tanrılardan birinin adıdır, onun yardımı ilə Hörmüzü insanlar yerləşən torpağı (Yer üzünü) yaratmışdır. Bu səbəbdən də atəşpərəstlər çox hallarda torpağı qoruyucusu Spandarmadın adı ilə adlandırırlar.

²Tıştar («Avesta»da – Tıştrya) – atəşpərəstlərin mifologiyasına görə, eyni zamanda həm ulduz, həm də tanrı funksiyasının daşıyır. Siriusla eyniləşdirilir və göyün bütün sularının və yağışların sahibkarıdır. «Avesta»da Yəşt 8 ona həsr olunmuşdur. Tıştrya quraqlıq yayan dev Apaoşa ilə mübarizə aparır, onun hər qələbəsi yağışların yağması ilə nəticələnir. Bu səbəbdən də atəşpərəstlər Tıştr «ən səxavətli» tanrı hesab edirlər. «Tıştr-Yəşt»də deyilir ki, ağ at cildindəki Tıştrya ulduzu dazlaşmış qara at şəkilli dev Apaoşa (quraqlıq) ilə vuruşur. Tıştrya məğlub olduğundan Ahur-Məzdə müraciətlə şikayətlənir ki, insanlar ona xüsusi olaraq ehtiram bəsləmədiklərinə görə uduzmuşdur. Əgər insanlar başqa tanrılar tək tez-tez onun da adını dillərinə gətirsələr, onda Tıştrya on at, on dəvə, on öküz, on dağ və on dərin çayın gücünü toplayar. Ahur-Məzdə insanları məcbur edir ki, Tıştryaya ehtiram bəsləsinlər. Bundan sonra o, Apaoşaya qalib gəlir.

³Raşn – haqq-ədalət tanrısıdır, Aşi, Sroşa və Mihrin qardaşıdır. O da Çinvad korpusündə iştirakçısıdır, ruhların gerçək həyatdakı əməllərini dəqiq tərəzidə çəkməklə məşğul olur. Əsas atributu qızıl tərəzidir. Ölüm məhkəməsi zamanı əlindəki qızıl tərəzini mərhumun üstünə tutur ki, onun xeyir fikirlərini, sözlərini və işini çəkib müəyyənləşdirə bilsin.

Yoyşt Friyan dedi:

«Sənin həyatın həmişə ehtiyac içində olsun, öləndə yerin cəhənnəmlidir, qəddar və günahkar qəsbkar! Suyun ayağı² daha gözəl və əzizdir. Bu, onunla təsdiqlənir ki, su ayağını hara basır, orada otlar bitir. Hufrihun ayağı dəyən yerlərdə isə [otlar] quruyur.

XXVIII (28)

Onun iyirmi səkkizinci tapmacası belə idi:

«Nə zaman qadınların sevinci həmişə aşıb-daşır?»

Yoyşt Friyan dedi:

«Sənin həyatın həmişə ehtiyac içində olsun, öləndə yerin cəhənnəmlidir, qəddar və günahkar qəsbkar! Bil ki, bu, sən düşündüyün deyil, mənim indi deyəcəyəmdim. Sənin ağlına gəlirdi ki, ev sahibinin səxavəti hesabına müxtəlif paltarlar geyindi-yindən qadının sevinci həmişə aşıb-daşır. Əslində isə arvadın hədsiz fərəhinə səbəb evliliyidir. Daha doğrusu, əri təkcə onunla bir yasdığa baş qoyanda qadın özünü xoşbəxtlərin xoşbəxti hesab edir».

Cadugər Axt dilləndi:

«Sən yalan söylədin. Bu tapmacanın cavabını düzgün tapmadığın üçün səni öldürəcəyəm. Gəl indi gedək bacın, mənim arvadım Hufrihin yanına. O dilinə heç vaxt yalan gətirmir və indi də düzünü deyər. Hufrihin verdiyi cavab mübahisəmizə son qoyar».

¹Yoyşt Friyanın bacısı Axtın arvadı idi. Orta fars dilində «Hufrih» sözünün hərfi mənası “bolsevgili”, yaxud “xeyirxah aşiq”dir.

²Qədim Şərqdə, o cümlədən Midiya və İranda yaşayan xalqların təsəvvürlərinə görə, sular və çayların gözəl, qüvvətli ayaqları vardır. Çay suları məhz ayaqlarının hesabına axır, üzür, daha doğrusu, hərəkət etməklə insanlara boluq, bərəkət gətirirlər. Bu səbəbdən də su ayaqları əziz və xeyirxah sayılırdı. Azərbaycan atalar sözləri, inancları və tapmacalarında həmin mifoloji görüşün izləri bu günədək qorunub saxlanmışdır: «O nədir ki, gedir-gedir arxaya baxmır?» (Çay); Yaxud:

«Dağdan-daşdan qan gəlir,
Qıvrılmış ilan gəlir.
Qabağında durmayın,
Qudurmuş aslan gəlir» (Sel).

Yoyşt Friyan razılaşdı və onlar Hufriyin yanına yollandılar. [Qadından] xəbər aldılar:

«Düşünüb tapmacanın cavabını düzgün tap!»

Yoyşt Friyan dedi:

«Qadının sevincinin aşıb-daşmasına səbəb ev sahibinin səxavəti hesabına müxtəlif paltarlar geyməsidir, yoxsa ərinin təkcə onun qoynuna sığınıb yatmasıdır?»

Hufri bir qədər fikrə daldı:

«Nə çətin bəlaya düşdüm. Düz danışsam, qəddar və günahkar qəsbkar canımı almayınca yaxamı buraxmayacaq. Dilimə yalan sözlər gətirsəm, onda günaha batacağam, o, qardaşımı öldürəcək. Lakin yaxşısı budur ki, həqiqəti söyləyim. Yoxsa günahkar sayılacağam və [cadugər Axt] dinimizi, adətimizi, müqəddəs qanunlarımızı yerlə yeksan edəcək. Həqiqəti dediyim üçün məni öldürsə, [daha] mömin sayılacağam».

O, ağ örtüyə¹ bürünüb dedi:

«Düzdür, ev sahibinin səxavəti hesabına qadın müxtəlif paltarlar geyinəndə sevinir, ancaq keçirdiyi hissləri istəklisi ilə bölüşmək istəyir. O, geyinib-keçinəndən sonra evdə təkbaşına dırsa, sonsuz sevincinə şərik çıxan yoxdursa, sevincini tamam itirir, sonsuz kədərə qarq olur. Əvvəlki fərəhindən əsər-ələmət qalmır, çünki özünü bədbəxt sayır. Sevincini bölüşməyə qəlb

¹Qədim Midiyada kişilər ölüm qabağı başlarını örpəklə bağlayırdılar. Atəşpərəstlik dinini qəbul edəndə bu əski ənənəni iranlılar da mənimsəmişdilər. Mənbələrdə yazılır ki, fars padşahı Böyük Kir (b.e.ə. 559-530-cu illər) canını tapşırmağa lap az qalmış sarayın bütün səlahiyyətli adamlarını və dostlarını yanına çağırır. Həyatında ən son nitqini söyləyir və vəsiyyətini bu sözlərlə tamamlayır: “Başıma örpək bağlayandan sonra daha heç kəs, övladlarım belə dönüb mənə baxmasınlar...” (Ksenofon. Kiropediya. VIII kb., VII fl., s.26-28). Ölüm anında kişilərin baş bağlamaq adəti yunanlara və romalılarına da keçmişdir. Sokrat, Pompey və Yuli Sezar da bu qayda ilə başlarını bağlayaraq dünyalarını dəyişmişdilər. (bax: Ksenofon. 1993. s.213-214, 320). Azərbaycan türkləri kişinin başına örpək örtməyini namusunun əldən getməsi ilə əlaqələndirirlər. Yəqin qədimlərdə haqq dünyasına yollanan kişilərin başlarını örtməsi Tanrı qarşısında işlətdiklər günahı yumağa hazır olduqlarına işarə idi.

sirdaşı yanında olanda isə, geyindiği paltarlara görə fərəhindən dünyaya sığmır».

Bu sözləri eşidəndə Axt qəzəblənir və tərəddüd etmədən Hufrihi öldürür. Hufrihin ruhu o dəqiqə gedib cənnətə düşür və səslənir:

«Mən mübarək üzlüyəm, o səbəbdən də bu günədək həmişə həqiqəti söylədim, indi [daha] həqiqətpərəst oldum. Cadugər Axt, sən qəddarların qəddarısən, günah üstə günah gətirənsən, məni öldürməklə [daha] böyük günah işlətdin».

XXIX (29)

Onun iyirmi səkkizinci tapmacası belə idi:

«O nədir ki, on ayağı, üç başı, altı gözü, altı qulağı, iki quyruğu, iki cinsi orqanı, iki əli, üç burnu, dörd buynuzu, üç küreyi var və bütün dünyada həyat və bolluq ondan alınır?»

Yoyşt Friyan dedi:

«Sənin həyatın həmişə ehtiyac içində olsun, öləndə yerin cəhənnəmlikdir, qəddar və günahkar qəsbkar! İnamın [zoroastriya] müqəddəs yazısında göstərilir ki, adətə uyğun gəlməyən tapmacanın cavabını axtaranda adam islatmaqla yüngülləşmək istəyir».

Və cadugər Axt söylədi:

«Yaxın yerlərə get, otur və islat, tez qayıdıb tapmacanın cavabını tap. Lakin yalandan desən ki, mən [cavab] verməyi özümə sığışdırmıram, həmin andaca səni öldürəcəyəm».

Yoyşt Friyan gedib quyuda yüngülləşərkən fikirləşir: «Axır mən də böyük bəla ilə üzləşdim. Qəddar və günahkar tiran [indi] canımı almayınca yaxamdan əl çəkməyəcək, cavab istəyəcək. Axı nə diri, nə ölü, nə də təzədən dirilən onun tapmacasını açə bilməz». Onda tanrı Hörmüz ilahi Neryosanqı¹ Yoyşt Firiyanın köməyinə göndərdi. [Neryosanq] dedi:

¹Naxud “kişi sözü söyləyən” anlamındadır. – Baş tanrı Hörmüzün elçisi di-reryosanq (“Avesta”da Nairyo-Sanqha – “eşq olsun, insanların alqışına”, “dilinə alqış gətirən”).

«Suala belə cavab ver: bu, kişidə bir cüt *volov* ki, sahəni belləyir». Yoyşt Friyan çağırışdan vahimələndi (*vnəl*), ətrafında heç kəsi görmədiyindən şübhə toruna büründü, ağına gəldi ki, «o, Əhriman və devdir, məni hiylə ilə öldürtdürmək istəyirlər. Bu şəkildə cavab versəm qəddar və günahkar Axt canımı alar». Belə olanda Neryosanq [özü] Yoyştın yanına gəldi və dedi:

«Qorxma, mən Neryosaqam, sənin dadına çatmağa gəlmişəm. Tanrımız Hörmüz buyurur ki, suala belə cavab verərsən: «tapmaca sahəni belləyən iki kişi barədədir».

Yoyşt Friyan həmin sözləri eşidən kimi çox sevindi və tez cadugər Axtın yanına gəlib dedi:

«Ey qəddar və günahkar qəsbkar, sualının cavabı belədir: bu, xışla yer belləyən kişidir»

Cavabı eşidən cadugər Axtın (*oüepenel*) huşu başından çıxdı və üç gün özünə gələ bilmədi. Üç gün keçəndən sonra ayılıb Yoyşt Friyana dedi:

«Ey Yoyşt Friyan, sən möminləşmişən və tanrı Hörmüzə sığınmışsan. O da çətin çağlarında sənin dadına çatıb».

XXX (30)

Onun otuzuncu tapmacası belə idi:

«Ən yaxşı at hansıdır?»

Yoyşt Friyan dedi:

«Sənin həyatın həmişə ehtiyac içində olsun, öləndə yerin cəhənnəmlikdir, qəddar və günahkar qəsbkar! Ən yaxşı at cinsi bəlli təlim görmüş qulamdır (jerebeü) ki, şahın ilxısında saxlanılır».

XXXI (31)

Onun otuz birinci tapmacası belə idi:

«O nədir ki, qurudur, amma yanmır, lakin o nədir ki, yaş halında olsa da yanır?»

Yoyşt Friyan dedi:

«Sənin həyatın həmişə ehtiyac içində olsun, öləndə yerin cəhənnəmlikdir, qəddar və günahkar qəsbkar! Bu, küldür, quru olsa da yanmır. Piy isə yaş halındadır, ancaq yanır».

XXXII (32)

Onun otuz ikinci tapmacası belə idi:

«Ən yaxşı hökmdar kimdir?»

Yoşt Friyan dedi:

«Sənin həyatın həmişə ehtiyac içində olsun, öləndə yerin cəhənnəmlikdir, qəddar və günahkar qəsbkar! Ən yaxşı hökmdar o kəsdir ki, ədaləti dillər əzbəridir, ağıllı və biliklidir və köməyi-ni heç kimdən əsirgəmir».

XXXIII (33)

Onun otuz üçüncü tapmacası belə idi:

«Var-dövlətin nə qədərdir, Yoşt Friyan?»

Yoşt Friyan dedi:

«Sənin həyatın həmişə ehtiyac içində olsun, öləndə yerin cəhənnəmlikdir, qəddar və günahkar qəsbkar! Bil ki, mənim üç cür var-dövlətim var: birincisi odur ki, mən yeyirəm; ikincisi – geyinirəm, sonuncusu isə kasıb möminlərə və şərəflilərə (dostoyunım) verirəm»

Sonra Yoşt Friyan söylədi:

«Sən otuz üç tapmacaya cavab tapmağı tələb etdin və mən hamısını düzgün açıqladım. İndi növbə mənimdir, üç tapmaca söyləyəcəyəm. Əgər onlara cavab verə bilməsən, həmin andaca səni öldürəcəyəm».

Cadugər Axt dedi:

«[Tapmacalarını] söylə, mən cavab verməyə hazırım».

Və Yoşt Friyan soruşdu:

«Bir ovucluq toxum səpilən torpağın¹ qiyməti neçədir?»

Onun ikinci tapmacası belə idi:

«Əkin öküzünün qiyməti nə qədərdir?»

Onun verdiyi üçüncü tapmaca belə idi:

«Qan qohumu² ilə evlənməyin qiyməti nədir?»

¹Torpaq sahəsinin 0,0015 ha bərabər hissəsi.

²Qan birləşdirmə nigahı (“Avesta”da hvaetvadata”, orta farsca “xvedod”) – bəzi zoroastrizm icmaları üçün xarakterik evlilik forması idi. Bir qayda olaraq “Qan birləşdirmə nigahı”nda qan qohumları arasında bağlanır, qardaş ba-

Cadugər Axt soruşulanlar barədə heç nə bilmirdi və ələcsiz qalib dedi:

«Adətimdir, tapmacanın cavabını açanda islatmaq istəyirəm».

Yoyşt Friyan dedi:

«Yaxın yerlərə get, otur və islat, tez qayıdıb üç tapmacanın cavabını düz tap. Lakin yalandan desən ki, mən [cavab] verməyi özümə sığışdırmıram, həmin andaca, səni öldürəcəyəm».

Cadugər Axt tilsimlə cəhənnəmdə özünü rahatladı və Əhrimana üz tutdu:

«Bir ovucluq toxum səpilən torpağın qiyməti neçədir?»

«Əkin öküzünün qiyməti nə qədərdir?»

«Qan qohumu ilə evlənməyin qiyməti nədir?» – deyə soruşdu.

Lənətlənmiş Əhriman cadugər Axtın üstünə donquldandı:

«Mən bu suallara tam cavab verməkdə acizəm, əgər bildiyim kimi açıqlasam, bütün yaratdıqlarım devlərlə, demonlarla, pərilərlə¹ birlikdə qaçıb gedəcək. Mən səni öz icadlarımdan az sevmirəm. Ancaq suallarının cavabını versəm, bütün şər yaranışlar öz güclərini itirəcəklər və Hörmüzün yaratdıqlarına qarşı mübarizədə istifadə etməyə heç kim qalmayacaq, qiyamət günü gə-

cı ilə evlənirdi. Əslində bu hal Yoyşt Friyan tərəfindən tənqidlə, arazılıqla qarşılır. Bu onu təsdiqləyir ki, turanlılarda qan qohumu ilə nikah bağlama olmamışdır. Atəşpərəstlik dinini qəbul edən digər toplumlardan keçdiyi şübhəsizdir. Təsadüfi deyil ki, orta fars yazılı abidələrində (Bax: “Denkard”, III, Menasce J. de. 1973. P. 85-86.) də üç nikah növündən danışılır: ata ilə qız arasında nikah – “Qız qalası” əfsanəsində izləri qorunub saxlanılmışdır; oğul-la ana arasında nikah və qardaş-bacı arasında nikah.

¹Hörmüzün xeyirli yaranışlarına qarşı mübarizə etmək məqsədilə Şər Ruh Əhrimanın meydana gətirdiyi varlıqlar. Həmin mövcudatların ruhları Əhrimanla birlikdə cəhənnəmin mərkəzində yerləşirdi. Əhriman Yeraltı Qaranlıq aləmdə Hörmüzün 6 xeyir törənişinin əks analoqu kimi 6 demon yaradır: Akoman (“Avesta”da Aka-Manah – Şər düşüncə), İndar (“Avesta”da İndra), Savur (“Avesta”da Saurva), Nanqhas (“Avesta”da Nanqhaisya — “qeyriməmnunluq” anlamındadır), Tariç (Taurvi) və Zariç (“Avesta”da Zairik). Bu şər yaranışlar hind veda tanrılarının adları ilə üst-üstə düşür: İndra, Şarva (Şiva) və Nasatya. Bu və başqa demonlar barədə Bundahişnanın 28-ci fəslində geniş bəhs açılır (Bax.: Pahlavi Texts. P. I. 1880).

ləcək və əbədi dinclik [tapanlar] ölümdən yaxa qurtaracaqlar¹. Sən müqavilənin² şərtlərini pozmusan. Ona görə də get uduzduğunu etiraf edib qarşısında boyun əy. Şərtə əsasən belə addım atmağa borclusan. Məğlubiyyətin zamanı gələndə geri qayıtmaq mümkün deyil. Yerin cəhənnəmlikdir və sən günahkarların [hamısından] ağır [cəz]a alacaqsan.

Ümidini itirmiş cadugər Axt cəhənnəmdən qaçır və özünə gələrək Yoşt Friyanın yanına gəlir. Cadugər Axt Yoşt Friyana deyir: “Ey Yoşt Friyan, sən möminsən, o səbəbdən də Hörmüz və Ölümsüz müqəddəslər bilmədiklərini sənə öyrətdilər. Mən isə Əhrimana və devlərə arxalandım. Əhrimana və devlərə üç sualın cavabını soruşdum, onlar mənə yardım etmədilər».

Onda Yoşt Friyan həmin andaca [zoroastr dininin] dualarını oxudu və bəbir kəsən bıçağın yardımını ilə cadugər Axtı [həyat] gücündən məhrum etdi, onun bədəninə girmiş demonu hal-dan saldı.

¹Zoroastr təlimində vurğulanır ki, bəşəriyyətin xeyir və şərin bir-birinə qarışdığı dövrü Hörmüzün və xeyir qüvvələrin qələbəsi ilə tamamlanacaq. Bu an “ölülərin dirilməsi” (orta farsca “fraşkard” – “möcüzəli bölünmə”) hadisəsi baş verəcək və bütün mömin atəşpərəstlər “sonrakı”, “gələcək” əbədi, daimi, təmiz, saf bədənə sahib olacaq. Məhz onda Göydəki cənnət yerini dəyişib Yerdə yerləşəcək.

Qədim midiyalılarda və iranlılarda müqavilənin (kəsilmiş şərtin, tanrının qoyduğu qanunların) pozulması (“Avesta”da Mitro – adlanır, dost deməkdir), покровителем которого является божество Митра (ср.-перс. Митр), ən böyük günah sayılırdı və ölümlə cəzalandırılırdı. Onları İlahə Mitra (əski farsca Mihr, dostluq anlamındadır) himayə edir.

²Zoroastrizmin apokaliptik kitabı “Arda-Viraz-Namaq”da din başçısı Virazın əraf, cənnət və cəhənnəmə səyahətindən bəhs açılır. Burada da Əhrimanın öz günahkar təbələrinə laqeydliyinə oxşar epizodlara rast gəlirik: Əhriman günaha batmış təbələrinə ələ salaraq deyir: “Nə üçün Hörmüzün çörəyini yemisiniz? Öz Yaradıcınız barədə düşünməmisiniz? Arzumu yerinə yetirməmisiniz?” (“Arda-Viraz-Namaq”, kitab 20, 54. 1214).

[Kolofon-1, M51b əlyazması]

Bu kitabı əlinə alıb başa çatdıran hər kəs dilinə “Haptan-yaşt”¹ gətirsin. Çünki Axtın ruhu üçün bu heç də yaxşı əməl deyildi, “Avesta” duasının dilə gətirilməsi İlanın ölməsi hadisəsi ilə səsləşirdi. Onun ruhu üçün Ahun² duasının oxunması xeyirinə olacaq. Bu, 3 il Qat nəğmələrindən Yaştanın təkrar-təkrar söylənməsinə bərabərdir. Bir dasturda deyilir: “Bir il ərzində Axun adının söylənməməsi -əsaslandırılmamış günahdır”.

Qoy cadugər Axt bütün devlərlə, demonlarla, pərilərlə birlikdə həlak olsun.

¹Ehtimal edilir ki, Qatlar bölməsinin Yasna (35-42) hissələrindən biridir, sonralar Haptan-yaşt (hapt/haft “sözündən törəmişdir, mənası “yeddi” deməkdir) adlandırılmışdır. Zərdüştün nəzmlə yaranan duaları sırasına daxildir. Əski Qat dialektində yazılmışdır. Başqa adı: “Haptanqhaiti”dir, mənası “7 hissəli Yasna” deməkdir.

²Zoroastritlərin (Yasna 19) çətin tərcümə edilən, anlaşılmayan başlanğıc sözləri. Ənənəvi olaraq bu nəğmələrin ilk kəlməsi “Ahunvar” (“Avesta”da Ahuna-Vairyə), eləcə də qısaldılmış “Ahun”la başlanır. Atəşpərəstlər bu adı hər gün söyləməlidirlər, xristianların etiqad zamanı tez-tez dillərinə gətirdikləri “Atamız”a oxşardır. Namaz 21 sözdən ibarətdir. Ehtimal edilir ki, “Avesta”nın 21 bölməsini (nask) simvolaşdırır: Sudkar, Vaxıştmansar, Baqo, Damdad, Nadar, Padjam, Ratoştaiti, Bariş, Kaşkisrob, Viştasp Yaşt, Vaştəq, Çitradad, Spend, Baqan Yaşt, Nikadum, Dubasrudc, Xusparam, Sakadum, Videvdad, Xadoxt, Stud Yaşt. 3 misralı bir bəndli nəzm parçalarıdır, hər bənd 3 misradan ibarətdir. Məsələn:

Yasa Axur vairyo asa ratuş aşat çit xaça

Vanqxeuş dazda mananqxo şyaosnanam anqxeuş Mazday

Xşasramça Axuray a yim driqubyo dadat vastram.

Mənası:

[Ahuranın] - [bizim] tanrımızın baş hökmrən seçilməsi Həqiqətin [qanununa] çevrilsin.

Qoy Müdrək [Mazda] yaxşı fikir və əməl daşıyıcısı [nümunəsi] olsun.

[Ahura] – ulu tanrımız hakimiyyəti altında olan mömin və kimsəsiz insanları [dostlarını] himayəsinə götürsün.

[Kolofon-2, M51b əlyazması]

Fars çağının 618-ci ilində, Şahrevar ayında, Amurdad günündə “Yoyş Friyan” kitabı yazılıb başa çatdı¹. Mən, ərbad, dinimizin qulu, Rüstəm ibn Mihraban, ibn Mazban, ibn Dahişnyar, allahın izni ilə ərbad Mihrpananahaq, ibn Spoşyar, ibn Neşapurun əlyazmasının [onun] üzünü köçürdüm.

[Kolofon-3, M51b əlyazması]

Hörmüzpərəst şahlar şahı Yezdegerdin dövrünün 766-cı ilində Bahman ayında, Fravardin günündə saleh Viras haqqında kitabı və “Yoyş Friyan” kitabı yazılıb başa çatdı².

Mən, dinimizin qulu, ərbad doğulan ustad Peşotan, ibn Ram, ibn Qamdan, ibn Şəhriyar, ibn Heryosanq, ibn Şahemard, ibn Şəhriyar, ibn Vahram, Hörmüzün mobedinin övladı, Ramayarın törəməsi ərbad Rüstəm ibn Mihrabanın əlyazmasının üzünü allahın razılığı ilə Bharuç³ şəhərində köçürdüm.

[Kolofon-3, M51b əlyazması] [K20]

Yezdegerdin dövrünün 690-cı ilində, Dey ayında, Raşh günündə saleh Viras haqqında kitabı və “Yoyş Friyan” kitabı yazılıb başa çatdı. Mən, dinimizin qulu, ərbad doğulan Mihraban ibn Kay-Xosrov ibn Mihraban ibn Spandyad ibn Mihraban ibn Marzban ərbad Neşapur ibn Sroşyar ibn Mihrpanah əlyazmasının üzünü allahın razılığı ilə Bharuç şəhərində köçürdüm.

¹Yezdigerd dövrü tarixini Qriqorian təqviminə çevirəndə təxminən 29 avqust 1269-cu il edir (Amurdad ayın yeddinci günü, Şahrevar isə ilin altıncı ayıdır).

²Təxminən 8 fevral 1397-ci il (Fravardin ayın on doqquzuncu günü, Vax-man – on birinci aydır).

³Bharuç (Broaç) – Hindistanın, Hucaratin qərb sahillərində liman-şəhərdir. Broaç körfəzinin əks sahilində, Anklesar şəhərinin yanında yerləşir. Zoroastriizmin ən qədim mərkəzlərindən biri sayılır. Burada atəşpərəstlərə məxsus məbəd və məktəblər vardır.

MİFOLOJİ DÜNYA MODELİNİN DUALİSTİK STRUKTURU VƏ ƏKİZLƏR MİFİ

Azərbaycan-türk mifoloji düşüncə tarixində dualizmin bir mərhələ kimi səciyyələndirilməsi çox çətinidir. Çünki milli düşüncə tariximizdə dualizmin dünyagörüşü tipi və forması kimi konseptual əsasları işlənilib hazırlanmamışdır. Bu, ilk növbədə dualizmin bir dünyagörüşü sistemi kimi müəyyənləşdirilməsinin son dərəcə çətinliyi ilə bağlıdır. Buna görə də mifoloji tədqiqatlarda duallıqdan bəhs olunsa da, dualizmin düşüncə sistemi kimi nəzəri əsasları və konseptual cəhətləri toxunulmamış qalmışdır. «Dualizm» termini «dual» (ikilik) sözündən yaranmışdır. İkilik maddi dünyanın istənilən təzahür səviyyəsində özünü göstərir. Dünyamızın fəlsəfi mahiyyəti elə təşkil olunmuşdur ki, onun dual (ikilik) strukturu dərhal gözə dəyir. Ulu əcdadlarımız da bu ikiliyi dərk etmiş və onun əsasında mifoloji dünyagörüşü inkişaf etdirmişlər.

Mifoloji düşüncə tarixində dualizm bir dünyagörüşü mərhələsi kimi, sadəcə olaraq, ikiliyin konstataşyası (mexaniki müşahidəsi) üzərində qurulmamışdır. Baxmayaraq ki, sağ-sol, yuxarı-aşağı kimi məkani ikiliklər mifoloji mətnlər üçün xarakterikdir, lakin mifoloji düşüncədə bu məkani ikiliklərin mənəvi-psixoloji ikiliklərlə qovuşması baş vermişdir. Beləliklə, dünyanın məkani qavrayışı mənalandırılmış və mifoloji düşüncə ilə yaşayan insanın əsətiri məntiqinin əsaslarını təşkil etmişdir.

Mifologiyada dualizm təkə kontrastların müşahidə olunmasına əsaslanmır. Mifoloji düşüncə tarixinin öyrənilməsi göstərir ki, dualizm son dərəcə mürəkkəb düşüncə konstruksiyadır. Mifoloji düşüncə ilə yaşayan insan biri-birinə əks olan üsürləri yox, əksinə, biri-biri ilə eyni əsasları (korrelyasiya əsası) olan bircinsli elementləri dualizm sisteminə salmışdır. Dualizm dünyanı qavramanın xüsusi modeli idi və mifoloji düşüncə ilə yaşayan insan dualizm vasitəsi ilə eyniliklər (eyni səviyyədə duran elementlər) arasında təzadları (əkslikləri) görüb mütləqləşdir-

mişdir. Bu yolla əsatiri dövr insanı varlıq aləminin struktur səviyyələrinə daha dərindən nüfuz etmişdir.

Dualizm Azərbaycan-türk mifoloji düşüncə tarixinə xas hadisə olmuşdur. Ənənəvi mədəniyyətimizin rəngarəng faktları bu dünyagörüşü modelinin mifoloji düşüncə tariximiz üçün xarakterik olduğunu açıq-aydın göstərir. Dünyada tarixin çox dərin qatlarında yaranıb yayılan elə möhtəşəm yazılı abidələr var ki, bir xalqın deyil, demək olar ki, şərqli, qərbli, cənublu, şimalı bütün insanların ulu əcdadlarının ruhundan keçib, etik, fəlsəfi, mədəni, psixoloji, ictimai, mənəvi amillərin, sonrakı inkişaf mərhələlərində meydana gələn dəyərlərin özülündə durur. Və onlarda hər bir millət öz xüsusiyyətini axtarır, hansısa məqamı adət-ənənəsində, ailə-məişət mərasimlərində, ayinlərində, inancılarında uzun çağların burulğanından keçirib yaşatdığını elan edir. Ya da söz, musiqi yaddaşına ötürüb qulaqlarda müdriklik sığmasına, dodaqlarda nəغمə həyəcanına çevirir. Belə abidələr təkcə tərbiyə məktəbi, bədii sənət incisi, zövq mənbəyi, əxlaq toplusu, inanc sistemi kimi maraq doğurmur, həm də keçmişin olaylarının ibrəti, bu günün qayğıları, gələcəyin təbii fəlakətlərindən və ictimai bəlalarından xəbər verən həyəcan təbili funksiyalarını yerinə yetirir. Bəlkə də yer üzünün ən böyük möcüzəsi elə həmin abidələrdir. Onların mənbəyi də, məkanı da, yaradıcıları da bir millətlə məhdudlaşmır, həqiqi mənada bəşər övladının ümummədəni sərvətinə dönür. Çünki belə qiymətsiz kitabların keçdiyi uzun yol həmişə hamar olmadığı üçün kökü bilinməz-görünməz hala düşür. Bir vaxtlar böyük tonqallarda göylə bağlanan müqəddəs abidəni – «Avesta»-nı atəşə verənlər də, pərəstişkarlarını öz yurdundan qaçaq salanlar da indi həmin olayları unudub deyirlər ki, müqəddəs kitab bizim torpaqda cilalanıb, atəşpərəstlik ulu babalarımızın beyninin məhsuludur... Hind-Avropa xalqları, türk dilləri ailəsinə daxil olanlar, Qafqaz qrupunun çoxsaylı tayfaları təxminən 2500 il əvvəl doğulmuş «Avesta»-da öz əcdadlarının simasını görməyə çalışır. Son illərdə fars, kürd, yunan, alman, əfqan, hind, Azərbaycan, talış, Orta Asiya, Dağıstan xalqlarının sırasına slavyanlar – ruslar da daxil olaraq

«Avesta»nın (söhbət abidənin yandırılmamışdan çox-çox əvvəlki çağlarda, peyğəmbərin əfsanəvi kürəkəni Camapsın tərtib etdiyi ehtimal olunan naməlum ilkin mətnin qaynaqlarından gedir. Əldəki «Avesta» parçalarının orta fars dilində qələmə alındığı isə danılmaz faktdır) «müəllif»liyi və Zaratuştrun «ata»lığı iddiasını irəli sürürlər. Turançılığa-türkçülüyə qərəzli münasibətin kökləri çox dərinidir.

Keçən əsrin II yarısında V.İ. Abayev bir sıra rus və Avropa tədqiqatçılarının qənaətlərinə söykənərək iddia edirmiş ki, «Avesta»da Xeyir və Şər tanrıların ətrafında konkret xalqlar toplanmışdır. Ahur-Məzdin yolunu tutanlar arilərdir, yəni hind-avropalılar (Hindistandan tutmuş Avropaya qədər uzanan bölgənin mədəni xalqları), Anhro-Manyunun tərəfkeşləri – şərlər isə türklərin ulu babaları turanlılardır¹.

L. Qumilyov da təxminən bu fikirdə idi. Doğrudur, o, «türkün müdafiəçisi olduğundan» şəri təmsil edən turanlıları, skifləri/sakları və sarmatları türk etnosu deyil, arilərin ayrı düşüb düşmənləşmiş əks qanadı sayırdı². Lakin son nəticədə yenə də iran-türk qarşıdurmasına qayıdaraq mülahizələrini belə ümumiləşdirirdi ki, «fəaliyyət göstərən başqa yaradıcılarla müqayisədə adını qoruyub saxlayan ən yüksək tanrı - Ahur-Məzd yox, məhz Hörmüz qədim iranlılarla qədim türklərin uyğunluğunu, yaxınlığını qoruyub saxlayırdı»³.

Azərbaycan bu gün də çoxmillətli ölkədir. Təbiidir ki, min il əvvəl də belə olmuşdur. Müxtəlif dövrlərdə yurdumuz çoxsaylı (saklar, yunanlar, romalılar, hunlar, parfiyalılar, farslar, səlcuqlar, monqol-tatarlar, ərəblər, osmanlılar və ruslar) hücumlara məruz qalmışdır. Bəziləri belə iddia edirlər ki, həmin olaylarda

¹Абаев 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; Абаев В.И. Избранные труды. Религия, фольклор, литература. – Владикавказ, 1990, с. 57.

²Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период. – Л., Наука, 1990, 280 с. 114-115.

³Гумилев Л.Н. Тысячелетие вокруг Каспия. – Б.: Азернешр, 1990, с. 289.

Azərbaycan əhalisinin əsas hissəsi hər dəfə dilini dəyişdirmişdir: saklaşmış, hunlaşmış, farslaşmış, yəni bu etnosların dilini qəbul etmişdir, amma, nədənsə, yunanlaşmamış, «romalaşmamışlar». Sanki belə düşünənlərə cavab olaraq Oskar Yeqer yazırdı ki, «assiriya yazılarında Maday və onun qonşuluğundakı Parsuaş, yəni Midiya və Persiya əleyhinə bir sıra yürüşlər təşkil edildiyindən bəhs açılır. Bu yürüşlərdə döyüş hünərləri və qələbələr bir çox hökmdarların – II Salmanasar, II Tiqlatpalasar, Sarqon, Sinaxerib, Asarxaddon və Aşşurbanapalın adına yazılmışdı. Bu ona şahidlik edir ki, midiyalılar yadelli işğalçılara o qədər də asanlıqla təslim olurdular; özlərinin hündürlüyü 4,5 min metrə çatan dağlıq ölkələrində hətta ümumi rəhbərləri olmadığı halda da müstəqilliklərini qoruyub saxlaya bilirdilər. Bütün madayları öz hakimiyyəti altında birləşdirən ilk hökmdar Uvaxşatr (yunanlarda Kiaksar) idi: onun hakimiyyəti illərində İranın yüksələn şöhrəti yer üzündən silinmişdi; girkanlar, parfiyalılar, baktriyalılar, **saklar**, **saqartilər** müəyyən və sabit şəkildə tamamilə onun tabeliyi altına keçmişdilər»¹. Bu faktları alman aliminin dördcildlik «Ümumdünya tarixi» əsərinin 1901-ci ildəki rusca nəşrindən götürmüşük. Biz son illərdə çətinliklə də olsa, midiyalıları türk tayfaları madaylar şəklində bəzi tarix kitablarımıza salmışdıq. Halbuki, bu tarixi fakt 100 il əvvəl Avropanın ən populyar tarix kitablarında əks olunmuşdu. Eləcə də Kiaksarın assiriya yazılarında adı Uvaxşatr Zaratuştrla az-çox səsleşirdi. Türk sərkərdəsinin qurduğu Böyük Midiya imperiasının İrani yer üzündən silməsi, parfiya kimi rəqibi öz təsiri altına salması indiki nəsillər üçün örnək kimi götürülməlidir. Beləliklə, «Avesta»-nı Azərbaycanla bağlayan faktların təsdiqi üçün «uydurma şəhərlər və yer adları» tapmaq lazım gəlmişdir. E.A.Doroşenko «Zoroastriyalılar İranda» adlı tarixi-etnoqrafik oçerkində təsdiqləyirdi ki, atəşpərəstlər üçün atəşgahlardan üçü əsas sayılırdı:

1) şahların və döyüşçülərin atəşgahı İran Azərbaycanında,

¹Егер Оскар. Всемирная история. В 4 томах. Том 1. Древний мир./Пер. с нем. П.Н.Полевого – М.: – ООО «Издательство АСТ», 2000, с. 95.

- 2) maqların (kahinlərin) atəşgahı Parsda və
- 3) əkinçilərin atəşgahı Xorasanda yerləşirdi¹.

XVIII-XX yüzilliklərə aid Avropa mənbələrində atəşpərəstlərin baş ziyarətgahı isə Bakıda göstərilir. Eləcə də hal-hazırda dünyada üç yerdə Zaratuşt məbədi mövcuddur: Bombeydə, İranda və Suraxanıda. Və ən müqəddəsi yenə də Azərbaycandakı sayılır. III–VII əsrlər Azərbaycan tarixindən danışan tədqiqatçılar göstərir ki, pəhləvi və ilkin orta fars mənbələrinə görə Azərbaycan zoroastriya ənənəsində şərəfli yerlərdən birini tuturdu. Atəşpərəstlərin müqəddəs və ən əsas saydığı od məbədi Adurquşnasp burada yerləşirdi. Dinin geniş yayılmasında əhəmiyyətli fəaliyyət göstərən çoxsaylı, tanınmış din xadimləri – qədim Midiya maqlarının törəmələri: mobedlər (maq-atalar), herbedlər həmin məbəddə çalışırdılar. S.Qasımova yazırdı ki, «Zaratuştun (Zoroastr) din yaymaq ənənəsinin başlanğıcı da Azərbaycanla əlaqələndirilirdi»². VI əsrə aid «Şhrestaniha-i Eran» («İran şəhəri») adlı coğrafi traktatda açıq-aydın bildirilir ki, «Turanlı Əfrasiyab Qanzaq şəhərini Xoşbəxtlik gətirən Hörmüzün adı ilə, Yaradıcının gücü və köməyi sayəsində Adurbadaqan (Azərbaycan) tərəfdə – Adurbadaqanın paytaxtı Eranquşnapsı – saldı»³. Mətnə cümlələr bir qədər dolaşlıq və rəhbərsiz görünsə də, bir neçə fakt göz önünə gətirilir. İlk olaraq Azərbaycanın paytaxtı «Eranquşnaps» mürəkkəb sözünün birinci hissəsini heç cürə «İran»la eyniləşdirmək olmaz. Əslində «Aran»dır. «Quşnaps» isə atəşpərəstlik dininin ilk tərəfdarı Viştapsın şifahi nitqdən alınan variantıdır. Təbiidir ki, böyük türk sərkərdəsi Alp Ər Tunqanın Baş tanrı Ahur-Məzdin yardımı ilə saldıdığı şəhər «Avesta»dakı Aranla və ölkəsində dini rəsmiləşdirib yeni ənənənin təməlini qoyan hökmdarla bağlanmalı idi. A.Nəbiyev məsələyə aydınlıq gətirərək yazır ki, «Əski türkün bir sıra müqəddəs

¹Дорошенко Е.А. Зороастрийцы в Иране (Историко-этнографический очерк).- М., Главная редакция восточной литературы, Наука, 1982, с. 19.

²Касумова С. Азербайджан в III –VII вв. (Этнокультурная и социально-экономическая история). – Б., Элм, 1993, с. 83.

³Yenə orada, s. 6.

inanclarına zərdüştilər yeni həyat vermiş, onların bir çoxuna söykənən tapınmaları qüdrətli əxlaqi-fəlsəfi təlimlər səviyyəsinə yüksəldə bilmişlər»¹.

MİFOLOJİ STRUKTURLAR VƏ MODELLƏR

Atəşpərəstlik görüşlərinin əsasını dualizm təşkil edir. Dünyaya bir-birinə qarşı dayanan ilkin əkiz yaranışların əbədi mübarizəsi üzərində formalaşır. Mübarizənin mayasında kosmik güclər, planetlər, insanlar və tanrıların təkamülü dayanır. Belə bir qənaət irəli sürülür ki, kosmosda qarşıdurma İşıq və Qaranlıq (Gecəgündüz, Günəş-Ay), yer üzərində Həyat və Ölüm, insanın öz daxilində Həqiqət və Yalan arasında həmişə davam edəcəkdir. Atəşpərəstlərə görə, kainatdakı varlıqlar yalnız bir-birinə qarşı durub mübarizə aparmaq nəticəsində həqiqi məzmununu qoruyub saxlayır.

Dualizm köklü şəkildə təlimləşərək ilk dəfə zoroastrizmdə təsdiqlənsə də, əvvəlki görüşlərdə də özünü göstərmişdir. Primitiv inanclarda ilkin yaranışların doğulma anında xeyirxah tanrının fəaliyyətinin genişlənməsinin səbəbi dünyada pisləklərin, vəhşiliklərin çoxalması ilə izah olunurdu. Lakin şərin törədiciləri qüvvələrin paylaşmasında heç vaxt üstünlük qazanmır, büt, yaxud ruh tanrı istənilən vaxt bir qurbanla, dua və ritualla onları aradan qaldıra bilirdi. Atəşpərəstlikdə isə dual qarşıdurmanın məzmunu tamamilə başqa şəkildədir: Şər elə bir qüvvəyə çevrilir ki, dünyanın bir qatını – yeraltı aləmi tamamilə mənimsəyir, orada Xeyirin qanunları işləmir. Şər isə cildini dəyişməklə işıqlı dünyada çoxsaylı nümayəndələrini yerləşdirir. Onda rəhm deyilən şey olmur və yer üzündəki bütün pisləklərin yer altında öz yaradıcıları, ardıcılıarı mövcuddur. Şər Xeyirdən asılı olmayan

¹Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. Birinci hissə. Ali məktəblər üçün dərslik. – B., «Turan» nəşriyyat evi, 2002, s. 188.

xüsusi idarəçilik sisteminə malikdir. Şamanizmdə Yeraltı dünyanın tanrısı Yerlik xan insanlarla (şaman vasitəsi ilə) dialoqa girib can əvəzinə can istəməklə də olsa, güzəştə gedir. O, həm də xeyirxah işlərin törədicisidir, bitkilərin kökünə daim su verir və s. Zoroastrizmdə qaranlıq, soyuq aləmin yaradıcısı Anhro-Manyu köməkçiləri ilə birgə ancaq fəlakətlər meydana gətirir. Doğrudur, Azərbaycan folklorunun epik ənənəsində bəzən devlər nəsil törədən sayılıb yaxşılıqlar edirlər. Bu, atəşpərəstlikdən əvvəlki çağların – büt devlərə tanrı kimi yanaşıldığının qalıqları kimi özünü göstərir. Totemizm və şamanizmdə şər nəsil törədən, yaxud göydə «istirahət edən, gəzintiyə çıxan» kosmik tanrının iradəsinə tabedir, hətta şamanın magik gücü ilə aradan götürülür. Atəşpərəstlikdə isə şər çoxbaşlı əjdaha kimidir, bir başını kəsirsən, digəri onun yerini tutur və öz ardıcılığını, davamlılığını bütün hallarda qoruyub saxlayır. Çünki zaman xeyirlə şərin mübarizəsi ilə hərəkətə gəlmişdir: Ahur-Məzd nə qədər əzəmətli, böyük gücə malik olsa da, doğma qardaşı, əbədi düşməni Anhro-Manyunu, onun icadlarını hər an aradan qaldırmaq imkanına malik deyildir. O, öz yardımçı göy varlıqları ilə şəri Yer üzündən bir müddətliyə uzaqlaşdırsa da, Şər Ruhun Yer altında öz xarakterinə uyğun məxluqlar yaradıb gücünü çoxaltmaqla böyük bəlaya çevrilməsinə qarşı heç bir əks qərar, hökm çıxarmağa qadir olmur. Xeyir qüvvənin təmsilçisi bircə şeyə əmindir ki, azğınlaşmış düşmənin hücumlarına qəflətən məruz qalacaq. Bu səbəbdən də təzə formalar axtarır, daha mütəşəkkil varlıqlar yaradır. Hər iki tərəfdəki daimi mübarizə əzmi qanlı rəqabətə çevrildiyindən yeni-yeni yaranışların meydana gəlməsinə, inkişafın sürətlənməsinə geniş şərait yaranır.

Atəşpərəstlik dövrünə aid bir sıra miflərdə Xeyirlə Şər qarşılaşmasının səbəbi ətraflı göstərilir və bir neçə variantda təqdim olunur.

Birincidə bildirilir ki, bu münaqişənin bünövrəsi qızıl dövrün sonunda qoyulmuşdur. Şərin meydana gəlməsi ilə kəskin qarşıdurma başlanmışdır, bu, getdikcə qanlı müharibəyə çevrilmiş və Böyük qəza ilə nəticələnmişdir. Dünyanın sonuna yaxın

dəhşətli soyuqlar düşmüş, qış torpağın üzərindəki bütün varlıqları dondurmuş, bundan sonra birdən-birə hər şey od tutub yandıdır. Bu mənada zoroastrizmin mifologiyasında esxatoloji sistem (peyğəmbərlik və gələcəyə inam bəsləmə) işlənib hazırlanmışdır. «Dəhşətli haq-hesab» günündə, dünyanın sonunda insanlar möminlərə və günahkarlara bölünməklə iki yoldan birinə istiqamətləndirilmişlər.

İkinci variantda nisbətən nikbin ruh hakimdir, xeyirin qələbəsinə təminat verilir. Burada dünyanın xilaskarı funksiyasını Zaratuştr özü yerinə yetirir. Xeyirlə Şərin Qızıl dövrdə başlanan müharibəsi peyğəmbərin yaşadığı çağlarda bütün dəhşətləri ilə davam etdirilir. Öz ideyalarını camaat arasında yaymaqla Zaratuştr şəri ürəklərdən qovub çıxartmağa çalışır, devlərlə – tayfa, qəbilə bütlləri ilə ölüm-qalım mübarizəsi aparır. Xeyirin qələbə-sindən sonra zamanın yenidən qızıl dövrü başlanır.

Üçüncü variant əvvəlkilərlə müqayisədə nisbətən sonrakı dövrlərin məhsulu sayılır və zürvanizm ideyaları zərdüştlüklə, eləcə də məzdçiliklə eyniləşdirilir. Əbədi zaman və tale tanrısı Zirvan (ikiliyi – xeyiri və şəri özündə birləşdirən tanrıdır, cinslərin hər ikisi – qadınlıq və kişilik onun bədənində yerləşir) dünyanı yaradacaq oğlunu doğmağa hazırlaşır. Hələ valideyninin bətnində ikən Ahur-Məzd bu funksiyanı öz üzərinə götürməyə razılaşır, bütün biliyini və bacarığını xeyir işlərə sərf edəcəyini düşünür. O, arzularını qardaşı Anhro-Manyu ilə bölüşür. Zirvanın məqsədini xeyirxah Ahur-Məzdən öyrənən Anhro-Manyu paxıllıqdan bilmir nə etsin. Nəhayət, qardaşının ondan tez dünyaya gələcəyindən ehtiyatlanıb valideyninin bətnini cırır və birinci doğulur, iqtidarlıq iddiasında olduğunu bildirir. Zirvan eybəcər məxluqu görüb dəhşətə gəlir, diksinir və arzuladığı ikinci oğlunu doğur; onun nurlu sifətinə baxanda toxtayıb özünə gəlir. Ona görə də əvvəl dünyanı qaranlıq, zülmət, şəer bürüyür (Azərbaycan türklərinin dilində axşam düşməyinin «şər qarışır» şəklində ifadə olunması bu mifik təfəkkürdən doğmuşdur), sonra Ahur-Məzdin xeyir dünyası – işıqlı aləm başlayır. Qardaşlar arasında barışmaz mübarizə gedir. A.Nəbiyev belə bir nəticəyə gə-

lir ki, «Milli fərdilikləri əks etdirən mətnləri müəyyənləşdirmədən, yazıya alıb çap etdirmədən, yaxud tədqiqat materialı kimi götürmədən mif modellərini şərh etmək mümkün deyildir»¹. Bu mənada azərbaycanlıların ilkin dünyagörüşünün izlərini üzə çıxarmaq üçün ən mötəbər mənbə «Avesta»dır.

ATƏŞPƏRƏSTLİK TANRI PANTEONU İLƏ TÜRK- OĞUZ YARADICI OBRAZLARININ TİPOLOJİ MÜQAYİSƏSİ

İŞIQLI ALƏMİN TANRILARI

Ahur-Məzd dünyanı aqlın köməyi ilə yaradıb, işığa, yanar oda ibadət tələb etmişdir. O, ilk olaraq kosmik cismləri meydana gətirmişdir. «Avesta»da Ahur-Məzd Zaratuştranın əsas ilhamvericisi, hamisi və həmsöhbətidir. Ahur-Məzd – atəşpərəstliyin baş tanrısıdır, sözün hərfi mənası «müdrək yaradıcı» deməkdir. Müraciətlərdə qısa şəkildə də yazılır:

Məzda. «Müqəddəs ruh» mənasını verən «*Manyu-Spenişt*» də onun adlarından biridir. Çox-çox sonrakı dövrlərdə klassik fars epik şeirində «*Ormuzd/Hörmüz*» şəklinə düşmüşdür. Onu dünyanın vahid yaradıcısı və insanlığın qoruyucusu hesab edirlər.

N.V.Porublev yazır ki, «Zaratuştran görüşlərini hansı şəkildə yozsaq da, monoteizmi göz qabağındadır; o, bir Xeyir Allahının mövcudluğuna inanır və əmindir ki, Ahur-Məzd gec-tez Şəri də öz iradəsinə tabe edəcək»². Peyğəmbərin təsdiqinə görə, bir əsas həqiqi tanrı mövcuddur, o da ədalətin, xeyirxahlığın keşiyində duran Ahur-Məzdir. Lakin atəşpərəstlər bel bağlamasalar da, şər ruhların mənbəyi Anhro-Manyunun da gücünə inanır-

¹Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. Birinci hissə. Ali məktəblər üçün dərslik. – B., «Turan» nəşriyyat evi, 2002, s. 188.

²Наставление Мудреца [Андраз-и данаг-марад]. В кн.: Зороастрийские тексты. Издание подготовлено О.М. Чунаковой. – М.: Восточная литература РАН, 1997. (Памятники письменности Востока. CXIV), с. 18.

lar. Buna baxmayaraq P.Bentlinin qənaətinə görə, «atəşpərəstliyin banisi peyğəmbər Zoroastr (Zaratuştr) yerin-göyün yaratıcısı, qanuniliyin, dünya hakimliyinin, ictimai əxlaqın mənbəyi Ahur-Məzdi düzlüyün, ədalətin etalonu kimi vahid Allah elan etmişdi»¹.

Din yenicə yarananda Ahur-Məzdin nüfuzunun birdən-birə başqa sitayiş edilən tanrılar hesabına artırılması, eləcə də bütün şər işlərin Anhro-Manyunun adına yazılması ilə asanlıqla razılaşmazdılar. Bu səbəbdən də konkret fuksiyalara və vəzifələrə malik çoxsaylı büt-tanrılar, devlər* abstraktlaşdırılıb iki qüvvənin – mütləq Xeyirin, ya da mütləq Şərin içərisində əridilmişdi. Bu, əslində dünyagörüşündə irəliyə doğru atılan böyük addım idi. Ancaq mühavizəkar büt-pərəstləri yeni dini əqidəyə inandırmaq möcüzə tələb edirdi.

Atəşpərəstliyin etik və estetik tərəflərinin sosial-mədəni inkişafa təsirini anlatmaq üçün, ilk növbədə, folklor qaynaqlarının nüfuzlu formalarına (xüsusilə əfsanələrə, ritual nəğmələrinə) və mifoloji obrazlara üz tutulurdu.

Ümumiyyətlə, tanrıların və bütün varlıqların yaratıcısı Ahur-Məzdin ətrafında toplaşan ilahi qüvvələri üç qrupda sistemləşdirirlər:

Göy qatı ilə bağlanan birinci tanrılar qrupu *Ameşa-Spenta-dır* (Ölümsüz müqəddəslər). Bu, «Avesta»da Ahur-Məzdin – Müqəddəs ruhun (*Spenta-Maiyu*) köməkliyi ilə bütün varlıqlardan öncə yaratdığı altı şüasının – köməkçisinin özü ilə birliyinə (yeddilik) verilən ümumi addır.

Ali ilahi yeddilik Zaratuştrun yozumunda sadəcə olaraq yeddi «Ölümsüz Müqəddəslər» – «*Ameşa Spenta*» deyildi, həm də Ahur-Məzdin xeyirxah xüsusiyyətlərinin alleqorikləşdirilmə-

¹Касумова С. Азербайджан в III –VII вв. (Этнокультурная и социально-экономическая история). – Б., Элм, 1993, с. 18.

*Bu söz əvvəl təkcə «nəhəng» anlamını bildirirdi, sonra «bütün dəhşətli işlərin səbəbkarı» kimi yozulmuşdur. Atəşpərəstliyədək təsəvvürlərdə devlər də insanlara xeyir verən işlər icra edirdi. «Avesta»da onların bütün digər funksiyaları dəyişdirilmiş və devlər qaranlıq aləmin məxluqlarına çevrilmişlər.

si idi. Onun keyfiyyətinin altı şöləsi – xoşbəxtlik gətirən düşüncələr, həqiqət (düzlük), hökmranlıq, hakimiyyət (ilahi), möminlik, bütövlük (sağlamlıq, rifah) və ölümsüzlük - uyğun olaraq altı əsas ilkin varlıqlarla (ünsürlərlə) əlaqələndirilirdi: mal-qara, od, metal, torpaq, su və bitki. (*Cədvələ bax*).

Sayı	AHUR-MƏZDİN KEYFİYYƏTLƏRİ	DÜNYANIN İLK ÜNSÜRLƏRİ İLƏ BAĞLILIĞI	ƏLAQƏNİN ƏLAMƏTLƏRİ
1.	Xoşbəxtlik gətirən düşüncələr	Mal-qara	Bolluq, bərəkət, var-dövlət
2.	Həqiqət (düzlük)	Od	İnkişaf, mədəniyyət, mənəviyyət, işıq, istilik, mülayimlik
3.	Hökmranlıq, hakimiyyət (ilahilik)	Metal	Güc, bərklik, qətiyyət
4.	Möminlik	Torpaq	Maddilik, müqəddəslik
5.	Bütövlük (sağlamlıq, rifah)	Su	Həyat, canlılıq, təmizlik, saflıq
6.	Ölümsüzlük	Bitki	Gözəllik, əbədilik.

Tanrılarla bağlı əlamətlər cədvəldə Ahur-Məzdin xarakterinin cizgiləri kimi göstərilir. O, özünə aid keyfiyyətləri və varlıqları yaratdığı ilk altı tanrı ilə bölüşür:

- 1) *Vohu-Man* («Xoşbəxtlik gətirən fikir» deməkdir);
- 2) *Aşa-Vahişt* («Ən böyük həqiqət»);
- 3) *Spenta-Armayt* («Müqəddəs möminlik»);
- 4) *Hşatra-Varya* («Arzuların hökmranlığı»);
- 5) *Harvatat* («Bütöv», yaxud «Bütövlük»);
- 6) *Ameretat* («Ölümsüzlük»).

Beləliklə, birinci qrupda başda Ahur-Məzd qatılmaqla «*Yeddi həmxilqət*» yaradılır və onlar birlikdə yeddi ən mühüm uğurlu yaranışa: insan, bitki, mal-qara, su, od, torpaq, havaya hamilik edirlər. Struktur baxımından eyni halla Oğuz-türk tanrı panteonunda da rastlaşırıq. Ahur-Məzd 6 şüası ilə birlikdə dünyanın bütün maddi tərəflərini – formalaşdırdığı kimi Oğuz da 6

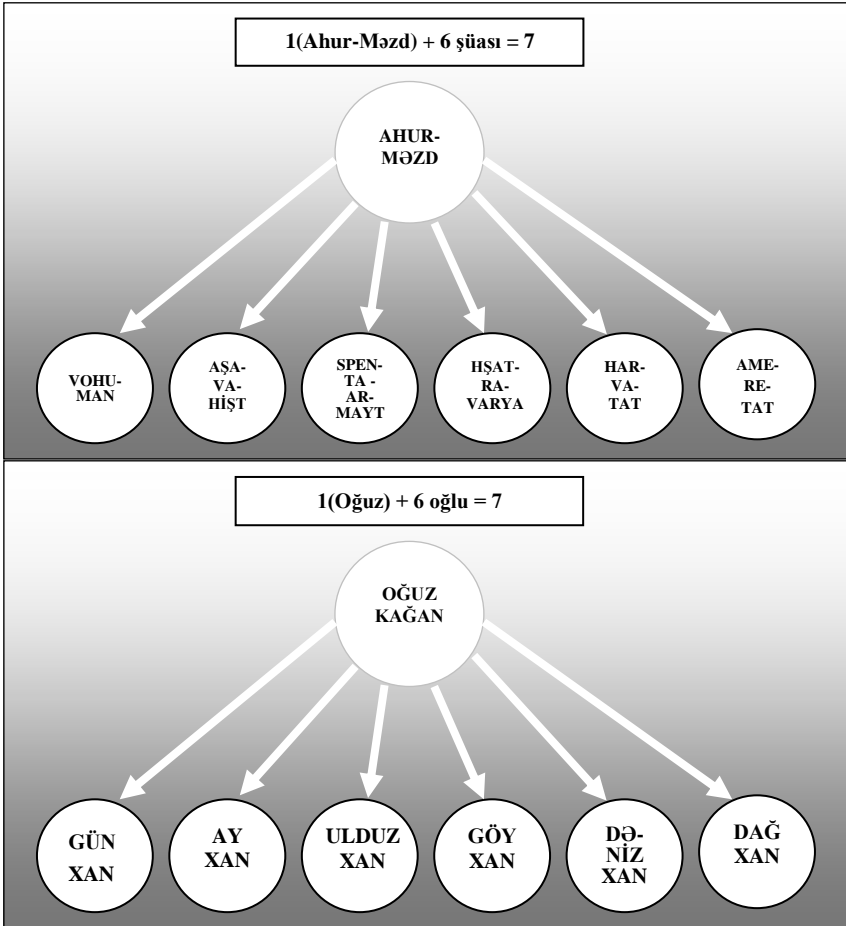
oğlu ilə eyni funksiyanı (göyün və yerin əsas elementlərini yaradır) yerinə yetirir:

Sayı	«AVESTA»DA	«OĞUZ KAĞAN»DA		
1	Ahur-Məzd	Hamilik etdikləri varlıqlar		Oğuz
		insanlıq	insan	
2	Birinci şüa: <i>Vohu-Man</i> («Xoşbəxtlik gətirən fikir»)	Od	gün	Birinci oğul: <i>Gün xan</i>
3	İkinci şüa: <i>Aša-Vahišt</i> («Ən böyük həqiqət»)	mal-qara	ay	İkinci oğul: <i>Ay xan</i>
4	Üçüncü şüa: <i>Spenta-Armayt</i> («Müqəddəs möminlik»)	Bitki	ulduz	Üçüncü oğul: Ulduz xan
5	Dördüncü şüa: <i>Hşatra-Varya</i> («Arzuların hökmrənliyi»)	Hava	göy	Dördüncü oğul: Göy xan
6	Beşinci şüa: <i>Harvatat</i> ("Bütöv", yaxud «Bütövlük»)	Torpaq	dağ	Beşinci oğul: Dağ xan
7	Altıncı şüa: <i>Ameretat</i> («Ölümsüzlük»)	Su	dəniz	Altıncı oğul: Dəniz xan
Cəmi	Yeddi həmxilqət	Bütöv dünya	Bütöv dünya	Yaradıcı + Kosmos-Yer

Hər iki mifik dünya modelinin başlanğıc mərhələsinin sxeminə nəzər salsaq görürük ki, onların kökü eynidir (*Sxemlərə bax*).

İkinci qrup tanrılar **yazatlar** silsiləsidir. Bunların sırasında ən hörmətli və ehtiram bəsləniləni *Mitrdir* (orta fars dilində «*Mih*r» şəklinə düşmüşdür). Ona həsr olunan yaştlər (*himnlər*) əsasında mövqeyini müəyyənləşdirmək mümkündür. Məsələn, «Avesta»nın 10.1 yəstində göstərilir:

«AVESTA»DA VƏ «OĞUZ KAĞAN» EPOSUNDA
MİFİK DÜNYA MODELİNİN TİPOLOJİ STRUKTURU



«Ahur-Məzd Spitam-Zaratuştra dedi: «Mən geniş otlarla-
rın sahibi Mitri yaradanda elə etdim ki, özüm tək tərifə və ehra-
ma layiq tutulsun»¹.

¹Авеста: Избранные гимны; Из Видевдата/Пер. с авест. И.Стеблин-Ка-
менского. М, Наука, 1993, с. 180.

Mitrin əvvəllər əsas funksiyası Günəşə stayışla əlaqələnən müqavilələr, bağlantılar qurmaq, insanların sosial birliyini təşkil etmək və insan-tanrı əlaqələrini yaratmaq idi. Mitr razılaşıma, müqavilə, eləcə də günəş tanrısı və döyüşçülərin hamisi sayılırdı. O, azərbaycanlıların qədim Günəş Ata və Dan (Səhər) tanrılarını xatırladır. Hər ikisinə qurbanlar kəsilir və şəninə kult mərasimləri keçirilirdi. Halbuki atəşpərəstlər tanrılarına heyvanlar qurban kəsməyin əleyhinə idilər, onlara xüsusi «paylar» (hao-ma) göndərməklə kifayətlənirdilər. Deyilənlərdən belə nəticə çıxır ki, ocaqla, tonqallarla bağlı atributlar Zoroastrizmə əvvəlki inanc sistemlərindən keçmişdir. Sonralar Mitr Ahur-Məzdin sağ əli və yer üzərindəki köməkçisinə çevrilmişdir. İctimai razılığı tənzimləyən ilahi qüvvə olduğuna görə çox hallarda onu Sülh tanrısı kimi də təqdim edirlər. Belə bir qənaət irəli sürürlər ki, «Rus dilində işlənən «*mir*» («sülh» deməkdir) birbaşa «Avesta»dakı Mitrdən yaranmış və məzmununda onun funksiyasını əks etdirir. Mitr – insanlar arasında sülhün qarantıdır»¹.

Əslində, Mitr – Günəşin yer üzündə görünməsi ilə həm zülmət çəkilir və əmin-amanlıq bərqərar olunur, həm qorxu ürəklərdən çıxır, həm də yeni müharibələrin başlamasına şərait yaranır. Lakin atəşpərəstlikdə müharibələri dayandıran, eləcə də Günəşlə əlaqələndirilən başqa tanrılar da mövcuddur. Bu səbəbdən də tədqiqatçılar vurğulayırlar ki, Mitr atəşpərəstlik panteonuna daxil olmamışdan qabaq mal-qaranın hamisi və müharibə tanrısı idi. Onun özünün 1000 magik gücü qalmışdı, 10 000 isə Ahur-Məzdə bağışlamışdı. Mitr yəştlərdə müqavilələri pozub günaha batanları arayır. Çobanların tanrısı olduğuna görə Çinvad körpüsündə ruhların mühakiməsini aparan tanrılar arasında vasitəçilik edir. Mitr - Günəş kultu Roma imperiyasında da geniş yayılmışdı.

İşıqlı göydə yüksək yerlərdən birini tutan *Raşn* – qaydaqanun və ədalət tanrısıdır. O, Aşi, Sroş və Mitrin qardaşı idi.

¹Абаева Л.Л. Культ гор и буддизм в Бурятии (эволюция верований и культов селенгийских бурят). – М.: Наука, 1992, 144 с. 34.

Raşn Çinvad korpüsündəki mühakimədə hakim sifəti ilə iştirak edir, ruhların gerçək həyatdakı əməllərini tərəzidə çəkib dəqiq üzə çıxarmaqla məşğul olur. Raşnın əsas atributu *qızıl tərəzidir*. Ölüm anında əlindəki qızıl tərəzini mərhumun üstünə tutur ki, onun xeyir fikir, söz və işini ölçüb cənnətdə, ya da cəhənnəmdə yerini müəyyənləşdirə bilsin.

Atar(ş) – «od, atəş» deməkdir, Ahur-Məzdin oğlanlarından biridir. Həqiqəti və düzlüyü həyatda yerləşdirən tanrıdır. O, həmçinin təbiət qüvvələrini hərəkətə gətirir. Belə hesab edirlər ki, müxtəlif vasitələrlə alınan od Atarın köməyi ilə bütün dünyaya yayılır. Yunanların Promoteyinin funksiyasını daşıyır. O, göydən – günəşdən gətirdüyü odla təbiəti, quru ağacı – odun yandırmaqla meydana gətirdiyi odla evləri isidir. Bədənə verdiyi qığılcım – od isə Ahur-Məzdlə insanları birləşdirən əlamət sayılır. Atarın ən mühüm bəxşişi atəşgahlarda yanan müqəddəs odur. Bu, «*berez-savah*» («yüksək istifadə üçün» deməkdir) adlanır və sonralar *Varahran (Bəhram)* şəklinə düşmüşdür. Əslində məişətdə işlədilən od əbədi deyil, doğulur – ölür və təzədən meydana gəlir. Eləcə də Ahur-Məzdin altı şüasından fərqli olaraq atəş duyulur və gözlə görünür. Bu halları özündə daşıyan Günəş də çıxıb-batır. Belə anlaşılır ki, odun daxilində nəsə magik qüvvə mövcuddur, möcüzəli yaranışdır, ancaq Yaradıcı deyildir. Ahur-Məzd mənəvi işıq və istilik kimi ruha keçir, od isə insanların ehtiyaclarından yararır, azalıb-çoxalmaqla dəyişir, varlıqlara ötürülür və qısa müddətdə bitib-tükənir. Ona görə də atəşpərəstlik inancının adındakı oda sitayişlik mənəvi atəşlə, daxilədən gələn işıqla (Ahur-Məzdin ürəklərə ötürdüyü istiliklə) bağlıdır. L.A. Lelekov yazır ki, «od həmişə özü ilə müqayisə olunur və bütün baş verənlərin səbəb-nəticəsi rolunu oynayır»¹. Deməli, odun – ocağın, günəşin mənəvi işıqla, istiliklə əlaqələndirilməsi ziddiyyətlidir və bütün dəlillər odla, ocaqla əlaqələnen atributların Zoroastrizmə əvvəlki inanc sistemlərindən hazır şə-

¹ Лелеков Л.А. Локальные и синкретические культуры. - М.: Наука, 1991, с. 27.

kildə keçdiyini təsdiqləyir. Mifoloji anlamda «Atar/Adər/Azər» sözü ölkəmizin adında əks olunmuşdur.

«Yazatlar» silsiləsindəki tanrıların bəzilərinin funksiyası bir qədər məhduddur, onlar yalnız bir hal və əlamətin nəzarətçisi-hamisi rolundadırlar. Məsələn, *Aşi Vahvi* - xeyirxah işlərə görə mükafatlar paylayan ilahi qüvvədir. *Aşi* – tale və səadət tanrısıdır. Onun yunanların Fortunası ilə uyğunluğu nəzərə çarpır. *Raman* – sülh və dinclik tanrılarında biridir, mal-qaraya himayədarlıq edir. «*Apam-Napat*»ın hərfi tərcüməsi «suyun nəvəsi» deməkdir. Onu *Varunla* eyniləşdirirlər. Bu, su ruhlarından birinin adıdır və qam inamından keçmişdir.

Ardvi[su]r-Anahid («güclü, ayıbsız, saf, duru Ardvi» deməkdir) - su və məhsuldarlıq tanrısıdır. Əslində sözün məna tutumunda iki ünsür birləşdirilir (saf su və ana od) və türklərin Yer-Sub tanrısını xatırladır. Adın tərkibində türkün «su» kəlməsinin iştirak etməsi təsadüfi deyil. Çox hallarda Ahur-Məzdin qızı kimi qəbul olunur. Kult rituallarında ona böyük ehtiram bəslənilir. «*Ardvisur-yəşt*»də gah sulu çay şəklində, gah da gözəl, qüvvətli, boylu-buxunlu, cüssəli qadın tək təsvir edilir; birinci halda suyu, ikincidə işığı, odu bildirir. *Anahit* insanlara, mal-qaraya övlad-bala və torpağa məhsuldarlıq bəxş edir.

Əkinçiliklə məşğul olan ulu əcdad üçün suyun böyük əhəmiyyəti vardı, ona görə də günəş (*Hvar-hşayta* – göründüyü kimi «*Avesta*»da Mitrdən başqa da günəş tanrısı mövcuddur), ay (*Mah*) və ulduz (*Tiştəriya*) kultları xüsusilə fərqləndirilir, yağıntılarla, yağışlarla əlaqələndirilirdi. «*Avesta*»da elə misralarla rastlaşırıq ki, birbaşa *Tiştəriya* Zaratuştrla müqayisədə verilir. Məsələn, deyilir ki, *Tiştəriya* göydə ulduzların başçısı olduğu kimi, yerdə də Zaratuştr peyğəmbərdir, bütün insanların məsləhətçisi, yol göstərənidir. Burada Zaratuştrun fəaliyyəti *Sirius* ulduzunun göy üzündəki funksiyası ilə eyniləşdirilir. Başqa himnlərdə də eyni motivlə rastlaşırıq:

Nur saçan *Tiştəriya* – sevinclə dua edək.

Cadugərləri qovsun, hiyləsiz yolla gedək¹.

Himndə Ahur-Məzdin yer üzünə gətirdiyi xeyir, bolluq və bərəkəti qorumaq uğurunda Zaratuştrun mübarizəsi Tiştriya ulduzunun sulara hamilik etməsi ilə müqayisədə verilir. Bir cəhət olduqca maraqlıdır və əksər tədqiqatçıların diqqət mərkəzində durur – Sirius ulduzunu ikili xüsusiyyəti elm aləminə ancaq XX yüzillikdə bəlli olmuşdur. O yaşlarda bir tərəfdən sönmək, kiçik «karlik-ulduz» parlaqlığı ilə müşayiət edilir, zülmətdə işığı şüalandırır ətrafa yayır, bununla belə çox böyük kütləyə malikliyi vurğulanır. Tiştriyanın ətrafında dolanan ulduzlarından biri *Satavaes** adlanır. Belə ehtimal edirlər ki, bu, *Antaresdir*, məhz Siriusun yaratdığı yağışlar və sular onun vasitəsi ilə dünyaya paylanır. Qədim Midiyalıların inamına görə, Sirius-Tiştriya suyu təbiətdə bərabər paylayır, il ərzində yağışların dövrü-lüyünü təmin edir. Su – həyatın, canlılığın əsası hesab edilir. Onsuz yer üzündə ölüm hökm sürür. Buna görə də «Avesta»nın bir çox himnləri suyu yaradıb bütün dünyaya paylaşdıran Tiştriya-Siriusa həsr olunur.

Atəşpərəstlərin inamında su çox hallarda od-ışqla eyni hüquqda göstərilir və suyu murdarlamaq ən ağır günah sayılırdı. Bu, Azərbaycan xalqının əfsanələrində günümüzədək qorunub saxlanmışdır. Borçalı ərazisində yerləşən təbii su mənbəyinə xalq «Donan bulaq» adı vermişdi. Əliyev Sabir Xəlil oğlu danışdı ki, susuzluqdan yanan bir çoban dağı dolaşa-dolaşa axar bir bulağa rast gəlir. Əyilib doyunca içdikdən sonra, «Nə çoxdur dağlarda bulaq», – deyib *bulağın gözünü murdarlayır*. Birdən günəş daha da qızaraq ot-ələfi qarşıdır. Günün istisi çobana yenə də əsər eləyir. Bərk susayır. Əyilir ki, bulaqdan su içib yangısını söndürsün. Lakin yayın bu cırhacırında, günün od ələdiyi bir anda bulağın donduğunu görüb barmağını dişləyir, nə qədər böyük günah işlətdiyini başa düşür. Amma iş işdən keçmişdi. Deyirlər,

¹Абрамов Ю.А. и Демин В.Н. Сто великих книг. – М., «Вече», 1999, с. 343.

*Satavaes – «yüz kişi gücünə malik» deməkdir.

indi də bulağın yayda donduğunu görünələr olub¹. Nizaminin Bişrlə Məlihə haqqındakı nağılında da eyni ruh hakimdir. Suyu qərəzlə murdarlayan ölümə cəzalanır. Ulularımızın müdrik kəlamlarının birində əfsanədə və nağıllarda qaldırılan məsələ bir cümlə ilə nəzərə çatdırılır: «Su üz qarısından başqa hər şeyi pak eylər». «Tanrının üzünü görən» suya kult kimi yanaşılması inanclarda, alqış-qarğışlarda, atalar sözü və məsəllərdə də geniş əks olunmuşdur. Ulularımız sanki Ahur-Məzdin tövsiyələrini qulaqlarda sığaya çevirərək deyirlər: «Su dirilikdir». «Su daşı quma döndərər, arvad kişini – muma». «Su kimi əziz ol». «Su olan yerdə abadlıq olar». «Su suya qarışanda güclü olar». «Su dayanar, düşməni dayanmaz». «Su sənin dalınca gəlməsə, sən suyun dalınca get». «Su harada – dirilik də orada». «Suyun əvvəli bulantı gələr». «Susuz ağac meyvə verməz» və. s. Ulu əcdadlarımızın inanclarında su həm də uğurun təminatçısıdır. Ona görə də uzaq səfərə çıxanların arxasında bir qab su atırdılar. «Su aydınlıqdır, yolun açıq olsun» – deyər indi də Azərbaycan türkləri həmin adəti icra edirlər.

Bir əfsanədə isə deyilir ki, «qədim çağlarda Kükü kəndinin əhalisi çırağı və ocağı neftlə yandırmaz, neft əvəzinə su işlədərmişlər»². Ən əski təsəvvürlərdə su quraqlıq tanrısının (ağzından od püskürən çoxbaşı ilan) əlində idi. Nəhəng ilan şəklində təsəvvürə gətirilən bu şər tanrı çayların mənbəyində out-rub, ağır şərtlərlə, qurbanlar bahasına insanlara azacıq su verirdi. Oddan – quraqlıqdan – ağzından alov püskürən məxluqdan alınan su vasitəsi ilə ocağı da yandıрмаq mümkün idi. Atəşpərəstlər bu varlığı əjdahaya çevirmişdilər. Quraqlıq tanrısı zəmanəmizə məhz «Əjdaha» adıyla gəlib çatmışdır. Dilimizdə «çox bahadır» fikrini əksər hallarda «od qiymətinədir», «ucuzdur» qənaətini isə «su qiymətinədir» şəklində işlədirik. Bu, nə deməkdir? Odun və suyun hansı qiymətindən danışılır? Bizcə, ilk dəfə məhz əjdahadan – oddan gözəl qızları qurban verməklə alınan su

¹Əfsanələr. Qeydlər və şərhlər M.Seyidovundur. - B., Gənclik, 1986, s. 125.

²Azərbaycan xalq əfsanələri. Toplayanı və tərtib edəni S.Paşayev. - B., Yazıçı, 1985, s. 146.

insanlara «od qiymətinə», yəni odun qoyduğu qiymətə, suyu əjdahadan deyil, axar çaydan, göldən götürəndə isə «su qiymətinə» başa gəlmişdir. Bəzən bir işi hamıdan tez yerinə yetirən, yaxud daim hərəkətdə olan, atdanıb-düşməkdən doymayan uşaq haqqında «od parçasıdır» ifadəsini işlədirik. Bu ifadənin də kökü əski inamlara söykənir.

Maraqlıdır ki, «Avesta»da su ilə peyğəmbərin təlimi müqayisədə götürülürdü. Əgər su həyatın özülü idisə, Zaratuştrun fikirləri əsasların əsası sayılırdı. Onun hər bir kəlməsi ürəyə şəfa gətirirdi, quraqlıqdan cadarlanmış torpağa verilən su kimi idi. Susuz insanları fiziki ölüm gözlədiyi kimi peyğəmbərin müdrikliyinin aynası olan cümlələrsiz Ahur-Məzdin mayasından – xeyirli qanunlarından dünya məhrum edilir, mənəvi yoxsulluq – mənəvi ölüm hadisəsi baş verirdi. Su ilə bu qədər bağlılığın nəzərə çarpması peyğəmbərin adında da bu anlamı verən sözdən istifadə edilməsi qənaətini meydana gətirir. «Zaratuştr»un birinci hissəsinin «Zara//Sara//Sarı»dan əmələ gəldiyinə şübhə ilə yanaşmasaq, bu – işığa işarədir; odun, günəşin rəngidir. Adm ikinci hissəsinin – «tuştr»un «Tiştr»lə yaxınlığı göz qabağındadır. Tədqiqatçıların dediyi «şütür»dən – tacik dilindəki «dəvə»dən çox «Avesta»da xüsusi isim tək işlənən «Tiştir»dən götürülməsi ehtimalı daha inandırıcıdır. Tiştriya ulduzunun suları tənzimləmə funksiyasını nəzərə alsaq, peyğəmbərin adının mahiyyətində atəşpərəstlik inamının əsasının durduğunu görürük. T.A.Dubrovina yazır ki, «Tiştriya» – «Qızıl Sirius» sakrallıq anlamındadır, çünki o dünyaya Ali, İlahi qanunlar gətirir¹.

Azərbaycan türkləri bizim eramın XIII yüzilliyədək Sirius ulduzunu (Tiştriyanı) «**Ağ aygır**» adlandırırdılar². Qəribədir ki, atəşpərəstlərin mifik təsəvvürünə görə, Tiştriya qızıl qulaqlı, qızılyüənli, gözəl, **ağ at** cildinə görünüb quraqlıq devi *Apaşu* (hərfi tərcüməsi «qurudan», yaxud «suların qarşısını alan» de-

¹Дубровина Т.А., Ласкарева Е.Н. Заратустра. – М.: Олимп; ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. с. 10.

²Əbu Nəyyan əl-Əndəlusi. Kitab əl-idrak li-lisan əl-Ətrak (Türk dilini dərk-etmə kitabı). Ərəb dilindən tərcümə Z.Bünyadovundur. – B., Azərənəşr, 1992, s. 18.

məkdir) göy üzündən qovur. «Avesta»nın «Tiştr-yəşt»ində deyilir ki, **ağ at cildindəki Tiştriya** ulduzu qara at şəkilli devlə vuruşur. Tiştriya məğlub olduğundan Ahur-Məzdə müraciətlə şikayətlənir ki, insanlar ona xüsusi olaraq ehtiram bəsləmədiklərinə görə uduzmuşdur. Əgər insanlar başqa tanrılar tək tez-tez onun da adını dillərinə gətirsələr, onda Tiştriya 10 at, 10 dəvə, 10 öküz, 10 dağ və 10 dərin çayın gücünü toplayar. Ahur-Məzd insanları məcbur edir ki, Tiştriyaya ehtiram bəsləsinlər. Bundan sonra o, Apaoşa qalib gəlir. Bu zaman Vorukaş-Bərkaş gölündən (Xəzərdən) duman göyə qalxır, buludlara çevrilib topa-topa bir yerdə cəmləşir. Külək onları otluqların üstünə gətirir və göydən yerə yağış yağmağa başlayır.

Atəşpərəstlikdə məkan anlayışı Göylə (*Asman*) Yer (Zam) vəhdəti şəklində anılır və əksər hallarda bu tanrılar da «Ölümsüz müqəddəslər» sırasına (Spenta-Armayta) daxil edilir. Bütöv dünyanın ilk mifik hökmdarı Yim mal-qara və insanlar üçün boş torpaq tapmayanda Göyə «Ölümsüz Müqəddəs» adıyla müraciət edir:

«Əziz Spenta-Armayt! Yarıl, aralan ki, qoyun-quzunu, qaramalı və insanı yerləşdirə bilim»¹.

Belə anlaşılır ki, Göy Yerdən uzaqlaşdıqca torpağın sahəsi artır. İlahiləşən qüvvələr sırasına qayda-itaət, diqqət tanrısı *Sraoş* da aid edirlər. O, ilk qadın başlanğıclardan biridir. Nizam-intizamın yaradılmasında əsas funksiyanı təsiredici atributla - *dəyəyənlə* yerinə yetirir. Azərbaycan nağıllarında *sehrli dəyəyənlə* obrazına rast gəlirik. Onun vasitəsi ilə devlər və padşahlar itaətkar qula çevrilirlər. «Sraoş» sözünün hərfi tərcüməsi «əşitmək, buyruğa müntəzir olmaq» deməkdir. O, əmrindən çıxanları əlindəki qızıl dəyəyənlə cəzalandırır. Zaratuştr bu tanrını hər şeydən ali saymışdır. Çünki Sraoş insanları dualara və ibadətə alışıdır. Onun yardımı ilə hamı tanrıya üz tutur və şər qüvvələrə qarşı çıxırdı. Sonralar bu tanrını da «Spenta-Armayt» silsiləsinə daxil etməklə (Asman və Zamlə birlikdə) «Ölümsüz Müqəddəslər»in

¹Абрамов Ю.А. и Демин В.Н. Сто великих книг. – М., «Вече», 1999, с. 198.

sayını 9-a çatdırmışdılar.

«Avesta» himnlərində maldarlığın genişlənməsi motivinə geniş yer verilir və Drvasp kultundan bəhs açılır. *Drvasp* tanrı adıdır, «ona minnətdar ol ki, atlar gümrahdır» deməkdir. O, mal-qaranın sağlamlığını qoruyurdu. Bu funksiyanı «Ölümsüz Mü-qəddəslər»in birincisi Vohu-Man da yerinə yetirirdi. «Qat»larda bir neçə dəfə *Gəguş-taşan* («Öküz yaradan») adı xüsusi vurğulanır. Ehtimal edirlər ki, bu, Ahur-Məzdin spesifik aspektlərindən biridir; *Gəuş-Urəan/Gəuş-Urvan* («Öküz ruhu») isə «mal-qaranın özü» demək idi. «Avesta»da müharibə tanrısının adı isə *Vertraqndir* (orta farslarda «Varahran»a, daha sonrakı ənənədə «Bəhram»a çevrilmişdir). Ümumiyyətlə, söz canlı yaranışlar kimi sakrallaşdırılıb tanrı səviyyəsinə qaldırılırdı. Məsələn, *Hrat* – «düşüncə» anlamını verir; ehtimal edilir ki, «şüur və ağıl» tanrısının adıdır. Atəşpərəstlik inancını yayan və qoruyan ilahi qüvvəyə isə «*Daen*» – deyə müraciət olunurdu. Dilimizdə işlənən «din» sözü ondan törəmişdir. Göründüyü kimi, zoroastrizm mitologiyasında hər şey, adicə söz də şəxsləndirilib fəvqəltəbii-güc mənbəyi kimi götürülürdü. Məsələn,

«*Həmvərət*» – «kişi igidliyi»,

«*Arştat*» – «haqiqət» mənasını verən kəlmələrdir; birincisi «kişilik və mərdlik», ikincisi isə «haqq və ədalət» tanrısı tək xatırlanır.

İşıqlı aləmin sakral varlıqları sırasına daxil olan *Sayen(a)* – nəhəng mifik quş adıdır. Azərbaycan nağıl və əfsanələrində «Simurq quşu», «Səməndər quşu» və «Zümrüd quşu» variantlarında işlənir. Sayen ola bilsin ki, türkün Sunqur quşunun farslaşmış şəkliidir. O, dünyalar arasındakı məsafələri qısa zamanda qətt etməyi bacarır.

III.«Avesta»da tanrı panteonunun ***üçüncü silsiləsinə*** xüsusi ilahiləşdirilən varlıqlar daxildir. *Fravaşlar* – qoruyucu-mələk funksiyasını yerinə yetirirdilər. Ayların dövrələşməsində (farvardin) izlərini saxlamışdır. Fravaşlar yarandığı andan bütün varlıqları, o cümlədən Ahur-Məzdin özünü şərdən xilasa çalışır.

İran və Avropa tarixçilərinin qənaətinə görə, martın 22–də keçirilən Novruz* («nou» - yeni, «ruz» - gün deməkdir, yəni «yeni gün») atəşpərəstlərin yeni il bayramıdır. Xüsusi vuruğulamaq lazımdır ki, Yazın girdiyi günü dünyanın bütün xalqları, xüsusilə Yaxın və Uzaq Şərq ölkələrinin sakinləri böyük təntənə və şənliklərlə qeyd edirlər. Əksəriyyətində atəşfəşanlıq atributları nəzərə çarpır, böyük tonqalların ətrafında xüsusi rituallar keçirilir. Ümumiyyətlə, yazqabağı mərasimlərin bütövlükdə atəşpərəstliklə heç bir əlaqəsi yoxdur. Uzağa getməyə, Azərbaycan türklərinin Novruz şənliklərinin, xüsusi ritualların «obrazları» arasında «Avesta» adətləri ilə səsleşən az şeylərə rast gəlirik, Keçi-Kosadan tutmuş bayram şirniyyatlarına, səməniyədək – hər şey atəşpərəstlərin adət-ənənəsindən seçilir. Fərqlər qədim zoroastriya təqviminə nəzər salanda daha qabarıq şəkildə özünü göstərir. Bu səbəbdən də İllaxır çərşənbələrə zoroastrizm görüşlərinin prizmasından baxılması ilə razılaşmırıq.

Panteonun işıqlı aləmlə əlaqələnen tanrılarının adları əsasında tərtib edilən təqvimdə ilk baxışda hər şey tərsinədir: «od» qışın gəlişi ərəfəsinə, «günəş» payızın başlanğıcına, «suların coşub-daşması» payızın sonuna, «tiştriya» qızmar yaya düşür. Lakin təbiidir ki, iyun-iyul aylarında havalar quraqlıq keçirdi və insanlar dualarında «Tiştriya» müraciət edirdilər ki, onlara yağış göndərsin. Qışın soyuğunda onların ən çox «Azər»/«Atar»a üz tutduqları məlumdur. Bu səbəbdən də ilin həmin ayı dualarını həsr etdikləri tanrının adı ilə adlandırmışdılar.

*Novruzun İranda böyük təntənə ilə qeyd olunmasının mayasında atəşpərəstlik deyil, imam Əlinin həmin gün taxta çıxması durur.

QARANLIQ ALƏMİN TƏMSİLÇİLƏRİ

Anhro Manyu - hərfi tərcüməsi «şər ruh» deməkdir, Ahur-Məzdin qardaşı, əbədi rəqibidir, həqiqətin və dünyadakı bütün uğurların, xöşbəxtliklərin düşməni, soyuğun, zülmətin təmsilçisidir. Daim Xeyirlə mübarizə mövqeyində durur və böyük orduya, Ahur-Məzdin gücünə bərabər tutulan tərəfdarlara malikdir.

Atəşpərəstlik inancında hər bir şər ruhun dəqiq yeri müəyyən olmuş və müvafiq xeyir varlıqla qarşı-qarşıya qoyulmuşdur. Onlar xeyirin təmsilçilərinə üstün də gəlmiş, hətta bəzilərini aradan götürə (ilk insan Kəymərdin ölümünə səbəb olduqları kimi) bilmişlər. Müharibənin qanunlarına uyğun şəkildə özləri də həlak edilmişlər.

Fəsil- lər	Aylar		
YAZ	<p>1. Fərvadin (22 mart - 21 aprel) Avesta»da «ruh» mənasında işlənir. Yazın gəlişi ilə təbiətin oyanması, qanın qaynaması və torpağın canlanması ilə bağlı yaranmışdır.</p>	<p>2. Ordibehest (22 aprel - 22 may) “Ən böyük ədalət» deməkdir.</p>	<p>3. Hordad (23 may - 22 iyun) «Bütövlük» anlamındadır.</p>
YAY	<p>4. Tir (TUR) (23 iyun - 23 iyul) «Ulduzun parıltısı» anlamındadır. Sirius ulduzunun adından – Tıştri-yadan («Avesta» mifologiyasında yağış yağdıran ulduzdur) götürülüb.</p>	<p>5. Amordad (24 iyul - 23 avqust) «Ölümsüzlük» deməkdir.</p>	<p>6. Şəriyar (24 avqust - 23 sentyabr) «Böyük dövlət arzusu» mənasındadır.</p>

PAYIZ	<p>7. Mehr (24 sentyabr - 23 oktyabr) Tanrı Mitr adının təhrif olunması ilə yaranmışdır. Şəki-də toy adətlərində oğlan evinin qız evinə verdiyi başlıq «mehir» adlanır.</p>	<p>8. Aban (24 oktyabr - 22 noyabr) «Sular» deməkdir”. «Avesta» mətninə görə isə «suyun oğlu» ifadələrinin qısaldılmış formasıdır.</p>	<p>9. Azər (23 noyabr - 22 dekabr) «Od» deməkdir”</p>
QIŞ	<p>10. Dey (23 dekabr - 21 yanvar) «Yaradan» deməkdir</p>	<p>11. Bəhmən (22 yanvar - 20 fevral) «Xeyir düşüncə» deməkdir; atəşpərəstlik inancının əsas qanunlarından biridir.</p>	<p>12. Əsfənd (21 fevral - 21 mart) «Müqəddəs» deməkdir. Əslində «müqəddəs mömin» ifadələrinin qısaldılmış formasıdır.</p>

Atəşpərəstlərin təqviminin Yaxın Şərqlərinin əksəriyyətində müşahidə olunması iki səbəbdən irəli gəlirdi. Birincisi, Midiyanın İran tərəfindən süqutunadək böyük hüdudları əhatə etməsi idi. İkincisi, qədim çağlarda zoroastriya pəhləvilərin dövlət dininə çevrildəndən sonra imperiyanın hər tərəfinə yayılması idi. Ona görə də midiyalılardan başqa, parfiyalılar, pəhləvilər arasında da eyni sistemdə, müəyyən ad dəyişmələrinə uğrayaraq işlədilmişdir. Görünür, devlər aləminin başçısı Anhro-Manyu əvvəllər məzdizm panteonuna daxil idi və böyük əhəmiyyət kəsb edən fiqur deyildi. Xeyirlə müqayisədə əks yaradıcılıq qüdrətli yeni tanrılar panteonunu meydana gətirəndə bütərəstlikdən qalma bütün devləri Anhro-Manyunun ətrafında birləşdirməklə, əvvəlki inanışların yaradıcılarına nifrət oyatmağa çalışmışlar; həmçinin vuruşduğu düşmənin gücü müqabilində Ahur-Məzdin böyüklüyünü nümayiş etdirmək məqsədi güdmüşlər. Sonralar pəhləvilər mifoloji strukturun bir-birinə zidd qanadlarına milli və ictimai don geydirərək yer üzündəki insanları da qarşı-qarşıya duran iki cəbhəyə ayırmışlar: guya iranlılar Ahur-Məzdin, turanlılar isə Anhro-Manyunun təmsilçiləri imiş-

lər. İlk mərhələdə «devlər aləmi» deyəndə, iranlıların özlərindən ayrı düşmüş hind-ari qrupu nəzərdə tutulurdu. Orta əsrlərin əvvəllərində türklərin tarixdə nüfuzunun artdığını görüb hadisələrdə köklü dəyişiklik və «dəqiqləşmə» apararaq şər qanadın türklərin ulu əcdadları olduğunu irəli sürmüşlər. Bununla da səlcuqları, oğuzları gözdən salmağa çalışmışdılar. Deməli, Arianların iki qanadının bir-birinə qarşı çıxması tanrı panteonunun iki qütbə ayrılmasının təzahürü kimi götürülsə də, turanlılar Anhro-Manyunun törəmələri deyildilər. Sadəcə olaraq zoroastrizm inancını dövlət dininə çevirən zümrənin özünü «xeyir» cəbhədə, əsas konkurentini isə əks tərəfdə göstərməsi idi. Bu hal «Avesta»nın çox-çox sonrakı çağlara aid mətnlərdə hətta (məsələn, Firdövsinin «Şahnamə»sində) kəskin ictimai xarakter almışdır. Əslində cəbhələşmənin, qarşı-qarşıya durmanın mayasında **ancaq iki ilahi qüvvənin** toqquşması dururdu. İnsan qrupları həmişə Ahur-Məzdin tərəfində dayanmış, yalnız devlərlə vuruşmuşdur. Xeyir-şər qarşılaşmasının bu cür mifoloji şərhə həm prototürklərin, həm də iranlıların törəmələrində öz daxildəki parçalanma, atanın oğula, qardaşın qardaşa qarşı çıxması motivinin qol-qanad açmasına geniş imkan yaratmışdır. Böyük Firdövsinə buna öz millətçilik prizmasından yanaşmış, hətta oğulu atanın əlləri ilə (Rüstəm-Söhrab xəttində) öldürmüş, qardaşı qardaşa (Tur-Eran xəttində) amansızcasına qırdırmış, xilas yolunu bir qanadın tamamilə kəsilib atılmasında görmüşdür. Azərbaycan xalqının «Kitabi-Dədə Qorqud» eposunda isə «dış oğuzun iç oğuzla asi düşüb» qətl törətməsi şəklində yazı yaddaşına köçürülmüşdür. Lakin qarşıdurma sol qanadın bütövlükdə məhvi ilə deyil, şər meyilli başçının (Alp Aruzun) aradan götürülməsi ilə həllini tapmışdır. Eləcə də ata oğlunu yaralasa da, ölümünə bəis ola bilməmişdir. Oğuz eposunun dərin qatlarla «Avesta» ilə əlaqəsi bir də onunla şərtlənir ki, şər kimi anılan Dış oğuzun başçısı Alp-Aruz (hesab edək ki, Anhro-Manyu) devlərə uyğun varlığı – Təpəgözü yetişdirir. Bir cəhət də maraqlıdır: hər boyun sonunda oxunan oğuz söyləmələri «Avesta»dakı qatlarla səsləşir.

Anhro-Manyunun özündən fərqli olaraq ətrafında toplanan qüvvələrdə tanrıçılıq əlaməti yoxdur və yaradıcılıq funksiyası çox zəifdir. Onlar məhdud dairədə ancaq dağıdıcı gücə malikdirlər.

Aj-Dahak (Dahak) – nəhəng ilanın adıdır, şər güclər içəri-sində xüsusi yer tutur. Onun 3 bədəni, 3 başı, 6 gözü, 1000 hiyləsi var. Bu göstəricilərlə hakimi-mütləq olmağa can atsa da, ilan cildini dəyişə, suların qarşısından geri çəkilə bilmir, daim quraqlıq yaradıb torpağa ziyan vurur. Onun ərəbləşmiş və farslaşmış forması Zöhhakdır. Zöhhak «Şahnamə»də qəzəbli şah-tiran kimi təsvir edilir. O, insan beyni ilə qidalanır və çiyinlərinədən ilanlar çıxardır. Aj-Dahakın törətdiyi ən dəhşətli faciə Hörmüzün sadıq tərəfdarı Kersaspi öldürülməsidir. Bu qətlə Buyuzlu əjdaha Sərvər törədir.

Ahur-Məzdin işığında dolaşan hər xeyir tanrının bir dev düşməni mövcuddur. İlk toqquşmada Vohu-Mananın qəddar rəqibi *Ak-Mandır* («Acıqlı ruh» mənasını verir, çox hallarda gücü Anhro-Manyu ilə bərabərə tutulur).

Şər ruhun ordusunun əsas özəyini, ən fəal və güclü qolunu *Daeyvlər (Devlər)* təşkil edir. «*Daeyv*» sözünün mənası «qəddər» və «düşmən» deməkdir. «Avesta»da onların bir çoxuna lənətlər yağdırılır. Devlərin bəziləri əvvəlki inanclarda büt funksiyasını yerinə yetirmişdi. Məsələn, belə hesab edirlər ki, *Buit* adlı dev Buddadır, atəşpərəstlərin inkar etdiyi büt-tanrı Hindistanda uzun müddət əsas inanc kimi istifadə edilmişdir. *Asto-vidot* – ölüm mələklərindən birinin adıdır, can verən şəxsin bədənini dağıdıb ruhunu tora salır, *Virazş* isə Çin vad körpü-sündə ilişib qalanları cəhənnəmə aparır. *Ayşma-daeyv* – «qəzəb», «azgınlıq» anlamındadır və üç ən dəhşətli dev belə adlanır. Maraqlıdır ki, nağıllarımızda da qəhrəmanlar üç nəhəng devlə vuruşurlar. Və həmin devlər yerin dərinliklərində işıq arzusuyla yaşayır, gözəl qızları məhz günəşin rəmzi kimi qaçıdırıb yanlarında saxlayırdılar. «Ayşma» sözünün əvvəlində işlənən «ay» komponenti «qaranlıqda parlayan işıq» anlamını verirdi. Devlər günəşin şişoxlu şüalarından qorxduqlarından gündüzlər yer üzünə çıxmırdılar. Lakin işıqlı dünyanın həsrətini çəkirdilər. Və onlara «qaranlıqda

işıq vurğunları» da deyirdilər. Bu anlama görə ola bilsin ki «Avesta»dakı dev adının ikinci hissəsi – «şma» indi dilimizdə işlənən «axşam»dan keçmədir. Ayşma, yəni «ay-axşam»// «aylı gecə» demək idi. Atəşpərəstlik inancına görə, Xeyir-Şər birliyi dövründə varlıqlara qoyulan adlar da qoşa olurdu. Məsələn, Ahur-Məzd, Anhro-Manyu və b.

Ayşma əxlaqsızlığı, pozğunluğu, məkr və nifrəti yayırdı, nizam-intizam tanrısı Sraoşun əleyhinə fəaliyyət göstərirdi. S.N.Sokolov bu mənada onu Sraoşun «oppeneti» sayır və meydana gəlməsini V.İ.Abayevin qənaətlərinə əsasən belə yozurdu ki, guya **atlı tayfaların** məskunlaşması və köçərilərin qanlı yürüşlərinin mifoloji görüşlərdə əksidir¹. Lakin onu açıq şəkildə vurğulamırdı ki, V.İ.Abayev «atlı tayfaların məskunlaşması» deyəndə prototürkləri – skifləri, sakları nəzərdə tuturdu. Ayşmanı dişi boz qurddan törəyən aşınalarla eyniləşdirmək də elmilikdən və məntiqdən uzaqdır.

Apaos himnlərdə *qara, tükü tökülmüş, arıq, axtalanmış at şəklində* təsvir olunur. «Loşad» sözünün rus dilinə türklərdən keçdiyi – «hoş-at» kəlmələrinin birləşməsindən yarandığı məlumdur. Ola bilsin ki, «axtalanmış at» anlamını verən «apa-oş» kəlməsinin ikinci hissəsi məhz «hoş»dan alınmışdır. «Apa» isə «doğmayan» deməkdir. Ona görə quraqlığı doğub törəməyən at şəklində təsvir edirdilər ki, sularsız torpaq bitkilər yetirmir, qısır qalırdı. O, Tiştriya ilə daim müharibə aparırdı, yağışların qarşısını alır, quraqlıq yayırdı.

Buşyast – «uzunəlli» və yaxud «tənbəllik» deməkdir. O, hərəkətsizliyin, ləngliyin təmsilçisi və yayıcısı idi. Uzun əlləri ilə insanları yataqdan qalxmağa qoymurdu. Qadın devlərdəndir. Səhər xoruz banlayıb Sraoşun xəbərlərini, tapşırıqlarını insanlara çatdıranda Buşyast uzun əlləri ilə yatanların üstünə yuxu səpələyir ki, huşları başlarından çıxsın, xeyirli məlumatları eşidib yaxşı işin qulpundan yapışmasınlar. Nəzərə çatdıraq ki, mənfi

¹Абаев В.И. Избранные труды. Религия, фольклор, литература. – Владикавказ, 1990, с. 125.

anlamda yuxu tanrısına verilən adla (*Buşyast*) Azərbaycan türklərinin dünyaya uşaq gətirilməsinə yardım edən və sevən gənclərin arzularını gerçəkləşdirən xeyirxah «Buta» arasında səsleşmə nəzərə çarpır.

Mazan devləri – tədqiqatçılar birinci sözü «məhəng», «azman» kimi çevirirlər. Belə ehtimal edirlər ki, Cənub-şərqi Azərbaycana bitişən Xəzər sahilləri - Mazandaran ərazisi qədimlərdə devlərin əlinə keçmiş və onlar uzun müddət orada məskunlaşıb insanlara xas xüsusiyyətləri öyrənmişlər. Bunlar insanabənzər devlər sayılırdı. Azərbaycan nağıllarında meşədə körpə uşaqları ələ keçirən belə devlərdən birini ağzından süd iyi gələn Cırtan adadır. Bu motiv «Avesta»dakı turanlı «ağıllı uşaq» Yoystun cadugər Axta qalib gəlməsinin xalq arasında variantlaşmasıdır.

Vaiu – külək və ölüm tanrısıdır.

İşıqlı dünyadakı Aşanın (düzgünlük, həqiqət) qaranlıq aləmdəki rəqibi *Druc/Druqdur* və «yalan» deməkdir. Bu qarşılaşma «həqiqət-yalan» əksliyi kimi özünü göstərir. *Druc* pislik, yamançılıq, qaydasızlıq, pozğunluğun yayıcısı və müdafiəçisidir. Qadın cildində təsvirə gətirilir. İşıqlı dünyanın məxluqlarını öz zahiri gözəlliyi və təm-tərəhliyi ilə yoldan çıxardıb əxlaqsızlığa, xəyanətə sövq edir. Qadın devlərin əksəriyyəti *Drucun* ətrafında cəmləşir və ailələri dağıtmaqla işıqlı dünyanın mənəviyyətinə güclü zərbələr vurur.

Nasu da qadın devlərdən biri idi. O, ölümü təmsil edir. Milçək şəklində şimaldan uçub gəlir, meyitlərin üstünə qonur, sonra zəhərli maddələri ətrafa yayır. *Nansu* sağlam adamlara da zərər gətirə bilir. Ona görə də ona qarşı lənətləndirici dualar oxuyur və xüsusi rituallar keçirirlər. *Nansu* ancaq Müqəddəs Sözdən çəkinib insanlar yaşayan yerlərə gəlmir. *İndra* və *Nahatya* haqqında «Kiçik Avesta»nın dualarında deyilir ki, Zaratuştr yer üzündə insan cildində gəzib-dolaşan devləri əbədilik yeraltı aləmə qovdu.

Atəşpərəstlik təsəvvürlərinə görə, devlərin məskəni yerin altı, dağların qarlı hissələri, soyuq daş mağaralar və ilk növbədə şimalda yaşayan köçəri tayfaların məskunlaşdığı ərazilərdir.

Çünkü onlar devlərə ehtiram göstərirlər. Ümumiyyətlə, bəzi devlər təbii fəlakətlər və yoluxucu xəstəliklərin qarşısının alınması çətinləşəndə meydana gəlmiş və bütün bəlalara onların adına yazılmışdır. Beləliklə qeyri-insani, pis keyfiyyətlərin hamısının yayıcılarına Anhro-Manyunun ətrafında rast gəlmək mümkündür. Belə ki, *Araks* – paxıllığı, *Zaur* – qocalığı, *Varən (Viran)* – şəhvəti, ehtirası, *Azi* – tamahkarlığı, acgözlüyü, *Spəzq* – böhtanı, *Zemak* – qışı təmsil edirdi.

Anhro-Manyunun şər gücü sırasına «*yatu*» (tilsimkar) adlanan məxluqlar və *pairikalar* (pərilər) da daxil idi. Bunlar içməli suları zəhərləyir, torpağa ziyan vurub murdarlayır, mal-qaranı və bitkiləri tələf edir, ulduzları tilsimləyirdilər, buna görə də yağışlar kəsilirdi. Sehrə düşən bəzi ulduzlar göydən yerə enib kosmosun nizamını pozurdu.

Orta əsrlərin başlanğıcına aid mətnlərdə Şərin xidmətində duranlar sırasına atəşpərəstlik dininin əleyhinə çıxan bir neçə insan qrupu da daxil edilirdi:

- a) *kavilər*, *karapanlar (qarakanlar)* – cadugərlər, falçılar;
- b) bütərəstlik *kahinləri* və *tayfa başçıları*;
- v) *aşəmauqlar* – insanları pisləyən və qəddarlığa alışdıranlar;
- q) *satarlar* – zalım iqtidarlar, ümumiyyətlə, qəddarlığı, qətl-qarəti özlərinə peşə edən bütün yalançıpərəstlər;
- d) *hrafstrlar* – ilanlar, ziyanverici həşəratlar, qurbağalar, qansovuran ağcaqanadlar və s.

DEV, ƏJDAHA VƏ PƏRİ OBRAZLARI

Dev, əjdaha və pəri Azərbaycan folklorunun epik ənənəsində işlənən ən aparıcı antoqonist mifoloji obrazlardır. Nəhəng, qüvvətli, eybəgər və insanabənzər məxluqlar yeraltı aləmin sakinləri kimi göstərilirlər. Onlar «Avesta» təsəvvürlərində olduğu tək dərin quyuların dibindəki üç otaqlı («Avesta»da yeraltı üç qatda) mağaralarda yaşayırlar. Yeraltı mağaralar Anhro-Manyunun yaratdığı yer qatlarına uyğun şəkildə elə qurulur ki, zəncirvari formada bir-biri ilə sıx əlaqələne bilsin. Birinci və ikinciyə baş vurmada birbaşa üçüncüyə, yaxud sonuncu – qaranlıq aləmə keçmək mümkünsüzdür. Yalnız ilk otağın sakini – «şər sözlərin» yayıcısını aradan qaldırılmaqla «şər fikirlərin» mənzilinə yol açılır, eləcə də ikincinin məhvi ilə «şər əməllər» sahibinin yanına getmək imkanı yaranır. Bu üç mərhələ keçildikdən sonra Qaranlıq, ya da İşıqlı dünyalara çıxış üçün vəsiqə əldə edilir. Lakin Şərin əsas daşıyıcılarını (şər sözü, şər fikri və şər əməli) aradan götürən demiurqa Bəxt ulduzu göyün dərinliklərindən Yer altında qaldığına görə himayədarlıq edə bilmir. Çünki İşıqlı dünyanın sakral qüvvələri aşağı qatda nələr baş verdiyinin fərqi varmırdılar, orada ancaq şər meydan sulayır. Ona görə də dərin quyulara düşənin atdığı hər addım ölçülüb-biçilməlidir. İlk növbədə, Yer sakininin qarşısında duran əsas şərt ondan ibarət olur ki, rastlaşacağı iki bir-biri ilə kəllələşən qoçdan birinin belinə minəndə şansını əldən verməsin. Əks halda şərin beşiyinə – Anhro-Manyunun əbədi qaranlıq mənzilinə düşəcək... Diqqət yetirin, «Avesta» təsəvvürlərində Şərlə Xeyirin təmsilçiləri ancaq yer üzündə – İşıqlı dünyada bir-biri ilə vuruşurlar. Mifoloji mətnə isə Ağ Qoçla (İşıqlı dünyanın bələdçisi) Qara Qoç (Qaranlıq aləmin bələdçisi) yeraltında daim döyüş vəziyyətindədir. Hər ikisi çalışır ki, iki aləmin ayrıcında duran insanı öz belinə mindirib xidmət etdiyi ilahi qüvvənin ölkəsinə aparsın. Seçimlə üzləşən mədəni qəhrəman torpağı eşə-eşə, daim fırlana-fırlana

bir göz qırpımında ötüb keçən qoçların ağını qarasından ayırmağı bacarmalıdır və elə bir məqamı tutmalıdır ki, Ağ Qoçun belinə sıçraya bilsin. Lakin Yeraltı aləmdə Ahur-Məzd tərəfdarlarının bəxtinin gətirməməsi təbiidir. Işıqlı aləmin sakini üç mağaradakı üç nəhəng devi ağı, gücü və xeyirxahlığı ilə öldürürmüşdü, ona bu işdə yerüstü dünyadan gətirilən gözəllər yardım etmişdilər. O, yeraltı keçiddə isə təkdir, tanrısından uzaqdır, ona görə də Qara Qoça tuş gəlir. Bu, əslində atəşpərəstlik mifoloji sistemə əsaslanan qanunauyğun hal idi. Bu motiv, demək olar ki, əksər nağıllarımızda özünə yer almışdır. Ən xarakterin nümunə isə hələ XIX əsrin II yarısında Azərbaycanda yazıya alınıb rus mətbuatında dərc olunan «Məlikməmməd»dir. Y.V.Çəmən-zəminli 80 il əvvəl yazdığı məqalələrində əsaslı şəkildə göstərirdi ki, «Məlikməmməd» nağılı başdan-ayağa zoroastriya görüşləri ilə yoğrulmuşdur¹.

Mifoloji mətnin nüvəsində «Avesta»dakı Yim haqqındakı mifin bəzi detalları dayanır. İnsanın qocalığa və ölümə qarşı mübarizəsinin bünövrəsi ilkin görüşlərdə qoyulmuşdur. İlk növbədə, yüksək əxlaqa malik olmaqla və tanrıların yasaqlarını yerinə yetirməklə çox yaşamağın, gümrah və sağlam qalmağın yollarını aramışlar. Yimin ölkəsində şər əməllər törətməyən bütün insanlar 15 yaşlı görünürdülər. Saf təbiətli, ilıq, işıqlı, bərəkətli Xeyir məkanında möcüzəli Naara ağacı yetişirdi, onun meyvəsi qocaları cavanlaşdırıb 15 yaşına çatdırırdı. «Məlikməmməd» nağılı da analoji epizodla başlanır, lakin həmin sehrli bitki alma şəklinə düşür və bir padşahın bağında yetişir. Işıqlı dünyada Yimin «qızıl dövrü»ndən qalan yeganə nişanənin insanları dəyişdirməsi (gəncləşdirməsi) ilə razılaşmayan yeraltı aləmin sakinləri – devlər ildə bir dəfə alma yetişən anda gecənin qaranlığından faydalanıb bağa gəlir və qeyri-adi meyvəni dərib özləri ilə aparırdılar. Təkcə padşahın kiçik oğlu Məlikməmməd onları təqib edib üfünətli quyuya enməklə Zaratuştrun başladığı mübarizəni şərin öz

¹Çəmən-zəminli Y.V. Azərbaycan nağıllarının əhval-ruhiyyəsi. Əsərləri. Üçüncü cild. – B., Elm, 1977, s. 44-48.

ölkəsində davam etdirir. Burada göstərilir ki, devlər işıq aşıqlarıdır, ona görə də yer üzünün ən gözəl qızlarını (onlar işıqı simvollaşdırırlar) qaçırıb öz yanlarında saxlayırlar. Ancaq devlərin gündüzlər quyudan çıxıb Günəşə baxmağa heç vaxt cəsarətləri çatmırdı.

Anhro-Manyu şər məxluqları insan şəklində yaradanda bir şeydən ehtiyatlanmışdı və bu səbəbdən də devlərin canını özlərindən çox-çox uzaqda yerləşdirmişdi. O, elə zənn etmişdi ki, devlər öz bədənlərində ürəyə (cana) sahib olsalar, haqq, ədalət qarşısında təslim vəziyyətinə düşər, gözəllikləri görüb xoş duyğulara uyar, nəticədə insanlarla birləşərdilər. «Məlikməmməd»də də göstərilir ki, devləri canı bədənlərində deyil, başqa məkandadır. Məhz Məlikməmməd işıqlı aləmin nümayəndələri – əsir qızların məsləhəti ilə bir ağacın (Şər tanrısı bilir ki, canı yer altında qoruyub saxlamaq çətindir, ona görə də yaratdığı məxluqların yaşarlıq gücünü gecələr aparıb yer üstündəki ağaclarda gizlədir) başında gizlədilən şüşəni tapıb sındırır, içindəki quşu tutub öldürməklə devlərin canını alır. Bu, əslində büt-pərəstlik dövrünün təsəvvürləri idi. Çünki büt-tanrıların da ruhu – canı həmişə kənar varlıqlarda (ağaclarda, göllərdə və s.) göstərilir. Təsədüfi deyildir ki, «Avesta»da da devlər əvvəlki inancların büt-tanrıları kimi xatırlanır və onların ancaq şərə xidmət etdiyi ona görə geniş vurğulanır ki, insanlar köhnə dinlərdən əl çəkib Ahur-Məzdin ətrafında birləşsinlər. Bu mənada müqəddəs «Kitab»ın «Vəndidat» hissəsi «Devlər əleyhinə qanun» adlanır.

Atəşpərəstlik görüşlərindən fərqli olaraq Azərbaycan epik ənənəsində devlərə ikili münasibət mövcuddur. Bəzi hallarda onlar xeyirxahlıq edirlər. Hətta «İbrahimin nağılı»nda qəhrəmanın devlərlə qan qohumluğuna işarəyə rast gəlirik. Bu onu göstərir ki, dev obrazı Azərbaycan poetik düşüncəsinə zoroastrizmdən qabaqkı inancların qalıqları kimi düşmüş və bədiilik ünsürünə çevrilmişdir.

Pəri obrazında da eyni halla rastlaşırıq. Onlar çox vaxt tanrının elçiləri tək xatırlanırlar. Quş (göyərçin), bəzən də heyvan (ceyran) cildində çay sahillərinə və bulaq başına enirlər. Cildlə-

rini əyinlərindən çıxardan kimi gözəl qıza çevrilir və lüt-üryan suda çimməyə başlayırlar. Pərilərin cildlərini ələ keçirməklə bir neçə istəyə çatmaq mümkündür. Çünki onlar suda çılpacaq qalması deyər, bir sıra fəvqəltəbii işləri yerinə yetirməyə razılaşırlar və hətta başqalarının sirlərini açıqlayırlar. Belə pəri-insan qarşıdurması qurbansız ötürür. Lakin yer sakinlərindən ziyan gördükləri halda pərilər dəhşətli fəlakətlər törədirlər. «Kitabi-Dədə Qorqud»da Sarı çoban kimsəsiz yerdə bir pəri qızına rast gəlir. Yaxalayıb ona təcavüz edir. Bunun nəticəsində qəddar, adamcıl Təpəgöz doğulur, saatla, günlə böyüyən qeyri-normal məxluq el içində yağ-balla bəslənməsinə baxmayaraq insanlara – öz qan qohumlarına qənim kəsilir, say-seçmə igidlərin ölümünə bais olur.

Təkcə əjdaha obrazı birmənalı şəkildə bələlərin, quraqlığın, aclığın, xəstəliklərin səbəbkarı kimi təsvir edilir. O, həmişə yaşayış məntəqələrinə gələn şirin suların mənbəyində durur, insanların nə göydən, nə də yerdən su əldə etmələrinə imkan vermir. Qarşısını kəsdiyi su dolub daşanda, yatağına sığmayıb özünə axmaq üçün yol tapanda, daha doğrusu, qollara ayrılanda əjdahanın çoxlu sayda başları əmələ gəlir (3, 7, 9, 40). Deməli, bütün hallarda suyun qarşısı alınır. Bəzi tədqiqatçılar səhv olaraq çoxbaşlılığın devlərə də məxsusluğunu qeyd edirlər¹. Lakin yeraltı mağaralarda başını gözəl qızın dizinin üstünə qoyub yatan devin 3, yaxud 7, 9, 40 başı olsa, onda belə bir sual meydana çıxır: görəsən, o, hansı başını qızın dizinə qoyub yatır? Və Azərbaycan şifahi epik ənənəsinin yazıya alınan nümunələrində çoxbaşlı devdən bəhs açılmaz.

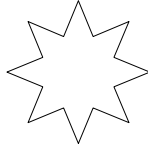
«Avesta» motivləri ilə səsləşən obrazlar Orta Asiya və İran xalqlarının folklorunda da iştirak edir. Maraqlıdır ki, Azərbaycan devləri xarakteri, eləcə də əksər sakral funksiyası ilə onlardan seçilir. Farslarla daim qonşuluqda yaşayan ərəblərdə isə şərlə əlaqələndən mifoloji obrazlar cin, şeytan, ifrit şəklini alır. Bu onu göstərir ki, təkcə atəşpərəstliyin tarixi köklərini, mayasını özündə daşıyan etnoslar sonralar islam dininə keçsələr də, ye-

¹Əfəndiyev Paşa. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. – B., Maarif, 1992, s. 180.

ni inancla səsləşən v  üst-üstə düşən ilkin ənənəvi arxetipləri gen yaddaşında yaşıatmışlar.

Beləliklə, atəşpərəstliyin meydana gəlməsində ulu əcdadın əvəzsiz rolu vardır. Azərbaycanlılar islamı qəbul edəndən min il sonra da bir sıra mifoloji obrazlara  z tutmuş, sonrakı mədəniyyətində v  folklorunda dərin izlər buraxmasına şərait yaratmışdır. Klassik Az rbaycaq ədəbiyyatının elə bir mərhələsi yoxdur ki, orada Zaratuştrun ideyaları xatırlanmasın, ya da atəşpərəstlik mifoloji görüşlərinə x susı yer ayrılmasın.





S O N S Ö Z:

**KÖKÜMÜZƏ GEDƏN YOLUN
BAŞLANGICINDA**

Mifologiya metaforik «dil növü», xüsusi «işarələr sistemi» olmaqla yanaşı, həm də dünyanı dərk etməyə çalışsan, təbiətin əsrarəngiz sirlərini öyrənmək istəyən ulu babalarımızın ən ibtidai «əlifba»sı idi. Qədim insanlar gerçəkliyə pillə-pillə, mərtəbə-mərtəbə alışmışlar və bu «əlifba» vasitəsi ilə ətrafda baş verənlərin əsas səbəbini bilməyə can atmışlar, uydurduqları mifik obrazlara, sakral qüvvələrə, ilahi varlıqlara, qeyri-adi hadisələrə, fəvqəltəbiiliyə inanmaqla qorxuya üstün gəlmiş, göydə çox uzaqlarda sayrışan ulduzlarla, ayla, günəşlə təsəlli tapmışlar. Onlar mifləri mənimsəməsəydilər, nə əkib-becərə, nə toxuya, nə daş alətlər və silahlar qayıra, nə də dünyanın gizlinlərinə bələd ola bilərdilər. Məhz din sistemləri, elm sahələri, incəsənət və ədəbiyyat da bu «əlifba» əsasında formalaşmış inkişafa qədəm qoymuşdur.

Bədii-poetik yaradıcılığın sinkretikliyi ilkin çağlarda insanın bütün fəaliyyətinin toplum şəkilində olmasından irəli gəlirdi. Ona görə ki, onların düşüncələri də fərdilikdən uzaq idi. Ulu əcdadın dünyası yaşadığı məhdud məkanda yerləşirdi. Onlara məxsus olan yerlərdən kənar qalanlar başqa «dünyalar» hesab edilirdi və çox da uzaq olmayan o dünyalar bütün toplum, icma üçün məchulluq idi, əlçatmaz, sirli diyarlar idi. Məhz miflər bütün metaforik düşüncə və bədii yaradıcılıq formalarının rüşeym-

ləri şəklində hər şeydən təcrid olunmuş «kiçik dünya»larda meydana gəlmişdi. Bu mənada mifologiyayı sakral obraz rüşeymlərinin toplusu da adlandırmaq olar. Başqa sözlə, incəsənətin və ədəbiyyatın bütün növləri, elmi və fəlsəfi düşüncənin ilk ünsürləri, hətta sosial institutların, ictimai münasibətlərin əsas elementləri əvvəl miflərdə yaradılmışdır.

Mifologiya bəşəriyyətin şüurlu həyatının ərəfəsində, lap başlanğıcında duran yaradıcılıq prosesi və ibtidai düşüncə hadisəsidir. Onu əkiz qardaşı ritualdan ayırmaq çox çətindir. İlkin primitiv dinlərlə də mifologiya yol yoldaşı olmuşdur. İnsanların barbarlıqdan yaxa qurtarıb mədəni səviyyəyə keçdiyi çağlar və sonrakı inkişaf mərhələləri bütün qədim xalqlarda ayrı-ayrı zamanlarda təkrarlanır. Yəni mədəni səviyyəyə çatanadək olan dolanbac keçidlərdən yan keçmək, yaxud onların üstündən adlamaq mümkün deyildir. O keçidlərdə – düşüncə səviyyələrində bəziləri az, digərləri çox dayanmağından asılı olmayaraq, bütün xalqlar ayaq saxlamağa məcburdur. Deməli, hər bir xalq özünün müasir inkişafına çatanadək kultçuluq, antropomorfizm, animizm, totemizm, şamanizm, dualizm, monoteizm mərhələlərini pillə-pillə adlamışdır. Lakin eləsi olmuş ki, müəyyən səbəb üzündən keçidlərin hansındasa axsamış, çox qalmağa məcbur edilmişdir. Başqa sözlə, həmin keçiddə rastlaşdığı inanc sistemi mənəvi aləminin dərin qatlarına sirayət etdiyindən oradan uzun müddət ayrılı bilməmişdir. Başqaları isə o mərhələdə çox duruş tapa bilməmiş, tez adlayıb keçmiş, ona görə də onun sonrakı taleyində həmin institutun izlərinə ya təsadüf etmirik, ya da az rast gəlirik. Keçidlərdəki dünyanı dərk etmə sisteminə asanlıqla sahib olanlar, onun açarları ilə sirləri açmağın mümkünsüzlüyünü başa düşən kimi, oradan uzaqlaşıb yeni inanc sistemi axtarmışlar. Ona görə də heç bir tarixçi (Bahəddin Ögəl kimi şamanizmi ancaq monqol inancı hesab etməyə) qəti şəkildə hökm verə bilməz ki, xalq dünyanı birbaşa indi bizim başa düşdüyümüz şəkildə dərk etmişdir, qurda, quşa tapınmamışdır, guya onlarda lap ilkin çağlardan yaradıcının birliyə inam formalaşmışdır. Bununla o xalqın nə qədimliyini, nə də müdrikliyini sübut etmək olar. Neçə

min illik barbarlıq mərhələsini keçməyən xalq birdən-birə tarix meydanına cahana sahib olmaq arzusu ilə atıla bilməzdi. Bu, həqiqətdən uzaq olan əsassız, populist qənaətdir və qeyd etdiyim kimi, heç də həmin xalqın «böyüklüyünü», «qüdrətliliyini» göstərmir.

Dünya anlamının kökünü, başlanğıcını «Göy tanrısı» ilə bitmiş, tamamlanmış hesab edənlər göy təbəqəsini yaradıcı kimi başa düşməyin arxasında nə durduğunu geniş və ətraflı izah etməkdə çətinlik çəkirlər. Əslində Göy təbəqəsi yaradıcı kimi götürülürsə bu, əvvəlki ayrı-ayrı toplumlara aid olan müxtəlif inancların (dünyanın kiçik elementlərinə yaradıcı kimi baxmağın) daha böyük varlığın içərisində yerləşdirilməsi, əridilməsi demək idi. Qüdrətli dünya dövləti yaradan hunlar və göy türklər qanları bahasına əldə etdiklərini heç kəsə bölüşmək istəmirdilər və göy təbəqəsinin altında yaşayan bütün insanların onlara bağlılığına inandırmaq məqsədi güdən inanc sistemi meydana atmışdılar. Bununla əvvəlki inancları inkar etməmişdilər. Yer üzündə öz qanadları altına aldıkları xalqlardan güclü olduqlarını sübut etməklə onların inanclarına da öz Tanrılarının içində – Göy təbəqəsində yerləşdirmişlər, vahid yaradıcının köməkçilərinə çevirmişlər. Bu halda Göy Tanrının da həmin tayfaların inandıqları tanrılardan böyük və qüdrətli olduğuna şübhə edən tapılmırdı. Çünki Göy tanrısı göy türklərə döyüşlərdə qələbə çaldığı halda, onların tanrıları öz camaatını mühafizə edə bilməmişdi. Heç kəs deyə bilməz ki, Böyük hun və Göy türk imperiyalarına daxil olan türk tayfalarının hamısının inamı eyni idi.

Uzağa getmək lazım deyil. Göytürklərdən sonra tarix meydanına atılan oğuzlarda (onlar Göy türk imperiyasında da əsas qüvvələrdən sayılırdı) və uyğurlarda başqa inanc sistemləri mövcud olmuşdur. Maraqlıdır ki, F.Rəşidəddinin yazdığına görə, oğuz boylarından kayı, bayat, alkaravlı və qara ivlilərin onqomu şahin, yazır, döyər, dodurğa və yaparlılarınkı qartal, avşar, qızıq, bəkdili və qarqınlarınkı dovşan, bayındır, beçənə, çavul-

dur və çəbnilərinki sunqur quşu idi.¹ Sual olunur: əvvəlki dövrlərdə (yəni Göy türk imperiyasında) oğuzlar tək tanrıya – göy təbəqəsinə inanırdılarsa, onda tamğac, onqom kimi götürdükleri heyvanlar nə demək idi?

Azərbaycan türklərinin mifologiyasına, mifoloji model və sistemlərinə bu cür fərdiləşdirmə ilə yanaşsaq, bəzi alimlərin irəli sürdüyü kimi, 500-600 ildən uzağa gedə bilmərik və ümumiyyətlə, xalqımızı əsl kökündən ayırmış olarıq. Əldə olan faktlar isə tamamilə başqa şey deyir. Yaşadığımız ərazinin insanları - ulu babalarımız dünyanın ən qədim, ilkinlərdən də ilkin olan sakinləridir. Bunu deməyə Azıx mağarası, Qobustan qayalıqlarında ilk insan məskənləri, Şəki kurqanlarından və digər arxeoloji qazıntılar nəticəsində tapılan insan və heyvan sümükləri haqq qazandırır. Mövcud olduğu andan bu günədək ancaq halal zəhmətə, qurub-yaratmağa, dünyanı həqiqi mənada dərk etməyə, qismətlərinə, paylarına düşən hər şey ilə razılış və siyasət oyunlarından qaçmağa, hərbdən, qan tökmədən çox, yaratmağa (qayaüstü rəsmlər, musiqi, rəqs, oyun, ritual, şeir, mif nağıl, dastan və s.), barışıq, sülh şəraitində ömür sürməyə meyilli olduqlarından pis-yaxşı niyyətlə gələnləri də öz ocağının başında əyləşdirmişdilər. Ona görə də Azərbaycan torpağı neçə min il əvvəl necə idisə, eləcə də qalmışdır, burada qədim çağlardan qərar tutanlar zorla uzaqlaşdırılmamışdır.

Tarixdən oxuyuruq ki, Böyük rus imperiyası XIX yüzillikdə Qafqazı zəbt edən kimi toplum halında yaşayan əllidən çox kiçik xalqın kökünü kəsmişdir. Həmin dövrlərdə Amerikada da yerli hindu tayfalarını son nəfərinədək (Fenimor Kuperin əsərindəki «axırıncı mogikan» kimi) qırılmışdılar. İki yüz il ərzində imperiya siyasəti nəticəsində Qafqaza yerləşdirilən ermənilər yerli türkləri doğma yurdlarından tamamilə didərgin salsalar da, Azərbaycanda türklər talışlarla, ləzgilərlə, tatlarla, udinlərlə min il əvvəldə olduğu kimi mehribanlıqla yaşayırlar.

¹Farux Sümər. Oğuzlar. – Bakı, 1992, s. 217.

Çingiz xan, Teymurləng kimi türk cahangirləri orta əsrlərdə yurdumuza basqın edəndə belə Azərbaycan türkləri qonşularını bada verməmiş, daha çox özləri qırılmış və sürgün edilmişlər. Əgər bu torpağa təkə onlar özləri sahib olmaq istəsəydilər, tarixin dönümlərində elə siyasət yeridərdilər ki, bir nəfər də olsun, başqa etnik tayfalardan adam qalmazdı. Deməli, Azərbaycan türkləri özlərini dünyanın başqa xalqlarından təcrid etməmişlər. Ona görə də onların ilkin dünyagörüşlərinin məhsulu olan mifləri bəşəriyyətin mənəvi dəyərlərindən ayırmaq mümkün deyil.

Azərbaycan türkləri tarixin ilk çağlarından tutmuş son dövrlərdə uzaq-yaxın qonşuları ilə, başqa xalqlarla mədəni əlaqədə olmuşdur, bir çox məsələlərdə bir-birilərinin ortağına çevrilmiş, qarşılıqlı şəkildə faydalanmışlar. Ona görə də ulu babalarımızın mifologiyasını inkişaf etmiş mədəni xalqların yaratdıqları model və sistemlərlə müqayisədə öyrənmək daha çox fayda verir. Dünyanın dərkinin miflərin dili ilə izahı nə qədər sirli olsa da, insan beyninin məhsuludur, onları açmağın açarı məhz bizim əlimizdədir.

Dünyanın bütün xalqlarında olduğu kimi, Azərbaycan türklərinin də folkloru onun maddi və mənəvi mədəniyyətin əsas tərkib hissələrindən birini təşkil edir. Folklor da daxil olmaqla hər bir mənəvi mədəniyyət tarixi-ictimai şəraitdən asılı olaraq real məzmun daşıyır, həm də xalqın həyat şəraiti və məişəti ilə bağlı olub, onun keçmişini, yaşadığı və yaşayacağı dövrün bu və ya digər xüsusiyyətlərini əks etdirir. Görkəmli ədibimiz Yusif Vəzir Çəmənəzminli yazır: «Bu sahədə tədqiqə o qədər lüzum vardır ki, bunsuz xalq ədəbiyyatının təhlili yarımçıq qalır, çünki xalqı öyrənmənin başlıca yolu onun dimağı məhsullarının toplanmasından daha əfsəl o məhsulların açarını tapmaqdır. Bu «açar» da həyatımızın elmi və tarixi tədqiqindən ibarətdir.»¹ Əgər belə olmazsa, poetik şifahi xalq yaradıcılığı incilərinin ictimai təbiətini, mahiyyət və xarakterini düzgün başa düşmək ol-

¹Çəmənəzminli Y.V. *Əsərləri*, III cild, – B., Elm, 1977, s. 82.

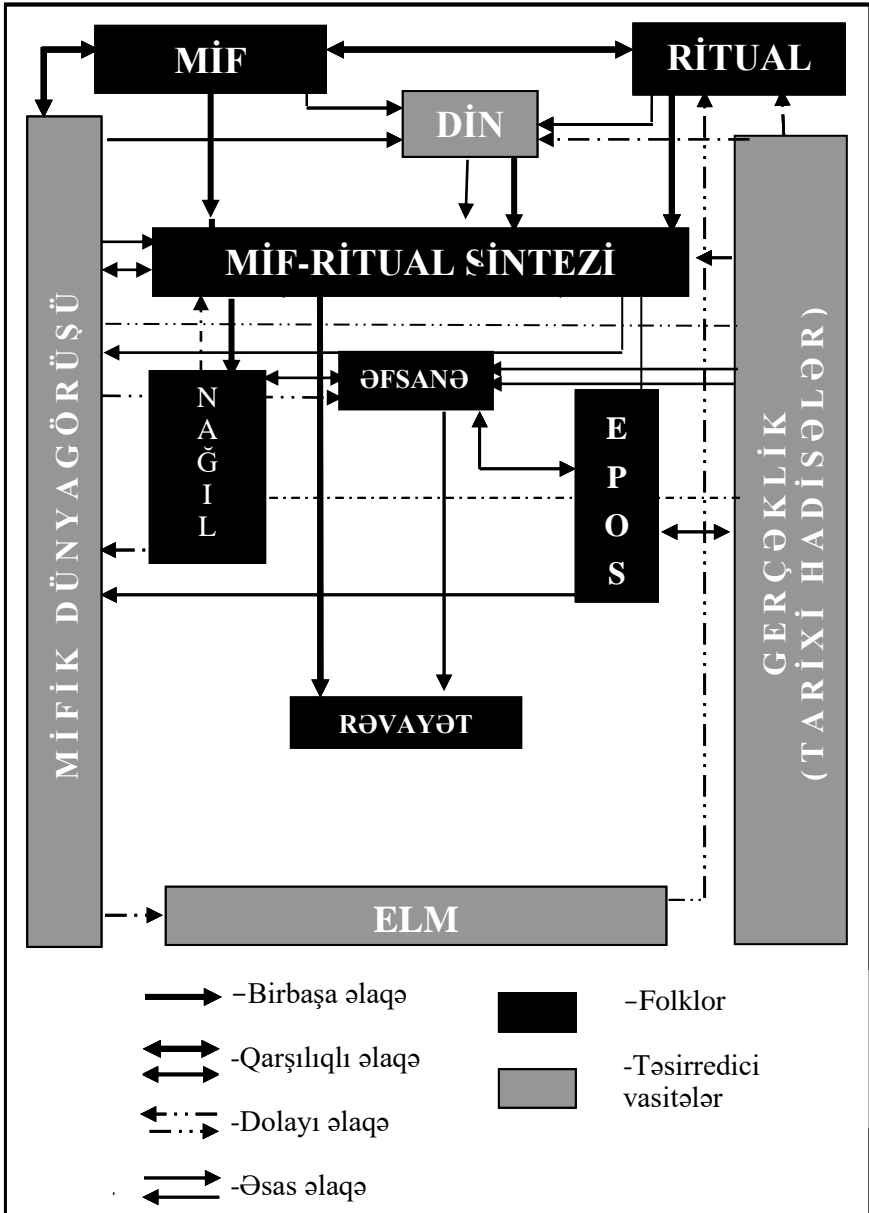
maz. Həm də onu nəzərə almaq lazımdır ki, bu bədii sərvəti yaradan, onu mühafizə edən və inkişaf etdirən xalqdır.

Folklor söz sənətidir. İlk dövrlərdə ayrı-ayrı şəxslər tərəfindən yaradılsa da, sonralar kollektiv yaradıcılıq məhsuluna çevrilə bilmişdir. Bu həm də ovçuluq, maldarlıq, əkinçilik və s. məşğuliyyətlərin inkişaf etməsi ilə bağlı məsələ olmuşdur. Müəyyən sənətlə əlaqədar əmələ gələn qoşqular bir-birinin davamı kimi ağızdan-ağıza düşərək cilalanmış, bizim dövrümüzdə qədər gəlib çatmışdır.

Poetik şifahi xalq yaradıcılığının ilk nümunələri kimi diqqəti cəlb edən əmək və mərasim nəğmələri ibtidai insanın əmək fəaliyyəti və təbiət haqqındakı təsəvvürlərindən doğaraq, onun həyat tərzini əks etdirir. Hər bir folklor nümunəsinin, şübhəsiz, ilk yarananda fərdi müəllifi olmuşdur, bu nəğmələr sonralar zaman ötdükcə, qəbilənin ümumi malına çevrilmiş, beləliklə də ictimai xarakter daşımışdır. Folklorun elmi təhlili göstərir ki, əməkçi xalq kütlələrinin dünya görüşünün nəzəri əsasını sadələvh realizm, xalqa məxsus baxışların sosial əsasını isə ictimai praktika, əmək təcrübəsi təşkil edir. Qeyd etmək lazımdır ki, folklorun yaranmasını əməklə bağlayırlar. Lakin daha çox aqlın, düşüncənin iştirak etdiyi bədii yaradıcılıq prosesini primitiv əməklə məhdudlaşdırmaq düz deyil. Mifik dünyagörüşünün formalaşmasında fantazianın, xəyalın rolunu daha yüksək qiymətləndirmək lazımdır.

Azərbaycan folklorunun epik ənənəsində *mif-ritual sintezinin təsiri* göz qabağındadır. Ümumiyyətlə, şifahi xalq yaradıcılığının janrlarını fərdi şəkildə, bir-birindən təcrid edilmiş halda öyrənmək mümkün deyil. Çünki onlarda *ənənə və varislik* o qədər mühavizəkardır ki, hər hansı bir element birindən digərinə keçəndə öz əvvəlki funksiyasını qoruyub saxlamağa çalışır. Bu folklorun sinkretliyindən, kütləviliyindən, şifahiliyindən və miflərə, kultlara, müxtəlif inanc sistemlərinə söykənməsindən irəli gəlir.

MİFİN FOLKLORA TRANSFORMASIYASI



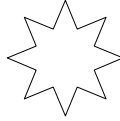
Nəticə olaraq təqdim etdiyimiz «*Azərbaycan folklorunun epik ənənəsində janrlarası əlaqə*»ni göstərən cədvələ baxın. Epik ənənənin əsas mənbəyi yanlarda yuxarıdan aşağıya doğru uzanan çərçivələrdə verilib:

- 1) Mifik dünyagörüşü. Bura ilkin inanc sistemləri də daxildir.
- 2) Gerçəklik. Bədii yaradıcılıq bütün hallarda həyata, tarixi hadisələrə ayna tutur. Bu aynada həmin hadisələrin hansı şəkildə görünməsi isə əlaqənin birbaşa, yaxsa dolaylı olmasından asılıdır.

Mif-ritual sintezinin dinlə əlaqəsi danılmazdır. Alınan qənaət bundan ibarətdir ki, din çox nadir hallarda birbaşa folklorun qida mənbəyinə çevrilir. Doğrudur, bir inanc sistemi olaraq din ritulları idarə edir. Lakin rituallar da çox hallarda müstəqilliyini qoruyub saxlaya bilər. Daha doğrusu, hakim dinə xidmət edən mərasimləri çıxsaq, yerdə qalanlar xalqın psixologiyasına uyğun materiallardan qurulur. Ona görə də mif-ritual sintezinin epik ənənəyə ötürdüyü elementlərdə də dinlərin izləri ancaq ənənə şəklində özünü göstərir. Başqa sözlə, dini təbliğdən çox, mənəvi amilləri daha anlaşıqlı xalqa çatdırmaq funksiyası daşıyır.

Beləliklə, epik folklorun sabit süjet sturkturlu janrlarında (nağıllar və eposlarda) əlaqələr çoxşaxəlidir. Nağıllarda mif, ritual, əfsanə, rəvayət, lətifə, hətta xalq mahnıları, tapmaca, atalar sözləri ilə bağlılıq nəzərə çarpır. Əfsanələr epik ənənənin lakonik janrlarından biri kimi bütün formalarla birbaşa və dolaylı əlaqədə olmuşdur.





Ə L A V Ə

MİFLƏRİ YAŞADAN EPOS VƏ YAZILI ABİDƏLƏRİN XRONOLOGİYASI ZAMAN XƏTTİ

Dünya xalqlarının qədimliyini, ilkinliyini təsdiqləyən faktlardan biri epos ənənəsinin mövcudluğu, xüsusilə onların mətninin qədim və orta əsrlərdə yazı yaddaşına köçürülməsi, söz ustaları tərəfindən nəzmə çəkilməsi və mədəniyyətinin sonrakı dövrlərindəki ədəbi-bədii nümunələrdə bu eposların izlərinin qorunub saxlanması hesab olunur. Bu mənada Türk epos ənənəsinin, epos düşüncəsinin dünya mədəniyyəti xəzinəsində tutduğu mövqeyi, yeri müəyyənləşdirmək üçün dünya xalqlarının epos və eposdan törəyən yazılı abidələrinin 3 min illik zaman xətti üzrə xronikasını göstərən cədvəl tərtib etmişik.

Ümumiyyətlə, şumerlərin “Bilqamış”, hindlilərin “Mahabharata”, “Ramayana”, yunanların “İliada” və “Odisseya”, midiya-iranlıların “Avesta”, farsların “Şahnamə”, Azərbaycan türklərinin “Xəmsə”, ingilis-saksonların “Beovulf”, britaniyalıların “Robin Qud”, fin-üqorların “Kalavela”, slavyanların “İqor polku haqqında dastan” kimi yazılı epos və abidələri daxil olmaqla bütün sivil ölkələr üzrə dünya mədəniyyəti xəzinəsində 110 əsər müəyyən edilmişdir.

Eramızın ikinci minilliyində Türkün bir-birinin ardınca qüdrətli imperiyalar yaratması, Avro-Asiyanın yarısını qılıncı və ağılı ilə idarə etməsi, iki dəfə xaç yürüşünün Şərqi doğru irəliləyişinin qarşısını alması Gündoğandan Günbatana qədər olan bö-

yük ərazilərdə yaşayan xristianlar və bütpərəstlər arasında Türk qorxusu yaratmışdır. Bu səbəbdən də onları vəhşi, mədəniyyətsiz xalq kimi tədqim etmək ənənəsi yaranmışdır. Lakin epos və yazılı abidələrin Zaman xəttinə diqqət yetirəndə tamamilə başqa mənzərənin şahidi oluruq.

Təxminən 110 yazılı epos və abidələr içərisində 18 möhtəşəm əsər Türkə məxsusdur. Bir cəhət maraqlıdır, “İliada” və “Odyssey” Yunanıstanın, “Beovulf”, “Robin Qud” Britaniyanın sərhədlərindən kənara çıxmamış, Türkün isə təkcə “Koroğlu”-sunu xatırlamaq kifayətdir ki, Bessarabiyadan, Moldovadan başlamış, Çinə, Ərəbistana qədər yayılmışdır. Təsadüfi deyil ki, ötən əsrin 40-cı illərində məhz Türkün yaratdığı “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun qüdrəti Mikoyan, Stalin kimiləri qorxutmuş və bu əsər represiya qurbanları sırasına daxil edilmişdir.

Təsadüfi deyil ki, Azərbaycanın görkəmli filosofu Heydər Hüseynov 19-cu əsr Azərbaycan fəlsəfi fikrinin qaynağı kimi “Dədə Qorqud”dan bəhs açdığına görə məhv edilmiş, türkmən alimi, “Koroğlu” eposunun böyük tədqiqatçısı akademik A.Karriyev isə “Dədə Qorqud”u təbliğ etdiyinə görə 10 il həbs cəzasına məhrum edilmişdir. Ancaq dünya xalqlarının heç bir qədim yazılı epik əsərində “Kitabi-Dədə Qorqud”da qoyulduğu şəkildə humaniz, vətənpərvərlik, yurd, torpaq sevgisi, insana qayğı və ailə-əxlaq məsələlərinə yer verilməmişdir. Təkcə bu gün dünyanın hər yerində aktual olan gender probleminin “Kitab”da ən azı 1500 il əvvəl qoyulduğunu xatırlamaq kifayətdir. Qadın ailədə kişilərlə eyni hüquqdadır, hətta bəzi məqamlarda onlardan tədbirli olmasına, mərdliyinə, dəyanətinə, sevgidə sadıqlıyinə görə üstün göstərilir. Əgər oğuz igidləri elliklə öz yurdlarının sərhədlərini qoruyursa, düşmənlə mübarizə aparırsa, bunun harası pantürkizmdir?

Türk əvvəl qopuzu, sonra dəmiri – qılıncı, nizəni, qalxanı, oxu, yayı kəşf etmişdir. At belinə qalxmamışdan, arabanı, təkəri düzəltməmişdən qabaq ağacdən musiqi aləti qayırmış, dizlərini büküb oturaraq ozan nəğmələrini, nəsihətlərini dinləmişdi. Silah oynadan ərənlərdən əvvəl söz ustadları doğulmuşdu. Ona görə

də oğuznamələrdə Qorquddan, Uluq Türükdən müdriki və yaşlı-sı nəzərə çarpmır.

Eposlar, dastanlar, kurtizan ədəbiyyatı, trubadur – trubərlər, minnezingerlər

XIX - XIII əsrlər

Za- man	EPOSLAR, DASTANLAR	KURTİZAN ƏDƏBİYYATI	TRUBA- DURLAR	TRUBER- LƏR	MİNNEZİN- GERLƏR
XIX əsr	«Laçplesis», 1888 (Latviya) «Kalevipoeq», 1857-61 (Estoniya) «Kalevala», 1835-36 (Finlyandiya) «Manas», XIX ə. II ə.yarısı (Qırğızstan)	«Idylls of the Kings» (Alfred Tennyson), 1859-85 «Sir Tristrem» (Sir Walter Scott), 1804			
XVII I əsr	«Olyantay» (Peru, Boliviya) «Koroğlu», 17- 18-ci əsrlər (Azərbaycan, Özbəkistan və b.)				
XVII əsr					
XVI əsr	«Luziad», 1572 (Portuqaliya)	«Fairie Queene» (Edmund Spenser) 1590			

		<p>«Əsir Yerusəlim» (Lope de Veqa) «Azad Yerusəlim» (Torkvato Tasso), 1580</p> <p>«Qəzəbli Roland» (Ariosto), 1576</p>			
XV əsr	«Canqar» (kalmık eposu)	<p>«Aşiq Roland» (Matteo Boyardo), 1495</p> <p>«Morte dArthur» (Thomas Malory), 1470</p>			
XIV əsr	«Alpamış», 14-17-ci əsrlər (Özbəkstan, Qazaxstan)	<p>«Sir Gawayne and the Greene Knight» 1390</p> <p>«Parzifal» (Claus Wisse), 1331</p> <p>«Sir Launfal» (Thomas Chestre), 1320</p>			

XIII əsr		«Percevael» (Lodewijk van Velthelm), 1250			
		«Percevals saga», 1250 «Erex saga» «Ivens saga», 1230-40			
		«Böyük Edda», 1250 (Skandinaviya)	«Roman de Graal», 1230		Richart de Fournival (? XIII vek)
		«Nibelunqlar haqqında nəğmə», 1200 (Almaniya)	«Tristan» (Gottfried von Strassburg), 1210	Folquet de Marselha (um. 1231)	Adam de la Halle (1255- 1288)
		«Kudrun» (Almaniya)	«Wigalois» (Wirnt von Gravenberg), 1204-1210	Sordel (...1200- 270...)	Colin Muset (1234- 1254)
		«Pələng dərisi geymiş pəhləvan» (Gürcüstan)	«Iwein» (Hartmann von Aue), 1202		Thibault IV (1206- 1253)
			«Tristan» (Ulrich von Turheim), 1200-1300		
		«Lanzelet» (Ulrich von Zatzikhoven), 1194-1210			Niedhart von Reuenthal (1219-1246)

XII - XI əsrlər

Zaman	EPOSLAR, DASTANLAR	KURTİZAN ƏDƏBİYYATI	TRUBADURLAR	TRUBERLƏR	MİNNE-ZİNGERLƏR
1190	«Sid haqqında nəğmə» (İspaniya)	«Brut» (Layamon), 1190 «Perceval» (Chretien de Troyes), 1190 «Erec» (Hartmann von Aue), 1190	Gaucelm Faidit (...1185-1220...)		
XIII əsr 1180	«Oğuz kağan» (Uyğur eposu) «Xəmsə», 12-ci əsr (Azərbaycan)	«Le Bel Inconnu» (Renart de Beaujeu), 1185-90	Arnaut Daniel (...1180-1203...) Peire Vidal (...1183-1204...) Peire Cardenal (1180-1278)	Chatelain de Coucy (1186-1203) Guiot de Provins (ok.1206)	Albrecht von Johansdorf (1180-1209) Heinrich von Morungen (? –1222) Heinrich von Veldeke (XII vek)
1170	«Roland haqqında nəğmə» (Fransa)	«Tristan» (Eilhart von Oberge), 1170 «Eneit» (Heinrich von Veldeke),	Guiraut de Bornelh (1165-1211)	Blondel de Nesle (1175-1210) Gautier de Coincy (1177-1236)	Dietmar von Eist (XII vek) Wofram von Eschenbach (1170-

		1175-86			1220) Walter von der Vogelweide (1170-1230)
1160		Les lais de Marie de France, (1160-80) «Cliges», «Lancelot», «Yvain», «Erec», «Tristan» (Chretien de Troyes), 1165-76	Bertran de Born (1159-1215) Comtessa de Dia (ok.1160)	Chretien de Troyes (1160-1190) Gace Brule (1165-1212)	Heinrich VI (1165-1199) Hartmann von Aue (1165-1215)
1150		«Roman de Brut» (Wace), 1155	Peire dAlvernha (...1150-80...) Raimbaut dAurenga (...1150-1173...) Raimbaut de Vaqueiras (...1155-60...)	Richart I (1157-1199) Conon de Bethune (1155-1220)	Der von Kurenberg (1150-1170) Friedrich von Hausen (1150-1190) Reinmar von Hagenau (1150-1210)
1140			Bernard de Ventadorn (1147-70)		

			Cercamon (...1135-45...)		
1130		«Historia Regum Britanniae» (Geoffrey of Monmouth), 1136	Marcabru (...1130- 1140...)		
1120			Jaufre Rudel (...1125- 1148...)		
1110	Bilinlər, 11-16-ci əslər. (Rusiya)				
1100			Guilhem de Peiteus (1071- 1126)		
1000	«Şah- namə», 1010 (İran)				

E. ə X əsr - e. ə III minillik

<i>Za- man</i>	<i>EPOSLAR, DASTANLAR</i>				
X əsr	«Beovulf» (İngiltərə)				
IX əsr					
VIII	Orxon-				

əsr	Yenisey daş kitabələri (Göy türklər)				
VII əsr	«Kitabi-Dədə Qorqud» VI-VII əsr (oğuz-türk eposu, Azərbaycan)				
VI əsr	«Əsli və Kərəm» (Azərbaycan, türkmən, özbək və b.)				
V əsr					
IV əsr					
III əsr					
II əsr					
I əsr					
B. e. ə.					
E.ə. I əsr	«Eneida» (Qədim Roma)				
E.ə. II əsr					
E.ə. III əsr	«Köç» (Qədim türk)				
E.ə. IV əsr	«Alp-Ər.Tonqa» (Qədim türk)				

E.ə V əsr	«Mahabharata», «Ramayana» e. ə. 5-ci əsr – b. e. 5-ci əsri (Hindistan)				
E.ə VI əsr	«Ərgənəqon» (Qədim türk)				
E.ə VII əsr	«İliada», «Odissey» (Qədim Yunanıstan)				
E.ə VIII əsr	«Dədi Domrul» (Qədim türk-Azərbaycan) Basat və Təpəgöz Qədim türk-Azərbaycan) «Bamsı Beyrək» Qədim türk-Azərbaycan)				
E.ə IX əsr	«Avesta» (Midiya-İran)				
E.ə X əsr	«Yaradılış» (Qədim türk)				
E.ə 3-2-ci minilliklər	«Bilqameş» (Şumer)				

Türk eposlarından ən geniş yayılanı «Koroğlu» XVI-XVII yüzilliklərdə baş vermiş tarixi hadisələrin təsiri ilə meydana

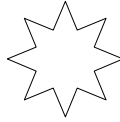
gəlsə də, qədim ənənələr əsasında formalaşmış, mayasında türk təfəkkürünün alplıq, ərənlilik haqqındakı qənaətlərini əritmişdir. Bu səbəbdən də çoxqollu eposun tarixi köklərində ən əski təsəvvürlər və qəhrəmanlıq pafosu durur, epik lövhələr əhatəli, canlı və gerçəkliyə uyğun təsvir edilsə də, ilk motivindən tutmuş, sonuncu qocalıq əhvalatınadək hamısının daxili strukturunda ənənəvi sxemlər, «Dədə Qorqud»dan, «Oğuz kağan»dan gen yaddaşına keçən igidlik, mərdlik və mübariz ruh var. Milli məhdudiyətdən, dini təəssüfkeşlikdən uzaq olduğundan hadisələr bəşər oğlunu eyni amal uğrunda mübarizəyə yönəldir, eşidənlərin hər birinə ictimai haqsızlığa qarşı barışmazlıq hissləri aşılayır. Koroğlu Çənlibəldə elə bir mühit yaradır ki, haqq, ədalət, mərdlik, kişilik uğrunda qılınc oynatmaq insanların adi yaşayış tərzinə çevrilir, at belində ləyaqətli ömür sürmək sarayların bər-bəzəkli, dəbdəbəli, göz-qamaşdırıcı həyatından üstün tutulur. Şərəfini ölüm ayağında da itirməmək insanlığın əsas əxlaq və etik norması tək təsdiqlənir. Eposda insanları bir-birindən uzaqlaşdıran amillərə yer ayrılmadığından, yaxud yaxşılıqla aradan qaldırıldığından Azərbaycan xalqının «Koroğlu»su dünyanın əksər ölkələrinin əhalisinin qəlbinə yol tapmağı bacarmışdır. B.A.Karriyev yazırdı: «*Biz unutmamalıyıq ki, eposun son orta əsrlərdəki tarixi nüvəsi (cənubi Azərbaycan əsası) mövcud folklor ənənəsinin zəminində qurulmuşdur*»¹. «Koroğlu»nun yaranmasını Azərbaycanda baş vermiş tarixi hadisələrlə bağlayan alim eposun genezisindən bəhs açanda mifoloji qatların özbək və türkmən variantlarında üstünlüyünü əsaslandırmağa təşəbbüs göstərir. Lakin təbii haldır ki, hadisələr yayılaraq meydana gələn məkandan uzaqlaşdıqca reallıqlar daha çox dumana bürünür və bu səbəbdən də yerli folklor epik ənənəsinin qazanında təzədən qaynadılır. Şərin müdafiəsində duran obrazlar – paşalar, bəylər, xotkar əslində Orta asiyalılar üçün düşmən obrazları kimi o qədər də maraqlı deyildi. Çünki real zəmində üz-üzə gəlməmişdilər. Onları fəvqəltəbii güc mənbəyinə malik qorxunc qüvvə şəklinə salmaq öz soydaşları üçün hadisələri daha anlaşılqı etmişdilər. XVII-XVIII yüzilliklərdə köçəri tayfalar

¹Каррыев Б.А. Эпические сказания о Кер-оглы у тюркоязычных народов. – Наука, Главная редакция восточной литературы, М., 1968, с. 8.

halında yaşayan Orta Asiya xalqları üçün sultan, şah əslində əlçatmaz məxluqlar idi. El-oba başçısı nəslin, soyun böyüyü, himəyadarı sayılırdı. Ondan yuxarıda duran təkə Allah idi. Səyyar yurtalarda yaşayan türkmənlər və özbəklərin əksəriyyəti Çənlibelə bənzər daimi yaşayış məskənlərinə hələ alışmamışdılar. Sıldırım qaya üstündə, dağ ətəyində salınmış orta əsrin oturaq şəhər qalaları oranın təbii şəraitində qurula bilməzdi. Bu, çöllük, aul əhli üçün əlçatmaz idi və təsəvvürə gətirilində möcüzəli, mifik məkan şəklində alırdı. «Koroğlu»nun geniş yayılmasının bir səbəbi də Çənlibel dəlilərinin varlı tacirlərin üzərinə tez-tez basqın etməsi, dolanışlarını, güzəranlarını onların hesabına yaxşılaşdırmaları idi. Çünki bu yerlərin sakinlərinin də məşğuliyyəti məhz həmin şəkildə dəstələrə bölünüb hücumlarla qonşu tayfalardan qənimət əldə etmək idi. V.Radlov 1860-70-ci illərdə Orta Asiyada, Altayda və Sibirdə yaşayan türkdilli xalqların məişəti ilə yaxından tanış olub Leypsiqdə çap etdirdiyi «Sibirdən» (1893) adlı gündəliyində göstərirdi ki, «Qərbi Asiyanın düzlərində **dörd köçəri türk xalqı yaşayır: qazax-qırğızlar, qara-qırğızlar, qaraqalpaqlar və türkmənlər**. Bu düzən köçərilərinin bir-birindən seçilən mədəniyyətləri var ki, nəzərdən keçirərkən xüsusi diqqət tələb olunur. Onlar bütün qonşuları arasında pis ad qazanmışdılar. Çünki quldur dəstələrinə parçalanaraq, dinc tacirlərin və fəqir əkiçilərin üzərinə basqın edirdilər»¹.

Deməli, XIX yüzilliyin 60-cı illərində də Orta Asiyada yaşayan türklər – qazaxlar, qırğızlar, qaraqalpaqlar (qarapapaqlar) və türkmənlər köçəriliyin daşını atmamışdılar. Azərbaycanı isə nəinki həmin əsrdə, iki min il əvvəl də şəhər mədəniyyəti mövcud olmuşdur, qalalar salınmış və bu ərazilərdə orta əsrlərin başlanğıcında köçərilikdən söhbət gedə bilməzdi.

¹Радлов В. Из Сибири. – М.,1989, с. 247; Leipzig çarında «Aderbedshsnen» şəklində işlənir, том I, с. 406.



KİTABİYYAT

Azərbaycan dilində

1. Abbaslı İ. İbtidai dini-mifoloji görüşlər və onların xalq yaradıcılığında izləri – Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, VIII kitab. B., Səda, 1999.
2. Acalov A. «Azərbaycan mifoloji mətnləri» kitabına ön söz. – B., Elm, 1988.
3. Aşıq yaradıcılığı. Toplu. Azərbaycan Respublikası Elmlər Akademiyasının Arxitektura və Memarlıq İnstitutunun Arxiv. İş - 104, Bakı, 1940.
4. Ağasioğlu F. Azər xalqı (Seçmə yazılar). – B., «Ağrıdağ» nəşriyyatı, 2000.
5. Araslı H. Seçilmiş əsərləri. Azərbaycan ədəbiyyatı: tarixi və problemləri. – B., Gənclik, 1998.
6. Aristotel. Poetika. – B., Azər nəşr, 1974.
7. Atalar sözü. Toplayanı və tərtib edəni Ə.Hüseynzadə. – B., Yazıçı, 1981.
8. Azərbaycan etnoqrafiyası. Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası. Tarix İnstitutu. Arxeologiya və etnoqrafiya sektoru. Üç cildə. 1-ci cild. – B., Elm, 1988.
9. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. 20 cildə. I cild. Xalq ədəbiyyatı. İzahlar və qeydlər İ.Abbasovundur. – B., Elm, 1982.
10. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. 20 cildə. II cild. VII-XII əsrlər Azərbaycan şeiri. Tərtib edəni Ə.Mirəhmədov – B., 1989.
11. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. I cild, Bakı, Elm, 2004.

12. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. 20 cildə. I cild. Xalq ədəbiyyatı. İzahlar və qeydlər İ.Abbasovundur. - B., Elm, 1982.

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

14. Azərbaycan nağılları. V cildə. I cild, Toplayıb tərtib edəni Hənəfi Zeynallı. B., “Şərq-Qərb” nəşriyyatı, 2005.

15. Azərbaycan tarixi (ən qədim zamanlardan XX əsrədək). I cild. Z.M.Bünyadovun və Y.B. Yusifovun redaktəsi ilə. – B., Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1994.

16. Azərbaycan folkloru antologiyası, II kitabda. I kitab. Toplayanı və tərtib edəni Ə.Axundov. – B., Elm, 1968.

17. Azərbaycan folkloru antologiyası, II kitabda. I II kitab. Toplayanı və tərtib edəni Ə.Axundov. – B., Elm, 1968.

18. Azərbaycan folkloru antologiyası. III cild. Göyçə folkloru. Toplayanı, tərtib edəni və ön sözün müəllifi H.İsmayılov. B: Səda, 2000.

19. Azərbaycan folkloru antologiyası. V cild. Qarabağ folkloru. Toplayanlar: İ.Abbaslı, T.Fərzəliyev, N.Nazim (Quliyev). Tərtib edəni və ön sözün müəllifi: İ.Abbaslı. Bakı: Səda, 2000.

20. Azərbaycan folkloru antologiyası. IX cild. Gəncəbasar folkloru. Tərtib edənlər: H.İsmayılov, R.Quliyeva. B.: Səda, 2004.

21. Azərbaycan folkloru antologiyası. XIII cild. Şəki-Zaqatala folkloru / Tərtibçilər: İ.Abbaslı, O.Əliyev, M.Abdullayeva. B.: Səda, 2005.

22. Azərbaycan folkloru antologiyası. XIV cild. Dərbənd folkloru / Toplayıcılar: H.İsmayılov, S.Xurdamiyeva. Tərtib edənlər: H.İsmayılov, T.Orucov. B.: Səda, 2006.

23. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XX kitab. – B., Səda, 2006.

24. Azərbaycan xalq əfsanələri. Toplayanı və tərtib edəni S.Paşayev. – B., Yazıçı, 1985.

25. Balasaqunlu Y. Qutadqu bilik / Xoşbəxtliyə aparan elm. – B., Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1994.

26. Bayatılar. Toplayanlar: V.Vəliyev və S.Paşayev. – B., Yazıçı, 1985.
27. Bayatılar. II nəşri. Toplayanı və tərtib edəni H.Qasımov. – B., Azərnəşr, 1960.
28. Bünyadov Z. Azərbaycan VII-IX əsrlərdə. – B., Elm, 1989.
29. Bünyadov Z.M. və Əliyarov S.S. «Kağan» titulu haqqında. – Azərbaycan SSR EA Xəbərləri. «Tarix, fəlsəfə, hüquq» seriyası, B., 1984, № 2, s. 225.
30. Cəfərli M. Dastan və mif. – B., Elm, 2001, 188 s.
31. Cəfərov N. Azərbaycanşünaslığa giriş. – B., AzAtaM, 2002, 600 s.
32. Göycə folkloru. Azərbaycan folkloru antologiyası. III kitab. Toplayıb tərtib edəni H.İsmayılov. – B., «Səda», 2000.
33. Çəmənzəminli Y.V. Əsərləri. III cild. III cild. – B., Elm, 1977.
34. Çəmənzəminli Y.V. Azərbaycan nağıllarının əhval-ruhiyyəsi. Əsərləri. Üçüncü cild. – B., Elm, 1977, s. 44-48.
35. Çəmənzəminli Y.V. Nağıllarımızı necə toplamalı. Əsərləri. Üçüncü cild. – B., Elm, 1977, s. 48-50.
36. Çəmənzəminli Y.V. Nağıllarımız barəsində bir neçə söz. Əsərləri. Üçüncü cild. – B., Elm, 1977, s. 50-57.
37. Çəmənzəminli Y.V. Xalq ədəbiyyatında bəşəri təmayüllər. Əsərləri. Üçüncü cild. – B., Elm, 1977, s. 57-62.
38. Çəmənzəminli Y.V. Xalq ədəbiyyatının təhlili. Əsərləri. Üçüncü cild. – B., Elm, 1977, s. 62-74.
39. Dünya uşaq ədəbiyyatı kitabxanası. I cild. Dünya xalqlarının əfsanələri. – B., Gənclik, 1990.
40. Dünya uşaq ədəbiyyatı kitabxanası. XXXVIII cild. Nağıllar. Tərtib edəni A.Nəbiyev. – B., Gənclik, 1988.
41. Füzuli. Əsərləri. V cild. V cild. – B., Elm, 1985.
42. Həbiboglu Vəli. Qədim türklərin dünyagörüşü. – B., «Qartal» nəşriyyatı, 1996.
43. Xalisbəyli T. Nizami Gəncəvi və Azərbaycan qaynaqları. – B., Azərnəşr, 1991.

44. İraq-türkmən folkloru. Azərbaycan folkloru antologiyası, II kitab. Tərtibçilər Q.Paşayev və Ə.Bəndəloğlu. – B., Elm, 1999.
45. İlahir çərşənbələr. Toplayanı və tərtib edəni A.Nəbiyev və b. – B., Azərənşr, 1992.
46. İslam. Qısa məlumat kitabı. / Rus dilindən tərcümə edəni A.Qəhrəmanov. – B., ASE Baş redaksiyası, 1989.
47. Kalankatuklu M. Albaniya tarixi. Mxitar Qoş. Alban salnaməsi. Müqəddimə, tərcümə, qeyd və şərhlər akademik Z.Bünyadovundur.- B., Elm, 1993.
48. Kitabı-Dədə Qorqud. F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşri – B., Elm, 1988.
49. Kitabı-Dədə Qorqud. Drezden əlyazmasının dürüstləşdirilmiş elmi mətni. Ş.Cəmşidovun «Kitabı-Dədə Qorqud: tarixi, coğrafi, tekstoloji tədqiqat» kitabında. – B., Elm, 1999.
50. Əbu Həyyan əl-Əndəlusı. Kitab əl-idrak li-lisan əl-Ətrak (Türk dilini dərkətmə kitabı). Ərəb dilindən tərcümə Z.Bünyadovundur. – B., Azərənşr, 1992.
51. Əbdürrəşid əl-B.vi. Kitab təlxisəl-asar və əcaib əl-məlik əl-qəhhar («Abi-dələrin» xülasəsi və qüdrətli hökmdarın möcüzələri). Ərəb dil. Çevirəni Z.Bünyadovdur. – B., «Şur» nəşriyyatı, 1992.
52. Əfsanələr. Qeydlər və şərhlər M.Seyidovundur. - B., Gənclik, 1986
53. Əfəndiyev Paşa. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. – B., Maarif, 1992.
54. Əlibəyzadə E. Azərbaycan xalqının mənəvi mədəniyyət tarixi (İslamaqədərki dövr). – B., Gənclik, 1998.
55. Əliyev O. Azərbaycan nağılları haqqında düşüncələr. B., Turuz, 2014.
56. Əliyev R. Mifoloji şüurun bədii spesifikasiyası. – B., «Qartal» nəşriyyatı, 2001..
57. Əliyev R. «Yeddi gözəl» əsərində qeydlər. N.Gəncəvinin «Yeddi gözəl» kitabı. – B., Elm, 1983.
58. Əliyev R. Məxfilik qrifı, yaxud mif, fəlsəfə, din və dil duyumu. – B., «Ziya-Nurlan» NRM, 2002.

59. Əliyev R. Oğuz dünyanı dərketmənin açarındır. – B., «Ziya» MMM, 2000.
60. Qafarlı R. Mif və nağıl (Epik ənənədə janrlararası əlaqə). B., ADPU-nun nəşri.
61. Qasımzadə F.F. Novruz-bahar bayramı. – «Bilik» Cəmiyyətinin nəşri, 1989.
62. Qumilyev N. Qədim türklər. Tərcümə edənlər: V.Quliyev, V.Həbiboglu. – B., Gənclik, 1993.
63. Molla Cuma ilə Aşıq Könlünün dəyişməsi. Dastan-deyişmə. Azərbaycan Respublikası Elmlər Akademiyasının Arxitektura və Memarlıq İnstitutunun Arxivi. İş – 78, Bakı, 1938, mart. Ərtoğrul Cavidin rəyi – Bakı, 1939 il 3 avqust.
64. Nağıllar. Tərtib edəni N.Seyidov. Azərbaycan ədəbiyyatı inciləri. On iki kitabda. I kitab. – B., Yazıçı, 1985.
65. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. I hissə. Ali məktəblər üçün dərslik. – B., «Turan» nəşriyyat evi, 2002.
66. Nizami Gəncəvi Yeddi gözəl. Filoloji tərcümə, izahlar və qeydlər prof. Rüstəm Əliyevindir. – Bakı, 1983.
67. Nizami Gəncəvi. İskəngərnamə. İqbalnamə. Filoloji tərcümə filologiya elmləri doktoru Vaqif Aslanovundur. – Bakı, Elm, 1983.
68. Nizami Gəncəvi. Sirlər xəzinəsi (Filoloji tərcümə prof. R.Əliyevindir). – B., 1981.
69. Novruz. Toplayanı və tərtib edəni A.Nəbiyev. – B., Yazıçı, 1990.
70. Oğuznamələr. Tərtib edənlər: Kamil Vəli Nərimanoğlu və Fəxri Uğurlu. – B. Universiteti Nəşriyyatı, 1993.
71. Oğuznamə. XV-XVI əsrlər. Əlyazmasını çapa hazırlayan S.Əlizadə. – B., Yazıçı, 1987.
72. Rəfiq Ö. Türkün qızıl kitabı. B I kitab. – B., Yazıçı, 1992.
73. Rəşidəddin F. Oğuznamə. Fars dilindən tərcümə R.M.Şükürovanındır. – B., Azərbaycan Dövlət Nəşriyyat-poliqrafiya Birliyi, 1992.
74. Rzasoy S. Oğuz mifinin paradiqmaları. B., «Səda», 2004.

75. Rzasoy S. Nizami poeziyası: mif – tarix konteksti. – B., «Ağrıdağ» nəşriyyatı, 2003.
76. Rüstəm Kamal. «Kitabi-Dədə Qorqud»: arxaik ritual semantikasını. – B., Elm, 1999.
77. Sehrli sünbüllər. Azərbaycan mifləri. Toplayıb tərtib edən A.Nəbiyev. – B., Gənclik, 1990.
78. Seyidov M. Yaz bayramı – B., Gənclik, 1990.
79. Seyidov M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünər-kən. – B., Yazıçı, 1989.
80. Seyidov M. Qızıl döyüşünün taleyi . – B., Gənclik, 1984.
81. Seyidov M. Qam-şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış. – B., Gənclik, 1994.
82. Şükürov A. Mifologiya, Altıncı kitab. Qədim türk mifologiyası. – B., Elm, 1998.
83. Şəki folkloru. Azərbaycan folkloru antologiyası. Dördüncü kitab, birinci cild. Toplayıb tərtib edənlər: R.Qafarlı, H.Əbdülhəlimov və b. – B., «Səda», 2000, 497 s.
84. Şərifzadə B. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi (Ən qədim dövrlər). – B., «Adiloğlu» nəşriyyatı, 2003, 304 s.
85. Şərifzadə B. Zərdüşt, Avesta, Azərbaycan... – B., «Nurlan» nəşriyyatı, 1998.
86. Şükürov A. Dədə Qorqudun mifologiyası. – B., Elm, 1999.
87. Şükürov A. Mifologiya. I kitab. Ümumi-nəzəri məsələlər – B., Elm, 1995.
88. Şükürov A. Mifologiya, II kitab. Qədim Şərq xalqlarının mifologiyası. – B., Elm, 1995.
89. Şükürov A. Mifologiya, III. İran xalqlarının mifologiyası. – B., Elm, 1995.
90. Şükürov A. Mifologiya, IV. Qədim hind mifologiyası – B., Elm, 1996.
91. Şükürov A. Mifologiya, V kitab. Qədim Çin mifologiyası. – B., Elm, 1997.
92. Şükürov A. Mifologiya, VI kitab. Qədim türk mifologiyası. – B., Elm, 1998.

93. Şükürov A. Mifologiya, VII kitab. Yunan mifologiyası. – B., «Qartal» nəşriyyatı, 1999.
94. Şükürov A. Mifologiya.VIII kitab. Alman-skandinav xalqlarının mifologiyası. – B., Elm, 1999.
95. Şükürov A. Mifologiya. IX kitab. Slavyan xalqlarının mifologiyası. – B., «Adiloğlu qardaşları» nəşriyyatı, 2002.
96. Sultanlı Əli. «Kitabi-Dədə Qorqud» və qədim yunan dastanları. – B., Elm, 1999.
97. Sümər Faruq. Oğuzlar. Tarixləri. Boy təşkilatı, dastanları. – B., Yazıçı, 1992.
98. Tanrıverdi Ə. «Kitabi-Dədə Qorqud»da şəxs adları. – B., Elm, 1999.
99. Tapmacalar. Toplayıb tərtib edəni N.Seyidov. – B., Elm, 1977.
100. Təhmasib M.H. Dədə Qorqud boyları haqqında. «Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər» kitabında. I kitab., – B., Elm, 1961.
101. Təhmasib M.H. Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər). – B., Elm, 1972.
102. Vəliyev K. Elin yaddaşı, dilin yaddaşı. – B., Gənclik, 1987.
103. Vəliyev K. Dastan poetikası. – B., Yazıçı, 1984
104. Vəliyev K. Sözün sehri. – B., Yazıçı, 1986
105. Vəliyev V. Azərbaycan folkloru. – B., Maarif, 1985.
106. Yusifov Y.B. Qədim Şərq tarixi. – B., B. Universiteti Nəşriyyatı, 1992.

Türk dilində

107. Abdurrahman Güzel. Tekke Şiiri. – Türk şiiri özel sayı-sı III (Halk şiiri). Türk dili. Aylık Dil Dergisinde. C LVII, Sayı: 445-450, Osaq-Haziran, 1989.
108. Abdulkadir Sezgin. Mənim dinim. T.C. B. Böyükəlçiliyi Din Hidmetleri Müşavirininin nəşri. – B., Şərq-Qərb mətbəəsi, 1994.
109. Boratav P.N. Halk hikayeleri ve halk hikayeçiliyi. – Ankara, Milli Egitim Basımevi, 1946.

110. Bediüzzaman Said Nursi. Genclik rehberi. – İstanbul. Sözleryayınevi, 1999.

111. Çoruhlu Yaşar. Türk mitolojisinin anahatları.- Kabaqçı Yayınevi: 2000.

112. Halasi Kun T. Türk dili ve tarihi hakkına araştırmalar, I. F.Köprülünün doğumunun 60 yıldönümünü kutlamak için TTK ve TDK tarafından çıkarılmıştır. Toplayanlar H.Pran – T.Halasi Kun. – Ankara, 1950.

113. Kafesoğlu İ. Eski türk dini. – Ankara, Kültür bakanlığı Yayınları. Türk Kültürü Kaynak Eserleri Serisi: 12, 1980.

114. Qedim Dövrden Bu Güne kadar. Türküye Türk Edebiyatı (Tarix-Adlar-Metnler). Müellifler: Nevzet Kösoğlu, Feridun Alper, Emin Alper. – Ankara, Türk Ocakları Eğitim ve Kültür Vakfı, 1999.

115. Ninni bebeğim ninni. Ninni Şiirleri Antolojisi. Tertibçi Mustafa Ruhi Şirin. – Ankara, Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1990. Öcel Baheddin. Türk mitolojisi (kaynakları ve açıklamaları ile destanlar). I cilt. – Ankara, Türk Tarih Kurumu Vasimevi, 1989.

116. Onay Ahmet Talat. Eski Türk Edebiyatında mazmunlar ve izahı. Hazır-layan doç. Dr. Semal Kurnaz. – Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Maivaasilik ve Ticaret İşletmesi, 1992.

117. Osmanlı V. Türk halkları edebiyatlarının ortak başlangıcı (VI-X asırlar). – Erzurum, 1996.

118. Türk şiiri özel sayısı III (Halk şiiri). Türk dili. Aylık Dil Dergisi. C LVII, Sayı: 445-450, Ocaq-Haziran, 1989.

Rus dildinde

119. Абаев В.И. Избранные труды. Религия, фольклор, литература. – Владикавказ, 1990.

120. Абаева Л.Л. Культ гор и буддизм в Бурятии (эволюция верований и культов селенгийских бурят). – М.: Наука, 1992.

121. Абаев В.И. К вопросу о прародине и древнейших традициях индо-иранских народов. В кн.: Древний Восток и античный мир. – М., Наука, 1992.

122. Абу-Бакр ибн Хосров ал-Устад. Мунис-наме / пер. и примеч. Р.М.Алиева. – Б., Язычы, 1991.

123. Абрамов Ю.А. и Демин В.Н. Сто великих книг. – М., «Вече», 1999.

124. «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.

125. Авеста: Избранные гимны; Из Видевдата / Пер. с авест. И.Стеблин-Каменского. М, Наука, 1993.

126. Авеста в русских переводах (1861-1996) / Сост., общ. ред., примеч., справ. разд. И.В.Рака – СП б.: Журнал «Нева» - РХГИ, 1997.

127. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. В трех томах. Том 1. – М.: Современный писатель, 1995.

128. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. В трех томах. Том 2. – М.: Современный писатель, 1995.

129. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. В трех томах. Том 3. – М.: Современный писатель, 1995.

130. Алтын-арыг. Хакасский героический эпос. – М., Наука, 1988, 592 с. (Эпос народов СССР).

131. Аннемари Шиммель. Мир Исламского Мистицизма. – М., «Алетейа» «Энигма», 1999. / Schimmel Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. – The University of North Carolina Press, 1975.

132. Антонова Е.В. Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. – М., Наука, 1990.

133. Арсеньев В.Р. Звери-Боги-Люди. - М., 1991.

134. Албедиль М.Ф. В магическом круге мифов (Миф. История. Жизнь). – СП б.: «Паритет», 2002.

135. Алекасанд Дюма. Кавказ. Перевод с французского. – Тбилиси, 1988.

136. Алиев И. Очерк истории Атрепатены. – Баку, 1989.

137. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. – М., Наука, 1975.

138. Бахтин М.М. Формы времени и хронотопы. В кн.: «Эпос и роман». – СПб.: Издательство «Азбука», 2000.

139. Бахтин В.С. От былины до считалки. – М.: Детская литература, 1988.

140. Баландин Р.К. Сто великих богов. – М., «Вече», 2002.

141. Бартольд В.В. Турецкий эпос и Кавказ. В кн. Книга моего Деда Коркута» – М., 1962.

142. Барт Р. Мифология. -в его кн. «Избранные работы. Семиотика. Поэтика», М.,1989.

143. Безертинов Р.Н. Тэнгрианство – религия тюрков и монголов. – Набережные Челны, Издательство «Аяз», 2000.

144. Бенуас Л. Знаки, символы и мифы / пер. с франц. А.Калантарова. – М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2004.

145. Белицкий Мариан. Шумеры. Забытый мир. – М.: Вече, 2000.

146. Бенуас Л. Знаки, символы и мифы / пер. с франц. А.Калантарова. – М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2004.

147. Белицкий М. Шумеры. Забытый мир. – М.: Вече, 2000.

148. «Бехистунская» надпись царя Дария I. Перевод с древне-персидского М.А.Дандамаева. В кн. И.В. Рак Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). – СПб. - Москва: «Журнал «Нева» - «Летний Сад», 1998.

149. Большая энциклопедия. Словарь общедоступных сведений по всем отраслям знания. Шестой том. Гадание – Глазчатка.–С.Петербург, Типография Товарищества «Просвещение», 7 тома, 20, 1901.

150. Брагинский Н.Б. Календарь. – в кн. Мифы народов Мира. Том I. – М., Советская Энциклопедия, 1991, с. 610-616.

151. Брагинский И.С. Из истории таджикской и персидской литератур: Избранные работы / Отв. ред. Б.Г. Гафуров. М.: Наука, 1972..

152. Брей У., Трамп Д. Археологический словарь. Пер. с англ. Автор дополнительного текста А.Д.Столяр – М.: Прогресс, 1990.

153. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. – М.: Наука, 1980.

154. Блек М. Метафора. В кн.: «Теория метафоры». – М., Прогресс, 1990.

155. Бойс М. Зороастрийцы: Верования и обычаи / Пер. с англ. И прим. И.М.Стеблин-Каменского. - СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2003.

156. Боров Ю. Б. Эстетика. – М., Политиздат, 1988.

157. Бородин А.И. Число и мистика. – Донецк, 1975.

158. Вардиман Е. Женщина в древнем мире. Пер. с нем. М.С.Харитоновна. – М., Наука, 1990.

159. Васильев Л.С. История религий Востока. 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Высш. школа, 1998.

160. Виллолдо А. Шаман, мудрец, целитель. /Пер. с англ. К.Семенов/. – К.: «София. М.: ИД «Гелиос», 2001, 256 с.

161. В мире мифов и легенд / Сост. Синельченко В.Н., Петров М.Б. / – СПб.: Санкт-Петербург, Издательство «Золотой век», ООО «Веста, 2001.

162. Восточнославянский фольклор: Слов. науч. и нар. терминологии / Редкол.: К.П.Кабашников (отв. ред.) и др. – Мн.: Наука і техника, 1993.

163. Всемирная энциклопедия: Мифология / Гл. Редактор М.В.Адамчик: Гл. науч. Ред. В.В.Адамчик. – Мн.: Современный литератор, 2004.

164. Вунд В. Миф и религия. М.: СПб., 1913.

165. Гамильтон Э. Мифы и легенды. Боги и герои Древней Греции и Древнего Рима / пер. с англ. Л.А.Игореского. – М.: ЗАО Изд-во Центр полиграф, 2002.

166. Гацек В.М. Устная эпическая традиция во времени. Историческое исследование поэтики. – М., Наука, 1989.

167. Геродот. История в девяти томах. (Классики исторической мысли). Перевод Г.А. Стратановского. – М., Ладомир, ООО Фирма «Издательство АСТ», 1999.

168. Геннеп А., Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. Ю.В.Ивановой, Л.В.Покровской; Послесл. Ю.В.Ивановой. – М.: Восточная литература, 2002

169. «Германо-скандинавская мифология». Мифы народов Мира, Том I, М., 1980.

170. Голосовкер Я.Э. Логика мифа. – М.: Наука, 1987.

171. Голосовкер Я.Э. Мифы Древней Греции. Сказания о титанах. БМЛ. – Санкт-Петербург, 2001.

172. Горан В.П. Древне-греческая мифологема судьбы. – Новосибирск: Наука, Сибирск. Отдание, 1990.

173. Горький М. О литературе. – М., 1955.

174. Грейве Р. Мифы древней Греции. / Пер. с англ. Под ред. И с послесл. А.А.Тахо-Годи. – М., Прогресс, 1992.

175. Гумбатов К.Н. Забытые курганы (Происхождение азербайджанских тюрков). – Б., Маариф, 1998.

176. Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период. – Л., Наука, 1990.

177. Гумилев Л.Н. История народа гунну. В 2 книгах. Книга 1. – ОО «Издательство АСТ», 2002.

178. Гумилев Л.Н. История народа гунну. В 2 книгах. Книга 2. – ОО «Издательство АСТ», 2002.

179. Гумилев Л.Н. Тысячелетие вокруг Каспия. – Б.: Азернешр, 1990.

180. психоанализ: Пер. с англ.; Сост. А.С.Архипова. – М.: Восточная литература, 2003.

181. Деревянко Е.И. Культ коня у мохе. В кн. «Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX – начало XX в. – Новосибирск: Наука, 1987.

182. Дорошенко Е.А. Зороастрийцы в Иране (Историко-этнографический очерк). – М., Главная редакция восточной литературы, Наука, 1982.

183. Дубровина Т.А., Ласкарева Е.Н. Заратустра. – М.: Олимп; ООО “Фирма “Издательство АСТ”, 1999.

184. Дьяконов И.М. Восточный Иран до Кира: К возможности новых постановок вопроса // История Иранского государства и культуры: К 2500-летию Иранского государства. М., 1971.

185. Дозволенное – недозволенное [Шайаст – на – шайаст]. В кн.: Зороастрийские тексты. Издание подготовлено О.М. Чунаковой. – М.: Издательская фирма “Восточная литература” РАН, 1997. (Памятники письменности Востока. СХIV).

186. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. Пер. с франц. – М.: Наука, 1986.

187. Егер Оскар. Всемирная история. В 4 томах. Том 1. Древний мир./Пер. с нем. П.Н.Полевого – М.: – ООО «Издательство АСТ», 2000.

188. Елеонская Е.Н. Сказка о Василисе Прекрасной и группа однородных с нею сказок // Сказка, заговор и колдовство в России. Сб. трудов. М., 1994.

189. Жирмунский. В.М. Избранные труды. Тюркский героический эпос. – Л., Издательство «Наука». Ленинградское отделение, 1974.

190. Жирмунский В.М. Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. – М.–Л., Государственное издательство художественной литературы, 1962.

191. Залеман К.Г. Очерк древнеперсидской литературы // Всеобщая история литературы / Под ред. В.Ф. Корша. Т. 1. Ч. 1. СПб., 1880.

192. Значение Дрона (Чим-и дрон). В кн.: Зороастрийские тексты. Издание подготовлено О.М. Чунаковой. – М.: Издательская фирма “Восточная литература” РАН, 1997. (Памятники письменности Востока. СХIV)§

193. Зороастрийские тексты. Издание подготовлено О.М. Чунаковой. (Памятники письменности Востока. СХIV). – М.: Издательская фирма “Восточная литература” РАН, 1997.

194. Иллюстрированная полная популярная библейская энциклопедия. В 4-х выпусках. Выпуск I (А-Е). Труды и издание Архимандрита Никифора. – М., 1891, с. 402 (Репринтное издание, 1990).

195. Ильясов Я. Месть Анахиты. – М.: Советский писатель, 1990.

196. Исследования в области балто-славянской духовной культуры. (Погребальный обряд). – М.: Наука, 1990.

197. 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.

198. Казымбек М. Мифология персов по Фирдоуси / Избранные про-изведения. – Б., Элм, 1985.

199. Казвини Зейнаддин бин Хамдаллах. Зейл-е тарих-е гоziде. (Дополнение к «Избранной истории»). Пер. с фарси М.Д.Кязимов и В.З.Приева. – Б., Элм, 1990.

200. Календарные обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. – М.: Наука, 1989.

201. Карамзин Н.М. История государства Российского, в 12-ти томах. Т. I / Под ред. А.Н.Сахарова. – М.: Наука, 1089.

202. Каррыев Б.А. Эпические сказания о Кер-оглы у тюрко-язычных народов. /Исследования по теории и истории эпоса. – М.: Наука, 1968.

203. Кассирер Э. Сила метафоры. В кн.: «Теория метафоры». – М., Прогресс, 1990Касумова С. Азербайджан в III –VII вв. (Этнокультурная и социально-экономическая история). – Б., Элм, 1993.

204. Кафарлы Р. Философия любви на древнем Востоке и Низами. Санкт-Петербург, Лейла, 2001.

205. Каутский К. Происхождение христианства. – Издательство Политической литературы, 1990.

206. Кинг Серж Кахили. Городской шаман. /Пер. с. англ. О.Маркеев и С.Чурюмов/ - К.: «София», Ltd., М.: Из-во Транс персонального Института, 2001.

207. Климович Л.И. Книга о Коране, его происхождении и мифологии. – М., Политиздат, 1986.

208. Книга Деде Коргуда. Перевод на русский язык В.В.Бартольда. – Б., Издательство АН Азерб ССР, 1950.

209. Книга Орудж-бека Байата Дон-Жуана Персидского (Историко-геог-рафический трактат) – Б., 1988.

210. Книга оракулов. Пророчество Пифий и Сивилл. – М.: Изд-во Эксмо, 2002.

211. 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.

212. 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.

213. Короглы Х. Огузский героический эпос. – М., Наука, 1976.

214. Коран. Перевод и комментарии И.Ю.Крачковского. – М.: Наука, 1986.

215. Косарев А. Философия мифа: Мифология и ее эвристическая значимость. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000.

216. Кравцов Н.И. Сербскохорватский эпос, М.: Высшая школа, 1985.

217. Крапп Э.К. Легенды и предания о Солнце, Луне, звездах и планетах / Пер. с англ. К.Савельева. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2000.

218. «Кельтская мифология». Мифы народов Мира, Том 1, М., 1980.

219. Крамер Сэмюэл Н. История начинается в Шумере. 2-е изд., измен. / Пер. с англ. Ф.Л.Мендельсона. – М.: Наука, 1991, (По следам исчезнувших культур Востока).

220. 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.

221. 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.

222. Кудияров А.В. Поэтика – воззренческие аспекты историзма эпического творчество //Фольклор: Проблемы историзма. М.: 1988.

223. Кун Н.А. Что рассказывали греки и римляне о своих богах и героях. - М., Греко-латинский кабинет, 1992.

224. Кэмпбелл Дж. Мифы, в которых нам жит / Пер. с англ. КСеменов. – К.: «София»; М.: ИД «Гелиос», 2002.

225. Леви-Брюль. Первобытное мышление. - М., 1930.

226. Лелеков Л.А. Локальные и синкретические культы. - М.: Наука, 1991.

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

228. Леви-Строс К. Мифологии. В 4-х тт. Том 2. От мёда к пеплу. / Пер. с франц. Н.Б.Маньковская. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000.

229. Леви-Строс К. Путь масок /Пер. с фр., вступ. ст. и примеч. А.Б.Островского. – М.: Республика, 2000, с.332 (Мыслители XX века).

230. Леви-Строс К. Структурная антропология. / Пер. с франц. Вяч. Вс. Иванова. – М., Наука, 1985.

231. Легенды Крыма. Составител Г.Таран, предисловие М.Ф.Рыльского. – Симферополь, 1974.

232. Легенды и сказания древней Греции и древнего Рима. Составление А.А.Нейхардт – М., Правда, 1987.

233. Литературный энциклопедический словарь. – М., «Советская энциклопедия, 1987, 752 с.

234. Лихачов Д.С. Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд., доп. М., 1979.
235. Локк Дж. Избр. Философ. Произведение в 2-х томах, т. I. – М., 1960.
236. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. – В его кн. «Философия. Мифология. Культура». – М.: Политиздат, 1991.
237. Лотман Ю.М. Анализ поэтического текста. – Л., Издательства «Просвещение». Ленинградское отделение, 1972.
238. 243. Лотман Ю.М. Миф – имя – культура. В его кн. «Семиосфера. – С.-Петербург: «Искусство-СПБ», 2001.
239. Литературная энциклопедия. – М., 1934.
240. Магия чисел / Ав. – сост. С.Г.Витошнев. – Мн.: ООО «Кузьма», 1999.
241. Майкл Х.Харт. Сто великих людей. М., «Вече», 1998.
242. Маковельский А.О. Авеста. – Б., Азернешр, 1960.
243. Малерб М. Зороастрийский календарь. В кн.: Религии человечества. – М.-СПб: “Рудомино”; “Университетская книга”, 1997.
244. Марр Н.Я. Вступительная лекция «Тексты и разыскания по кавказской филологии» в Лазаревском переднеазиатском институте. – Л., 1925, т. I.
245. Марр Н.Я. Кавказские племенные названия и местные параллели. – Пг., 1922.
246. Марр Н.Я. Средства передвижения, орудия самозащиты и производство в доистории. – Избранное произведение, т. III, М. – Л., 1958.
247. Мелетинский Е.М. Палеоазиатский мифологический эпос. – М., Издательство «Наука», 1979.
248. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. 3-е изд., репринтное. – М.: Восточная литература. РАН, 2000.
249. Мелетинский Е.М. «Эдда» и ранние формы эпоса. – М., Наука, 1968.
250. Мелетинский Е. М. Об архетипе инцеста в фольклорной традиции (особенно в героическом мифе) / Фольк-

лор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Ленинград: Наука, 1984.

251. Мэттьюс Дж. Кельтский шаман. /Пер. с англ. Е.Мирошниченко/. – М.: София, ИД «Гелиос», 2002.

252. Минорский В.Ф. История Ширвана и Дербенда. – М.: Наука, 1963.

253. Мифология. Мини-энциклопедия. Все обо всем./ Пер. с англ. Л.Калашниковой. – М.: ООО «Издательство «Олимп»; «Издательство АСТ», 2002

254. Мифологический словарь. /Гл. ред. Е.М. Мелетинский/. – М.: Советская Энциклопедия, 1991.

255. Мифы и легенды народов мира. Древний мир. Составители Н.Будур и И.Панкеев. Том I. – М., «ОЛМА-ПРЕСС», 2000.

256. Мифы и легенды народов мира. Средневековая Европа. Составители Н.Будур и И.Панкеев. Том II. – М., «ОЛМА-ПРЕСС», 2000.

257. Мифы и легенды народов мира. Финляндия. Россия. Восток. Составители Н.Будур и И.Панкеев. Том III. – М., «ОЛМА-ПРЕСС», 2000.

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

259. Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. / Гл. ред. С.А.Токарев. Том II. – М.: Советская энциклопедия, 1992.

260. Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. – Новосибирск: Наука, 1987.

261. Михайлов Т.М. Структура Бурятского шаманизма. В кн. «Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX – начало XX в. – Новосибирск: Наука, 1987

262. Морок А., Разумовская К. Магия чисель. – М.: ООО «Издательство АСТ», 1999.

263. Муравьева Т.В. Сто великих мифов и легенд. – М.: Вече, 2002. Мурад Аджи. Европа, тюрки, Великая Степь. – М., 1998.

264. Нарты. Осетинский героический эпос в трех книгах. Книга I. – М.: Наука, 1990, 492 с. (Эпос народов СССР).

265. Наставление Мудреца [Андраз-и данаг-марад]. В кн.: Зороастрийские тексты. Издание подготовлено О.М. Чунаковой. – М.: Восточная литература РАН, 1997. (Памятники письменности Востока. СХIV).

266. Народные знания. Фольклор. Народное искусство. Выпуск 4. Ответственные редакторы: Б.Н.Путилов и Г.Штробах – М.: Наука, 1991.

267. Народные русские легенды Н.А.Афанасьева. – Новосибирск, 1990.

268. Народные русские сказки А.Н.Афанасьева. В трех томах, том III, М., 1985.

269. Немировский А.И. Мифы древней Эллады. – М., Просвещение, 1992.

270. Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Том 2. Литературные памятники / Пер. с нем. – М.: Мысль, 1990.

271. Новичкова Т.А. Эпос и миф. – С-т. П.: Наука, 2001.

272. Оранский И.М. Введение в иранскую фи-лологию. Изд. 2-е, дополн. / Сост. И.М. Стеблин-Каменский; Отв. ред. А.Л. Грюнберг. М., 1988.

273. Оппенхейм А.Л. Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации. Изд. 2-е, испр. И доп. Пер. С англ. М.Н.Ботвинника. – М.: Наука, 1990.

274. Пандей Р.Б. Древнеиндийские домашние обряды (обычай). / Пер. с англ. А.А.Вигасина. – М., «Высшая школа», 1990.

275. Пиотровский М.Б. Коранические сказания. – М., Наука, 1991.

276. Платон. Космология. В кн. «Антология мировой философии: Антич-ность. – Мн.: Харвест, М.: ООО «Издательство АСТ», 2001.

277. Плетнева С.А. Половцы. – М., Наука, 1990.

278. Повесть о Йойште Фрияне. Предисловие, перевод и комментарии А.А. Амбарцумяна // Альманах «Петербург-

ское Востоковедение” (St. Petersburg Journal of Oriental Studies, Vol. 8), выпуск 8, СПб. 1996.

279. Порублев Н.В. Зороастризм: религия космологического дуализма. В кн.: Культы и мировые религии. - М.: Наука, 1994.

280. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л., Издательство Ленинградского университета, 1986.

281. Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки. – М.: Издательство «Лабиринт», 2001§

282. Рак И.В. Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). - СПб.-Москва: "Журнал "Нева" - "Летний Сад", 1998.

283. Рак И.В. В царстве пламенного Ра: Мифы легенды и сказки Древнего Египта. – М.: Детс. Литература, 2002.

284. Рак И.В. Египетская мифология. Изд. 2-е, переработ. и дополн. – СПб.: «Журнал «Нева; «Летний Сад», 2000.

285. Радлов В.В. Из Сибири: Страницы дневника. Пер. с нем. К.Д.Цивиной и Б.Е.Чистовой. – М.: Наука, 1789 (Этнографическая библиотека).

286. Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. Перевод с персидского Хетагурова Л.А. – М., Л.: Т. I, книга I, 1952.

287. Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. - М., Наука, 1988
Рейнак С. Орфей. Всеобщая история религий. - 1919, (ретрип. Издание, 1991).

288. Семира и В.Веташ. Астрология и мифология. – С.Петербург, Атон, 1998.

289. Словарь античности. Перевод с немецкого. – М., Прогресс, 1989.

290. Словарь мифов. Под редакцией Питера Бентли / Пер. с англ. Ю.Бон-дарева. – М.: ФАИН-ПРЕСС, 2001.

291. Смирнов-Кутачевский А.М. Народные сказки о махехе и падчерице. М., 1944.

292. Смирнов К. Персы. Этнографический очерк о Персии. – Тифлис, Типография Штаба Кавказского военного округа, 1917.

293. Соколов Н.Н. Отчёт о поездке в северную часть Псковской губ. и в южные уезды Новгородской губ. (рукопись).

294. Сотворение основы (Бундахишн). В кн.: Зороастрийские тексты. Издание подготовлено О.М. Чунаковой. – М.: Восточная литература РАН, 1997. (Памятники письменности Востока. СХIV). с. 31.3.

295. Софокл. Эдип – Царь. В кн. Античная литература. Греция. Антология. Часть I / Сост. Н.А.Федеров, В.И.Миросниченко. – М., Высшая школа, 1989.

296. 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.

297. Стеблин-Каменский М.И. Миф. – М.; Л.: Наука, 1976.

298. Стелева И.В. Очерки турецкой мифологии. По материалам волшебной сказки. – М.: Восточная литература РАН, 2002.

299. Стивенс Дж., Седлетски С.Л. Секреты шаманизма. /Пер. с англ. С.Грабовецкий/. – К.: София, Ltd., 2001. Сумбатзаде А.С. Азербайджанцы – этногенез и формирование народа. – Б., «Элм», 1990.

300. Тигрица и грифон: Сакральные символы животного мира / Пер. и исслед. А.Г.Юрченко. – СП б.: «Азбука-классика», «Петербургское Востоковедение», 2002.

301. Тайлор Э.Б. Первобытная культура: пер. с англ. Д.А.Коропчевского. – М.: Политиздат, 1989.

302. Теория метафоры. Сборник. Пер. с англ., фр., нем., исп., польс. яз. – М., Прогресс, 1990.

303. Токарев А.С. Ранние формы религии. - М., Политиздат, 1990.

304. Топоров В.Н. Числа. / В кн.: «Мифы народов мира». Энциклопедия в 2-х томах. Том II. – М.: Советская энциклопедия, 1992.

305. Топоров В.Н., Иванов В.В. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. – М., Просвещение, 1965, 263 с.

306. Топоров В.В. Образ трикстера в енисейской традиции. В кн. «Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX – начало XX в. – Новосибирск: Наука, 1987.

307. Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику. В кн.: «Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках». – М.: Наука, 1988.

308. Токарев С.А. Ранние формы религии. – М., 1990.

309. Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику. В кн.: «Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках». – М.: Наука, 1988.

310. Темкин Э.Н., Эрман В.Г. Мифы древней Индии. – М., Наука, 1982.

311. Тревер К.В. История Узбекистана. Т. I, Ташкент, 1950.

312. Тренчени-Вальдапфель И. Мифология. - М., 1959.

313. 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.

314. Тревер К.В. История Узбекистана. Т. I, Ташкент, 1950.

315. Три великих сказания Древней Индии / Литературное изложение и предсл. Э.Темкина и в. Эрмана. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2002.

316. Тренчени-Вальдапфель И. Мифология. - М., Госиздат, 1959.

317. Уилрайт Ф. Метафора и реальность. В кн. «Теория метафоры». – М., «Прогресс», 1990.

318. Философский энциклопедический словарь. – М., «Советская энциклопедия», 1989.

319. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. Пер. с англ. М.К.Рыклина. – М.: Политиздат, 1980.

320. Фрейд З. Тотем и табу. В его кн. «Сборник: Остроумие и его отношение к бессознательному; страх; Тотем и та-

бу. / Пер. с нем. Я.М.Когана, М.В.Вульфа. – Минск, ООО «Попурри», 1999.

321. Фрейд З. Толкование сновидений / Пер. с нем. – Мн.: ООО «Попурри», 2000.

322. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности – М.: «Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998.

323. Фролов Б.А. Число в графике палеолита. – Новосибирск, 1974.

324. Хрестоматия по истории Древнего Востока. Ч. 2 / Под ред. акад. М.А. Коростовцева, д.и.н. И.С. Кацнельсона, проф. В.И. Кузицина./ Пер. древне персидского С.П. Виноградов. – М., Наука, 1980.

325. Хорошовина С.Г. Краткая энциклопедия сновидений. – Ростов на Дону, Изд-во «Проф-Пресс», 2000.

326. Хрисанфова Е.Н., Перевозчиков И.В. Антропология. – М., Издательство Московского университета, 1991.

327. Хук С.Г. Мифология Ближнего Востока. – М., Наука, 1991.

328. 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.

329. Чудеса и достопримечательности Систана. Перевод с пехлеви А.А.Амбарцумяна. Впервые опубликован в Интернете 01.03.2000. Copy Right: Arthur Ambartsumian, 2000.

330. Шаракшинова Н.О. Героико-эпическая поэзия бурят. Иркутск, 1987.

331. Шапарова Н.С. Краткая энциклопедия славянской мифологии: Около 1000 статей. – М.: ООО «Издательство АСТ»: «Издательство Астрель»: ООО «Русские словари», 2001.

332. Шеллинг Ф.В. Введение в философию мифологии. Сочинения. /Пер. с нем. М.И. Левиной, А.В, Михайлова. – М.: Издательство «Мысль», 1998.

333. Шифман И.Ш. Ветхий завет и его мир: (ветхий завет как памятник лит. и обществ. Мысли древней Средней Азии). – М.: Политиздат, 1987.

334. Элиаде М. Аспекты Мифа. – М., Инвест-ППП, 1995.

335. Элиаде М. Космос и история. - М., Прогресс, 1987.

336. Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. / пер. с англ.: К.Богущий, В.Трилис. – К.: София, 2000.

337. Эфендиева Р. Традиционная погребально-поминальная обрядность азербайджанцев (конец XIX – нач. XX в.в.) – Б., «Агрыдаг», 2001.

338. 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.

339. Юнг К.Г. Использование анализа сновидений- В его кн.: «Избранное»/Пер. с нем. – Мн.: ООО «Попурри», 1998.

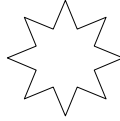
340. Юнг К.Г. Психологические типы / Пер. с нем.- Мн.: ООО «Попурри», 1998.

341. Юнг К.Г. Человек и его символы/ Пер. с нем. - СПб.–М., 1996.

342. Юань К. Мифы древнего Китая. Пер. с кит. Б.Л.Рифтина. – М., Наука, 1987.

343. Яценко С.А. Знаки – тамги ираноязычных народов древности и раннего средневековья. – М.: Восточная литература РАН, 2001.





MÜNDƏRİCAT

Kökümüzə gedən yolu tikanlardan təmizləyək	3
Başlanğıc	13
<i>Birinci fəsil. Ritual-mifoloji dünya modeli</i>	19
Ritual və mif	19
Keçi mifologeminin ritual-mifoloji paradigması	25
Günəş semanteminin semantik strukturu	33
Boz qurd mifologeminin semantik quruluşu	39
Ağ quş mifologemi	45
Yel baba obrazı: mif-ritual paradigması	49
Xızır mifinin kosmogenezisi	51
Novruz ritualı kosmoloji özünütaşkil formulu və yaranış mexanizmi kimi	57
İlaxır çərşənbə rituallarının mifoloji semantikasını	65
Su çərşənbəsi, yaxud əzəl çərşənbə	68
Od çərşənbəsi	72
Torpaq çərşənbəsi	77
Yel çərşənbəsi, yaxud axır çərşənbə	78
<i>İkinci fəsil. Folklor mətnlərində mif-sintaqm və mif-paradigma səviyyəsi</i>	81
Mif-nağıl paradigması	81
Nişanlı (yetim) qız arxetipi	85
Küp qarı arxetipi	109
Yad qadın – ögey ana arxetipi	113
Mifik mətnlərdə ilan paradigması	118
Xeyir-şər kosmoloji kontinuumu	124
Bəxt, tale, qismət semantemləri	128
Torpaq, su və od stixiyalarının funksional strukturu	133
Mifologiyada məkan-zaman kontinuumu	146

Mif-əfsanə paradiqması	152
Üçüncü fəsil: Mifin dini təsəvvürlərə transformasiyası	155
Dördüncü fəsil. Mif və Azərbaycan-türk etnik-mədəni gerçəkliyi	162
Beşinci fəsil. Azərbaycan-Türk mifologiyasının rekonstruksiya məsələləri	208
Azərbaycan-türk miflərinin əsas mənbələri	208
“Avesta”ya doğru uzanan yollar Azərbaycandan başlayır	226
Türk runları, “Avesta” və mif	249
Yim haqqında mif	261
“Coğrafi poema”da mifoloji və real ölkələr	267
“Coğrafi poema” (Mətn)	274
“Coğrafi poema” (Poetik mətn)	284
Turanlı Yoyş Friyan mifi	291
Yoyşt Friyan mifi və Azərbaycan	307
“Yoyş Friyan” kitabı (mətn)	327
Mifoloji dünya modelinin dualistik strukturu və əkizlər mifi	352
Mifoloji strukturlar və modellər	357
Atəşpərəstlik tanrı panteonu ilə	
Türk-Oğuz Yaradıcı obrazlarının tipoloji müqayisəsi	360
İşıqlı aləmin tanrıları	360
Qaranlıq aləmin tanrıları	374
Dev, Əjdaha və Pəri obrazları	381
Son söz. Kökümüzdə gedən yolun başlanğıcı	386
Əlavə. Mifləri yaşadan epos və yazılı abidələrin xronoloji zaman xətti	394
Kitabiyyat	406



Ramazan Oruc oğlu Qafarlı (Qafarov)

MİFOLOGİYA

6 cilddə

II cild

RİTUAL-MİFOLOJİ REKONSTRUKSIYA PROBLEMLƏRİ

Bakı, «Elm və Təhsil», 2019

«Qafqaz+» MMC-də hazırlanmışdır.

Bədii dizayner
Xəyyam Əliyev
Texniki redaktorlar
Ləman Abduxalqova,
Sədaqət Qafarova.

Çapa imzalanmış 27.10.2018. Kağız formatı 84x108 1/32.
Həcmi 27.00. Tirajı 300.

Nəşriyyatın direktoru: prof. Nadir Məmmədli
«Elm və Təhsil» nəşriyyatının mətbəəsində
hazır diapozitivlərdən çap edilmişdir.

