

AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
NİZAMİ adına ƏDƏBİYYAT İNSTİTUTU

Əlyazması hüququnda

RAMAZAN ORUC oğlu QAFAROV

AZƏRBAYCAN TÜRKLƏRİNİN
MİFOLOGİYASI
(qaynaqları, təsnifatı, obrazları, genezisi, evolyusiyası və poetikası)

10.01.09 – Folklorşünaslıq

Filologiya elmləri doktoru alimlik dərəcəsi almaq üçün
təqdim edilmiş dissertasiyanın

AVTOREFERATI

BAKI – 2010

Dissertasiya Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universitetinin Folklor və qədim ədəbiyyat kafedrasında yerinə yetirilmişdir.

Rəsmi opponetlər: AMEA-nın həqiqi üzvü
İsa Əkbər oğlu Həbibbəyli

AMEA-nın müxbir üzvü
Azad Mövlud oğlu Nəbiyev

Filologiya elmləri doktoru, professor
Seyfəddin Həmzə oğlu Qəniyev

Aparıcı müəssisə: AMEA-nın Folklor İnstitutu, Mifologiya şöbəsi

Müdafiə 15 oktyabr 2010-cu ildə saat 14⁰⁰-da Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutunun nəzdində filologiya elmləri doktoru alimlik dərəcəsi almaq üçün təqdim olunan dissertasiyaların müdafiəsini keçirən D.01.131 - Dissertasiya Şurasının iclasında keçiriləcək.

Ünvan: Az-1143, Bakı şəhəri, Hüseyn Cavid prospekti 31, Akademiya Şəhərciyi, Əsas bina, V mərtəbə, Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutu.

Dissertasiya ilə AMEA-nın Mərkəzi Elmi kitabxanasında tanış olmaq mümkündür.

Avtoferat 15 sentyabr 2010-cu il tarixində göndərilmişdir.

Dissertasiya
Şurasının elmi katibi,
filologiya elmləri doktoru:

İmamverdi Yavər oğlu Həmidov

İŞİN ÜMUMİ SƏCİYYƏSİ

Mövzunun aktuallığı. Qafqazın türkdilli 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 təsəvvürləri, ibtidai məişət tərz, qədim adət-ənənələri, mənəvi həyatının başlanğıcı əhatəli siyasi-ictimai fəaliyyət dairəsində hələ də sirli qalır və folklorşünaslıq baxımından hərtərəfli araşdırılmamışdır. Ənənəvi mədəniyyətin arxaik elementləri ədəbiyyatşünaslığın bir sıra nəzəri problemlərinin, xüsusilə genezislə bağlı məsələlərin həllində əsas mənbədir. İbtidai inancların təhlili mifoloji görüşlərin, eləcə də digər ilkin düşüncə formalarının tarixini aydınlaşdırmaq üçün böyük əhəmiyyət kəsb edir. **Mif***, ritual, adət-ənənələr və inanclardan doğan mərasim nəğmələri müxtəlif özlü etnik prosesləri tənzimləməklə yanaşı, xalqın özünü müəyyənləşdirərək tarixi proseslərdə yer tutmasında xüsusi rola malik olur. AMEA-nın müxbir üzvü 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 bərpə etmək, hər bir xalqın ümumdünya mədəniyyətindəki yerini və onun yaranmasındakı rolunu müəyyənləşdirmək, tarix səhifəsində hər bir xalqın yaradıcılıq ənənələrinin meyl və istiqamətlərini öyrənmək üçün ən mötəbər mənbələrdəndir.”¹

Bir etnosu digərindən ayıran əlamətlər çoxdur. 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 oynayır. Mədəniyyətin ən arxaik əlamətlərinin və elementlərinin kompleks şəkildə

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

¹ Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. Birinci hissə. “Turan” nəşrlər evi, B., 2002, s. 130.

əks etməsinə də mifologiyanın daşıyıcılarında (yaradıcılar - tanrılar, dünyanın, təbiət hadisələrinin meydana gəlməsi, canlı-cansız varlıqların bir-biri ilə qarşılıqlı münasibətləri və əlaqələri haqqındakı təsəvvürlərdə, kultlarda, magikliklə yönləndirilən, sakrallaşdırılan cisimlərdə) rastlaşırıq. Mifin (yaxud mifik zamanın) qurtardığı, bitdiyi yerdən tarix başlayır. Lakin mifoloji görüşlərsiz heç bir xalqın qədim tarixi və mədəniyyəti yoxdur. Ona görə ki, arxaik mədəniyyətlərin hamısı mənbəyini mifoloji təsəvvürlərdən alır.

Azərbaycan dünyanın ilkin insan məskənlərindən biridir. Azıx mağarasında, Gəmiqaya və Qobustan qayaüstü «rəsm qalareyaları»nda daş dövrünün, Şəki, Naxçıvan, Qazax, Mingəçevir, Qəbələ, İsmayilli və digər bölgələrdə aparılan arxeoloji qazıntılarla tapılan əşyaların arasında, açılan kurqanlarda 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 alətləri, geyimlər, bəzək şeyləri, silahlar və s. tarixi keçmişin elə bu günü arasında körpü funksiyasını yerinə yetirir. Ulu əcdadın üç-dörd min il əvvəlki dövrlərə aid kəllə skletinin antropoloji cəhətdən müasir Azərbaycanın əsas əhalisinin kəllə sümüyünün quruluşu ilə eyniyyət təşkil etməsi və qədim etnoqrafik elementlərin hal-hazırda ucqar kənd camaatının məişətində eynilə 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 türklərinin miflərinin bərpası, sistemləşdirilməsi, mənsəyi, dünya görüşləri sırasında yeri və rolunun, eləcə də ritualarla sintezdə olub şifahi epik ənənənin yaranmasına və inkişafına təsirinin öyrənilməsi məhz bu mənada aktual məsələlərdən biridir. Beləliklə, «Azərbaycan türklərinin mifologiyası» adı altında aşağıdakılar nəzərdə tutulmuşdur:

-Bu ad, ilk növbədə, Azərbaycan xalqının təşəkkülündə əsas rol oynamış, Qafqazda və Qafqaz ətrafında yaşamış prototürklərin mifologiyasını nəzərdə tutur.

-Bu ad, həmçinin ümumtürk mifoloji mətnlər sistemində Azərbaycan türklərinə məxsus mətnləri nəzərdə tutur.

Ümumilikdə, «Azərbaycan türklərinin mifologiyası» dedikdə, Azərbaycan xalqının təşəkkülü və formalaşmasının etnik əsasında duran qədim türk tayfalarının mifoloji sistemi nəzərdə tutulur.

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

- mifologiyanın öyrənilməsinin tarixinə nəzər salmaq, müxtəlif nəzəriyyə,

təlim və mülahizələri ümumiləşdirib, onların spesifik xüsusiyyətlərini üzə çıxarmaq;

- Azərbaycan türklərinin mifologiyası haqqında ənənəvi təsəvvürləri müəyyənləşdirmək;

- elmi təhlil yolu ilə mifoloji görüşlərin meydana gəlmə amillərini, islam-qədərki inanışlara - totemizm, şamanizm, dualizmə aid elementləri nəzərdən keçirmək;

- xalqın məişəti, qədim tarixi, fəlsəfi və dini görüşləri, adət-ənənələri, bayram və mərasimləri, dili və elmi fəaliyyəti ilə mifik görüşlərin əlaqəsini göstərmək;

- Azərbaycan türklərinin miflərinin bərpası yollarını üzə çıxarmaq, əks olunduğu mənbələri nəzərdən keçirmək, sistem və modellərini müəyyənləşdirmək;

- mənəvi mədəniyyətin yaranmasının ilkin amillərini, ritual-mif sintezinin söz sənətinin formalaşmasına təsirini aydınlaşdırmaq;

- miflərin ibtidai dünyagörüşü sistemləri (animizm, antropomorfizm, təbiətə tapınma – kulturlar, totemizm) və dinlərlə (atəşpərəstlik, şamançılıq - tanrıçılıq və İslamla) qarşılıqlı əlaqəsini ədəbi-yazılı materiallar (əsasən arxaik folklor nümunələri), arxeoloji tapıntılar əsasında şərh etmək;

- ümumi mifoloji anlayışların (zaman, məkan və kəmiyyət), sakrallığın, arxetipik simvolların mədəniyyət formalarının rüseymləri olduğunu əsaslandırmaq;

- mifin poetik sistemini müəyyənləşdirmək, obrazların, hadisələrin təsvir üsullarını üzə çıxarmaq;

- Azərbaycan türklərinin miflərinin təkamülünü, mədəniyyət amillərinə, folklorun epik-lirik ənənəsinə, yazılı ədəbiyyata transformasiyasını göstərmək;

- Azərbaycan türklərinin miflərinin elmi təsnifatını aparmaq.

Tədqiqatın nəzəri və metodoloji əsası. Cəmiyyətin, təfəkkür tərzinin, bədii mədəniyyətin, humanist fəlsəfi fikrin genezisinin və inkişafının tədqiqinin müasir istiqaməti, dünya folklorşünaslığı və etnoqrafiyasının əldə etdiyi son nəticələr dissertasiyanın metodoloji əsasını təşkil edir. Təhlil müqayisəli-qarşılaşdırma prinsipinin bazasında aparılır və tədqiqatda tarixi-tipoloji metoddan istifadə edilir. Çətin bir predmetin - Azərbaycan türklərinin mifoloji düşüncəsinin genezisinin araşdırılmasında müəllif sistemli üsula əl atır. İndiyədək folklorşünas və etnoqraflar mifoloji silsiləni onun antik yunan və qədim Şərqi mifoloji modelləri ilə uyğunluğuna əsaslanıb üzə çıxarırdılar. Onlardan fərqli olaraq, burada hər bir məhdud dairədəki ənənəyə yeni sistem, daha doğrusu, yerli ənənələr sistemi kimi baxılır, sonra digər inkişaf etmiş dünya xalqlarının analoji hadisələri ilə tutuşdurulub, müqayisələr aparılır. Məsələyə bu cür yanaşma mifoloji strukturların ümumi qanunauyğunluqlarını müəyyənləşdirir, genezis və evolyusiyaları şərtləndirən amilləri meydana gətirir.

Mövzunun araşdırılması dərəcəsi. Azərbaycanda miflərə marağın tarixi çox qədim olsa da, onların araşdırılmasına son dövrlərdə başlanılmışdır. Məhəmməd Füzuli onu «tanrı elmi» kimi qələmə vermişdir. Mirzə Kazım bəy (1802-1870)

«Firdövsinin əsərlərində fars əsətiri» məqaləsində¹ («Severnoe obozreniye» jurnalı, 1848) İran ərazisində yaşayan qədim xalqların, o cümlədən azərbaycanlıların əsətlərlərinin əsas mənbələrini atəspərəstlik görüşləri ilə əlaqələndirərək göstərmişdir ki, mif insanın real, təbii və ictimai hadisələri dərkəndən başqa bir şey deyildir. Alimin miflərin genezisi haqqında irəli sürdüyü fikirlər Qrimm qaradaşlarının təlimi ilə üst-üstə düşsə də, xalq təfəkküründən və kütlələrin geniş yaradıcılıq imkanlarından kənarında - ilahi qüvvə ilə əlaqələnen şəkildə deyil, daha inandırıcı və əsaslıdır.

XX yüzilliyin əvvəllərində mif, ritual və nağılların tədqiqi sahəsində Y.V.Çəmənzəminli böyük işlər görmüşdür. O, bir tərəfdən mif mətnləri əsasında özünün bədii əsərlərini («Qızlar bulacağı»), digər tərəfdən dünya elmində bu sahədə aparılan araşdırmalarla Azərbaycan ictimaiyyətini tanış edən elmi məqalələr yazmış, eləcə də əski görüşlərə söykənən folklor nümunələrinin tarixi köklərini müəyyən-ləşdirməyə çalışmışdır². Sonralar mifoloji görüşlərin mövcudluğu haqqında V.Xulufu, B.Çobanzadə, H.Əlizadə, Ə.Axundov, H.Araslı, Ə.Dəmirçizadə, N.Seyidov və M.H.Təhmasib də maraqlı mülahizələr irəli sürmüşlər. Lakin Mirzə Kazimbəylə alovlandırılan «mifoloji məşəl» Y.V.Çəmənzəminli və başqaları tərəfindən çox ağır şəraitlərdə qorunub saxlansa da, bu alov repressiya illərində (1937-1939) tamam söndürülmüş, xalqın əski görüşlərindən danışanlar «pantürkist», «panislamist» damğası ilə həbsxanalara salınmış, Azərbaycan mifologiyasının öyrənilməsinə qoyulan «mədəni yasağ»ın nəticələrindən doğan qorxu xofu isə uzun müddət ürəklərdən getməmişdir.

Keçən əsrin 60-cı illərində Azərbaycanda mifologiya, əski rituallar və inanclara tarixdən, ədəbiyyat və mədəniyyət tarixindən bəhs açan dərsləklərdə ötəri yanaşılmış, ən yaxşı halda bəzi folklor toplularına bir-iki nümunə salınmışdır. M.Seyidovun çap olunan məqalələri və «Azərbaycan mifik görüşlərinin qaynaqları» (1983) adlı monoqrafiyası ilə bu sahəyə yenidən böyük maraq oyanmışdır. Onun tədqiqatlarında Azərbaycan türklərinin bəzi mifoloji obrazlarının (Oğuz, öləng, qam, Xızır, Kosa, keçi, varsaq, Qorqud və s.) mədəniyyət tarixində yeri və rolu öyrənilmiş, daha çox söz və ifadələrin miflər vasitəsi ilə etimoloji aspektdə izahına yer ayrılmışdır. M.Seyidov mifologiyanın müxtəlif problemlərinə aid zəngin yaradıcılığı və elmi-pedaqoji fəaliyyəti ilə məktəb yarıdan alimlərdən biri kimi yadda qalmışdır. Ömrünün son illərində onun yazdığı monoqrafik tədqiqatları³ nəinki Azərbaycanda, ümumiyyətlə, bütün türk dünyasında hadisə kimi qiymətləndirilmişdir. Azərbaycanda mifik təfəkkürün qaynaqları aşkarlanandan sonra etnoqrafiya və folklorun ayrı-ayrı məsələləri ilə bağlı aparılan araşdırmalarda mifoloji görüşlərin epos («Kitabi-Dədə Qorqud», «Koroğlu»), yazqabağı rituallar, klassik yazılı ədəbiyyat, qədim memarlıq kompleksləri və

¹Казымбек М. Мифология персов по Фирдоуси / Изб. произведения. – Б., Элм, 1985, с. 306-318.

²Çəmənzəminli Y.V. Əsərləri. Üç cildə. III cild. – B., Elm, 1977.

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

digər mədəni-tarixi abidələrlə əlaqəsi diqqət mərkəzinə çəkilmişdir. Keçən əsrin 80-ci illərində A.Acalov¹ Azərbaycan türklərinin mifoloji mətnlərini toplayıb tərtib etmiş, 90-cı illərdə M.Məmmədov² Azərbaycan miflərinin mətnləri əsasında namizədlik dissertasiyası müdafiə etmişdir. A.Şükür³ 1995-2002-ci illərdə dünya xalqlarının mifologiyasına on cildlik əsər həsr etmişdir. Onun mifologiyaya aid elmi kitabları ona görə qiymətlidir ki, hər biri Azərbaycan xalqının qədim tarixi, adət-ənənələri, psixologiyası, incəsənəti, ədəbiyyatı ilə yoğrularaq meydana gətirilmişdir. Dünya xalqlarının mifoloji sistemləri sırasında Azərbaycan türklərinin ibtidai dünyagörüşünün özünəməxsusluğunu göstərməyə çalışan A.Şükürov «Dədə Qorqudun mifologiyası» monoqrafiyasında eposun mifoloji qatlarına nüfuz etmiş, ayrı-ayrı boyların süjet xəttindəki hadisələrdə və obrazlar silsiləsində mifoloji əlamətlərin şərhini vermişdir. A.Nəbiyevin araşdırmalarında⁴ isə Azərbaycan miflərinin iki istiqamətdən (türk-oğuz və Midiya-İran) gəldiyi irəli sürülmüşdür.

Folklor, etnoqrafiya, tarix, fəlsəfə və filologiyanın müxtəlif problemlərini araşdıran bir sıra tədqiqatçılar (P.Əfəndiyev, V.Vəliyev, İ.Həbibbəyli, N.Cəfərov, İ.Abbasov, B.Abdullayev, K.Vəliyev, V.Həbibəoğlu və b.)⁵ həm də mifologiyaya maraq göstərmiş və gərəqli fikirlər irəli sürmüşlər. Azərbaycan elminə son onilliklərdə qədəm basan yeni nəsil alimlərinin bir qrupunun – M.Cəfəri, F.Bayat, C.Bəydili, S.Rzasoy, R.Bədəlov, R.Əliyev, A.Xəlilov, Rüstəm Kamal, E.Əzizov, N.Mehdi⁶ əsas tədqiq obyektini Azərbaycan və ümumtürk mifoloji düşüncəsinin

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

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

³ Şükürov A. Dədə Qorqudun mifologiyası. – B., Elm, 1999; Mifologiya. Birinci kitab. Ümumi-nəzəri məsələlər – B., Elm, 1995; Mifologiya, İkinci kitab. Qədim Şərq xalqlarının mifologiyası. – B., Elm, 1995; Mifologiya, Üçüncü kitab. İran xalqlarının mifologiyası. – B., Elm, 1995; Mifologiya, Dördüncü kitab. Qədim hind mifologiyası – B., Elm, 1996; Mifologiya, Beşinci kitab. Qədim Çin mifologiyası. – B., Elm, 1997; Mifologiya, Altıncı kitab. Qədim türk mifologiyası. – B., Elm, 1998; Mifologiya, Yeddinci kitab. Yunan mifologiyası. – B., «Qartal» nəşriyyatı, 1999; Mifologiya. Səkkizinci kitab. Alman-skandinav xalqlarının mifologiyası. – B., Elm, 1999; Mifologiya. Doqquzuncu kitab. Slavyan xalqlarının mifologiyası. – B., «Adiloğlu qardaşları» nəşriyyatı, 2002.

⁴ Nəbiyev A. Azərbaycan mifologiyası. «Folklorşünaslıq məsələləri» məcmuəsi, Beşinci kitab. – Bakı Universiteti Nəşriyyatı, 2002; Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. Birinci hissə. Ali məktəblər üçün dərslik. – B., «Turan» nəşriyyat evi, 2002; Nəğmələr. İnanclar. Alqışlar. Toplayanı və tərtib edən A.Nəbiyev. – B., Yazıçı, 1986.

⁵ Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. – B., Maarif, 1992; Vəliyev V. Azərbaycan folkloru. – B., Maarif, 1985; Həbibbəyli İ. Ədəbi-tarixi yaddaş və müasirlik. B., “Nurlan”, 2007; Аббаслы И. Арал распространения и влияния Азербайджанских дастанов. – Б., Издательство «Сада», 2001; Abdullayev B. Yusif Vəzir Cəmənəmimli və folklor. – B., Elm, 1981; Абдулла Б. Азербайджанских образцов фольклора и его поэтика. – Б., Элм, 1990; Vəliyev K. Elin yaddaşı, dilin yaddaşı. – B., Gənclik, 1987; Həbibəoğlu Vəli. Qədim türklərin dünyagörüşü. – B., «Qartal» nəşriyyatı, 1996.

⁶ Bayat F. Oğuz epik ənənəsi və «Oğuz kağan» dastanı. – B., «Sabah», 1993; Cəfəri M. Dastan və mif. – B., Elm, 2001; Rzasoy S. Nizami poeziyası: mif-tarix konteksti. – B., «Ağrıdağ» nəşriyyatı, 2003; Rzasoy S. Oğuz mifi və oğuznamə eposu. – B., «Nurlan» nəşriyyatı, 2007; Bəydili C. Türk mifoloji sözlüyü. – B., Elm, 2003; Rüstəm Kamal. «Kitabi-Dədə Qorqud»: arxaik ritual semantikasi. – B., Elm, 1999; Əliyev R. Azərbaycan nağıllarında mifik görüşlər. – B., Elm, 1992; Mifoloji şüurun bədii spesifikasi. – B., «Qartal» nəşriyyatı, 2001.

məhsullarıdır. F.Bayat arxaik türk qəhrəmanlıq eposlarında mifoloji xətlər, R.Bədəlov oğuznamələrin materialları əsasında mifologiyanın fəlsəfəsi, Rüstəm Kamal, S.Rzasoy Oğuz mifi və Oğuznamə eposunun struktur-semiotik metodla müqayisəsi əsasında oğuz ritual-mifoloji dünya modelini, onun kosmoloji struktur səviyyələrini öyrənmiş, oğuz mifinin funksional strukturunun “olub-dirilmə”, “gözdən doğulma” mifoleqemlərini aşkarlamışdır. C.Bəydili «Dədə Qorqud»un semantikasını və mifologiyasını, R.Əliyev nağıllarda mifoloji obrazlar, bədii şüurun formalaşmasına mifin təsiri kimi problemlərin həllinə dissertasiya, monoqrafiya və məqalələr həsr etmişlər. Beləliklə, Azərbaycan xalqının tarixi köklərinə aydınlıq gətirən mifologiya ilə bağlı bir sıra əlamətlər araşdırılsa da, ulu babalarımızın mifoloji görüşləri kompleks şəkildə – etnokulturoloji və filoloji fakt kimi sistemli şəkildə tədqiqat obyektinə çevrilməmiş, miflərin genezisi ilə bağlı məsələlər əksər hallarda açıq qalmış, ya da mübahisəli qənaətlərlə əks olunmuşdur.

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

- mətnləri tutuşdurma aspektindən (qədim yazılı mənbələrlə toplama və çöl təcrübəsi materiallarının) istifadə Azərbaycan türklərinin mifologiyasının modellərini ümumtürk ibtidai düşüncəsinin mühüm tərkib hissəsi şəklində götürməyə imkan verir və fərqli cəhətlərini üzə çıxardır;

- mifik görüşlərin xalqın məişəti, qədim tarixi, fəlsəfi və dini baxışı, adət-ənənələri, bayram və mərasimləri, dili və elmi fəaliyyəti ilə əlaqəsi müəyyənləşdirilir;

- ilkin mifoloji anlayışların (zaman, məkan və kəmiyyət), sakrallaşmanın, arxetipik simvolların bədii yaradıcılığın, mədəniyyət növlərinin rüseymləri olduğu əsaslandırılır;

- erkən din sistemlərində, arxaik rituallarda və əski inanclarda işlənən mifoloji anlayışlar qruplaşdırılıb təhlil edilir;

- Azərbaycan mifoloji dünyagörüşünün konturları elmi şəkildə göstərilir;

- mif haqqındakı elmi qənaətlər Qafqaz materialları əsasında ümumiləşdirilir, onların tətbiq sahələri göstərilir;

- mifoloji model və sistemlərin semantikasını açıqlanır. Miflərin ayrı-ayrı kateqoriyaları, xüsusilə etnoqonik və exstaloji miflər folklor materialları əsasında təsdiqlənir.

Mifoloji sistem və modellərə aid terminlər indiyədək dəqiq müəyyənləşdirilmədiyindən tarixi-müqayisəli metodun türkdilli xalqların folklorşünaslığına tətbiqi bir sıra çətinliklər meydana çıxardır. Belə ki, digər xalqlarda mifoloji terminlər müxtəlif və tamamilə fərqlidir. Bu səbəbdən də ən optimal yol seçib məsələnin yerli faktlar əsasında həllinə çalışmışıq. Daha doğrusu, mifoloji terminləri Azərbaycan türklərinin dilindəki ümumişlək anlayışlarla ifadə etməyin daha effektiv nəticələr verdiyinə ilk dəfə nail olmuş və eləcə də beynəlmiləl terminlərdən faydalanmışıq.

Tədqiqatın əsas materialı, obyektı və predmeti. Miflər – arxetipik, universal, fəvqəltəbii obrazlar silsiləsidir və qədim xalqlardan biri kimi Azərbaycan türklərinin ilkin dünyagörüşünün məhsuludur. Bəzən konkret obraz, xüsusi ad şəklində yaddaşlarda yaşasa da, hər biri müəyyən varlığın yaranması, fəaliyyəti və məhvindən bəhs açan primitiv əhvalatın daşıyıcısıdır. Daha çox əski çağlara aid yazılı abidələrdə, əfsanə, nağıl, epos və şifahi epik ənənənin başqa formalarında, rituallarda, inam və etiqadlarda mifik düşüncənin qalıqlarına rast gəlik – bütün bunlar tədqiqatın obyektini təşkil edir. Ulu əcdadın dünyanın yaranması haqqında təsəvvürləri, kortəbii şəkildə meydana gələn mifoloji obrazlar, kainatın mifik sistemi və modelləri, əfsanə, arxaik nağıl, epos mətnlərinin içərisində əridilən mifik süjetlər tədqiqatın predmetidir. Bu nümunələrin bir qismi qədim yazılı və maddi abidələrdə (Gəmiqaya və Qobustan qaya rəsmləri, daş kitabələr, arxeoloji qazıntılar zamanı müxtəlif kurqanlardan tapılan möişət əşyaları və s.) özünə yer almış, digər qismi isə şifahi şəkildə yaddaşlarda yaşadıqlarıq zəmanəmizə qədər gəlib çıxmışdır. Mif mətnləri klassik yazıçılarımızın əsərlərinin də qaynaqlarından biri olmuşdur, eləcə də xalq mərasimləri, adət-ənənələr, oyun və tamaşalar, inanclarda dərin izlər buraxmışdır. Epik ənənədə Azərbaycan türklərinin əski miflərinin əsas daşıyıcısı «Kitabi-Dədə Qorqud», «Koroğlu», «Aşıq Qərib», «Əsli və Kərəm» kimi eposlar və arxaik nağıllar olmuşdur.

İşin nəzəri və praktik əhəmiyyəti. Dissertasiyada əldə olunan nəticələr başqa xalqların mədəniyyətinin köklərini öyrənməkdə nəzəri stimül rolunu oynaya, eləcə də həmin sahənin digər tərəflərinin araşdırılmasında əsas obyektə, tikinti materialına çevrilə, ali məktəblərin folklor və mifologiya kurslarının tədrisində istifadə oluna bilər.

Tədqiqatın aprobeiası. Dissertasiya Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universitetinin Folklor və qədim ədəbiyyat kafedrasında hazırlanmış, həmin kafedranın iclasında müzakirə edilib bəyənilmiş, açıq müdafiəyə buraxılması tövsiyə edilmişdir. Tədqiqatın nəticələri 30-dan çox məqalədə, respublikamızda və xarici ölkələrdə keçirilən konfransların, simpoziumların materiallarında, müxtəlif elmi məcmuələrdə özünə yer almışdır. Mövzu ilə bağlı üç monoqrafiya, iki folklor toplusu və bir dərs vəsaiti də işıq üzü görmüşdür. Eləcə də müəllifin hazırladığı «Azərbaycan türklərinin mifologiyası və folkloru» adlı internet portal-sayt vasitəsi ilə rus və Azərbaycan dillərində dünyaya yayılmışdır.

Dissertasiyanın quruluşu. Tədqiqat dörd fəsil, nəticə və ədəbiyyat siyahısından ibarətdir.

TƏDQIQATIN ƏSAS MƏZMUNU

Dissertasiyanın **giriş** hissəsində mövzunun aktuallığı, məqsəd və vəzifələri, Azərbaycan-türk mifologiyasının araşdırılma dərəcəsi, tədqiqatın nəzəri və metodoloji əsası, obyektı və predmeti, elmi yeniliyi, praktik əhəmiyyəti, aprobeiası və quruluşu haqqında məlumat verilir.

Birinci fəsil «**Mifoloji düşüncə sisteminin poetik strukturu və Azərbaycan-türk mifoloji dünya modelinin rekonstruksiya problemləri**» adlanır. Burada mifologiyanın tədqiqi tarixindən, müasir elmi nəzəriyyələrin əsas müddəalarından bəhs açılır, problemin müxtəlif tərəflərdən şərh edilməsinin nəticələri ümumiləşdirilir, mif və mifologiya terminlərinin izahında dünya elmi-nəzəri fikrində mövcud olan qənaətlərə münasibət bildirilir. Bu məsələlər barədə yeni mülahizələr də irəli sürülür.

“Mifologiyanın nəzəri-kateqorial aspektləri: mifoloji düşüncənin tədqiq tarixi və poetik strukturu” adlanan bölmədə göstərilir ki, XIX yüzilliyin II yarısı və XX əsrin əvvəllərində xalqların adət-ənənələri, məişət tərzı və ibtidai inanc sistemlərinə aid çoxlu məlumatların əldə edilməsi mifoloji dünyagörüşlərinin araşdırılmasına maraq oyatmış, nəticədə mif-ritual-din əlaqələrinə münasibətdə fikirlər haçalanmış, bir-birinə zidd baxışlar meydana atılmışdır. Tədqiqatçılar çox hallarda məsələyə kompleks şəkildə yanaşmamış, yalnız qarşıya çıxan suallardan (ritual-mif bağlılığının səbəbi nədədir? Mif dindirmi? Onların qovuşuğundan alınan nəticə nədən ibarətdir? Hansı birincidir, əsasdır, hansı törəmə?) birinə cavab tapmaqla kifayətlənmişlər.

«Mifoloji məktəb»in nümayəndələri (Y.Qrim, V.Qrim) və «iqtibasçılar / təkamülçülər» (E.Teylor, Q.Speser, Y.Lippert) mifləri inanış - ilkin dini baxış kimi qəbul edərək, birinci və əsas saymışlar. Qrim qardaşları mif və nağıl materiallarının metodik şəkildə toplanmasına diqqət yetirməklə böyük iş görmüşlər. C.Frezerin araşdırmalarında müxtəlif mənbələrdən götürülmüş (qədim əlyazma mətnlərindən tutmuş etnoqrafların, missionerlərin topladıqlarınadək) olduqca zəngin material saf-çürük edilmişdir. K.Yunq öyrədirdi ki, bütün insanlarda simvolların hər hansı bir ümumi xarakterini anadangəlmə «generasiya» etmək qabiliyyəti mövcuddur. Alim simvolların hamı tərəfindən izahsız anlaşılan cəhətlərini «arxetip» adlandıraraq bildirirdi ki, onlar özünü ilk növbədə yuxu prosesində göstərir. K.Yunqun sözləri ilə desək, «tanrı əsasən yuxu və yuxugörmə vasitəsi ilə danışır»¹. Simvol-arxetiplər mif, əfsanə və nağıllarda geniş əks olunsada, başlanğıcda «kollektivin kortəbii şüurunun məhsulları» kimi meydana gəlir. A.F.Losev, Ə.G.Qolosovker, A.F.Kosarev və b. daha çox mifologiyanın fəlsəfi tərəfini araşdırmışlar. Mifik düşüncənin dialektik cəhətdən dindən ayrı mövcudluğunu qəbul edən A.F.Losevə görə, «mifologiya özlüyündə din deyil, xüsusi dini yaranış da deyil, sadəcə olaraq dinin özü də heç cürə mifologiya deyil»². Əgər mifləri insanlar yaradır və özləri də həmişə miflərin aləmi ilə yaşayırsa, deməli, insanın özü də mifdir. Ona görə də insan mifin nə olduğunu bilmək üçün, ilk növbədə, özünü tanımalıdır. Ə.G.Qolosovker deyirdi ki, «ən əsas mif – mənim həyatımın mifidir»³. A.F.Losev isə bu qənaəti «şəxsiyyət, tarix və söz –

¹Юнг К.Г. Человек и его символы/ Пер. снем. - СПб.–М., 1996.

²Лосев А.Ф. Диалектика мифа. – В его кн. «Философия. Мифология. Культура». – М.: Политиздат, 1991, с. 166.

³Голосовкер Я.Э. Логика мифа. – М.: Наука, 1987, с. 9.

mifologiya mühitində dialektik üçlükdür» şəklində işlədirdi. Sonuncu fikirdə, əslində mifologiyanın özünün dialektik quruluşu, strukturu göstərilir. K.Levi-Strosun etnologiya və struktur antropologiyası məsələlərinə aid əsərlərində primitiv cəmiyyətlərdə ailənin mövqeyi və inanc sistemləri ilə yanaşı, mifoloji düşüncənin strukturu da öyrənilir. Onun irəli sürdüyü metodda sinxronluğun əsası, mədəniyyət amillərinə semiotik yanaşma, xüsusi vasitələrlə daxili quruluşların modelləşmə yolları və əlaqələri, variantlaşma əlamətlərinin rolu ön plana çəkilir. Miflərin strukturu eyni qaydada varlıqlardakı daxili bağlılıqları idarə edən sistem kimi müəyyənləşdirilir. K.Levi-Stros yazırdı ki, «həmin «kodlar» elementlərə bölü-nəndən sonra «iks», «iqrek», «müsbət», «mənfi» və b. riyazi transformasiyalara uğrayır. «Bu uğramada miflərin mətni çox gözəl və cəlbedici görünür»¹.

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

«Azərbaycan-türk mifoloji dünya modelinin rekonstruksiya qaynaqları» adlanan bölmədə Azərbaycan-türk miflərinin bərpası, araşdırılması, mənbələrinin üzə çıxarılmasından danışılır. Miflərin Azərbaycan xalqının ululuğunu, dünyanın ilk sakinləri sırasında durduğunu göstərən ilkin 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 günədək qorunub saxlanmışdır. Ulu əcdadlarımız rəsmləri qayalara cızmaqla müxtəlif əski mifləri həmişəlik yaşatmışlar.

İlkin ədəbi-tarixi abidələrdə, dini kitablarda, arxeoloji qazıntılar zamanı tapılan müxtəlif məişət əşyalarının, silah və sursatların üstündə mif motivlərini əks etdirən işarə, naxış və qrafik şəkillərə təsadüf olunur ki, onların mif sistemlərinin bərpasında böyük əhəmiyyəti vardır. Bu işarələr nənə-babalarımız tərəfindən sonralar xalqaların üzərinə köçürülmüşdür. Azərbaycanın qədim toxumalarında dünyanın yaranması haqqında mifik təsəvvürün bütöv mətnlərinin əks olunması şübhəsizdir. Onların kodunun açılması yolunda uğurlu addımlar atılır. Təəssüflər olsun ki, torpaqlarımızda aramsız qanlı müharibələr getdiyindən, ox-yaydan, qılıncdan daha çox musiqiyə, şeirə, sənətə üstünlük verən ulularımızla yanaşı, onların yaratdıqları abidələr də ya məhv edilmiş, ya da başqa ölkələrə aparılmışdır;

¹Левин-Строс К. Структурная антропология. / Пер. с франц. В.С.Иванова. – М., Наука, 1985, с. 69-70.

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 hərfərlə 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, Ərəbistan, İran, Hindistan, Çin və b. ölkələrin əski sənədlərinin arasından axtarmaq, damcı-damcı da olsa, tapıb illərlə boş qalan susuz gölləri doldurmaq lazımdır.

Torpaqlarımız Şərqlə Qərbi birləşdirən karvan yolunun üstündə olduğundan tacirlər, səyyahlar, bilicilər, şeir-sənət hamiləri Azərbaycanda yaşayan insanların adət-ənənələri, dünyagörüşü, yaratdıqları barədə əldə etdiklərini də özləri ilə bir üzü Şərqə, bir üzü Qərbə daşımışlar. Ona görə də başqa xalqlara aid bir sıra mötəbər kitablarda yurdumuzla bağlı maraqlı yazılara rast gəlirik. Herodotun, Strabonun, Plutarkın və başqalarının qələmi ilə ulu babalarımızın həyatının ən qədim çağlarına az da olsa, aydınlıq gətirilir. İlk «Tarix» (Herodot) kitabına düşən «Astiaq» və «Tomris» rəvayətləri ilə bir sıra mif sistemlərinin (xüsusilə tale mifi) ömrü uzadılır. Roma mifologiyasında ilkin dövlətçilik görüşləri əks olunur ki, bunu mədəni həyatın başlanğıcı hesab edirlər. Romul və Rem Romanı düşmən hücumlarından və daxili xəyanətkarlardan qorumaq üçün xüsusi icra mexanizmi olan yeni birlik yaradırlar. Astiaqın ulu babası Deiyokun Midiya dövləti qurması haqqında Herodotun verdiyi məlumatlar göstərir ki, Azərbaycan mifoloji təsəvvüründə dövlətin daha mükəmməl modeli qurulmuşdur.

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

Miflərimizi özündə əks etdirib yaşadan «Kitabi-Dədə Qorqud» oğuznamələri ən gərəkli mənbədir. Həm ilkin türk təsəvvürləri, həm də Qafqaz mühitində 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»ı, «Rıqveda»sı hesab etmək olar. Akademik İ.Həbibbəylinin yazdığı kimi, “Dədə Qorqud daha çox əsatiri-mifoloji varlıq kimi təqdim olunmuşdur. Şübhəsiz ki, burada elmiliklə yanaşı, elm donuna geydirilmiş ideologiyanın da izləri vardır”¹.

Klassik ədəbiyyatımızın qədim dövrlərinə nəzər salanda diqqətdən yayınan bir məsələyə heyran qalmamaq mümkün deyil. İndiyədək yazılı epik ənənədə «rəsmi

¹ Həbibbəyli İ. Ədəbi-tarixi yaddaş və müasirlik. B., “Nurlan”, 2007, s. 12.

hissə» kimi qəbul edilən (minacat, tovhid, nət, sitayiş, yaradan haqqında) poema, dastan başlanğıclarına dini don geyindirib təhlildən kənarı qoymuşduq. Lakin Qətran Təbrizi, Xaqani, Nizami, Əvhədi, Füzuli kimi klassik söz sənətkarlarının poetik irsinin həmin hissəsində islam mifoloji görürləri ilə yanaşı, dünyanın yaranması haqqında xalqımızın daha qədim spesifik inanclarına rast gəlirik. Onların əsərlərinin süjetində mühüm əhəmiyyət kəsb edən hadisələrin də əksəriyyətinin miflərdən yoxruluğunu görməmək mümkün deyil.

Maraqlıdır ki, antik yunan tarixçiləri və mifologiyani dünya miqyasında araşdıran Avropa tədqiqatçıları da öz əsərlərində cüzi də olsa, azərbaycanlıların ibtidai görüşlərinə yer ayırmışlar. C.Frezer «ikinci doğuşdan» danışanda bildirdi 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, «Koroğlu» eposundakı Nigarın Eyvazı oğulluğa götürməsinin analoqu deyilmi? Alim daha sonra nağıllarımızda tez-tez rastlaşdığımız «kiçik qardaşa üstünlük verilməsi» məsələsinə aydınlıq gətirən orijinal fikirlər söyləyir və yas mərasimi haqqında yazır ki, «qədimlərdə türklər ölümləri üçün ağlayanda üzlərini bıçaqla elə kəsirdilər ki, qan damcıları yanaqlarında göz yaşları ilə yanaşı axırdı»¹. Azərbaycanlıların qamlara aid mifik görüşlərində göstərilir ki, insanın ruhu bədənindən ayrılıb yeraltı dünyaya gedir və orada şər qüvvələr ona olmanın əzab-əziyyət verir. Yer üzündə qalan qohumları ağlayıb üz-gözlərini dırnaqları ilə, ya da iti bıçaqla yaralayır. Duzlu göz yaşlarını qana qarışdırıb onların üz-gözünə yayılır və torpağın üstünə axırdı. Bununla elə zənn edirdilər ki, isti qanlarını qara yerdəki şər qüvvələrin üstünə səpirlər. 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.

Keçən əsrin ikinci yarısında xalq yaradıcılığına böyük marağın oyanması ilə külli miqdarda mif mətnləri yazıya alınmış, etnoqrafik və folklor materialları ilə bir sırada rusdilli SMOMPK və b. məcmuələrdə nəşr olunmuşdur. O dövrdə bu iş ənənəvi xarakter daşıyırdı, ona görə də miflərin digər mətbuat orqanı səhifələrinə də yol tapması təbiidir. Adı çəkilən və yüzlərlə hələ araşdırılıb üzə çıxarılmayan qaynaqlara baş vurulsa, Azərbaycan türklərinin mifologiyasının bərpasına tam nail olmaq mümkündür. Və qəribədir ki, təxminən 150-180 il bundan qabaq Qrim qardaşları, E.Taylor, F.Dits, C.Frezer və A.Düma kimi dünya şöhrətli 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 cəsəret tapırlar.

Dissertasiyanın «*Mif və Azərbaycan-türk etnik-mədəni gerçəkliyi*» adlanan bölməsinin baxış bucağını mif və gerçəklik münasibətləri sistemi təşkil edir. Yəni bu bölmədə Azərbaycan xalqının etnik mədəniyyət tarixində baş verən hadisələrin

¹Фре́зер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. Пер. с англ. М.К.Рыклина. – М.: Политиздат, 1980, с. 450.

mifoloji strukturlarla, başqa sözlə, Azərbaycan türklərinin şüurunda yaşayan mifoloji davranış arxetipləri ilə əlaqəsi nəzərdən keçirilmişdir.

Mif və tarix bir araya gətirilə bilərmi? Əgər xatırlasaq ki, tarix gerçəkliyə, dünyada baş vermiş real hadisələrə əsaslandığı halda mifin əsas funksiyası dünyadakı bütün yaranışları fəvqəltəbii, qeyri-adi, fantastik şəkllə salmaqdır, onda mifin tarixlə bağlılığı ancaq meydana gəlmiş dövrün inanış faktoru olması ilə məhdudlaşır. Lakin mif təkcə uydurma obrazlar silsiləsi deyil, gerçəkliyi dərk etməyə doğru atılan ilkin mühüm 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.

Məsələni başqa şəkildə qoyaq: mif hər hansı bir formada tarixdirmi? Aristotel Herodotu tarixçi deyil, mifoloq kimi təqdim edirdi. Qədim yunanların qənaətində mif dünya tarixinin başlanğıcını özündə əks etdirən ən dolğun mənbə sayılırdı. Bu günədək tarixçilər Troya müharibəsi haqqında həqiqətləri öyrənmək üçün antik miflərə (yeganə mötəbər mənbə kimi) müraciət edirlər. Sonralar dənizin dərinliklərində aparılan arxeoloji axtarışların nəticəsində miflərdə göstərilən şəhər, saray və qalaların qalıqları üzə çıxdı, mifoloji təsvirlərin çoxunun gerçəkliyi təsdiqləndi. Antik dövrün mütəfəkkirləri allahlarla bağlı qəribə əhvalatların işığında insanın və cəmiyyətin sənəməsini yaradırdılar. Başqa bölgələrdə də belə olmuşdur. Uzağa getməyə, eramızın XIII yüzilliyinin II yarısı və XIV yüzilliyinin əvvəllərində yaşamış tarixçi F.Rəşidəddin (1313-ci ildə ölmüşdür) özünün məşhur «Cami ət-təvrix» («Sənəmələr toplusu») əsərində¹ türklərin tarixini miflərlə (mifik mədəni qəhrəman kimi tanınan Oğuz xanın doğulması, Qərbə yürüşləri şəklində) əks etdirmişdir. Təsədüfi deyil ki, onun çoxcildlik tarixində Azərbaycanla bağlı hadisələr də özünə yer almışdır.

Dissertasiyanın ikinci fəslində **Mifoloji düşüncənin genetik strukturuna** həsr olunmuşdur. Burada mifoloji dərk etmənin ilkin mərhələləri, arxetipik simvollar, sakrallaşdırılmanın yolları, zaman və məkan vəhdəti, müqəddəs rəqəmlərin funksiyaları, ənənəvi təqvim (yazqabağı) rituallarının mifik düşüncə ilə qarşılıqlı əlaqəsindən bəhs açılır.

Fəslin «**Mifoloji düşüncənin struktur səviyyələri**» adlanan bölməsində ilkin şüur formalarının folklor qaynaqlarında izləri müəyyənləşdirilir. Mif çağında ulu əcdad, ilk növbədə, yaşayış tərzilə təbiət hadisələri və heyvanlar aləmi arasında oxşarlıq görmüş (qidalanmada, doğumda, hərəkət və davranışda, eləcə də digər zahirilə əlamətlərdə), həmin əlamətlərlə özü arasındakı qeyri-adi əlaqəyə təsir göstərməyə çalışmış, bununla da nəhəng vəhşilə canlılar tərəfindən gələn təhlükələrə qarşı nikbinliklərini qoruyub bilməmişdir. Onların yaşamaq uğrunda mübarizəsindən və topladıqları təcrübədən doğan inanışlar «sınaqlardan çıxarılaq» yaddaşlarında

¹ Rəşidəddin F. Oğuznamə. Fars dilindən tərcümə R.M.Şükürovanındır. – B., Azərbaycan Dövlət Nəşriyyat-poliqrafıya Birliyi, 1992, s. 9-46.

möhkəmləndikcə təsəvvürlərə çevrilmişdir. Ulu əcdad dünyaya həmin təsəvvürlərin baxış bucağından, yaxud pəncərəsindən baxmışdır və onlar sistemləşdirildikcə *totemizm, animizm, animatizm, magiya və kult münasibətləri* şəklini almışdır. Təbiət varlıqlarının *fetişləşdirilməsi* isə müxtəlif ayin və mərasimlərin keçirilməsinə meydan açmışdır. Ovçuluq, maldarlıq və əkinçilikdə qazanılan uğurların da səbəbini həmin təsəvvürlərin doğurduğu qeyri-adi məxluqlarla əlaqələndirmişlər. Mifoloji anlayışlar bu təsəvvürlərin içərisindən keçərək öz model və strukturlarını qurmuşdur və *yuxular* ibtidai görüşlərə təkən verən əsas vasitələrdən biri olmuşdur.

İnsanların ilkin təsəvvürləri inkişafın aşağı pilləsində bir neçə mərhələdə və başqa-başqa formalarda təzahür etmişdir:

Totemizm – ayrı-ayrı insan dəstələrinin elə bir inanc formasıdır ki, icma üzvlərinin hər hansı bir heyvan, yaxud bitki ilə qan qohumluğunun olmasına əsaslanır.

Animizm – ilkin dini təsəvvürlərin əsasında duran elə bir inkişaf mərhələsidir ki, bütün varlıqlarda ruhun mövcudluğuna inanışa əsaslanır. Animizmin ilk elmi təhlilini verən E.Teylor təlim kimi götürəndə onun nəzəri əsasında iki əhkamın durduğunu vurğulayırdı: *birincidə* ruh varlığın məhvindən, daha doğrusu, daşdığı cismin ölümündən sonra da maddi həyatda fəaliyyətini davam etdirir, *ikincidə* isə bədəndən ayrılıb gerçək dünyanı tərk edir və ilahi aləmin yüksəkliyinə qalxır. Animizmdə təbiət qüvvələri, bitkilər, bir çox cansız predmetlər, heyvanlar şüurlu başlanğıca malik hesab edilir və fəvqəltəbii xüsusiyyətlərin icraçılarına çevrilir. Animistik görüşlər Azərbaycanda hər sahədə özünə geniş yer almışdır. Folklorun epik, lirik əhəməsində, mərasimlərdə, oyun və tamaşalarda, canlı danışıqda, eləcə də mədəniyyətin bütün formalarına aid nümunələrdə cansız varlıqların şüurlu başlanğıca malikliyi ideyasına təsadüf edilir. Məsələn, əncir ağacını kəsəndə «*Ruhu səni tutacaq*» qənaətinə gəlirlər. Gecə yerə qaynar su atanda «*Torpağın ruhunu incüdin*» deyirlər. Quşa daş atanda «*Onun ruhundan qorx!*...» xəbərdarlığını edirlər.

Animatizm – elə bir inama əsaslanır ki, insanın, xüsusilə ölünün ruhunun əbədilik mövcudluğu ön plana çəkilir və zənn edilir ki, cismən bədən fəaliyyətini dayandırsa da, ruh real dünyada yaşamaqda davam edir, lakin məhsuldarlığını itirmiş olur. Azərbaycan xalqını formalaşdıran bəzi etnik qrupların Tanrıçılığa və İslama qədərki dini dəfn adətlərində həyatın o biri dünyada davam etdirilməsinə güclü inam var idi. «*Kitabi-Dədə Qorqud*»da (XI boyda) Qazan xanı əsir alıb quyuya salan türk tayfasının inamına görə, yeraltı aləmdə günlərini daha xoş keçirmələri üçün ölümlər gerçək dünyanın nemətləri ilə təmin olunurdular.

Antropomorfizm – elə bir dünyagörüşüdür ki, insana xas xüsusiyyətlərin əşyalara, təbiət hadisələri və qüvvələrinə, cansız varlıqlara, göy cisimlərinə, heyvan və quşlara aidliyinə inamdan doğmuşdur. Mədəniyyətin inkişafının müəyyən pilləsində dildə alleqorik ifadə vasitəsinə çevrilmiş və bədii yaradıcılıqda geniş istifadə edilərək insanlığın əlamətlərinin digər varlıqların üzərinə köçürülməsi ilə şərtlənmişdir.

Magiya – ilkin görüşlərin elə formasıdır ki, insanlar fəvqəltəbii qüvvələrin gücü ilə dünyaya (təbiət hadisələrinə, ruhlara, adamların əhval-ruhiyyəsinə, sağlamlığına) təsir etməyin yolunun tapılmasına inanırlar. Bu, Azərbaycanda *əfsun, cadu, sehir, tilsim, fal və duaların* toplusu şəklində anılır. Magiya hərəkətlə bağlıdır, xüsusi ayınlar şəklində yerinə yetirilir. Azərbaycanda qorxunu götürməkdən ötrü (bəzi kəndlərdə indi də icra olunur) *cəftə suyu* verirdilər. Keçi piyini bədəninə sürməklə xəstənin sağalacağına ümid bəsləyirdilər. Şər işlərin baş tutması üçün isə qurd yağından və ilan qabığından istifadə edirdilər. Kollu, tikanlı ağacların budaqlarını və üzərlik bitkisini qapıların üstündən asırdılar ki, pis nəzərləri içəri buraxmasın. Bağ-bağata ziyan dəyməsin deyər itin kəllə sümüyünü çəpərin üstünə sancırdılar.

Fetişizm – maddi əşyalara itaətə əsaslanan dünyagörüşüdür. Belə ki, magiya mərhələsindən sonra fəvqəltəbiiyin xüsusi predmetlər vasitəsi ilə həyata tətbiqinə inam yaranır. Dua və əfsunlarla təbiətə təsir etməyin mümkünlüyü ilə razılan ulu əcdad işini daha sistemli qurmaq məqsədilə xüsusi sehri vasitələr düşünməyə başlayır. Türk təfəkküründə fetişləşən varlıqlardan ilkinə odun əldə edilməsi ilə yaranmışdır. Mağaralarda qalanan ocaqlar müqəddəsəşdirilərək nəslin davamlılığını bildirmişdir. Təsədüfi deyil ki, dilimizin məhsulu olan «ocaq» sözü arxetipik simvola çevrilərək əksər xalqlara keçmiş və eyni mənada işlənmişdir. Ümumiyyətlə, Azərbaycan xalqının nəzərində kiçik məişət əşyalarından tutmuş silahlara (ox, yay, qılınc), bulaqlara, təpələrə, qayalara kimi hamısı ilahiləşdirilib tarixin müxtəlif dövrlərində insanların ümid yerinə çevrilmişdir. Nağıl və eposlarımızda bir silsilə sehri vasitələr təsvir edilir ki, bunlar qeyri-adi işləri yerinə yetirir, möcüzələr törədir. Əvvəllər onların fetiş şəklində xalq arasında qəbul edildiyi şübhəlidir.

Kult – allahların, mədəni qəhrəmanların, nəslin ilk nümayəndəsinin, ilahiləşdirilmiş bütün varlıqların icmadakı müqəddəslik mövqeyinə ehtiram göstərilməsi, çətin anlarda onlardan kömək istənilməsi və xatirələrinin əbədiləşdirilməsinə yönələn kollektiv və fərdi davranış növüdür, kultun daşıyıcısının fəvqəltəbiiyinə olan inama əsaslanır. Kult ənənələri miflər vasitəsi ilə bir nəsilədən başqasına ötürülmüşdür. Azərbaycan mifoloji sistemində və inanclarında ağac (ağac pirlərinə bu gün də paltarlarından bir hissə qoparıb asanlar var), dağ, qaya, su, bulaq, ilan (ilan pirləri), öküz, inək, at, ocaq, ata, ana, baba (Şəkiddə Babaratma piri, Ağdaşda Gündoğdu baba ziyarətgahı) kultlarının izlərinə rast gəlik.

Bütün bu təsəvvürlərin ümumiləşməsindən mifologiya (mifoloji modellər, strukturlar) və rituallar formalaşmışdır. Deyilənlərdən belə bir qənaət çıxır ki, mifoloji sistemlər ulu əcdadın dünyagörüşünün ibtidai formalarının əsasında qurulmuşdur. Çünki hələ mədəniyyətin və inkişafın göstəriciləri mövcud olmayan çağlarda insanların həyat, zaman və məkanla bağlı görüşlərinin özülünü təbiət obrazları təşkil edirdi.

«Sakrallaşdırma mifoloji düşüncənin başlıca atributu kimi» bölməsində mifik düşüncənin əsasında duran əsas amillərdən biri – qeyri-adilik, fəvqəltəbiiilik,

müqəddəslik təhlil olunur. Müxtəlif predmetlər, əşyalar, hadisələr və insanlar müqəddəsləşdirilərək hər hansı bir əlaməti, keyfiyyəti və fəaliyyəti ilə Yaradıcıya bağlanır. Sakrallaşan varlıqlar və hadisələr cazibə qüvvəsinə malik olduğundan etalonlaşıb kütlələri arxasınca aparır. Sakrallıq dini ideyaların formalaşmasına da təkan vermişdir. Hətta müəyyən çağlarda cəmiyyətin siyasi və ictimai institutları, sosial və elmi düşüncəsi, mədəniyyət və incəsənəti də müqəddəsləşmənin (sagrallığın) təsiri altına düşmüşdür. İnkişafın başlanğıc mərhələsində insan təfəkküründə sakrallaşan ilkin varlıqlar *zaman, məkan və rəqəmlərdir*. Bu anlayışlar mifik düşüncənin əzəli məhsulları kimi qəbul edilir. Çünki məkansız heç nə yarana bilməz. Eləcə də zaman hərəkətə gəlməsə, yerində donub qalsa, doğum, inkişaf olmaz.

Məkan. Nyutonun klassik mexanikasında əsaslandırılır ki, *məkan* sonsuzdur, uzunluğu bütün istiqamətlərdə bircinslidir, hər hansı bir nöqtəsində həmişə eyni universal qanunlar mövcuddur. Dünyanı dərk etmək təşəbbüsündə olan qədim insanlar isə məkanı tamamilə əks şəkildə təsəvvürə gətirib daha çox abstraktlıqla bağlamışlar. Doğrudur, lap başlanğıcda mücərrəd anlamda deyil, konkret gerçəklik kimi yanaşmışlar. Ona görə ki, ulu əcdad gördüklərinin mahiyyətini öyrənmək barədə düşünmüşdür. Dünya, ilk növbədə, onun özünün doğulub məskən saldığı, oturub-durduğu, qidasını tapdığı, əyləndiyi, üstündə gəzdiyi ərazi, soyuqdan, yağışdan qorunduğu mağaralar idi. Buna uyğun olaraq məkan landşaftdan – dağ, çay, düz, meşə, göl, dəniz, çöldən kənarında ağla gətirilə bilməzdi. Lakin insanların toplum halında sakin olduğu ərazilərdə torpaq sahələrinin keyfiyyəti müxtəlif idi: bir hissəsi məhsuldar, təbii şəraitinə görə münbit, yaşamaq üçün tam yararlı idi, digər hissəsi, əksinə, bərəkətsiz, şoran, sərt soyuqlu, yaxud daim quraqlıq idi, oralardan vaz keçmək lazım gəlirdi. Məkanın ayrı-ayrı bölgələr üzrə xarakterindəki əkslikləri izaha gələndə məsələnin əsil səbəbini anlamaqdan hələ onlar çox uzaq idilər. Ona görə də əsas meyar kimi məhz yerin fiziki xüsusiyyətləri, maddi ünsürlərin çatışmazlığı deyil, kənar abstrakt qüvvələrin mövcudluğu, təsiri götürülür və məkanın özünün də fəvqəltəbiiyi, qeyri-adi qüvvələr – xeyir, yaxud şər ruhlar tərəfindən idarə olunduğu qənaəti irəli sürülürdü.

Zaman barədə müasir və arxaik təsəvvürlər də bir-birindən əsaslı şəkildə fərqlənir. Ümumiyyətlə, zamanın anılmasında elmi, gerçək, real amillərdən çox, ilahi, kənar qüvvələrin yardımına arxalanırdılar. Zaman keyfiyyətə, əlamətə malik - ya yaxşı, ya pis, ya da yaxşılığı-pisliyi duyulmaz halda düşünülürdü. Hansısa vacib və əhəmiyyətli işə başlamazdan qabaq kahinlərə, cadugərlərə, falçılara, qamlara, şamanlara üz tutur, uğurlu günü soraqlaşardılar. Uğur gətirən günü müəyyənləşdirmədən nə bir evin bünövrəsi qoyulur, nə uzaq səfərə çıxılır, nə də ailə qurulurdu. Xoş, xeyirxah günün «uzaq səfərdən» gec qayıdacağını biləndə müxtəlif mərasimlər keçirir, onu səsləyən mahnılar oxuyurdular.

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

sözünün hərfi mənası «zaman-məkan» deməkdir) bədii yaradıcılığa tətbiq edən M.M.Baxtin zamanla məkan arasındakı qarşılıqlı əlaqənin fikrin obrazlı əksində oynadığı rolu göstərmişdir. Onun təlimində zamanın məkandan ayrılmazlığı bədii mətnlərin şərti-məzmun kateqoriyası hesab edilir. Ümumiyyətlə, insanın metaforik düşüncəsində zaman və məkan əlamətləri iki halda bir-birinə qarışır, daha doğrusu, biri digərini tamamlayır. *Birinci halda*, insanın iradəsindən asılı olmayaraq baş verir, zaman yığıcmlaşdırılır, «bədii görüntülü olur; məkan isə intensivləşir, zamanı hərəkətə gətirir, süjetin, hadisənin inkişafı ilə genişlənir. Zamanın əlamətləri məkanla açıqlanır, məkan isə zamanın ölçülməsi ilə dərk olunur»¹. *İkinci halda* düşünülmüş şəkildə insanların özləri tərəfindən zaman məkanla birləşdirilir.

Zaman-məkan vəhdətinin mifoloji görüşlərdə əksinin iki forması müəyyənləşdirilmişdir:

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

2) Məkanla zamanın vəhdəti esxatologizmə əsaslanır. Zamanla-məkan vəhdətinin mifoloji dərkinin bu formasında gələcək işıqlı deyil, hər şeyin sona çatması, məhvi şəklində təsəvvürə gətirilir.

Türk-oğuz eposunda zaman və məkan. Bir çox tədqiqatçılar (Y.Konuş, B.A.Karriyev və b.) türk eposunun mənbəyindən və tarixi köklərindən danışanda təsdiqləmişlər ki, «əcər dil və mövzusunun çıxışı edilsə, onda bu dastanların ilkin yarandığı yer türklərin əzəli vətəni Azərbaycandır, eləcə də İranın türklər yaşayan əraziləridir»².

«Kitabi-Dədə Qorqud» eposunun boylarında zaman və məkan anlayışlarına münasibət bir daha təsdiqləyir ki, Azərbaycan Dədə Qorqud qəhrəmanlarının doğma yurdudur. Onlar nə köçəri-gəlmədirlər, nə də ötüb-gedəndirlər. Dədə-baba kurqanları da, öz qəbirləri də buralarda yerləşir. Qonşularına – Qara dəniz ətrafı gürcülərə, Xəzərüstü qıpçaqlara və Trabzon içi yunanlara münasibətdən hiss

¹Бактин М.М. Формы времени и хронотопы. В кн.: «Эпос и роман». – СПб.: Издательство «Лань», 2000, с. 10.

²Boratav P.N. Halk hikayeleri ve halk hikayeçiliyi. - Ankara, Milli Egitim Basımevi, 1946, s. 31.

olunur ki, Qafqaz oğuzları turukların, sakların, midiyalıların, massagetlərin, albanların varisləridirlər. Ümumiyyətlə, arxaik qəhrəmanlıq və tarixi qəhrəmanlıq dastanlarında zamanın əsas çıxışı fərqləri, tədqiqatçılar tərəfindən aşağıdakı şəkildə müəyyənləşdirilmişdir:

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

2. Zamanın eposlarda ikinci xarakterik epik şəraiti onunla şərtlənir ki, birincinin əksinə olaraq hadisələr fantastik yozumda deyil, həqiqətən baş vermiş kimi qəbul edilir. Dinləyənlər onlara müəyyən tarixi dövrün ciddi qaynaqları tək yanaşırlar. Bu, eposlarda «empirik zaman»ın əksi hesab edilir. «Kitabi Dədə Qorqud»da rastlaşdığımız ilk təsvirə diqqət yetirək: «Rəsul əleyhissəlam zamanına yaqın Bayat boyundan, Qorqut ata diyərlər, bir ər qopdı. Oğuzın, ol kişi tamam bilicisiydi, - nə diyərsə, olurdu. Ğaibdən dürlü xəbər söylərdi. Həq təala anın könlinə ilham edərdi...»¹

«Kitabi-Dədə Qorqud» oğuznamələrinin spesifikliyini şərtləndirən amillər əsas hadisələrə – boylara keçməzdən əvvəl özünü göstərir. Ancaq bu təkcə arxaikliklə (mifikliklə) tarixiliyin eyniləşdirilməsi ilə bağlı deyildi. Əslində mifik zamanı empirik zamanın içərisində əridən ozanlar türkün kökünün uzaqlığını, ilkinliyini təsdiqləyirdilər. Bu, şifahi epik ənənədə nadir hal kimi nəzərə çarpır. Doğrudur, eposda birbaşa hansı zamandan bəhs açıldığı qeyd edilmir. Lakin poetik ifadələrin arxasında gizlənən anlamlardan anlaşılır ki, yazın gəlişindən söhbət gedir.

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

Epik ənənədə tam zamanın təsviri tərkib hissələrinə, mərhələlərə ayrılaraq həyata keçirilir və çoxsaylı zaman hədlərini iki bölmədə sistemləşdirmək məqsədə uyğun sayılır:

A. Sadə və qısa zaman həddi. Hadisənin başvermə müddəti, davamlılığı uzun çəkmir. Qəhrəman üç, yaxud beş gün möhlət alır. Bu qrupda ən böyük hədd bir ilin tamamıdır..

B. Mürəkkəb və uzunmüddətli hədd. İnsan ömrünün əsas mərhələləri ilə (doğulub-əvlənməsi, böyüyüb taxt-taca sahib olması, uşaqlığını, yaxud gəncliyini,

¹Kitabi-Dədə Qorqud. F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşri – B., Elm, 1988, s. 31.

cavanlığını, qocalığını başa çatdırması) ölçülür və hadisələr illər ərzində davam edir. Eposlarda bu vaxt bölgüsü bəzən, 25-30 il davam edir.

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

Ötürülmələrin mətndəki «yeri» çox hallarda bir, iki cümlə ilə yekunlaşdırılır, bəzən də etnoqrafik və məişət zəminində elə hadisələrlə «doldurulur» ki, böyük zaman keçidində «itirilənlər» hiss olunmasın. Bir epos daxilində bəzən bir neçə «ötürülmüş hadisə» verilir.

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

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

Bir günlük epik zaman toposu. Hadisə gün çıxanda başlayır, batanda tamamlanır. Bəzən də şər qarışandan dan yeri sökülənədək baş verən hadisə epik zaman toposunun içərisində əridilir.

Üç gün-üç gecəlik epik zaman toposu. Arxaik eposlarda və nağıllarda qəhrəman şərin təmsilçiləri ilə, məsələn, devlərlə üç gün, üç gecə vuruşur.

Qırx gün-qırx gecəlik epik zaman toposu. Epik ənənədə ən çox hadisələrin son akordu əksər hallarda qırx gün, qırx gecə toy etməklə tamamlanır.

Bir illik epik zaman toposu. Çox vaxt «doqquz ay, doqquz gün, doqquz saat» şəklində ifadə olunur, insanın dünyaya gəlməsi – doğulması zamanı sayılır.

Yeddi illik epik zaman toposu. Qəhrəmanın uzaq səfərlərə çıxması və sehirlə varlıqları təkbəşinə axtarması zamanı sayılır.

On altı illik epik zaman toposu. Əsirin alınması və sehrə düşmə zamanı kimi xarakterizə olunur.

Qırx illik epik zaman toposu. Bu bölgü daha böyük miqyasda göstərilə bilər. Miflərdə qəhrəmanın kənar dünyalara yollanması zamanıdır. Mifoloq S.Pzasoy yazır: “40” universumu “oğuz” kosmosunun məkan və zaman baxımından özünü yenidən təşkil etməsinin tamlıq universumu olaraq çıxış edir: şaquli strukturuna görə 40 vahiddən ibarət olan “oğuz” kosmik vahidi 40 gün ərzində yenidən təşkil olunub başa çatır.”¹

Uzaq məsafənin bir göz qurpımında (bir illik yolun bir saata) qət olunması və s.

Eposlarda yolun qısaldılmasını şərtləndirən vasitələrdən də istifadə olunur. Birinci halda fəvqəltəbii qüvvələrin yardımı ilə uzaq məsafə gözün açılib yumulması anında yerinə yetirilir. İkinci halda mənzil başına sürətli miniyin –

¹ Rzasoy S. Oğuz mifi və oğuznamə eposu. – B., «Nurlan» nəşriyyatı, 2007, s. 67.

xüsusi atın, arabanın, Zümrüd quşunun, uçan xalçanın köməyi ilə vaxtından tez çatdırılır.

«Mifoloji dünya modelinin kəmiyyət strukturu» adlanan bölmədə göstərilir ki, kəmiyyət (say) insanın dünyaaqlamında faydalandığı vacib abstrakt anlayışlardan biridir. Rəqəmlərin sakrallaşdırılması yaranışların mifoloji dərkolonmasında xüsusi əhəmiyyət kəsb etmiş, əmək alətlərinin, istehsal vasitələrinin, məişət əşyalarının, ailə və icma münasibətlərinin, sənət və peşələrin, xalq bədii təfəkkürünün, poeziyanın, epik ənənənin meydana gəlməsində böyük rol oynamışdır. Say – mifoloji sistemlərdə ən geniş yayılmış işarələr toplusudur və *keyfiyyət-kəmiyyət, zaman-məkan-miqdar* daşıyıcısı kimi çıxış edir.

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

Bir. Təkallahlı din sistemlərinə aid mifik dünya modellərində bir qayda olaraq vahid təkcə əsas, birinci element deyil, ümumiyyətlə, tamlıq, kamillik anlamında götürülür. Kainatın özünü də bütöv halda qəbul edib birlə işarələyirdilər.

İki ilə xeyirlə şə, işıqla qaranlıq, yaxşı ilə pis qoşalaşır və dünyanın əkslikləri doğulur.

Üç - ilk say sistemini formalaşdırmaqla yanaşı, təkcə mütləq bütövlük (dünyanın maddi tərəfi üçlə hazır olur), üstünlük (Yaradıcı üçlüyü), ağıl-yetkinlik (insanda ağıl, güc və görünüş) deyildi, həm də mifopoetik strukturların ilkin tam variantının başa çatması (hadisə, epizod, fikir və ifadələrin üçlüyü) və sosial konstruksiya (hakimiyyət üç qardaşdan birinə çatır) idi.

Dörd. Mifologiyada durğun bütövlüyü rəmləşdirən üçdən fərqli olaraq, dörd hərəkətli tamlığın obrazıdır. Bu, dünyanın yaranmasında iştirak edən dörd ünsürlə əlaqədardır. Başlangıçda gələn üç ünsürlə – su, od, torpaqla hər şey yaransa da, cansız, hərəkətsiz idi. Yalnız dördüncü ünsürün – havanın (ruhun) qatılması ilə dünyada həyatın əsası qoyulur, canlılıq yaranır, zaman irəli gedir, «fələyin çərxi» hərəkətə gəlir.

Beş. Mifik anlamda «beş» var-dövlət, sərvət, bolluq mənasında işlənir. Yəni dünyada artıq mövcud olanların üstünə (dörd ünsürlə yarananların) bir pay da artırılması kimi başa düşülür.

Altı - Oğuz türklərinin təsəvvüründə iki üçlüyün vəhdətini bildirir. Birinci üçlüklə kosmos (Gün, Ay və Ulduz), ikinci üçlüklə isə Yer və onun orbiti (Dağ, Dəniz və Göy) yaranmışdır.

Yeddi. Maraqlıdır ki, iki əsas rəqəmin – üç və dördün toplanmasından yeddi alınır və onunla bütün kainatın yeddiqatlı modeli qurulur: ona görə də mifoloji strukturlarda bu rəqəm səyyarələrin, planetlərin payına düşür. «Yeddi» rəqəminin sakrallaşmasına qədim türk-runik abidələrində, klassik Azərbaycan şairlərinin yaradıcılığında, nağıl və eposlarda təsadüf edilir. Göy türk imperiyası dövründə türklər arasında «yeddi» rəqəmi göylə yerin vəhdətini bildirirdi.

Doqquz. Əski inanclara görə, Günəş həmişə doqquz dağın arxasından çıxır, doqquz göyün üstündə gəzirdi. Bəzi nağıllarda «doqquz dağ aşdı», «doqquz zirvəli

dağa rast gəldi» ifadələri işlənir. Bu, yüksəklik, uzaqlıq, əlçatmazlıq mənasını verir.

On iki – Ulu əcdadlarımızın əqidəsində on iki *tamlaşmanı*, *bütövləşməni* bildirirdi. Oğuz türklərinin adətincə, oğlanlar ömürlərinin ilk on iki ilini adlamaqla ova çıxmaq, yarışlarda iştirak etmək, evlənmək, dövlət işlərində iştirak etmək hüququ qazanırdılar və bu həddi aşmamış onlara ad qoyulmurdu. Azərbaycan xalqı on iki rəqəminin magik gücünü həmişə xeyirliliyə (uğurlara qarşı açıq) yozmuşdur.

Qırx. Çoxluq anlamındadır. «Qırx düyməli paltar», «qırx otaq», «qırx dövəli yük» deyəndə ilk baxışda sakrallıq hiss olunmur. Lakin düymələr açılıb axıra çatan kimi təzədən bağlananda bu rəqəmin arxasında sirli aləm gizləndiyi aşkarlanır. Azərbaycan türklərinin «Əsli və Kərəm» eposunun mifoloji qaynaqlarında qırx düyməli xalat gerçək aləmin bitməsi – ömür yolunun bağlanması, o biri dünyanın qarısının isə açılması kimi mənalandırılır.

Oğuz-türk mifik dünya modelinin qurulmasında sakral rəqəmlərin rolu və funksiyaları. Qədim oğuz-türk mifologiyasında dünyanın say sistemi ilə yaranan dolğun, mükəmməl və tam modelinə rast gəlirik: *Vahid* başqa *bir* (Oğuzu) dünyaya gətirir, ondan *iki üçlük* (topluğu *altı* edir) doğulur.

Birinci üçlük barədə mətndə deyilir ki, göydən şüa düşür. Oğuz görür ki, Günəşdən işıqlı, Aydan parlaq işıqın arasında gözəl bir qız oturmuşdur. Başı qızıl qütb ulduzlu bu qızdan onun *üç oğlu* olur: Gün, Ay və Ulduz. Üç qardaşın nəslə sonralar *Bozoxlar – pozuxlar* adı ilə tanınır. **İkinci üçlüklə** bağlı mifdə göstərilir ki, Oğuz göl ortasında bir ağac görür. Ağacın oyuğunda gözəl bir qız oturmuşdu. Gözləri göydən də göy, saçları dalğa kimi, dişləri inci tək olan bu qızdan da Oğuzun *üç oğlu* dünyaya gəlir: Göy, Dağ, Dəniz. Bu üç qardaşdan törəyən nəsil isə *Üçoxlar* adını daşıyır. Azərbaycan türklərinin söy kökündə həm *Bozox*, həm də *Üçox* tayfaları iştirak edir. **Altulardan isə altı dördlük** meydana gəlir: **BOZOXLAR (pozuxlar): birinci dördlük** Gün xanın övladlarıdır: Kayı, Bayat, Alkaravlı (Alkaevli), Qara Avul (Qara-evli); **ikinci dördlük** Ay xanın övladlarıdır: Yazır, Dogər, Dodurğa (Durdurqa), Yaparlı (Cayurlu); **üçüncü dördlük** Ulduz xanın övladlarıdır: Avşar (Əfşar), Kızık, Bəgdili, Karkın (Bayat, Əfşar, Bəgdili sonralar əsasən Azərbaycan türklərinin içərisində ərimişdir); **ÜÇOXLAR: dördüncü dördlük** Göy xanın övladlarıdır: Bayandur, Beçənə (Peçeneq), Çavuldur, Çəpəni; **beşinci dördlük** Dağ xanın övladlarıdır: Salur, Eymur, Alayurtlu, Ürəgür; **altıncı dördlük** Dəniz xanın övladlarıdır: İqdır, Bəgdüz, Yıva, Kınık. Bu boylardan Bayandur, Beçənə, Çavuldur, Salur, Alayurtlu, Bəgdüz Azərbaycan türklərini formalaşdıran tayfalardandır.

Oğuzların Bayandur, Salur və Əfşar soyu Azərbaycan tarixinin müxtəlif dövrlərində ictimai-siyasi hadisələrdə, Bayat isə Azərbaycan türklərinin mədəni həyatında böyük rol oynamışdır. Beləcə kainatın oğuz-türk mifik modelində dünyanın və oğuz cəmiyyətinin formalaşmasının başlanğıc mərhələsində 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 12, 24 və 33 sayları iştirak edir.

«*Ritual-mifoloji dünya modeli*» bölməsində deyilir ki, *ritual** 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 (rəqsetmə, musiqi, oxuma, xor, oyun-tamaşa, bütyapma, maskaqayıрма və s.), bədii yaradıcılığın (nəğmə düzüb-qoşma) əsas ünsürlərini sinkretik formada (yarandığı andan bu günədək) birləşdirib göstərməklə təzahür edir.

Keçi mifinin rituallaşması. Qışın Kosa, yazın keçi 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. Ona görə də, onların ilkin təsəvvüründə soyuq, şaxta - qış təbiəti yoxsullaşdırdığı, çılpaqlaşdırdığı, kosalaşdırdığı üçün düşmən idi. Yaz və yay aylarında havanın hərdən sərtləşməsinə (bərk küləklərin əsməsi, leysanın yağması) belə qışın göndərdiyi bəlalar sayırdılar. Məhz bu bəlalardan xilas yolları axtarmaları onları rituallara gətirib çıxarmışdır. Qışda da insanları südü, əti və dərisi ilə acliqdan 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. 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.

Günəş Ata. 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 yüksək 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...»).

Yel Baba. Azərbaycan rituallarında müraciət edilən mifik obrazlardan Yel Baba, Bulud və Duman da özündə ən əski təsəvvürləri əks etdirir.

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

¹ Seyidov M. Azərbaycan mifik görüşlərinin qaynaqları. – B., Yazıçı, 1983, s. 92.

Xızır. Azərbaycan mifik təfəkküründə Xızırın (xalq arasında işlənən bir neçə addan ən dəqiqidir) islamaqədərki cizgilərlə yaddaşlara həkk olunmasını göstərən, ümumşərq düşüncəsinin məhsulu kimi tanınan obrazdan – Xıdırdan fərqli nişanələrinə diqqət çəkək: 1) Xızır taleyi müəyyənləşdirən tanrı elçisidir. 2) Xızır insanı yenidən həyata qaytaran, bələlərdən qurtaran ruhdur. 3) Möcüzəli doğuşa səbəb olan dərvəşdir. 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 qət edən, dara düşmüş qərblərə əl tutan, oğul həsrətindən kor olmuşların gözünü açan peyğəmbərdir. 6) Dirilik suyunu əldə edib ölümsüzlük qazanan, bitkilərə, heyvanlara, quşlara, eləcə də insana yeni həyat bəxş edən tanrıdır, yaxud Allahın köməkçisidir. 7) Xızır də Osiris və Dionis kimi zoomorfik şəkllə düşür.

İlaxır çərşənbələr Yer üzündə analoqu olmayan rituallar silsiləsidir ki, ilkin təsəvvürlər topla halında bütün xalq tərəfindən gen yaddaşında yaşadırlar. Həmin rituallar sisteminin ümumi məzmunu ondan ibarətdir ki, Allah ilk olaraq, qarmaqarışlıq xaosdan suyu ayırır. Başlanğıcda kürreyi–aləm 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 (ümumiyyətlə, ilk insanın doğulmasına aid təsəvvürlər çoxvariantlılığına 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. 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 «mənfı»dir {-}. 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 təkənverici qüvvəsi tək göstərilməklə yanaşı, həm də yarananları yandırır kül edir, fəlakətlərin mənbəyinə çevrilir.

Su çərşənbəsi, yaxud əzəl çərşənbə. Ulu babalarımız haqlı olaraq belə qənaətə gəlmişlər ki, «Sulu ev abad, susuz ev bərbad olar». Təsadüfi deyil ki, müqəddəs İlaxır çərşənbələrin birincisi su ilə bağlıdır. Çünki su həyatın, canlılığın, yaşamağın əsas mənbəyidir.

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

Torpaq çərşənbəsi. 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.

Yel çərşənbəsi. 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.

Dissertasiyanın üçüncü fəslə «**Mifoloji dünya modelinin təkamülünün struktur mərhələləri**» adlanır, mifin genezisini təşkil edən üç əsas amilin: *totemizm və totem miflərinin; şamanizm və qam-şaman miflərinin, dual təsəvvürlərin tarixi köklərinin və əkilərə aid miflərin şərhinə* həsr olunur.

«**Totem dünya modeli və totem mifləri**» adlanan bölmədə göstərilir ki, totem insanları, həm də həmin nəslə məxsus hər şeyi törədən və himayə edəndir.

Totem. Ümumiyyətlə, totemlər iki halda özünü göstərirdi: 1) Eyni gündə, ayda, ildə doğulanlar həmin zaman bölgələrinə hamilik edən heyvan, quş, yaxud bitkinin övladları sayılırdı; 2) Totem tayfa birliyi və qan qohumluğu prinsipi ilə müəyyənləşirdi. Bu zaman bütün icmanın, cəmiyyətin başında duran törədici idi.

Tabu. Totemizmin əsas atributu - ayini tabudur və bir inanc sistemi kimi onun mahiyyəti məhz tabu ilə müəyyənləşir. Doğrudur, totemizmdə ciddi şəkildə qorunan tabulardan - yasaqlardan biri kimi «öz soyu ilə evlənməməyin» ən ibtidai baxışda yerləşməsi indiyədək mübahisə obyektinə çevrilmişdir.

Totemizm Azərbaycan türklərinin mənəvi mədəniyyətində, xüsusilə folklor qaynaqlarında dərin izlər buraxmışdır. Lakin İ.Qəfəsoğlu totemizmin türklərdə olmadığını iddia edir, başqırdlardakı qurdun fin-uqorlardan, oğuzlardakı quş onqoqlarının, ümumiyyətlə, maral, ilan, inək və b. totemlərin monqollardan alındığını bildirir. Məsələnin bu şəkildə qoyuluşu özünü doğrultmur. *Birincisi*, ona görə ki, totemizm inkişafın lap əvvəlində meydana gələn dünyagörüşüdür və sistemli din səviyyəsinə qalxa bilməmişdir. İ.Qəfəsoğlu mülahizələrini onunla əsaslandırmağa çalışır ki, guya F.Rəşidəddindən əvvəlki mənbələrdə oğuzların totemçiliklə bağlı təsəvvürləri özünə yer almır və «Tarix»dəki faktlar isə monqolların hücumları zamanı mənimsədilmişdir. Bu qənaətlərin elmi əsası ona görə yoxdur ki, oğuz və hun tayfaları monqol-tatar yürüşlərində totemizmdən qat-qat yüksəkdə duran dinlərə (şamanizmə, atəşpərəstliyə, xristianlığa və islama) keçmişdilər. Birdən-birə təkallahlı (Allah, yaxud dual yaradıcılar – Ahur-Məzd və Anhro-Manyu, Baş Ruh, ya da Göy Tanrısı) inanc sistemindən dönüb barbarlıq dövrünün əqidəsinə qayıtmaları ağılabatan deyil və onlar heç vaxt monqolların

totem-tanrılarını özlərinin nəslinin başlanğıcında duran heyvan hesab etməzdilər. Prototürklərin qədim inanclarında quşa, heyvana və bitkiyə tapınma əksər tarixçilərin diqqətini özünə cəlb etmişdir. Oğuzların iki ağacın övladları olması barədə («Ağacdən doğulan cocuqlar mifi») həm ilkin qaynaqlarda, həm də orta əsrlərdə yazıya alınan eposlarda tutarlı dəlillər mövcuddur.

Qaba Ağac (şam, çinar, söyüd, palıd). Nəsli bitkiyə bağlamaq totemizmin ən ilkin mərhələsinin məhsuludur. Nağıl və eposlarda hətta alma insanı dünyaya gətirən vasitə kimi göstərilir. «Kitabi-Dədə Qorqud» eposunun «Basat Dəpəgözi öldürdüğü boyu»nda totemizmin mahiyyətində duran əsas məsələ («qanqohumluğu») özünə əsaslı yer alır. Basat Təpəgözə (Dəpəgözə) öz nəslini təqdim edəndə deyir ki, «*Anam adın sorar olsan - Qaba Ağac! Atam adın deirsən - Qağan Aslan!*» Burada üç cəhət maraqlıdır:

a) Ağaca totem kimi baxılmasının tarixin ən qədim mərhələsinə - matriarxat (anaxaqanlıq) dövrünə aidliyinə işarə olunur. Belə ki, Basat anasının adını birinci çəkir. Bu oğuz adətərinə tamamilə zidd idi. Ancaq anaxaqanlıq dövrünün təsəvvürləri ilə üst-üstə düşür.

b) Hamının bir-birinə qohum olması ideyasına inamın mövcudluğuna rast gəlirik. Təpəgöz Basata bildirir ki, biz süd qardaşıyıq. Hadisələrin əvvəlini xatırladıq demək olar ki, burada qeyri-adi heç nə yoxdur. Təpəgözə Basatın atası Alp Aruz baxmışdı, ona görə də bu sözü deməyə haqqı vardı. Elə məsələnin canı ondadır ki, Alp Aruz insanabənzəməyən məxluqu (halbuki Təpəgözdən doğma atası Sarı Çoban imtina etmişdi) öz qanından hesab edib, evinə gətirmişdi. Deməli, qədim insanlar onlara tanış ərazidə rastlaşdıqları bütün varlıqların «qanqohumluğuna» inanırdılar.

v) Totem kimi götürülən ağacın qaba (kobud) olması, yəni bar verməməsi. Maraqlıdır ki, Şimali Azərbaycanda yaşayan hunlar da barsız palıd ağacını totem saymışlar. Pir kimi götürülən «xan çinar» da bəhrə vermir. Xalq inanışlarında söyüd ağacını kəsən adam bədbəxt olur. Söyüd ağacı da meyvəsizdir. Bu, tabu ilə bağlı seçimdən irəli gəlirdi, yəni totem kimi elə ağac götürülürdü ki, ona qarşı olan bütün tabulara hamı əməl edə bilsin.

Ağac toteminin Azərbaycan mifoloji sistemində böyük əhəmiyyət kəsb etməsini əsaslandırmaq üçün yüzlərlə misal gətirmək olar. Təsədüfi görünsə də, oğuz mifoloji sistemində toplum, tayfa yaranmasına həsr olunan üç ox, boz ox (eposda «iç oğuz», «dış oğuz» şəklində verilir) motivlərində Azərbaycan türklərinin soy-kökündə duran qurumların əksəriyyəti Oğuzun gölün ortasındakı ağac koğuşunda rastlaşdığı gözəldən doğulan oğlanların adı ilə (Göy, Dağ və Dəniz) bağlanır. Burada da məhz ana xətt ağacla əlaqələndirilir. Eləcə də «Salur Qazanın evi yağmalandığı boy»da dar anında oğuz igidi ağacdən kömək umur: «Məni sana asarlar götürməgil, ağac!»¹ Özü də bunu islam yolunda vuruşduğu və Allahın birliyinə şübhə etmədiyini halda edir. Yaxud «Baybörə oğlu Bamsı Beyrək boyu»nda totemizmə söykənən «Kölgəlicə qaba ağacım kəsilibdir, Ozan, sən

¹Kitabi-Dədə Qorqud. F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşri – B., Elm, 1988, s. 48.

xəbərin yox» etirafında bir qızın demək istədiyi belə bir fikir ifadə olunmuşdur: qardaşım Beyrəyin yoxa çıxması ilə nəslimizin kökü yerdən üzülmüşdür.

Totemizmin ağaclarla əlaqələndən təsəvvürləri şamanizmə də keçmişdir. B.Öcel türklərin (qərbi hunların və altaylıların) göy tanrısının məkanını göstərəndə «Dünya və Göy Ağacı»nın təsvirini verir: «Gök yüzünə doğru böyük bir çam ağacı yükseliyordu. Gökleri delip çıkan bu ağacın tepesinde ise Tanrı Bay-Ülgen otururdu. Şaman davullarındakı bu ağacların kökləri dünyada deęil; daha ziyade göęün başladığı yerden itibaren başlıyordu»¹. Şamanların hər birinin «*turun*» adlı bir ağacı olduğunu bildirən alim bir adətdən də bəhs açır: şaman olmaęa meyl göstərən yeniyetmələrin hərəsi bir ağac basdırır və elə zənn edirdilər ki, ağacın böyüməsi ilə yanaşı onların rütbələri də artır. Şamanlar öləndə onlara aid ağaclar da məhv olurdu. Bu ritualı xatırladan hala Azərbaycan uşaq oyunlarında da rastlaşırıq; bir-çox oyun tamaşalarda eyni qaydada ağacdən istifadə olunur və onu «*turna*» adlandırırlar. Qədim türklərdə ağac 9, bəzən də 7 köklüdür. Sakrallıq nişanələrinə görə 9 bütöv dünya, 7 isə planetlərdir. Ümumiyyətlə, «Avesta»da və qədim türk mifologiyasında insan iki qoşa ağacın törəmələridir. «Oğuz kağan»da bu qadın başlanğıclardan birinin Dünya Ağacının budağından enməsi şəklində kodlaşdırılır, insan-ağac birliyi ilə böyük bir nəslin bir qanadı (üçoxlar) meydana gəlir. «Kitabi-Dədə Qorqud»da da qadın başlanğıc «Qaba ağac»dır, lakin kişi başlanğıc aslanla əvəzlənir. Heyvan-ağac izdivacından doğulan övlad eli qırılmaqdan qurtarır. İkinci birinci ilə müqayisədə daha qədim təsəvvürlərə söykənir. Lakin türk inancında ağaca tapınmanın üçüncü, tamamilə fərqli variantına da rast gəlirik. «Ağacdən doğulan cocuqlar» mifində birbaşa oğuz türklərinin bir qövminün həm ata, həm də ana başlanğıcı «barsız ağac»dır.

Buynuzlu ana maral. Azərbaycanın ilkin dünyagörüşündə *heyvan* və quş totemlərinin də özünəməxsus obrazlar qalereyası (buynuzlu ana maral, inək - öküz, ilan, aslan – qurd, ağ sunqur quşu totemi və s.) yaradılmışdır. Dünyanın ən mötəbər arxeoloji ensiklopediyalarını bəzəyən maral fiqurlarının totemlə bağlananları qədim türk məskənlərində (Azərbaycanda, Türkiyədə və saklar yaşayan Şimali Qafqazda) aşkar edilmişdir.

Buynuzlu Ana maral xalqın poetik şifahi yaradıcılığında və inanclarında yeganə heyvandır ki, birmənalı münasibətlə qarşılır. Bayatılarda maralın qaçıb uzaqlaşması insan qəlbinin daşa dönməsinə bərabər sayılır. Maralın Azərbaycan türklərinin əsas totemi kimi qəbul edilməsi son illərdə yurdumuzun müxtəlif bölgələrində aparılan arxeoloji qazıntılarla da təsdiqlənir. Qeyd edək ki, üç yerdən - Şəki, Şamaxor və Ağdaşdan totem maral fiqurları tapılmışdır. Bu tapıntıların nə qədər əhəmiyyətli və mühüm olduğunu nəzərinizə çatdırmaq üçün arxeologiya tarixinə müraciət edib nəticələri əldə edəndə görürük ki, dünyada ancaq bir neçə yerdə totem maral aşkar edilmişdir:

¹Öcel Bahəddin. Türk mitolojisi (kaynakları ve açıklamaları ile destanlar). I cilt. – Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınmevi, 1989, s. 90-91.

Boz qurd. 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. Belə nəticə çıxır ki, atəşpərəstlik inancında olduğu kimi qurd həm «mübarək üzlü»dür, həm də nəslin kökünü kəsən şər qüvvədir. Onun bu xüsusiyyəti onlarla mif və əfsanə mətnində özünə yer tapmışdır.

Ağ quş. 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*, bayandırılarınkı *ağ sunqur*, salurlarınkı *uc (uç-ağan)*, bəgdüzlərininki *çağır* (çağırın), yazırlarınkı isə *qartal* idi. Yazıçıoğlu 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, əfşarlılınınkı Çirə-laçın, bayatlılarınkı bayquş, 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. Totem miflərinin əksəriyyəti çevirmə ilə yekunlaşır, başqa sözlə, qayıdıqlıdır. Cildi hansısa şər qüvvə tərəfindən başqa şəkllə salınanda qoyulan şərt (əksər vaxt şərt mənəvi amillər əsasında qoyulur) düzgün yerinə yetirildiyi halda tilsim sınır və mifik obraz insan görkəmini alır. «Ağ quş»da isə ilkin totem miflərinə söykənən elə motivlə rastlaşırıq ki, qayıdışa zəmin hazırlanmışdır. Qurbağa-gəlin İvan-bahadırın məhəbbətini qazandığından təzədən

¹Кубарев 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, с. 103.

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 ududur. 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 cılıqlılıqla həvəs göstərir, xəyanət yolunu tutmaqla da olsa, Ağ quşu sıradan çıxarıb yerini tutmaq istəyirlər. Əslində hər iki nağılda məsələnin qoyuluşu eynidir. «Ağ quş»da həyatını dəfələrlə təhlükədən qurtardığı şir mənşəli ərliyə namizəd vəfəli quşa dostluqla, sədaqətlə qarşılıq vermək əvəzinə şər, böhtan yolunu tutur. Ona görə də Ağ quş cildini qayıdıqla (insanlaşmaqla) dəyişə bilməyib daşa çevrilir.

«*Şaman dünya modeli və qam-şaman mifləri*» bölməsində qam-şaman mifləri bərpə edilir. Şamanlıq* elə bir fəaliyyət və düşüncə formasıdır ki, dünyanın, təbiətin və varlıqların ruhlarla idarə olunmasına, bütün mənəvi amillərin işıqdan, nurdan keçməsinə əsaslanır və insanların sağlamlığının qorunmasına, ekoloji fəlakətlərin qarşısının alınmasına yönəldilir. Şaman həyatdakı cəlbədic rollardan hər birini (rəssam, şair, meditasiya ustası, rəqs və mahnı oxumaq) özündə daşıya bilir, uzaqgörənlik və peyğəmbərliyi ilə yanaşı yeni və itirilmiş məlumatları əldə etməyin yollarını tapır.

«Qam» Azərbaycan xalqının qədim tarixi ilə sıx bağlanan bir istilahdır. Qafqazda və şimali İranda məskunlaşan madaylar – müdrik və gələcəkdən xəbər verən adamlara «*qam-ata*» deyirdilər və ilk qam-ata ulu Zaratuşt sayılırdı. Tanrı elçisi mənasını verən bu söz atəşpərəstlik dininin geniş yayıldığı ərəfədə baş kahinə verilən «*maq-ata*» (pəhləvicə «maqapata») və sındca «mobedan» şəklinə düşərək yazı yaddaşına köçürülmüşdür) ilə yanaşı işlədilmişdir. Bu onu göstərir ki, atəşpərəstlər yaranma mərhələsində əvvəlki inancın - qamçılığın əsas daşıyıcısına sığınmış, özlərini xalq arasında bir din kimi təsdiqləyəndən sonra yenisini tətbiq etmişdilər.

Bir din olaraq tam qurulub təşkilatlanmadığından şamanizm mənəvi təcrübə sayılmış və bu səbəbdən də, C.Mettyusun sözləri ilə desək, «asanlıqla hər bir mütəşəkkil dinin, inanc sisteminin içərisindən keçib getmiş, hətta dərin qatlardakı

*«*Şaman*» sözü («şa-man») şəklində ifadə edilir) **tunqus** dilindən keçmədir, hərfi tərcüməsi «müdrək insan», «bilikli» deməkdir. Başqa xalqlarda eyni funksiya daşıyan inanc rəhbərinin və icraçısının adı tamamilə fərqlidir: monqollar *bo* (*boqe*), yakutlar *oyun*, Altay türkləri və azərbaycanlılar – *kam* (*qam*) **deyirdilər**. O şəxs şaman (*qam*) sayılırdı ki, bədəninin fiziki imkanlarının məhdudiyyətini aşmağı bacarırdı, dərin qatlardan gələn mənəvi təcrübə əsasında ağılı sərhədlərini genişləndirirdi. Son illərdə «şaman» sözü müxtəlif ədəbiyyatlar vasitəsi ilə bütün dünyaya yayılmış, əksəriyyət ölkələrdə tanınmış, beynəlmiləl termin statusu alaraq «sehribaz», «maq», «kahin», «cadugər», «falçı», «ovsunçu» və b. məfhumları sıxışdırıb aradan çıxartmışdır. Tədqiqatçıların fikrincə, *şamanizm* anlayışı ədəbiyyata əsaslandırılmış şəkildə ilk dəfə XVIII əsrdə daxil olmuşdur, lakin Sibir xalqlarına aid daha əvvəlki əsrlərə məxsus mənbələrdə şamanlarla bağlı səthi məlumatlara və «şaman» istilahına təsadüf edilirdi.

ilkın nəslin-ulu əcdadın yaddaşına da nüfuz etmişdir»¹. Davamlı və mütəşəkkil dinlərə ötürülən ilkin inanc sistemi kimi şamanizmin tanrılar, sakral məxluqlarla zənginləşmiş xüsusi, universal mifoloji modelləri, simvolizmi və kosmologiyası vardır. Onlar bəzi ümumi xarakterə malik olsalar da, yarandığı məkan və etnosla bağlı müxtəlif formalara düşmüşdür. Simvollar, talismanlar, rəqs və mahnıların köməyi ilə şamanlar kosmik coğrafiyanın mahiyyətini insanlara çatdırır, özlərini ruhlar aləminə səyahətə və onalırın bir varlıqdan başqasına köçürülməsinə həsr edirdilər. Təsadüfi olaraq şamanları «*rəqs edən canlı miflər*» adlandırmamışlar. Çünki onlar çoxcəhətli daxili aləmin içərisində yaşamaqla o biri dünyalarla gerçəklik arasında körpü yaradırlar.

Şaman tanrı panteonu. Şamanizmin hansı etnosun təcrübəsinə əsaslanmasına baxmayaraq mifologemi tamamilə müəyyəndir və «kosmik» səviyyəli məlum sakral arxetiplər toplusuna malikdir. Şaman təsəvvürlərində Göy tanrılarında üstünlük verilir. Başqa Sibir xalqları, o cümlədən Altay türkləri də qədimlərdə «dincələn» Böyük Yaradıcıya inanırdılar. O, *Tenqri* adlanır və «göy» anlamını verirdi. Azərbaycanlıların dilində «tanrı» şəklində indi də işlənir. Təsadüfi deyil ki, samoyedlərin *Num*, tunqusların *Buqa*, monqolların *Tenqri*, buryatların *Tenqeri*, volqaboyu tatarların *Tenqere*, baltirlərin *Tinqir*, yakutların *Tanqara* adlarında birbaşa «göy» mənalı kəlmə iştirak edir.

Göy (Günəş, Göy Qurşağı) Tanrısından sonra sakrallığına görə ikinci tanınmış yaradıcı Yer (Yerlik) xandır. O, türklərin ən ibtidai ilahiləşdirilən qüvvələrindən biridir. Dünyanın əsas maddi, əks, qadın başlanğıcı kimi götürülən torpaq Yer xanın canıdır, bütün maddi varlıqlar və təbiət hadisələri onun qoynunda yaranıb məskunlaşmışdır. İkili xarakterə malikdir. Dünya xalqlarının mifologiyasında göy-yer qarşılaşmasına həsr olunan süjetlərdə yerdəyişmə hadisəsinə rast gəlirik. Göy (Günəş) kimi Yer də gah qadın, gah da kişi şəklində şərh olunur.

Çadır (otaq, yurt) dünya. Göy türk qamlarının təsəvvüründə dünya yurt (çadır) şəklindədir. Kosmosdakı Ağ yol (Süd yolu, Kəhkəşan) çadırın tikişləri, ulduzlar isə işıq üçün açılan dəliklərdir. Tanrılar hərdən çadırı açırlar ki, yerə tamaşa etsinlər. «Kitabi-Dədə Qorqud» eposunun finalında oğuz-türk elinin iki qanadı bir-birinə asi düşüb vuruşur, nəticədə şəh məğlub olur. Qələbədən sonra elin başçısının gördüyü ilk iş bundan ibarətdir ki, «*Qazan gög alan çəmənə çadır dikdirdi*»². Göründüyü kimi, burada qurulan çadır göylə əlaqələndirilir. Məhz qam inamında göstərilir ki, dünyanın bütövlüyünə qarşı yönələn təhlükələr aradan qaldırılanda el Göy Tanrının şərəfinə göy altında mifik dünya modelini simvollaşdıran göy rəngli, başı göyə çatan çadır qurmalıdır.

Göyü qapaq və sacla da (sacın altı aşağı dünyadır, ona görə də həmişə hisli və qaradır; yuxarı dünya isə üst tərəfdir - gündüzlər sacın üzünə ağ undan hazırlanmış yuxa sərilir) əlaqələndirirdilər. Azərbaycan türklərinin tapmacalarının

¹Мэттьюс Дж. Кельтский шаман. /Пер. с англ. Е.Мирошниченко/. – М.: София, ИД «Гелиос», 2002, с. 27.

²Kitabi-Dədə Qorqud. F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşri – B., Elm, 1988, s. 126.

birində qam-şaman inancında olduğu kimi gecə ilə gündüz sacın üstü və altı ilə müəyyənləşir: «*Bir sacım var, bir üzü ağ, bir üzü qaradır*». Yaxud ulularımız başqa variantda sacı əlaqələndirən qam mifik dünya modelini belə təsvirə gətirirdilər: «*Qara sacın altı qara. Dur üstündə, ocaq qala (Gecə)*»¹.

Şamanlar belə zənn edirdilər ki, Göy qapağı, yaxud Göy sacı yerin dağlı-təpəli hissəsində tam torpağa oturmağa imkan tapmır, o biri dünyalarla gerçək aləm arasında azacıq ara yaranır. Küləklər həmin aradan içəri keçib bərk əsir. Qamlar oranı «Dünya yarığı» adlandırırlar. Mədəni pəhrəmanlar və seçilmiş insanlar bu yarıqdan keçib göyə qalxırlar. «Kitabi-Dədə Qorqud»da sacın mifik dünya modelini bildirməsini göstərən fikirlər var. Belə ki, itkin düşmüş qardaşın həsrətindən qara geyinən bacıları «Dəli ozan» (16 illik əsirlikdən qurtarıb vətəninə dönməyə Beyrək) ona görə töhmətləndirir ki, onlar diri ikən özlərini Yeraltı aləmin şər ruhlarına təslim etmişdilər. O, deyir ki, «*Qara saqqac altında köməcdən nə var? Ətməkdən nə var?*». /*Qara sac altında köməciniz (çörəyin bir növüdür) varmı? Tabağımızda çörəyiniz varmı?*». Əski çağlarda el arasında belə bir məsəl işləndirirdi: «*Sac altında güməc olmaz*», yəni o biri dünyada çörək tapılmaz.

Azərbaycan türklərinin qam görüşlərində bütöv kainat üç çadırdan ibarətdir: *ağ, qırmızı və qara*. Çadırların birincisində Günəş tanrı, ikincisində insanlar – oğuz tayfaları, üçüncüsündə isə günaha batanlar məskunlaşırlar. «Kitabi-Dədə Qorqud»da həmin təsvirlərə söykənən mifik dünya modelinin tam təsvirinə rast gəlirik. İlk olaraq onu vurğulamaq lazımdır ki, Azərbaycanda yazıya alınan Drezden nüsxəsinin on iki boylu mətnində eposun hadisələri yer üzündə üç çadırın (ağ, qırmızı, qara) dikəlməsi ilə başlayır və başı göyə toxunan bir göy çadırın qurulması ilə tamamlanır. Eposda ümumiyyətlə, qam görüşlərindən gələn bir qanunauyğunluq özünü göstərir. Əksər boylar çadır və evin qurulmasının təsviri ilə açılır, dini əqidəyə başqa tayfaların evlərinin dağılıb yeni tanrı evlərinin yaradılması ilə tamamlanır. Bu hal çox yerlərdə əski strukturlara uyğunluğunu olduğu kimi qoruyub saxlayır, bəzən də dövrün tələblərinə cavab verən şəkllə salınır. Əsas məsələ odur ki, oğuz-türk miflərinin mifik dünya modeli bütün əlamətləri ilə təsvirə gətirilir. İlk boyda göstərilir ki: «Bayındır xan «bir yerə ağ otağ, bir yerə qızıl otağ, bir yerə qara otağ qurdurmuşdu. «Kimün ki, oqlı-qızı yox, qara otaqa qondurun, qara keçə altına döşən, qara qoyun yaxnisindən öginə gətirin. Yersə, yesün, yeməzsə, tursun-getsün» – demişdi. «Oğlı olanı ağ otağa, qızı olanı qızıl otağa qondurun. Oğlı-qızı olmayanı allah-təala qarğıyıbdır, biz dəxi qarğarız, bəllü, bilsün» - demiş idi». Otaq burada «Dünya Çadırı» mənasındadır. Diqqət yetirin, kişi başlanğıc ağ rənglə, qadın başlanğıc isə qırmızı rənglə əlaqələndirilir. Ağ - işıq, aydınlıq, müdriklik demək idi və tanrının ən başlıca nişanəsi sayılırdı. Və bütün rənglərin ağ rəngdən yarandığı ehtimal olunurdu. Ağ otaq (çadır) işıqlı – Yuxarı dünyanın modeli idi. Qırmızı qanın dəyişməzliyini, bolluğu, bərəkəti və torpağı mənalandırırdı. Bu, orta dünyanın işarəsi idi. Qara ölümü, fəlakəti, şəri ifadə edirdi. Qara çadır Yeraltı aləmin nişanəsiydi. Üçqatlı dünyanı əks etdirən

¹Tapmacalar. Toplayıb tərtib edən N.Seyidov. – B., Elm, 1977, s. 45.

çadırlarda hər şey konkretir və hər dünya özünəməxsus əlamətləri ilə nəzərə çatdırılır. Sonrakı boylarda üç deyil, bir çadırla da kainatı simvollaşdıran təsvirlərə rast gəlirik. Eləcə də üçqatlı (üç otaqlı) strukturun ancaq bir, ya iki otağının əlamətlərindən (əsasən ağ və qara) istifadə olunur. Məsələn: «*Ağ otağı qoyuban qara otağa girən qızlar!*...» - Bamsı Beyrəyin fikirlərində işıqlı dünyaya işarə edilir. O, demək istəyir ki, işıqlı dünya dura-dura özünüzü niyə qara torpağın altında hiss edirsiniz? Bir cəhət maraqlıdır ki, dünyanın bir qatını göstərən modellərdə qara yer üzündə tikilən ev 90 otaqlıdır. Onun bəzən 90, bəzən də 1000 yerinə ipək xalı-xalça döşədir. Bu cür evlər sonrakı dövrlərdə tikilən xan, bəy saraylarını xatırladır. Doğrudur, onların təsvirində bir sıra mifoloji elementlər də qorunub saxlanılır. Çünki bütün hallarda eyni saylardan (9, 80, 90, 1000) faydalanılır. Eləcə də iki boyda (VII, IX) birbaşa işarə edilir ki, qara yerin üstündə tikilən evlər – «ala seyvan gög yüzünə aşanmışdı», yəni «böyük alaçıq göy üzünə dirənmişdi». Bu ifadələr ilk baxışda dilimizdə geniş işlənən mübaligəni xatırlatsa da, məndə bədii təsvir vasitəsi funksiyası daşımaqla yanaşı mifik dünya modelini simvollaşdırır. Əgər fikirdə məqsəd ancaq evin ucalığını qabartmaq, şişirtmək olsaydı, «göyə çatır» deyilərdi. Necə ki, canlı danışıqda tez-tez işlədilir: «Çinarın başı göyə qalxır».

Qam-şaman səyahətləri. Şaman miflərində *ruhun oğurlanıb qaçırılması* motivi əsas yer tutur. Bizcə, qədim nağıl və dastanlarımızda soy artımına xidmət edən tərəflərdən birinin - nişanlı qızın (əksər hallarda şaman təsəvvürlərində olduğu kimi fəvqəltəbii qüvvələr tərəfindən) aparılması və oğlan qəhrəmanın onu geri qaytarmaq üçün çıxdığı səfərdə möcüzələrlə qarşılaşması həmin motivlərin analoqudur. E.S.Novik doğru olaraq yazır ki, «arxaik epik ənənədə qəhrəmanın bahadırlığı, hiyləgərliyi və sehrkarlıq qüdrəti bir-birindən ayrılmır və motiv fondunun əsas hissəsini şaman süjetləri təşkil edir, bir çox mifoloji obrazlar şaman qabiliyyətinə, bacarığına, dünyagörüşünə malik təsvir olunur»¹. Altay və Orta Asiya türklərinin epik ənənəsində «Oxxayın nağılı»nda olduğu şəkildə ər şamanla arvad şamanın cildini dəyişməklə güclərini sınımasına həsr olunan bir əfsanədə göstərilir ki, «şaman qadın balıq cildinə girib dənizə baş vurdu. Şaman da onun ardınca cumdu. Tezliklə ona çatdı, şaman qadını quyuğundan udmağa başladı. Amma şaman qadın onun ağızına sığışmadı, sürüşüb çıxaraq geriye qanrılıb balıq şamanın özünü uddu. Şaman qadın Suquşu cildinə girib evinə uçub gəldi. Özünə toxtaxlıq verdi, davulunu bir yana tulladı, əynini soyundu, ölmüş şamanı da öyüyüb yola atdı»². «Ax-vax» nağılında isə insanın yuxarı dünyaya səyahətindən bəhs olunur. Təsadüfi görünsə də, «ax-vax» da eyni qayda ilə sadə nidaların birləşməsindən yaranan mürəkkəb sözdür. Birinci komponent «ax/ah» kədər, üzüntü, ağrı hissələrindən, ikinci komponent «vax/vah» isə təəccüb və maraqdan

¹Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. / Гл. ред. С.А.Токарев. Том II. – М.: Советская энциклопедия, 1992, с. 638.

²Şaman əfsanələri və söyləmələri. Tərcümə və tərtib edənləri F.Gözəlov və C.Məmmədov. – B., Yazıcı, 1993, s. 76.

doğur. Ruhların bu cür adlandırılması təcrübəsi əksər xalqlarda özünü göstərir. Azərbaycanda el arasında geniş yayılmış ruhlardan biri sadəcə «Hal» adlanır. Bizcə, Oxxay və Ax-vax Halın müxtəlif dövrlərdə formalaşan adlarından biridir. Onu da yada salaq ki, bir çox nağıllarda yeraltı dünyanın məxluqlarının canı (əslində ruhu) kənarında saxlanılır. Quş halında olan can ağzı bağlı şüşədə olur. Qədim qam-şaman təsəvvürlərində də Ölülər aləminin sakinlərinin ruhu bədənəndən çıxanda quş şəklində düşür və kənarında yerləşir. Canın başqa məkanda yerləşməsi haqqındakı təsəvvürlər atəşpərəstlik inancında da özünə yer almışdı.

Ruhun əvəzlənməsi, yaxud can əvəzinə can vermə. Qam-şaman mifoloji görüşlərində «can əvəzinə can istəmə» motivinə də təsadüf olunur: Yer xan insanların ruhunu oğurladıb yeraltı mağarasında - Örüdə saxlayır. İnanclarda deyilir ki, əgər ağır xəstənin halı üstünə qayıtmırsa, deməli ruhu bədənindən ayrılıb tayfanın məskunlaşdığı yurd yerindən tamam kənardadır, yolu itirdiyindən geri dönmə bilmir. Bu zaman həmin ruhu öz bədəninə gətirməyə çalışan qamların işi bir qədər çətinləşir. Çünki itkin düşmüş ruhu axtarmaq üçün meşələri, düzənləri, dənizləri aramalı idi. Heç yerdə tapmadıqda isə əmin olurdu ki, xəstənin ruhu Yer xanın köməkçilərinin əlinə keçmişdir. Onunla əlaqə yaratmaq və ruhu xilas etmək ən ağır proses sayılırdı. Bu zaman çoxlu qurbanlar kəsilirdi. Yer xana yalvarışlar dolu nəğmələr oxunurdu. Xəstənin günahları ağır olduqda Yer xan tələb edirdi ki, onun canının əvəzinə başqa can ödənməlidir. Buryat şamanlarında indi də Erlikin tələbinə əsasən həbsxanasında saxlanan canın xilasını üçün başqa can tələb edilməsinə inanırlar. «Xəstənin razılığı ilə şaman qurbanlıq adamı müəyyənləşdirir, yuxuda olarkən Qartal cildində ona yaxınlaşıb ruhunu bədənindən ayırır, sonra Ölülər Aləminə düşüb onu Erlikə təqdim edirdi. Bu halda Erlik də xəstənin ruhunu şamana qaytarırdı. Bu mərasimdən bir müddət keçməmiş qurbanlıq seçilən adam ölür, xəstə isə sağalırdı. Burada tam həyata qaytarılmadan söz getmirdi, sadəcə olaraq xəstənin ömrü bir qədər uzadılırdı – üç, yeddi, yaxud uzağı doqquz ilə o da dünyasını dəyişirdi. «Kitabi-Dədə Qorqud» eposunun «Dəli Domrul» boyunda Azərbaycan qamlarının təsəvvüründə formalaşan «can əvəzinə can istəmə» motivinin dolğun variantına rast gəlirik. Burada Dəli Domrul Yer xanın cavanların ruhunu oğurlayıb yeraltı mağarasında saxlamasına qarşı çıxırdı. Bu, Tanrını – Yer xanı qəzəbləndirir, ölüm mələyi Əzrayılı (əslində Üzəni) yer üzünə yollayır ki, tanrının iradəsinə tabe olmayan insanı cəzalandırsın. Dəli Domrul Azərbaycan mifologiyasında ölümə qarşı çıxan ilk mədəni qəhrəman obrazıdır. Lakin Əzrayılla mübarizədə arxası yerə qoyulur, tanrıdan üzr istəsə də, canını qurtarmağın bir yolu göstərilir. Onun əvəzinə başqasının canı alınmalıdır. Qam-şaman inancına uyğun olaraq can verəni Dəli Domrul özü müəyyənləşdirməli idi. O, əvvəl atasına, sonra da anasına yalvarır ki, öz canlarının bahasına onun canını xilas etsinlər. Lakin heç biri buna razılaşmır. Dəli Domrul doğmalarının ona can qiymadığını görüb həyatdan əlini üzür. Lakin özgə qızı – arvadı ona bildirir ki, canını onun yolunda qurban verməyə hazırdır. Qadının böyük məhəbbətini görəndə Dəli Domrul da yaşamaq istəmədiyini bildirir, tanrıya üz tutub deyir ki, alırsa, hər

ikisinin canını alsın. Tanrının (Yer xanını) cavanlara rəhmi gəlir və Əzrayıla (Üzənə) tapşırır ki, gənc ər-arvadın canlarının əvəzinə qoca ata-ananın canını alsın.

«*Mifoloji dünya modelinin dualistik strukturu və əkizlər mifi*» bölməsində atəşpərəstlik görüşləri - dual təsəvvürlər nağıllarımız əsasında bərpa edilir. Dünya 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 Işıq və Qaranlıq (Gecə-gündüz, Günəş-Ay), yer üzərində Həyat və Ölüm, insanın öz daxilində isə Həqiqət və Yalan arasında həmişə davam edəcəkdir. Atəşpərəstlərə görə, kainatdakı varlıqlar yalnız bir-birinə qarşı mübarizə aparmaq nəticəsində həqiqi məzmununu qoruyub saxlayır.

Mifoloji model və strukturlar. Atəşpərəstlik görüşlərinin əsasını dualizm təşkil edir. Dünya 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 Işıq və Qaranlıq (Gecə-gündüz, 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.

Atəşpərəstlik tanrı panteonu. *Işıqlı aləmin təmsilçiləri.* Ahur-Məzd dünyanı ağılı köməyi ilə yaradıb, işığa, yanar oda ibadət tələb etmişdir. O, ilk olaraq kosmik cisimləri meydana gətirmişdir. «Avesta»da Ahur-Məzd Zaratuştrun 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, «Zaratuştrun 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»¹. Peyğəmbərin təsdiqinə görə, bir əsas həqiqi tanrı mövcuddur, o da ədalətin, xeyirxahlığın keşiyində duran Ahur-Məzddir. Lakin atəşpərəstlər bel bağlamasalar da, şər ruhların mənbəyi Anhro-Manyunun da gücünə inanırlar. Buna baxmayaraq, P.Bentli yazırdı ki, «atəşpərəstliyin banisi peyğəmbər Zoroastr (Zaratuştr) yerin-göyün yaradıcısı, qanuniliyin, dünya hakimliyinin, ictimai əxlaqın mənbəyi Ahur-Məzdi düzlüyün, ədalətin etalonu kimi vahid Allah elan etmişdi»². Ümumiyyətlə, tanrıların və bütün varlıqların

¹Порублев Н.В. Зороастризм: религия космологического дуализма. В кн.: Культы и мировые религии. - М., Наука, 1994, с. 18.

²Словарь античности. Перевод с немецкого. - М., Издательство «Прогресс», 1989, с. 43.

yaradıcısı Ahur-Məzdin ətrafında toplaşan ilahi qüvvələri üç qrupda sistemləşdirirlər:

Göy qatı ilə bağlanan birinci tanrılar qrupu *Ameşa-Spentadır* (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 alleqorikləşdirilməsi idi. Onun keyfiyyətinin altı şöləsi – 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.

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. Hər iki mifik dünya modelinin başlanğıc mərhələsinin sxeminə nəzər salsaq görərik ki, onların kökü eynidir.

İkinci qrup tanrılar *yazatlar* silsiləsidir. Bunların sırasında ən hörmətli və ehtiram bəsləniləni *Mitridir* (orta fars dilində «*Mih*r» şəklinə düşmüşdür). Ona həsr olunan yəştlər (*himnlər*) əsasında mövqeyini müəyyənləşdirmək mümkündür. Məsələn, «Avesta»nın 10.1 yaşında göstərilir. «Ahur-Məzd Spitam-Zaratuştra dedi: «Mən geniş otlaqların sahibi Mitri yaradanda elə etdim ki, özüm tək tərifə və ehrama layiq tutulsun»¹.

Qaranlıq aləmin təmsilçiləri. *Anhro-Manyu* - hərfi tərcüməsi «şər ruh» deməkdir, Ahur-Məzdin qardaşı, əbədi rəqibidir, həqiqətin və dünyadakı bütün uğurların, xoşbəxtliklərin 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 müəyyənləşmiş 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.

Dev, əjdaha və pəri Azərbaycan folklorunun epik ənənəsində işlənən ən aparıcı antoqonist mifoloji obrazlardır. Nəhəng, qüvvətli, eybəcər və insanabənzər məxluqlar yeraltı aləmin sakinləri kimi göstərilirlər. Onlar «Avesta» təsəvvürlərində olduğu tək dərən 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 vurmadan birbaşa üçüncüyə, yaxud sonuncu - qaranlıq aləmə keçmək mümkünsüzdür. Yalnız ilk otağın sakini – «şər

¹Авеста: Избранные гимны; Из Видевдата/Пер. с авест. И.Стеблин-Каменского. М, Наука, 1993, с. 180.

sözlerin» 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 Işıqlı dünyalara çıxış üçün vəsiqə əldə edilir. Lakin Bəxt ulduzu Şərin əsas daşıyıcılarını (şər sözü, şər fikri və şər əməli) aradan götürən demiurqa Yer altında qaldığına görə göyün dərinliklərindən himayədarlıq edə bilmir. Çünki Işıqlı dünyanın sakral qüvvələri aşağı qatda nələrlə baş verdiyinin fərqi varmırlar, 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 – Işıqlı dünyada bir-biri ilə vuruşurlar. Mifoloji mətndə isə Ağ Qoçla (Işıqlı dünyanın bələdçisi) Qara Qoç (Qaranlıq aləmin bələdçisi) yeraltında daim döyüş vəziyyətindədir. Hər ikisi çalışır ki, 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 qarısından 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 ağılı, gücü və xeyirxahlığı ilə öldürmüşdü, 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 xarakterik nümunə isə hələ XIX əsrin II yarısında Azərbaycanda yazıya alınıb rus mətbuatında dərc olunan «Məlikməmməd»dir. Y.V.Çəmənzəminli 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, gümrəh və sağlam qalmağın yollarını aramışlar. Yimin ölkəsində şər əməllər törətməyən bütün insanlar 15 yaşlı görünürdülər. Saf təbiətli, ilıq, ışıqlı, bərəkətli Xeyir məkanında möcüzəli Naara ağacı yetişirdi, onun meyvəsi qocaları cavanlaşdırıb 15 yaşına çatdırırdı. «Məlikməmməd» nağılı da analogi epizodla başlanır, lakin həmin sehirli 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

¹Çəmənzəminli Y.V. Azərbaycan nağıllarının əhval-ruhiyyəsi. Əsərləri. III cild. – B., Elm, 1977, s. 44-48.

oğlu Məlikməmməd onları təqib edib qızmar quyuya enməklə Zaratuştrun başladığı mübarizəni şərin öz ölkəsində davam etdirir. Burada göstərilir ki, devlər işıq aşıqlədirlər, ona görə də yer üzünün ən gözəl qızlarını (onlar işığı simvollaşdırırlar) qaçırıb öz yanlarında saxlayırlar. Ancaq devlərin gündüzlər quyudan çıxıb Günəşə baxmağa heç vaxt cəsarətləri çatmırdı.

Anhro-Manyu şərx 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, devlərin canı bədənlərində deyil, başqa məkəndədir. Məhz Məlikməmməd işıqlı aləmin nümayəndələri – əsir qızların məsləhəti ilə bir ağacın (Şərx tanrısı bilir ki, canı yer altında qoruyub saxlamaq çətindir, ona görə də yaratdığı məxluqların yaşarlıq gücünü gecələr aparıb yer üstündəki ağaclarla gizlədir) başında gizlədilər. Şüəni 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 (ağaclar, göllərdə və s.) göstərilir. Təsədüfi deyildir ki, «Avesta»da da devlər əvvəlki inancların büt-tanrıları kimi xatırlanırdı və onların ancaq şərxə xidmət etdiyi ona görə geniş vurğulanırdı ki, insanlar köhnə dinlərdən əl çəkib Ahur-Məzdin ətrafında birləşsənlər. 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 bədiiilik ünsürünə çevrilmişdir.

Pəri obrazında da eyni halla rastlaşırıq. Onlar çox vaxt tanrının elçiləri təxatırlanırlar. Quş (göyərçin), bəzən də heyvan (ceyran) cildində çay sahillərinə və bulaq başına enirlər. Cildlərini əyinlərindən çıxardan kimi gözəl qıza çevrilir və lüt-üryan suda çimməyə başlayırlar. Pərilərin cildlərini ələ keçirməklə bir neçə istəyə çatmaq mümkündür. Çünki onlar suda çıpaq qalmasınlar deyə, bir sıra fəvqəltəbii işləri yerinə yetirməyə razılaşırdı və hətta başqalarının sirlərini açıqlayırdı. Belə pəri-insan qarşılıqlı qurbansız ötüşür. Lakin yer sakinlərindən ziyan gördükləri halda pərilər dəhşətli fəlakətlər törədirlər. «Kitabi-Dədə Qorqud»da Sarı çoban kimsəsiz yerdə bir pəri qıza rast gəlir, 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 iğidlərin ölümünə bais olur.

Təkcə **əjdaha** obrazı birmənalı şəkildə bələlərin, quraqlığın, açlığın, xəstəliklərin səbəbkarı kimi təsvir edilir. O, həmişə yaşayış məntəqələrinə gələn şirin suların mənbəyində durur, insanların nə göydən, nə də yerdən su əldə etmələrinə imkan verir. Qarşısını kəsdiyi su dolub daşanda, yatağına sığmayıb özünə axmaq üçün yol tapanda, daha doğrusu, qollara ayrılarda 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 açılırmı.

Beləliklə, atəşpərəstliyin meydana gəlməsində ulu əcdadın əvəzsiz rolu vardır. Azərbaycanlılar islamı qəbul edəndən min il sonra da bir sıra mifoloji obrazlara üz tutmuş, sonrakı mədəniyyətində və folklorunda dərin izlər buraxmasına şərait yaratmışdır. Klassik Azərbaycaq ədəbiyyatının elə bir mərhələsi yoxdur ki, orada Zaratuştun ideyaları xatırlanmasın, ya da atəşpərəstlik mifoloji görüşlərinə xüsusi yer ayrılmasın.

Dissertasiyanın dördüncü fəslı «Azərbaycan-türk miflərinin tematik-klassifikativ strukturu» adlanır. Burada mifologiyanın üç əsas kateqoriyası üzrə bərpə olunan mif sistemləri təhlil süzgəcindən keçirilir: *etioloji, yaxud kosmoqonik miflər (dünyayaratma, təqvim mifləri (dünyanın yaşarlığı), esxatoloji miflər (dünyanın sonu)*. Əksər miflərdə əks olunan hadisə (mifin məzmunu) üç hissədən ibarətdir: 1) *başlanğıc, yaxud varlıqların yaranışı (səbəb)*; 2) *əsas fəaliyyət dövrü (onların bir-biri ilə əlaqə və münasibətlərindən mahiyyət üzə çıxır)*; 3) *sonluq (nəticə)*. Başqa sözlə, bütün varlıqlar səbəblə başlayır, fəaliyyətlə mahiyyət ortaya çıxır, məhv olmaqla sona yetir. Tədqiqatçıların miflərin mövzusunə görə apardıqları təsnifatlarda sistemləşdirilən çoxsaylı bölmələr arasında müəyyən fərqlər nəzərə çarpsa da, biri digərinə zidd deyil. Lakin eyni mifin bir neçə bölmədə təkrarlanması göstərir ki, təsnifata başqa prizmadan yanaşmaq lazımdır.

Azərbaycanda miflərin bölgüsünə M.Seyidov, P.Əfəndiyev, V.Vəliyev, A.Nəbiyev, A.Şükürov və A.Acalovun tədqiqatlarında rastlaşırıq. Onlar təsnifatdan bəhs açarkən rus tədqiqatçılarının qənaətlərinə əsaslanmış və ayrı-ayrı qrupların ümumi əlamətləri haqqında dünya mifologiyasında irəli sürülən prinsipləri cüzi fərqlərlə sadalamaqla kifayətlənmiş, bölgü zamanı mif sistemlərini bir-birindən ayıran cəhətlər üçün vahid kriteriya, ölçü götürülmədiyindən çoxsaylı qruplaşmada (*etioloji miflər, kult mifləri, kosmoqonik miflər, astral miflər, əkiz mifləri, totem mifləri, təqvim mifləri, qəhrəmanlıq mifləri, esxatoloji miflər, demenoloji miflər, antropoqonik, yaxud antropomorfik miflər*² və s.) bir-birini təkrarlayan xüsusiyyətlərlə üz-üzə dayanmışlar. Qruplaşma sırasına mifoloji qəhrəmanların tipləri də əlavə edildiklə (*ilk insan haqqında miflər, yaxud ilk əcdadlar, mədəni qəhrəmanlar – demiurqlar, tanrılar, ruhlar* və s.) daha ziddiyyətli mənzərə yaranmışdır. Əslində «ilk əcdadlar» da mədəni qəhrəmanlar sayılırlar. Əslində, mifləri motivlərin ümumi semantik strukturunu təşkil edən cəhətlərə (yoxluq - yaranış / törəyiş, hərəkət / davranış və ölüm, yəni təzədən yoxluğa qayıdıb eyni qaydada yenidən dövretmə) görə sistemləşdirmək daha

¹Bax: Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. – B., Maarif, 1992, s. 180.

²Şükürov A. Mifologiya. Birinci kitab. Ümumi-nəzəri məsələlər – B., Elm, 1995, s. 76-90.

məqsədəuyğundur. Təsadüfi deyildir ki, qam-şaman mifologiyasında və digər strukturlarda dünya modelinin özü **doğum-həyat-ölüm** prinsipinə uyğun şəkildə qurulur: **başlanğıc** - səbəb *yuxarı qatla* (hər şeyin yaradıcısı göydə yerləşən baş ruhdur); **varlıqların fəaliyyəti**, həyatın mənası və mahiyyəti *orta qatla*; **son nəticə - ölüm** isə *aşağı qatla* əlaqələndirilir. Mifik əhvalatların bu xarakterik cəhəti sonralar bədii yaradıcılıqda mətn strukturunun əsas əlamətlərindən birinə çevrilmişdir.

Mif kateqoriyalarının düzümündə məhz bu prinsip əsas götürülməlidir: *Etioloji*, yaxud *kosmoqonik miflər* (yaranışa səbəb olan və onu izah edən) - başlanğıcdır; *Təqvim mifləri* silsiləsi - fəaliyyətdir; *Esxatoloji miflər* (axırcı varlıqlar, dünyanın sonu) – ölümdür, hər şeyin bitib təzədən formalaşmasıdır.

«*Yaradılış mifologemi və kosmoqonik miflər*» bölməsində göstərilir ki, çox hallarda etioloji (yaranış) və kosmoqonik (dünyaqurma) mifləri müstəqil qruplar şəklində təqdim edirlər. Bəzən nəsil törədənlər və digər mədəni qəhrəmanlar – demiurqlar haqqındakı miflərdən tutmuş ayrı-ayrı dünyagörüşlərinə aid törəyişlə bağlı süjetləri də ayrıca qrup kimi: totem mifləri, şaman mifləri və s. xüsusi bölmələrdə təqdim edirlər. Lakin mahiyyət və semantik struktur etibarilə onların hamısında eyni funksiya əks olunur – arxetiplərin meydanaəlmə səbəbləri spesifik formada açıqlanır, dünyaqurmanın mərhələləri göstərilir.

Azərbaycan türklərinin dünyanın yaranması haqqında təsəvvürlərində bir-birinə zidd olan beş motiv özünü göstərir:

I. *Yaranışın mənbəyinin kosmosla və göy cisimləri ilə (Günəş, Ay, ulduzlar və göylə) bağlanması*. Bu cür görüşlərdə inkişafın mənbəyi üç göy cismi ilə əlaqələndirilir. Günəşsiz qaranlıq dünyada hərəkət, doğulma, boya-başa çatma mümkün deyil. Işıq və istilik təbiəti canlandırdığından təsəvvürlərdə bütün dünyanın yaradıcısına çevrilir. **Azərbaycanda** Günəşə sitayiş eramızın VII yüzilliyinədək davam etmişdir. Bəzi tayfalarda əsas sakral qüvvə kimi sadəcə göy təbəqəsi götürülmüş və ata Göy tanrı ana Yerin üstünə sərilərək dünyanı hər cür bələlərdən qorumuşdur. Məhz onların birliyindən təbiətdəki bütün varlıqlar doğulmuşdur.

Göy cisimlərinə həsr olunan miflərin arxaik formalarının yalnız izlərinə rast gəlirik. Uzun tarixi prosesləri şifahi şəkildə adlayan mətnlərdə kosmik varlıqların bəzi əlamət və keyfiyyətlərinin meydanaəlmə səbəbləri şərh olunur. Məsələn, ayla günəşin rənginin açıqlığı və qırmızılığının yozumu belə açıqlanır ki: «Qara deryadan Gün çıxır. İrəli gedir. İstəyir ki, balıq onu uda. Gülənbər onun qabağına qılınc tutur. Qoymur onu yeməyə. Deryadan Ay çıxır, qalxır göyə. Balıq istəyir ki, onu uda. Gülənbər qoymur ki, balıq onu yeyə. Ay və Gün onun nəfəsindən olur qırmızı. Əhli kişilər salavat çevirəndə guya ki, Ayın qırmızısı tökülür, gedir girir anasının qoynuna. Buna görə də Gün qırmızı, Ay açıq rəngdə olur». Mifdə Qara derya – göy üzüdür, balıq - günəş və ay tutulmasına səbəb olan təbiət varlığıdır, şərhin başlanğıcıdır. Gülənbər ilkin tanrıların yaradıcısıdır, zaman və tale yükünü özündə daşıyır, qırmızı rəng – atəşin, istiliyin, açıq rəng isə gecənin aydınlığının rəmzidir. Salavat çevirmək – islam adətini xatırlatsa da, əski çağlarda bütün

varlıqların anası Gülnəbəre müraciətlə söylənən duaya işarədir. Türk kosmoqonik miflərinin Çin mənəblərinə düşmüş ən qədim yazılı mətnində - «Ulu Toyun» söyləməsində isə, əksinə, Günəş Ay Toyunun qızıdır. Ulu Toyun ona aşıq olub anasını Ay Toyunun göyünə elçi göndərir. Lakin Günəşlə evlənməsi üçün ondan bir şərti yerinə yetirmək tələb olunur: Ulu Toyun «dalğa-göl incisini və sərəb-çöl incisini» nişan əvəzi ödəməli idi. Yer övladı Ulu Toyun «nişanları» tapmadığından göy qızı Günəşlə evlənə bilmir.

Humay qadın tanrılardan biridir. A.Nəbiyevin A.Şükürova istinadən verdiyi mifdə maraqlı təsvirlə rastlaşırıq. Dünyanın yaranması haqqındakı həmin mif mətnində göstərilir ki, yer üzünün tamam suya qərq olduğu, sudan başqa heç nəyin görünmədiyini zamanda Allah-təala çox da böyük olmayan, ancaq qıvrıq, sağlam, ağıllı bir quş yaratdı. Ona bakirə qız gözəlliyi verdi. Adını Humay qoydu. Allah təala Humaya tapşırırdı ki, ərzi örtən su üzərində gecə-gündüz qanad çalıb dünyanı dolaşsın. Suyun harda azaldığını, harda durulduğunu, harda bulandığını gəlib ayda bir dəfə ona xəbər versin. O gündən nə qədər keçdi, bilmirəm, bir gün Humay Allah-təalanın hüzuruna çox yorğun, əldən düşmüş halda gəlib çatdı. Harda nə baş verdiyini Allah-təalaya danışdı. Ancaq yorulub əldən düşməsindən bir kəlmə söz açmadı. Humayın üzülməsini duyan Allah-təala onu götürüb çiyinə qoydu. Dedi ki, çox yorulub əldən düşmüşsən, otur, bir az dincini al. Humay burada oturub yuxuya getdi. Nə qədər yatdığını deyə bilmərəm, gözünü açanda Allah-təalanın qabağında üç dənə noxud boyda ləl gördü. Allah-təala Humaya buyurdu ki, bu ləlləri dilinin altında gizlədib uçub getsin. Hər gün birini dəryaya atsın, sonra qayıdıb onun yanına gəlsin.

Humay buyurulan kimi də elədi. Ləlləri dəryaya atıb, üçüncü gün uçub Allahın yanına gəldi. Doqquz gün Allahın evində qonaq qaldı. Onuncu gün yola düşəndə Allah-təala ona dedi ki, ləli saldığın yerlərə qayıdarsan. Orada gözəl, yaşıl bir torpaq, torpaq üstündə nəhəng bir ağac görəcəksən. Ağacın başında özünə bir yuva qurarsan. Yorulub əldən düşəndə orda oturub dincələrsən... Üçüncü ləli atdığı dəryada o qədər balıq olacaq ki, hansını istəsən baş vurub tutarsan və aclığın nə olduğunu bilməzsən.

Humay ləlləri atdığı yerlərə qayıdanda gözlərinə inanmadı. Suların düz ortasında, yaşıl otların bitdiyi, uca, möhtəşəm bir ağacın ucaldığı böyük bir torpaq gördü. Torpaqdan göylərə baş alıb gedən nəhəng ağaca yanaşdı. Onun üstündəki budaqlardan birində özünə bir yuva tikdi. Buradakı balıqlardan birini tutub yedi və özünə gəldi.

Humay ərzdəki ilk *torpağı*, ilk *ağacı* və dəryadakı *balıqları* belə yaratdı. Humayın yaratdığı həmin dünya bu gün gördüyümüz gözəl və böyük torpaqdır» (*söyləyəni: Əfruz xanım Seyfəlcəmal qızı Durdıyeva, Dərbənd, 1983-cü il*). Mifdə yaratmaq Allaha xas xüsusiyyət kimi təqdim olunsada, hadisələrin yekununda yer, bitki və balıqları meydana gətirən qüvvə Humay sayılır.

Dan (Tan) tanrı. Ulduzlardan sakral anlamda ən çox işlənəni Sirius (Tıştır) və yaxud Dan ulduzudur. Birinci «Avesta»dan keçmiş, yağışların və məhsuldarlığın təminatçısıdır. İkincinin insanlara yaxınlığı ön plana çəkilir.

Ulularımızın qənaətinə görə: «Dan ulduzu «Nəsir adında bir adama köməyi eliyibmiş. Ona görə adına Nəsir ulduzu deyillər... «Dan ulduzu həmişə tez çıxır ki, camaatın nə yeyib-içdiyini görsün. Gec yatır ki, nə etdiklərinə baxsın». «Dan» həm də günəşin – səhər tanrısının adlarından biri idi.

II. *Dünyanın dağdan idarə olunması*. Bu ideyanın XII yüzillikdə yazıya alınan («Munisnamə»də) mifik modeli göstərir ki, azərbaycanlılarda Dünya Dağına inam çox güclü olmuşdur. Xalq arasında dillər əzbəri olan bir silsilə bayatların bu gün də dağlara müraciətlə (A dağlar, ulu dağlar...) başlanması, insanların dərdlərini ulu dağlarla bölüşməsi həmin inancdan doğur:

*Dağların qarı dərman,
Yarama sarı dərman...*

Hərkayıl-Herakl-Koroqlu mifində dağ kultu. Azərbaycanın Eldəgizlər sülaləsinin vəliəhdlərinin böyük müəllimi, gəncəli əl-Ustadın «Munisnamə» (XII əsrdə yazılmışdır, kitabın əlyazması 1920-ci ildə Gəncədən Londona aparılmış, hal-hazırda əsərin yeganə nüsxəsi «Britaniya» muzeyində saxlanılır) əsərində Qaf dağı haqqında yazılanlar atəşpərəstlərin Alburuz Dünya Dağına aid təsəvvürlərini tamamlayır. Kainatın başlanğıcı, çoxsaylı başqa dünyalara gedən yollar da Qaf dağında göstərilir. Yer üzünün bütün torpaqları ora bağlanır. Kainatın düz ortasında yerləşdiyi üçün dünya onun zirvəsindən noxud boyda görünür. Qaf mavi zümrüddən yaradılmışdır. Əl-Ustad yazır: «Əsəti qoruyucularının bəziləri söyləyirlər ki, Qaf ancaq xrizolitdən (qızılaçalar yaşılımtıl-sarı rəngli qiymətli daş) ibarətdir və dünya üzərindəki göy ona görə mavidir ki, onda xrizolit-dağ əks olunur»¹. Dünyanın bütün damarları Qaf dağının hamisi - qoruyucusu *Hərkayılın* əlində cəmləşirdi. Dünyada elə bir şəhər, kənd, vilayət, ölkə, guşə yox idi ki, yeraltı damarları ilə Qaf dağlarına bağlanmasın. Allahın hansı ölkəyə qəzəbi tutsa, Hərkayıl onun su damarlarını kəsirdi, nəmliyin qarşısı alınır, orada quraqlıq və fəlakət baş alıb gedirdi; bütün bulaqlar, arxlar, çaylar quruyur, bitkilər, otlar susuzluqdan məhv olurdu. Zəlzələnin də baş verməsinə səbəb tanrının insanlara qəzəbidir. Hərkayıl ulu Allahdan əmr alan kimi, adamları qorxutmaq məqsədilə o diyarın Qafdakı damarlarını bərk-bərk silkələyir, nəticədə yerin altı üstünə çevrilir, ya da yer yarılıb, bütün canlıları udur. Hərkayıl deyirdi: «Tanrının buyruğu olsa, Qaf dağından keçən bütün damarlara küy vuraram, dünya cəhənnəm tək canlıların başına daralar. Lakin Yaradanın qayğısı ilə çoxlarının qulluğunda dururam, böyük günah işlədənlərin isə yaşadıkları ərazilərin damarlarını burub, onları min cür əziyyətə düşür edirəm». Dünyanı idarə edən *Qaf dağı nəhəng öküzün başındakı 2 buynuzunun arasında yerləşir*. Bu öküzün böyüklüyü 1000-illik yol məsafəsinə bərabərdir.

¹Абу-Бакр ибн Хосров ал-Устад. Мунис-наме / пер. и примеч. Р.М.Алиева. – Б., Язычы, 1991, с. 562.

Qaf dağının qoruyucusu Hərəkayıl yunanlara saklardan keçən mifik mədəni qəhrəman Heraklı xatırladır. F.Cəlilov hələ keçən əsrin 80-ci illərində Heredota istinadən belə bir fikir irəli sürmüşdü ki, bu obrazın mənşəyi prototürk tayfalarına bağlıdır. Müqayisə üçün türk eposlarının özəyində duran «Qoroğlu/Koroğlu» mifinin tarixi köklərinə baş vuraraq yazırdı ki, «Koroğlu adının qədim anlama, semantikasını ilə gerçəkləşən qəhrəmanlıq səfərləri yunan və italyan mifologiyasında dəyişmədiyi kimi, adın özü də tərcümə olunmadan saxlanmışdır: Kor-oğlu – *azər*; Qor-oğlu – *türkmən*; Her-akle(s) – *yunan*; Xer-okle – *etrusk*; Her-(o)kul(s) – *latin*. Beləliklə, saqat soykökü rəvayətinin yunanlı informatoruna görə, Heraklı saqatların ulu babası olan Skifin atasıdır. Heraklı özü isə yunan mifologiyasında Olimpin baş tanrısı Zevsin dünya gözəli Amenadan doğulan oğludur»¹. Krım əhalisinin dilindən yazıya alınmış «Heraklı və skiflər» adlı mifdə göstərilir ki, Heraklı öküzlə boya-başa çətdiği diyarda yer şumlayırmış. Toxumları səpib qurtarır, dincini almaq istəyir. Hava soyuq imiş, onu göy çəmənlikdə qəflətən yuxu tutur. Ayılında görür ki, atı və arabası yoxdur. Peşimançılıq çəkən Heraklı axtarışa başlayır. Xeyli gəzib-dolaşandan sonra qarşısına qarıbə bir məxluq çıxır ki, bədəni beldən yuxarı gözəl qız, kəməri yerindən aşağı isə ilan idi. Təəcübənərək ondan soruşur: «Sən kimsən?» İlan-qadın cavab verir: «Mən Apa (Ana) ilahəyəm». Heraklı xəbər alır: «Apa tanrı, sən mənim atımı görməmişən?» İlan-qadın deyir: «Atın və arabanı mənədir. Onları ancaq bir şərtlə sənə qaytararam: bir müddət burada qalıb mənim ərim olacaqsan». Heraklı payı-piyada dünyanın o biri başında yerləşən vətəninə dönə bilməyəcəyini anlayır və Apa tanrının yanında qalmağa razılaşır. İlan-qadın atı və arabanı qaytarmağa tələsmir, ona görə ki, Heraklı vurulmuşdu. Onlar o vaxta qədər birlikdə yaşayırlar ki, üç uşaqları dünyaya gəlir. Bundan sonra Apa atı və arabanı Heraklıya verib deyir: «Səndən ayrılmaq istəməsəm də, yurdun üçün darıxdığımı duyuram. Verdiyim sözün üstündə dururam. Atını və arabanı geri qaytarıram. Ancaq söylə görüm, oğlanların böyüyəndən sonra nə edim? Onları sənənin yanına yollayım, yoxsa öz ölkəmdə saxlayım?» Heraklı belə qərara gəlir: üstü qızıl kasalı kəməri belindən çıxır, sonra yayını dartıb gərilməmiş ipi bağladığını və oxu necə atdığını göstərir. Onları Apa tanrıya verib bildirir: «Oğlanların böyüyüb kişiləşəndə qoy kəmərimi bellərinə bağlasınlar və yayını çəkib sahmanlasınlar. Kəmərim onlardan hansının belinə gəlsə və kim yay-oxumu mənim kimi sahmanlaya bilsə, yanında saxla. Yayının gərilməmiş ipini bağlamağı bacarmayanı və kəməri belinə gəlməyəni qov getsin». İllər keçir. Heraklın oğlanları böyüyürlər. Apa tanrı atalarının kəməri və ox-yayını gətirib övladlarının qarşısına qoyur. Kəməri iki oğlun belinə çox geniş olur. Onlar qızıl kasaların ağırlığını daşıya bilmir. Böyük və ortancıl qardaşın yayını gərilməmiş ipini də çəkib bağlamağa gücləri çatmır. Hər ikisini ölkədən qovurlar. Heraklın kəməri üçüncü oğlun belinə gəlir və o, yayı atası kimi qaydasına salıb oxu sərrast atır. Bu, kiçik oğul Skif idi. Skif ölkədə Apa tanrının himayəsində qalır və ondan skif tayfası törəyir. Skiflər Heraklın öküzlərlə yer

¹Ağasioğlu F. Azər xalqı (Seçmə yazılar). – B., «Ağrıdağ» nəşriyyatı, 2000, s. 92-93.

şumladığı Tavr və Dnepr ətrafı çöllərdə məskunlaşırlar¹. Göründüyü kimi, prototürk tayfalarının kök saldığı ərazilərin müasir əhalisinin yaddaşında Herakl mənşəcə yunanlı deyil. O, türkün bir qolunun ulu əcdadı Oğuz kimi üç oğlunun içərisindən ancaq ox-yayla bağlananı seçib yeni nəslin başında durmasına razılıq verir.

Bizə elə gəlir ki, «Munisnamə»də «*Hərkayl/Qerkayl*» kimi xatırlanan demiurq daha dərin qatlardan gəlir və «Avesta»dakı «*Hara-Bərazayt*»in, yunan-sarmat-skiflərdəki «*Herakl*»in, türk-azərbaycanlılardakı «*Qoroğlu/Koroğlu*»nun kökünün başlanğıcında dayanır. Çünki sadalananların hamısı dağla bağlanır, işıq-qaranlığı, göy-yeri mənalandırır.

Oğuz mifi və Quz/Qazlıq dağı. Qədim roma miflərində şəhid çoban kimi xatırlanan «Qafqaz»da və dağ zirvəsi «Kazbek» («**QAZ**bək» // QUZbəy» // Oğuzbəy») sözündə türk mənşəli hissəciklərin olduğu şübhəsidir. Birincinin ikinci hecasında «qaz // quz», ikincinin isə əvvəlində «kaz // qaz // quz» komponentlərinin mövcudluğu göstərir ki, «**işquz // aşquz // iç oğuz**» tayfaları çox əski çağlardan Azərbaycandan dağlıq və dağətəyi sahələrində məskunlaşmışlar. Maraqlıdır ki, «Dədə Qorqud» dastanında da bu dağın adı «Qafqaz» sözünün məhz ikinci hissəsinə («qaz»a) məkan anlamlı sözdüzəldici «lıq» şəkilçisi artırılmaqla yaranır: «**Qaz // lıq**».

III. *Göylə Yerin birliyi, yəni yaradıcının insanlara, təbiətə yaxınlığı.* İlk təsəvvürlərə görə göy yerdən aralı deyildi. «Qabaxlar göy yerə yaxın idi. Adamlar bir-birini öldürüb qan tökürdülər, bərəkətin qədrini bilmirdilər. Bunu görəndə tanrının qəzəbi tutdu, göyü yerdən uzaqlaşdırdı». Sonralar bu təsəvvürlər esxataloji xarakter almış və dünyanın məhvi şəklinə salınmış, göyün - yaradıcının üz döndərməsinin səbəbi insanların şərə, pis əməllərə meyl etmələri ilə izah olunmuşdur.

IV. *Dünyanın yeddi qatda təsviri.* Azərbaycanlıların mifoloji təsəvvürlərində «Göyün yeddi qatı var. Birinci qat torpaxdı ki, qara camahat yaşayır. Sonrakı qatlarda huri-pərilər, qılmannar, peyğəmbərlər yaşayır. Lap yeddinci qatda isə allah öz taxtında oturub dünyanı idarə eliyir»². «Munisnamə»də isə dünya qırx qatlı təsvir edilir.

V. *Dünya yaranmamışdan əvvəl ancaq yaradıcının (Allahın tək halda) mövcudluğu.* Əksər mifoloji sitemlərdə yaradıcıdan əvvəl də yaşayışın olması göstərilir. «Avesta»da əsas yaradıcı Hörmüzdən əvvəl səkkiz allahın varlığından söhbət gedir. Yeri, Göyü yaradan Hörmüzün dünyaya gəlməsi üçün Zurvan min illər boyu qurbanlar verir. Deməli, hardasa başqa varlıqlar mövcud idi ki, onları qurban da kəsirdilər. Yaxud yunan mifologiyasında dünyanın əsas elementlərini köməkçi allahlr vasitəsi ilə yaradıb idarə edən Zevsdən əvvəl Kronun icadları

¹ Легенды Крыма. Составитель Г.Таран, предисловие М.Ф.Рыльского. – Симферополь, 1974, с. 9-10.

² Azərbaycan mifoloji mətnləri. Tərtib edənı, ön söz və şərhlərin müəllifi A.Acalov. – B., Elm, 1988, s. 35.

olmuşdur. Belə sistemlərdə dünyanın başlanğıcı dumanlı təsvir edilir və insanların sitayiş etdiyi əsas yaradıcılar onlaradək qurulan dünya modelində restavratsiya (köklü dəyişikliklər) edirlər, bir növ onu durğunluqdan çıxarıb hərəkətə gətirirlər, tamamlayırlar. Yaradıcının mütləqliyi, daimiliyi, vahidliyi, birinciliyi, ilkinlərin ilkini olması ideyası Azərbaycan mifik görüşlərinin müxtəlif qaynaqlarında (arxaik nağıl, qəhrəmanlıq eposu, klassik ədəbiyyatdan başlamış son zamanlarda xalqın dilindən yazıya alınan inanclara, mif mətnlərinə qədər) özünə geniş yer tapır. Məsələn, «Lap qabaxlar allahdan başqa heç kim yoxuymuş. Yer üzü də başdan-ayağa suyumuş. Allah bu suyu lil eliyir. Sonra bu lili qurudup torpax eliyir. Sora torpaxdan bitkiləri cücərdir. Onnan sora da torpaqdan palçıx qəyirip insanları yaradır, onnara uruh verir».

Dünyayaratma. «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 bərpə etmək, hər bir xalqın ümumdünya mədəniyyətindəki yerini və onun yaranmasındakı rolunu müəyyənləşdirmək, tarix səhifəsində hər bir xalqın yaradıcılıq ənənələrinin meyl və istiqamətlərini öyrənmək üçün mifologiya ən mötəbər mənbələrdəndir»¹. Bu mənada «Munisnam»ni XII yüzilliyə aid Azərbaycan mifologiyasının məlumat kitabı adlandırmaq olar. Burada dünyanın əsas elementlərinin həmin dövrə qədərki görüş sistemlərindən (animizm, antropomorfizm, totemizm, dualizm, şamanizm və monoteizm) götürülüb islam prizmasından keçirilən modelinə rast gəlirik. Həmin modelə görə, Yüksəklərdən yüksək olan Allah hər şeydən əvvəl yeddi qapılı cəhənnəmi yaratmışdır. Sonra o, oddan iki məxluq düzəldib, şir cildində olanı Halid, dişli canavar cildində olanı isə Salit adlandırmışdır. Onlar nəhənglərin nəhəngi idilər. Şir-Halidin quyruğu əqrəb, canavar-Salitın quyruğu isə ilan quyruğu kimi idi. Allah bir dəfə hər ikisinə silkələnməyi əmr edir, onların üstündən saysız-hesabsız əqrəblər, ilanlar tökülür. Cəhənnəm ildə iki dəfə (istidən və soyuqdan) qaynayır və püskürüb nəriləyir. Qaynamadan bərk həyəcanlanan cəhənnəm dəniz suları kimi coşub-daşır, onun dalğaları ilanlardan bəzilərini götürüb yer üzünə atır. Yayda bərk istilərin və qışda isə şaxtaların düşməsinin səbəbi cəhənnəmin qaynamasıdır (bir qədər sonra isə bunun səbəbi başqa cür izah olunur). Allahın əmrilə Halid Salitlə evlənilir. Salit hamilə olur, vaxt çatanda yeddi ərəkəc, yeddi dişli uşaq doğulur. Böyüyəndən sonra Allah ərəkəcləri dişilərlə evləndirir. Sonra Allah ilk insanı - Adəmi yaradır, ərəkəclərin altısı Adəmə boyun əyir, İblis adlanan yeddincisi isə imtina edir. Allah İblisi lənətləyir. Altı qardaş - Haris, Yaksak, Müzir, Əbuməza, Rəviyə və Sarisdən olan övladlar xeyirxah ruhlardı, gözəl pərilərdi, İblisdən doğulanlar isə divlər, cinlər, şər ruhlardı.

İşığın və qaranlığın qoruyucusu **Bərhayıl** sağ əlində Günəşi, sol əlində isə Ayı tutur. Onun sağ əli *gündüzü*, sol əli isə *gecəni* yaradır. Gündüzü yaradan əl Şərqə,

¹Nəbiyev A. Azərbaycan mifologiyası. «Folklorşünaslıq məsələləri» məcmuəsi, Beşinci kitab. – Bakı Universiteti Nəşriyyatı, 2002, s. 129-130.

gecəni yaradan əl Qərbə doğru uzanır. Əgər Bəhrayıl yorulub Şərqə doğru uzanan əlini göydən çəksə, bütün kainat zülmətə bürünər və heç vaxt səhər açılmaz. Bəhrayılın göyə uzanan qolları arasında üstünə ağ və qara xətt cızılmış lövhə qoyulmuşdur. Bu lövhə ilin hər fəslinə uyğun olaraq gecə-gündüz mütənasibliyini qorumağa xidmət edir. Belə ki, Bəhrayılın gözləri həmişə lövhəyə dikili qalır. O, gündüzlərin və gecələrin qısalıb-uzanmasını uyğun xətlərin uzanıb-qısalması ilə tarazlayır.

Bir əlini yerə dirəyən, digərini isə göyə dikən **Səhayıl** (qədim külək tanrısı Səbayel bəlkə də bu inancdan yaranmışdır) dəniz suyunun və küləklərin qoruyucusudur. O, göyə yüksələn əli ilə sərt küləklərin, qasırganın, yerə dikilən əli iləsə coşub-daşan dəniz sularının qarşısını alır. Əgər Səhayıl sol əlini yerdən götürsə, dəniz suyu kükrəyib bütün çölləri, düzləri basar, insanlar sulara qərq olar, boğulub ölər, sağ əlini aşağı salsə tufan, qasırga qopar, dünya üzünü silib aparar, canlı varlıqlardan əsər-ələmət qalmaz.

Allahın yerdə yaratdığı varlıqlar dörd qrupda cəmləşir: *birincisi, insanlardır* ki, *insan başlı, ikincisi, yırtıcı, vəhşi heyvanlardır* ki, *şir başlı, üçüncüsü, ev və yük daşıyan heyvanlardır* ki, *inək başlı, dördüncüsü* isə *yerdə qalan heyvanlar, quşlar və başqa zəif məxluqlardır* ki, *qırğı başlı* dörd nəhəng mələyin himayəsi ilə təbii fəlakətlərdən, istilərdən, sərt şaxtələrdən, lənətlərdən, əzab-əziyyətlərdən mühafizə olunurlar. Qeyd etmişdik ki, «Munisnamə»də dünyanın başlanğıcı bütün torpaqlara bağlanan böyük Qaf dağı nişan verilir. Mərkəzdə yerləşdiyi üçün dünya onun zirvəsindən noxud boyda görünür. Qaf mavi zümrüddən qurulmuşdu... (Hərkeyil haqqında mif əvvəlki bölmədə şərh olunmuşdur).

Dünyanı idarə edən Qaf dağı **nəhəng öküzün başındakı iki buynuzun** arasında yerləşir. Bu öküzün böyüklüyü minillik yol məsafəsinə bərabərdir. Mövcud dünyanın torpağı yeddi qatdır, dənizləri də yeddi nəhəng su məkanından, sahəsindən ibarətdir. Qaf dağından sonra 40 dünya təsvir edilir. Bu dünyaların hər biri mövcud dünyadan 40 dəfə böyükdür və 400 hissəyə parçalanır. Parçalanan hissələrin hər biri insanların yaşadıkları ölkələrdən 400 dəfə böyükdür. O dünyalarda zülmət yoxdur (Atəşpərəstlik təsəvvürlərində də dünya qızıl dövründə gecələrsiz təsvir olunur). Heç vaxt qaranlıq gecələr olmur, oralarda həmişəlik gur işıq məskən salmışdır. Bütün torpaqlar təmiz qızıldan, əksər əşya və predmetlər isə işıqdan əmələ gəlmişdir. O dünyaların sakinləri mələklərdir. Onlar nə insanları, nə də İblis kimi məxluqları tanımaq istəyir, nə cənnətdən, nə də cəhənnəmdən xəbərləri var. O 40 dünyadan o yana nəyinsə mövcud olub-olmaması isə bir Tanrıya məlumdur. Məxluqları dünyanın bir qatından o biri qatına aparən vasitələr müxtəlifdir: a) *Qanadlı at*, ona minən düşməməlidir, yoxsa ikinci dəfə belinə qalxa bilməz. Koroğlu otuz doqquzuncu gün tövlənin çardağından deşik açıb baxmasaydı, Qırat da həmin ata çevriləcəkdə; b) *Mənzil başına on, doqquz və bir günə çatan sehirlə nəhəng quşlar* - Məlikməmmədi qaranlıq dünyadan işıqlı dünyaya qırx günə gətirən Simurq quşu onlardan biridir; v) *Quş cildində olan Xızır*, bir göz qırpımında Qəribi doğma yurduna gətirir.

Dünyanın bir qatını digərindən ayıran vasitələrin təsviri daha orijinaldır. Keçiddə duran **mələyin boyu o qədər uzundur ki, ayağı yerdə, başı göydə yerləşir**. Onun qabağında göydən yerə pərdə sallınır, sonu dənizin dibinə çatır. Pərdənin ortasında ikitaylı qapı var, qapıdan işıq topasından ibarət qıfıl asılır, qıfıla isə şüadan möhür vurulur. (Adama elə gəlir ki, ulu babalarımız kompüterləşmiş, kənardan ultrasəualarla, əl, barmaq izlərini toxundurmaqla idarə olunan müasir qapılardan danışirlar). Qapıda **iki qoruyucu mələk** var ki, **başları ilə öküzə, bədənləri ilə qoyuna** oxşayırlar. Bu qapıdan o yana bir-birinə söykənən **iki dəniz** mövcuddur, birinin **suyu şirin**, digərininki **acıdır**. Bu dənizlərin hər ikisi eyni yerə tökülsə də, suları bir-birinə qarışmır, necə ki, yağ suda həll olunmur. İki dənizin arasında **cənnətə oxşayan bir ada** yerləşir. Orada çoxlu meyvə ağacları, müxtəlif cür quşlar, ətirli otlar, çiçəkli düzənlər var. Bütün quşların başları qızıldan, gözləri yaqutdan, qanadları xrizolitdən, dimdikləri mirvaridəndir. Onlar bir-birilərdən gözəldir. Adanın acı sularla əhatə olunan ortasında təmiz qızıldan ibarət, böyüklüyü təsəvvürə gəlməyən dağ var (**Qızıl dağ**). Şirin sular yalayan tərəfdə isə balıqlar kimi parıldayan **gümüş dağ** yerləşir. Hər dağın başında bir mələk oturur ki, biri şirin, digəri acı suyu qoruyur. Onlar bu suları bir-birinə qarışmağa qoymurlar. Dünyanın bütün sərvətləri bu iki dağda saxlanır. Dünyadakı bütün mədənlərin, faydalı qazıntıların mənbəyi qoşa dağlardır, şirin suların, bulaqların, yeraltı arxların, quyuların başlanğıcı şirin sulu; duzlu sulu arxların, quyuların başlanğıcı isə acı sulu dənizdir. Bu iki dəniz öz mənbəyini Allahın göydəki taxtının altından alır. Yaradıcı mələklərdən əvvəl bu dənizləri, adanı və oradakı qızıl, gümüş dağları yaratmışdı. Dünya modelinin bu cür təsvirinə başqa xalqların mif sistemlərində təsadüf edilmir.

«Avesta»da dünyanın yaranması haqqında mifik təsəvvürlər və Azərbaycan. Azərbaycanlıların kosmoloji təsəvvürlərində atəşpərəstlik sistemlərinin də təsiri güclü olmuşdur. Zoroastrizmdə məkan və zaman sonsuz hesab edilir. Məkan iki hissəyə ayrılır: a) işığın heç vaxt tükənmədiyi sahə Xeyrə və Ahur-Məzdə məxsusdur; b) qaranlıqın əbədi hökm sürdüyü yer Şərin və Anhro-Manyunun vətənidir. Sonsuz zaman «*zurvan akaran*» şəklində tələffüz edilir. Birinci söz Ahur-Məzdlə Anhro-Manyunu bətnində yetişdirən zaman və tale tanrısı Zurvanla bağlıdır və ehtimal ki, Azərbaycanda qədim ərazi adında (Şirvan) pasportlaşmışdır. İkinci kəlmə isə eyni anlamda Azərbaycan türk dilində indi də «*axır*» şəklində işlənir. Ahur-Məzd zamanının son kəsiyini müəyyənləşdirib «*zurvan xvadat*» ifadələri ilə əks etdirir. İkinci söz rus dilindəki «*xvatit*» (bəsdir) felii ilə səsləşir. Bütöv zamanın davamlılığı 12 min ildir və 4 (3 min illik) bərabər mərhələyə ayrılır.

«Zaman mifologemi və təqvim mifləri» bölməsində vurğulanır ki, təqvim mifləri rituallarla bağlı görüşləri özündə əks etdirir. Müntəzəm olaraq ilin fəsilələrinin, aylarının, günlərinin bir-birini əvəz etməsi ilə təbiətin (günəşin çıxıb, batması ilə gündüz gecəyə çevrilir, onun istisinin azalıb-çoxalması, külək əsməsi, göy guruldaması, havaların açılıb-bozarması, soyuyub qar düşməsi, yağış yağması fəsilələri meydana gətirir) və bitkilərin dəyişib haldan-hala düşməsi (cücərməsi,

yarpaqlaması, çiçəkləyib meyvə verməsi, çılpqlaşması və s.) ilkin təsəvvürlərdə bir silsilə mifik obrazların kortəbii şəkildə yaranmasına təkan vermişdir. Bitki, heyvan və təbiət hadisələrində ruhun varlığı ideyası meydana gəlmişdir. Ulu əcdadlar dünyadakı varlıqların ölüb-dirilməsini (Yağış göy gurultusundan sonra damcılayır və çalalara yığılan suyun torpağa hopması ilə ömrünü başa çatdırır; bitki toxumu cücərib torpaqdan baş qaldırır, boyu uzanandan, bar yetişdirəndən sonra quruyur və ölür - bütün bunları insanlar özlərinin ana bətnindən çıxıb, böyüməsi, boya-başə çatması, qocalıb o dünyaya köçməsinin analoqu kimi başə düşürdülər, ananın doğuşdan qabaq ağrı çəkib çığır-bağır salmasını isə göy gurultusuna bənzədirdilər) ruhların iki qütbə ayrılması ilə (xeyir və şər ruqlar) əlaqələndirmişlər. Bərəkət, bolluq gətirən hamı ruqlara ehtiram göstərib sitayiş etmiş, yolunda qurbanlar kəsmişlər. Ölüm, fəlakət, quraqlıq, aclıq və soyuğu qoruyan ruqlara qarşı isə mübarizə yolları axtarmışlar. Əlbəttə, təqvim miflərində də ilkin yaranış motivlərinə müraciət olunurdu, lakin etioloji kateqoriyaya daxil olanlardan fərqli olaraq, əsas qayə, məqsəd yaranma, meydana gəlmə epizodları ilə deyil, yaranan varlıqların sonrakı funksiyalarında açılırdı. Məsələn, ən primitiv formada olan bir mifik təsəvvürü götürək: Günəş doğulur və torpağa can verir («Gün çıx, çıx, çıx...») mərasim nəğməsində Günəşin doğulması torpağın dirilməsi üçün arzulandır. Burada iki məsələdən söhbət gedir. Təqvim kateqoriyasının prizmasından baxanda günəşin doğulması məqsəd deyil, vasitədir. Əsas deyil, köməkçidir. Ulu əcdadın ritual vasitəsi ilə çatdırmaq istədiyi ideya torpağın canlanıb üzərində ağacları, bitkiləri yetişdirə bilməsidir. Başqa sözlə, etioloji miflərdə əsas diqqət Günəşin doğulması səbəbini aydınlaşdırmağa yönəlsə, təqvim miflərində Günəşin doğulandan sonrakı fəaliyyətinə, dünyadakı varlıqların xidmətində durmasına üstünlük verilir.

Təqvim miflərində hətta ayrı-ayrı illər, aylar, günlər belə mifik obraza, dünya modelinin detalına çevrilir. Məsələn: «Bir padşah görür ki, bının ölkəsindəki adamlar tez-tez illəri qatışdırırlar bir-birinə. Çünkü illərin adı yoxuymuş. Padşah fikirləşir ki, gərəh illərə ad qoyam. Durur çıxır səfərə. Ucardan, qaçardan, sürünərdən qabağına hansı çıxırsa onun adını verir bir ilə. Bının qabağına on iki canını çıxdığı üçün on iki də il adı düzəldir. Həməən cannılar binnardı: donuz, sıçan, pələh, dovşan, öküz, at, qoyun, meymun, it, quş, ilan, balıx. İllər də binnarın adınan addandır». Təqvim hissələri Çində etik mənə ilə də təsvir edilirdi: «Yaz - humanistdir, yay - nəzakətlidir, payız - ədalətlidir, qış - müdrikdir». Azərbaycan inanclarında isə Yaz xoşxasiyyətdir (Üçü bizə cənnətdir), Yay səxavətlidir (Üçü yığıb gətirir), Payız qəddardır (Üçü vurub dağıdır), Qış düşməndir (Üçü bizə yağdır). əcdadlarımızın ilkin təsəvvürlərində yaponlarda olduğu kimi, il iki hissəyə (bərəkət, bolluq gətirən əsas hissə və bitkiləri məhv edən qış) bölünürdü. Ayların fəsilərə bölünməsinə həsr olunan bayatıda da bu hissə olunur: a) yaz, yay xeyiri, b) payızla qış isə şəri təmsil edir. Dağlara müraciətlə deyilən başqa bir bayatıda isə ilin iki yerə bölünməsi açıq-aydın nəzərə çarpır:

A dağlar, ulu dağlar,
Çeşməli, sulu dağlar.
Üç ay toylu, bayramlı,
Doqquz ay yaş dağlar.

Adətən, sudan korluq çəkən dağların «çeşməli, sulu» göstərilməsi ola bilsin ki, yuxarıda verdiyimiz mifoloji sistemdəki dünyanın su damarlarının Qaf dağından keçməsinə əsaslanır.

Göründüyü kimi, Azərbaycan təqvim miflərində əsas ağırlıq qışla yazın üzərinə düşür. İl əsasən iki əks xasiyyətli canlı varlıqla təmsil olunur, yay yazın, payız isə qışın içində əridilir. İl bütövlükdə yarı bölünüb düşmənin qüvvələr kimi üz-üzə qoyulur. Bir tərəfdə soyuq, şaxta, aclıq, ölüm, digər tərəfdə isti, bolluq, şadlıq hökm sürür. Kosa-keçi miflik obrazları ilə yaddaşlarda bu günümüzədək yaşadılan ənənənin tarixi çox dərin qatlardan gəlir. Mədəniyyətimizin canına hopmuş Xeyir-Şər qarşıdurmasının mənbəyini də, hər şeydən əvvəl, bunda axtarmaq lazımdır.

«Kosmoloji sonluq mifologemi və esxatoloji miflər» bölməsində göstərilir ki, «son şeylər» və dünyanın axırı haqqında olan esxatoloji miflər yaranış və təqvim mifləri ilə müqayisədə çox-çox sonrakı dövrlərdə meydana gəlmişdir. Bu da təbiidir, çünki esxatoloji miflərin motivlərində, bir növ, əvvəlki iki kateqoriyada verilən hadisələrə yekun vurulur, nöqtə qoyulur. E.A.Kostxinin şərhinə görə, **esxatoloji** (yunanca *eschatos* – «son», «axır» deməkdir) miflərdə dünyanın sonu, sonrakı taleyi və insanın yeraltı aləmdəki həyatı əks olunur. Arxaik mifologiyalarda esxatoloji təsəvvürlərə az yer ayrılır (daha çox dünyanın sonundan deyil, başlanğıcından bəhs açılır). Daha çox inkişaf etmiş miflərdə (hind, alman-skandinav) gözlənilən dünya fəlakətlərinə adətən etik qiymət verilir: altı dünyanın dağılması əxlaqın tamamilə pozulması ilə əlaqələndirilir. Xristian esxatoloji düşüncəsində (Apokalipsisdə) dünyanın son günü eyni zamanda möminlərin xilas və Xristosun minillik hakimiyyətinin başlanması ideyası təsdiqlənir¹. Dünyanın nəzərə çarpan bəzi elementlərinin öldüyünü, yoxa çıxdığını görənlər üçün əcdadın gəldiyi qənaət bu olmuşdur və bəşəriyyət həmin qənaətdən doğan bir məsələ barədə daim düşünmüşdür: dünyanı xilas etmək mümkündürmü? Allahla allahlıq etmək istəməyənlər tale mifinə boyun əyməklə kifayətlənmişlər, «alın yazısı»na inanmayanlar isə «xilas yolu» axtarmış (bu gün də axtarırlar), tanrı ilə «mübahisəyə girmiş» və hətta onu «güzəştə getmək» məcburiyyəti qarşısında «qoymuşdular».

Etioloji hadisələrin əksinə olaraq, esxatoloji miflərdə tufan qopması, torpağın suyun altında qalıb üzərindəki canlıların məhv edilməsi, kainatın xaosa çevrilməsi, bütün varlığın cəhənnəm şəklinə bərqərar olması kimi dəhşətli global hadisələr əks olunur. Bu mənada fəlakətlərə səbəb olan başqa törəmələri (zaman

¹Восточнославянский фольклор: Слов. науч. и нар. терминологии / Редкол.: К.П.Кабашников (отв. ред.) и др. – Мн.: Наука и техника, 1993, с. 152.

adlamalarını, xeyir və şər qarşılaşmalarından yaranan qəzaları) bütövlükdə dünyanın sonundan bəhs edən miflərdən ayırmaq çətindir. Birinciləri ikincilərin baş verəcəyi haqqında «xəbərdarlıq» signalı kimi də başa düşmək olar. Esxatoloji qəzalar, əsasən, yer üzündə **axlaq və hüquq normalarının** pozulmasından, insanların dəhşətli cına-yətlərindən, təbiətə qarşı amansız rəftarından, ekoloji bələlərdən, ədalətsizliyin baş alıb getməsindən törəyir. Dünya, yaxud onun ayrı-ayrı elementləri odun, tufanın, suyun, kosmik döyüşlərin (göy cisimlərinin şər qüvvələrlə toqquşmasının), aclığın, quraqlığın, soyuğun və s. təsirindən məhv olur. Bəzən fəlakətlərin qarşısı alınır, bələdən xilas olan varlıqlar hər şeyi təzədən başlayır. Lakin bir vaxt yaradıcının dünyanı beləcə məhv edəcəyinə inam yaddaşlardan silinmir ki, silinmir. Doğrudur, dünyanın axırı məsələsinə görə ulu əcdad tanrılarla, yeri gələndə, razılaşmamış və hətta bu məsələdə səcdə etdiklərinə qarşı çıxmışdır.

Tanrı-insan qarşিদurması kəskinləşməsin deyə, müəyyən mərhələlərdə hər iki tərəfdən güzəştlər edilmişdir. Lakin bu güzəştlər yalnız ilkin inamlarda özünə yer tapır. Daha doğrusu, çoxallahlılıq mərhələsində qüvvələrin tarazlığı mövcud idi. Mübarizə iki cəbhədə aparılırdı. Allahlar bir-biri ilə rəqəbətdə idilər, ona görə də insanlara güzəştə gedirdilər ki, ətraflarına daha çox tərəfdarlar toplansınlar. Dualist və monoteist görüşlərdə güzəşt edilməsinə ehtiyac qalmır. «Avesta»da insan nəslinin bünövrəsini qoyan Kaymərd, eləcə də onun toxumundan cücərən kişi Mərd, qadın Mərdyanaq səhvə yol verdikləri üçün ölümə məhkum edirlər. Hətta xeyirxah Ahur-Məzd belə insana güzəşt etmir. Adəmlə Həvvə da xəta işlətdiklərinə (müqəddəs meyvəni oğurladıqlarına) görə cənnətdən qovulub Yerə sürgün edirlər. Tanrı-insan qarşিদurmasından doğan narazılıqların sülhlə, qarşılıqlı güzəştlərlə nəticələnməsinə həsr olunan mifik təsəvvürlərin ən gözəl nümunəsinə «Kitabi-Dədə Qorqud»da rast gəlirik. «Duxa qoca oğlu Dəli Domrul boy»unda tanrının əmri ilə Əzrayılın bir igidin canını vaxtsız alması etiraz doğurur. Narazılıq böyüyüb Tanrı-insan qarşিদurmasına çevrilir.

Tale - alın yazısı ilə razılaşmayanda Yaradıcı tərəfindən həmişə güzəştlər edilmir. Astiaq nə qədər canfəşanlıq etsə də, öz doğma nəvəsini belə qurban verməyə hazır olsa da, tanrının yazdıqlarını poza bilmir, əksinə onun taleyinə düşən «qəza»ya qarşı inadlı mübarizəsi, nəinki, özünə rəhm, güzəşt qazandırmır, hətta minlərlə adamı - böyük bir xalqı bədbəxt edir. Ona görə ki, Astiaq az qala allahlıq iddiasına düşmüşdü, mübarizəsində bir addım belə güzəştə getmirdi, günaha batmağında davam edirdi (Qarpağın oğlunu döğratdırıb ətini atasına yedirtməsi kimi). Tanrının vaxtsız can alması ilə razılaşmayan Dəli Domrul, tanrı elçisi pəri qıza əl uzadan Sarı Çoban və tanrının yaratdığı Təpəgözə qarşı çıxan Basat isə belə bir iddiaya düşməmişdilər: Sarı Çoban etdiklərindən peşiman olmasa da, meydandan çəkilir, pəri qızla «bələli sevgi»sindən qalan yadigardan belə imtina edir. Bir növ onun günahını üzərinə götürən Aruz qoca Təpəgözə ovladı kimi baxır. Sonra fəlakətə düşdüklerini bildikdə oğuz eli Təpəgözün bütün şərtlərini qəbul edir, səbrlə gözləyirlər ki, bəlkə qurbanlar bahasına tanrı günahlarını bağışladı. Lakin nəslin kəsilməsi təhlükəsi qarşısında qalanda həm

Təpəgözün, həm də oğuz camaatının tanrı tərəfindən unudulduğu dərk edilir. Yaradıcı insanların taleyini öz ixtiyarına buraxır. Yalnız bundan sonra Təpəgözü məhv etmək mümkün olur. Göründüyü kimi, «Oğuznamə» qəhrəmanları Astiaqla müqayisədə günah üstünə günah gətirmirlər.

Nuhun tufanına həsr olunan esxatoloji məzmunlu ənənəvi mif motivlərində bir neçə cəhət özünü göstərir:

1. Azərbaycanla bağlı dağların (İlan dağı, Kəmçi dağı, Ağrı dağı, Ağbaba dağı və s.) meydana gəlib adının qoyulmasından bəhs olunur.

2. Dünyanın torpaq hissəsinin məhvindən sonra başqa varlıqlar tanrının yaratdığı heyvanlar üzərində əməliyyatlar aparır, başqa sözlə, yaradıcının işlərinə əl qatılır, düzəlişlər edilir. Belə ki, qaranquş arının dilini dimdiyi ilə qoparır ki, insan ətinin şirinliyindən xəbər verə bilməsin, bundan sonra səsi itir, peşəsi vızıldamaq olur. Eləcə də ilan insan ətinə ona qıymayan quşu parçalamaq istəyir. Qaranquş onun ağzından çıxıb qaçmaqla canını qurtarsa da, quyruğu qopub ilanın ağzında qalır və onun quyruğu haçaladır.

3. İlan yer üzündə yuva qurmaq üçün xeyirxahlıq edib gəminin dəşilən hissəsini bədəni ilə tutmasına, canlıların son cütünü boğulub ölmə təhlükəsindən qurtarmasına baxmayaraq, qismətində olan torpağa qayıdır. Bir növ bu, xalq atalar sözündə deyilən fikri təsdiqləyir: «İlanın ağına da lənət, qarasına da!»

4. Nuh peyğəmbər can hayında olduğundan qəzanın ancaq dünyanın insanlar yaşayan piltə hissəsinə aidliyindən iş-ışdən keçəndən sonra xəbər tutur. Yəni tanrının birinci tufanla dünyanı tamam məhv etmək yox, günaha batdıqlarına görə yerdəki canlıları dəyişmək istəyinə Nuh özü bilmədən əngəl olur:

Mifoloji sistemlərdə dünyanın sonu - *Axirət günü cəhənnəmin* təsvirində daha qabarıq şəkildə nəzərə çarpır. «Munisnamə»yə görə, cəhənnəm yerin yeddinci qatından sonra gəlir. Allah cəhənnəmi palçıqdan düzəltmişdir.

Tədqiqatın yekunlarını ümumiləşdirərək nəticəyə gəlirik ki, Azərbaycan xalqının arxaik dünyagörüşünün əsasında duran mifoloji strukturlar, obrazlar mədəniyyətin müxtəlif formalarında dərin izlər buraxmış, şifahi epik ənənənin, klassik yazılı ədəbiyyatın qaynağına, dilin leksik tərkibinin əsas elementlərindən birinə çevrilmişdir. Mədəniyyətin bu sahəsinin öyrənilməsi xalq yaradıcılığının və məişətinin iki cəhətini diqqət mərkəzinə çəkir: ilk növbədə, mifoloji düşüncə Azərbaycan türklərinin mentalitet stereotiplərini, kökə bağlanan qırılmaz telləri üzə çıxardır, eləcə də mifoloji düşüncənin rituallaşmış formaları insanların davranışlarını tənzimləyir. Mərasimlərlə sintezləşən folklor nümunələri mifik düşüncənin əsas daşıyıcılarından biri olmaqla yanaşı yeni yaradıcılıq meyillərinin və bədii formaların da meydana gəlməsinə təkan vermişdir. Çoxaspektli təhlil əsasında məlum olur ki, mifoloji personajlar, spesifik süjet və motivlərin kompleksi tükənməz xalq yaradıcılığının struktur-semantik əlamətlərini mədəni kodlarla zənginləşdirmişdir.

Türk mifologiyası tədqiqatda Azərbaycan mifoloji mətnləri əsasında araşdırılıb bərpa edilir, mifik dünya modeli və təsnifat məsələlərinə aydınlıq gətirilir, Azərbaycan-türk mifoloji-epik təfəkkürünün arxetipləri öyrənilir, mifoloji

strukturlar daşıyan mətnlərin təsnifat prinsipləri hazırlanır və bu əsasda onun klassifikasiyası aparılır. Mifologiyanın milli mədəniyyətin əsasında durmasını, ümummilli mədəni dəyərlərin mifoloji dəyərlərin tarixi şüur kontekstində transformasiyası olduğunu nəzərə alsaq, ümumiyyətlə, mifologiyanın öyrənilməsi təkcə Azərbaycan folklorşünaslığı problemləri baxımından deyil, bütövlükdə milli-humanitar düşüncənin araşdırılması və üzə çıxarılması baxımından vacib və zəruridir.

Tədqiqatda mətnləri tutuşdurma aspektindən (qədim yazılı mənbələrlə çöl təcrübəsi materiallarının) istifadə edilməsi Azərbaycan mifologiyasının modellərini ümumtürk ibtidai düşüncəsinin mühüm tərkib hissəsi şəklində götürməyə imkan verir və onun fərqli cəhətlərini üzə çıxardır.

Mif və Azərbaycan xalqının tarixi milli etnik-mədəni sistemin siyasi-ictimai mövcudluq kodu ilə onun düşüncə kodunun uzlaşdırıcı modellərinin tapılmasına söykənir.

Mifoloji düşüncənin genezisi ağır və çətin elmi problemlərdəndir. Ona münasibətdə gerçəkləşdirilmiş düşüncə modelləri dinamizmi ilə əlamətdardır. Dünyanın mənimsənilməsinin arasıkəsilməz şəkildə verdiyi məlumatlar mifogenezin mahiyyətinə baxışları radikal şəkildə dinamikləşdirməkdədir. Bu mənada mifik görüşlərin xalqın məişəti, qədim tarixi, fəlsəfi, dini baxışı, adət-ənənələri, bayram və mərasimləri, dili və elmi fəaliyyəti ilə əlaqələndirilməsi maraqlı nəticələr əldə edilməsinə imkan vermişdir. Bu problemin qoyuluşu dünya mifoloji fikrinin daha çox sabitləşmiş aksioloji parametrlərinə söykənir. Məsələlərin kateqorial aparat səviyyəsində işləməsi onun kosmoqonik düşüncənin ölmə mövcud struktur modellərini mənimsədiyini əyani olaraq göstərir. Azərbaycan türklərinin mifologiyası hər bir mifoloji düşüncə kimi öz arxetipik simvollarına malikdir.

İlkin mifoloji anlayışların (zaman, məkan və kəmiyyət), sakrallaşmanın, arxetipik simvolların bədii yaradıcılığın, mədəniyyət növlərinin rüşeymləri olduğu əsaslandırılır. Mifin sakral strukturunun qabardılması milli mədəniyyətimizin funksional strukturu baxımından ciddi əhəmiyyətə malikdir. Müqəddəs ilə adinin, sakral ilə profanın mədəniyyətdə yaratdığı total metastruktur öz invariantı səviyyəsində mifdən başlanır.

Erkən din sistemlərində, arxaik rituallarda və əski inanclarda işlənən mifoloji anlayışlar qruplaşdırılıb təhlil edilir. Rituallar milli mədəniyyətin başlanğıcından tutmuş bugünə qədər onu diaxron və snxron səviyyədə təşkil etməkdədir. Təqvim miflərinin yazqabağı ritmi mütləqləşdirilməklə mifoloji-kosmoqonik dövriyyənin mühüm elementlərindən biri kimi öyrənilir. Səciyyəvidir ki, problem həm faktoqrafik, həm də təhlil səviyyəsində normal kontekstə reallaşdırılır.

Azərbaycan türklərinin mifologiyasına onun diaxron dinamikası səviyyəsində baxılır. İlkin dünyagörüşü sistemləri, ibtidai dini formalar olaraq totemizm, şamanizm və s. nəzərdən keçirilir. Dinin arxetipik formalarından olan mifoloji şüurun konkret strukturunu təşkil edən türk totemizmi öz təsdiq işarəsini alır. Türk totemizminin Türkiyədə və Azərbaycanda müəyyən tədqiqatlarda inkar olunmasını

nəzərə alsaq, Azərbaycan türklərinin mifoloji düşüncə tarixinə totem mifləri kontekstində yanaşılması bu kateqoriyanın mövcudluğunu nümayiş etdirir. Totem strukturu mifoloji-folklor mətninin poetik strukturu səviyyəsində bərpa edilir. Qeyd edək ki, türk totemizmi problemini inkar edənlərin həmin məsələni heç də bütün hallarda professional səviyyədə qoya bilmədiklərini, o cümlədən bu cür nəhəng problemə münasibətdə öz fikirlərini, demək olar ki, fraqmentar şəkildə irəli sürdüklerini hesaba alsaq, bizim yanaşma öz aktuallığı ilə bərabər, problemin həlli yolunda atılmış konkret elmi addımdır.

Tədqiqatda Azərbaycan mifoloji dünyagörüşünün konturları elmi şəkildə müəyyənləşdirilir, mif haqqındakı elmi qənaətlər Qafqaz materialları əsasında ümumiləşdirilir, onların tətbiq sahələri göstərilir, mifoloji model və sistemlərin semantikasi açıqlanır. Ayrı-ayrı kateqoriyalar, xüsusilə etnoqonik və exstoloji miflər folklor materialları əsasında təsdiqlənir.

Azərbaycan mifoloji mətnləri etioloji-kosmoqonik, təqvim və esxatoloji miflərə ayrılır. Əsas bölgünün, ənənəvi olaraq, kosmoqonik, etnoqonik və təqvim mifləri istiqamətlərində aparıldığını nəzərə alsaq, qeyd etməliyik ki, bu yanaşma mifoloji mətn fondunun ümumtəsnifat strukturundan qırağa çıxmır və ona fərqli baxışı reallaşdırır. Etioloji-kosmoqonik mif tipi «dünyayaradma» kateqoriyası səviyyəsində, təqvim mifləri «dünyanın yaşarlığı» anlayışı kontekstində, esxatoloji mifləri «dünyanın sonu» kontekstində götürülür. Beləliklə, ulu əcdad gerçəkliyə addım-addım, pillə-pillə alışımsız və təbiətdə baş verən hadisələrlə, yaranan varlıqlarla miflərin dili ilə danışa-danışa ilkin peşələri: ovçuluğu, bağçılığı, maldarlığı mənimsəmişdi; onlar miflərin dilini bilməsəydilər nə əkib-becərə, nə toxuya, nə daş alətlər və silahlar qayıra, nə də dünyanın sirlərinə bələd olardılar; onlar göyü sakrallaşdırmasaydılar, təbiətə tapınmasaydılar, nə bir nəğmə qoşar, nə rəqs edər, nə də oyun-tamaşalar qurardılar. Mifologiyayı bəşəriyyətin şüurlu həyatının astanasında duran düşüncə tərzini və kortəbii yaradıcılıq hadisəsi kimi götürüb arxaik rituallardan ayırmaq çox çətindir. Faktlar göstərir ki, Azərbaycan türk mifologiyasının təkamülü əsasən dörd mərhələdən keçmişdir:

- a) təbiətə tapınma – totemçilik;
- b) təbiətlə ünsiyyətə girmə - şamançılıq;
- c) varlıqların bir-biri ilə əbədi mübarizə aparmasına inam – atəşpərəstlik və tanrıçılıq və islam. Sonuncu ümumiləşdiricilik funksiyasını yerinə yetirmiş, əvvəlkilərin işıqlı, uğurlu tərəflərini öz içərisində əritməklə Yaradıcının qüdrətinə sığınmağı təbliğ etmişdir. Əslində islam mərhələsi sırf dini, ictimai-siyasi mahiyyətli mərhələ olmuş, «super müsəlman» etnosunun formalaşmasına xidmət etdiyi üçün Azərbaycan türklərinin özünüdərkinə müəyyən mənada əks təsir göstərmiş, dünyaaqlılığını ümumtürk axarından ayıraraq ümumşərqi, ümumərəb, ümumislam konteksinə yönəltmişdir.

Dissertasiyanın əsas müddəaları müəllifin aşağıdakı kitab və məqalələrində əks olunmuşdur:

1. Mif, əfsanə, nağıl və epos (Epik ənənədə janrlararası əlaqə). B., ADPU-nun nəşri, 2002, 758 səhifə.
2. Azərbaycan türklərinin mifologiyası (bərpa, genesis). B., «Ağrıdağ», 2004, 232 səhifə.
3. Azərbaycan türklərinin mifologiyası (Mifik Dünya modeli, təsnifat), B., «Ağrıdağ», 2004, 236 səhifə.
4. «Kitabi-Dədə Qorqud»un quruluşuna dair. «Kitabi-Dədə Qorqud - 1300» (Məqalələr toplusu). AMEA-nın Nizami ad. Ədəbiyyat İnstitutu və Nəsimi ad. Dilçilik İnstitutu. - B., Elm, 1999, s. 112-130.
5. «Dədə Qorqud kitabı»nda qam görüşləri. «Dədə Qorqud» elmi-ədəbi toplusu. III (8), B., «Səda» nəşriyyatı, 2003, s. 3-13.
6. Oğuz-türk mifologiyasında sakral rəqəmlər. «Dədə Qorqud» elmi-ədəbi toplusu. B., Nurlan, 2006, sayı 4 (21), s. 49-63.
7. Oğuz-türk mifologiyasında zaman və məkan vəhdəti. «Dədə Qorqud» elmi-ədəbi toplusu. B., 2007, sayı 1 (22), s. s. 78-94.
8. «Kitabi-Dədə Qorqud»un süjet strukturu. ADPU-nun Xəbərləri. Humanitar Elmlər Seriyası. sayı 1, B., 1999, s. 20-29.
9. «Koroğlu» eposunda Azərbaycan mifoloji görüşlərinin izləri. ADPU-nun Xəbərləri. Humanitar Elmlər Seriyası., B., ADPU, 2005 Sayı 5, s. 39-47.
10. Türk mifologiyasında zaman-məkan vəhdətinin uzunluq toposları. ADPU-nun Xəbərləri. Humanitar Elmlər Seriyası. Sayı 5, B., 2005, s. 362-368.
11. Mif və sakrallıq (zaman və məkan kontekstində). ADPU-nun Xəbərləri. Humanitar Elmlər Seriyası. Sayı 1, B., 2006, s. 158-167.
12. İbtidai görüşlər sistemi və mif. ADPU-nun Xəbərləri, Humanitar Elmlər Seriyası. IV buraxılış, B., 2003 s. 28-30.
13. Göyçə folklorunun mifoloji kökləri. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqələr. XIII kitab. B., «Səda», 2002, s. 87-134 .
14. Azərbaycan mifoloji görüşlərində arxetipik simvollar. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqələr. XIV kitab. – B., «Səda», 2004, s. 89-115.
15. Prototürklərin mifoloji görüşləri Herodotda və tarixi mənbələrdə. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqələr. XVI kitab. – B., «Səda», 2005, s. 89-115.
16. “Dədə Qorqud” və qədim türk mifologiyası. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqələr. XVIII kitab. – B., «Səda», 2005, s. 35-59.
17. Yaradılış mifologemi və Azərbaycan türklərinin kosmoqonik mifləri (Dünyayaradma). Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqələr. XXVI kitab. – B., «Nurlan», 2008, s.165-170.
18. Azərbaycan-türk mifoloji dünya modelinin rekonstruksiya qaynaqları. Filologiya məsələləri, sayı 7. – Bakı, «Nurlan», 2008, s. 367-375.

19. Kosmoloji sonluq mifologemi və esxatoloji miflər. Filologiya məsələləri, sayı 8. – B., «Nurlan», 2008, s. 282-289.
20. «Dədə Qorqud» və qədim türk mifologiyası. AMEA-nın Folklor İnstitutu. «Ortaq türk keçmişindən orta q türk gələcəyinə» III uluslararası folklor simpoziumunun Materialları (13-16 noyabr 2005), B., 2005, s. 321-333 - 1.5 ç. v.
21. İbtidai görüşlər sistemi və mif. ADPU-nun professor-müəllim heyətinin 63-cü elmi konfransının Materialları. IV buraxılış, B., 2003, s. 28-30.
22. «Kitabi-Dədə Qorqud»da əcdadlarımızın ilkin dünyagörüşü. Orta əsr əlyazmaları və Azərbaycan mədəniyyəti tarixi problemlərinə həsr olunmuş VI elmi-nəzəri konfransın materialları. AMEA-nın M.Füzuli ad. Əlyazmalar İnstitutu. «Örnək» nəşr, B, 1999, s. 44-47.
23. Türk mifologiyasında xronoaktlar. Elmi araşdırmalar (elmi-nəzəri məqalələr toplusu). VIII buraxılış, AMEA-nın Z.Bünyadov ad. Şərqşünaslıq İnstitutu, B., Nurlan, 2006, s. 8-15.
24. Heydər Əliyev və qədim türk mifoloji-folklor irsi. AMEA-nın Folklor İnstitutunun Heydər Əliyevin anadan olmasının 80 illiyinə həsr etdiyi elmi-praktik konfransın materialları. B., Səda, 2003, s. 52-71.
25. Тотемизм и тотемистические мифы. Известия педагогического университета. № 3, Б., Издательство АГПУ, 2003, с. 169-175.
26. Миф и история азербайджанского народа. Вестник Бакинского Университета. Серия гуманитарные науки. 2003, № 1, с. 209-221.
27. Традиционные календарные праздники, ритуалы и миф (часть I). Вестник Бакинского Университета. Серия гуманитарные науки. 2004, № 2, с. 65-81.
28. Традиционные календарные праздники, ритуалы и миф (часть II), Вестник Бакинского Университета. Серия гуманитарные науки. 2004, № 3, с. 89-100.
29. Архетип – изначальное единство мифического образа. ADPU-nun Xəbərləri. Humanitar Elmlər Seriyası. B., 2003, Sayı 3, с. 175-183.
30. Генезис мифологических воззрений азербайджанского народа и их влияние на эволюцию этнической культуры. Материалы V Международной научно-практической конференции «Реальность этноса» (18-21 марта 2003 г.). – Санкт-Петербург, Астерион, 2003, с. 366-369.
31. Миф и глобальная структура мира. Материалы VI Международной научно-практической конференции «Реальность этноса. Образование и национальная идея». (2-5 марта 2004 г.)/ Под науч. ред. И.Л.Набока. – Санкт-Петербург, Астерион, 2004, с. 546-551.
32. Nesiminin Poeziyasında Mifoloji Görüşlər. I Uluslararası Seyyit Nesimi Sempozyumu Bildirileri (17-19 Haziran 2005), Ankara – 2006, s. 147-164.

33. Oğuz-Türk Mifik Dünya Modelinin Qurulmasında Sakral Rəqemlerin Rolu ve Funksiyaları. MOTİF Halk Oyunları Eğitim ve Öğretim Vakfı Dergisi. Ankara, Sayı 48, Mart 2007, s. 31-39.
34. Гамизм (шаманизм) и гамские мифы. Вестник казахского национального университета имени Аль-Фараби, Серия филологическая, №1, 2, 2010, с. 15-26.

Müəllifin monoqrafiyalarına aid rəylər:

1. Vahabzadə Bəxtiyar (AMEA-nın həqiqi üzvü, filologiya elmləri doktoru, professor). Kökümüzə gedən yolu tikanlardan təmizləyək ("Mif və nağıl" monoqrafiyası haqqında). - Xalq qəzeti, 6 may 2000 il, sayı, 101, s. 5.
2. Nəbiyev Azad (AMEA-nın müxbir üzvü, filologiya elmləri doktoru, professor). Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Dərslük. «Azərbaycan folklorşünaslığı» oçerki ("Mif və nağıl" monoqrafiyası haqqında). – B., 2002, s. 88.
3. Qarayev Yaşar (AMEA-nın müxbir üzvü, filologiya elmləri doktoru, professor). Prototip – şəkildir, yaxud nəfəsdə zümzümə, tələffüzdə rəqs – Şəki şivəsi. - 525-ci qəzet, 14 noyabr 200-ci il, № 210, s. 12.
4. Набок И. Л. (Санкт-Петербург, доктор философских наук, профессор, академик Международной Академии информатизации). Реальность этноса: этнологические аспекты развития образования и современная культура. Вестник Бакинского Университета. Серия: гуманитарные науки. № 4, 2003, с. 226-237.
5. İslamzadə Kəmalə (filologiya elmləri namizədi). Mifoloji təsəvvürlərin, inam və etiqadların rəqəmlərdə ifadəsi. «Risalə» araşdırmalar toplusu. AMEA-nın Nizami ad. Azərbaycan Ədəbiyyatı Muzeyi. Sayı – 1 ("Mif və nağıl" monoqrafiyası haqqında), s. 18-19.

МИФОЛОГИЯ АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ ТЮРКОВ
(*Источники, классификация, образы, эволюция и поэтика*)

РЕЗЮМЕ

Диссертация определена как отдельная система в метасистеме и посвящена восстановлению и реконструкции структур и моделей мифологии Азербайджанских тюрков, обращая при этом внимание на историю изучения мифологии, обобщая различные теории, учения и выводы, с последующим выводом их специфических черт.

Первая глава называется «Поэтическая структура системы мифологического мышления и проблемы реконструкции Азербайджано-тюркской мифологической Модели Мира». В разделе «Теоретико-категориальные аспекты мифологии: история изучения мифологического мышления и поэтическая структура» раскрывается история исследования мифологии, говорится об основных положениях современной научной теории, обобщаются результаты толкования проблемы с различных сторон, выражается отношение к соответствующим мировым научно-теоретическим выводам относительно понятия мифа и мифологических терминов. Выдвигаются новые взгляды по этим вопросам. Показывается взаимосвязь мифических взглядов с бытом народа, древней историей, религиозными и философскими взглядами, обычаями, традициями, праздниками и мероприятиями, языком и научной деятельностью. В разделе, называемом «Источники реконструкции Модели Мира мифологии азербайджанских тюрков» говорится о восстановлении мифов азербайджанских тюрков, их исследовании, обнаружении источников. В разделе «Миф и этнокультурные реальности Азербайджанских тюрков» рассматривается взаимосвязь мифологических структур с происходящими событиями в истории этнической культуры Азербайджанского народа. Другими словами, доводится до внимания связь архетипов мифологических отношений, укрепившихся в сознании Азербайджанских тюрков. Мифология трансформируется в продукты исторического сознания – фольклор, литературу, философию, искусство и др. Вторая глава диссертации посвящена генетическим структурам мифологического мышления. Здесь говорится о взаимосвязи мифического мышления с первичными уровнями осознания законов мироздания, архетипическими символами, путями сакрализации, совмещенности времени и пространства, функциями магических чисел и традиционных календарных (предвесенние) ритуалов. В разделе «Структурные уровни мифологического мышления» определяются следы древних примитивных представлений, фольклорные источники форм мышления. В разделе «Сакрализация как главный атрибут мифологического мышления» анализируются необычные, божественные, чудные мотивы как один из главных аспектов в основе мифического мышления. Предметы, люди и их действия улагодворяясь, связываются с одним из черт качество и действия Создателя.

В разделе «Количественная структура мифологической Модели Мира» говорится, что количество (числы) являются одним из главных абстрактных понятий, полезных для мировосприятия. В разделе «Ритульно-мифологическая Модель Мира» исследуется синтез календарных мифов с повериями и обрядами. Отмечается, что Новруз цикл обрядов в мире, который, не имея аналога, живёт в памяти всего народа. Последние четыре вторника года (Чершенбе) являются цепью ритуалов, и первичные представления которой живут в сплоченном виде в генетической памяти всего народа. В третьей главе так называемой «Структурные этапы мифологического мышления» уточняется первобытное отношение подсознательных форм в источниках фольклора и анализируются структурные этапы эволюции мифологической Модели Мира. В основе генезиса мифа три важных компонента: информируется тотемизм и тотемные мифы; шаманизм и шаманские мифы; исторические корни, дуалистические мышления и мифы близнецы. В разделе «Тотемическая Модель Мира и тотемные мифы» показывается, что тотем создатель и опекун человечества и всех творений, которые относятся к этому роду. Реконструируется шаманская Модель Мира и кам-шаманские мифы. В основе народных сказок восстанавливается дуалистическое мышление и следы в религии огнепоклонников. В четвертой главе диссертации исследуются тематическо-классификационные структуры Азербайджано-тюркских мифов. В основе трех категорий мифологии заново воссоздаются мифологические модели и системы: этиологические или космогонические мифы (миросоздание), календарные мифы (возрождение Вселенной), эсхатологические мифы (конец света). В разделе «Мифологем творения и космогонические мифы» показывается, что в большинстве случаев этиологические (сотворение) и космогонические (создание мира) мифы представляются в виде независимых групп. В разделе «Мифологем времени и календарные мифы» подчеркивается, что календарные мифы представляют собой взгляды, связанные с ритуалами. В разделе «Мифологем космологической бесконечности и эсхатологические мифы» отмечается, что эсхатологические мифы, связанные с наступлением конца света и «последними днями» в сравнении с мифами о сотворении мира и календарными мифами появились в более поздний период.

Таким образом, в диссертации национальная мифология рассматривается в чертах диахронной динамики. Факты доказывают, что эволюция Азербайджано-тюркской мифологии прошла долгий путь, в основном через четыре ступени: а) Поклонение природе – тотемизм; б) Общение с природой – камизм (шаманизм); в) Вера в вечную вражду созданных во вселенной – зороастризм (огнепоклонство) и г) Поклонение единственному создателю– Тенгрианство и Ислам (Небесный Тенгри и Аллах).

MYTHOLOGY OF AZERBAIJANI TURKS

(Sources, classification, characters, genesis, evaluation and poetics)

SUMMARY

Dissertation is defined as separate system within metasytem. Considering the history of mythology studies to be devoted restoration of Azerbaijani Turks mythology structure and models, various theories, training and considerations have been generalized, their specific characteristic have been become popular.

The first chapter is named "Poetic structure of mythology sense system and reconstruction problems of Azerbaijani Turks world model". The part "Theoretical-categorical aspects of mythology: investigation history of mythology sense and poetic structure" deals with investigation history of mythology and the main thesis of modern scientifically theory, the results of explanation problems from different points are generalized, existing conclusions of world scientific-theoretical conceptions in explanation of mythology terminology are considered. New views are forwarded about this question. The relation of people's way of life, ancient history, philosophical and religious outlooks, habit and traditions, holidays and ceremonies, language and scientific activity with mythic views are demonstrated. "Reconstruction sources of Azerbaijani Turks mythology world model" part deals with the reconstruction, investigation of the Azerbaijani Turks myths and obtaining of sources. Accidents happened in the Azerbaijan people's ethnic cultural history relation with mythology structures, otherwise relation with mythology treatment archetype living in the consciousness of Azerbaijani Turks have been through out in the part of "Myth and ethnic-cultural reality of Azerbaijani Turks". Mythology history is transformed to the consciousness of productions such as folklore, literature, philosophy, art and etc.

The second chapter of the dissertation is devoted to Genetic Structure of mythology sense. Herein the part is devoted with relation of preliminary stages of mythology understanding, archetype symbols, the ways of sacralgia, unity of time and space, the functions of sacred figures and traditional calendar rituals with mythic sense. The preliminary mythic sense, signs of consciousness forms in the folklore sources are defined in the chapter named "The levels of mythology sense structure". The main principle based on mythic sense is unusuality, supernatural feature, sacred views which are analyzed in the part of "Sacralgia as the main attribute of mythology sense". Various objects, items, actions and men were connected with God as their any indication, quality and activity which were sacred. "Quantity structure of the mythology world model" part is indicated that the quantity is important abstract conception which is benefited human beings in the conception of world. The part of "Ritual mythology world model", calendar myths synthesized with ceremonies has been investigated. The last Wednesday of the

year is from ritual succession which has no analogue in the Earth, preliminary ideas kept alive in the gene memory of all people in the collected form.

The third part of dissertation is named as “Structural stages of evolution of mythology world model” and is devoted to explanation of the three main factors forming myth genesis: totemism and totem myths, shamanism and gam shaman myths, historical roots of dualistic ideas and myths about twins. The part of “Totem world model and totem myths” is indicated that totem men are procreated and protection of everything connected with those generation. Gam shaman myths are reconstructed in the part of “Shaman world model and gam shaman myths”. Fire-worship views – dualistic ideas are reconstructed according to our tales where deals in the part of “Dualistic structure of the mythology world model and twins myths”.

The fourth chapter of the dissertation is named “Thematic-classified structure of Azerbaijani Turks myths”. Herein, three main categories of mythology upon reconstructed myth system are filtrated: etiology or cosmogony myths (world creating and calendar myths) (living of the world), eschatological myth (end of the world). In the part of “Created mytholegem and cosmogony myths” is indicated that mytholegem and cosmogony myths are presented as independent groups. In the part of “Time mytholegem and calendar myths” is indicated that calendar myths are reflected ritual ideas. In the part of “Cosmological endness mytholegem and eschatology myths” is noted that eschatological myths about “end items” and the end of world have been run away in the following times comparing with creation and calendar myths. This is natural that actions indicated previous two categories summarized in the eschatological myth motives. Azerbaijani mythological texts are separated into etiology-cosmogony, calendar and eschatology myths. Considering the main separation carried out in the direction of cosmogony, ethnogeny and calendar myth as traditionally, we must note that this view is not outsiders from the general structure of the test fund and it is realised different views to it. The type of ethiological-cosmogony myth is understanding as in the level of “world creating”, calendar myth in the context of “world living”, eschatological myths in the context of “the end of the world”.

Thus, in dissertation the national mythology is considered in lines of diachronic dynamics. The facts prove that evolution of Azerbaijan-Turkic mythology passed a long way, basically through of four steps: a) Elemental worship – totemism b) Dialogue with the nature – kamizm (shamanism); c) Belief in eternal enmity of created beings in the Universe – zoroastirizm (pyrolatry) and d) Worshipping God–Tengriizm and Islam (Heavenly Tengri and the Allah).

**НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК АЗЕРБАЙДЖАНА
ИНСТИТУТ ЛИТЕРАТУРЫ им. НИЗАМИ**

На правах рукописи

РАМАЗАН ОРУДЖ оглы КАФАРОВ

МИФОЛОГИЯ АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ ТЮРКОВ
(Источники, классификация, образы, эволюция и поэтика)

10.01.09 - Фольклористика

А В Т О Р Е Ф Е Р А Т

диссертации на соискание ученой
степени доктора филологических наук

Баку -2010