



Ramil Manaf oğlu Əliyev

28 sentyabr 1953-cü ildə Şəkidə müəllim ailəsində anadan olmuşdur. 1977-ci ildə Bakı Dövlət Universitetinin filologiya fakültəsini bitirmiştir. 1992-ci ildə filologiya üzrə namizədlik dissertasiyası müdafiə etmişdir. 3 kitabı çap olunmuşdur: "Azərbaycan nəğyllarında mifik görüşlər" (1992), "Türk dünyasından yarpaqlar (K.Muxtarovla birgə)", "Mifoloji şürurun bədii spesifikasi" (2001). Ramil Əliyev Milli Akademianın Beynəlxalq Münasibətlər İnstitutunun elmi işçisidir.

RAMİL ƏLİYEV



MİFOLOJİ ŞÜURUN BƏDİİ SPESİFİKASI

0
V4

RAMİL ƏLİYEV

MİFOLOJİ ŞÜURUN BƏDİİ SPESİFİKASI

BAKİ – QARTAL – 2001

TÜRK MİFOLOGIYASININ FİLOLOJİ

VƏ FƏLSƏFİ TƏHLİLİ HAQQINDA

Uzun müddət elmi ədəbiyyatda «mif» anlayışı dünyanın rasional izahına qarşı duran kimi izah edilmişdir. Bununla bərabər belə hesab olunurdu ki, dünyanın elmi mənzərəsi dünyanın mifoloji mənzərəsini aradan qaldıra bilər. Mifolojilik isə özü elmi təfəkkür üçün elə bir şey hesab olunurdu ki, onu metodik şəkildə həyata keçirilən təcrübə vəsiyyətilə həqiqiliyini sübut etmək olmaz. Rasionallaşdırmanın tərəqqisi ilə bütün dirlər tənqid obyektinə çevrilə bilir. Təsadüfi deyildir ki, Maks Veber dünyanın tilsiminin açılmasını tarixi inkişafın qanunu hesab edirdi. Bu qanun isə mifdən loqosa, dünyanın rasional mənzərəsinə doğru zəruri olaraq hərəkət edirdi.¹ Bütün bunlara baxmayaraq həmin sxemin həqiqətə uyğunluğu özü də şübhəlidir. Doğrudur, hər bir mədəniyyətin inkişafında intellektuallaşmaya meyl, daha dəqiq desək, maarifçilik tendensiyası müşahidə oluna bilər və bunu da təbii hesab edirik. Lakin hələ indiyə qədər müasir Avropa xristian maarifçiliyi bu cür ağıllı və kəskin surətdə tənqidə məruz qalmamışdı. Bunu bütün dini və mənəvi ənənələrə bütövlükdə aid etmək olar. Deməli, dünyanın tilsiminin açılması sxemi heç də inkişafın ən ümumi qanunu deyildir, olsa-olsa ancaq tarixin faktıdır. Bu bir də onu sübut edir ki, yalnız xristianlığın sekulyarlaşması dünyanın bu cür rasionallaşmasını üzə çıxarmışdır.

Əslində xristianlıq Əhdi-cədidlə çıxış edərək birinci olaraq mifi radikal tənqidə məruz qoymuşdur. Təkcə bu və ya digər xalqların allahları deyil, bütün bütərəst allahlar dünyası yəhudü – xristian dini o dünya Allahının qarşısında iblis dünyası kimi, daha dəqiq desək, yalançı allahlar və şeytani varlıqlar kimi dururdu. Əslində həmin allahlar dünyəvi allahlar idi, fövqəlqüdrətə qaldırılmış həmin dünyanın öz obradları idi. Xristian buyruqlarında isə dünya insanların qeyri-həqiqi varlığı kimi şərh olunurdu ki, bundan da azad olunmaq lazımdır. Əlbəttə, xristianlıq nöqtəyi-nəzərindən elm tərəfindən dünyanın rasional izahı Allahı xəyanətlə hədələmək dərəcəsinə çatır. Çünkü burada insan hə-

¹ Maks Veber dünyanın tilsiminin açılması anlayışının köməyi ilə son üç əsr Avropa mədəniyyətinin mühüm xarakteristikası kimi rasionallığın bərqrar olması prosesini təsvir etmişdir.

qıqətə münasibətdə müstəqilliyyin və sərbəstliyin qithğini hiss edir. Hər halda xristianlıq müasir maarifçiliyə yaxınlaşmaqdən ötəri xeyli hazırlıq işləri görmüşdür. Maarifçiliyin isə aqlagəlməz radikallığı (o hətta xristianlığın tənqid qarşısında da öz fəaliyyətini saxlamamışdır) xristianlıq tərəfindən miflik prinsiplərin dağdırılmasına götərib çıxarmışdır. Yəni xristianlıq dünyagörüşünün dünyəviləşdirilmiş allahına istiqamətləndirilmişdir. Bütün bunlarla bərabər mif və aqıl münasibətləri romantizm problemidir. Biz romantizm dedikdə elə bir təfəkkürü başa düşürük ki, ona görə şeylərin həqiqiliyi indiki və yaxud gələcəyin qisməti deyildir. Dünən əldə etdiyimiz və dərk etdiyimiz həqiqət bu gün və sabah qeyri-mümkündür. Aksentlər tamamilə özgə şəkildə təsnif edilməkdədir. Deməli, bu nöqtəyi-nəzərdən mif rasional izahın mümkün olmadığı öz həqiqətinin daşıyıcısına çevrilir. O zaman mifi ruhanilərin yalnız kimi, yaxud qadın (nənə) nağılları kimi ələ salmaq düzgün deyildir. Əksinə, onun daha qədim və müdrik keçmişin səsi olduğuna inanmaq lazımdır. Həqiqətən də mifə bu cür baxışı formalasdırmaqla romantizm yeni tədqiqatlar üçün geniş meydən açmışdır. Ar-tıq miflərin və nağılların tədqiqatçıları mənə axtarışına çıxır, daha dəqiq desək, həmin mif və nağıllarda olan müdrikliyi tapmağa girişmişdilər. Əslində mifdə hər bir mədəniyyətin həyat şəraitini axtarib tapmaq daha düzgün hesab olunmalıdır. Təsadüfi deyildir ki, bu fikri Nitşenin 1874-cü ildə yazdığı «Tarixin həyat üçün faydası və zərəri haqqında» əsərində müdafiə etmişdir. Mədəniyyət yalnız mifin meydana çıxdığı üfüqdə inkişaf edə bilər. Müasir dövrün xəstəliyi – tarixi xəstəlikdir və Nitşenin fikrincə, həmin qapalı üfüqü dağıtmaqdən ötəri yeni dəyər oriyentirləri ilə zəngin olan təfəkkürə vərdiş etmək lazımdır. Lakin mifin bu cür qiymətləndirilməsi onun siyasi anlayışına yaxınlaşdırır. Mifin siyasi anlayışı ilk dəfə Sen-Simonun yeni xristianlığında səsləndirilmişdir. Həmin ideya Jorj Sorelin 1912-ci ildə Parisdə çap olunan əsərində inkişaf etdirilmişdir. Jorj Sorel mifi hakimiyyət fenomeni ilə birləşdirirdi. Köhnə həqiqətlər hansıa geləcək qanunların siyasi məqsədlərinin ayağına yazılırdı və tələb olunurdu ki, keçmişdəki dünyanın mifoloji şərhinə inandıqları kimi onların da konsepsiyalarına inansınlar.

Dediklərimizi ümumiləşdirmək istəsək, qeyd etmək lazımdır ki, hər şeydən əvvəl, mif təsdiq üsuludur. Mif nəql olunan əsatir olsa belə burada danışılanlar hekayətin köməyilə əldə ediləndən əlavə heç bir

təcrübə imkanını yaxına buraxmir. Mifin formal anlayışından onun məzmunla bağlı prinsipləri də aşkar olur. Prinsipcə fikirlə, ağilla, təsdiq olunmayan və elmin bizim ixtiyarımıza verdiyi məsələlər yoxdur-sa, yerdə qalanlar tək-tək hadisələrdir və kiminləsə, nə vaxtsa danış-dığı və sonradan əfsanələşmiş olanlardır. Lakin eyni zamanda uzaq keçmiş, guya allahların bilavasitə insanlarla kontaktda olduğu vaxt hər şeydən əvvəl əsatirlərdə yaşamaqdadır. Miflər əsasən allahlar haqqında, onların insanlara münasibətdə əməlləri haqqında nəql edən tarixdir. Bununla bərabər, Hesiod özünün «Teoqoniya» əsərində qeyd etdiyi kimi miflər allahların tarixidir. Lakin miflərdə qəhrəmanların tarixi də özünü göstərir. Həmçinin burada qəhrəmanlar çox vaxt gah ya-rımallah, yaxud da allah obrazlarında çıxış edirlər. Yunan mifləri çox vaxt kult ənənələrini yaşıdan vasitə kimi özlərini təsdiq edirlər. Elə buna görə də onlar daim tənqidə və dəyişməyə məruz qalırlar. Yunan dini ortodoksal din deyildir. Burada müqəddəs kitablar yoxdur. Kahin zümrəsi kitab olmadığı kimi onun şərhlərini də vermirlər. Ona görə də yunan maarifinin tənqid etdiyi miflər həqiqətən miflik əsatirlərə o qə-dər də zidd getmir. Elə buradan da məlum olur ki, Platon həmin prinsiplərə görə fəlsəfəni dini əsatirlərə uyğunlaşdırıa bilməşdi. Platonun fəlsəfə mifləri bir daha göstərir ki, fəlsəfə və dini dərk anlamı necə birləşə bilər.

Yeni dövrdə xristianlıq tərəfində miflərin tənqidini sayəsində dünyadan mifoloji mənzərəsi onun elmi mənzərəsinin tam əksi kimi verilmişdir. Dünyanın elmi mənzərəsində bilik vasitəsilə dünyada baş verən proseslərin həqiqətə, gerçəklilikə uyğunluğu ön plana çıxarıldı. Bizim şüurumuzda fəvqəltəbii, hər şeyə qadir qüvvələrin tərifi mifologiya adı altında təqdim olunurdu. Lakin mahiyyətcə tamamilə düzgün hesab edilə bilməzdi. Bu isə o deməkdir ki, elmlə təsdiq olunmayan hər bir təcrübə imkana malik olmayan fantaziya ilə birləşdirilirdi. Beləliklə, mif yaradıcılığı təxəyyüldə estetik təxəyyüldə həqiqət hüququndan imtina edilir.

Mütəfəkkirler çox haqlı olaraq qeyd edirlər ki, miflər anonim əsərlərdir. İbtidai insan üçün miflər əsər sayılmır. Mif onların şüuru, psixi vəziyyətini eks etdirirdi. Həmin vəziyyət ibtidai insan üçün ətraf mühitin vəziyyəti idi. Nəhayət, bu vəziyyət kütləvi, kollektiv vəziyyət idi ki, bunu insanlar tək-tək halda deyil, birlikdə hiss edirlər. Tək-tək adamlar, daha dəqiq desək, təklik həmin mifoloji şüurun dağidicisi

rolunda çıkış edə bilərdi. Məsələn, ibtidai rəssam tənhalığa çekilib hansısa qaya parçasında öz duyğularını əks etdirə və bununla da bir növ kollektiv şüura qarşı «çıxış edərdi». Bu cür kollektiv şüurun həkimiyəti altından çıxməq min illər boyu olmuşdur. Artıq yalnız rəssamın, sonra isə rapsodun, dastan danışan ozanın «tənha şüuru» kollektiv şüura qarşı dururdu. Lakin bu kollektiv şüura qarşı durmaq heç də bir-dəfəlik kollektividən ayrılməq demək deyildi. Əksinə, sənətkar çox vaxt kollektiv şüuru, kollektiv qəhrəmanlığı vəsf edirdi. İnsandan kənardakı dünya deyil, əksinə nəslin, qəbilənin qavradığı dünya insan biliyinin başlanğıcını qoymuşdur. Mifologiya – ilk obrazlar dünyasıdır, nəsil – qəbilə, tayfanın sərvətidir ki, nəsillərdən nəsillərə verilmişdir. Biz adətən obraz dedikdə şüurdan kənardada olanların kopiyasını (surətin) fikirləşirik. İlk obraz gəldikdə isə bu, şüurun öz obrazı deməkdir. Hər bir obrazdan biz ayrıla bilərik, onu unuda bilərik. İlk obrazdan ayrılməq qeyri-mümkündür, onun təsirindən uzaqlaşmaq olmaz. İlk obraz şüurun «gözəndür». Biz gözlə görünən gözün özünü isə görmürük. İlk obraz da belədir. Biz kənardan yalnız obrazın birini görə bilərik. Mifologiya təfəkkür nəslə kollektiv təfəkkürdür. Dini, bədii, fəlsəfi, elmi təfəkkür formalarının hamisini mənbəyi mifologiya təfəkkürdür. Hegel mifləri insan nəslinin pedaqogikası hesab etmişdir. Hətta ən rasional nəzəriyyələrdə də mifologiya təfəkkürün elementlərinə rast gəlmək olar. Miflər ənənəvi mədəniyyətin xüsusi kateqoriyasıdır. Mifologiya ibtidai cəmiyyətin ideologiyası olmuşdur. İdeoloji şüur elə bir şüurdur ki, bu zaman ideyalar və yaxud fantaziyalar insan üçün reallığa çevrilir. Mifologiyadakı allahlar ideyaların təcəssümüdür. Mifologianın tədqiqatçılarına görə, miflərin aşağıdakı funksiyaları vardır:

- aksioloji funksiyası. Mif özünü tərif və özünü ruhlandırın (ilham) vasitəsidir;
- teleoloji funksiyası. Mifdə insanın mövcudluğunun, tarixin mənası və məqsədi müəyyənləşdirilir;
- üç planda reallaşan praksioloji funksiyası; proqnostik, magik və yaradıcı – dəyişdirici planı; N.A.Berdyyayev deyirdi ki, «tarix – yaradılan mifdir».
- kommunikativ funksiyası; mif dövrlərin və nəsillərin arasında əlaqələndirici həlqədir;
- idraki və izahedici funksiyası;

- kompensator funksiyası (real olaraq həyata keçməz tələbatların realizə edilməsi və ödənilməsi).

Göründüyü kimi, miflərin funksiyası ilə mədəniyyətin funksiyaları təqribən eynidir.

Ümumiyyətlə, mifologiya problemi son illərdə bütün dünyada olduğu kimi Azərbaycanda da diqqət mərkəzindədir. Çoxsaylı məqalələr və elmi monoqrafiyaların çap olunması dediklərimizə sübut ola bilər. İndi bir sıra əsərlər də yazılır ki, onlarda orijinal fikirlərə rast gəlmək mümkündür. Həmin əsərlərdən biri də istedadlı tədqiqatçı, filologiya elmləri namizədi Ramil Əliyevin «Mifologji şüurun bədii spesifikasi» əsəridir. Əsərdə bədii şüurun formallaşmasında mifologiyadən rol, mifologji təfəkkür, mifologji şüur və onların formaları, mifologji şüurun tarixi təkamülü, türk mifologji-bədii strukturunda mif və simvol, mif yaradıcılığında tarixi poetika məsələlərinə dair problemlər araşdırılmışdır. Müəllif bu sahədəki zəngin ədəbiyyata müraciət edərək və onlardan yararlanaraq maraqlı və Azərbaycan gerçekliyi üçün orijinal olan bir tədqiqat işini hazırlanmışdır. Müəllif mifologiyaya tərif verir. Qədim türk dünyagörüşündə təktanrıçılığın üstün yer tutduğunu qeyd edir. İran və türk mifologji obrazları müqayisə edilir. Hörmüz – Əhrimən, Ülgen – Erlik paralelləri, at kultu, qılınc kultu, su, od dünya ağacı kultu ətraflı təhlil edilir. Mifologiyani həm dünyagörüşü, həm də elm hesab edən müəllif simvolların təhlilinə geniş yer verir. Ümumtürk və Azərbaycan mifologji obrazları maraqlı dillə ümumləşdirilir. Müəllif filologji təhlilə fəlsəfi ümumiləşdirilmələri paralel şəkildə aparmışdır. Məşhur rus tədqiqatçıları A.N.Veselovski, V.M.Jirmunski, V.V.İvanov, V.N.Toporovun əsərlərinə müraciət, onlara tənqidi münasibət əsərin ən mühüm cəhətləridir.

Ümumiyyətlə, Ramil Əliyev olduqca maraqlı bir əsər yazmışdır. Ümidvaram, Azərbaycan oxucusu maraqlı və orijinal bir işlə tanış olacaqdır.

Ağayar Şükürov

fəlsəfə elmləri doktoru, professor

MİFIN DÜNYASI

Müasir ədəbiyyatşunaslığımızda mifologiyanın tədqiqatı hələlik məktəb səviyyəsində olmasa da, artıq bu istiqamətdə onun müəyyən təcrübəsindən söz açmaq mümkündür. Əlbəttə, bu o demək deyildir ki, əvvəlki dövrlərdə folklor ırsimizin tədqiqində mifoloji obraz və motivlər tamamilə diqqətdən kənardə qalmışdır. Hələ 40-ci illərdə böyük folklorşunasımız M.H.Təhmasibin bəzi mifoloji obrazlara xüsusi məqalələr həsr etdiyi məlumdur. Mən onun «Azərbaycan nağıllarında keçəl» (1939), «Əfsanəvi quşlar» (1941), «Azərbaycan xalq ədəbiyyatında div surəti» (946) məqalələrini xatırlaya bilərəm. M.H.Təhmasib bu elmi məqalələrində mifoloji obrazları tədqiq edir, onların mənasını, xalq bədii metnlərində yerini təyin edirdi. Lakin bununla belə etiraf etməliyik ki, Azərbaycan mifologiyası, o cümlədən türk mifologiyası nəinki tədqiqat istiqaməti səviyyəsində, hətta fəlsəfi-ədəbi kateqoriya səviyyəsində ədəbi-nəzəri fikirdə özünü hiss etmirdi. Bizim ədəbiyyatşunaslığımızda belə bir istiqamətin bu son onilliklərdə mühüm yer tutmağa başladığını etiraf etməliyik. Təsadüfi deyildir ki, 1980-ci ildə «Dünya xalqlarının mifləri» fundamental ensiklopedik nəşri meydana çıxanda biz orada bəzi istisnalara baxmayaraq türk mifologiyasına aid cüzi də olsa, heç nəyə rast gəlmədik. Yadımdadır, bu o vaxt narazılıqlara səbəb oldu, etirazlar doğurdu. Əlbəttə, bu, nəşrin çatışmayan tərəfi idi. Lakin o da həqiqətdir ki, bu fakt ədəbiyyatşunaslığımızda belə bir tədqiqatın elmi istiqamət, elmi-metodoloji sistem səviyyəsində formallaşmadığını təsdiq edirdi. Bunu dərk etmək çətin idi, lakin bu, fakt idi. İndi isə tam, əsaslı iqrar edə bilərik ki, Azərbaycan mifologiyası nəinki uğurla öyrənilir, hətta bu sahədə bizdə yeni, perspektivli bir ədəbiyyatşunaslıq istiqaməti təşəkkül etməkdədir. Bizdə mifologiya ilə ciddi məşğul olan tədqiqatçılar yetişmişdir ki, bu da çox fərəhli bir haldır. Bu kitabın müəllifi Ramil Əliyev də belə müəllif və tədqiqatçılarından biridir. O, nağıllarımızda mifologiyanın dərin izlərini, xalq bədii təfəkküründə mifoloji görüşlərin yerini tədqiq etmişdir. Mən onun «Azərbaycan nağıllarında mifik görüşlər» kitabını (1992) nəzərdə tuturam.

Təqdim olunan bu əsərində isə gənc müəllif bu sahədəki tədqiqatını davam etdirərək daha geniş kontekstdə türk mifologiyi tə-

fəkkürünü, onun bədilik xassəsini, milli özünüdərkədə mifoloji dün-yagörüşün rolunu tədqiq etməyə təşəbbüs göstərir.

Zəmanəmizin böyük filosofu A.F.Losev «Mifin dialektikası» əsərində göstərmışdır ki, miflər uydurma deyildir, mif – ən parlaq, ən həqiqi gerçəklilikdir. Bu, fikir və həyatın zəruri kateqoriyasıdır (A.Losev. Samoe samo. M., 1999, s.210). Biczə, mifə belə baxış tamamilə düzdür və elmidir: son tədqiqatlar da bunu təsdiq edir. R.Əliyev qədim türklərin həyatında, dün-yagörüşündə mifik təsəvvür və obrazların sistemi aydınlaşdırır ki, biczə, bu cəhət onun tədqiqatının maraqlı və səmərəli tərəfidir. Belə hesab edirik ki, müəllif türk, Azərbaycan mifologiyasının materialları əsasında təkcə türk mifologiyasının spesifik cəhətlərini deyil, müəyyən mənada müasir mifologiyanın bəzi mühüm problemlərinin tədqiqində də aydınlıq yarada bilmışdır.

Samil SALMANOV
filologiya elmləri doktoru, professor

GİRİŞ

Son dövrlərdə Azərbaycan mifologiyasının öyrənilməsində etnokulturoloji aspekt meyli güclənmişdir. Avropada əsası XIX əsrin ortalarında qoyulan etnokulturoloji metod hər bir hadisəni etnik mədəniyyət kontekstində götürür. Bu və ya digər folklor janrinin mədəniyyət sistemində yerini müəyyənləşdirir. Bu baxımdan Azərbaycan nağılları, ümumiyyətlə, folkloru türk etnik mədəniyyətində funksional yeri ilə diqqəti cəlb edir. Azərbaycan nağıllarının sistemli öyrənilməsi ilk növbədə onun müxtəlif mədəniyyət aktları ilə qarşılıqlı əlaqəsini araşdırmaqdan ibarətdir. Belə ki, Azərbaycan nağıllarında mifoloji görüşlər bir tərəfdən nağıl-mif əlaqəsini açmağa xidmət edir, digər tərəfdən mifoloji görüşlərin transformasiya dərəcəsini də müəyyənləşdirir. Əslində mifoloji görüşlər termini şərti anlayışdır. Çünkü müəyyən zaman çərçivəsində həmin mifoloji görüşdən danışmaq olar. Hər hansı mifoloji görüşün baş verdiyi anda o, ibtidai insanın ilkin dünyagörüşüdür, hadisələrə yanaşma tərzidir. Odur ki, mifoloji görüş dedikdə bəlkə də onun reallaşlığı zamandan sonrakı dövrlərə nisbətdə biz onu, yəni hadisəni mifoloji görüş adlandırırıq. Mifoloji görüşün, hadisənin baş verdiyi andan müxtəlif çalarları yaradılır ki, burada söhbət xronolojilikdən yox, məhz həmin görüşün, hadisənin və ya motivin variasiyalığından, bu və ya digər dərəcədə dünyani biçimləyən, izah edən işarələr sistemindən gedir. Belə götürdükdə az və ya çox dərəcədə mifoloji görüşlərin yuxarıda dediyimiz anlamda işlənməsini düzgün sayırıq. Heç bir etnos xronoloji ardıcılıqla mif, nağıl, dastan, yazılı ədəbiyyat yaratmır. Belə bir ardıcılıq, yəni əvvəlcə mifoloji mətnlər yaranıb, sonra həmin mifoloji mətnlər nağıllara adlayıb, oradan da dastanlara və yazılı ədəbiyyata keçib. Əksinə demək mümkün deyil. Dastandan nağıla, nağıldan mifə prinsipcə qeyri-elmidir. Söhbət etnik təfəkkürdə yaşayan hazır materialların mifdə, nağılda və başqa folklor materiallarında təzahüründən gedir. Şübhəsiz, hər bir mifoloji görüş, mif, motiv janr qanunauyğunluğu çərçivəsində yalnız və yalnız variasiya olunur. Çətin izah olunan mifoloji görüşün və motivin mif, ritual vasitəsilə tam mənzərəsini yaratmaq mümkündür. Bu çətinlik də ondan irəli gəlir ki, mifoloji görüş və ya motiv özünü hər hansı folklor janrında, deyək ki, nağılda yaşıdadır, nağıl zamanı ilə, nağılin yarandığı

zamanla mifoloji görüşün söykəndiyi mifoloji zaman arasında çox uzaqlıq var və üstəlik mifoloji görüşün və motivin bərpa oluna bilməyən tərəfləri varsa, bu mifoloji zamanın çox qədimliyini göstərir. Mifoloji görüş və motivlərdə donuqlaşan mifoloji zamanın nağıl daxilində əriməsi Azərbaycan nağılşunaslığında yenidir. Məsələnin həlli heç şübhəsiz, nəzəri hazırlığın səviyyəsi ilə deyil, həm də mədəniyyətin tipologiyasını bilməklə ölçülür.

Mifologiya bütövlükdə özündə etnik təfəkkürü ehtiva edir. Hər bir etnosun dünya, zaman, insan, ölüm haqqında düşüncə və fikirləri mifoloji mətnlərdə kodlaşır. Belə təfəkkür kodları nəinki mifoloji mətnlərdə, həmçinin folklorun ayrı-ayrı janrlarında da saxlanılmışdır. Bu baxımdan bir sıra əski ritual görüşləri özündə yaşıdan mifoloji görüş və motivlərin tədqiqi folklorşunaslıqda maraqlı elmi nəticələr verə bilər.

Ümumtürk mifologiyası öz mündəricə və məzmun zənginliyi ilə daim maraq doğurmuş, lakin onun milli təfəkkürümüzə bağlılığının hərtərəfli öyrənilməsinə o qədər də diqqət yetirilməmiş və məhəlli mifologiyanın bir sıra problemlərinin öyrənilməsinə fikir verilmişdir. Məhəlli mifologiyadan ümumtürk mifologiyasına, Azərbaycan mifik-bədii təfəkkür sisteminə üstünlük verən tədqiqatlara keçid prosesində nağıllar daha çox fayda verə bilər, Bu da təsadüfi deyildir, çünkü tənimsiz türk alimi Ziya Göyalpın dediyi kimi, «nağıllar əski mənbələrin və miflərin qalıntılarıdır». Məhz bunun üçün də əsatiri görüş və motivlər çoxçalarlı nağıllarımızda daha çox hifz olunmuşdur. Bu baxımdan əcdadlarımızın konkret dövr ərzində məişəti, dünyagörüşü, təfəkkür tərzi haqqında təsəvvür əldə edilməsi və bu mə'nəvi sərvətin qiymətləndirilməsi üçün nağıl-mif əlaqələrinin çox böyük rolu vardır.

Əcdadlarımızın yaşadığı tarixi-ictimai mərhələləri, bu mərhələlərin qidalanlığı şəraiti nəzərə alınmadan Azərbaycan nağıllarının mifoloji köklərini öyrənmək olmaz. Çünkü nağıldakı kiçik bir mifik görüş bu xalqın adət-ənənəsinin, psixologiyasının, keçmişinin öyrənilməsinə kömək edir. Azərbaycan nağılları da mifik görüşlərə zəngindir. Ona görə də bu mifik görüşləri bir sistem daxilində öyrənməklə əcdadlarımızın konkret dövr ərzində yaşayış tərzi, əxlaqi, etnopsixologiyası, təfəkkür tərzi və s. Haqqında fikir yürütülmək olar. Bu vaxta qədər isə Azərbaycan ədəbiyyatşunaslığında nağılların küll halında mif ilə bağlılığı məsələlərindən, nağılların mifoloji köklərindən bəhs edən

ayrıca monoqrafiya, tədqiqat işi yox idi. Ayri-ayri Azərbaycan alimlərinin – Y.V.Çəmənəzəminli, S.Mümtaz, M.H.Təhmasib, M.Seyidov, A.Şükürov, V.Həbiboglu, A.Nəbiyev, Əli Saləddin, A.Acalov, S.Paşayev, V.Vəliyev və başqalarının bu sahədə tədqiqatları diqqəti cəlb edir. Onların tədqiqatlarında - istər ədəbiyyatşunaslıqda, istərsə də fəlsəfi ədəbiyyatlarda mifoloji təfəkkürün nəzəriyyəsində bəhs edilir, onun söykəndiyi praktik tərəfi təhlil olunmurdu. Bu boşluğu doldurmaq üçün problemlə əlaqədar neçə yüz nağılı tədqiqata cəlb etdi. Tədqiqat zamanı mifə, mifoloji görüşə aid edilən əvvəlki təlimləri kənara qoyub, onu öz dövrünün həqiqi biliyi, biliklər məcmusu kimi qiymətləndirdik.

Azərbaycan mifologiyasının dərindən araşdırılmaması ciddi çətinliklərlə bağlıdır. Bir çox alımların, folklorçuların elmdə qəbul etdikləri bir fikir vardır. Türkler təktanrıçı olmuşlar. Bu həqiqətənmə bələdir, yoxsa məsələnin kökünə gedib çıxməq istəmirler. Bir çox tədqiqatçılar təbiətin dialektik inkişafını unudurlar. Təbiətdə inkişaf sadədən mürəkkəbə doğrudur. İnsan da təbiətin bir hissəsi olduğundan onun da təfəkkürün dialektik inkişafı sadə görüşlərdən mürəkkəb mifoloji təfəkkürə istiqamətlənməlidir. Məsələyə belə yanaşsaq, inanmaq çətindir ki, heç bir mifoloji sistem - qədim allahlar panteonunu da bura əlavə etməklə - yaratmadan qədim türkün dünyani yaradana, təktanrıya birbaşa inanmasına, səcdə etməsinə analoqu olmayan subyektiv qiymət verilsin. Bu gün Azərbaycan mifologiyasında məhsuldarlıq ilahəsinin kim olduğu, ölüb-dirilən tanrıının varlığı, yaxud yunan mifologiyasındaki Xaronun Azərbaycan mifik anlayışında oxşarının olması, dəqiq desək, allahlar panteonu haqqında heç bir bilgi yoxdur. Məhz bə'zi tədqiqatçılar hazır faktların olmamasını əsas götürürərək türkərin təkrarıçı olması ideyasını irəli sürür və nağıllardakı qədim allahların varlığına tipoloji yanaşmır, mifoloji görüşlərlə bağlı qeyri-əsas ünsür baxırlar. Halbuki Azərbaycan nağıllarına əsasən hamisini da olmasa, qədim allahlar panteonuna daxil olanların əksəriyyətini bərpa etmək mümkündür. Bu faktın özü Azərbaycan mifologiyasının necə qədim olmasından, hansı qatlara gedib-çıxmasından xəbər verir. Əgər belə demək mümkünsə, uzun mifoloji zamanlar yaşandıqdan sonra mifologiyamızda təktanrıçılığa keçid başlanmışdır. Bir allaha inanmaq bütün tanrılarından həle azad olmaq demək deyildi. Bütün tanrıların (od, su, külək, yağış, müharibə, meşə və s.) qabil olduğu e'cazkar mifoloji təsəvvürü bir allaha şamil etmək üçün insan psixikasında mürəkkəb dəyişikliklər getməli idi. Burada insan-təbiət münasibətləri ibtidai in-

kişafın əsas xüsusiyyətlərindən biri idi və ilkin mifoloji me'yarlarla ölçülürdü. İnsan təbiət üzərində hakim olduqdan sonra çoxallahlılıq da təbiəti ki, arxa plana keçməli idi və dünyanın bir allah tərəfindən idarə olunması ideyası daha çox aktuallaşırırdı.

Təktanrıya inanan türklərin təfəkküründə həm də çoxsaylı hamı ruhlar var idi ki, bunlar da çoxallahlılıq dövrü ilə təktanrıçılıq arasındakı zaman müddətində yarana bilərdi. Biz hamı ruhlar haqqında daha çox şaman mətnlərində rast gəlirik. İbtidai təfəkkürdə hamı ruhlar insanları şər ruhlardan xilas etmək, qorumaq funksiyasını yerinə yetirmişlər. Əski təsəvvürlərə görə, əgər insanın inandığı hamı ruh varsa, demək, qəbilədaxili funksiyaları yerinə yetirən ruhların da olması mümkündür. Biz burada daha çox əedad ruhuna, birbaşa qəbilə başçısının ruhuna olan inamı fərqləndiririk.

Azərbaycan mifoloji təfəkküründə sitayış edənlərlə sitayış edilənlər arasında bir sıra seçilən ünsürlər də vardır ki, bunlardan biri də kultlardır. Köçəri, maldar və döyüşkən olan türk tayfaları tarixən bir sıra heyvan kultları da yaratmışdır. Şübhəsiz, belə kultlardan biri də boz qurddur. Qurdun hamı, əedad, bələdçi, xilaskar funksiyaları da türkərin bu vəhşi heyvana olan münasibəti ilə əlaqəlidir. Boz qurdu əedad, yoxsa totem saymaq hələ də mübahisəlidir. Bu məsələyə fərqli baxışlar hələ də hökm sürür. Mə'lumdur ki, totemizm ilkin dini mərhələ kimi Afrika, Avstraliya və Amerika aborigenləri arasında daha çox yayılmışdır. Totemizm o etnik qrupda yaranır ki, orada ovçuluq və baliqçılıq əsas məşğulliyətdir. Hər bir totem qəbilənin hamisi kimi sakrallaşdırılır. Onu öldürmək, yemək, hətta adını belə çəkmək yasaq edilir. Totemizm mərhələsini türkərin təbiətinə yad hesab edirlər. Onlar bunu türkərin köçəri olması ilə izah edirlər. Azərbaycan nağıllarında da heyvan surətləri iştirak edir və onları totem kimi qəbul etmək nə dərəcədə doğrudur? Burada diqqəti cəlb edən əsas cəhət sadəcə olaraq nağılnın yarandığı bir vaxtda insanla heyvanın arasında fərqli böyük olmadığı, heyvanın təbiətin tərkib hissəsi olması, nəhayət, insanların güclü, dözümlü heyvanları kultlaşdırması prosesinin getməsidir. Əgər bir nağılda şir güclü, qəhrəmanı himaya edən, tərbiyəçi rolundadırsa, başqa nağılda zəifləri incidən, lovğa, axmaq kimi təsvir edilir. Bu fakt isə ona totem kimi yanaşmağı rədd edir. Bu fikri başqa heyvanla haqqında da demək olar. Predmetə belə yanaşmaq kökündən səhvdir, yəni hər yerdə totemizm nişanələri axtarmaq sosioloji tədqiq metodunun nəticəsidir.

TÜRK MİFOLOGİYASINDA BƏDİİ ŞÜURUN SPESİFİKASI

Mifologiya qədim insanların, bəşəriyyətin ibtidai dövründə yaşayan adamların təbiət haqqında, cəmiyyət üzvlərinin mənəvi həyatı haqqında olan dünyagörüşlərini əhatə edən biliklər sistemidir. Cəmiyyət üzvlərinin yaşayışının tənzimlənməsi zamanı bu bilik mənbəyinin müxtəlif formalarından zaman-zaman istifadə edilmiş, onların bu prosesdə iştirakı belə bu formaların məzmunundan doğan ilkin tələbata çevrilmişdir. Dünyada elə bir xalq yoxdur ki, onun mifologiyası, mifoloji təfəkkür sistemi olmasın. Alimlərin dediyinə görə, «Mifologiya ictimai inkişafın ilkin mərhələləri üçün səciyyəvi olan dünyani anlama üsulu, ictimai şüurun ilkin formasıdır». Hem də mifologiya cəmiyyət üzvlərinin bir-biri ilə münasibətində də istifadə olunan ictimai-siyasi əxlaq qayda-qanunları idi. Bu təfəkkür sistemi kollektiv praktikadan bəhrələnərək, cəmiyyətin lap dərinliklərinə nüfuz edirdi. Mifologiya sözün əsl mənasında əsrərdən bəri davam edən bir yaştı. Bu mənada türk xalqlarının milli-mənəvi həyatlarında da mifologiya aparıcı rol oynamışdır. Giriş üçün bunu da deməyi lazım bilirik ki, türk xalqlarının mifologiyası dedikdə onları ayrı-ayrılıqda yox (bəzən bu xalqların mifoloji görüşlərində bu və ya digər fərqləndirici xüsusiyyətlərə rast gəlinir), ümumi bir ifadə altında – türk mifologiyası adı ilə təqdim etməyi üstün tuturuq. Çünkü onların kökləri bir qaynaqdan pərvəriş tapıb.

Bahaeeddin Ögelin də mifologiya ilə bağlı fikirləri maraqlıdır. O, «Türk mifologisi» əsərində məsələyə belə yanaşır: Mifologiya nədir və nə deyildir. O, almanların Brokhauz adlı ensiklopediyasından mifologiya haqqındaki fikirləri misal götürür: «Tarixdə adı qalmayan, artıq unudulmuş böyük qəhrəmanlara aid əfsanələr mifolojinin kadrosuna girər».¹ O, tarixdə adı qalan kişilərə aid əfsanələri isə kiçik dastan, yəni rəvayət sayır. Bu tərifə görə, Oğuz dastanı bir dastan deyil, mifdir, əfsanədir. Qardnerin tərifinə görə isə mifologiya təbiət varlıqları

və olaylarını canlandırmaq yolu ilə anlatma şəkildir. Bunlar qısa təriflərdir, heç də mifologiyanın bütün tərəflərini eks etdirmir.

Dünya mifologiyasının ayrılmaz hissəsini təşkil edən türk mifologiyası özünün çoxşaxəliliyi, bütöv sistemi təşkil etməsi ilə başqa xalqların mifoloji təfəkkür sistemindən, dünyagörüşündən seçilir. Türk mifologiyasının kökü bəşər çağının lap ibtidai dövrlərinə gedib çıxır. Yayılma arealına görə də türk mifoloji təfəkkürü başqa xalqların coğrafi məkanından daha geniş ərazini əhatə edir. Bir ucu Sibir, Qafqaz, Anadolu, Orta Asiya ölkələrini, digər tərefi Avropanı bürüyən türk tayfalarının kökü özü ilə bərabər buralara öz mədəniyyətini – mifologiyasını gətirmiş, uyğun gəldiyi yerli mifoloji düşüncə tərzinə qaynayıb qarışaraq indi başa düşdürümüz türk mifoloji sisteminə çevrilmişdir. Bu nə ilə bağlı olmuşdur? Türk mifologiyası hər şeydən əvvəl öz mütərəqqiliyi ilə seçilmişdir. Türk mifologiyasında təktanrıçılıq üstün mövqə tutub. Qaynayıb-qarışlığı ərazilərdə çoxallahlılığı qarşı mübarizədə türk təktanrıçılığı hakim ideologiya olmuş, dünyanın bir tanrı tərəfindən yaradıldığını, insanların Allah tərəfindən yaradılıb himayə olunduğunu şüurlara təlqin etmişdir. Türkün başqa inamları da belə üstün səciyyə daşmış, yerində dayanmamış, həmişə inkişafda olmuşdur. İkinci tərefdən, türkler köçəri tayfa olmuşlar. At belində, qılinc əllərində yerlər dolaşmışlar. Dayandıqları yerlərdə gah qılinc gücünə, gah da qohumluq hesabına öz inamlarını, düşüncələrini qəbul etdirmişlər. Döyüşdə türkün qələbəsini görən başqa tayfalar onların qalib gəlməsini öz inamlarının onlara kömək edə bilməməsini hiss etdikdə, təbii olaraq, türkün inamına, tanrısına inanmayı labüb saymış, onu həqiqi inam kimi qəbul etmişlər. Beləliklə, bu iki səbəb türk mifologiyasının yayılmasının ilkin şərti olmuşdur.

Biz İran mifologiyası ilə türk mifologiyasını müqayisə etmiş olساq, hər iki mifologiyadakı tanrıları da tutuşdurmuş olarıq. Əlbəttə, söhbət Hörmüzlə Əhrimən və Ülgenlə Erlikin arasında olan münasibətlərdən gedir. İran mifologiyasında Hörmüzlə Əhrimənə ayrı-ayrılıqda güclü allahlar kimi baxılır, türk mifologiyasında isə Ülgen Erlikdən daha güclüdür. Onun gücü humanizmindədir. Ülgen ağızında torpaq gizlədən Erlik'i boğulmaqdandan xilas edir. Türk xalqlarının Ülgenə sitayışının güclü olması onun təktanrıça olmasına, türklərin də təktanrıçılığı sitayış etməsinə səbəb olmuşdur. Azərbaycan mifoloji siste-

¹ Bahaeeddin Ögel. Türk mifologisi (Kaynakları və açıqlamaları ilə destanlar). 1-ci cild, Ankara, 1989. «Ön söz».

mində isə dualizmin olması burada yaşayan tayfaların təkranrıçı olmasından əvvəlki dövrlərin məhsuludur.

Dedyimiz kimi, türk mifologiyasında əsas xətt təktanrıçılıq olmuşdur, yəni bir allaha səcdə eləməyi qədim türk elləri labüb saymışlar. Lakin bu mifologiyanın başqa aparıcı istiqamətləri də olmuşdur. Oda, suya, müxtəlif canlılara sitayış etmək, təbiətə animist, fetişist baxışlar ibtidai çağlarda əcdadımızın təfəkkürünün formallaşmasına öz təsirini göstərmişdir. Bu da maraqlıdır ki, monoteizmə qədərki dövrdə (təktanrıçılıqda) türk mifologiyasına politeizm (çoxallahlılıq) mövcud olmuşdur. İnkişaf etmiş ölkələrin mifoloji təfəkkür sistemi göstərir ki, (məsələn, Yunanistan, Roma, Babil, Şumer, Akkad və b.) bəşər çağının lap ilkin mərhələsində çoxallahlılıq hökm sürmüştür. Bu mifologiyalarda hər bir allahın adı, daşıdığı funksiya və s. öz əksini tapmışdır. Belə olan tərzdə türk mifologiyasında təkranrıçılıqdan əvvəlki dövrlərdə çoxallahlılığın izlərinə, yaxud onların adlarına nə üçün rast gəlinmir? Bu, çox mürəkkəb bir məsələdir. Bəlkə də onunla izah oluna bilər ki, türk mifologiyası özünün yaranışına görə, əmələ gəlməsi baxımından o biri mifologiyalardan daha qədim dövrlərə gedib çıxır. Ola bilsin ki, tarixin hansı dolaylarında əger çoxallahlılıq və bu allahların adları olubsa, bizə məlum olmayan səbəblərdən yaddaşlardan silinib. Ancaq həqiqət budur ki, türk xalqları da öz tarixi inkişaflarında politeizm dövrünü keçirmişlər. Bu da öz əksini bizim miflərimizdə, nağıllarımızda və s. yaşamaqdadır. Əvvəlki tədqiqatlarımızda bu haqda geniş danişmışıq, çoxallahlılığın müxtəlif funksiyasını, çoxallahlılığa getirib çıxaran qanuna uyğunluqları göstərmışık.

Aşağıda gətirəcəyimiz bir misal da sanki türk mifologiyasında bu adsız, lakin vəzifəsi məlum olan tanrıların olmasını sübut edir. M.Seyidov «Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları» əsərində X əsr ərəb səyyahi Əhməd İbn-Fədlanın Volqaboyu türkləri arasında olarkən onlarda Qış, Yay, At, Su, Gecə, Gündüz, Ölüm, Yer tanrıları haqqında məlumat verdiyini yazar.¹

Hər bir xalqın mifologyasında olduğu kimi, türk mifologiyasında da əsas motivlər və terminlər bir çox mifoloqlar tərəfindən qəbul edilmişdir. Əsas motivlər aşağıdakılardan ibarətdir: Antropoloji miflər, astral miflər, təqvim mifləri, kosmoqonik miflər, etioloji miflər, qəh-

rəmanlıq mifləri, esxatoloji miflər, demonoloji miflər və s. Türk mifologiyasında tədqiq olunan miflərdə aşağıdakı terminlərə rasst gəlinir: od, su, hava, torpaq, dünya ağacı, sağ tərəf, sol tərəf, səma, dünya okeanı, kosmos, mədəni qəhreman, ilkin əcdad, dual miflər (əkiz mifi), can, qurbanvermə, sehrbazlıq, ölüb-dirilən varlıqlar, şeytan, div, təpəgöz, günəş, xeyir və şər, o dünya, ruhlar, ovçu, işıq – qaranlıq, çoban və s. Göstərdiyimiz miflər, onların bölgüsü və onlarda işlənən, rast gəlinən obrazlar, terminolojiya türk xalqlarının da mifologiyasında yayılmışdır. Odur ki, hamisində birlikdə danişmağı bacarmasaq da, bəzi müştərəkliyi qeyd etmək lazımdır.

Türk mifologiyasında aparıcı xətt boz qurdla əlaqədardır. Əski türklər boz qurdun özlərinin xilaskarı, yol göstərəni, öz soyköklərində dayanan müqəddəs varlıq kimi təsəvvür edirlər. Boz qurdla bağlı əfsanələrdə bu fikir hakimdir ki, bütün türk soyunun, nəslinin himayəçisi boz qurddur. O, türk ulusuna yol göstermiş, onları azadlığa səsləmiş, döyüsdə qalib gəlmələrinə kömək etmişdir. Qeyd etmək yerinə düşər ki, türk ruhunun azadlıqsevər olması da onun inandığı qurdun fərdi xüsusiyyətləri ilə uyğun gelir. Qurd da azad yaşamağı sevir, heç bir himayəyə ehtiyac hiss etmir. Onun bu xarakteri türk ulusunun azad, məğrur, döyükən olmasını, himayəsiz yaşamaq istəməsini göstərən bir uyğunluqdur.

Bahaeeddin Ögel də türk mifologiyasında qurdla bağlı görüşlərin geniş yayıldığını göstərir və qeyd edir ki, başlangıçdan bəri həm qurdana, həm de qurd-ata motivləri mövcud idi. Lakin türk xalqları qurdana üzərində birləşmiş və qurd-ata da yavaş-yavaş önəmini qayıb etmişdi.¹ O, bu fikri daha da inkişaf etdirərkən qeyd edir ki, Orta Asiya türklərinin mifologiyasında erkək, göytürklərdə isə dişi qurda önem verilir. Bununla o, Orta Asiya türklərində «ana ailəsi»nin qeyb olmasına, əvəzində «ata ailəsi»nin yarandığını önə çəkir. Göytürklərin həyatında qurd danişan və yolgöstərəndir, qəhrəmanı sevgilisine çatdırır. Çin qaynaqlarına görə Göytürk dövlətinə daxil olan və Altay dağlarında yaşayan Tarduş türklərinin əcdadi «qurd başlı bir insan» imis.³

¹ Bahaeeddin Ögel. Türk mifologjisi. I cild. Ankara, 1971, s.45.

² Həmin mənbə. II cild. Ankara, 1995, s.113.

³ Həmin mənbə. I cild. Ankara, 1989, s.36.

¹ M.Seyidov. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. Bakı, Yaziçi, 1983, s.268.

Oğuzla bağlı miflərdə isə boz qurdun göydən şüa ilə birgə yerə endiyi göstərilir: «...dan ağararkən Oğuz xaqanın çadırına gün kimi şüa girdi. Bu şüanın içindən göy tüklü, gümüşü böyük bir erkək qurd çıxdı».¹ Oğuz miflərində boz qurd günəşlə əlaqələndirilir. «Oğuz xaqan», Ergenekon», «Köç» dastanlarında boz qurd həmişə oğuz ordusunun qabağına düşüb onları çıxılmaz vəziyyətdən qurtarır. «Oğuz xaqan» dastanında deyilir ki, «Amma bu dəfə gələn işığın içindən qız yox, bir qurd çıxdı. Bu qurd göy tüklü, göy yallı bir erkək qurd idi. O, dilə gələrək Oğuz Xaqana dedi:

- Ey Oğuz Xaqan! Sən Urum Xaqanın üstünə gedirsən. Mən sənin öündə gedib sənə yol göstərmək isteyirəm.

Səhər açılonda ordu yenidən yola düzəldi. Göy yallı, göy tüklü Boz qurd Oğuzun əsgərlərinin öündə getdi, yol gösterdi».²

Bu dastanda boz qurd od və su ilə əlaqələndirilir. Türk miflərində Oğuzun beli qurd belinə oxşadır. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanlarında da qurda tapınma öz qədim izini yaşadır. Qazan xanın öz yurdunu, evini düşməndən xilas etməyə gedəndə qurdla söhbatlaşması, öz soyunu qurda bağlaması («Avazı qaba əniyi erkəyində bir köküm var») dediklərimizi təsdiq edir. Hətta «Koroğlu» eposunda da qurda inamın şahidi oluruq («Çaqqal əniyi qurd olmaz», «Yenə qurd oğlu qurd olu», «Koroğlunun qurd oğluyam, Gəlmisəm aparam səni»).

Türk mifologiyasında boz qurdla bağlı mifləri etioloji miflərə daxil olan kult mifi kimi hesab etmək doğru olardı. Bu miflərin daxili məzmununa, qurdun daşıdığı funksiyaya nəzər yetirsek: görərik ki, boz qurd türkün nəslinin yaradıcı olmaqla bərabər, həm də ona qayğı göstərən, dardan qurtarandır. Hardasa bu cür xüsusiyyətlər boz qurd miflərini totemik miflərə yaxınlaşdırır. Lakin totemik miflərdən fərqli olaraq, burada insan özü boz qurda dönəmür, çevrilmir.

Türkərə xalq olduğu üçün onların mifoloji görüşlərində atla bağla yaradılmış miflər üstünlük təşkil edir. Əski türk görüşlərinə görə at göydən enmişdir. Türk mifologiyasında bu ilk atlar qanadlı, odlu təsəvvür edilmişdir. Həm də guya bu atlar tanrı səviyyəsində olan qəhrəmanlar üçün göydən göndərilmişdir. Misal olaraq Xızırı xatırlamaq olar. Xızırın mindiyi Boz at da ilahi mənşəli olmuşdur. Türk mi-

fologiyasında özünə geniş yer eləmiş şamanların da atı boz at olubmuş. Onlar hansısa bir ayini icra edərkən tanrıının yanına getmək üçün boz at minərmişlər. Hətta bəzi türkdilli xalqların mifologiyasında od tanrısi ağ, boz atlarda gəzərmış.¹ Atın odla bağlı olması, onun ilahi mənşəliyi «Koroğlu» eposundakı Qıratda da təcəssüm olunur. Bəzi mifoloji təsəvvürlərdə, xüsusilə türkmən «Goroğlu»sunda sahibinin ölümündən sonra Qıratın da göyə uçması məlumdur. Atın köməyi ilə türk oğlu özünü dərk edir, qəhrəmanlıq göstərir. Qədim türk xalqlarının millibədii şürurunun formalasib inkişaf etməsində atın rolü daha yüksək qiymətləndirilir. Aşağıdakı misallara diqqət yetirsek, bunun şahidi olarıq: *At ölümü, ər ölümü olmasın; Quş qanadı ilə, ər atı ilə tanınar; Atı quyruqlu olanın sözü buyruqlu olar* (İsmayıllı Şıxlının «Dəli Kür» romanında Cahandar ağanın atının quyruğunun qırxılmasından sonra düşdüyü vəziyyəti yada salmaq kifayətdir); *Ata quyruq, igidə biğ yarasar* və s. Atsız türk gücsüzdür. Hətta Koroğluya qalib gelmək üçün Qırati oğurlatdırırlar. Bütün bu misallar atın türk həyatında oynadığı rolu açıb göstərir, onun həyatının maddi əsasını təşkil edir. Oğuz türklərində ata güclü sitayış olmuşdur. Onların təsəvvürlerinə görə, atın başı evə tərəf bağlansa, o evə bərəkət gələr, at nəfəsi bəzi xəstəlikləri sağaldır, bədnəzərdən qorunmaq üçün qapının üstündən at başı asarmışlar. Boz atın dərişi şər ruhlardan qoruyur. Hətta mifoloji təsəvvürlərdə o dünyaya getmək üçün atın içalatını çıxarıır, qəhrəman atın qarnına girir, nəhəng quşların köməyi ilə o dünyaya uçurmuş, qayıdırmiş. Qədim türk adətində qəhrəman öldükdə onunla birlikdə atının da kəsilib basdırılması, dəfn olunması atın o dünyada sahibinə xidmət etməsi kimi anlaşılmışdır. Abdulqadir İnan bu adəti belə qeyd edir: «Ölü məzara qoyulduğdan sonra atın yügenini ölünen əlinə verərək «atını al» deyər, atı bu yerde öldürərlər».²

Türkün türk olduğunu sübut edən həm də onun qılıncıdır. Hələ lap keçmişlərdən türk qəhrəmanları qılınc oynatmayı öyrənərmişlər. Qılınc haqqında nə qədər miflər, əfsanələr qoşulmuşdur. Qəhrəmanın atı kimi qılıncı da ilahi mənşəli olmuşdur. Məsələn, Koroğlunun Misri qılıncını götürək. Onun göydən enmiş ildirim parçasından qayrıldığı eposda göstərilir. Elə Azərbaycan və başqa türk xalqlarının nağılları-

¹ M.Seyidov, Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları, s.24.

² Boz qurd. Bakı, 1992, s.14.

¹ M.Seyidov, Gösterilən əseri, s.61.

² Abdulqadir İnan, Tarixdə və bu gün şamanizm, Ankara, 1954, s.184.

da da sehli qılınçın möcüzələrindən danışılır. Hətta bəzi xalqların mifologiyasında qılınç ruhu adlanan ruhlar yaşayırımsı. Katolik missioner Kemlin ronqaolar (Şərqi hindî-cində yaşayan kiçik xalq) arasında yaşayan dini təsəvvürlərdə, yalvarışlarda məhsul bolluğu yaratmaq üçün qılınç ruhuna sitayışın olduğunu yazmışdır.¹ «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanlarındakı qılıncla bağlı andlar (*torpaq kimi savrılıyım, qılincıma doğranayım*) qılınçın müqəddəsliyindən xəbər verir. Azərbaycan nağıllarındaki sehri qılınclar daha çox kiçik qardaşa verilir («Paslı qılınç» nağılında olduğu kimi), kiçik qardaşlar böyük qardaşa oxşadıqlarından onların namusunu qorumaq üçün çox zaman araya qılınç qoyurlar. Bütün bu deyilənlər türk oğlunun milli xarakterini açıb göstərir.

Ümumiyyətlə götürdükdə, türk mifologiyasında mifik problem bədii-estetik şəkildə kompleks həll olunur. Burada təkcə ayrı-ayrı predmetlər dərk olunmur, tutaq ki, qəhrəman da, onun atı da, dünyası da, yaratdığı mifik təsəvvürlər də bir-biri ilə çulğuşq şəkildə başa düşülür, özündən sonraki nəslə də hazır şəkildə təhvil verilir. Bu mənada bədii-estetik cəhətdən dərk olunan şeylər çoxdur və bunlar türk mifoloji-bədii özünüdərketməsinin əsasında dayanır, türkün məhz mifoloji təfəkküründən irəli gələn əxlaqi xüsusiyyətlərinin qavranılmasına kömək edir. Türkün əxlaqi xüsusiyyətləri nədir, hansılardır? Biz türk millətinin üç əsas keyfiyyətini qeyd etməyi vacib bilirik. Bunlar mərdlik, düzlük və halallıqdır. Qədim türklər dünyaya göz açanda atla, qılıncla bərabər babalarından mərdliyi də öyrənmişlər. Türkün mərdliyinə işiq tutan bir söz də yaşamaqdadir: ər, ərən. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanlarında mərdlik, igidlik haqqında maraqlı epitetlər verilir: *Çala bilən yigidə oxla qılıcdan bir çomaq yeg; Sərp yürükən qazılıq ata namərd yigid binə bilməz, binincə binməsə yeg; Çalubən kəsər üz qılıcı müxənnətlər çalınca çalmasa yeg* Həmin dastanlarda mərdliyin, ərliyin nişanələri də sadalanır: *Qılincindən dönəməsə, qaçmasa ərlilik yaxşı; Aslan əniyi yenə aslandır; Alp ərə qorqu vermək eyib olur; Ər ərdən adın yaşurmaq eyib olur; Öğünən ərənləri xoş görmədim; Öğü-nənləri xoş görmədim.*

Türk mifologiyasında, eləcə də Azərbaycan mifoloji görüşlərinin də mərd, ər ifadələri qəhrəmanın əsas xarakterini səciyyələndirən ni-

şan kimi onların adlarına əlavə olunmuşdur və çevrilmişdir. Məsələn, Alp ər-Tonqa, Elin Qoca oğlu Alp Ərən, Nizaminin «Sirlər xəzinəsi»ndə Mərd obrazi, Ərən Uluğ (Orxon-Yenisey abidələrində işlənir), Ərtoğrul, ərcilasun və s.

Türk mifologiyasında mərdliyi tərənnüm edən çoxlu miflər yasaqladır. Elə xalq arasında, abidələrdə işlənən atalar sözləri, deyimlər də bu mərdliyin, ərliyin nişanələri kimi anılmaqdadır. Bir neçə sinə diqqət edək: *Mərd arxadan vurmaz; Alp ərə qorqu vermək eyib olur; Aldayuban ər tutmaq örət işidir; Yaxşılıq yaxşılıq hər kişinin işidir, yamanlıq yaxşılıq ər kişinin işidir* və s.

Türk mifologiyasında psixoloji cəhətdən düzlük mərdlikdən ayrı düşünülməmişdir. Düzlük bir xarakter kimi türk ellərini aləmdə tanınan cəhət, mənəvi keyfiyyət olmuşdur. Qədim zamanlardan bəri türklə ünsiyyətdə olan adamlar onun sözünə inanmış, bilmisər ki, o, heç vaxt sözünə, vədəsinə xəyanət etməz. Türk xarakterinin bu cəhətləri (mərdlik, düzlük) heç vaxt halallıqdan ayrı düşünülməmişdir. Halallıq ən qədim zamanlardan türk elinin yüksək qiymətləndirdiyi mənəvi dəyərlərdən biri olmuşdur. Türk və Azərbaycan miflərinin də əsasında halallıq mənəvi keyfiyyət kimi dayanmaqdadır. Aşağıdakı mifə diqqət yetirək: Əməlisaleh bir adamın oğlu varmış. Bunların evinin qabağın-dan karvan yolu keçirmiş. Bu oğlan ziyanoluk etmək məqsədilə karvan keçəndə ucu şış ağaçla dəvələrin birinin üstündəki un torbasını deşir. Un yerə dağlır. Karvanbaşı bunu hiss edir, ikinci dəfə o yoldan keçəndə ziyankarı tuturlar. Atasının yanına götürürler. Atası fikirləşir ki, mənim tərbiyemde belə şey ola bilməz. Bu xasiyyət ona haradandır? Karvan sahibini razı salıb halalından soruşur ki, sənin hansı işlərin olmuşdur? Halalı deyir ki, boylu olanda turşuya yaman həris idim. Evdə də turşu yox idi. Qonşunun nar ağacı bizim həyətə budaq atmışdı. Mən icazəsiz nar qoparmaq istəmədim. Sancaq ilə narı deşdim. Bir damcı nar şirəsini yaladım, nəfsimi öldürdüm. Bu zaman kişi başa düşür ki, oğlunun xasiyyətdəki haramzadılıq buradan irəli gəlib. Xalq arasında söylənilən bu rəvayətdən gözəl bir əqli nəticə çıxır: Bu mifi yaradan xalq halal tikəni, halal damcını haram tikədən üstün tutmuşdur. Həmişə öz alın tərinin zəhmətini yemişdir. Türk mifologiyasında halallıq türkün özünü tanımاسının rəmzini təşkil edir. Fikir ve-rilsə, türk elləri hər şeydə halallıq axtarır. Qədim türklər öz həyat yoldaşlarına «halalim» demişlər. Bu, mifdən də aydın görsənir. «Kitabi-

¹ Я.В.Чеснов. Миф о мече и начало государственности в восточном индокитае. – Религия и мифология народов восточной и южной Азии. М.: Наука, 1970. с.86.

Dədə Qorqud»un dilində də bu ifadə işlənir («*Ala gözlü görklü halalımlı yüksü qodum, Ərkəkmidir, qızmıdır, anı bilsəm?*»). Halallıq el gözündə mizandır, tərəzidi. Halallıq paklıq, insaf deyilən şeydən ibarətdir. Deyir bir oğru varmış. Bu oğru şahın sarayına gedib xəzinədəki 7 xurcun qızılı dilinə vura-vura xurcun-xurcun daşıyır. 7-ci xurcundakı dilinə vurur, qayıdır o biri xurcunları yerinə qoyur. Bu işi izləyən gözətçi oğrunu izləyir və şaha xəbər verir. Şah oğrudan soruşur ki, nə üçün belə etdin? Oğru deyir ki, mən 6 xurcundakını dilimə vurdum, qızıl olduğunu bilib apardım. 7-ci xurcunda duz var idi, onu da dilimə vurdum. Ona görə də o biri xurcunları da yerinə qoydum. Mən sənin duzundan dadib qızılları aparsayıdım, onlar mənə halal olmazdı. Quranın «Baqara» surəsində göstərilir ki, «Haqsızlıq işlədərək bir-birinizin malını yeməyəsiniz...»¹

Türk xalqları arasında halallıqla bağlı çoxlu atalar sözü dolaşmaqdadır. «Halal cœurk öz ağardar», «Halalzadə barışdırar, haramzadə qarışdırar» və s. atalar sözləri halallıqla bağlı dünyagörüşünün izləridir.

Türk mifologiyasında bədii uydurma insanı əhatə edən aləmin, kosmosun mifik tərzdə dərk edilməsinin üsullarından biridir. İnsan gözünü açandan onu əhatə edən təbiəti görür. İnsan yeganə şüurlu varlıqdır ki, onu əhatə edən dünya haqqında, onun əmələ gəlməsi haqqında obrazlı təsəvvürlər yaradır. O, gördüyü hər bir hadisəni, reallığı canlandırır, özünü onlardan asılı kimi hiss edir. Dünya insanın bədii şüurunda necə eks olunur? Bu sualın cavabını əski türk miflərinde, mifoloji təfəkkürün yaratdığı əfsanələrdə tapa bilərik. Dünyanın yaranması haqqında çoxlu miflər qələmə alınmışdır. Türk kosmoqoniyasında dünyanın yaranması, Gök, Günəş, Ay, ulduzlar kimi fövqəlgüclərin əmələ gəlməsi haqqında mifoloji bilgilər çoxdur. Dünyanın yaranması haqqındaki bir Şumer əfsanəsində deyilir ki, Ap-su adlı şirin su ilə Tiamat adlı duzlu suyu təmsil edən dişi bir divdən göylər, yerlər əmələ gəldi. Bundan sonra göy tanrısı Anu, hava tanrısı Enlil, dəniz tanrısı Ea (Enki) yarandı. Bu üç tanrı isə günəş, ayı, ulduzları yaratdı. Türk mifologiyasında dünyani yaradan tanrı Qara xan hesab olunur. İlk insanı yaradan da odur. Göyləri də o yaratmışdır. 17-ci qatda özü, 16-ci qatda oğlu Ülgeni oturdub. Yaratdığı yeraltı aləmdə o biri oğlu Erliki

¹ Quran-Kərim. «Baqara» surəsi, 188.

oturdub.¹ Bu və ya digər miflərdən də aydın olur ki, qədim insan dünyanın vahid ilkin başlangıcıdan təşəkkül tapdıguna inanmışdır. Əski türk də bu iki başlangıcı ikiyə ayırmışdır (müqayisə et: Qara xan – vahid, oğlanları Ülgen və Erlik iki başlangıçdır. Ülgen xeyirxahlığın, işığın, həyatın, Erlik isə şərin, zülmətin, ölümün timsalıdır). İki üçə, dördə, beşə, altiya, yeddiyə və s. çevrilmişdir. Əlimizdə olan dünyanın yaranması haqqındaki miflərdə də bu məsələyə toxunulur, yerin və göyün bir olduğu ehtimalı irəli sürürlər. İlk insanın yaranması haqqındaki miflərdə də bu məsələyə toxunulur, yerin və göyün bir olduğu ehtimalı irəli sürürlər. İlk insanın yaranması haqqında da müxtəlif rəvayətlər, miflər vardır. Altay əfsanəsində ilk insani Qara xan, başqa əfsanədə (altay, yakut) Ülgen, Şumer əfsanəsində Ea yaratmışdır. Bundan başqa bəzi türk miflərində qurddan, köpəkdən, maraldan, ağacdən, torpaqdan əmələ gelmiş ilk insan əcdadına rast gəlirik. «Avesta»da da ilk insanların yaradılması haqqında maraqlı məlumat verilir. «Avesta»da Qayımart ölümdən sonra Hörmüzün köməyi ilə onun bədəni torpaq tərəfindən udulmuş, aradan illər keçmiş, yenidən bu toxum torpaqdan ağac böyüdükdən sonra Hörmüzün göstərişi ilə insan şəklini almışdır. «Avesta»da deyilir: «...Hörmüz kainatı yaradarkən dördüncü olaraq bitki aləmini yaradır. Beşinci isə öküüzü yaradır. Öküzlə Hayamartı (Qayımart) Hörmüz torpaqdan düzəldir. Gözün işiq və nəmindən Hörmüz insan və öküz toxumunu düzəldib onları Hayamartin və öküzün bədəninə qoyur ki, onlardan gələcəkdə saysız-hesabsız insan əmələ gəlsin».²

Türklərin ən qədim inamları od, su, torpaq və göy ilə bağlıdır. Türkler inanmışlar ki, odu Ülgen yaratmışdır. Əfsanədə deyilir ki, Ülgen göydən biri ağ, o biri qara rəngli iki daş göndərdi. Quru otları ovcunda əzərək daşın birinin üzərinə qoydu, o biri daşla vurdu. Qıgilcım yaranıb odu alışdırıldı. İnsanlar odu əldə etməyi öyrəndilər. Altay şamanlarının dualarında deyilən «isti odu yandıraraq verən atam Ülgen» sözleri buna misaldır.³

Qədim türklərin oda inamı haqqında müxtəlif elmi fikirlər də vardır. Alımların bəzisi ilk insanların odla tanışlığını ildirim çaxması hadisəsi ilə bağlayır, yaranan yanğını göylərin onlara qəzəbi kimi qə-

¹ K. Vəliyev. Elin yaddaşı, dilin yaddaşı. Bakı, Gənclik, 1987, s.59-60.

² V. Vəliyev. Azərbaycan folkloru. Bakı, Maarif, 1985, s.250.

³ K. Vəliyev. Elin yaddaşı, dilin yaddaşı, s.27.

bul etməsi ilə əlaqələndirirdilər. Bu təbiət hadisəsi sonralar odun əcdadların nəzərində müqəddəs bir şeyə çevrilmesinə səbəb olmuşdu.

Türk mifoloji görüşlərində suya da müqəddəs kimi təmizliyin, paklığın daşıyıcısı kimi sevilmişdir. Türk mifologiyasında od və su ilk başlanğıclardan hesab olunmuşdur. Türk mifoloji mətnlərində qeyd edilir ki, oda müraciət edərkən su tanrısunın adı da hörmətlə çəkilirdi: «Ey Atəş anamız, sən doqquz irmağın qovuşduğu yerdə, doqquz bucaqlı pak evdə oturan və çayların, dənizlərin ilahəsi su tanrısi ilə danışırsan».¹ Qədim insan suya həyat mənbəyi kimi baxmışdır. Türk mifoloji mətnlərində dirilik suyu, abi-kövsər və s. adlar altında suyun əhəmiyyətindən bəhs edilmiş, onun yaradıcı xassəsindən və s. xüsusiyyətlərindən danışılmaqdadır. Quranda da suyun müqəddəsliliyindən, həyat rəmzi olmasından, ilkin həyatın sudan başlamasından məlumat verilir. İlk insanın sudan əmələ gəlməsi haqqında Azərbaycan nağıllarında da maraqlı faktlar vardır. «Reyhan» nağılında deyilir ki, «Gülcahan oğul arzusunu çəkə-çəkə Bəndər-Puşur şəhərinə tərəf gəldi. Yolda buna susuzluq elə əl verdi ki, az qaldı susuzluqdan həlak olsun. Bir təhər özünü sürüyüb bir su gölməçəsinin üstünə saldı. Arvad çox sevindi, baxdı ki, su çox bulanıqdır. Baxmayıb gölməçədə olan suyu tamamilə içib qurtardı. Gülcəhan bir təhər toxdayıb, yola davam etdi, axşam evinə çatdı. Bir qədər keçdi, bu gölməçə suyundan Gülcəhan uşağa qaldı».² Bu mifoloji hadisəni V.Y. Propp belə əlaqələndirir: «Her hansı bir hadisə ibtidai təfəkkürün ümumi bünövrəsi ilə əlaqədə uşağın doğulmasının səbəbi hesab edilə bilər. Bu, hələlik işin məhiyyətinin bir neçə bəsit ifadəsidir, bütün mürəkkəblik onu tədricən bürüyür. Belə təsəvvür ana başlanğıçı dövrü ilə sıx bağlıdır».³

Baxdigımız nağılda su uşaqəmələgəlmədə vasitədir, yoxsa mifik don geydirilmiş qüvvə? Nağılların əksəriyyətində qəhrəman ilahi mənşəlidir, möcüzəli qüvvədən yaranmışdır. Belə olmasayıd, adı qəhrəman səviyyəsində olsayıd (Məlik Məmməd, Siman, Məlik Cümşüd, Tapdıq və b.), onlar özlerindən qat-qat güclü olan düşmənlə vuruşda qalib gələ bilməzdilər. Xalq onları öz təfəkküründə yenilməz yaradan-da bu inanışların təsirində istifadə edərək onlara güc, qüvvət verir, gələcək mübarizələrə hazır görmək istəyirdi.

¹ Abdulqadir İnan. Tarixdə və bu gün şamanizm. Ankara, 1954, s.550.

² Azərbaycan nağılları. Y cild. Bakı, Azərb.SSR EA Nəşriyyatı, 1960, s.216.

³ В.Я.Пропп. Фольклор и действительность. М.: Наука, 1976, с.206.

Radlovun topladığı Altay miflərində də su Atası ilə bağlı məlumatlar vardır. Bu miflərin birində qız qardaşını axtarmağa gedən Kar-taqa-Merqen dəniz qıraqından keçərkən su Atasına belə müraciət edir:

- Ey su Atası babam. Qız qardaşımın hara getdiyini bilsənmi?

Su Atası cavab verir:

- Xeyr, mən onu görmədim.

Oğlan:

- Bunu bilmirsənsə, burada nə edirsən?

Su Atası:

- Çakılları saydım, qumların sayıni hesabladım, amma onun hara getdiyini bilmirəm.

Oğlan:

- Əgər qız qardaşım dənizə girdisə, onu tap ver, - deyir.

Su Atası da: - Əgər dənizdəsə onu taparam, - deyir və durna balığı cildinə girərək dənizə bas vurur.¹

Su ilə bağlı mifoloji görüşlər «Azərbaycan mifoloji mətnləri» kitabında toplanmış miflərdə də su əyesi (su hamisi, ilahəsi) ilə əlaqədardır. Qədim türklər su tanrısunı başqa tanırlardan uca bilmışlər. Bu isə suyun həyatverici qüvvəyə malik olmasından, qədim insanların məişətində onun əvəzedilməz xüsusiyyətlərindən irəli gəldi. Bir mifdə deyilir ki, bütün əyələrin içində on üstünə su əyəsidir. Gərək səher-səhər gedəsən suyun üstünə, su əyəsinə salam verəsən. Heç vaxt suya tüpürmək, suya çirkab atmaq olmaz.² «Kitabi-Dədə Qorqud»da da Qazan xan evinin yağmalayanın kim olduğunu sudan sorusur.

Qızıl dəvələr gəlib içdiyi su!

Ağ qoyunlar gəlib çəvrəsində yatdıgi su!

Ordumun xəbərin bilirmisən, degil mana!

Qara başım qurban olsun, suyum, sana!³

«Oxxay» nağılında da Oxxay su ilə bağlı mifik obraz kimi çıxış edir. Ümumiyyətlə, türk mifologiyasında su, od, ağac, göy, torpaq və s. ünsürlərlə bağlı mif, əfsanə, nağıl olduqca çoxdur. Bu isə birbaşa bu sərvəti yaradan xalqın bədii təfəkkürü ilə əlaqələndirilməlidir. Bu sərvəti xalq ona görə yaradırdı ki, özünün bütün həyatını yaşadığı dövrün

¹ Bahaddin Ögel. Türk mifolojisi, I cild, s.445.

² Azərbaycan mifoloji mətnləri. Bakı, Elm, 1988, s.52.

³ Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı, Gənclik, 1978, s.35.

keşməkeşlərinə qarşı qoya bilsin, xəyalindəki mifoloji-bədii duyumlara köməyi ilə özünün psixoloji müdafiəsini təmin etsin. Bu qaydada yaradılan miflər də öz zamanına uyğun dərk olunmuş həqiqətlərin əsasında formalasdırı. Mifologiya qədim insanların təhtəlşürünün məhsuludur. Burada nəinki mifoloji poetika, hətta bu poetikliyi yaranan təbiəti anlama da bədii xarakter daşıyır. Əgər insan təbiəti olduğu kimi başa düşsəyi, təbiət qüvvələrini fövqəltəbii yox, qanuna uyğunluq kimi dərk etsəyi, söz yox ki, yaşadığın mifoloji dövrə özünü də dərk etmək imkanı qazanardı. Qədim insan özünün yaratdığı bədii obrazlarla birlikdə obrazlaşırı, yəni hissə qapılaraq özünü bu obrazların davamı kimi təsəvvür edirdi. Bu o vaxta qədər davam edir ki, insan təbiət hadisələrini, onun şüurunda canlanan ilahi varlıqları dərk edəndən sonra özündə olan mütililikdən xilas olur. Lakin onun zəkasında yaranan inamlar, sitayışlər müsbət keyfiyyətə çevrilir, onu bir insan kimi formalasdırır. Adice oda olan inamı götürək. Odun xassələrini dərk edəndən sonra oddan istifadə etməyin qaydalarını öyrənir, ondan müxtəlif işlərdə istifadə edir. Yaxud torpağa olan inamı götürək. Biz bilirik ki, mifoloji düşüncədə ilk insanın torpaqdan əmələ gəlməsi ideyası yaşamaqdadır. Qədim insan bilirdi ki, torpaqdan yaramıb, torpağa da qayıdacaqdı. Onun əcdadi da yaşadığın torpaqda uyuyur. Bütün bu görüşlər onun şüurunda torpaq sevgisi, vətən, yurd məhəbbəti əmələ gətirirdi. O, torpağı qorumağı, torpağı əkməyi öyrənirdi. Bütün bunlar mifoloji anlama üsulunun öz yerini bədii anlama üsuluna təhvil verməsindən sonra baş verirdi. Elmi ədəbiyyatlarda da deyilir ki, insanlar təbiət hadisələri üzərində hökmran olandan sonra mifologiya məhv olub gedir.

Türk mifologiyasında balaca Cırdandan tutmuş azman Koroğlu adək hamimi yurd sevgisi birleşdirir. Türk, eləcə də Azərbaycan folkloruna nəzər salsaq, oradakı əfsanələrin çoxunda vətən məhəbbəti, yurdı yağılardan qorumaq eşqi aşırılaşdır, el qəhrəmanlarının timsalında Vətən daha da basılmaz görünür. «Kitabi-Dədə Qorqud» das-tanlarında yurd sevgisi Qazan xanın dili ilə belə deyilir:

Qum qumlamayım quma yurdum
Qulanla sığın keyikə qonşu yurdum!
(Alaca atlı kafirdən sapa yurdum!)
Səni yağı nə yerdən darımış, gözəl yurdum??!

¹ Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı, Gənclik, 1978, s.35.

Bu mənada götürsək, Çənlibel də Koroğlu dəliləri üçün yurdur. Və bu yurdı Hasan paşadan qorumaq üçün 7770 dəli birdən silah sarılır. Yurd sevgisini daha dərindən başa düşmək üçün Kamil Vəliyevin «Elin yaddası, dilin yaddası» kitabında verdiyi bir əfsanəyə diqqət yetirək: «El Çənlibeldə yurd salmışdı. Dan yeri ağarar-ağarmaz idid ərənlər qızıl quş kimi kəhərlərinin, köhlənlərinin yalına yatıb ovlağa üz tutdular.

Ağbirçəklər, qız-gəlinlər sağımı qurtardılar. Naxır haylandı. Dağ çıçəklərinin qoxusu qanına hopan, ciyələk yanaqlı gül balalar buzovları örüşə ötürdülər.

İş-gúc qurtaran vaxt obanın ən gözəl gəlini ciyində güyüm qaranəfəs özünü binələrə çatdırırı. Xəbər verdi ki, qonşu dağdakı köç yolundan bəlük-bəlük atlı-yaraqlı yağı enir. Bütün oba bir yerə yiğişdi. Yağı əlinə keçməsin deyə hamı Zambur zağasına yol aldı. Yağı xəbərimi idid ərənlərə bildirmək üçün bayaqkı gəlin qabaqda quş kimi uçurdu. Onun əlində böyük bir şəmalə yanındı. Gəlin quşqonmaz bir qaya çatdı. Bu elə qaya idi ki, bütün yurdlardan, ovlaqlardan baxanda görükərdi. Elin dar gündündə, çətin anında bu qaya başında şəmalə yandırılar, kömək dilənərdi. Gəlin də belə etdi, qayanın başına çıxdı, yanın şəmaləni dönə-dönə fırlatdı.

El qayanın boynuna çatar-çatmaz düşmən atları gəlini haqladılar. Atlılardan biri qımlıla dindi:

- Əlindəki məşəlin sırrını de!
- Deyilsəydi, adı sər olardımı?!
- Bu camaat hara qaçıır?
- Nə heç kəsin evinə, nə özgə torpağına.

Yağı qəzəbləndi, əmr etdi ki, gəlini qayadan atsınlar. El gözəlinin yeddi yaşı oğlu «anal!» – deyib qıq çəkdi. Gəlin balasını bağırna basdı, qaraqıyma gözleri qanyla doldu. Dönüb başı qarlı dağa üz tutdu:

Çalması dolama dağ,
El gəlir salama, dağ.
Sənə tapşırıb getdim,
Pənah ol balama, dağ!

Gəlini zorla balasından ayırib həmin qayadan atdırılar. Ağbirçəklərin, qız-gəlinlərin naləsi göye dirəndi.

El içində bu qayanın dibinə Çinqilli deyərlər».!

¹ K.Vəliyev. Elin yaddası, dilin yaddası. Bakı, Gənclik, 1987, s.79.

Mifoloji görüşlərdə yurd, torpaq anlayışı ən çox üzərində yaşay- an insanların ilkin əcdadı formasında xatırlanır. Yəni insan torpaqdan əmələ gəlmışdır – ideyasi həmin mifoloji görüşlərin dərk olunması deməkdir. Torpaqla bağlı mifoloji görüşlər su, yaz, qış, əkin, biçin, yaşıllıq, günəş, məhsuldarlıq və s. anlayışlarla birgə bütöv mifoloji sistem yaratmışdır. Torpaqla bağlı digər bir mifoloji düşüncə ağaclarla bağlıdır. Türk xalqlarında, onların mifologiyasında ağaç məhsuldarlıq əlaməti, artım, doğulmaq rəmzi kimi qəbul olunmuşdur. Bəzi mifoloji təsəvvürlərdə ağaç insan nəslinin hamisi, yaradıcısı kimi kök salmışdır. Oğuzun ağaç koğusundan təpiyan ikinci qadını türk ulusunun anası olub, bitki, ağaç ilahəsidir. Türk xalqları bir çox ağaclarla mifoloji müqəddəslik donu geydirərək sitayış etmişlər. Çınar, Ağcaqayın, dağdağan, sənubər, pald və s. ağaclar müqəddəsler sayılmışlar. A.B.Ribakov slavyan mifologiyasından çıxış edərək göstərir ki, dünya ağaçları bu xalqların dini görüşlərində ana-ilahənin simvolu kimi, bəzən də atributu kimi xatırlanır.¹ «Kitabi-Dədə Qorqud»da da «Anam sorar olsan Qaba Ağacı» – deyən Basat öz kökünü dünya ağaçına – qadın ilahəyə bağlayır (matriarxat dövr). Bahaaeddin Ögel də yerlə göyü bir-birinə birləşdirən Dəmir-Ağac haqqında məlumat yerir. Deyir ki, bu daha ziyadə dünya və uzayın yapısı (kosmos) ilə ilgili görüşlərdir. Altay türklərinin də mifoloji görüşlərində kökü torpağın lap dərinliklərinə qədər gedən çam ağaç adlı mövhumi ağaçdan söhbət açılır. Bu ağaçın budaqları göyün ən yüksək qatlarına çatırmış və Altay türkləri belə hesab edirdilər ki, Bay-Ülgen bu ağaçın ən yüksək budağında məskən salıb. Ağaçca olan inamı Altay şamanlarının davullarına çəkilən ağaç rəsmlərindən də görülür. Mifə görə, şaman davullarındaki bu ağaçın kökü bu dünyada deyilmiş, onun kökləri göyün başladığı yerdən bitib bütün dünyaya yayılıbmış. Bu ağaçın 9 budağı var imiş. İləhiləşdirilmiş bu göy ağacları göydəki bir dağ və ya təpə üzərində təsvir olunurdu.² Altay şamanlarının bağlı olduğu başqa bir ağaç qayın ağaçı idi. Altay şamanlarının təsəvvürünə görə, «İnsanlar törədiyi zaman Humay anamızla bərabər iki qayın ağaçının yerə endi».³ Ümumiyyətlə götürükdə, dünya ağaç kultu türk xalqlarının şamanlıq dövrünün məhsuludur. Ağaçın uşaq doğmasına inanan türk xalqları ağacları ata

ağaç, ana ağaç deyə ikiyə ayırmışlar. Onlar ağaçın kökünü yeraltı dünya, gövdəsini yaşadığımız dünya, budaqlarını səma ilə əlaqələndirildilər.

Ağaca sitayış Azərbaycanda da geniş yayılmışdı. Xalq arasında çınar, ağcaqayın, dağdağan ağacları müqəddəs sayılırdı. Xüsusiylə pir yerlərində bitən ağaclara qurbanlar gətilir, mərasimlər təşkil olunurdu. Ağaçın doğum, artım nişanəsi olması pir ağacların övlad arzusunu yerinə yetirocəyini düşünməyə imkan verirdi. Ağaç eyni zamanda qoruyandır, ağaç onları himayə edir. Bu isə ağaçının doğum, artım ilahəsi olan Humayla qoşlaşdırır. Türk xalqlarının mifologiyasında Humay, Anahid, İştir kimi doğumla əlaqədar ilahələr ağaclara, bitki ilə bir yerdə təsvir olunmuşdur.¹ Bu ilahələr öz başlangıcı türk mifologiyasında ilk qadın ilahə kimi təsvir olunan Ağ-anadan götürürdü. O, əsasən su ilahəsi olub, özünü bir çox miflərdə göstərirdi. Ağ-anə hətta dünyani necə yaratmaq haqqında tanrı Ülgenə məsləhət də verirdi. Verbitskinin topladığı Altay miflərində isə bu qadın ilahənin adı Ak-Ene şəklində çəkilir. Ağ-anə ilə bağlı mifləri ümumiləşdirsək, bu qadın ilahənin matriarxatlıq dövrünün məhsulu olduğunu düşünə bilərik. Qədim dünyanın su, torpaq, ana başlangıcından törədiyi fikirləri əsas götürsək, belə bir fikir yürüdə bilərik ki, miflərdə zahiri cəhətdən özünü göstərməsə də, Ağ-anə tanrı Ülgenin doğulduğu ilk başlangıçdır. Nəzərə alaq ki, tanrı Ülgenin qızlarına da Ak-kızlar deyilir. Ak (ağ) sözü Altay türkçisində cənnət deməkdir. Cənnətdə oturan tanrılar da Aktı, Aklıllar, rəngi və ruhu ağ olan tanrılar deyilirdi.²

Türk mifologiyasında mifoloji-bədii dərkətmə birbaşa təbiətlə bağlıdır. Təbiəti, bunun əsasında dünyani dərk etmək üçün qədim insan özlüyündə Kainatı öyrənməyə çalışmışdır. Sadəlövhəsinə olsa da, o dərk etmişdir ki, Yer üzündə həyatın başlangıcı kosmik ilə ilişgəlidir. O, Günəşin bütün ilahi qüvvələrdən güclü saymış, öz mifoloji təfəkküründə Günəş allahını yaratmışdır. İbtidai insan təbiət – günəş - insan dialektikasını mifoloji aspektində qiymətləndirmiş, təbiətin qışda ölməsinin, yazda dirilməsinin köklərini Günəşin zülmətə əsir düşməsində görmüşdür. Bəzən də onlar bu hadisəni Günəşin əjdaha tərəfindən udulması kimi başa düşmüşlər.

¹ Reliqiə i mifoloqia narodov Vostochnoy i Öjnoy Azii. M.: Nauka, 1970. s.113.

² Bahaaeddin Ögel. Türk mifolojisi, I cild, s.90-91.

³ Yenə orada, s.94.

¹ M.Seyidov. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları, s.38.

² Bahaaeddin Ögel. Türk mifolojisi, I cild, s.570-571.

Türk mifologiyasında Günəşlə bağlı mifoloji görüşleri təbiətin qışda ölüb yazda canlanması prosesində də izləmək mümkündür. Türk mifologiyasında yazın qışdan doğulmasını ilkin görüşlərdən biri hesab edirlər. Torpağın qışda ölüb yazda dirilməsi ibtidai insanın təfəkküründə o qədər dərin iz buraxmışdır ki, xalqın mifik görüşlərinə də öz təsirini göstərmüşdir. İbtidai insan təbiətin qışda hərəkətsizliyini Günəşin ölməsi kimi başa düşmüş, yazda isə təbiət isinəndə Günəşin dirilməsi, torpağa, bitkiyə can verməsi inamı yaranmışdır. Bu hadisə insanın nəzərində Günəşin ölüb-dirilən, təkrar yenidən canlanan olmasına ideyasını formalaşdırılmışdır. Mifik görüşlərin sonrakı təkamül prosesində Günəşə aid edilən ölüb-dirilmə anlayışı da bu xüsusiyəti özündə daşıyan müstəqil ölüb-dirilmə tanrısının əmələ gəlməsinə səbəb olmuşdur. Yenə qeyd etdiyimiz kimi, belə tanrıların əmələ gəlməsinə şərait yaradan təbiətdə baş verən əvəzlənmələr, xeyirlə şər qüvvərin daim çarşılması və xeyir qüvvələrinin qalib gəlməsi olmuşdur. Türk xalqlarının Günəşə və ölüb-dirilən tanrılarla olan sitayıtı bu yerlərdəki qayalar, dağlar üzərində hekk edilən rəsm yaradıcılığı ilə birgə müşayiət olunur. M.Seyidov Günəşə bənzər tanının əski heykəlinin Uybat düzənlilikdən tapıldığı yazır. Hətta Sayan dağında, çayın başlanğıcında günəş şəklinin çəkildiyini qeyd edir və göstərir ki, çayın başlanğıcı (dağ) göye, günəşə yaxın sayılırdı. Göy tanrısının və başqa tanrıların çoxu göydə olduqlarına görə insan dağın göye yaxın olduğunu nəzərə alaraq çay başlanğıclarını, dağ zirvələrini tapınacaq yeri ki mi seçirdilər.¹

Bütün bu yuxarıda sadalananlar türk mifologiyasında, eləcə də Azərbaycan mifoloji sistemində özünə yer etmiş təfəkkür tərzi olmuşdur. Qısaca da olsa, imkan daxilində onların əsaslarından bəhs etdik. Xalqların tarixi onların keçirdikləri ictimai inkişaf pillələri ilə xarakterizə olunur. Azərbaycan xalqı da özünün tarixi inkişaf prosesində bəşəriyyətin ilkin çağı hesab olunan «uşaqlıq dövründən» (K.Marks) keçmiş, bir xalq kimi yetişənə qədər mifoloji bilik mənbələrindən hərtərəfli bəhrələnmişdir. Azərbaycan mifoloji təfəkkürünün əsas qaynağı eyni dildə danışan türk tayfalarının ümumi mifologiyası olmuşdur. Türk köçəri tayfa və qəbilələrinin bizim yerlərə yürüşləri nəticəsində özləri ilə birgə yaddaşlarında gətirdikləri mifoloji obrazlar, süjetlər,

nəhayət, mif özü yerli mifoloji görüşlərlə qaynayıb-qarışmış, ümumun mali olmuşdur.

Qeyd etmək lazımdır ki, indiki Azərbaycan xalqının ulu əcdadları zamanına görə zehni cəhətdən kamil inkişaf etmiş insanlar idi. Bunu onların yaratdıqları miflər, əfsanələr, nağıllar, «Dədə Qorqud», «Koroğlu» kimi abidələr də sübut edir. K.Marks yunan incəsənətinin əsası yunan mifologiyası hesab edir və yazır ki, «...yunan incəsənətinin əsası yunan mifologiyasıdır, yəni xalqın fantaziyasında şüursuz, bədii şəkildə işlənmiş olan təbiət və ictimai formalardır».¹ Buradan belə bir nəticə çıxmır ki, Azərbaycan xalqının formalaşmasına təsir edən qüvvə onun malik olduğu incəsənətdir. Yəni yaratdığı folklor, folklor nümunələridir. Hətta Engels «Alman xalq kitabı» adlı məqaləsində mifologiyanın rolunu, xüsusən insan psixologiyasına təsirini göstərərək yazır ki, xalq ədəbiyyatının məqsədi ağır işdən geri dönen kəndlinin könlünü almaq, onun gündüz çəkdiyi əzabları unutdurmaq, eyni zamanda kəndlinin daşlı-kəsəkli, bərəkətsiz torpağını münbit sahəyə çevirmək, onun sağlam qadını gözəl şahzadə qızə döndərməkdir. Engels mifologiyanın özünüdürkətmədəki rolundan da danışır. Yazır ki, xalq nağıllarının əhəmiyyəti bununla məhdudlaşdırıb, onlar kəndlini məcbur edir ki, hüququnu başa düşsün, özünün azadlığı uğrunda mübarizə aparsın, onda mətanət, iradə, öz qüvvəsinə inam, doğma yurduna mehəbbət hissi oyansın.²

Azərbaycan xalqının formalaşmasında türk tayfa və qəbilələrinin iştirakı şübhəsizdir. Buradan o nəticə çıxmır ki, Azərbaycanın indiki ərazisində yaşayan tayfa və qəbilələr başqa dilli, başqa sitayılı olmuşdur. Söhbət bundan gedir ki, başqa türk tayfalarının burada məskunlaşmasına burada yaşayan aborigen tayfanın ictimai, mədəni, mənəvi dünyası bu tayfaların birləşməsinə, qüvvətlenməsinə kömək edir. Bu mənənədən görürəndə bir yerə toplanan mənəvi sərvət də, yəni mifologiya adlandırdığımız dünya görüşü də, bütövlükdə türk mifologiyası bu xalqın formalaşmasına, onda milli özünüdürkətmə prosesinin gedişinə istiqamət vermiş olur.

¹ K.Marks. Siyasi iqtisadın tanqidinə dair. Bakı, 1955, s.224.

² V.Vəliyev. Azərbaycan folkloru. Bakı, Maarif, 1985, s.12

BƏDİİ ŞÜURUN FORMALAŞMASINDA MİFOLOJİ DÜNYAGÖRÜŞÜNÜN ROLU

Hər bir xalqın tarixi onun keçmiş olduğu ictimai-siyasi proseslərdə eks olunur. Tarixdə elə bir millət tapmaq çətindir ki, onun soykökünün, etnik-milli təfəkkürünün söykəndiyi hikmətli dəyərlər olmasın. Bu dəyərlər sistemi onun (yəni qəbile və ya tayfanın) sonradan mənəvi cəhətdən inkişaf etməsinə, birlikler içerisinde öz yerini tutmasına kömək edir. Bu dəyərlər sisteminin mahiyyəti nədir? İnsan dünya ilə ilk təmasında onun üçün anlaşılmaz olan təbiət hadisələri ilə rastlaşır. İldirimin niyə çaxmasını anlamayan ibtidai insan onu hansıa ilahi qüvvənin yaratdığı fövqəlgüt kimi qəbul edir, öz şürurunda obrazlaşdırır. Yaxud gur yağışların, güclü daşqınların səbəbini öz içində yaratdığı su allahının ona qəzəblənməsində axtarır, özünün hər hansı qəbahətində görür, öz «səhvini» yenidən təkrar etməmək üçün ona sitayış etmək məcburiyyətində qalır. Ona qurbanlar verir və s. Beləliklə, insan özünə bütöv inamlar sistemini yaradır. Hətta özünə təlqin edir ki, onun bütün həyatı öz allahları tərəfindən idarə olunur. Ümumiyyətlə, ibtidai insanın yaşadığı mühit elə olmuşdur ki, öz ilkin qeyri-adiliyi ilə onda özünə qarşı münasibət formalasdırmışdır. Bu vaxta qədər müasir mifologiyada söhbət ancaq qədim insanın ilk mifoloji təsəvvürləndən, onu necə və hansı şəkildə qavramasından, qəbul etməsindən getmişdir. Bu məsələnin öyrənilməyən ikinci tərəfi də vardır. Bu da ondan ibarətdir ki, bu mifoloji dünya görüşünü tək ibtidai insan yaratmayıb, onu əhatə edən maddi aləm, təbiət də bu prosesdə iştirak edib. Bu münasibətləri ayırd edən zaman onların heç birinə azaciq da olsa üstünlük vermək olmaz. Qüvvələr nisbəti həmişə bərabər götürülməlidir. Bu fikirdən çıxış edərək belə bir fərziyyə yürütənlər olar ki, qədim insanın mifoloji dünyası ilə onu əhatə edən təbiət arasında üzvi vəhdət olmuşdur. İctimai şərait ibtidai insanın təfəkkürünü formalasdıran ən vacib şərtlərdən biridir. Onun yaşadığı mühiti nəzərə alsaq, insanın ilkin yaşayış tərzi vəhşi heyvanın yaşayışından çox da fərqlənməmişdir. Bu da təbii sayılmalıdır. O, odun istisini görəndən sonra ondan istifadə etməyi öyrənib. Təsadüfən əlindəki ət parçasının odun üstünə düşdüyüünü, bişəndən sonra ləzzətli daddığını görürsə, hər dəfə belə etməyi üstün tutur. Ümumiyyətlə, antik keçmişdə insan-təbiət müna-

sibətlərində təsadüfilik də mühüm rol oynamışdır. Qədim insan heç görmədiyi bir şeylə rastlaşanda bu, onun üçün möcüzəli halda görülmüşdür. Möcüzə onun şüru ilə predmet arasında fantastik əlaqə yaradıcısına çevrilmişdir. O, ilk dəfə gördüyü hadisə və predmeti öz duyğuları ilə qavramağa çalışmış, şüru bəsit olduğu üçün bu qavrama duyğuda fövqəltəbiiliyə çevrilmiş və nəhayət obrazlarda təcəssüm olunmuşdur. Predmet və hadisələrin mifoloji şürurda dərk edilməsi zamanı uyğun olaraq həqiqilik mahiyyətini daşımışdır. Yəni indiki zaman və təhkiyə zamanına nisbətdə bizim mifoloji adlandırdığımız hər hansı bir şey öz zamanında həqiqət olmuş, dövrə uyğun bilik sistemini təşkil etmişdir. Mifik dünyagörüşü fəlsəfə və təbiət elmləri inkişaf etdikcə öz real məzmunundan uzaqlaşaraq daha uydurma təsiri bağışlamış, ona daha çox indiki zaman aspektində qiymət verilmişdir. Mifoloji təsəvvürdə kök salan nə qədər əfsanəvi rəvayətləri, mifləri göstərmək olar ki, onların da məzmununda elmi faktlar dayanır. Dünya daşqını haqqındaki rəvayətləri bu vaxta qədər mifik hadisə sayıblar. Ancaq bu rəvayətlər tarixi hadisə ilə bağlı olmuşdur və onun da əsasında atmosferdə karbon qazının miqdarının artması durur.¹

Deməli, mifologiya heç də təkcə dünyagörüşü yox, eyni zamanda elmdir. O. Öz tədqiqat obyekti olan elm sahəsi kimi öyrənilməlidir. Mifologiyanın məşhur bilicilərindən olan Taylor da qeyd edirdi ki, mifologiya tarixi tədqiqatlarda və insan təfəkkürünün qanunlarının tədqiqində istifadə olunan məşhur elm sahəsidir.² Onun tədqiqat obyekti isə genişdir. Mifoloji inamlar, kultlar, animizm, fetişizm, totemizm kimi mərhələləri və s. məsələlər ön plandadır. Xalqımızın mifoloji düşüncə tərzinin əsas, kompleks şəkildə tədqiqi ilk növbədə M.Seyidovun adı ilə bağlıdır. Azərbaycan mifologiya elmində öz tədqiqatları ilə məktəb yaradan bu alimin çoxlu ardıcılları yetişmişdir. Belələrindən A.Acalovun, M.Əlizadənin, B.Abdullanın, K.Vəliyevin, V.Vəliyevin, F.Gözəlovun, A.Nəbiyevin, Əli Saləddinin, A.Şükürovun, R.Bədəlovun, V.Həbiboğluunun, E.Əzizovun, N.Mehdinin və başqalarının adlarını çəkmək olar. Onların tədqiqatlarında mifologiyaya gah filoloji, gah da fəlsəfi aspektində yanaşılmış, mövzuya folklor nümunəsi (hadisəsi), yaxud da ilkin fəlsəfi görüş kimi qiymət verilmişdir. Lakin mi-

¹ Ə.V.Məmmədov. Zaqafqaziyinin təbii şəraitinin XXI əsrin ortalarına proqnozlaşdırılması üzrə tədqiqatların ilkin yekunları. Azərb. EA Xəbərləri. Yer elmləri seriyası. 1990, № 6 (rusca).

² Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989, с.123.

fologiyanın əlaqədar olduğu başqa elm sahələri də vardır. O, tarix, etnoqrafiya, linqivistika, arxeologiya, psixologiya və xüsusən də fəlsəfə ilə daha yaxından bağlıdır. Mifologiyaya bu elmlərin gur işığında qıymət vermək daha konseptual əhəmiyyət kəsb edə bilər. Bu deyilənləri nəzərə alıb öz tədqiqatımızı bu istiqamətdə aparmağı faydalı hesab edirik.

1. Mifoloji təfəkkür, mifoloji şürə və onların formaları

Biz tez-tez «mifoloji təfəkkür», «mifoloji şürə» ifadələrini işlədirik. İlk baxışda elə görünən bilər ki, bunlar eyni anlayışlardır. Lakin diqqətlə yanaşılsa aydın olar ki, bunlar bir-birini mahiyyətcə tamamlayan anlayışlardır. Mifoloji təfəkkür daha ilkin dövrün məhsuludur. Təfəkkür bu və ya digər səviyyədə heyvanlarda da özünü göstərir. Şürə isə ictimai-tarixi inkişafın məhsuludur. K.Marks göstərirdi ki, şürə lap başlangıçdan ictimai məhsuldur; nə qədər ki, insanlar mövcuddur, belə bir məhsul olaraq da qalacaqdır.¹ Genetik cəhətdən mifoloji təfəkkür daha qədimdir, mifoloji şürə isə onun inkişafının müyyəyen pilləsində törəyən sosial hadisədir.

Mifoloji şürə fəlsəfənin tədqiq etdiyi ictimai şürə formalarından biridir. Mifoloji şürənin yaratdığı mif isə daha çox folklor materialıdır. Mif hazır folklor materialına çevrilənə qədər rüseym halında mifoloji təfəkkürdə formalşmalıdır idi. İnsanda nitq qabiliyyəti yarandıqdan sonra dil ilə ifadə olunmalı idi. Dil mif yaradıcılığında əhəmiyyətli rol oynayır. Haqlı olaraq belə sual yarana bilər ki, dilsiz, nitqsız mif yaratmaq olarmı? Dil ilə təfəkkürün bir-biri ilə qarşılıqlı münasibətini əsas götürən dilçi alımlar qeyd edirlər ki, dil təfəkkür hadisəsidir. H.Şteyntal, V.Vundt, A.Potebnya və başqaları isə dile daha çox təfəkkürlə əlaqədar olan psixi hadisə kimi yanaşırıdılar. Onlar dilin ictimai funksiyasını unudurdular. Belə olan tərzdə, görəsən, qədim dövrlərdə lal-karların mifoloji təfəkkürü olubmu? Mifoloji tədqiqatların bu sahədə əldə etdiyi yeniliklər yuxarıdakı məsələnin həllinə xeyli kömək edə bilər. Taylor yazırı ki, lal-karlarda da mif yaradıcılığı qabiliyyəti aşkar olunmuşdur.² Bu isə təfəkkürün daha erkən yarandığını

sübut edir. Buna görə də o, mif əmələgəlməni iki dövrə ayırır: təbiət materialı kimi beyində doğulan mif (materialqnyi mif), şifahi, ağızdan-ağıza keçərək yaranan mif (slovesnyi mif).¹

Bu miflər öz zamanı üçün ibtidai fəlsəfi görüş mahiyyətini əks etdirmişdir. K.I.Quman «Mif və mədəniyyət» kitabında yazar ki, miflərdə bir tərəfdən insanın təbiət üzərində ilk qələbəsi, əxlaqi normalarlı, empirik bilikləri, digər tərəfdən adətləri, qəbile mənəviyyatının məhdudluğunu, hər cür xurafat əks olunur.²

Ibtidai insanın yaşadığı dövrdə də əksliklər mövcud olmuşdur. Xeyir - şər, həyat - ölüm, güclü - zəif, işıq - zülmət və s. ilk qarşidurmalar kimi onun hafızəsində yaşamışdır. Sonradan yaratdığı miflərdə də mifoloji dünyagörüşü əks qütbər kimi təqdim olılmışdır. İlk əvvəller o, kainatda baş verən prosesləri olduğu kimi yox, qarmaqarışlıq şəkildə dərk edə bilməşdir. Lakin bu qarmaqarışlıqlı adı nizamsızlıq kimi yox, müəyyən həddə, ölçüdə baş verən xaos kimi qəbul etmək lazımdır. Belə başa düşmək olar ki, xaos müəyyən qarmaqarışlıqlı içində formalşan şəylerin maddi əsasıdır. Xaos yunan sözü olub, hərfi mənası «əsnəmək» deməkdir. Ucsuz-bucaqsız boşluq mənasına da uyğun gelir. Xaosu həm də «kosmik boşluq» mənasında da başa düşmək olar. Hər şeydən əvvəl qeyd edilməlidir ki, xaos mifoloji təfəkkürün ilk qavratış formasıdır. Qədim Yunanistanda xaosu iki şəkillədə başa düşmüşlər: birincisi, boş və ya nə iləsə doldurulmuş fiziki boşluq; ikincisi, nə isə canlı bir şey, dünyəvi həyatın əsası kimi. Evripidə görə xaos səma və yer arasında boşluq kimi başa düşülür. Mifoloji lügətdəxaosa belə izah verilir: «...xaos elə bir yerdir ki, özündə bütövü yerləşdirir. Əger o, əsasında dayanmasa, nə torpaq, nə su, nə elementlər, nə də bütün kosmos yarana bilməzdi».³ Zenonun və başqa stoiklərin fikrincə, xaos şəylerin yerləşdiyi boşluqdur. Xaos – ibtidai insan üçün gizli halda mövcud olan bir başlangıçıdır. Onun nəzərindəxaosdan başqa şəyler – yer, su, hava, ulduzlar, günəş və s. törəyib. Xaotik düşüncədə Ahuraməzda göy, torpaq, onun anası, od onun oğlu, su isə qızı hesab olunur. Azərbaycan kosmoqonik miflərində də kifayət qədər belə misallar vardır. Bu miflərdə dəhaçox bu fikir qabarıldır ki, «Qabaqlar göy yerə yaxın idi», «Əzəli yer üzündə heş nə yoxuy-

¹ Tayılov E.B. Göstərilən əsəri, s.138.

² Шахнович М.И. Первобытная мифология и философия. М.: Наука, 1971, с.23.

³ Мифологический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1991, с.583.

¹ Ə.S.Bayramov, Ə.Ə.Əlizadə. Psixologiya. Bakı, 1989, s.282.

² Tayılov E.B. Göstərilən əsəri, s.138.

du», «Yerlə göy bir-biri ilə göbekbitişik imiş». Şumerlərin «Gilqamış, Enkidu və yeraltı səltənət» adlandırdıqları poemada göstərilir ki, əvvəller yerlə göy bir olmuşlar (dual təşkilat quruluşunun tələbinə əsasən), bir çox allahlar yerin göydən ayrılmamasına qədər mövcud olublar, ayrılandan sonra göy allahi An göylərə qalxıb, Enlil isə yere enib.¹ Belə miflərdə bəhs olunan xaosa bir nizamsızlıq, hüdudsuzluq, sonsuzluq, məkansızlıq xas olur. Diqqət edilsə, xaosda dünya yaradıcısı olmaq ideyaları (antropomorfizm) da gizlin halda yaşayır. «Lap qavaxlar allahdan başqa heç kim yoxuymuş. Yer üzü də başdan-ayağa suyumuş. Allah bı suyu lıl eliyir. Sonra lili qurudüp torpax eliyir. Sonra torpaxdan bitkileri cücordır. Ondan sora da torpaxdan palçix qeyirip insannarı yaradır, onlara uruh verir».² Mifdən də görünündüyü kimi, xaosun daxili məntiqinə iki keyfiyyət xasdır: 1) dağıtmaq; 2) yaratmaq. Bu keyfiyyətlər bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqədə kainatın formallaşmasında iştirak edir. Elə misal gətirdiyimiz kosmoqonik mifdə də "«nizamlayıcı kosmik başlangıçla dağdırıcı xaotik başlangıçın mübarizəsi»" duyulur. Xaotik təfəkkür mifoloji təfəkkürün obrazlarda əks olunmayan, qeyri-anlaşıqlı bir hissəsi idi. Həm də mifoloji təfəkkürün ilkin formasını təşkil edirdi. Mifoloji təbiətdə ikili xarakter yarandıqca dünyani xaotik şəkildə təsəvvürdə canlandırmaq mümkün deyildi. Həm də mifoloji təfəkkür və ilkin halından çıxbı daha anlaşıqlı sadə təfəkkür formasına çevrilirdi. Artıq bu təfəkküre daha real obrazlar yaratmaq qismət olurdu. Bir yandan xəyalda huri-mələkləri, pəriləri xeyirxahlığın karşısına kimi, div, təpəgöz, cin, şeytan və s. obrazları isə şər qüvvələrin simvolu kimi yaradırı.

Bəzi tədqiqatlarda mifoloji təfəkkürlə mifoloji şüur eyniləşdirilir, hətta onların xaos, sinkretiklik kimi formaları gah mifoloji təfəkkür, gah da mifoloji şüura aid edilir. Halbuki xaos təbiət haqqında qatmaqarışlıq görüşləri əhatə edərək ilkin mifoloji təfəkkürün əmələ gəlməsinə səbəb olur, sonraki təkamül prosesində inkişaf edərək mif yaradılığına təkan verir, sinkretiklik formasını alaraq ibtidai insanlarda mifoloji şüurun yaranmasını şərtləndirir. Mifoloji şüur dedikdə nəzərimizdə daha çox nisbətən sadələşmiş, durulmuş mifik təsəvvürlər,

miflər canlanır. Xaotik təfəkkür mifoloji şüurun ilkin formasıdır, məhz ondan sonra başqa mərhələlər gəlir.

Mifoloji şüura xas olan formalardan biri də sinkretizmdir. Əgər xaosa dünyani sistemləşdirilmiş qatmaqarışlıq şəkildə anlamaq tərzi xasdırsa, sinkretizm bu dünyagörüşünü nizama salır, bitkin bir forma yaradır. Adətən, sinkretizm dedikdə bir şeyin inkişafının ilk mərhələsi üçün səciyyəvi olan ayrılmazlıq, qovuşuqluq nəzərdə tutulur. Miflərdə də «təbiəti ovsundan, oyunu mərasim və ayindən, elcə də şeri nəşrdən, zamanı məkandan» ayırmaq qeyri-mükündür. Mifoloji şüurun inkişaf mərhələləri müəyyən zaman və dövr içində olduğundan onun yaratdığı allahlar, totemlər, kultlar, inanışlar və s. hərəsi ayrıca zamanda yetişmiş, püxtələşmiş şüurun məhsuludur. Xaotik təfəkkürdən sonra mifoloji şüurun formallaşması əsasən qədim dünyyanın mənzərəsinin xaotik quruluşundan harmonik quruluşuna – nizamlılıq, sistemlilik, tarazlılıq düzümüne başlaması ərəfəsinə təsadüf edir.¹ Artıq mifik təsəvvürdə dünyyanın yaradıcısı – Allah formalılmış, insanların yaranması haqqında müəyyən təsəvvürlər əmələ gəlmişdi. Bu insanların inandığı, qorxduğu, sevdiyi, yaratdığı fiqurlar onun sonrakı həyatında gah ideallaşdırılıb, gah da qorxunc şəkildə canlandırılıraq şər qüvvəyə çevrilib. Onları qəzəbləndirməmək üçün müəyyən hallarda qurban kəsmək adətləri olub. Qədim insanların müəyyən mədəniyyətə, biliyə yiylələnmələri də bu qeyri-adi varlıqların, allahların vasitəsile guya baş verirdi. Hətta «Avesta»da Haoma adlı içkinin hazırlanmasını allahların insanlara öyrətməsi haqqında fikir vardır. Hind mifologiyasında da allahların bu sayaq içkisi barədə görüşlər təsvir olunur, sonradan insanların onu necə düzəltməyi haqqında miflərdə məlumatlar verilir.

İnsan günəşi, torpağı, bitkini, odu, suyu, kökünü ondan hesab etdiyi heyvanı müqəddəsləşdirib. Bunları elə tarazlı, elə nizamlı şəkildə bir-birinə calayıb ki, bütöv mifoloji təfəkkür sistemi əmələ gəlib. Təfəkkürdə gedən bu proses fərdi mifoloji şüura, yoxsa kollektiv şüura əsaslanır? Əvvəlcədən qeyd edək ki, mifoloji təfəkkür sistemi bitkin şəkildə kollektiv şüurun məhsuludur. Bəs kollektiv nədir? Kollektiv cəmiyyətin bir hissəsi olan, birgə fəaliyyətin ümumi məqsədlərinə tabe olan insan qrupudur.² İbtidai cəmiyyət dövründə qəbilə həyat tə-

¹ Крамер С.Н. История начинается в Шумере. М.: Наука, 1965, с.106.

² Azərbaycan mifoloji mətnləri. Bakı: Elm, 1988, s.35.

¹ İ.Zeynalov. Mifoloji təfəkkürün formaları. Azərbaycan təbiəti, 1994, № 1, s.31-34.

² Ə.S.Bayramov, Ə.Ə.Əlizadə. Psixologiya, s.466.

zi keçirən insanlar nəinki bir yerdə ov etmiş, yemək yemiş, hətta birgə də düşünmüşlər. Bunu əsas götürəndə o nəticəyə gəlmək olar ki, ilkin mifoloji görüşlərdə kollektiv şüur həllədici olmuşdur. Lakin daha mükəmməl cəmiyyətə keçid zamanı cəmiyyət üzvləri arasında öz agli, gücü və s. ilə fərqlənən adamlar müəyyən vəzifələri yerinə yetirərək başqalarından seçilməyə başlayırlar. Başçı rolunda adətən başqalarına təsir göstərməyi, onları öz iradəsinə tabe eləməyi bacaran adamlar çıxış edirlər. Belə adamlar şaman vəzifəsini yerinə yetirirlər. Şamanların da tanrı ilə söhbətləşmək üçün cildlərini dəyişərək göyə uçmaları məlumdur. Demək, onlar öz fərdi şüuru ilə kollektivdən seçilir, qəbilənin həyatında aparıcı rol oynamağa başlayırlar. Beləliklə, onlar kollektiv şüurun qəbul etdiyi stereotiplər əsasında özlərini nəinki başqalarından, hətta təbiətdən ayırmaya başlayırlar. Onlar qəbilə həyatında həm də mənəvi-maddi, etik normaların qoruyucusu vəzifəsini daşıyırlar. Qəbilə üzvləri arasında başçıya o qədər güclü sitayış olur ki, hətta öləndən sonra qəbilənin kultuna çevrilirlər. İnsanın şüuru yetkinləşdikcə baş verən hadisələrə doqmatik nəzərlər baxmir, onu öz şüurunda fantastlaşdırır, müxtəlif formalara, biçimlərə salır. Təbii proses nəticəsində hətta insanda olub-keçənləri xatırlamaq qabiliyyəti, mif yaddaşı formalaşır. O, artıq öz ilkin yaşayış halını xatırlamağa, ona fantastik bəzək vurmağa, unudulmuş faktları bərpa etməyə, canlandırmaya başlayır. Ele mif yaradıcılığı da bu dövrün əmələ gətirdiyi (bilavasitə kollektiv şüurun) mifoloji aləmi bədii-estetik cəhətdən qiymətləndirmə idi. Taylor qeyd edirdi ki, geri qalmış qəbilələr hər hansı xüsusi adət və ənənənin izahı üçün mif uydururlar¹. Deməli, mif o dövrün adət-ənənələrini, xüsusi qaydalarını həm də qorumaq üçün lazım idi. Bu mənada miflərə öz dövrü üçün lazım olan nəzəri qaydalar toplusu kimi də yanaşmaq olar. Bu dövr insanın şüurunda mifoloji təfəkkürün başlangıcıdır. Lakin mifoloji təfəkkür ilə mifyaratma arasında müəyyən zaman məsafəsi də var idi. Lap ibtidai çäglarda insan şüuruna təsir edən müxtəlif proseslər, yozumlar sonradan biçimlənərək hazır dünyagörüşünə çevrilmişdi. Mifoloji təfəkkür insanda nitq qabiliyyəti yaranmamışdan əvvəl əmələ gəlmışdı.

¹ Taylор E.B. Gösterilən əsəri, s.53.

2. Mifoloji şüurun tarixi təkamülü

Bugünkü tarixi zamanda yaşayan hər bir millətin keçirdiyi inkişaf pillələri onun keçmişini xarakterizə edən varislik ənənələrini təşkil edir. Tarixi inkişafın birinci pilləsi qəbilə həyatı dövrü sayılır. Azərbaycan xalqının da keçirdiyi tarixi təkamül prosesində qəbilə həyat tərzi mənsub olduğumuz millətin yaranıb formallaşmasında aparıcı rola malik olmuşdur. Azərbaycan xalqının etnogenezində iştirak edən qəbilə birləşmələrinin yaşayışını, adət-ənənələrini, mifik-bədii təfəkkürünü öyrənmədən Azərbaycan – türk milli şüurunun inkişaf dialektikasını təyin etmək çətin olar. Prof. M.Seyidov qeyd edirdi ki, Azərbaycan mifik təfəkkürünün öyrənilməsi bir sıra məsələlərlə, o cümlədən bu millətin etnogenezində dayanan qəbilə birləşmələrinin tarixi və onların ictimai-siyasi görüşləri, bədii-fəlsəfi təfəkkürleri ilə bağlıdır.¹

Azərbaycan xalqının tarixi etnogenezində aparıcı üç qol alımlar tərəfindən qeyd edilir: Atropaten, Arran-Alban, bir də bu ərazilərə köç edən köçəri türk qəbiləbirləşmələri.² Hazırkı mifoloji görüşlər bu üç istiqamətin yaratdığı xəzinədir ki, tarix boyu pardalana-pardaqlana, çözələnə-çözələnə bizə gəlib çatmışdır. Məlumdur ki, Azərbaycan xalqının soykökündə çoxlu qəbilə və qəbiləbirləşmələri durur: basillər, qaşqaylar, suvarlar, xəzərlər, qıpçaqlar, kəmərlər, saklar, bulqarlar, hunlar, varsalar və s. Hər qəbilənin də öz ərazisi daxilində hökm sürən qadağanları, tabuları, inancları, öz allahları, bir sözə, cəmiyyət üzvlərinin üzərində hökmranlıq edən baxışlar sistemi var idi. Qəbilə üzvləri hamısı bir nəfər kimi bu qayda-qanunlara tabe olmalı idi. Ümumi halda qəbilə ictimai həyatına xas olan görüşləri sadalamaq olar: Günəşə, oda tapınma, yaxşılıq tanrisina – Hörmüzə səcdə, qaranchıq, tufan, şər allahi Əhrimənə isə nifrət qəbilə ibtidai görüşlərinin əsasını təşkil edirdi. Bizim məqsədimiz mövzuya aydınlıq gətirilsin deyə türk qəbilələrinin yaşadığı tarixi dövrə məxsus inamları, mifoloji görüşləri qısaca təhlil etməkdir. Deyildiyi kimi, bu qəbilələr cənubşərqi Asiyadan, Sibirdən, Altaydan və başqa yerlərdən Qafqaz ərazisi-

¹ M.Seyidov. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. Bakı, Yaziçı, 1983, s.8.

² Yenə orada.

nə köç edən güclü birliklər olmuşlar. Onlar bu ərazilərdə yayılana qədər də burada türkdilli qəbilələr yaşayırıdı. Görünür, adətlərinin, məisətlərinin eyni olması başqa türk qəbilələrinin də bu ərazilərdə məskunlaşmasına səbəb olmuşdur. Onlar gələnə qədər bu torpaqlarda yaşayan əhalinin mifoloji görüşündə də cyniyyət var idi. Başlıcası, bütün türk qəbilələri günəşə sitayış edirdilər. Yazda təbiətin canlanmasıన görən qəbilə üzvləri buna səbəb günəşin olmasına inanır, günəş haqqında müxtəlif mərasimlər təşkil edir, onu vəsf edirdilər. Onlar inanırlar ki, hər şeyin ilkin yaradıcısı günəşdir. Türk qəbilələri at ilə daha yaxından bağlı olduqlarından belə təsəvvür edirdilər ki, onların atları da günəşdən gelir. Saklar da köçəri olduqlarına görə ata daha bağlı idilər. Atı müqəddəs heyvan hesab edirdilər. Hətta saklarda içalatı çıxarılmış at dərisinin içərisinə girməyi o dünyaya getmək üçün bir vəsitə kimi, mifoloji təsəvvür kimi qəbul olunmuşdu. Saklar başçıları ölü zaman onunla birgə atını da kəsib dəfn edirdilər. Bahaeddin Ögel də qeyd edir ki, ölüleri atları və silahları ilə birlikdə dəfn etmək digər türk qövmlərində də olmuşdur. Uyğurların əcdadı olan Kao-çı tayfasından bəhs edərkən onların o dünya haqqındaki mifoloji görüşlərinən səhbət açır. Qeyd edir ki, digər türk qövmləri kimi bunlar da ölüleri atları və silahları ilə birlikdə gömərlərdi.¹ Guya o dünyada at qəbile başçısının xidmətində durmalıdır. Herodot «Tarix» kitabında (IV, 72) qeyd edir ki, sak çarı ölü zaman onunla birlikdə içalatı çıxarılmış atını, arvadını, xidmətçilərini, silahını və s. dəfn edirmişlər.² Abdülqadir İnan da göytürklərin dəfn törənini belə təsvir edir: Ölü məzara qoyulduğdan sonra atın yeyənini ölüünün əlinə verərək “atını al” deyər, atı bu yerde öldürərlər.³ Ölüyü qəbirə qoyarlar, oğulları, törləri, erkək-qadın başqa əqrəbasi atlар və qoyunlar yenərlər və qəbirin önünə sərərlər. Ölü bulunan qəbrin ətrafında at üzərində 7 dəfə dolaşırlar. Qapının önündə biçaqla üzlərini kəsib ağlarlar. Üzlərindən qan və yaş qarşıq olaraq axar. Sonra müəyyən bir gündə ölüünün mindiyi atı, sahib olduğu bütün əşyaları ölü ilə bərabər atəşə yakarlar, külünü ilin müəyyən bir gündənə məzara gömərlər. İlk baharda ölenləri son baharda, otların və yarpaqların sarıldığı zaman gömərlər. Qışın və ya küzün ölenləri çiçəklər açıldığı zaman (ilk

baharda) gömərlər. Dəfn günündə ölüün əqrəbasi ölüün öldüyü gündə yapıqları kimi at üzərində gəzər və üzərini kəsər, ağlarlar. Məzar üzərində qurulan yapının divarlarına ölüün rəsmini, həyatında yaptığı savaşları tərsim edərlər. Bu ölü bir adam öldürmişə məzar üzərində bir daş qoyarlar. Bəzi ölülərin məzarında bu daşlar yüzə, hətta minə qədər olur. Atlar və qoyunlar qurban etdikdən sonra qafalarını qazıqlar üzərinə qoyarlar.¹

Atla bağlı görüşlər Azərbaycan xalqının ulu babalarının mifoloji təsəvvürlərində də yaşayırıdı. Əcdadlarımız da atın günəşdən gəldiyi inamına sadıq idilər. Prof. M. Seyidov da çöl atı baredə ona söylənilən mifi bele təqdim edir: “Bu dağda nəhəng bir çöl atı yaşayırımış. Onun yeri Daşağıl mağarası imiş. Kəhərsiz yaşayan bu at mağaranın qabağındakı qara qayaya sürtünər. Yeddi ildən sonra biri gecə, biri də gündüz rəngində bir cüt qulun gətirərmiş”.² Bu mifdə maraqlı cəhət qulunların gecə və gündüz rəngində olmasıdır. Mifik təsəvvürlərə görə təbiətin ikili xassəsi olan gecə və gündüzü Günəş yaratmışdır. Ağ və qara rəngləri gecə və gündüzün əlamətləridir. Həm də təbiətdəki əksliklərlə bağlıdır. Dağ, daş, qaya da əcdadlarımızın görüşlərində Günəşlə six əlaqədə olan predmetlər kimi təsəvvür olunmuşdur. Günəşin ilk işığının dağa düşdüyüünü gördüyüündə onlarda belə təsəvvürlərin oyanması adı haldır. Buna görə də qədim insan atın da günəşdən gəldiyinə inanmışdır. Hətta “Koroğlu” dastanında qaranlıq yerdə saxlanılan atlara insan gözünün baxması nəticəsində od kimi işiq saçan qanadının əriməsi təsvir olunur. Atla bağlı, ümumiyyətlə, folklorumuzda mifoloji materiallar həddindən artıqdır.³

Saklar atla bərabər qəbrə saç kəsib qoyardılar ki, onların da nəzərində şər qüvvələr saçdan qorxub başçıya yaxın gəlməyəcəkdirler. Onlar həmişə inanmışlar ki, o dünyada da həyat davam edir. Bu, bəşəriyyət tarixində ilk dini-fəlsəfi duyğudur. Ölümün cismanı olduğunu dərk etməyən qədim insan özü üçün daha yüksək həyat növü uydurur. Onun nəzərində insan ölmür, yalnız şəklini dəyişir. Qəbilə dövrü üçün xarakterik olan ilkin mifoloji təsəvvürlərdə iki həyat növü – o dünya və bu dünya formalaşmışdı. Bu ideya sonrakı təkamül nəticəsində üç dünya şəklini almışdı: gələcək dünya, orta dünya, keçmiş dünya. Türk

¹ Bahaeddin Ögel. Türk mifolojisi. I cild. Ankara, 1989, s.17.

² Dömezilğ J. Osetinskaya gəpoş mifoloqia. M.: Nauka, 1976, s.43.

³ Abdulqadir İnan. Tarixdə və bu gün şamanizm. Ankara, 1954, s.184.

¹ Yenə orada, s.177-178.

² Seyidov M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. Bakı, Yayıçı, 1989, s.146.

³ Bax: R.M.Əliyev. Azərbaycan nağıllarında mifik görüşlər. Bakı, Elm. 1992.

mifoloji sistemində iki kök prinsip – yaxşılıq-pislik, həyat-ölüm, tanrı-şeytan. Yer-göy, xeyir-şər tərəfləri əski türklərdə daha geniş yayılmış, üç dünya haqqındaki təsəvvürlərin genişlənməsinə (üç zaman prinsipi) təkan vermişdi. Əski türklərdə öd sözü zaman və çağ anlamına uyğun idi. Üç zaman termini geniş olaraq iki anlama uyğun gəlirdi; birincisi geniş anlamda zamanı ifadə etmək üçündür. Mani məzəhəbinə girmiş olan türklər 3 dörtlü və dövrəli zaman bilirlərdi: keçmiş, indiki və gələcək zaman. Bu bölgüyə uyğun olaraq göy (gələcək), yer üzü (indiki) və yeraltı (keçmiş) – deyə dünyani üç yerə bölgülər.¹ Altay yaradılış dastanlarına görə isə türk kosmoqoniyasının əsasında əvvəlcə iki kök – iki ağaç kökü – «Ölüm ağacı» ilə «Həyat ağacı»nın kökləri durur. Yerlər göy yox ikən bu köklər var imiş və bu köklər tanrıya qədər uzanmış. Aydınlıqların kökü Tanrıının yeridir. Qaranlığın isə kökü cəhənnəmin yeridir. Bu iki kökdən savayı «üçüncü bir varlıq» da var idi. Buna da qədim türklər «göy boşluğu» və ya «göy qalığı» deyirlər. Yaradıcı tanrıının yeri də bu aydınlıqlar içində olan göy boşluğu idi. Şeytanın olduğu yer isə zülmət dünyası, cəhənnəm idi. Bu deyilənlər mifoloji ədəbiyyatlarda rast gəldiyimiz üç zaman qanununa uyğun gəlirdi. «Ölüm ağacı»nın kökü keçmiş zamanı, «Həyat ağacı»nın kökü indiki zamanı, Tanrıının yeri gələcək zamanı göstərirdi.² Buna uyğun olaraq türk kosmoqoniyasında üç zaman qanununa uyğun gələn «üç məkan» prinsipi də özünü göstərməkdədir. Bu üç məkana Götür, Yer üzü, və Yer altı daxildir.

İlkin qəbilə görüşlərində ölüm hadisəsi kədər doğurucu hal hesab edilməyib. Onlar öz ölülarını dəri içerisinde qoyub hündür dağ başına çıxardılar ki, iri quşlar bu cəsədi dağıtsın, ölüünə ətin yesin və beləliklə də ölmüş adamin ruhu şər qüvvələrdən təmizlənsin. Ölünü torpağa basdırmaq sonrası mifoloji görüşlərin təsiri nəticəsində yanmışdır. Ölünü dağ başına çıxartmaq ən qədim dəfn növlərindən biri, kimi öz izini bəzi Azərbaycan nağıllarında da saxlamışdır.

M. Seyidov qeyd edir ki, sakların «yaşarı oda» və suya tapınmaları ayrıca diqqəti cəlb edir. onlar oda və suya tapındıqları üçündür ki, ata baxan (ati himayə edən) «yaşarı oda» və suya and içirlər.³

Bütün türk qəbilələrində olduğu kimi saklarda da boz qurda böyük inam olmuşdur. Onlar da boz qurdun himayə edən, öz nəslinin kökündə duran müqəddəs heyvan kimi qəbul etmişlər. Oğuzların da günündə boz qurdun günəş şüasının içində göydən yerə düşməsi, onlara yol göstərməsi «Oğuz-kağan» dastanında da qeyd olunmuşdur.

Qəbilə adamları dağda-daşda, mağarada yaşamağı Günəşə yaxın olmaq kimi başa düşürdülər. Qədim türklərin dünyagörüşündə mağara müqəddəs yer kimi anlaşılmışdır. Qədim türk əfsanələrində mağara insanlara hamı olmuş, onların nəslinin artmasına şərait yaratdığı fikri ilk insanların düşüncəsinə hakim kəsilmişdi. İbtidai insan mağarani yeraltı dünyani yerüstü dünya ilə birləşdirən bir körpü kimi təsəvvür edirdi. Hətta Altay türklərinin təsəvvürünə görə yeraltına açılan bu qapı "dünyanın bacası" imiş. Şamanlar yeraltı dünyaya gedərkən bu qapıdan keçib gedərləmiş. Mağaralar insan nəslinin doğub törəməsində iştirak edən ilk ata rəmzinə daşıyırırdı, qədim insanların təsəvvüründə özünün əcdadı, onu dünyaya getirən bir qüvvə kimi simvollaşırırdı. Hətta göytürk xaqanları ilin təyin olunmuş müəyyən bir gündən öz adamlarını da götürüb mağaralara səcdəyə gələrdilər və mağara sahibinin şərəfinə qurban kəsərdilər. Mağaraları ziyarət etmək adəti hundarda da var imiş. Abdulqadir İnanın və Bahəəddin Ögelin Əbülbəkir bir Abdullah bin Ay-bək üd Dəvadariyə istinad edərək şərh etdikləri «Ulu Xan Ata Bitikçi» adlı əlyazmadakı ata mağaralar əski türklərin yaşadığı yerlərdir. Mağaranın yerləşdiyi Qara-Dağın adı və əfsanədə adı çəkilən Ay Atamın da adı türkcədir.¹ Qədim türklərin mağarani müqəddəs hesab etmələri ilk mifoloji anlayışlardan idı. Mağaralar dağda yerləşdiyindən günəşdən sonra onu ikinci böyük qüvvə hesab edirdilər. Onlar şər qüvvələrdən qorunmaq üçün dağa və mağaralara sığınırıdlar. «Koroğlu» eposunda Ali kişi ilə Rövşənin Çənlibeldə yurd salmaları da bu xüsusiyyətdən irəli gəlirdi. «Kitabi-Dədə Qorqud»da da dağa müqəddəs yer kimi sitaş edilir, hətta qadınlar dağa baxanda yaşmanırdılar. Dağı qayınata hesab edirdilər. Ümumiyyətlə, xaotik təfəkkürdən sonra qəbilə həyatında dağa inam ilkin mifoloji təsəvvürlər içində nisbətən sadə, tez qavranılan mifik körüş idi və qəbilə ittifaqları iriləşib güclü tayfa birlikləri yarandıqca mifoloji qavrayışlarında da geniş anlayışlar formalasdırdı. Müxtəlif tayfaların onqon və to-

¹ Bahəəddin Ögel. Türk mifolojisi. I cild. Ankara, 1971, s.423-424.

² Bahəəddin Ögel. Türk mifolojisi. I cild, s.422.

³ M. Seyidov. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən, s.53

¹ Bahəəddin Ögel. Türk mifolojisi. I cild, s.495.

temleri, inanışları da yerli mifik inamlarla mübarizəyə girir, qalib çıxırında, tayfa ittifaqının ümumi dünyagörüşünə çevrilirdi. Tayfa ittifaqına daha geniş mifoloji biliklər sistemi xas olmuşdur. Düzdür, bu görüşlər qəbilə ictimai həyatının mifik görüşləri əsasında inkişaf etmişdir. Əgər qəbilə adamı yaxın adamının ölüyünü görürdü, onun təfəkküründə ölmüş adamın nə vaxtsa diriləcəyinə inam yaranırdı. Su onun nəzərində müqəddəs olduğuna görə belə təsəvvür edirdi ki, yaxın adamı o dünyaya getmək üçün mütləq çaydan, sudan keçməlidir. Ele indinin özündə də ölü adamı torpağa basdırarkən qəbrin üstünə su səpərlər. Bu da ölüün ruhunun o dünyaya rahat getməsini asanlaşdırmaqdan öteridir. Yunan mifologiyasında ölüün ruhunu çaydan keçirən Xarondur. Azərbaycan mifologiyasında buna bənzər obraz olmasa da, nağıllarımızda bu vəzifəni icra edən surətlərə rast gəlinir. Biz 1992-ci ildə çap etdirdiyimiz «Azərbaycan nağıllarında mifik görüşlər» adlı monoqrafiyamızda Xaronun Azərbaycan nağıllarındakı oxşarlarının səciyyəsini vermişik. Təkrar olmasın deyə «Barxudarın nağılı»nın adını çəkməklə kifayətlənirik.

İnsan ilk dəfə ölümlə qarşılaşanda ona öz münasibətini. Dəli Domrul kimi bildirmişdir. O, Dəli Domrul obrazını ölümə qarşı çıxan, ölü adamın canını qaytarmaq üçün Əzrayilla vuruşan mifik qəhrəman kimi duyğusunda yaratmışdır. Ölümə qarşı çıxməq bəşəri ideyadır və ölüb-dirilmək arzusunun təməlini təşkil edir. Dünyanın bir çox xalqlarının mifologiyasında ölüb-dirilən tanrılar yaşamışdır. Dionis, Osiris, Odin və başqları ölüb-dirilən tanırlardır. Biz Məlik Məmmədi və onun kimi nağıl qəhrəmanlarını şərti olaraq Azərbaycan mifoloji-bədii təfəkkürünün ölüb-dirilən tanrısi hesab edir və belə düşüncərəki, onlar sonradan tanrı donunu çıxaraq nağıl qəhrəmanları səviyyəsinə enmişlər. Tarix elmləri doktoru, prof. Qiyasəddin Qeybullayev də Azərbaycanın Xəzəryani regionunda ölüb-dirilən tanrıya böyük ehtiramın olduğunu yazar. Güneyməhlədən tapılan üzüm salxımı formasında olan asmani Dionisin rəmzlərindən biri olan üzüm salxımı ilə müqayisə edir və haqlı olaraq belə bir nəticəyə gəlir ki, ölüb-dirilmə tanrısına olan inam qədim azərbaycanının təfəkküründə yaşayan mifoloji çevrənin hissəciyidir.

Mifoloji səviyyədə başa düşülən hər hansı bir tanrı yeni, yaranmaqdə olan dini təsəvvürlərdə, ləp yeni dinin özündə tanrılıq edə bilərsə, ölməzlik xüsusiyyətlərini saxlamaq şərtilə şifahi xalq yaradıcı-

lığıının qəhrəmanlarına çevirilirlər. Bu hal xüsüsən nağıl və qəhrəmanlıq dastanlarının personajlarına aiddir.

Ölüb-dirilmə hadisəsinin sosial kökləri var idi. Bu ideyanın başlanğıçı qəbilə həyatı dövrünə aid olan totemic görüşlərdən başlayırdı. Totem o heyvan olurdu ki, onun qəbilə ilə bilavasitə bağlılığı olurdu. Yəni qəbilə üzvləri öz yaradılışlarını, öz soyköklərinin kökünü bu heyvanla, totemlə əlaqələndirirdilər. Demək, totem əcdad rolunda çıxış edirdi (totemic əcdad). Qəbilə başçısını isə bu totemlə birbaşa bağlı olan adam kimi qəbul edirdilər. Qəbilənin həyatında başçının rolu o qədər mühüm olurdu ki, hətta ölündə də onun ruhunun ölməzliyinə, sonradan dirilib onlara başçı olacağına onlarda ümid yaranırdı. Bu isə bütlüşmiş ölüb-dirilən tanrı ideyasının kökünü təşkil edirdi. Başqa inamlar da bunun kimi öz köhnə formasını dəyişir, yeni şəkil alır, inkişaf edirdi. Dövrə uyğun olaraq yeni inamlar formasını alırdı. «Koroğlu» eposundaki Ali kişi obrazını yada salaq. Türk xalqlarında Ali/Alis yeraltı dünyasının, ölüller dünyasının allahı kimi formalaşmış və qəbul edilmişdir. Kor tanrı kimi yaddaşlarda qalan bu allah Rövşənin, yəni işığın yaradıcısıdır. İşığın qaranlıqdan doğulması mifoloji faktı bu günədək xalq arasında yaşamaqdır. İşığın doğulması qaranlığın, zülmətin ölməsi – bunlar bir təzad, həm də həyatın irəliyə doğru inkişafına təkan verir. Rövşənin də Qoşabulağın köpüyünü atasına yetirə bilməməsi Ali kişinin ölümünü tezloşdırır. Altının dediklərini xatırlayaq: «Görünür, bir də səni görmək mənə qismət deyilmış», «Get-sənin adını Koroğlu qoydum».¹ Türkmen «Goroğlu»unda da Rövşənin qəbirdə doğulması onun, yəni işığın qaranlıqdan, zülmətdən doğulmasına, yeraltı dünya ilə əlaqəsinə işaretdir.

Qəbilə həyatından fərqli olaraq insanlar tayfa ittifaqı dövründə təbiətlə daha çox ünsiyyətdə idilər. Onlar ilin fəsil dəyişmələrini görür, müxtəlif obrazlar vasitəsilə qış, yaz, yay, payız haqqında ilk mifoloji-fəlsəfi təlimlərini yaradırdılar. Bunlardan ən mühümü qış ilə yazın mübarizəsi haqqındadır. Qədim insanların nəzərində yeni həyatın başlanğıçı, qış isə onun gelişinə mane olmağa çalışan qara qüvvədir. Xalq «Kosa-kosa» oyununda, «Şəngülüm, Şüngülüm, Məngülüm» nağılında bu əbədi mübarizəni tərənnüm etmişdir. Xalq arasında qışın son şaxtalarını, qarını, çovğununu törədərək yazın gelişinə mane olma-

¹ Koroğlu. Bakı: Gənclik, 1982, s.14.

sını bir növ onlar arasında vuruş kimi təsəvvür etmişler. M.Seyidov «Yaz bayramı» kitabında qeyd edir ki, «vaxt anlayışında bir an qabaq doğulan öz qəniminə – onu əvəz edənə «hamilə» olur. Vaxtin irəli getməsi üçün yaranacaq yaranışla, mövcud olanla, «hamilə» olmuşla mübarizə aparır».¹

Ibtidai insanlar belə düşünmüşlər ki, qış yazı doğmuş, bu doğulmada yaz qışın müqavimətini qıraraq təbiəti canlandırmış, yer üzündə həyatı təmin etmişdir. Bu fikir sonradan daha poetik şəkildə inkişaf etdirilərək qış zalim hökmədar, acıqlı ögey ana və s. timsalında, yaz isə yenicə yaranmaqdə olan xeyirxah, eyni zamanda köməksiz, taleyin ümidiñə bel bağlayan nağıl qəhrəmanlarının şəxsində qabarılmışdır. A.Afanasyevin yazdığı kimi, «acıqlı ögey ana – qış donmuş – südəmər yazı, «günəşin qızını» öz hökmü altında saxlayır».²

Mifoloji görüşlərdə əks qütbünlü inanışlara da rast gəlinir. Məsələn, qabilə həyatı dövrünə aid olan şeytan, div (başqa xalqlarda demon) kimi obrazlar müsbət mənada qabilə həyatında rol oynasa da, tayfa ittifaqı dövründə mənfi səciyyə daşımışdır. Azərbaycan nağıllarında elə şeytan, div obrazlarına rast gəlinir ki, onlar həqiqətən qəhrəmana kömək edir, onları dardan qurtarır və s. bir çox alımlar (H.Araklı, M.H.Təhmasib və başqları) belə hesab edirlər ki, div inamı «Avesta»ya qədərki dövrdə olmuşdur. Zərdüştiliyin qələbə ələmanından sonra divə sitayış qadağan olunmuş, o, Əhrimənin köməkçisi elan olunmuşdur. «Divlər haqqında kitabə»nın 35 – 47-ci sətirləri divlərə sitayışın qadağan olunmasına həsr edilmişdir. Kitabədə deyilir ki, «Sonralar mən Ahuraməzdanın köməyilə həmin div məbədlərini dağıdaraq yasaq etdim. Divlərə sitayış edilməməlidir. Qabaqlarda divlərə sitayış edilən yerlərdə mən Ahuraməzdaya sitayış etdirdim».³ Yenə «Avesta»da divlər haqqında mənfi münasibətə rast gəlirik. Prof. V.Vəliyev yazır: «Ağac şəklində cücerən Martiya (kişi) və Martiyanaq (qadın) insan şəkli alandan sonra Hörmüz onlara deyir: «...Siz insan nəslisiniz, dünyanın ata və anasınız, siz qayda-qanunla, ağılla hərəkət edin. Düşünün, nə yaxşıdı onu eləyin, divlərə tabe olmayın, yolu-

¹ M.Seyidov. Yaz bayramı. Bakı, Gənclik, 1990, s.8.

² Мелетинский Е.М. Герой волшебной сказки. Москва: Издательства восточной литературы, 1958, с.8.

³ Bax: R.M.Əliyev. Azərbaycan nağıllarında mifik görüşlər, s.95; Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Üç cilddə. 1-ci cild. Bakı, 1960, s.21.

nuzu azmayın. Lakin onlar Hörmüz deyənə əməl etmirlər, divlər tərəfindən aldadılırlar».¹ Burada maraqlı bir mifoloji təfəkkür də diqqəti cəlb edir. O da ilk insanların ağacdən əmələ gəlməsi ideyasıdır. Bu fikir Oğuz nəslinin ağac koğusundan çıxan qadının törəməsi faktı ilə üst-üstə düşür. Digər bir maraqlı bir cəhət isə Adəm və Həvvənən şeytan tərəfindən aldadılması (Quranda yazıldığı kimi) aktının yuxarıdakı fi-kirlə üst-üstə düşməsidir. Bu fikir də «Avesta»dakı faktın qədimliyini bir daha təsdiq edir.

Hər bir qəbilənin, tayfanın, tayfa birliliklərinin mifoloji-felsəfi dünyagörüşü onların gələcək etnopsixoloji inkişafında rol oynayacaq dini üstqurumun formallaşmasına təsir göstərir. Din hansı mifoloji görüşləri öz ideyası qəbul edir? Birinci növbədə dini dünyagörüşü ilə üst-üstə düşən mifoloji görüşləri. Məsələn, ilk insanların Allah tərəfindən yaradılması haqqında olan miflər öz ideyasına uyğun gəldiyi üçün həmişə bütün dinlər tərəfindən əxz edilmişdir. Öz siyasi ideyasına uyğun gəlməyən miflər isə ya gözdən salınmış, ya da sıxişdirilərəq aradan götürülmüşdür. Ümumiyyətlə, dinin formallaşmasında mifologiya bazis rolu oynamışdır. Mifologiya ilə dinin qarşılıqlı münasibətlərindən yanan prof. A.Şükürov onları öz inkişaflarında əvvəlcə bir-biri ilə çulğalaşan, zaman keçdikcə bir-birindən fərqlənen şür formaları kimi xarakterizə edir. Çünkü onlar bir-birinə təsir etsə də, motivləri bir-birinə uyğun olsa da hər birinin öz inkişaf yolu, təsir dairəsi olmuşdur. F.X.Kessididən fərqli olaraq prof. A.Şükürov «onlar arasında səbəbnəticə münasibətlərindən danışmaq olmaz» qənaətinə gelir.²

Mifoloji görüşləri o tayfanın dini görüşləri hesab edənlər yanılırlar. Dünyanın bütün xalqlarının din tarixinə nəzər yetirsək, görərik ki, fetişist təsəvvürlər (bütpərəstlik) o dinlərin ayrılmaz hissəsini təşkil edir. Mifoloji-dini inamların, adətlərin sonrakı inkişaf mərhələlərində fetişizm öz ictimai funksiyasını animizmə vəcadugərliyə tərk edir və bunlar dinin tarixində əsas mərhələləri təşkil edirlər. Müasir dində mövcud olan strukturlar primitiv şəkildə qabilə və tayfa dinlərində də mövcud idi. S.A.Tokarev yazır ki, din ictimai hadisədir. Dini təsəvvürlər heç vaxt fərdi təəssürat sferası ilə məhdudlaşmayıb, bu və ya başqa ictimai quruluşun faktı kimi təzahür edir. Din gələcək ideoloji

¹ Bax: V.Vəliyev. Azərbaycan folkloru. Bakı: Maarif, 1985, s.45.

² Bax: Şükürov A. Mifologiya. 1-ci kitab. Bakı, Elm, 1995, s.93.

forma kimi insan beynində təfəkkür prosesinin tam başa çatması ilə əlaqədar yaranır.¹ İnsan təfəkkürünün yaratdığı ən ali varlıq Tanrıdır. Tanrı ideyası, təktanrılıq qədimlərdən türk tayfalarında olmuşdur. İslam dininin Cəbrayıł, Əzrayıl kimi mələkləri türk tayfalarında da yaxşııstər, pisistər formada təşəkkül tapmışdı. Elə təkcə Hörmüz və Əhriməni yada salmaq kifayətdir. Yaxud Ülgen, Erlik kimi tanrılar oğuz türklərində xeyirxahlıq və şər simvolu kimi qəbul edilmişdir. Dünyanın yaradılması haqqındaki türk əsatirində deyilir ki, əvvəlcə su var idi. Yer, Gök, Ay və Günəş yox idi. Tanrı (Kuday) ilə bir (kişi) var idi. Bunlar qara qaz şəklində girib su üzərində uçurdular. Tanrı heç bir şey düşünmürdü. Kişi rüzgər çıxarıb suyu dalgalandırdı və tanrıının üzünə su səpdi. Bu kişi özünün tanrıdan böyük olduğunu sandı və suyun içində baş vurdu. Su içində boğulacaq oldu; (Tanrı, mənə yardım et) deyə bağırmağa başladı. Tanrı (yuxarı çıx) dedi. O da suyun üzərinə qalxdı. Tanrı belə buyurdu: Sağlam bir daş olsun! Suyun dibindən bir daş çıxdı. Tanrı ilə kişi daşın üzərində oturdular. Tanrı, suya dal, oradan bir torpaq çıxart, kişiyə dedi. Kişi suya daldı. Özüm üçün də bir torpaq çıxarım deyə düşündü, iki əlinə torpaq aldı. Bir əlindəki torpağı ağızına soxdu, özü də torpaq yaratmaq istəyirdi. Tanrıya torpağı verdi. Tanrı torpağı səpdi. Yer qatı əmələ gəldi. Kişinin ağızındaki torpaq da böyüməyə başladı. Kişi boğuldub və ölücək oldu. Tanrıdan kömək istədi. Tanrı, ağızındaki torpağı at, dedi. Kişi ağızındaki torpağı atdı, kiçik-kiçik təpələr əmələ gəldi. Tanrı ona dedi ki, sən mənə fənalıq etdin. Sənə itaət edənlər fəna olacaqlar. Mənə itaət edənlər isə təmiz olacaqlar. Onlar Günəşini görəcəklər, aydınlıq görəcəklər. Mən gerçək Kurbustan adını almışam; sənin adın isə Erlik olsun. Günahlarını məndən gizləyənlər sənin xalqın olsun.² Göründüyü kimi əsatirdə dünyanın Allah tərəfindən yaradılması ideyası tərənnüm edilir. Təbii ki, belə əsatiri obrazlar İslam dininin təbliğ etdiyi Büyük Yaradan haqqındaki fikirlərə uyğun gəlirdi. Dini əsslərlə uyğun olaraq, təfəkkürdə vahid Allah obrazının formallaşmasına yardım edirdi. Təqdim etdiyimiz bu və ya digər antropoqonik miflərin əsas xüsusiyyəti orada ilk insanların Allah tərəfindən torpaqdan və ya gildən yaradılması idi. Antropoqonik miflər də kosmoqonik miflərin ayrılmaz tərkib hissəsi olub, ilk insanların ya-

ranmasının mənşəyini kosmosla bağlayırdı. Belə miflərdə yaradıcı - Allah animistləşdirilir, canlı təsəvvür olunurdu. Qeyd edək ki, miflərdəki allah obrası müasir dirlərin təbliğ etdiyi Böyük Yaradandan öz ibtidailiyi və bəsitliyi ilə fərqlənirdi. Hətta onlar ya birbaşa, ya da ruh (bəzən də div, günəş və s. kultlar vasitəsilə) şəklində əlaqəyə girib insanyaradıcı kimi çıxış edirlər. Bu daha çox əkiz miflərinə aiddir. Sternberq Sibir xalqları arasında yayılan bu cür miflərə diqqət yetirib. Belə miflərdə uşağın biri atadan, digəri isə ilahidən əmələ gəlir (Ceyran, Cələyi-Vətən, Şahzadə Mütalib, Tapdıq kimi nağıl qəhrəmanları da ruhdan, divdən, günəşdən və s. fövqəl qüvvələrdən mayalanmış və doğulmuş uşaqlardır.¹

Qurana görə, Tanrı insanı özünə bənzər yaratmışdır. Türk mifologyasında da ilk insanların yaradılışı haqqında maraqlı fikirlər çoxdur. Adəm əski türklərin dediyi kimi Ulug Tinlig və ya Üstünki Yalngulkardan idi.² Yaradılış miflərinde Adəm iradəli, Həvvə isə zəif iradəli, ilanın sözünə baxıb özünü və Adəmi əzab-əziyyətlərə düşər edən qadın rəmzi kimi təsvir edilir. Adəm və Həvvə əxlaq simvolu idilər. Tanrı onları cənnətdən çıxardıqdan sonra yer üzünə göndərmiş, ruzilərini və yaşamaq imkanlarını da vermişdi. Ona görə də dünyaya uşaq gələndə ruzisi özündən əvvəl gəlir deyirlər. Həvvə cənnətdə əbədi yaşamąq qanununu pozmuşdu. Onun bu qəbahəti tək özünü yox, Adəmi də cəzadan qurtara bilməmişdi. Çünkü qadın ilə kişi əbədi həyat qanunları çərçivəsində bir-birindən ayrılmaz vücut idilər. Qadın ayrıca olaraq kişidən sonra, həm də kişinin qabırğasından yaradılmışdı. Bизim əcdadlarımız bu qadına Ay-Anam deyirdilər. Kişiye isə elə beləcə Yalngık ("Dədə Qorqud" daki Yalinciq adına oxşayır), ondan törəyənlərə isə Yalngık-oğlu adını vermişdilər. Türk mifoloji dünyagörüşünə görə insan palçıqdan yaradılmamışdan əvvəl onun ruhu göylərdə tanrı ilə birlikdə imiş. Şah İsmayıł Xətai də ilk insanların tanrı tərəfindən yaradılmasını belə təsvir edir: «Yer yox ikən, göy yox ikən ta əzəldən mən var idim...» Əcdadlarımız ilk insana Yalinciq adını qoyanda onun çilpaq, paltarsız olduğunu, sonradan əncir yarpağına büründüyüne nəzərə alırdılar.

¹ Бах: Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. М.: Наука, 1964, с.32-33.

² Murat Uraz. Türk mifolojisi. İstanbul, 1967, s.11.

¹ Tokarev C.A. Gösterilən əsəri, s.145-146.

² Bahaeeddin Ögel. Türk mifolojisi. I cild, s.475-476.

Müxtəlif tayfa birlikləri öz aralarında bir-birinə qaynayıb-qarışmış, konkret bir etnos əmələ gətirmişdi. Vaxtilə yaranıb inkişaf edən, getdiçə daha çox təkmilləşən mifoloji təfəkkür sistemi də o etnosun hazır mədəniyyətinə çevrilmiş və ümuminin malı olmuşdu. Etnosun üzvləri arasında yeni yaranan din ilə yanaşı (müasir dinlərdən əvvəlkilər nəzərdə tutulur), mifoloji təlimlər də öz funksiyasını yerinə yetirir, özünün yaşamaq qabiliyyətini sübut etmək üçün yeni dini təlimlərlə mübarizə də aparırırdı. Yəqin ki, mifoloji təfəkkür öz yerini dini görüşlərə tərk etməliydi. Artıq insanlar kollektiv halda yaşamadılar. Müxtəlif sənət formalarının əmələ gəlməsi insanların daha mədəni şəraitdə yaşamalarını tələb edirdi. İnsan şüurunun yeni zamana uyğun inkişafı mifoloji təfəkkürü arxaik tip formasında yaşıdaraq, özünün keçmişini eks elətdirən mifoloji zamana çevirirdi. Artıq bu dövr üçün xarakterik sayılan cəhət mifoloji-mədəni sistemlər toplusuna şüurlu münasibətin yaranması idi. İnsan öz mifoloji keçmişinə yeni zaman aspektindən yanaşırdı. Öz ulularının yaratdığı mifoloji qavrayışlara korkoranə itaət yox, ənənə kimi sitaş edirdi. İndi də kənd yerlərində il quraq keçəndə yağışı çağırmaq mərasimi keçirilir. Bu isə mifoloji inamlar içərisində mühüm yer tutan sinamalarla bağlıdır. «Qurbağalar sahildə quruldaşarsa, yağış yağacaq», «Mal-qara az su içərsə, deməli, həmin gün yağış yacaq», «Yaşıl otu yandırsan yağış yağar» kimi sinamalar müasir insanlar üçün mifoloji təfəkkürdən qalma ənənəvi inanışlardır. Yaxud ruh haqqında həm dini, həm də mifoloji təsəvvürleri götürək. Türk, eləcə də Azərbaycan mifoloji təfəkküründə ruh problemi üç cəhətdən özünü göstərir:

1. Şəxsləndirilmiş formada. Bu zaman ayrı-ayrı miflərdə, nağıl daxilində ruha canlı donu geydirilir, ruh insan kimi canlandırıllaraq mifoloji zamanın iştirakçısına çevrilir. Məsələn, «Cantiq» nağılında qəhrəman sonradan nəfəsləndirilmiş (nağılda açıq-aydın göstərilir ki, damarı qəhrəmanın bədənidəki yarığa qoyan kimi o dirilir), canlandırmış ruhdur. Cantiq adının məzmunu da bunu deyir: Can – ti (k). Ti nəfəs, həyat vermək, can isə ruh mənasında türk dillərində işlədir.

2. Zaminsız, məkansız təsəvvür olunan, yaxud nağıllarda deyildiyi kimi o dünyada yaşayan ölmüş ata ruhunun (bəzən əcdad ruhu da əvəz edir) timsalında. Belə ruh əbədi, maddi təsəvvür olunur. Birincisində söhbət təkcə ümumi başa düşülən ruhdan gedirse, ikincidə şaman ruhu, əcdad ruhu, hamı ruhlar, totem ruhu və s. «növvlər» olmaq

üzrə xüsusişmiş ruhlardan danışılır. Bir şeyi də qeyd edək ki, ruhlar haqqındaki ilk mifoloji görüşlər sonradan yetkin Allah və ya allahlar obrazının yaranmasında mühüm rol oynamışdır. Hamı ruhlar haqqın-dakı bir-iki mifoloji rəvayətə diqqət yetirək.

«Evlərin hamısında hər şeyə qadir olan hamı ruhlar yaşayır. İnsan öz xoşbəxtliyini qorumaq üçün mütləq onlara sığınmalı, onlara heç vaxt biganə qalmamalıdır. Əger bir evdə hamı ruha – ev iyiyəsinə hörmətsizlik olarsa, oraya mütləq bədbəxtçilik gələcək, evin bin-bərəkəti bacadan göyə çəkilecekdir.

Evin iyiyəsinə narazı salmamaq üçün astanadan evə girən adam mütləq salam verməli və deməlidir:

- Salam ay ev iyiyəsi. Allah mənim evimi sənsiz eləməsin.

İnama görə, insan əgər öz iyiyəsini unutmasa, həmişə onun adını çəksə, ona öz hörmətini bildirsə, o evə nə qada-bala yaxın gələcək, nə də o evdən bin-bərəkət əskik olacaq.¹

Yaxud:

«İlan evlərdə yaşayan hamı ruhlardan hesab olunur. Təsəvvürə görə, evin bütün xeyir-bərəkəti, ailə üzvlərinin xoşbəxtliyi həmin ilanın əlindədir».¹

Azərbaycanda, hər bir azərbaycanlı ailəsində əcdad ruhuna, valideyn ruhuna, hamı ruha səcdə lap qədimlərdən özünü yaşıdır. Ölünün adına, ruhuna duz salmaq müqəddəs bir vəzifə kimi nəsildən-nəsilə ötürülür. Bu da yuxarıdakı miflə birbaşa əlaqəsi olan ictimai fikir kimi (mifoloji əlamət, görüş demək düzgün olmaz, milli özünü-dərki formalasdır keyfiyyət adlandırmaq daha dəqiq olardı) bir yaşantıdır.

3. İlkin halına qayıtma, yəni geri proses, insandan ruha dönmək, reinkarnasiya. Bu, daha çox mif qəhrəmanlarının öz arzusu ilə quşa, bitkiyə və s. canlıya çevriləməsi ilə müşayiət olunur. Yadda saxlayaqlı, bu çevrilmədə insan ilə dönən subyekt arasında əlaqə yaranan ruhdur, onun metamorfoz halıdır. İstər dində, istərsə də mifologiyada bu fikir hakimdir ki, ölenin ruhu başqa şəkildə, formada yeni əmələ gelən bitkiyə, heyvana, quşa və s. keçir. Bu, reinkarnasiyanın miflərdə geniş yayılmış bir formasıdır, ancaq xüsusi bir forması, həm də az yayılmış bir forması da vardır ki, bunlara da tək-tük halda nağıllarda rast gəlinir.

¹ Vətən qurbətdə qaldı. Bakı, Yaziçı, 1993, s.86-87.

«Kəsik baş», «Quru kəllə», «Ağ atlı oğlan» və başqa nağıllarda ancaq özünə qayıdış, yenidən bərpa olunma xüsusiyəti canlanmaq-məhv olmaq təklində yaşayaraq, sonrakı dini görüşlərdə «torpaqdan yaranan torpağa dönəcək» formasında qalmışdır. Belə çevrilmələrdən bəhs edən çoxlu mifləri misal göstərmək olar. Bunlardan birinin məzmunu belədir ki, «Bir kişi səfərə gedibmiş. Elə olur ki, onun öz evinə qayıtməsi ilin axır çərşənbəsinə düşür. Kişi gecə yarı gelib evinə çatır. Gözlərinə inanır. Qapıda nə qədər ağac varsa, hamısı yerə əyilib.

Kişinin yadına düşür ki, bu, qocaların söylədiyi Qədir gecəsi olacaq. Bu gecə nə niyyət eləsən ona çatacaqsan sözlərini xatırlayıb bunu yoxlamaq üçün ürəyinə gələn: «nə olaydı, bir quş olub uçaydım» – sözlərini qeyri-iradi piçidayır. Bu sözlər ağzından çıxan kimi o, sərçəyə çevirilib havaya qalxır. Amma öz evindən, balalarından heç cürə ayrıla bilmir. Gecə-gündüz öz evinin həndəvərində firlanır. Bütün quşlar özlərinə isti yerlər axtarsa da, sərçə öz yurdunu qoyub heç yerə getmir».¹

Bütün bu miflər ruhun ölməzliyinə, bir haldan başqa hala keçməsinə olan inamlarla bağlıdır. Novruz qabağı günlərdə də adamlar ölen yaxın adamlarının ruhları ilə görüşmək üçün qəbiristanlıqlara axışır, onların ruhları şad olsun deyə Yasin oxudurlar. Yazda təbiətin dirilməsi faktını görən qədim insanlar bu dirçəlişlə bağlı olaraq öz ölülrərinin də diriləcəyinə inanmışdır. Din isə bu ideyadan Qiyamət günü hamının diriləcəyi faktı kimi istifadə etmişdir. Göründüyü kimi, yuxarıdakı tək sinamalar və ənənə şəklini almış yad etmələr mifdən sonrakı təfəkkür formasının qalığıdır. Taylor demişkən, «hər hansı mədəniyyət elementinin analizi vaxtı baxılan təlim və adətlərin ən erkən dövrdən dini təfəkkürün gec mərhələsinə keçdiyi məlum olarsa, inkişaf prosesində onların yerini göstərmək lazımdır».² Mifoloji şürə mədəniyyət aktı kimi sonrakı dini təsəvvürlərin əmələ gəlməsində həlli-dici rol oynayırsa, deməli, belə bir nəticə çıxarmaq olar ki, milli özü-nüdərkən formalamasında da millətin hafızələrdə yaşayan ən qədim dövrünü müasir sosial-siyasi dövrlə birləşdirmək, əlaqə yaratmaq vəzi-fəsi dini təfəkkürün üzərinə düşür. Çünkü özünü mifoloji cəhətdən dərkətmə ilə milli özü-nüdərkətmə arasında zaman həuduçuçox

böyükdür. Onların predmetləri ayrı olsa da (mifoloji dərkətmədə təbiət, mifoloji-dini dərkətmədə ibtidai cəmiyyət, milli özü-nüdərkətmədə insan amilləri əsas rol oynayır), subyektləri birdir.

3. Milli özü-nüdərkətmə prosesində mifoloji-dini təfəkkürün rolü

Etnosun xalq kimi formalaması özünü hələ dinin yenicə əmələ gəldiyi daha yetkin cəmiyyətdə – feodalizmdə göstərirdi. Milli şürənin inkişafında dinin güclü təsiri hiss olunurdu. Xalqın formalaması dinin hakim olduğu cəmiyyətdə daha sürətlə gedirdi. O şeyi ki mifologiya yerinə yetirə bilmirdi, din onu könülüllü olaraq öz ixtiyarına götürdü. Mifologiya bütün tayfa və tayfa birləşmələrinin hakim ideologiyası olsa da, onların hamisinin bir yerde yekdil və yetkin birlik formasına çevrilə biləcəyinə yardım edə bilməzdi.

Mifoloji-dini şürə bədii şürənin yaranması üçün zəmin rolunu oynayırırdı. Yeni ictimai-siyasi şəraitdə mifologiyanın bütün struktur və təsisatları saf-çürük edilməklə din tərəfindən inhisara alınırdı. Engels dinin yaranması mexanizmi haqqında yazırırdı: «Təbiət qüvvələri ibtidai insana hansısa yad, sırlı, əzici təsir göstərir. Mədəni xalqların keçdiyi məşhur pillədə o, təcəssüm olunmuş şəkildə onu mənimsəyir. Bu təcəssüm olunmuş şeyə can atmaq hər yerde allahları yaratmışdır».¹ Dini fantaziya təbiətin hadisə və qüvvələrini canlandıraraq, onları sərbəst varlıqlara çevirir. Dini-fantastik yanılmaların əmələ gəlməsinə insan emosiyaları (qorxu, məhəbbət, nifrət, ehtiras, təşəkkür və s.) əhəmiyyətli təsir göstərir. Maks Müller də qeyd edir ki, dinin əsasında ibtidai insanın təbiət haqqındaki təsəvvürləri durur. Dini qavratışın ilk elementi kimi isə mif hesab olunur, dini öyrənmək məsələsi isə əsasən mifin təbii rəmzlərinin açılmasına doğru aparır.²

Şleyermixer, M.Müller, R.Otto, Levi-Brül dinin mənbəyini, xüsusi əlamətlərini xüsusi «dini hissələrdə» görürərlər. İbtidai cəmiyyətdə dinin sosial bazası məhsuldar qüvvələrin aşağı səviyyədə olması, adamların bir-birinə və təbiətə məhdud münasibətləri idi.³ Sınıflı cəmiyyətdə istehsal gücünün artımı insanların təbiətdən asılılığını əhe-

¹ Философская энциклопедия, т.4. М.: изд. «Советская энциклопедия», 1967, с.491.

² Философская энциклопедия, т.4., с.491.

³ Yenə orada, s.490.

¹ Vətən qırbağında qaldı. Bakı, Yazıçı, 1993, s.86-87.

² Təylor E.B. Göstərilən əsəri, s.507-508.

miyyətli dərəcə azaldırdı ki, bu da dinə insanlar üzərində ağalıq etmək üçün imkan yaradırdı.

Milli özünüdərketmənin ayrı-ayrı ünsürləri də rüşeym halında bu dövrde yaranmağa başlayırdı. Ümumiyyətlə, özünüdərketmə anlayışı bütün dövrlərə xas xüsusiyyətdir. Ancaq bir fəlsəfi kateqoriya olmaq etibarilə milli özünüdərketmə kapitalizm dövrünün formallaşmasından sonraya düşür. Mifoloji şur isə ibtidai icma cəmiyyətinin yetişdirdiyi ictimai şur formasıdır. Aralarındaki zaman müddətini ölçüb-biçəndə bir sual ortaya çıxır ki, millətin milli özünüdərketməsində mifoloji şurun hansı rolundan danışmaq olar? Bu məsələlər ilk baxışda bir-birindən aralı görünür. Çünkü mifoloji özünüdərketməde insan ilk əvvəl onu əhatə edən təbiəti dərk edir, sonra onun fövqündə özü üçün dərk edilmiş əxlaqi-etik, mənəvi normalar sistemi yaradır. Mifoloji özünüdərketməde o başa düşülməməlidir ki, burada ancaq bir millətlə bağlı dünyagörüşü, görüşlər sistemi əks olunacaq. Əgər belə olardısa, Azərbaycan türklərinin milli özünüdərki ilə mifoloji düşüncəsi arasında bir əlaqə tapmaq çətin olardı. Məsələ ümumtürk etnik-mədəni sisteminde milli özünüdərketmənin mifoloji dərkətmə ilə əlaqəsindədir. Mifoloji dərkətmə milli özünüdərketmənin əsasında durur.

Milli özünüdərketmə prosesində nələr dərk olunur? Birinci növbədə hansı millətə mənsubluq. Bu, milli özünüdərketmədə birinci vacib şərtidir. Vaxtilə millətə verilən tərifdə onun dil, mənşə, ərazi birliliyi, dövlətçilik ənənələrinin olması və s. vacib sayılırdı və sosialist şüuru baxımından tədqiq edilirdi. Bu zaman millətin formallaşmasında onun öz kökünə bağlılığı, soykök cəhətdən tarixi inkişafında tarixi-mifoloji ünsürlərin həllədici rolü nəzərdən kənarda qalmışdı. Bu isə onunla bağlı idi ki, Azərbaycan xalqının tarixi kökünün bu cəhətdən öyrənilməsi ümumtürk mədəniyyəti daxilində mümkün idi. Millətin yaranıb inkişaf etməsində həllədici rol oynayan amillərdən biri də onun tarixi ənənələri idi. Bu ənənələrin bir ucu mifoloji düşüncələrimizə gedib çıxdısa, bir ucu da bütün türk dünyasında tanınan, seçilən qəhrəmanlıq salnamələrimizdə öz izlərini yaşadırdı. «Dədə Qorqud», «Koroğlu», «Şah İsmayıł», «Qaçaq Nəbi» kimi tarixi qəhrəmanlıq dastanları milli özünüdərketmədə ictimai-tarixi-bədii amillər kimi çıxış edir. Qəhrəmanlıq tariximizlə bağlı olan Salur Qazan, Beyrək, Koroğlu, Qanturalı, Eyyaz kimi obrazlar bugünkü gündə formallaşan milli şurun ilkin daşıyıcıları olmuşlar.

Milli özünüdərketmə primitiv şəkildə olsa da, folklorumuzda müşahidə olunmaqdadır. Folklorumuzda, xüsusən nağıllarımızda özünüdərketməyə iki cəhətdən yanaşılır. Elə nağıllar var ki, qəhrəman bilavasitə bu dərkələnmədə iştirak edir («Gülağanın nağılı», «Eloğlu» və s.), hadisələrə nüfuz edir, onun fəaliyyəti ilə bağlı olaraq sanki qaralanın predmet və hadisə də bir-bir diqtə olunur. İkinci tərəf daha mürəkkəb təxəyyülün məhsuludur. Belə təxəyyülün iştirak etdiyi nağıllarda ay, günəş, ulduz, su, dağ və s. animistləşdirilir, özünüdərketmənin xüsusiyyətləri bu cansız cisimlərin üzərinə köçürülr. Belə nağıllara «Cantiq» misal ola bilər.

Milli özünüdərketmə birbaşa milli müəyyənliklə bağlıdır. Milli müəyyənlik həm antropoloji cəhətdən, həm də sosial-psixoloji cəhətdən qiymətləndirilir. Antropoloji cəhətlər, adətən, hər bir millətə xas olan üz, bədən və s. quruluşunu, sosial-psixoloji cəhət isə onların bilavasitə daxili keyfiyyətlərini (soyuqluq, çılğınlıq, dönməzlik, mərdlik, qürur və s.) əks etdirir. Prof. Q.Hüseynov yazar ki, milli müəyyənliyin kompleks atributları vardır və onların ümumi proseslərin axınında itibatması son nəticədə millətin başqa millətlər içərisində əriməsinə, assimiliyasiyaya uğramasına aparıb çıxarı.¹ Milli müəyyənliyin tərkib hissəsi kimi çıxış edən milli mənlik şurunun və milli qürurun dərk olunması milləti başqalarından ayıran ikinci əsas şərtidir. Çünkü «milli qürur hissi vasitəsilə etnik birliyə aid olan səciyyəvi cəhətlər, yəni milli müəyyənliyin bütün ünsürləri, eləcə də milləti sivilizasiya ilə bağlayan cəhətlər xeyli qabarıq şəkildə təzahür edir, millətin sivilizasiyalı münasibətlərdə iştiraki barədə təsəvvürləri aydınlaşır».² Hər bir millətdə belə hissələrin olması təbiidir. Bu, bir tərəfdən, millətin özünün əyilməzliyini, dönməzliyini göstərir, digər tərəfdən, onda milli-azadlıq ideyalarının doğmasını tezləşdirir. Azərbaycanlı milli qürurunun kökü qədimlərdən gəlir. Milli qürur hissi uzun bir tarixi inkişafın nəticəsində əmələ gəlmışdır. O, millətin milli varlığını, milli müəyyənliyini özündə birləşdirən təkamül prosesində etnik çalarlara daha tez təsir edir, etnik proseslərin inkişafına təkan verir. Bizim bəalarımız çox qırurlu, sözündə, əməlində bütöv adamlar olmuşlar. Torpaq namusu, ailə namusu onların mənliyinin əsas göstərici olmuş-

¹ Hüseynov Q. Sivilizasiya və milli müəyyənlik. Fəlsəfə elmləri doktoru alimlik dörcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiyanın avtoreferatı. Bakı, 1993. s.36.

² Yenə orada.

dur. Məşhur türk sərkərdəsi Mete xanın vaxtilə söylədiyi sözlər indi də çox aktual səslənir; *Torpaqdan pay olmaz*. Atını, kənizini eli yolunda qurban verən Mete xan «bu dəfə torpağını ver» deyən düşmənin qarşısında milli qürurunu əymemişdi və həvəslə savaşı qəbul etmişdi. Hələ Şöklü Məlik də türk qürurunu sindirməq istəmişdi. Uruz anasına «başqaları bir yeyəcək olsa, sən iki ye, təki ağam Qazanın namusunu sindirma» demişdi. Deməli, azərbaycanlı milli qüruru və mənliyi hələ erkən əsrlərdə formalışmışdı. Tarixi keçmişimizlə, mifologiyamızla bağlı olan belə faktlar milli mənlik şüurumuzun, milli qürurumuzun oyanmasına, milli vərlığın yeni-yeni qatlarının, tarixi keçmişimizlə bağlı «ağ ləkələrin» dərk edilməsinə, milli yaddaşımızın qayıtmamasına gətirib çıxarıır.

Xalqın milli mənsubluğu ətrafında ciddi polemikalar getməkdədir. Biz kimik? Bu sualın açılmasında mifologiyanın da köməyi dəyə bilər. Bütün türk dönyasının mifoloji qanuna uyğunluqlarını izləməklə belə nəticə çıxarmaq olar ki, ibtidai insanların şüurunu məşğul edən mifik dünyagörüşü indiki Azərbaycan ərazisində yaşayan, xalqımızın soykökündə duran qəbilə və tayfaların da dünyabaxışı olmuşdur. Deməli, millətimizin uzaq tarixi keçmiş həm də ümumtürk mifoloji kontekstində öyrənilməlidir. Mifoloji dərkətmədə təbiətin ayrı-ayrı predmet və hadisələri çərçivəsində insanın ibtidai şüuru formalışırsa, milli özünüdərkətmədə müasir cəmiyyətdə yaşayan vətəndaşın millət üçün lazımlı olan əməlləri üstünlük təşkil edir. Cəmiyyət üçün yararlı insan yetişdirmək üçün mifoloji şüurun imkanlarından istifadə etmək faydalı olar. Burada həm də milli mənlik şüurunun, milli həssaslığın səviyyəsini, tarixi ənənələri, milli koloriti, ailə-məisət xüsusiyyətlərini, dil fərqlərini və s. bu kimi milli mənsubiyyətə daxil olan cəhatləri öyrənmək lazımdır. Prof. Q.Hüseynov qeyd edir ki, «milli xasiyyəti ifadə edən bu və ya digər millətə aid olan tipik keyfiyyətlər nəzərə alınmadan nə millətin qəlbinə yol tapmaq olar, nə də ki millətlər arasında yaranmış düyünləri açmaq olar».¹

Milli özünüdərkətmədə özünə kök salmış ünsürlərdən biri də bu torpaqda yaşayan digər xalqlara münasibətdir, daha doğrusu, beynəl-miləcilik ənənələridir. Tarixən Azərbaycan xalqı beynəlmiləlçi xalqdır, hətta özünü gəlmə xalqlara münasibətdə qonaqpərvər, başqa xal-

qa hörmət edəndir. Bizim tarixi ərazimizdə məskunlaşan digər xalqlar xalqımızın genişürəkliliyinə arxayı olub birgə dinc yaşamaqdadırlar. Statistik faktlar əsasında deyə bilərik ki, respublikamızda 80-dən artıq millət və xalqın nümayəndəsi tamhüquqlu vətəndaş kimi yaşayır.¹

Milli özünüdərkətmə özünün ən parlaq ifadəsini milli azadlıq ideyalarının yaranmasında, milli zülmə, müstəmləkəciliyə qarşı xalqın birlikdə mübarizəsində tapır. Aydır ki, özünün qədim tarixi keçmişisi, irsi mədəniyyəti olan xalq kölə vəziyyəti ilə barışa bilməz. Əsrlərdən bəri toplanan mədəniyyət xalqın azadlıq mübarizəsinə müəyyən nizama salmaqla onda azadlıq eşqinin alovlanması, zülm və işgəncəyə baş əyməməyə, istiqlaliyyət yolundan dönməməyə kömək edir, bir növ tarixi keçmişiyə yada salmaqla babalardan ona miras qalan «bir gün azad yaşamaq 40 il qul olmaqdan yaxşıdır» yaddaşını özünə qaytarır.

Azərbaycan xalqının milli oyanışı, milli azadlıq uğrunda mübarizə hərəkatı milli gerçəkliyin mühüm təzahür formalarından biridir. «Milli istiqlala malik olmayan bir millet hürriyyət və harsını hifz edəməz».²

¹ Q.I.Hüseynov. Sivilizasiya və sivilizasiyalıların dialektikası. Bakı, 1991, s.97.

¹ Yenə orada.

² Məmmədzadə M.B. Milli Azərbaycan hərəkatı. Ankara, 1991, s.54.

TÜRK MİFOLOJİ-BƏDİİ STRUKTURUNDA MİF VƏ SİMVOL

Mif geniş mənada söz deməkdir. Bu adı mənada işlədilən söz olmayıb, ilahi söz, ilahilər haqqında sözdür. Klassik yunan ədəbiyyatında da allahlar və qəhrəmanlar haqqında yaradılan əsərləri mifologiya adlandırmışlar. Mifologianın tarixi inkişafı iki əsas mərhələdən keçmişdir: Ədəbiyyat və fəlsəfə. İbtidai insanlar yüksək varlıqlar haqqında ilahi söz demək bacarığını ədəbi nümunələrlə təsdiqləmiş, öz yaşantılarını praktikadan keçirərək fəlsəfi ümumiləşdirmənin köməyi ilə yetkin bir sistem halına sala bilmışlər. Mifologianın ədəbiyyat mərhələsi klassik yunan ədəbiyyatında daha geniş əks olunmuşdur. Burada bütün yunan şairlerinin rolu böyükdür. Təkcə Homerin qədim yunan allahlarını bədii şəkildə vəsf etməsi mifologianın bədii ədəbiyyatda inikası kimi qiymətləndirilə bilər. Esxilin «Zəncirlənmiş Prometey» əsərində Prometeyin bədii cizgилərlə tərənnümü onu allah kimi, həqiqət uğrunda ən böyük mübariz kimi poemanın baş qəhrəmanına çevirir. Nestle yazırkı ki, harada həqiqət haqqında suallar doğur, orada mif qurtarır və bədiiləşmə başlayır.¹ Həqiqət haqqında sualların yığımı fəlsəfi idraka yol açmış və nəticədə ümumiləşmiş obrazlar yanrımağa başlamışdır. Bu mənada ədəbiyyat və fəlsəfəni mifologianın xələfi adlandırırlar.

Mif və ədəbiyyat sıx tellərlə xalqın həyatını əks etdirdiyinə görə bir-birinə bağlıdır. Həm miflərdə, həm də ədəbi hekayətlərdə başlıca keyfiyyət yüksək təfəkkürə malik olub reallıqları əks etdirməkdir. Hər iki nümunəni yarananlar, Vikonun «Yeni elmin əsaslandırılması» (1725) kitabında dediyi kimi, abstrakt məfhumlarla yox, əşyalarla və poetik xarakterlərlə düşünübərlər.² Bədii ədəbiyyatda mifik dünyagörüşünə ümumi tələbat insanın özünün təbiətdən aralı yaşadığı «müstəqil» mağara tarixinin ilk dövrlərində yaratdığı mifin, hekayətin mühitinin əks-sədasıdır. Hər bir mifin əsasını onun fabulası, yəni orada təsvir edilən hadisələrin məzmunu təşkil edir ki, bu da idrakin, qavramın əsas funksiyasıdır. K. Marksə görə mif təbiət və təbiət hadisələ-

rinin kortəbii-bədii şəkildə bədii obrazlar vasitəsilə insan beynində canlandırılmış formasıdır. Mif – qeyri-iradi poeziyanın nümunəsidir, onun gizli simvolları isə həqiqətin xüsusi dilidir. Biz mif yaradıcılığında abstrakt ideyaların xüsusi şifrələnmiş simvollarını da görürük, lakin miflərdə dönyanın obyektiv həqiqətlərinin əksi də aydın görünür. Bu mənada mif yaradıcılığını, mifologiyani ilkin təsəvvürlərə və təcrübəyə əsaslanan qavrayış tipi – mifoloji appersepsiya adlandırırlar.¹

Miflə ədəbiyyatı bir-birinə bağlayan tellərdən biri də fantaziyadır. Əgər qədim insanın fantaziyası olmasaydı, o, obrazlı düşünə bilməzdi. Mifoloji fantaziya mifləri, bədii fantaziya isə ədəbiyyatı yaradırdı. Mifoloji fantaziya ilə bədii fantaziyanın uyğunluğu, oxşarlığı ondadır ki, hər ikisi həqiqət faktlarını ümumiləşdirilmiş şəkildə əks etdirir. Onların arasında yeganə fərq ondan ibarətdir ki, mifoloji fantaziyada möcüzələr, sehri li qüvvələr iştirak edir, bədii fantaziyada isə bunlar yoxdur. Mifoloji obrazlar maddiləşdirilmiş şəkildə əsl reallıq kimi təsəvvür olunur, bədii obrazlar isə məcazi mənada başa düşüləndə onlar metafora və allegoriyalar ilə ifadə olunmur, buna görə də miflər həmişə möcüzəli, fantastik, magik və sehri li şəkildə dərk olunur. Miflərdə heç bir dini simvol yoxdur, dində yüksək Ali Yaradana inam vardır, dünya və dini həyat bu inamin əsasında formalasır (Allaha inam), özündə məişəti, əxlaqi, maraqları, adətləri, sirlə möcüzələri və kultları ehtiva edir. Mifdə hər şey hissi şəkildə qavranılır. Çünkü insan özünü təbiətdən ayırmamış, hər şey onun nəzərində canlandırdığı kimidir.

Qorxu allahları yaradıb – deyənlər yanılmırlar. İnsan təbiət hadisələrinin mahiyyətini dərk etməyərək onu obrazlaşdırır, özündən ayırrı və özgələşdirir ki, bu da onu əhatə edən dönyanın fantastik-mifoloji dərkinə çevirilir. İbtidai din olan mifologianın belə analizini L.Feyerbax materialist mövqeden şərh edərək göstərir ki, ilahə ana obrazının əsasında yerdə alçaldılmış, təhqir edilmiş analıq ideyası durur.²

Feyerbax dövründə mifoloji hadisələrə təbiət kultu kimi yanaşmaq üstünlük təşkil edirdi. Bu, xüsusilə Maks Müllerin naturalist təlimində özünü göstərirdi. O, təbiət kultunu, xüsusən, günəş kultunu q-

¹ Мих. Лифшиц. Мифология древняя и современная. М., “Искусство”, 1980, с.45.

² A.Şükürov. Mifologiya. I-ci kitab. Bakı, Elm, 1995, s.21; Mix. Lifshii, s.70.

¹ Мих. Лифшиц, с.74.

² Yenə orada, s.72.

bardaraq onu ümumi mifologiyanın əsası hesab edirdi. Bu baxışlar köhnə idi, lakin təbiət, onun kortəbii qüvvələrinin qarşısında səcdə etmək qədim insanın xarakterində idi. Naturalizm də üzdə görünən prosesləri əsas tədqiqat predmeti hesab edirdi. Lakin insanın təbiətlə olan qarşılıqlı əlaqəsini, təbiətdən asılı olmasını və ona qarşı mübarizəsini, təbiət qüvvələrindən qorunma instinktinin formalaşmasını, onun reallığı dərkətmə imkanlarını görmürdü. Ona görə də bu təlim çox yaşaya bilmədi. O, hadisələrə passiv müşahidəçi mövqeyindən baxırırdı, ona mifologiyanın tədqiqində yeni bir ideya, ayrıca götürülmüş hər hansı təbiət hadisəsinin hissi qavrayışlara, sonra təcrübəyə əsaslanan ilkin təsəvvürlərə görə tədqiqi – appersepsiya metodu formalaşdı.

Hələ XYIII əsrde şotland filosofu Adam Fergüsson bəşər tarixini vəhşilik, barbarlıq və sivilizasiyadan ibarət üç dövrə böldürüd¹. Taylor etnoqrafiyaya “ibtidai animizm” anlayışını gətirib (animus – ruh). Onun animist nəzəriyyəsinə görə ibtidai insanlar ölüm və yuxugörmə haqqında fikirləşəndə bunu öz daxilindəki hər hansı bir substansiya ilə əlaqələndirmişlər ki, sonradan ruh adlandırılan bu substansiya istənilən vaxt öz bədənini tərk edə və ya qayida bilərmiş. İnsan ruhu ilə bağlı olan bu təsəvvürlərdən ayrıca mövcud olan ruh haqqında anlayış, təbiət hadisələrinin canlandırılması, bitkilərin və heyvanların fərqləndirilməsi yaranmağa başlamışdı. Özünün animist nəzəriyyəsində dilin mənşəyini etnoqrafik və tarixi materiallarla aydınlaşdırmağa çalışan müəllif animizmin yer üzünүn hər yerində yayıldığını göstərir², animizmle bağlı olan digər ibtidai dini təsəvvürleri – fetişizmi (cansız cisimlərin, bütürərin fövqəladə qüvvəsinə inanmaq) dinin mənşəyi hesab edərək bunları bir-birindən ayırmır.

Taylorun animist nəzəriyyəsinə görə qədim ibtidai insanların dünyagörüşündə çoxlu ruhlar hökmranlıq edir. Bu ruhlar onun həyatını idarə edir. Öz funksiyalarına görə bu ruhları xeyirxah və bədxah ruhlara bölmək olar. Qədim insanların təsəvvüründə xeyirxah ruh kimi ona sağlamlıq gətirən ruhlar vardır. Hətta onlar insana sağlamlıq gətirən ruhlara həsr edilən sağlam mətnləri (bu ruhları şərəfləndirən müqəddəs mətnlər – alqışlar) qoşmuş və onun və ya onların sağlığına

müəyyən içkilər içməyi də həyata keçiririlmiş. Taylor bu ruhlarla bağlı olan görüşləri Afrika qəbilələri içərisində toplamışdır. Bu qəbilələrdə asqırmaq sağlamlıq olan münasibət kimi onun diqqətini cəlb etmişdir. Afrika sakinləri elə düşünüb lər ki, onları asqırdan xüsusi sağlamlıq ruhları vardır. Xəstə adam asqıranda elə düşünüb ki, əjdad ruhu onu sağlamlaşdırmaq üçün onun qəlbini daxil olub. “Mən onu şərəfləndirməliyəm, çünki o, məni asqırmağa məcbur edib”. Əger zulus asqırısa, əcdad ruhu olan İtonqonu çağırımlı və deməlidir ki, onu çoxlu asqırıtsın. Asqırmaq sağlamlıq əlamətidir, ona görə də xəstəyə “sağlam ol” deyilir.¹ Molla Nəsrəddinin adı ilə bağlı olan bir lətifədə də “Mən nə vaxt asqırdım, sağlam ol, Molla” fikri aşilanır. Müsəlman asqıranda “Ya səbri Allah”, “Allaha eşq olsun” ifadələrini söyləyir ki, bu da bilavasitə Allahdan öz sağlamlığı üçün səbir diləməkdir. Qədim xalqların bədii şüru asqırığı da xeyirli, düşərli və düşməz kimi iki növə ayırib. Qədim insan elə düşünüb ki, xeyirxah ruh onun bədəninə daxil olanda onun asqırığı xeyirli, düşərli olur, bədxah ruh bədənə girərsə onun asqırığı işini çətinləşdirəcəkdir. Bu zaman deyilən “sağlam ol” ifadəsinin dini mənası vardır. Sağlam olmaq əbədi yaşamağın nişanəsidir. Ruhlar da əbədi hökm sürür. Bir növ “sağlam ol” deməklə xəstəyə əbədi yaşarılıq arzulayırlar. Təsadüfi deyil ki, bəzən “sağlam ol” əvəzinə “çox yaşa” ifadəsini də işlədirlər. Türk xalqları içərisində əsnəməklə bağlı olan görüşlər də sağlamlıq haqqındaki dini inamlara xidmət edir, yəni türk oğlu əsnəyəndə bədəninə şər ruhların, şeytanın girməsinin qarşısını almaq üçün əlini ağzına aparır.

Türk xalqlarının mifoloji görüşlərində ruhlarla bağlı çoxlu təsəvvürlər vardır. Bu təsəvvürlərin ən əsası ondan ibarətdir ki, ruhlar ölməzdir, istənilən vaxt öz köməyini qədim insandan əsirgəməz. Belə inanışlardan biri də spiritizm – müxtəlif zahiri üsullarla ruhlarla, ölülərin ruhları ilə əlaqə yaratmağın mümkün olduğu haqda mistik təsəvvürlərdir. Əski təsəvvürlərə görə ruhlarla insan arasında əlaqə yarananlar qəbilənin göyərə terəfindən xüsusi seçilmiş üzvləri, cadugörərlər və ya şamanlardır. Taylor Kastrendən iqtibas edərək Sibir şamanları haqqında yazır: “Onlar mahirdirlər. Tomsk quberniyasında yaşayan şamanın adı firıldaqlarından biri aşağıdakı fokusdan ibarət idi.

¹ Э.Б.Тайзор. Первобытная культура. М., 1989, с.6.

² Э.Б.Тайзор, с.14.

Şaman qurudulmuş, otağın ortasına salınmış maral dərisində otururdu. O, oradakı iştirakçılara özünün əlini və ayaqlarını bağlamağı xahiş edirdi. Bundan sonra o, ruhları çağırmağa başlayırdı. Qaranlıq fəzada ruhların sırlı gəlisişləri məlum olurdu. Hər tərəfdən səslər eşidildi, alaçığın içində və çölündə baraban səsləri gəlirdi, qurumuş maral dərisi parıldayırdı. Otaqda ayılar böyürür, ilanlar fisıldayır, dələlər hoppanıb düşürdü. Bütün bunlar qurtarırdı, hamı bu oyunun nəticəsini gözləyirdi. Bir neçə dəqiqə keçirdi, şaman sərbəst və əl-ayağı açılmış halda alaçığa girirdi. Hamı inanırdı ki, içəridə böyüren, fisıldayan, müxtəlif səslər çıxaran ruhlardır. Şamanın əl-ayağını kendirdən açaraq onu gizli yollarla alaçığa gətirmişlər”.¹ Bu sitatın ardınca Taylor qeyd edir ki, buradan görünür ki, spirit vasitəsilə ruhların zühr etməsi haqqında nəzəriyyə onların (şamanızmin) fəlsəfələrinə daxildir.

Şaman və cadugərlərin bir vəzifəsi də “fal çubuğu”nın köməyi ilə itiyin tapılmasıdır ki, Taylor yenə də bu haqda yazar: “Cadugər çubوغunu yuxarı atmaqla hər hansı bir əlamət axtarır. Çubuq başı üstə düşsə, yaxşıdır, əksinə düşsə pis əlamətdir. Zulus cadugəri belə fikirləşir ki, çubuq şaquli düşsə yaxşı əlamət, üfüqi xətt üzrə düşsə pis əlamətdir”.² Lakin zaman keçdikcə tapma üsulları çoxalır. Müxtəlif oyunlardan, rəqsvari hərkətlərdən istifadə edilir. Avropada xüsusilə kart oyunlara vasitəsilə itiyi tapmaq üsulu dəbə düşür. Bu cür tapma üsulları qədim türkləri də düşündürüb. Bir Azərbaycan nağılında öz cadugərlik məharətini göstərmək üçün qoca cadugər bədiileşdirilmiş simvollardan istifadə etməyi qarşısına məqsəd qoyur. Əvvəlcədən qarışına tapşırır ki, padşahın xəzinəsini yaran 40 quldurun tapılması üçün 40 qarpız alıb gətirsin. Qoca hər axşam bir qarpız kəsdirir və deyir ki, qırxdan biri gəldi. Qapını pusan 40 quldurdan biri elə bilir ki, qoca onun gəlmişinə işarə edir. Ertəsi gün ikinci qarpız kəsiləndə yenə qoca qırxdan ikincisi gəldi deyir. Bu sözləri eşidən ikinci quldur vahimə içinde öz başçılarına xəbər verir ki, qoca bizi tanıyor. Bu minvalla 39 qarpız kəsilir, quldurlar da 39 dəfə eyni sözü eşidirlər. Qırxiinci qarpız kəsilən günü qapını pusan başçı quldur qırxdan qırxi gəldi sözlərini eşidib qocanın ayaqlarına düşür ki, amandı, bizi padşahın elinə vermə. Beləcə falaçma vasitəsilə qədim türklərin

¹ Э.Б.Тайлор, с.117.

² Э.Б.Тайлор, с.100.

cadugərlik sənəti başqa xalqların düşünmə qabiliyyətindən fərqli olaraq bədii priyomların vasitəsilə öz yüksək zirvəsinə çatmışdır. Cadugərin sənəti öz kökləri ilə mistik inama bağlı idi və o özü də cadugərliyə inanırdı. Bu inam olmasayı o, qəbilənin sosial həyatında aparıcı rol oynaya bilməzdi. Tarixi mənbələrdən məlum olur ki, cadugərlər onlara tapşırılan işi açmadan əvvəl ruhən və cismən təmizlənməli imişlər. Bir sıra kəskin yeməklərdən. Xüsusilə yağlı yeməklərdən imtina etməli idilər.¹

Terner cadugərləri faydalı şəkildə düşünən şəxsiyyətlər hesab edir. Lakin bizim təqdim etdiyimiz nağıldakı qoca cadugər elə təsvir olunur ki, çarəsizlikdən 40 qarpız aldırıb. Lakin xalq təfəkküründə heç bir vaxt pozğunluq baş verə bilməzdi. Belə düşünmək olar ki, qocanın 40 qarpız aldırması ilə hadisə arasında mənətiqi əlaqə vardır. Ternerin də tədqiqatlarından məlum olur ki, cadugərlərin hadisəni aşkar etmək üçün istifadə etdikləri çoxlu predmetlər vardır. Bu predmetlərin hər biri öz-özlüyündə bir simvolik məna daşıyır. «Cadugərlər bunlardan ona görə istifadə edirlər ki, tapma vaxtı gözənlənmədən açılan sırlı şeyləri görsünlər».² Cadugərlərin nəzərində «simvol» (qarpız) baş verən hadisənin aşkar edilməsinə işaret edəndir. Burada endopsixoloji cəhəti də unutmaq olmaz. Ritualın ifa edilməsində cadugərin ekstaz vəziyyətinə gəlməsi ritualın simvolikasının tələbidir. Cadugər özünün daxili psixologiyasını ona görə haldan çıxarıır ki, camaati sənətinə inandıra bilsin. Problemin bədii həllini biz başqa bir türk əfsanəsində də görürük. “Sehrli xoruz” adlı xakas əfsanəsində də yoxsul öz ağlı ilə bədii priyomlardan istifadə etməklə ogrunu tapır.³

Türkler öz onqonlarına tos deyirdilər və bu quşun ruhu qəbilənin əcdadı sayılırdı. Şamanlar da bu quşun donuna düşməklə öz əcdadlarının nə olduğunu sübut edirdilər. Ruhları kiçik və əhəmiyyətsiz quş və heyvan olan şamanların hörməti qəbile içərisində az olurdu. Şamanların göyə qalxma mərasimində keçədən istifadə olunardı, belə ki, şamanı həmin keçə üzərində oturdar, 9 dəfə döndərərdilər ki, tanrıının yanına uça bilsin. Altay şamanlarının göyə qalxması haqda 1840-ci ildə yazılan bir raporda şamanızmin əsas prinsipləri eks etdirilmişdir. Bu raporta görə şaman 9 qatı aşmaqdadır.

¹ В.Тэрнер. Символ и ритуал. М., Hayka, 1983, с.63.

² Yenə orada, s.50.

³ Hakimlər və hökmələr. Bakı, 1995, s.130.

Pura – şamanın minib göyə çıxdığı atın ruhudur, dini, islami görüşlər-dəki peyğembərin mindiyi ata - «Burak»a oxşayır.¹ Şamanın ən müqəddəs silahı yay və oxdur. Bahaəddin Ögel şamanizmi daha ziyadə kişilər, ailələr və yaxud da ancaq bir qəbilə içində hökmü keçən bir din kimi səciyyələndirir. Keçmiş türklərdə şamanızmin izlərinə dərvişlərin istədikləri zaman quş və ya heyvan şəklinə düşə bilmələrində rast gəlinir. Bildiyimiz kimi, şamanlar da tanrı ilə səhbət etmək üçün cildlərini dəyişərək göyə uça bilirdilər. Bu, şamanların geyindiyi xəletin üzərində eks olunan quş və ya heyvan şəkillərindən də bəlli olurdu. Üzərində quş və ya heyvan şəkli çəkilmiş libasın mənası vardı. Bununla şaman quş donunu geydiyi zaman əcdadına yetişəyəcəyini göstərmək istəyirdi. Şəkildən şəkilə düşmək mifoloji araşdırmałarda metamorfoza adlanır. Bahaəddin Ögelin yazdıǵına görə, Əhməd Yasəvi durna donuna, Hacı Bektaş Veli göyərçin donuna, Abdal Musa keyik donuna girə bilirmiş.² Türk mifologiyasında don dəyişmənin əsasında sevgi durur. Bahaəddin Ögelin də gətirdiyi misallarda igidlərin qızılqışa çevrilməsinə səbəb onların istədikləri qızlara olan sevgisidir. "Kara-Könlə adlı bir igid silkinib atmaca donuna girir. Qızın evinin damına qonur"; "Bir qız quş olub uçur, Tebene kəndindən Koğa adlı bir gənc də doğan donuna girib qızı qovalayaraq yaxalayır"³ və s. "Oxxay" nağılında da Əhməd qızın eşqi ilə müxtəlif dona düşərek Oxxaya qalib gəlir. "Ağ-quş" nağılında isə bu sevgi olmadığından Ağ-quş donunu dəyişə bilmir, ölürlər. Don dəyişmək tekçə qışlara çevrilməklə olmur, ilana, qurbağaya da çevrilməyin əsasında sevgi durur. Türk miflərində deyilir ki, "Ölən igidlərin ruhları bir doğan olub, göyə uçmuşdu". Təsadüfi deyil ki, islam dini görüşlərində də ölən adamın ruhu öz bədənini tərk edərək göyərçin cildində göyə uçur. Bu don dəyişmənin kökündə prototürk mifoloji görüşləri dururdu. Pəri qızın donunu gizlətməklə insan oğlu pəri qızların suya olan sevgisinə qısqanlıq edir və nağılların sonunda bu hərəkətinə görə cəzalandırılır.

Don dəyişmək, cilddən cildə düşmək silkinməklə müşayiət olunur. Silkinmə yolu ilə don dəyişdirməyə əfsanə və miflərimizdə də tez-tez rast gəlinir. Biz qeyd etdik ki, don əski türklərin qədim

inanışları ilə bağlıdır. İnsan don dəyişdirməyi özünün onqonuna, toteminə olan yaxınlığını bürüze verir. Mifoloji görüşlərdə adam donu, yaxud insan donu adlanan görüşlər də vardır. "Dədə Qorqud" dastanlarında "adəmlər evreni Dəli Domrul" ifadəsi vardır, yəni adəmlər ejdahası Dəli Domrul deməkdir. Bu ifadə ilə Domrulun yaddaşdan silinmiş ejdaha ilə don cəhətdən, mənşə baxımından yaxınlığı qabardılır. Bu, özlüyündə təşbehdir, mifoloji bədii düşüncədə Domrulun xislətinin təsdiqidir. Biz iddia etmirik ki, nə vaxtsa Dəli Domrul ejdaha donuna bürünə bilib. Lakin bu, əski çağlar ilə bağlı bədii yaşantıdır (qədim türk dilində *evrenmək* çevrilmək deməkdir).

Dəli Domrulun öz cami əvəzinə can axtarması motivi bir Altay mifi ilə üst-üstə düşür. Mifdə deyilir ki, ata-anasız bir çocuq bir atın həsrətini çəkir və tanrı tərəfindən danışan bir at ona hədiyyə edilir. Mifdə qayın ağacına sitayış edildiyi göstərilir. Uygurların nəslini qayın ağacı doğurmusşa, burada da oğlanın adını qayın ağacı üzərindəki tanrı vermişdir. Ad vermə adəti burada başqa miflərə nisbətən daha açıq göstərilir. Ad verəcək bir böyük olmadığından oğlan adsız qalır. Tanrı ona ad verməklə həm də müqəddəslik verir. Mifin qəhrəmanı olan bu oğlan düşməninin qızına evlənmiş, başqa birisi gəlib demiş ki, "tanrı bu qızı mənə yazmış" və bu qəhrəmanla vuruşmağa başlamışdır. "Tanrı mənə yazmış" deyən gənc qüvvətlidir, mifin qəhrəmanı da qayda-qanunla yuva qurmuş və tanrıdan ad almışdır. Bu səbəbdən tanrı onu da büsbüütün yox etməz. Nəhayət, tanının iki mələyi gəlir və oğlanın canını qurtarır. Bu nəgməkar mələklər oğlanın cami əvəzinə öz canlarını fəda edib onu ölümən qurtarırlar.¹ Göründüyü kimi, don dəyişmək, cilddən cildə düşmək mifoloji baxımdan məna kəsb etsə də, sonrakı təkamül nəticəsində adı məzmun qazanmış, surətini dəyişməklə öz yalanını ört-basdır etmək məqəminə xidmət etmişdir. Keçəl Həmzənin dəyirmançı ilə paltarını dəyişməsi, üz-gözünü una bulaması Koroğlunu aldatmağa xidmət edir.

Biz şumer mifologiyasından İnanmanı (İştar) baş ilahə, onun eri və ya qardaşı sayılan Dumuzini (Tammuz) isə ölüb-dirilən tanrı kimi tanıyoruz. "Lahar və Aşnan" şumer əfsanəsində də Lahar çoban, bacısı Aşnan taxıl ilahəsi kimi tərənnüm edilir.²

¹ Bahaeddin Ögel. Türk mifolojisi. I cild, s.164.

² Yenə orada, s.29.

³ Yenə orada, s.130.

Taylor qədim xalqların mif yaradıcılığını iki yerə ayırrı: «Mən öz tərəfimdən fikirləşdim ki, ibtidai cəmiyyətin mifologiyası real və hiss olunan oxşarlıqlara istinad edir və mifdə genişləndirilən şifahi metaforalar sivilizasiyanın daha qədim dövrünə aiddir. Bir sözlə, maddi mifləri ilkin, şifahi mifləri törəmə hesab edirəm». Daha sonra sözü-nə davam edərək Taylor yazar ki, poeziyanın ruhunu təşkil edən miflər insanla təbiət arasındakı oxşarlıqdan hasil olaraq və bu hekayətlərə çevrilərək bizim üçün hələ də öz unudulmaz həyatını və gözəlliyini itirməyən, keçmişdən daha çox indiki zamana məxsus mükəmməl sənət əsəri olur.¹

Taylor «Qırmızı papaq» nağılından danışarkən ingilis, alman, skandinav mifologiyalarındaki qoca qarıların (təbii ki, Taylor bizim «Qırmızı papaq» nağılından xəbərsiz olub) canavar tərəfindən udulmasını günəşin batması və çıxmazı haqqındaki miflərlə bağlayır. Bu isə Şərqi mifologiyasında günəşin ejdaha tərəfindən udulması ilə həmahəng səslənir. «Şəngülüm, Şüngülüm və Məngülüm» Azərbaycan nağılına oxşar Qrimm qardaşları tərəfindən yazıya köçürürlən «Yeddi keçi balası və canavar» nağılında da divar saatı arxasında gizlenmiş axırincıdan başqa canavar növbə ilə bütün keçi balalarını udur (Burada dəqiqləşdirmə xatırınə deməyi özümə borc bilirəm ki, bu nağıllardaki mənfi personaj qurd deyil, məhz canavardır; qurd türk mifologiyasında yol göstərən, xilaskar, demiurq, canavar isə ziyankarlıq simvoludur). Skandinav mifologiyasında da günəşi udan canavardır. Hər iki nağıldakı canavar tərəfindən udulmalar günəşi udan canavar miflərinin nağıllara hopmuş mifik əlamətləridir.² Alman nağılındakı divar saatı da simvolik mənə daşıyır. Xalq fantaziyasında yeddi günün gecə tərəfindən udulması günəşin canavar tərəfindən udulması haqqındaki miflərə uyğun olaraq formalasdırılmışdır.

Mifologiyanın tədqiqi dövründə bir çox nəzəriyyələr yaranmışdı ki, bunların da ən qədimi qədim Yunanistanda Platon və Aristotel tərəfindən əsasi qoyulan mifoloji nəzəriyyədir. Yunan klassikləri mifologiyaya tənqidinə nəzərlərə yanaşmışlar. Hələ Esxil «Zəncirlənmiş Prometey» əsərində bir mifoloji obraz kimi Prometeyi tərifləyir. Evririp isə allahları və qəhrəmanları adı möşət tipində qələmə alır. Ellipi-

nizm dövründə mifologiya ədəbi priyomların sistemi kimi heç də mifoloji olmayan ideyaların ifadəsində vasitə kimi istifadə olunurdu. Platon və Aristotel öz əsərlərində antropomorfizmin tənqidini dərinləşdirirdi. Hətta Aristotel öz «Poetika»sında mifi faciənin fabulası hesab edirdi.¹ Bu dediklərimiz isə miflərin antik fəlsəfədə allegorik şəkildə qəbul edilməsinə şərait yaradırdı.

Pol Lafarqın «Din və kapital» (M., 1937, s.145-169) kitabında «Prometey haqqında mif» məqaləsi təkrar nəşr olunub. Burada Prometeyin od allahı kimi insanlara odu bəxş etməsi, deməli, onun indiki sivilizasiyanın tarixi-dünyəvi simvolu kimi tanınması, matriarxalıq dövrü ilə əlaqədar olması tarixi və filoloji faktlarla izah edilir.² Pol Lafarq qeyd edir ki, bəşər tarixində elə bir qəbilə olmayıb ki, onların odla tanışlığı olmasın. Ona görə də odun Prometey tərəfindən insanlara bəxş edilməsi ideyası abstrakt təfəkkürdə başa düşülməzdir. Prometey adının da etimoloji cəhətdən odla bağlılığı yoxdur. Odun canlandırması animizmlə əlaqədar olub od ruhu ilə bağlı məsələdir. Od ruhu hər bir qəbilənin, evin ocaq adlanan müqəddəs yerində canlı təsəvvür edilərək obrazlaşdırılmış və beləliklə onun ilahidən gəldiyinə inanmışlar. Bu, tamamilə matriarxat dövrünün nəticəsidir. Qədim türklərin mifoloji görüşlərinə görə, odu türklərə öyrədən yarı insan, yarı tanrı şəklinde imiş. Soyuqdan donan qədim türkler odun vasitəsilə həm isinmiş, həm də yemek bişirməyi öyrənmişdilər. Bu barədə bir Altay mifində deyilir ki, «Tanrı insani yaradanda düşünmüş: mən bu insanları yaratdım, amma çılpaq yaratdım. Hava da bu günlərdə çox soyuq. İnsan soyuğa qarşı özünü necə qoruyacaq? Yaxşısı odur ki, bunlara bir atəş verim ki, isinib yaşasınlar. Tanrı Ülgenin üç qızı varmış. Bir gün tanrı çölə çıxmış. Tanının da saqqalı çox uzunmuş. Gedəndə saqqalına ilisib səndəleyirmiş. Qızları bunu görəndə gülür və tanrıyla zarafat edirlər. Tanrı isə qızışib getmiş. Qızlar tanrıni pusmağa başlamışlar. Tanrı öz-özünə deyirmiş: - Tanrı Ülgenin 3 qızı mənimlə zarafat etdi, amma mən onlardan ağıllıyam. Onlarda ağılmı var? Atəsi əldə etmək üçün sərt bir daşla sərt bir dəmir tapmalıdırular ki, bir-birinə vursunlar və qıqlıcm çıxartsınlar. Qızlar bunu eşidib daş və dəmir tapmış və bir-birinə vuraraq odu əldə etmişlər.³

¹ А.Ф.Лосев. Мифология. Философская энциклопедия. Том третий. М., 1964, с.460.

² А.Ф.Лосев. Проблема символа и реалистическое искусство. М., «Искусство», 1976, с.227.

³ Bahaddin Ögel. Türk mifolojisi. İcild, s.55.

¹ Э.Б.Тайзор, с.150.

² Э.Б.Тайзор, с.163.

O dövrdə odu qorumaq qəbilənin qadın başçısına həvalə olunmuşdu, sonradan patriarchatlıq dövründə odu qorumaq kişi başçıya, kahinlərə tapşırılmışdı. Od qoruyucusu olan kahinler mifik düşüncənin təsiri ilə zaman keçdikcə od tanrılarına çevrilirdi. Həmin od tanrılarına sitayış ümumi xarakter alaraq atəsgahların yaranmasına səbəb olurdu. Odun Prometeylə bağlılığı şərtidir və odun əmələ gəlməsi bütün mifologiyalarda qadın başlangıcıları ilə əlaqədardır. Zevs isə patriarchatlığın başçısıdır, odu qadın başlangıçın əlindən alıb özündə saxlamaq istəyir. Burada od həm də hakimiyyətin bəlirtisidir. Patriarchatlıq matriarchatlıq nisbətən inkişafa meyllidir. Bu yolda odun da rolü danılmazdır. Patriarchatlıqda inkişaf qeyri-bərabərdir və qəbilə üzvlərinin oda münasibəti də fərqlidir. Kim güclüdür, odu öz hakimiyyətinə almaq istəyir, lakin Prometeyin gördüyü, şahidi olduğu matriarchatlıqda isə oddan hamı bərabər istifadə edir. Görünür, Prometeyin onsuz da mövcud olan odu Zevsin (patriarchatlığının) əlindən alıb matriarchatlıq qaytarması da kişi başlangıcına qədərki dövrün bərpa olunmasına olan arzusu, isteyi kimi də baxılmalıdır. Pol Lafarqın və A.F.Losevin də gəldiyi nəticə buna oxşardır.

Bu, türk mifologiyasında da geniş yayılmış motivlərdən biridir. Burada şər qüvvəni təmsil edən, geriliyin nümunəsi olan atanın yenilik tərəfdarı, müəyyən dövr üçün xeyirxah qüvvə sayılan oğullar tərəfindən qətlə yetirilməsi mühüm yer tutur. Bu motiv Mete – Tuman, Oğuz xan – atası arasında da baş verir ki, dünya mifologiyasında da bu motivə geniş surətdə rast gəlinir. Zigmund Freyd bu motivi Edip kompleksi adlandırır. Bu bənzətmə türk mifologiyasındaki qəhrəmanların keyfiyyətinə uyğun gəlmir. Edip türk qəhrəmanları kimi cəngavər deyildi. Atasını da təsadüfən öldürdü, qabaqcadan yuxu vasitəsilə ona atasını öldürmək təlqin edilmişdi. Türk mifologiyasında isə atalar və oğullar arasında ziddiyyət, barışmazlıq var idi.¹

Bu dediklərimiz isə miflərin antik fəlsəfədə allegorik şəkildə qəbul edilməsinə şərait yaratmışdır. Mifoloji nəzəriyyənin inkişafında əsas mərhələlərdən biri intibah dövrüdür. Şekspirin və Bokkaçonun yaradıcılığında bu nəzəriyyə özünün en yüksək zirvəsinə çatır. Bokkaçço «Bütperəst allahların genealogiyası» əsərində antik mifik obrazları satirik planda qələmə alır. Bu dövrdə mifologiyanın bir elm ki-

mi inkişafi F.Bekonun adı ilə bağlıdır. Onun «Böyük bərpa», «Elmin təkmilləşdirilməsi və ləyaqət haqqında» əsərlərində də mifologiya fəlsəfi-allegorik mənada izlənilir. Mifologiya bir elm sahəsi, tədqiqat növü kimi alımların nəzərini XYIII əsrden cəlb etməyə başlayıb. Mifologiyani tarixi formada qəbul edən italyan filosofu J.Viko olmuşdur. «Millətlərin ümumi təbiəti haqqında yeni elmin əsasları» əsərində Viko inkişafın 4 dərəcəsini göstərir: 1. Təbiətin canlandırılması və ilahiləşdirilməsi; 2. Təbiətin tabe edilməsi və dərinləşdirilməsi; 3. Allahların ümumi-siyasi mənada şərh edilməsi; 4. Allahların insanlaşdırılması və onların allegorik mənalarının itirilməsi.

Viko mifologiyani təfəkkürün inkişaf etmədiyi dövrün məhsulu hesab edirdi və onu uşaq psixologiyası ilə müqayisə edirdi. Onu zekadan ayırdı.

Mifologyanın intibah dövrü tədqiqatı öz yerini mifologiyanın maarifçilik yönündən tədqiqinə verir. Bu dövrün də əsas tədqiqatçıları B.Fontenel, Ş.Monteskyö, Volter, İ.I.Vinkelman, D.Yum və başqaları olmuşdur. İ.Herderə görə mifologiya, din və poeziya ayrılmazdır. XYIII əsrde mifologiyaya ümumxalq müdrikliyi kimi baxılmışdır. Bu dövrdə mifologiya xalqın dini-mənəvi birliyi mənasından uzaqlaşış mifoloji əsərlərin və başqa ədəbi yaradıcılığın yayılması ilə şərtlənirdi. Ən əsas da Henrix Heynenin yaradıcılığında ibtidai insanların fantaziyasından geniş istifadə olunurdu. Ş.F.Düpyü göstərir ki, miflər kosmosda ilahiləşdirilmiş emanasiyanın obrazlarıdır.¹

Mifologyanın romantikcəsinə dərk edilməsi onun bədii-nəzəri cəhətdən də başa düşülməsini tezlişdirmişdi. Hətta bu dövrdə bədii mifologiya anlayışı da yaranmışdı. Bu tendensiyanın təkanvericiləri K.F.Moris, K.A.Byottiger, F.Şlegel, Y.Qrimm, V.Qrimm və b. olmuşlar. Mifoloji təlimin fəlsəfi əsaslarını F.V.İ.Selling və qismən də Hegel işləmişlər. Selling özünün «Mifologyanın fəlsəfəsi və vəhylər» əsərində mif anlayışının 4 səbəb haqqındaki Aristotel təlimini inkişaf etdirir (formal, maddi, hərəkatverici və nəticə). Sellingə görə mifologiya özündə bu səbəblərin substansional birliyini eks etdirir. O yazar: «Əgər formal səbəbləri hərfi mənada maddi əsas kimi başa düşsək, onda ideya o dəqiqə varlığa çevrilir, möcüzəyə və ya nağıla dönür. Əgər bu sehrli möcüzəli ideyanı təyin olunmuş istiqamətdə fəaliyyət

¹ Yenə orada. «Ön söz».

¹ А.Ф.Лосев. Мифология, с.461.

göstərən hərəkətverici səbəb kimi başa düşürüsə, xəyalımızda öz şəxsi məqsədləri üçün öz-özünə fealiyyət göstərən sehrlə, möcüzəli varlıqlar yaranır. Bu miflərdir».¹

V.Q.Boqoraz qeyd edirdi ki, mifdə möcüzəli çevrilmələr, əşyanın bir neçə yerdə özünü büruzə verməsi, onun bir an içərisində yox olması və üzə çıxmazı onunla bağlıdır ki, insan bu dövrdə zaman və məkan haqqında Nyütunun ənənəvi zaman məfhumuna oxşamayan, tamamilə orijinal fikirləre malikdir, bununla bağlı olaraq Boqoraz mifik və nağılvari təsəvvürləri Eynsteynin mexanika-riyaziyyat təlimi ilə tutuşdurur.²

Freyd isə mifik hadisələri insan beynində əks olunan irrasional prosesin nəticəsi hesab edir. O, bütün yunan mifologiyasını irrasional ağlın kompleks düşüncəsi kimi qiymətləndirir. Heya – Yer birinci və axırıncı substansiya kimi özündən Uranı – Səmanı yaratır. Onunla ni-kaha girir, bu nikahdan yarimallahlar, ilahələr, titanlar doğulur. Bu da qədim insanın özü, kainat haqqında olan düşüncəsi ilə dərk edilməyən sövq-təbii hisslerinə uyğun gəlir. İrrasional dərkətmədən rasional dərkətməyə keçid isə mifoloji sistemlərin yaranmasına səbəb olur.

Levi-Stross özünün «Mifoloji tədqiqatları»nda «ibtidai məntiqə» oxşayan miflərin əxlaqi nəticəsindən danışır. İbtidai qəbilənin əxlaqi özündə işarələr sistemini, şərti kodları, baxışlarını əks etdirir. O, «mifin əxlaqi nəticəsi»ndən danışarkən onu müasir Avropa əxlaqından ayırrı. «Biz şlyapanı ona görə başımıza qoyuruq ki, bizi yağışdan, gündən qorusun; biz stol arxasında çəngəldən istifadə edirik, evdən çıxanda əlcək geyirik ki, barmaqlarımız çirkənməsin və s.». İbtidai insan isə başqa cür hərəkət edir. «Əgər biz subyektin daxili təmizliyini xarici əşya və varlıqların natəmizliyindən qoruyuruqsa, vəhşi cəmiyyətdə yaxşı maneralar ona xidmət edir ki, əşya və varlıqların təmizliyini natəmiz subyektlərdən qorusunlar».³

Məhz bu aspektən məsələyə yanaşan Levi-Stross hindu mədəniyyətini də bu cür qəbul edir. Onun hindulara münasibəti belə bir də-lillə məhdudlaşır ki, guya onlar Avropatipli evolyusiyada yaşamayıblar və hər cür mədəni keyfiyyətlərdən uzaqdırlar. O, yunan mifologiyasını Avropatipli inkişafə meylli adlandırır və qədim yunanları hindulara

nisbətən daha çox sivilizasiyalı sayır. Deyir ki, yunan mifologiyasına gəlincə, sözün xüsusi mənasında bir qədər özünün arxaik formasında bu mifologiya elmin aşağı pilləsidir.⁴ Levi-Stross belə hesab edir ki, insanın beyni mifoloji hesab olunan zaman kəsiyində bütün qitələrdə və bütün zamanlarda eyni cür olmuşdur. Struktur antropologiyasının məşhurluğu ilə nəticələnən bu ideya, tendensiya öz müəllifinə şöhrət qazandırmışdır. Əvvəlkı yaradıcılığında hiss edilən avropasentrizmə meyllilik onun yaradıcılığının sonrakı dövrlərində tamam başqa istiqamət alır və demək olar ki, hətta avropasentrizmə qarşı çevirilir. O, avropasentrizmin əleyhinə çıxaraq, bu cərəyanın inkişafda bütün xalqların bərabərsizliyi ideyasının düşməni idi və bu ideyanı etnoqrafiya baxımından bütün mədəniyyətlərin bərabərliyi ideyası ilə əvəz etməyi məsləhət görürdü. Levi-Stross gösterir ki, uyğun geometrik stil memarlığın, təsviri incəsənətin hüdudlarını təyin etməyə imkan verir. İbtidai qabilələrdə özlərinin maddi həyat səviyyəsinin aşağı olmasına baxmayaraq, qəbilə sistemi öz qəbilə təmizliyini riyazi dəqiqliklə müstəsna dərəcədə göstərən şüurun məqsədi, istiqaməti ilə fərqlənir. İbtidai dövrün şəxsiyyəti nə vaxt ki, özünün qarşısında «divar»la qarşılaşır, dərhal o, mifə «azadlıq aləmi» kimi müraciət edir. Mif elə bir azadlıq aləmidir ki, orada insanlar öz fantaziyalarını tapırlar və bu boz dünyada adı varlıqlara yer yoxdur. Bu daha çox məntiqi düşünən qədim insanların abstraksiyalarıdır. Bu məntiqiliyin əsasında neolit dövrü adamının hadisələrə yanaşma metodu, ardıcılıq ideyası durur.

Mifologiyada uzun müddət belə bir fikir hökm sürüb ki, dünyani yaradan fövgəlbəşər qüvvələrdir. Reallığa əsaslanan elm bu cür fikirlərə, təlimlərə qarşı mübarizə aparır. Dünyanın yaranması haqqında olan miflərdə irəli sürülen insannın iradəsindən kənar qüvvələri dini sistem tərkibində öyrənməyi rədd edirdi, yaradılış miflərini tekamülün nəticəsi sayırdı. Hələ o vaxt Demokrit deyirdi ki, dünya allahlar və insanlar tərəfindən yaradılmayıb, təbiət həmişə mövcud olub, yəni bizim şüurumuzdan asılı olmayıraq dərk edilən ilkin reallıqdır. Görünür, «azadlıq aləmi» kimi xarakterizə edilən miflərin yaranmasına səbəb min illərlə davam edən baxışlar sistemi olub. Bu baxışlar sistemi nədən ibarətdir?

¹ A.Ф.Лосев. Мифология, с.463.

² A.Ф.Лосев. Мифология, с.463.

³ Э.Б.Тайзор, с.108.

⁴ Э.Б.Тайзор, с.85.

Hər şeydən əvvəl nəzərə alaq ki, miflərin yaranmasında iştirak edən əsas amil qorxudur. «Təhrif edilmiş» dünyanın, allahlar dünyasının bu təhrifə görə qədim insanları cəzalandıracağı fikri qarşısındaki qorxudur. Loqomif dedikdə mifin daxilindən sözülbə gələn məntiqi nəticəcə başa düşülür. Məsələn, Edip haqqındaki mifdən çıxan nəticə onun ağlışlılığından nəşət edən korluğdur ki, bu daxili korluğun təsiri ilə o, bilavasitə günaha batır. Burada mifin əxlaqi nəticəsi heç bir inzibati amirlik çalarlığına malik deyil, hər şeydən əvvəl, bu mif ona aşırılaşmış qeyri-şüuri bədiiliyin çalarlarının məhsulu kimi meydana çıxır.

Vaxtilə Maksim Qorki deyirdi ki, qorxu allahları yaradıb. Allahlar və demonlar haqqındaki təsəvvürlər mifologianın inkişafının, təbiətin kortəbi proseslərinin rasionalcasına düşünən insan beynində yaratdığı məqsədli obrazlar idi ki, bu da yeni yaranmaqdə olan insan cəmiyyətinin formalasdırılmasında rolu olan subyektiv varlıqların dərk edilməsinə kömək edirdi. İnsanın qorxu hissi allahları, təbiət qarşısında gücsüzlüyü isə dini təsəvvürləri yaratmağa başlayırdı. Maraqlı bir hal kimi onu demek lazımdır ki, insanın gücsüzlüyü ona olası təhlükədən qaćmaq üçün priyomlar axtarmağa məcbur edirdi, məsələn, ad dəyişdirmək variantından istifadə edirdi, çünki ilahi qüvvələrlə açıq mübarizəyə girməkdən qorxur, adını dəyişdirməklə ona üz verəcək bələdan xilas olmayı üstün tutardı. Burada əsas yeganə məqsəd – günahsızlığını sübut etmək və «avtonom qüvvələrin» təhlükəsindən qaćmaqdır. Bu vəziyyət M.F.Axundzadənin «Aldanmış kəvakib» əsərində çox gözəl verilmişdir. Şah Abbas göylərdən ona yetişəcək qəzavü-qədəri özündən uzaqlaşdırmaq üçün taxtına Yusif Sərracı əyləşdirir ki, bəla ona toxunsun. Şah Abbası buna vadər edən «təhrif etdiyi» dünyanın ona qarşı tətbiq edəcəyi cəzanın qorxusudur.

Miflərdə şahlar qəhrəmanları «çətin tapşırıqlar» arxasında göndərir, çünki ilkin təsəvvürlərə görə padşahlar allahlar tərəfindən seçilmiş yerdəki təmsilçilər, qəhrəmanlar isə birbaşa yarımallahlar sülaləsinə mənsub şəxslərdir. Ən qüdrəti padşahlara mifologiyada dünyanın xilaskarı kimi baxmaq xüsusi yer tutardı. Şərq xalqlarının təsəvvüründə də Çingiz xan mifoloji dünyanın xilaskar obrazı kimi formalashmışdır. Burada sual doğur ki, Çingiz xanın yaşadığı dövr mifoloji zamandan xeyli uzaqdır, necə olur ki, Çingiz xan xilaskar obrazına bürünür? Bu, hər şeydən əvvəl, onun mifoloji əcdadı ilə bağlı idi. «Monqolların Gizli Tarixi»ndə Çingiz xanın ilk müqəddəs atası (yəni

qurd) haqqında belə yazılıb: «Çingiz kahanın kökeni uyselerdeki gögün takdırı ile doğmuş Börte-Çino idi. Onun karısı Koai-Maral (yəni bəyaz və ya qızılı çalan maral) idi. Buraya dənizi keçərek gəlmışdı. Vurkan-Kaldun dağındaki Onon irmağının qaynağında yerləşib yurdlarını qurdular».¹ Monqol qaynaqlarında Borte-Çino boz qurd mənasında şərh edilir. Çingiz xanın mənşeyinin bu qədər ilahiləşdirilməsi güc qarşısında insanların keçirdiyi qorxu hissi ilə bağlı idi. Bir yandan da padşahlar allahın yerdeki elçiləri kimi təsəvvürlərdə qalmaqdır idi. Bu da zaman məsafesini qısalıb Çingiz xanın mifoloji zamana pərcim olunmasına imkan yaradırdı. Bu, həm də eyni zamanda bir növ allahların və yarımallahların etdiyi zülmə bərəət qazandırmaq idi, sonradan hökmədarların despotizminə haqq qazandırmaq üçün əlverişli şərait yaradmışdı. Atillaya da məhz bu səbəbdən «allahların qırmancı» adını vermişdilər. Eyni sözləri Teymurləng haqqında da demək olar. Məhz Molla Nəsrəddin (Xoca Nəsrəddin) lətifələrində Teymurun ilahi tərəfindən seçilmiş obrazının şahidi oluruq. Belə miflərə təkcə cəza qarşısındaki qorxu hissəleri deyil, eyni zamanda onun dilinə aşılanmış qeyri-şüuri bədiiliyin nümunəsi kimi baxmaq olar. Demək, qədim insan özünün fəaliyyəti ilə əlaqədar maneə ilə, keçilməz sədd kimi «divarla» qarşılaşırsa, mübarizə yolunu bilmədiyindən mifə üz tutur, ona «azadlıq aləmi» kimi baxır.

Bəzən də ibtidai insanlar allahların qəzəbini yumşaltmaq üçün qurbankəsmə ayinlərini icra edirdilər. Qurbanı vermək həm mifoloji təfəkkürdə, həm də sonradan dini təfəkkürdə formalashmışdır. Mifoloji təfəkkürlə bağlı qurban kəsmək, yaxud qurban vermə nağıllarda daha geniş yayılmışdır. Sonradan dini şüurun inkişafı nəticəsində bu üstqurum öz şəklini dəyişərək konkret məzmunu daşımışdır. Nəzir vermək isə qurbankəsmənin sonrakı davamı, ya da inkişaf edərək pul, yaxud ərzaqla ifadə olunan növdür. Qurbankəsmənin və ya nəzir vermənin əsas məzmununu xahiş, arzu və əhd təşkil edir. Türk xalqlarının ən qədim mifoloji görüşlərində yazın tez gəlməsini arzulayan insanların su ilahəsinin şərəfinə ildə bir dəfə qızlardan bitini gölə qurban kimi atmaq adəti qalırdı. Bu adətin davamına nağıllarda övladı olmayan padşahların öz uşaqlarından birini dərvishə və ya hansısa şər qüvvəyə qurban verməsində rast gəlirik. Bu da əhdin yerinə yetməsi ilə bağlı

¹ Bahaddin Ögel. Türk mifolojisi. I cild, s.112.

olub müxtəlif psixoloji momentlərin başlanmasına işarə edirdi, yəni mifin strukturuna daxil olmaqla öz bədii həllini tapırdı.

Qurbanvermə və ya nəzirvermədə əsas məsələ ondan ibarət idi ki, həmin şəxs arzusu həyata keçidkən sonra vədini hökmən yerinə yetirməlidir. Ünvan isə müqəddəs hesab edilən yer və ya şəxs olmalıdır. Yenə maraqlı bir sual doğur. Bu qurban, ya da nəzir müqəddəs şəxsin, yaxud yerin nəyinə lazımdır? Məsələn, türkmənlər inanırlar ki, müqəddəs adama qurban lazım deyil, əsas onun ruhuna edilən duadır. Bu mənada qurban demək müqəddəs şəxsə ruhi qıdadır. Yəni sən onu anırsan, xətrini əziz tutursan.

Arxaik təsəvvürlərə görə müqəddəs yerdə, ya da başqa yerdə qurban kəsəndə elə düşünürlər ki, qurbanın qanının qoxusu müqəddəs şəxsin ruhunu qidalandırır. Dini təsəvvürlərdə qoxu ilə, yeməyin ətri ilə bağlı başqa inamlar da mövcuddur. Xalqın bədii təfəkküründə o da yaşayır ki, ailənin rəhmətə gedən şəxsinin ruhu hər cümə axşamı öz ocağına baş çəkir, əgər onun adına yemek bişirilmirsə, adına duz salınmırsa, daha ora gəlmir. Ölünün ruhuna qoxu nə üçün lazımdır? Bunu başqa bir mif aydınlaşdırır. Bir şəxs şəxs öz yuxusunda 3 ölü görür. Biri kök, biri normal, biri də ariq. Onlara yuxuda sual verir ki, niyə belə görünürler? Məlum olur ki, birinci ölümün qohumları ritual mərasimlərini vaxtı-vaxtında, ikinci ölümün qohumları arada bir yerinə yetirirlər, üçüncü ölümün qohumları isə bu mərasimləri yerinə yetirmirlər.¹ Mifdən məlum olur ki, ölüyə yemək yox, onun ruhuna edilən dua vacibdir.

Qeyd etdiyimiz kimi, qəbilə quruluşunun ilk dövrlərində mifologiyada allahlar və ilahi qəhrəmanlar haqqında yaranmış əfsanələr kimi baxmışlar. Orta əsrlərdə isə miflərə dönyanın ritual adətlər vasiyyətisə və ya mürekkeb səhne tamaşalarında simvolik şəkildə oynanılan ilk qəbilə konstitusiyası kimi baxmaq qəbul edilmişdi. Dünya mifləri içərisində ən çox yayılanları allah – iblis, allah – demon fəlsəfəsinə əsaslanan miflərdir. Bu miflərdə qarşı-qarşıya duran əksliklər, hər şeydən əvvəl, öz güclərini insanlar üzərində göstərir, özlərinin haqli olduqlarını sübut etməyə çalışırlar. Bu miflərdəki obrazların hər ikisinin özünməxsus silahı var. Birinin əlində hakimiyyət, o birinin əlində gülüş vardır. Dünya ədəbiyyatında demonizm ideyası çox güclü şəkil-

¹ В. Н. Басилов. Культ святых в Исламе. М., изд. «Мысль», 1970, с. 135.

də işlənmişdir. Bayron, Heyne, Höte, Cavid yaradıcılığında demonizm allaha qarşı edilən üsyandır. Hətta Hötenin demonik adlandırdığı qüvvəli mifologiyanın ilk hüceyrəsini təşkil edir. Ekkermanla söhbətində Höte özünün Mefistofelini demon adlandırmalı olmuşdu. Hötenin fikrincə, «demoniklik son dərəcə tam müsbət enerjidən üzə çıxır». Demoniklik böyük dahlərin yaradıcılığında – Rafael, Şekspir və Mozartın əsərlərində xüsusi yer tutur. «Demon» sözünün mənası «Sokratın apoloziyası»nda insanla ilahi arasında dayanan fantastik varlıq və ya adamlarda ilahiliyin bir hissəciyi kimi, bəlkə də ruhu kimi, görünütsü şəklində xarakterizə olunur. Demoniklə bağlı miflərin özündə də ilk dəfə olaraq şərin poetikası üzə çıxır. Bu, o qədər də qorxunc olmayıb, əcayıb, gülməli, fantastik dönümlərin təsadüfi olmadığını özündə yaşıdan, kökündə demoniklik duran «müsbət enerji»dən yaranır. Azərbaycan folklorunda çox geniş yayılmış Molla Nəsrəddin obrazını götürək. Türk mifologiyasında Xoca Nəsrəddin və ya Molla Nəsrəddin mifoloji kökləri allahlar və demonlar haqqındaki əsatiri görüşlərə söykənir. Mifoloji görüşlərdə allahlar panteonunda Sirdon adlanan yarınilahi varlıq mövcud olmuşdur. Onun işi-peşəsi allahlara lağ eləmək, onları məsxərəyə qoymaq imiş. Dəfələrlə allahlar tərəfindən yüksək məkandan qovulsa da, Sirdonsuz işləri keçmədiyindən həmişə onu öz məclislərinə dəvət etmək məcburiyyətində qalmışlar. İşi, peşəsi gülmək, lağ etmək olan Sirdonun xüsusiyyətlərini Molla Nəsrəddində görürük. Molla Nəsrəddinin də özündə güclü düşmənə qarşı silahı hiylə (gülüş doğuran hiylə) idi. Demonizmin də əsasında hiylə, məkr dayanır. «Cırdan» uşaq nağlında da hiylə ilə divə qalib gələn Cırdanın mif prototipi məhz Sirdondur.¹ Sirdon nə deməkdir? Qırğız mifologiyasında Sırttan adlı itin mövcud olmasından xəbər verilir. Bu sözün iki mənası gösterilir: 1) köpəklərin xaqanı – azığlıq və ayıqlığı ilə özünü göstərən bir köpək; 2) cəsur və ığid bir kişi.² Qədim şumer dilində də sir (sır) işiq, od, don isə dilimizdəki «dan» sözündən olub, «səhər» mənasını verir. Qədim uyğurlar danın sökülməsi anına «dan tanrı» demişlər. Goy üzü işıqlanmamışdan əvvəl bir yalançı səhər açılır, sonra dan yeri ağarır. Sirdon həmin yalançı səhərə uyğundur. Qədim insanlar belə fikirləşmişlər ki, mürəkkəb abstraksiya olan şüur

¹ Məmməd Təhməzov. Kimdir Molla Nəsrəddin? «Azərbaycan» jurnalı, 1984, № 6, s. 180-185.

² Bahaddin Ögel. Türk mifologisi. II cild, s. 123.

göydən işıq şəklində (emanasiya) yerə enmişdir. Buradan çıxış edərək Sirdonun Molla Nəsrəddinlə poetik oxşarlığı qənaətinə gəlmək mümkündür.

Allahlar və demonlar haqqında təsəvvürlər mifologiyanın inkişafının, təbiətin kortəbii proseslərinin, rasionalcasına düşünen insan beyninin yaratdığı məqsədli obrazlar idi ki, bu da yeni yaranmaqdə olan insan cəmiyyətinin formalasdırılmasında əmələ gələn subyektiv varlıqlar idi.

Əski yunanların təsəvvürün görə günəş çıxırsa, deməli, o, Aidən çıxıb, batırsa, deməli, Aidə girir. Bu cür düşünmə qədim türklərə də xas olub. Onlar günəşin istirahət etdiyi yeri Zülmət adlandırıblar. Günəşin üfüqdə olduğu vaxt yağış yağarsa, günəş əl-üzünü yuyur deyə fikirləşərdilər. Bu kimi təbii görüşlər ümumi dərkətmənin, şürun əxlaq adlanan formasından irəli gəldi. Əgər qədim türk qızı dağa üzünü çevirirdi, üzüne yaşmaq tutardı. Bu, dağa olan qayınata kimi yanışmanın əxlaqi təzahürü idi. Əxlaq normaları ibtidai cəmiyyətdə icra prosesinin bilavasitə təsiri altında başçının iradəsinə tabe olmasına cəmiyyət üzvlərinin ümumi maraqlara yönələn fəaliyyəti nəticəsində formalasdırırdı. Əxlaqın əsasını ictimai bərabərlik və ibtidai cəmiyyətdəki ilkin kollektivizm təşkil edirdi. «Fərdin təhlükəsizliyi onu öz tayfasından asılı etmişdi; tayfa qohumluğu qarşılıqlı yardımın güclü elementinə çevrilmişdi» (K. Marks).¹

Ibtidai cəmiyyətin əxlaq normaları mütəhərrik xarakter daşımışdır. Bu fikri belə başa düşmək olar ki, hər bir zamanın özünün konkret əxlaq normaları mövcud olmuşdur. Deyək ki, əcdadımızın ulu babasının fikirləşdiyi, tabe olduğu əxlaq kodeksi müəyyən dəyişikliyə uğrayaraq nəslin sonrakı davamçılarına başqa keyfiyyətdə təsir etmişdir. Babanın düşündüyü abstrakt məfhüm nəsil tərəfindən konkret mənada anlaşılmışdır. Mifologiyada, eləcə də orta əsrlər şkolastikasında konkretlik vahid bədənin, əşyanın sinonimi kimi hiss orqanları vasitəsilə qəbul edilən keyfiyyət halı kimi işlədilməyə başladı. Subyektiv idealist mövqedən baxanda konkretlik yaşanılmış hadisələrin təkrarolunmaz fərdi dərkədilmə vəziyyətinin sinoniminə çevirilir. Hegel konkretlik dedikdə çoxobrazlılığın vahidliyini, nəzəri cəhətdən yaradılmış anlayışın, ideyanın başa düşülməsinin vahidliyini, yəni bu anlayışın vacib

məntiqi kateqoriyada 'çevrilməsini' başa düşürdü.¹ Konkretlik təfəkkürdə çoxobrazlı abstrakt müəyyənliliyin nəticəsi kimi aşkarla çıxır. Abstrakt həqiqət yoxdur, həqiqət həmişə konkret olur, - Hegel deyirdi. Abstraktlıqla konkretlik arasında qarşidurma nisbidir. Abstrakt qavranılan hər hansı əşya və ya hadisə konkret dərkələnmə şəklində təzahür edə bilər və əksinə. Məsələn, xaos qarşıqliq mənasında abstraktlıqla daha çox meyllidir, kosmos isə nizamlı olduğundan konkretlik baxımından daha çox cəlbedici görünür.

Levi-Stross insanların davranışını, əxlaqını iki meyllə əsaslandırır: bioloji (təbiət) və mədəni. Frezer də «Qızıl budaq» kitabında insanın mənəvi inkişafını toplanmış materiallar əsasında üç dövrə böllür: magik, dini və elmi. Yuxarıdakı fikirlərdən bu qənaətə gəlmək olar ki, əxlaq bizim hissi duyğularımızda yaranan obyektiv dünyanın bədii dərk edilməsinin qanuna uyğun nəticələrindən biridir. İnsanın duyğularında canlandırılan həyat həqiqətləri şüurda improvisə olunaraq bədii təxəyyülün köməyi ilə simvollaşır. Bununla da qədim insan təbiət hadisələrinin onun beynində yaratdığı təsirlərdən qorunmaq üçün özünün alt şüurunda psixoloji müdafiəsini qurur. Yəni ona «yardım» edəcək mifik obrazlarını yaradır. Plexanov təsdiq edir ki, bizim duyğularımız və təsəvvürümüz heç də obyektiv dünyanın əksi deyil, maddi dünya haqqında heç bir dəqiq təsəvvür verməyən subyektiv simvollardır.² Bu fikrə görə Plexanov bir çoxları tənqid etmişdir. Simvol haqqındaki təlimə idealistcəsinə yanaşanlar, ona aqnostik, subyektiv nəzərlərle baxanlar da olmuşdur. Belə çıxır ki, kim obyektiv dünyani dərk etmək, ondan baş çıxarmaq istəyirsə, hökmən simvollardan əsas termin kimi istifadə etməlidir və bu halda adam hökmən subyektivist və aqnostik olmalıdır. Bu təsəvvürə görə real dünyada olan əşya və predmetlər özlərini təyinolunma keyfiyyətdən məhrum edirlər. Onları simvollar təyin edir.

M.Qorki ideya ilə forma arasındaki harmoniya haqqında yazır: «Harmoniya öz növbəsində həyatda kollektiv təfəkkürün bütövlüyünə çağırır, bu prosesdə xarici forma epik fikrin maddi hissəsidir, yəni ifadə tərzi xalqın fantaziyasındaki canlı obrazları və təsəvvürleri oyandırır, öz məfhumunu müəyyən şəklə salır».³ Yalnız xalqın həyat təcrübə

¹ Философская энциклопедия, т.3. М., 1964, с.45.

² А.Ф.Лосев. Проблема символа и реалистическое искусство, с.5.

³ А.Ф.Лосев. Проблема символа и реалистическое искусство, с.8.

bəsinin ümumiləşdirilməsi əsasında Prometey, Herakl, Gilqamış, Alpamış, Koroğlu kimi bədiiləşdirilmiş obrazlar kollektiv təfəkkürün məhsulu kimi yarana bilərdi. Hər bir obrazın formallaşma dövrü və yaranmasının səbəbləri də qəbul ediləndir. Prometeyi insanla allahlar arasında olan mübahisələr araya-ərsəyə gətirmişdə (özünü psixoloji müdafiə üçün), türk ictimai-mifoloji şüuru Gilqamış, Dədə Qorqud, Alp ər Tonqa, Alpamış, Koroğlu və başqalarını azadlığa can atan insanın allahlıq səviyyəsinə çatmaq arzusunun daşıyıcısı kimi görmək istəmişdir. Burada insanın bu ideyası xalq yaradıcılığında onun arzusunun simvoluna çevrilir. Bahaəddin Ögel mifologiyamı insanlığın ruh aləminin simvollarla ifadə edilmiş aynası hesab edir.¹

A.V.Lunaçarski də simvolu incəsənətin vacib anlayışı hesab edir. Yazır ki, Eşxilin «Zəncirlənmış Prometey»ində Zevs Prometeyi ona görə qayaya zəncirləyir ki, odu özünün himayə etdiyi insanlara verib. Əsərdən bu nəticə çıxmır ki, Prometey və Zevs həqiqətən olub. Burada əsas nəticə, sürülən ideya insan öz ağılı kortəbii qüvvələrə qarşı apardığı mübarizədə qalib çıxır.² Deməli, biz burada Prometeyi azadlıq simvolu kimi görürük. Simvol sözü yunanca «**Symbolon**» sözündən olub, işarə, əlamət, parol, siqnal, nişanə və s. mənaları verir.

Simvolun əsas xüsusiyyətlərindən biri dünyanın, yaxud hadisənin məzmununun sadə üsullarla təsvir olunmasıdır. Simvolun digər bir keyfiyyəti onun bütün məzmununun ümumiləşmiş halda təsəvvür olunmasıdır. Hər bir simvolun özünün də konkret məzmunu olur və bu simvolun məzmununda qabaqcadan müəyyən olmuş qanunauyğunluq vardır. Bundan başqa simvola mifin özünün daşıdığı ideya da təsir edir və simvolun məzmununun dərinləşməsində mifin ideya-bədii tərtibati xüsusi rol oynayır. Bu zaman müxtəlif işarələrdən də istifadə olunur. Bu ardıcılılığı mif, işarə, söz və səsin müəyyən forma və məzmun daxilində birləşməsi kimi də başa düşmək olar. Bütün bu xüsusiyyətlər, keyfiyyətlər simvolun ifadə olunmasında birləşir – mif simvolun şərhi, işarə daxili-xarici mənəni, səs isə substansianın hərəkətini, bəzən də özünü bildirir (əşyanın çıxardığı səslə çağırılması), səs emanasiyadır.

¹ Bahaəddin Ögel. Türk mifologisi. I cild, s.19.

² A.Ф.Лосев. Проблема символа и реалистическое искусство, с.10

A.F.Losev yazır ki, bütün simvollar işaretdir, bütün işaretlər isə simvol deyil. Əşyanın və ya hadisənin işaretsi onların mənasıdır, sadəcə məna yox, canlandırılmış, şəxsləndirilmiş, bədii surətdə əks olunmuş substratın (qidaverici mühitin), dərk edilmiş əşya və hadisələrin ifadəsidir. Deməli, bütün sözlər işaret olmadığı kimi, bütün işaretlər də simvol ola bilmir.¹

Hər bir simvolun ümumi strukturu vardır. Simvol bu ümumi struktur əsasında özünün yaradılış prinsiplərinə malik olur. Struktur və yaradılma prinsipi simvolun modelini əmələ getirir. Büyük mifoloğun struktur haqqında fikirləri belədir: Biz simvola onun məna elementləri prizmasından baxdıq, lakin bu elementləri bir bütövlükdə birləşdirən struktur anlayışı da vardır. Mətiq bizə öyrədib ki, müşahidə edilən predmetin məzmunun azalması ilə bir vaxtda bütün bu cür predmetlərin həcm derəcəsi də artır. Məsələn, fransızdan insana, insandan canlı varlığa, canlı varlıqdan adı varlığa, daha sonra «heç nəyə». Predmetin həcmi olduqca genişdir, çoxlu sayda çevrilmələr mümkündür. Bu cür çevrilmə predmetin çoxlu sinfinə aid olacaq, məzmun isə cüzi də olsa ilkin mənasını saxlayacaq.² Bu fikirləri mifəmələgəlməyə şamil etsək, simvolun mifin poetikliyində oynadığı rolü görə bilərik. Bütün bu fikirlərdən sonra qənaətə gəlmək olar ki, simvolun tərkibinə onun mənası, ümumiləşdirilmə xüsusiyyəti, hər hansı qanuna, yaxud qanuna uyğunluğa tabe olması, simvolun daxili-xarici ifadəsi, onun qurulması və bir də strukturu daxildir. Simvolun sözlə ifadə olunan işaret və mənası (mifin özündən sözülləb gələn) mif dilinin təsviri-çalarlılıq xüsusiyyətlərindən də asılıdır. İşarənin həqiqətlə uyğunluğu daha dəqiq olmalıdır. İşarənin düzgünlüyü ictimai praktikada yoxlanılmalıdır. Burada ilkin əsas hadisənin, anlayışın, təsəvvürün, məlumatın işaret ilə əlaqəsidir. A.F.Losev işarənin aşağıdakı əlamətlərini göstərir: 1) əks etdiricilik; 2) mənalılıq; 3) mətnə uyğunluq; 4) əyanılık; 5) funksiya; 6) əşya və ya həqiqətlər necə varsa; 7) işarənin məzmununun şüurda subyektivcəsinə, dəyişilmiş şəkildə qəbul olunması; 8) ümumiləşdirmənin sərhədi; 9) əksinə inikas olunma; 10) invariantlılıq; 11) qeyri-sabit dəyişkənlik; 12) şəhadət; 13) əşyavilik; 14) informasiya.³ Bunlar simvolun özünün daxilindən gələn iradi mənalardır. Simvolun xaricin-

¹ А.Ф.Лосев. Проблема символа и реалистическое искусство, с.57.

² Yenə orada, с.63.

³ Yenə orada, с.86.

də də özü ilə bağlı üst qatlar vardır. Bunlar daha çox simvolun formalarına aiddir. Belə formalardan biri simvolun allegoriya ilə əlaqəsidir. Əlbəttə, elə başa düşülməməlidir ki, hər hansı bir allegoriyanı, yaxud təmsili simvol hesab edirik. Simvolun allegorikliyi dedikdə, təmsilə aid yeganə xüsusiyyətin – heyvanın adam dili ilə danışmağının mifdə olduğunu görürük. Əgər təmsildə heyvan və ya bitki insan dili ilə danışsa, buna təmsil demək olar. Miflərdə isə heyvanlar, quşlar və bitkilərin dil açması, insan dili ilə danışması təmsildəkindən fərqlidir. Miflərdə dilaçmalar ilə bağlı olan prosesler mütləq yuxarıdakı əlamətləri özündə eks etdirməlidir.

Simvolun formalarından biri də şəxsləndirmədir. Biz şəxsləndirmə dedikdə insana xas olan xüsusiyyətlərin cansız əşyalara köçürülməsini başa düşürük. Yəni cansız əşya kimi təsəvvür olunur. Günəş, Ay haqqındaki miflərdə bu cisimlər insan kimi danışır, yatır, yuxudan durur, hətta ulduzlar onların uşaqları kimi təsvir olunur.

Simvol ümumi səciyyə daşıyır, tutaq ki, mif də simvol mənasındadır, allegoriya, yaxud şəxsləndirmə fərdi səciyyə daşıyb ancaq müəyyən özgürlik qazanır. Mifdə bədii struktur məsəlesi birbaşa sxematik şəxsləndirmə (hər hansı ardıcılığa tabe olmaqla sıralanma) ilə bağlıdır. Şəxsləndirmə bütövlükdə mifin özünü əhatə edir. Allegoriklikdə isə dil açıb danışmaq mifin konkret bir yerində özünü bürüzə verir. Allegoriyada bədii hissə sərbəstdir, heç bir öyd, nəsihət vermədən təmsildə iştirak edir. Allegoriklikdə isə bədii hissə məsələsində ayrıca sərbəstlik yoxdur, hətta belə deyək ki, dil açıb qəhrəmana yol göstərmək, nəsihət vermək hüququna malikdir. Məsələn, «Cil madyan» nağılında qəhrəmanın atla məsləhətləşməsi bu qəbildəndir, Şəxsləndirmədə də bədii hissə sərbəstliyə malik deyil, bu bədiilik mifin daxilində estetik cəhətdən onun qarvanılmasına kömək edir.¹

İndi maraqlı bir məsələ üzə çıxır. Yuxarıdakı fikirlərə əsaslanıb belə bir fərziyyə yürütmək olar ki, allegoriya, təmsil və s. miflərdən yaranmışdır. Qədim insanların mifoloji-bədii yaradıcılığının hansısa mərhələsində mifdən ayrırlaraq bədii janr formasına düşmüşdür. Mifoloji şür isə bədii şür məhsulunu əvvəlcə obrazlaşdırır, ona ilkin forma geyindirir, sonra yenə ona əlavə cizgilər daxil etməklə bitkin hadisəyə, görüşə, inama və s. çevirir.

¹ A.Ф.Лосев. Проблема символа и реалистическое искусство, с.142.

Simvolun bağlı olduğu əsas şərtlərdən biri də dildir. Dil nitqin üzə çıxmasında, bədii materialın ifadə olunmasında, dinləyiciyə çatdırılmasında xüsusi yeri olan şifahi fəaliyyət sahəsidir. Dil, nitq səslə əlaqədar olub mənə ilə bir yerdə materialın özülünü təşkil edir. Şifahi nitqin vasitəsilə bədii materialın dinləyiciyə çatdırılmasının da müxtəlif formaları vardır. Məsələn, nağılı nağılı danışanda təhkiyə üsulundan istifadə edir, mifin personajlarının dili ilə danışmağa başlayır və s. Səsin tonunun aşağı və ya yuxarı olması da, vəziyyətə uyğun olaraq, nağılcının və ya mif söyləyənin materialı nə dərəcədə mənimseməsindən asılıdır. Məlum olduğu kimi, hər bir mifdə quruluş etibarilə müəyyən hissələr və elementlər olur ki, bunlar da mifin məzmununa xidmət edir. Bütün bunları ümumilikdə model anlayışı altında birləşir və nəqletmədə bitkin bir forma kimi mifin bədiiliyinin artırılmasına kömək edir. Mifyaratma prosesində bu dediklərimiz aktiv iştirak edir, mifdə model dedikdə bədii forma anlayışı yada düşür ki, mifyaratma prosesində ümumi modeldə bir-birini tamamlayan müxtəlif bədii formaya malik çoxlu oxşar miflərə rast gəlmək olar. Model təkcə mifyaratmada iştirak etmir, onlar süjetlərin, motivlərin də yaranmasında öz xidmətini təklif edir. Məsələn, təpəgöz haqqında yaranan mifləri götürək. Model bədir. İstənilən sayda isə variantları mövcuddur. Burada birincilik, ya da ikincilik söhbəti yoxdur. Ümumi ideya mövcuddur. Bu ideyaya xidmət edən qəhrəmanlar tipi principcə bir-birinə oxşayır. Simvol isə mifin nəzərdə tutduğu daxili mənəni eks etdirir. Məlik Məmmədin almani qoruması təbiətdə cavanlaşma keyfiyyətinin, yaxud xüsusiyyətinin qədim insanların beynində həkk olunması və simvolik qarvanılması üçün bəlkə də səbəb rolunu oynayır. Deməli, simvol var, bunu təkcə ifadə etmək qalır. Odur ki, mifçi yuxarıda dediklərimizdən də gen-bol istifadə edərək obrazlı mif yaratmağa nail olmuşdur. Məlik Məmməd şəxsləndirilmiş obrazdır. Lakin bu şəxsləndirmə obrazın daxilində o qədər ərimişdir ki, biz bu keyfiyyəti mifin özündə görmürük. Mifoloji tədqiqatlarda Məlik Məmmədin Dan tanrısı ilə Dünya ağacının izdivacından doğulması haqqında fikirlər var.¹ Əcdər Fərzəli yazır ki, «Anam sorar olsan – Qaba ağacı!» – deyən Oğuz həm də Məlik Məmməddir. Biz artıq Məlik Məmmədin şəxsləndirilmiş surətini görürük. Artıq buradakı şəxsləndirmə simyoldan, allegoriya-

¹ Əjdər Fərzəli. Dədə Qorqud yurdu. Bakı: Azərmeş, 1989. s.100.

dan, bədii obrazdan, metaforadan və başqa struktur-semantik kateqoriyalardan ayrılmazdır. Burada təbiət hadisələri, əşyalar və başqa kateqoriyadan olanlar, hətta A.F.Losevin göstərdiyi kimi, «bədbəxtlik, düşməncilik, ədalətlilik» də şəxslənə bilir (o, bunu yunan allahlarının timsalında şərh edir). Məsələn, düşmənciliyin Erida allahın timsalında şəxsləndirildiyini yazar.¹

Bütün bu dediklərimiz mif dili adlanan bir anlayışı da qabarıqlaşdırır. Mif dilinin hansı xüsusiyyətləri vardır? Bunlar aşağıdakılardır:

- Mifdə hadisələr keçmiş zamanda (mifoloji zaman) nəql olunur;
- Miflərdə sıxlımlı informasiya məzmunun daxilində hökm sürür;
- Əşya və ya hadisənin mifoloji kökləri «sübut olunur»;
- Miflərdə ənənəvilik cidd-cəhdə qorunur;
- Mifdə hadisələr ardıcılıqla sadalanır;
- Mifdə təsvir olunan hadisənin səbəbi göstərilir;
- Mifdə mifoloji hadisələrə inam hiss olunur;
- Mifdə məkansızlıq ideyası mifoloji zamana uyğun gəlir və s.

Bundan başqa mif dilinə bədii obrazlılıq da daxildir. Bədii obrazlılıq mif faktlarının bədii şəkildə obrazlı ifadələrlə şürda və danışqda əks olunması deməkdir. Şürarda əks olunan bədii simvoldur. Şifahi nitqdə formalasən bədiilik ümumi simvolun bədii obrazlılığıdır. Bədii simvol hər bir mifdə özünü göstərir. Simvolika bədii obrazın daxilində yaşayır və hər bir mifdə iki yaşam hiss edilir. Birincisi, simvolla bağlı ümumi ideyadır, ikincisi, hissi məlumatlara əsaslanan fərdilik, vahidlik prinsipidir. Demək, simvolika bir şeyin və ya hadisənin öz təbiətinə xas olan daxili xüsusiyyətidir (immanent xüsusiyyət). Mifdə bədiilik onun ideyalılığı ilə çulğalaşır. Bu nə deməkdir? Bu, bir çox mifin daxilində maddiləşən öz dövrü üçün gizli bir reallıqdır. Məsələn, «Sarı gəlin» mahnisını götürək. Mahnida nəzərə çarpdırılan əsas məsələ təbiətin ölüb-dirilməsi ilə bağlı mifik görüşlərin, əkin-biçinə köməyini əsirgəməyən, bu işləri himaya edən Günəşin simasında substantivləşən məhsuldarlıq ilahəsinin keyfiyyətlərinin qabarılması ilə bağlıdır. Ümumi ideya nədir? Qədim insanın həyatında əkinçilik məşğulliyəti ilə əlaqədar olan təsəvvürlərin kortəbii qüvvə-

¹ A.Ф.Лосев. Проблема символа и реалистическое искусство. с.140.

lərlə bağlı olması və ümmüleşdirilmiş məhsuldarlıq ilahəsinin yaranmasına ehtiyac. Aydın görünür ki, Sarı gəlin obrazı – məhsuldarlıq ilahəsinə çevrilən qədər bir neçə mərhələni keçmişdir: təfəkkürdə obrazlaşdırılıb, insan kimi təsəvvür edilib və məhsuldarlığın artmasına xidmət edən (bu ideyalılıqdır) ilahənin yaranmasına səbəb olub. Demək, qədim insanın təsəvvüründə əvvəller məhsuldarlıq ilahəsi olmayıb. Mifdə ideyalılıq ona xidmət edib ki, fikirlərdə belə bir ilahənin olmasını sübut etsin. Sarı gəlin bu mahnida mifoloji simvoldur.

Bəzən mifoloji simvolla dini simvolun xüsusiyyətləri bir-birinə oxşadığı üçün onları ayırmak çətin olur. Məsələn, Sarı gəlin heç bir dini simvola uyğun gəlmədiyi halda, Xızırın mifoloji simvolluğunu dini rəmzlərdən ayırmak çətindir. Xızır mifoloji obraz kimi birbaşa odla bağlıdır. Onun dini xarakteri, peygəmbər kimi anılması ərəb mifologiyasındaki Xıdır obrazı ilə qoşlaşdıqdan sonra yayılmağa başlamışdır.¹ Simvola və mifə uyğun olaraq Xızır özünün bir çox funksiyalarını yerinə yetirir. Düzdür, dini simvollara uyğun olaraq, Xızır peygəmbərdə də magiya və misteriya əlamətləri vardır. Lakin Xızır peygəmbəri yaşıdan qədim insanın düzüb qoşduğu əqli konstruksiyadır.

Yuxarıda dediklərimiz mif ilə simvolun qarşılıqlı əlaqəsinə həsr olunmuşdur. Mifi, yoxsa simvolu ilkin saymaq lazımdır? Mifi ilkin saysaq, simvolu onun nəticəsi hesab etsək, məsələnin mahiyyətindən uzaq düşmüş olarıq. Mif haqqındaki təriflərdə o şürun vahid bölmə (sinkretik) universal forması, yarandığı dövrün dünyamı hissətmə və qavrama üsulu haqqında təlimi kimi izah edilir, poetik uydurma hesab edilir. Mif maddidir, mifin yaranmasına xidmət edən ideya isə qeyri-maddidir. Simvol ideya şəkildə qədim insanın şüurunda obrazlaşmış təbiət hadisələrinin bədii inikasıdır. Təbiət hadisələrinin insan beynində yaratdığı fantastik əksolunmalar insan praktikasının məhdudluğundan irəli gələrək müəyyən deformasiyaya uğrayır və «ümumi ideya ilə ən adı hissi obrazın birbaşa maddi eyniyəti»nə – mifə çevrilir.

İbtidai insan öz dünyasını simvollarla düşünüb, miflərdə təsbit etmişdir.

¹ M.Seyidov. Xızırı türkdilli xalqların böyük inamı yaratmışdır. «Azerbaycan» jurnalı, 1979, № 7, səh.192-201.

MİF YARADICILIĞINDA TARİXİ POETİKA MƏSƏLƏLƏRİNƏ DAİR

Tarixi poetikanın öyrənilməsi folklorumuzun vacib məsələlərindən biridir. Tarixi poetikanın tədqiqi çoxlu müxtəlif problemlərin aydınlaşdırılmasını, yəni folklorun tarixiliyinin, onun janrlarının spesifik xüsusiyyətlərinin araşdırılmasını önə çəkir. Tarixi poetika məsələləri ilə çoxlu alımlar məşğul olmuşdur. Bu, sahədə A.N.Veselovski, V.F.Şışmaryov, A.A.Potebnya, E.M.Meletinski, V.M.Jirmunski, M.B.Xrapçenko və başqalarının nəzəri tədqiqlərinin böyük rolu olmuşdur. M.B.Xrapçenkonun «Tarixi poetika və onun predmeti» məqaləsi¹ tarixi poetikanın xüsusiyyətləri, predmeti və s. məsələləri öyrənməkdə araşdırıcıya kömək edir. V.Y.Proppun «Rus qəhrəmanlıq eposu» kitabında da folklor poetikası ilə bağlı sehrlili nağılların tarixi kökləri və morfolojiya haqqında məlumat verilir. E.M.Meletinskiniñ tədqiqatlarında, xüsusən «Qəhrəmanlıq eposunun mənşəyi» əsərində bir çox eposlar (əsasən keçmiş SSRİ ərazisinin xalqlarına məxsus) qarşılaşırlırlar, onların mənşəyi, sehrlili nağılların qəhrəmanları, janrların differensiasiyası, mif poetikası və s. mövzular diqqəti çəkir. Folklorun poetikasının tədqiqində V.M.Jirmunski və D.S.Lixaçevin də adalarını çəkmək lazımdır. V.M.Jirmunski eposun müqayisəli öyrənilməsinin metodunu işləmiş, D.S.Lixaçev isə folklorda bədii forma və epitetlərin tədrici inkişafını göstərmişdir. Tarixi poetikanın nəzəri məsələlərinin öyrənilməsində V.V.İvanov və V.N.Toporovun da böyük xidmətləri vardır. Onların birgə yazmış olduğu «İssledovaniya v oblasti slavyanskix drevnostey» («Slavyan qədimliyi sahəsində tədqiqlər») kitabında folklor və mifologiya, mərasim, mif və simvolikadan söhbət açılır. Ümumiyyətlə götürdükdə tarixi poetikada təkcə bədii forma, növ, janr, onların ifadə vasitələri, üsulları, təsvir vasitələri, ifadə tərzi tədqiq olunmur, eyni zamanda folklor əsərinin quruluşunun gözəlliyi, süjet qurma məharəti, insan təxəyyülünün bədiiliyi, təqdim olunan folklor nümunəsinin tipoloji kamilliyi də diqqət mərkəzində olur. M.B.Xrapçenko A.N.Veselovskinin süjetin tarixiliyini bədii dilin tar-

xindən, janrı və üslubun inkişafından ayırmamasını, bədii janrı növünə bədii tamlıqda baxmamasını səhv adlandırırırdı. A.N.Veselovski tarixi poetikamı daha geniş şəkildə götürürdü – bədii təfəkkürün və onun formalarının tədrici inkişafından doğan məhsul kimi qiymətləndiriridi. M.B.Xrapçenko isə tarixi poetikamı bədii yaradıcılığın prinsiplərinin, poetik ifadə vasitələrinin bütün məzmunu ilə birgə öyrənməyi əsas hesab edirdi.

Folklorun tarixi poetikasının prinsipləri dedikdə nə başa düşülür? Hər şeydən əvvəl, folklor nümunəsinin bədii formasının necə olması, təsvir və ifadə vasitələri, süjet qurmanın əsasları, insan obrazının (qəhrəman tipinin) yaradılma üsulları və vasitələri, tarixi poetikanın qarvalılmasına yardım edən ənənəvilik üstünlük təşkil edir. Tarixi poetika ayrı-ayrı elementlər üzrə öyrənilə bilməz, onu bədii tamlığın yekunu kimi öyrənmək lazımdır, çünki burada psixoloji paralelizmlər, təkrarlar, epitetlər və s. bədii tamlığın içindədir və onun ayrılmaz hissəsini təşkil edir. Tarixi poetikanın əsas vəzifəsi əldə olan materialları tarixi-tipoloji müqayisə metodunun köməyi ilə tədqiq etməkdir, burada əsas məqsəd tarixi poetikanın xalqın bədii təxəyyülünün yaratdığı miflik hadisə və obrazların tiplərinin ümumi və fərdi xüsusiyyətlərini, ilkin bədii elementlərin yaranması xüsusiyyətlərini teyin etməkdir.

B.N.Putilov tarixi-tipoloji metodun tarixi poetikanın öyrənilməsində 5 əsas köməyini qeyd edir:

1. Folklorun xalq mədəniyyəti sferasında xüsusi incəsənət növü kimi başa düşülməsini asanlaşdırır;
2. Tarixi poetikanın yeni aspektlərini və yeni vəzifələrini üzə çıxarırl;
3. Tipoloji variqliyi, tipoloji əlaqələrin qanuna uyğunluğunu, yəni tarixi poetikaya tarixi tipologiya ideyasının daxil edilməsini irəli çəkir;
4. Tarixi-tipoloji ideya poetik strukturla sərtlənir və onun əsasında işlənən vahid struktur-tipoloji və tarixi-tipoloji təhlillərdən asılı olur;
5. Folklor poetikası təkcə forma kimi öyrənilə bilməz, məzmunun ifadəsi vasitəsi olub, məzmundan kənar tədqiq oluna bilməz.¹

¹ Историко-филологические исследования, т.2, Сб. статей памяти акад. Н.И.Конрада. М., Наука, 1974, с.13.

¹Фольклор поэтическая система. М., Наука, 1977, с.21-22.

Tarixi-tipoloji metodun köməyi ilə bədii xalq yaradıcılığı nümunələri öyrənilir, bu metod hadisələri təsvir etmək üslubundan vaz keçib təsviri poetikadan birbaşa tarixi poetikaya keçidi əsas vəzifə kimi irəli sürür. Bu metodun köməyi ilə oxşar mifik proseslərin mənşeyini aşdırmaq mümkündür. M.B.Xrapçenko tarixi-tipoloji metodу belə qiymətləndirir: «Tarixi poetikada tipoloji başlangıç ədəbiyyat tarixində olduğundan böyük əhəmiyyəti yer tutur».¹

Poetika sözü altında emosional və təfəkkür dünyasının, bədii məqsədlərin ifadəsi üçün üsulların məcmusu, qısa desək, konkret bir əsərin fabulası, ideyası, məzmunu, bu vasitələrin ifadə olunması forması düşülür. Bu vaxta qədər poetikaya ədəbiyyat nöqtəyi-nəzərindən baxmaq adət olmuşdu. Onu ancaq müasir ədəbi prosesin tərkib hissəsi sayırdılar, tarixi ədəbi prosesin və bədii estetikanın hüdudlarını aşa bilmirdi. Müasir ədəbi mövqedən baxanda tarixi poetika ancaq real mahiyyət daşıyır və real nəticələr verir. Ona folklor, mifologiya nöqtəyi-nəzərindən baxanda isə tarixi poetika elmi fiksiya, yəni müəyyən məqsəd üçün lazımlı olan dəlil kimi istifadə olunan elmi müdaddə, mühakimə mahiyyəti kəsb edir. Belə çıxmasın ki, ədəbi poetika ilə folklor poetikasını bir-birindən ayırıraq. Folklorun tarixi poetikasında genetik cəhətdən qədimlik, tarixi bənzərsizlik, estetik cəhətdən qiymətləndirmə daha üstündür. Folklorun tarixi poetikası daha erkən mərhələlərlə, folklor ənənələri ilə, onun daxilindəki mürəkkəb proseslərlə bağlıdır, bunlar folklor spesifikasının həllədici əhəmiyyəti ilə ölçülür. Tekcə bədii ifadə vasitələrinə nəzər yetirsek, görərik ki, bu ifadə vasitələrinin kökü xalq yaradıcılığının ilkin dövrlərində süzülüb gəlir. Buna görə də ədəbi poetika ilə folklor, xüsusən mif poetikasını xüsusi sərhədlərini ayırmak qeyri-mümkündür. Burada söhbət ancaq tarixilikdən gedə bilər. Folklor poetikasının qiymətinin verilməsində onun hər hansı janrinin bədii xüsusiyyətləri ilkin növbədə öyrənilməlidir. Tutaq ki, dastan poetikası, mif poetikası və s. Ayrıca götürülən hər hansı bir poetikanın (mif, yaxud nağıl, dastan və s.) bədii elementlərini təyin etmək üçün ona uyğun olan, ya da variantı olan bədii nümunəni tipoloji və ya müqayisəli cəhətdən qarşılaşdırıb çatışmayan elementləri yerinə bərpa etmək mümkündür.. Bu prosesdə bir neçə folklor nümunələrini lazımlı olan ədəbi variantla tutuşdurmaq da eyni

nəticənin əldə edilməsinə səbəb ola bilər. Əldə olan tədqiq obyektinin tarixi-tipoloji planda öyrənilməsi göstərir ki, bir ardiçiliq və qanuna uyğunluqdan başqasına keçmək mümkündür. İkincisi, onun daxili və ziyyətinin inkişafı həmin janrin inkişaf edərək daha mürəkkəb formaya keçilmesinə şərait yaradır. Bu prosesi ayrıca müşahidə olunan mif yaradıcılığında da görmek mümkündür, nağılların da tərkibində oxşar mifik hadisələrin izlərinə rast gəlinir, hətta dastanların mifoloji köklərində de mif yaradıcılığından qopub gələn ayrıca mifik görüşlər öz əksini tapır. Tarixi-tipoloji müqayisənin köməyi ilə daha mükəmməl variantın bədii izlərini axtarmaq mümkün olur. Biz bu müqayisənin nəticəsində hökmən həmin janrin bağlı olduğu ənənələrə, rituallara, mərasimlərə gedib çıxacaq ki, bu ənənəvi prosesləri, ritualları öyrənmədən bu janrin bədii keyfiyyətləri haqqında söz demək bacarığında olmayıcağıq. Bu zaman janrin poetikliyində də üç əsas şeyə diqqət vermək lazımdır: transformasiya (başqa şəklə düşmə); müxtəlif növlü eyni mifi birləşdirib müqayisə etmək, inkar (artıq, qondarma bədii keyfiyyətin daha əvvəlki, əsl bədii keyfiyyətlə müqayisə edib düzgününü qəbul etmək).

Tarixi poetikanın öyrənilməsində spesifikasiq təşkil edən xüsusiyyətlərdən biri funksional əlaqədir, yəni başqa bir hadisədən asılı olan və o hadisə dəyişdikcə dəyişən hadisə). Burada funksiya sözü rol sözünə uyğun gəlir. Poetik sistemin və poetik elementin yaranması mifoloji varislik əlaqələrində üzə çıxır. Köhnə poetik ənənələrin yerinə yaranan yeni poetik düşüncə və ritual ənənələr bu varislik əlaqəsində köhnənin birbaşa inkari ilə yox, onun yaramayan cəhətlərinin atılması, yeni ideyaların əlavə edilməsi hesabına formalaşır. Belə demək mümkündür ki, tarixi poetika, ənənə, mərasim, ritual və mifin doğulması, inkişafi və möhv olması ilə birgə yaranır, inkişaf edir və yüksək mərhələsinə çatır. Tarixi poetikanın funksiyası bu mərhələlər arasındakı asılılıqları və əlaqələri üzə çıxartmaqdır. V.Y.Propp folklor poetikasına şifahi söz yaradıcılığını, konkret müəllifləsizliyi, yaradılan nümunələrdə şəxssizliyi, şüursuzluğu və ciddi qanuna uygunluğu daxil edirdi!

Tarixi poetika söz yaradıcılığının hansı mərhələsində başa çatır? Qısaca belə cavab vermək olar: Real hadisələrin təfəkkürdə xəyalılış-

¹ Фольклор поэтическая система. М., Наука, 1977, с.21-22.

¹ Фольклор поэтика система, с.18.

dirilməsi, inamların, kult və sitayışların komplektləşdirilməsi nəticəsində folklor əsərinin süjetinin qurulması, kompozisiya strukturunun təyin edilməsi, ümumi obrazlılığın formallaşdırılması əsasında tarixi poetikanın ünsürləri cilalanaraq formasını alır. Tarixi poetikada əsas cəhət həm də odur ki, folklor janrında hərəkət bitdikdən sonra da davamedici xüsusiyyətə malikdir, yəni mifin, nağlıñ və s. magik qüvvəsi bizə təsir etməkdə davam edir. Burada şifahilik poetikliyin əsas xüsusiyyəti deyildir. Poetika bütün folklor janrlarında eyni cür olmur. Dastan poetikasında daha çox poetiklik varsa, mif poetikasında bu keyfiyyət müəyyən hüdudda özünü bürüzə verir. Həm də mətndən, strukturdan asılı olaraq poetiklik az və ya çox ola bilər.

E.M.Meletinski mif poetikasının dərinliklərinə gedərək mif yaradıcılığını mifoloji sinkretizmlə vəhdətdə götürür. Yəni ibtidai insan mif yaradan zaman onun qədim dini-felsəfi məzmununu, ibtidai incəsənətlə əlaqəsini, ritual rəqsler, nəğmə oxumaq, pantomim hərəkətlər vəhdətini də mifdə təcəssüm etdirir. Mifin yaşamasının birinci şərti şifahilik olsa da, o, rəqslerlə və mifin məzmununa uyğun bədənə döyülmüş bədii obrazların şəkilləri ilə müşayiət olunur.¹ Miflərdə uydurma əsasən real xarakterə malik olur. Hər bir nəğmənin əsasında ideya durur. Bu ideya sonradan xalqın mənəvi idealına çevrilir və bədii forma şəklində tərənnüm edilir. Tarixi poetika məsələlərinə dair A.N.Veselovskinin özünəməxsus mühakimələri vardır. Onun «Qədim poeziyanın sinkretizmi və nəsillərin poetik diferensiasiyası» əsərində ziddiyyətli olsa da, maraqlı fikirlərə rast gəlinir. Məsələn, o yazar ki, məzmun və üslub baxımından, şifahi yaradıcılığın – mifin evolyusiyasına nəzər yetirdikdə poeziyanın genetik köklərini təyin etmək olar. Ritmik ahəngin qorunması mifin bədii keyfiyyətini artıran üslub xüsusiyyətlərindən biridir. Çünkü mif yaradıcılığı sinkretik şəkildə ibtidai poeziyada ifa olunan bədii yaradıcılıq məhsuludur. Mifin söylənilməsi keçirilən mərasimin xarakterində asılı olub musiqi ilə oxunan ibtidai şer növü təsiri bağışlayır və oradakı hecaların sayı taktların sayından asılı olur. Səsin emosional təsiri və mif xorla oxunan zaman müxtəlif hərəkətlərin edilməsi mifin təsir imkanlarını artırır. Bu mif – nəğmənin ifa olunması zamanı qeyri-iradi hərəkətlərlə əzələlər gərilir, insa-

nin psixi və fiziki enerjisi ancaq təsvir olunan mifə yönəlir. İbtidai poeziyanın bu cür yaranmasına nəzər yetirdikdə güman etmək olar ki, ibtidai sinkretizmin, tələb olunan psixofiziki katarzislərin köməyi ilə kult və mərasimlərin imkanı nə dərəcədədir. Miflə müşayiət olunan qədim rəqs və nəğmələrdə psixofiziki katarzislər insanların psixikasına həm də estetik təsir göstərərək bədiiliyə çevirilir. Psixofiziki katarzislər estetik təkamül nəticəsində həmin rəqs – nəğmələrin sonradan bədii poemalarda əks olunmasına şərait yaratmışdır. Hesiodun «Heraklin qalxanı» poemasında Heraklin qəhrəmanlığını onun psixofiziki hərəkətləri ilə izah edən söyləyici xorun müşayiəti ilə dinləyiciləri qədim dünya ilə tanış edir. Mif kollektiv tərəfində yaradıldığına görə onun nəğməqarşıq ifası da xorun müşayiəti ilə ifa olunur. Deməli, mifin söylənilməsində rəqs, nəğmə, xorla ifa, orxestik hərəkətlər (ritmə uyğun) iştirak edir. Mifin təsir qüvvəsinə dinləyiciləri inandırmaq üçün magik vasitələrdən də istifadə edilir. Bir sözə, mif-nəğmənin ifa olunması həm də magik xarakter daşıyır. Belə notice çıxartmaq olar ki, magiklik bədiiliyin əsas komponentidir. Bu mif-nəğmələrdə bəsitlik və standartlıq da hiss olunur. Yəni burada yüksək bədii keyfiyyətlər axtarmaq olmaz. Bu mif-nəğmələr yalnız ibtidai insanın bədii zövqünü oxşamağa qadirdir. Standartlıq isə mif-nəğmənin formasında, bədii ifadə vasitələrindən istifadə olunmasında əsas meyar hesab olunur.¹ A.N.Veselovskinin ibtidai sinkretizm nəzəriyyəsinin şifahi söz yaradıcılığının genetik köklərinin izahında böyük rolü vardır. O öz nəzəriyyəsində xalq mərasim oyunlarını bu sinkretizmin əsası hesab edir. Lakin xalq mərasimləri, rituallar heç də miflərin genezisində dominanlıq təşkil edə bilməz. E.M.Meletinskinin fikrinə görə mif və rituallar bir-birini qarşılıqlı suretdə tamamlayırlar, amma biri o birindən asılı deyildir. Avstraliyanın aranda qəbiləsində mif söyləyərkən heç də həmişə ritual mifi müşayiət etmir, baxmayaraq ki, burada ritual sinxron olaraq rəqs və nəğmədən ayrı deyildir. Rəqs, nəğmə və mif söyləmədə spesifikasiq özünü onda göstərir ki, rəqs totem heyvanların hərəkətinin təqlidinə yönəlsin, nəğmə onların qüdrətini əks etdirsin, nəqletmə isə onların səyahətinin marşrutu haqqında sakral informasiya versin. Bütün bunların əsasında mifoloji mövzu və semantika birləşir.² Bütün

¹ Е.М.Мелетинский. Миф и историческая поэтика фольклора. – Фольклор поэтическая система. М., Наука, 1977, с.25.

¹ Русское народное поэтическое творчество. Хрестоматия по фольклористике. М., Высшая школа, 1986., с.50-51

² Е.М.Мелетинский. Миф и историческая поэтика, с.26.

bu deyilənlər poetikliyin dərk ediləcəsi üçün kifayət deyildir. Poetika dedikdə hissi və rasional təfəkkür dünyasının ümumiləşdirilmiş bədii anlama formalarının ifadə edilməsi üçün lazım olan üsulların yiğini, yəni əsərin quruluşu, süjet xətti, inkişaf meyli, ümumi ideyası, məzmun və forması, ifadə olunma tərzi və s. bütün bunlar poetik göstəricilər hesab oluna bilər. Burada janr seçimi də əsas rol oynayır. Elə əsərlər ola bilər ki, poetiklik özünü daha qabarlıq göstərə bilər. Bu da janrin spesifikasından asılıdır. Janrda əks olunan ideyalar nə dərəcədə həqiqidir, onlar necə qiymətləndirilir, burada həqiqətlər necə əks olunur və s. sualların cavabı janrda poetikliyin inkişaf dərəcəsindən asılıdır. Hər hansı folklor əsərinin dilinin spesifikasiyası ilə şərtlənir. Folklor əsərinin poetik stilinin forma və üsulları – bədii ifadə vasitələri, epitet, simvol, metafora, paraleizm, bədii obrazlılıq, ənənə və novatorluq, təkrir, təşbeh, müqayisə və s.-dir.

A.N.Veselovski qeyd edir ki, «epitetin tarixi poetik üslubun tarixinin müxtəsər ifadə formasıdır».¹ Epitetin nə olduğunu bilməzdən əvvəl onun mənsub olduğu bədii obrazın strukturunun aydınlaşdırılması vacibdir, yəni bu bədii obraz nə dərəcədə həyat həqiqətlərini əks etdirir, reallığın bədii inikasını elmi şəkildə təcəssüm etdirirmi? Əgər bu deyilənlər bədii obrazda özünü göstərisə, onda onu bədii ifadə vasitələri ilə, xüsusən epitet ilə bəzəmək olar.

Bədii obrazın strukturunun aydın olması üçün reallığın bədii inikasını elmi şəkildə əks olunmasından ayıran fərqlərini bilmək, bədii təfəkkürlə əqli təfəkkürün fərqini təyin etmək lazımdır. Hər hansı elmi başa düşüm predmetin ümumi və mövcud əlamətlərinin ayrılması nəticəsində yaradılır və yaxud əldə edilir. Bədii obraz özündə reallığın cizgilərini hifz edir, əşya və hadisələr haqqında təsəvvürlərimiz o vaxt anlayış formasına keçir ki, təsəvvürün əlamətlərinin əsasında real varlıqlar durur. Bədii obraz əşya və predmetlərin bütövlükde vahidliyi və konkretliyi özündə birləşdirən qavrayışın nəticəsi kimi üzə çıxır. Təsəvvürdə predmetin hissi obrazi bədii obrazda məqsədlilik, vahidlik cizgilərini qazanır. Bədii obrazın məzmunu tekçə onunla təyin olunmur ki, o özündə anlanmanın anlayışa aid olan mifik ümumqəbiləvi mənasını, bu mənada inikas edən məqsədliliyi özündə qoruyub saxlayır, həmçinin duyğudan yaranan obrazi da özünə əlavə edir. Duyğuların

çoxluğu – rəngin, qoxunun, möhkəmliyin, ağırlığın, səsin, temperaturun, formanın mənimsənilməsi reallığın dərk edilməsinə təsir edir, biziş hissərimizin konkret məzmununu təşkil edir və bədii obrazın canlandırılmasına xidmət edir. Hətta təsvir olunan hadisələrin fantastik görünməsinin bir səbəbi də real hissələr düzənməklə bağlıdır. Çünkü sehrli qüvvələri şəxsləndirmək üçün insana xas olan duygu elementlərinin canlı alınması üçün insan onu təsvir etdiyi sehrli qüvvələrin üzərinə köçürür və beləliklə, obrazın bədiiləşməsinə kömək edir. Bu zaman bədii obrazlılığın üç komponentindən istifadə olunur: dərk edilmə, reallıq, hiss. Bu deyilənlərdən belə nəticəyə gəlmək olar ki, bədii obraz ibtidai yaradıcılığın bütün mərhələlərində reallığın dərk edilməsinin nəticələrinin birləşməsi kimi üzə çıxır. Dərk edilmədən – orada real obyektlərin maddi xüsusiyyətlərinin yenidən yaradılması, anlayışlardan (təsəvvürlərdən) – real əşya və hadisələrin bütövlük və konkretlik hallarının təkrarlanması, hiss və duyğudan – qəbul edilmiş hissələrin köməyi ilə reallığın əlamət və xüsusiyyətlərinin ötürülməsi asılıdır.

Bədii obrazın canlı verilməsində emosional-ekspressiv üslubun da əhəmiyyəti vardır. Bu, obrazın dilini canlı vermək üçün cümlədə təkrar olunan söz və tərkiblərdir. Bu keyfiyyətə əsasən mərasim nəgmələrində rast gəlinir. Həmin ifadə və sözlər ritmik olaraq ritual mərasimində mifin söylənilməsində ifaçılar tərəfindən təkrarlanır, bu yolla da mifin obrazlılığını gücləndirirlər. Bədii obrazlılıqda üstüortülü tərzdə deyimdə özünü göstərir, biz buna eyni zamanda məcaz da deyirik. Bu xüsusiyyətə daha çox atalar sözlərində və məsəllərdə rast gəlirik.

Bədii obrazlılığın aid olduğu cəhətlərdən biri də tarixi konkretlikdir. Tarixi konkretlik bədii obrazın strukturuna daxildir. Mifin tarixi xarakterindən asılı olaraq bədii obrazlılığın tərkib hissələri bədii materialın (mifin, əfsanənin, rəvayətin, nağlin, dastanın və s.) üslubi cəhətdən ifadə olunmasında əksini tapır. Bədii əsərin tarixi cəhətdən öyrənilməsi onun stilistikasını, təfəkkür formasını, hiss və duygu cəhətdən xarakterini, əşyanın və ya varlığın ümumi mövcudluğunun dərk olunmasını və s. keyfiyyətləri özündə yaşadır. Bədii obrazın tarixiliyinin dərk olunmasının aşağıdakı xüsusiyyətləri vardır:

1. Real hadisələrin fantastik izahı;

¹ Veselovski A.N. Историческая поэтика. Л., 1940, с.73.

2. Mifikləşdirilmiş təbiətin və hadisələrin ümumi təzahür formalarının ibtidai insanın yaradıcı təxəyyülünə uyğun gəlməsi və onun konkret folklor növündə obrazlaşdırılması;

3. İlk mifologizmin izləri, çoxçəsililiyi və coxtəkrarlılığı ilə qədim ənənələrə bağlı olmaqla mifin bədii strukturunda gizli halda yaşaması.

Mifoloji dünyagörüş dəyişikcə, inkişaf etdikcə bu gizli bağlılıq daha gizli qatlara keçir, daşlaşmış forma alır. Məsələn, «Sarı gəlin» nəğməsində «Saçın ucun hörməzlər, Səni mənə verməzler» ifadəsi qədim ənənənin mif vasitəsilə mahniya keçməsinin parlaq təzahürüdür. İbtidai mifoloji təfəkküre görə bir-birinə evlənən oğlan və qızın saçlarının uc-uea hörülməsi adəti onların nikahının heç vaxt pozulmayacağına, möhkəm olacağına işaretmiş. Burada Sarı gəlin bütün bədii ifa və vasitələrin köməyi ilə obrazlaşdırılmış məhsuldarlıq ilahəsi kimi tərənnüm olunur.

Bu nəğmədə bizim diqqətimizi cəlb edən nədir? Birincisi, mifoloji təfəkkürdə kök salmış gözəllik və məhsuldarlıq ilahəsi kimi Sarı gəlinin aşkara çıxmışı. Dünya mifologiyasında İştir, İnanna, Astarta, İsida, Afrodita kimi gözəllik və məhsuldarlıq ilahələri olmuşdur. Azərbaycan xalqının da mifologiyasında belə bir ilahə mövcud olmuş və şənинə mərasimlər keçirilmiş, nəğmələr qoşulmuş və ifa olunmuşdur. Belə nəğmələrdən «Sarı gəlin» və «Apardı sellər Saranı» xalqın yaddaşında əski görüşlərin saxlancı kimi diqqəti cəlb edir. Bu nəğmələrin kompozisiyasında Sarı gəlinin və Saranın çobanla bağlı olması – bir nəğmədə çobanın qızı, o birisində müxtəlif variantlarda gah çobanın qızı, gah da nişanlısı olması xatırlanır. Kompozisiyadan danişan E.M.Meletinski onu çoxqatlı adlandırır. Birinci qatda mifik məzmun və üslub modeli üstünlük təşkil edir. Bura motiv, süjet xətti, qəhrəmanların tipi, ümumi məkan, ümumfolklor və ümumi epik fondun şifahi ifadə formulu, əsərin (mifin) fabulası və s. daxildir. İkinci qata epizodların sistem halında birləşməsi, ardıcılılığı, bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqəsi (bir sözlə, süjetin kompozisiyası) daxildir. Üçüncü qata isə mətnin oxunma tərzi, mətnin şərh olunma tərzi (dialog, təsvir, nəqletmə, mo-

noloq və s.), mətnəxili estetik gözəlliyyin surətlərin və nəqleddicinin dünyabaxışlarının reallaşması fonunda qabardılması aiddir.¹

Kompozisiyanın qurulmasında mühüm rol oynayan çoban obrazı antropomorflaşmış dağ tanrısi ilə əlaqəli olmuşdur. Qoyun və quzunun artımıla. Məhsuldarlıqla əlaqədar olması ilahənin də onlara hamilik etməsini şərtləndirir. Bəzi mifik təsəvvürlərdə isə məhsuldarlıq ilahəsinin çobanın qızı olması nəzərə çarpdırılır. Hansısa qədim bir miflə əlaqədar oxunan bu nəğmələrdə mifin bir bədii əsər kimi çoxqatlı və çoxnövlü estetik bütövlüyü qorunur və yüz illrlə şifahi şəkildə epik qəhrəmanın şərəfinə söylənən nəğmə kimi hafizələrdə yaşayır.

Miflərdə və nağıllarda insan təsvirinin üsullarını aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

1. Epik qəhrəman müəyyənləşdirilmiş tip kimi xalqın təfəkküründə yaşayır. Bu, nağıllarda, əfsanələrdə, qəhrəmanlar haqqında qoşulmuş miflərdə real insanların xarakteristikasına uyğun olaraq yaşıdır. Bu yaşıdalma sisteminde obrazın yaradılmasının vasitələri hafizələrdə ənənəvi epik yaddaş formasında qorunan «səyyar şəkil» kimi çıxış edir. Bura daxildir: epitetlər, metaforalar və müqayisədici formular, tipikləşdirilmiş yer adları (Gülüstani-İrəm, Gülüstani-Bağı İrəm və başqa mifik səltənətlər, həmçinin qalaçalar və s.), gəlinin gözəlliyyinin təsvir vasitələri, qəhrəmanın at belində oturuşunun başqa şeylərə bənzədilməsi, müqayisə edilməsi, təkbətək döyüsdə qəhrəmanın özünü öyməsi («Dədə Qorqud» dastanlarında Qazan xanın özünü öyməsi buna misaldır), qəhrəmanın yeri, yurdu, mənşeyi və s. haqqında nəzərə çarpdırılan məlumatlar – bunlar hamısı şifahi yaradıcılığın poetik formullarıdır.

2. Qəhrəmanın bədii obrazlaşması özünü başqa personajlarla bir yerde döyüsdə, davamedici hərəkətlərdə, rəftarda göstərir. Bu zaman onun xarakterinin açılması üçün lazım olan vasitələrdən istifadə olunur. Bu isə qəhrəmanın mifik dünya ilə bağlılığını üzə çıxarmaq üçün gərəklidir.

3. Personajların xarakteri, daxili aləmi, psixoloji vəziyyətləri bədii reallığın dərk edilməsinin və hadisədə iştirak edən tiplərin hərtə-

¹ Ф.М.Селиванов. Изображение человека в былинах. – Фольклор поэтическая система. М., Наука, 1977, с.195-196.

rəflı qiymətləndirilməsinin əsasını təşkil edir, mif və nağıl qəhrəmanlarının nitqi, hərəkətləri söyləyici tərəfindən dirləyiciyə çatdırılır.¹

4. Hər bir mifdə və nağıl süjetində qəhrəmanların əxlaqının (biz buna davranış da deyirik) və özünütsədiqin epik stili mövcuddur. Tabu və qadağa çörçivəsində mif epikasında qəhrəmana xas olan bu epik etiket və ona riayət edilməsi onun daxili keyfiyyətləri və fəaliyyəti ilə bağlıdır.

5. Epik obrazın yaradılması və formalasdırılmasında qəhrəmanın epik dünyası böyük rol oynayır.

Miflərin bədii cəhətdən inkişafı onlardan yaradılıqlı vasitəsi kimi eposlarda istifadə etməyi zəruri edir. Hələ vaxtilə A.N.Veselovski eposun mənşeyini mərasimlərlə bağlayırdı. Bu fikrə istinad edən V.M.Jirmunski bir az da irəli gedərək qəhrəmanlıq eposlarının mənşeyini sehrlə və qəhrəmanlıq nağılları ilə bağlayırdı. Onların bu fikirlərini E.M.Meletinski inkişaf etdirərək eposun mənşeyini mifoloji əfsanələrdə, nağıllarda və tarixi rəvayətlərdə olduğunu deyirdi. «Epos özünün genezisində mərasim sinkretizminə olduqca az bağlıdır. Doğrudur, nəgmə forması epik poeziya üçün xarakterikdir, son nəticədə mərasim xorunda üzə çıxır».² E.M.Meletinski bunu da deyirdi ki, nağılların miflə epos arasında vasitə, aralıq pillə olması hələ təsdiq edilməyib və V.M.Jirmunskinin də fikrincə, rus bilinaları nağılların eposa transformasiyası və bilavasitə davamı kimi üzə çıxmır.² Ancaq elə hallar olur ki, eposun tərkibində rast gəlinən mifik proseslər ayrıca mif şəklində eposdan kənardır yaşayır. Bu süjet xəttinin mifik proseslərə bağlı olması ilə əlaqədar, yəni dastanın içindəki mif qəhrəmanının sonrakı taleyini bədxahlardan qorumaq üçün, ona əfsanəvi don geyindirmək üçün dastançı tərəfindən yada salınır. Həm də dastanın yaşama qabiliyyəti mifin bu keyfiyyətindən üstün olduğuna görə dastan – mif əlaqələrinin bu xüsusiyyətinə də fikir verilir.

Qəhrəmanlıq süjeti qəhrəman haqqında epik nəgmənin əsasıdır, bir yerdə qəhrəmanlıq nəgməsidir. Biz Basatdan danışan boyu qəhrəmanlıq nəgməsi adlandırma bilərik. A.N.Veselovski də təsdiq edir ki, qəbilə quruluşunun əsasında ölon və diri qəhrəmanlara kantilenlər

(onları şərəfləndirən nəgmələr) həsr edildilər.¹ Bu, yunan mifologiyasında daha çox özünü göstərir. «Dədə Qorqud» dastanlarında da bu adət-ənənə yaşayır. Hər hansı qəhrəmana ad qoyanda Dədə Qorqud çağırılır, şülən keçirilir, mərasim nəgmələri oxunur, Dədə Qorqud qəhrəmanı öyür və s. Buradan çıxış edib belə bir hipotez irəli sürmək olar ki, qəhrəmanlıq mifləri qəhrəmanın şərəfinə oxunan nəgmələrin cilalanaraq ağızdan-ağıza düşmüş şəklidir. E.M.Meletinski də eposun nəgmə formasının mərasim xorundan çıxdığını deyir. Bu qəhrəmanlıq miflərinin əsas xüsusiyyəti real hadisələrin və qəhrəmanların ideallaşdırılmasıdır. Qəhrəmanlıq dastanlarının genetik kökləri, yəni məzmunla bağlı konkret hər hansı mifə çatışmayan motivlərin bərpa olunmasına kömək edə bilir. Bu zaman mif dilində işlənən bədii ifadə vasitələri də dastan poetikasının tədqiqində əsas ünsürlərdən ola bilər. Epitet, simvol, paralelizm, ənənə və novatorluq, təkrir və s. mif stilinin forma və üsullarıdır. Mifin poetik stilinin ənənə və novatorluq problemləri folklorun ümumi spesifikasında başqa janrların spesifikasına uyğun nəzərdən keçirilməlidir. Poetik ənənə daha çox mərasim nəgmələrində, nağıllarda, rəvayət və əfsanələrdə, qədim yunan poemalarında geniş əksini tapıb, novatorluq isə daha çox mənasında mifoloji fikir gizlənən atalar sözlərində, zərb-məsəllərdə özünü göstərir.

Qəhrəmanlıq nəgmələrinin (miflərin) bədii cəhətdən dolğunlaşmasında onun intonasiya ilə oxunması mühüm yer tutur. Mif söyləyənin, nağılçının, dastançının bədii oxusunda intonasiya xüsusiə vacibdir. O şəxs bilməlidir ki, sözün mənasını qüvvətləndirmək üçün, dirləyicinin fikrini hadisəye yönəltmək üçün vurgunu hansı sözün üstündə kökləməlidir. Səsin melodikliyi, tonun harada yüksəldilməsi, azaldılması da onun nəzərində qəcmamalıdır. Tipin dilində danişmaq bacarığı bədii ifadə vasitələrinin təsirini gücləndirən keyfiyyətlərdən biridir. İntonasiya, ritm, pauza mifin başa düşülməsini sürətləndirir. Bunlar qəhrəmanlıq nəgmələrinin oxunmasında özünü göstərən vacib şərtlərdir.

¹ E.M.Мелетинский. Первобытные истоки словесного искусства. – Ранние формы искусства. М., Искусство, 1972, с.154.

² E.M.Мелетинский. Миф и историческая поэтика фольклора, с.199.

NƏTİCƏ

Türk mifologiyası ümumi kontekstdə geniş anlayışdır. Büyük mifoloji sistem təşkil edən bu mifologiyanın əhatə dairəsi daha qədim zamanlara gedib çıxır. Burada ayrı-ayrılıqlıda irili-xirdalı, böyük və ya kiçik olmasından asılı olmayaraq çoxlu miqdarda qədim türk xalqlarının yaratdığı mifoloji təfəkkür strukturu birləşərək ümumi mifoloji sistemi – ümumtürk mifologiyasını yaratmışdır.

Türk mifologiyasının kökləri çox qədimlərə gedib çıxır. Hələ «folklor» termininin başa düşülmədiyi qədim dövrlərdə poeziyanın rüseyimi kimi mərasim, ritual, adət-ənənələrin keçirilməsində şer parçalarından istifadə olunması yeni-yeni formallaşan mifoloji təfəkkürün qavranılmasına kömək edirdi. Onun yayılmasında isə şifahilik böyük rol oynayırdı. Qədim mifologiyanın əsas xüsusiyyəti onun sinkretikliyi idi, özündə nəğməni, rəqsi, pantonimikanı birləşdirirdi, bir sözlə, şifahilik, musiqilik və teatrallıq keyfiyyəti qazanırdı. Buna uyğun olaraq mifologiyanın poetik, musiqi və xoreoqrafik tərəfləri araşdırıcıların diqqət mərkəzində olmuş, poetik mifologiyani folklorçu alımlər, musiqi mifologiyasını musiqi biliciləri öyrənməkdədirler.

Bəzi mifoloji ədəbiyyatlarda mifoloji təfəkkürlə mifoloji şürə anlayışları eyniləşdirilir. Lakin mifoloji təfəkkür yaranması etibarilə mifoloji şürurdan əvvəldir. Əger bunun belə olduğunu qəbul etsək, aydınlaşdırmağa dəyər ki, mifoloji təfəkkürdə yaranan nədir, mifoloji şürurda nə yaranmışdır? Bu sualın birbaşa cavabı mifoloji təfəkkürdə yaranan ideyadır, mifoloji şürurun yaratdığı məhsuldur, yəni geniş mənada götürsək, mifoloji təfəkkürdə qədim insanları öz dünyaları ilə bağlayan ilk ibtidai «dini» təsəvvürlerin formallaşması əsas yer tutur, mifoloji şūra isə dini-mifoloji strukturların sabitləşməsi və onların ibtidai cəmiyyəti idarə edən qüvvəyə çevrilməsi xasdır. Mifoloji təfəkkürdə qədim insanların təbiət qüvvələri qarşısında keçirdiyi qorxu hissi başlıca rol oynayır. Mifoloji şürurda isə qorxu müəyyən inam və sitayışlrlə, dini mərasim və rituallarla əvəz olunmuşdur.

Mifologiya ibtidai cəmiyyətdə insanların sosial həyatını tənzimləməkdə xüsusi əhəmiyyətə malik olmuşdur. İnsanlar öz düşündüklərini obrazlaşdıraraq öz həyatlarını mövhumi qüvvələrdən asılı hesab etmiş və ilkin təsəvvürlərində haqlı olduğunu zənn et-

mişlər. Odur ki, biz qədim insanların mifoloji həyat tərzini mifoloji qüvvələrdən ayrı hesab etmir, onun təsirindən doğan düşüncə sistemini də praktik fəaliyyət nəticəsi sayırıq. Əlbəttə, xalq öz mifologiyasını yaradanda onu quru sxematik şəkildə ortaya qoymur. Sözün bədii qüvvəsindən istifadə edərək yaratdığı obrazlara əzəmətlilik verir. Bu obrazların daha canlı, təsviri, bədii cəhətdən təsirli olması üçün bədii ifadələrdən yeri gəldikcə istifadə olunur. Həm də bu proses təkcə obrazın yarandığı dövrədə olmur, sonrakı dövrlərdə də yeni bədii təfəkkür materialından qaynaqlanaraq obrazın mifoloji-daxili aləmini üzə çıxarıır. Biz belə hesab edirik ki, mifoloji yaradıcılıqda bədiilik iki istiqamətdə özünü göstərir:

1. Mifoloji təfəkkürün sonrakı inkişafından doğan mifoloji şüurun poetikası. Bu, bir qədər mübahisəli görünə bilər. Mifoloji şüurun hansı bədii keyfiyyətləri ola bilər? İnsan dünyası bədii fantaziyası ilə dərk etməyə çalışıb. Onun nəzərində günəş odlu təkərdir, o, ildirimini səma iləni, buludu nəhəng quş kimi təsəvvür edib. Beləliklə insan bu dərketmədə mifoloji metaforanın gücündə bəhrelənib. Mifoloji şüurun poetikası dedikdə təfəkkürdə formallaşan ilkin təsəvvürlerin sonradan cilalanaraq kulta, inanca çevrilməsinə qədər onun özündə formallaşan poetik keyfiyyətlər nəzərdə tutulur. Məsələn, dağ inamında hansı bədii siqləti görmək olar? Dağ insanı şer ruhlardan qoruyandır, dağ qayınatıdır, dağ ucalıqdır və s. Beləliklə görürük ki, bu halda bədiilik forma olmayıb məzmunun özünə xas olan keyfiyyətdir.

2. Poetiklik mifoloji şüurun yüksək formasını təşkil edən mif yaradıcılığında öz poetik həllini tapır. Burada biz xüsusi olaraq bədii şüurun rolunu qeyd etməliyik. Mif yaradıcılığında bədiilik mifin formaca gözəlliyi olub sonradan onun məzmununa hopur. Burada bədii ifadə vasitələrindən – təşbeh, metafora, paralellər, müqayisə və s.-dən istifadə olunur. Mif bütün bu xüsusiyyətləri ilə oxucuya təqdim olunur.

Mifin bədii inkişafında onun mərasimlə bağlılığı xüsusi yer tutur. Hər hansı bir mərasimi yerinə yetirəndə onun bağlı olduğu mifoloji görüşlərin imkanlarından istifadə olunurdu. Məsələn, Azərbaycan xalqının əkinçilik mədəniyyəti ilə bağlı olan Yel baba mərasimi taxıllığında, xırmando dəni sünbüldən ayrılmış vaxtı çatanda keçirilirdi. Bu vaxt bütün xalq xırmana toplaşır, Yel babanın şərəfinə oyun – mərasim təşkil edir, neğmələr oxuyurdular ki, Yel baba gəlib onların xırmanını sovursun, dəni samandan ayırsın öz atına versin, bugda isə on-

lara qalsın. Göründüyü kimi, Yel baba kultu mifoloji görüşlərdə yiğima kömək edən mifoloji obraz kimi formalaşmışdır.

Yazının olmadığı bir zamanda mifin geniş yayılmasına səbəb olan amillərdən biri onun mərasim nəgmələri ilə birgə bütün iştirakçılar tərəfindən əzbərlənib oxunması idi. M.K.Azadovski mifləri xalq həyatının poetik formada ifadə olunmuş tam ensiklopediyası adlandırır. Bu poetik dərkətmə xalq həyatının bütün sahələrini əhatə edir, istər mənəvi fəaliyyətində, istərsə də əməli fəaliyyətində mif yaradıcılığı dərkətmə prosesinin qeyri-ardıcıl forması olub, obyektiv dünyanın ilk insanın şüurunda əks olunan mənzərəsidir. Mifyaranma prosesindən sonra onun fantastika ilə çevrələnməsi prosesi baş verir ki, bu da tarixi reallığın fantastik dərk olummasına bilavasitə köməklik edir. Qədim dövrdə mif yaradıcılığının, deməli, mifin əsas xüsusiyyəti ondan ibarət olmuşdur ki, o, rəqsədən, nəgmədən, poeziyadan, nəqqışlıqdan (tatuirrovkadan) ayrılmaz olub. Mif söyləmə teatral xüsusiyyət daşıyırırdı. Mifin tərkibində olan obrazlar müəyyən istedadlı adamlar tərəfindən canlandırılırdı ki, mifin təsir etmə qüvvəsi daha da artıq olsun, mifin sakrallığına inam artsın. Beləliklə, qədim insanların bədii yaradıcılığında üç mərhələni ayırmak olar: lirik, epos və drama. Xalq yaradıcılığında lirika nəgmə və xorla müşayiət olunan mifin bədii inkişafından yaranır. Epos öz xüsusiyyətləri etibarilə mifdən ferqlənir. Eposun daxili məzmununa daha çox qəhrəmanlıq mifləri, yaxud qəhrəmanlar haqqında miflər uyğun gəlir. Eposda mifik qəhrəman sonradan real cizgilər qazanır, həyati obrazə çevriləkdə olur. Qəhrəmanın mifik keyfiyyətləri dastanın (eposun) əvvəlində xatırlanır. Drama deyəndə isə daha çox fikrimizə meydən tamaşaları, Novruzla bağlı xalq əyləncələri, teatrlaşdırılmış səhnələr gəlir. Məsələn, Novruzla bağlı meydanda tamaşaşa qoyulan «Kosa-kosa» oyunu daha çox mifik təfəkkürə bağlı olub, qışın ölməsi, yazın canlanması əks etdirən xalq mərasimidir. Fikrimizi ümumiləşdirərək, demək mümkündür ki, istər lirika olsun, istərsə epos və ya drama, onun bədii cəhətdən inkişafında mifizm başlıca rol oynayır.

MÜNDƏRİCAT

Elmi redaktordan: Türk mifologiyasının filoloji və fəlsəfi təhlili haqqında.....	3
Mifin dünyası.....	8
Giriş.....	10
Türk mifologiyasında bədii şüurun spesifikasi.....	14
Bədii şüurun formalaşmasında mifoloji dünyagörüşünün rolü.....	32
1. Mifoloji təfəkkür, mifoloji şüur və onların formaları.....	34
2. Mifoloji şüurun tarixi təkamülü.....	39
3. Milli özünü dərkətmə prosesində mifoloji təfəkkürün rolü.....	53
Türk mifoloji-bədii strukturunda mif və simvol.....	58
Mif yaradıcılığında tarixi poetika məsələlərinə dair.....	84
Nəticə.....	96

Р.М.Алиев

**ХУДОЖЕСТВЕННАЯ СПЕЦИФИКА
МИФОЛОГИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ**

Bədii redaktor:N.F.Məmmədli

Redaktor müavini: İ.Zeynalov

Texniki redaktor: S.İsmayılova

Korrektorlar:N.Babayeva, Səbinə.

Komپüter-dizayner: İbrahim Ömərov

Yığılmağa verilmiş 22.02. 2001.

Çapa imzalanmış: 20.05.2001.

Şərti çap vərəqi 40. Qarnituru tayms.

Sifariş № 99. Ofset kağızı.

Kağız formatı 60x84 1/16. Tıraj 500.

Qiyaməti müqavilə ilə.

Kitab, "Nurlan" nəşriyyat-poligrafiya

müəssisəsində yığılmış və çap olunmuşdur.

Ünvan: Bakı 48, Qaraçuxur qəs. Qumluq küç.69.

Direktor: N.B.Məmmədli.

Tel.: 25-67-72; 8-50-311-41-89.