

Rövşən Əlizadə

Azərbaycan folklorunda təbiət kultları

Monoqrafiyada müəyyənləşdirilmişdir ki, məhz təbiət cisimləri mifoloji düşüncənin ilkin obyektləri olmuş, ilkin mifoloji obraz və süjetlər təbiət cisimlərinin mifikləşdirilməsi nəticəsində yaranmışdır. Kitabdan türk kult sistemi ilə maraqlanan alımlar, tədqiqatçılar, müəllim və aspirantlar faydalana bilər.

“Nurlan”, 2008, 176 səh., sayı 500

Əlizadə Rövşən Tofiq oğlu

1972-ci ildə Tərtər şəhərində anadan olmuşdur. 1995-ci ildə Bakı Dövlət Universitetinin filologiya fakültəsini bitirmişdir. Sonrakı dövr ərzində Türkiyə Respublikasında mətbuat, təhsil sahələrində işləmişdir. 2003-cü ildə Bakıya dönmüş və Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Folklor İnstitutunda elmi işçi vəzifəsində çalışmağa başlamışdır. Türkiyə mətbuatında olduğu kimi Azərbaycan mətbuatında da xeyli sayıda məqalələri çap olunmuşdur. Onlarla elmi, yüzlərlə elmi-publisistik məqalənin müəllifidir. Bu yaxınlarda elmi monoqrafiyası – Azərbaycan folklorunda təbiət kultları - adlı kitabı çapdan çıxmışdır.

R.Əlizadə hazırda AMEA Folklor İnstitutunun elmi işçisidir. Eyni zamanda Xalqın rəyi –qəzetiinin baş redaktorudur.

AZƏRBAYCAN KULTŞÜNASLIĞININ BUGÜNÜ VƏ GƏLƏCƏYİ

R.T.Əlizadənin oxuculara təqdim olunan “Azərbaycan folklorunda təbiət kultları” adlı monoqrafiyası aktual elmi problemə həsr olunmuşdur. Belə ki, kultların öyrənilməsi Azərbaycan folklorşunaslığında problematik aktuallığa malik məsələ kimi çıxdan öz həllini gözləyirdi. Bu cəhətdən, aparılmış tədqiqat yaranmış boşluğu aradan qaldırmaqla bərabər, kultşunaslığın perspektiv əsaslarını da hazırlamışdır.

İstər təbiət kultlarının, istərsə də bütövlükdə kult sisteminin tədqiqi çox çətin elmi problemdir. Kult – mürəkkəb ritual-mifoloji sistemdir. Təşəkkül taplığı çağdan ənənəvi düşüncə və onu reallaşdırın mədəniyyətin tərkib hissəsidir. Bu

funksiyasını o, çağdaş dövrümüzdə də relikt şəkildə davam etdirir. Bu mənada, kult sisteminin araşdırılması, əslində, mədəniyyət tarixinin çox mürəkkəb və şaxəli struktura malik layının araşdırılması deməkdir. Təbiət kultları ilə bağlı inamların öyrənilməsinə həsr olunmuş araşdırma kimi R.T.Əlizadənin tədqiqatı kult sisteminin bütün bu mürəkkəbliklərinin nəzəri-metodoloji aspektdə aydın şəkildə dərk olunması və nəzərə alınması ilə hazırlanmışdır.

“Folklor dünyagörüşü və onun mətn reallaşması mürəkkəb və zəngin hadisədir. Müxtəlif simvolik davranış kodlarının (söz, hərəkət-jest, sehr və s.) mürəkkəb sintezi olaraq meydana çıxan folklorun məna, məzmun və forma zənginliyi əsas etibarilə onun arxetipik strukturu ilə şərtlənir. Bu struktur onu birbaşa olaraq mifologiyaya – əsasında təbiət kultlarının da geniş yer aldığı arxaik təsəvvürlər sisteminə bağlayır” – deyən R.T.Əlizadənin bu yanaşmasında onun əski pərəstiş-tapınış sistemini hansı konseptual əsaslar üzərində tədqiqə cəlb etməsi aydın görünür. Belə ki, müəllif kult görüşlərini (inamlarını) ilk növbədə dünyagörüşü və onun mətn reallaşması kontekstində götürmüştür. Ayrıca vurğulamalıq ki, bu yanaşma tamamilə elmi olub, özünü nəzəri-metodoloji baxımdan doğrultmaqla yanaşı, Azərbaycan folklorşunaslığında tədqiqatların yeni səviyyəyə qalxdığından soraq verir.

Folklorşunaslığımızda nəzəri tədqiqatların səviyyəsinin dərinləşməsinin keçən əsrin, təqribən, 40-cı illərindən sonra dayanmasını xatırlasaq, R.T.Əlizadənin kult probleminə yanaşmada paradigmətik (düşüncə) və sintaqmatik (mətn) aspektləri birləşdirməsi dünya elmi standartları baxımdan, sadəcə, “normal” sayla bilsə də, milli folklorşunaslığımız kontekstində artıq “yeni” kateqoriyasının normallarına uyğundur.

Keçən əsrin 30-cu illərində başlanan stalinizm repressiyaları, əslində, bütün humanitar elm sahələrində olduğu kimi, Azərbaycan folklorşunaslığını da, milli ziyalı soyqırımına məruz qoydu. Ə.Abid, Y.V.Çəmənzəminli, H.Zeynallı və başqa-larının tədqiqatları ilə təşəkkül tapıb vüsət götürən nəzəri folklorşunaslıq fikri qanlı təqiblər – digər ziyalılarımız kimi, folklorşunas alımların də güllələnməsi, həbslərə atılması, mənəvi-fiziki təzyiqlər altında saxlanması yolu ilə dayandırıldı. Həmin dövr alımlarının tədqiqatlarını nəzərdən keçirdikdə məlum olur ki, 30-40-cı illər Azərbaycan folklorşunasları nəzəri baxımdan rusdilli folklorşunaslıqdan heç bir vəchlə geri qalmamağa çalışmış, dünya folklorşunaslıq fikrinin nailiyyətlərindən xəbər tutmuş, qabaqcıl nəzəri metodları Azərbaycan folklorunun öyrənilməsinə tətbiq etməyə çalışmışlar. “Sonuncu” olaraq M.H.Təhmasibin “Azərbaycan xalq

dastanları (orta əsrlər)" monoqrafiyasında V.Y.Proppun "morfoloji" metodunun tətbiqi şəklində özünü göstərən nəzəri inkişaf, əslində, dayandı. Bu cəhətdən sonrakı dövrün nəzəri tədqiqatları iki aydın cizgi ilə səciyyələnir:

1. Azərbaycan nəzəri folklorşunaslıq fikri XX əsrin ikinci yarısından sonra ümumittifaq nəzəri folklorşunaslıq fikrindən ayrılan xətlə inkişaf edib, özünə məxsus şəkildə "milliləşməyə" başladı. Bü dövr folklorşunaslarının tədqiqatlarının bibliografiyasında qərbdilli ədəbiyyatlar, ümumiyyətlə, yer almadi. Dünya ilə təmasın başlıca və yeganə vasitəsi rus dili olsa da, bu dildə qərb nəzəri fikrinin təsiri ilə yaranan qabaqcıl elmə, demək olar ki, əhəmiyyət verilmədi. Nəticə etibarilə bizdə freydenberqlər, meletinskilər, neklyudovlar, toporovlar və başqları yetişmədi.

2. Azərbaycan nəzəri folklorşunaslıq fikrində aparılmış tədqiqatlarda bir metodsuzluq özünü göstərməyə başladı. Dissertasiyalarda "tədqiqatın nəzəri-metodoloji əsası" adlanan hissə tamamilə dekorativ xarakter almağa başladı. Ümumittifaq folklorşunaslığında tarixi-müqayisəli metod neçə-neçə monoqrafiyanın simasında nəzəri baxımdan mükəmməl sistem halında işlənib hazırlanıda, bizdə metod problemi, ümumiyyətlə, arxa plana keçərək, bir növ, dissertasiyaların "giriş"inə aid "atavizmə" çevrildi.

Göstərilən cəhətlər baxımından R.T.Əlizadənin tədqiqatında kultla bağlı inamların öyrənilməsində paradiqmatik və sintaqmatik aspektlərin birləşdirilməsi onun əsas götürdüyü tarixi-müqayisəli, müqayisəli-tipoloji yanaşmaların özünə də yeni məzmun verməklə bərabər, folklorşunaslığımızda gəncliyin simasında nəzəri folklorşunaslıq fikrinin dirçəlişindən soraq verir.

İki fəsildən ibarət olan monoqrafiyada problem ciddi konseptual model əsasında strukturlaşdırılmışdır. Müəllif Azərbaycan folklorunda kultla bağlı inamları "Cansız təbiət obyektləri ilə bağlı inamlar" və "Canlı təbiət obyektləri ilə bağlı inamlar" adlı iki fəsildə öyrənmişdir. R.T.Əlizadənin kultlara münasibətdə tətbiq etdiyi "canlı-cansız" klassifikasiativ təsnifat modelini nəzərdən keçirdikdə onun "canlılıq" anlayışının bioloji anlamından, haqlı olaraq, imtina etdiyini və folklor-mifoloji düşüncə sisteminin öz funksionallıq məntiqindən çıxış etdiyini görürük. Müəllif cansız təbiət obyektlərinə tapınışla bağlı inamlara cansız təbiət ünsürləri – göy cisimləri, dağ, bitki, su kultları ilə bağlı inamları, canlı təbiət obyektlərinə isə türk kosmoqoniyasında əsas yer tutan qurd, ilan, at, keyik, ceyran, maral, o cümlədən quş kultları ilə bağlı inamları aid etmişdir.

R.T.Əlizadənin bu təsnifat modeli haqqındaki “Əlbəttə, təbiət kultlarını bu iki istiqamətdən fərqli olaraq, başqa cür də təsnif edib öyrənmək mümkündür. Lakin bütün hallarda forma dəyişsə də, məzmun – Azərbaycan folklorunda əsas təbiət kultları və onlarla bağlı inamlar sisteminin daxili məzmun strukturu dəyişməz qalır” – fikri onun yanaşmasının konseptual əsaslarını ortaya qoymaqla eyni zamanda təkamül üçün açıq bir sistem olduğunu da nümayiş etdirir. Başqa sözlə, araşdırımda reallaşdırılmış təsnifat modeli yalnız bu tədqiqat üçün funksional olmayıb, kultşunaslığın perspektivinə hesablanmış konstruktiv sistemdir: baxış bucaqlarının dəyişməsi, konseptual yanaşmaların fərqliliyi şəraitində belə öz işləkliyini, transformasiya imkanlarını saxlayır. Bu da öz növbəsində təsnifat modelinin müəllifi R.T.Əlizadənin bir alim kimi müstəqil düşüncə tərzinə malik olduğunu açıq şəkildə nümayiş etdirir.

Tədqiqatın birinci fəslində astral kultlarla bağlı inamları təhlil obyekti kimi götürən müəllif astral varlıqların (Günəş, Ay və s.) kultlaşmasını türk inam sistəmindəki yeri, rolu və türk yaşam tərzinə göstərdiyi təsiri baxımından araşdıraraq belə bir mühüm elmi nəticə əldə etmişdir ki, Günəş, Ay və ulduzlar, o cümlədən göylər aləmi – astral sfera ilə bağlı bütün ünsürlər və onlarla bağlı astral hadisələr türk mifologiyasında inanclar sistemində bu və ya digər şəkildə öz əksini tapmışdır.

Müəllif müəyyənləşdirmişdir ki, astral-mifoloji obrazlar hər nəsnədən öncə kosmoqonik inanclarla bağlı olmuş, başqa sözlə, qədim türklerin yaradılış haqqındaki təsəvvürləri birbaşa astral obrazlar vasitəsi ilə ifadə olunmuşdur. Mifoloji təsəvvürlər inkişaf etdikcə astral obrazlar ətrafında kult (pərəstiş sistemi) qurulmuş və bu da öz növbəsində inancların məzmunca daha da zənginləşməsi ilə bərabər, onların türk düşüncə sistemindəki rolu və funksiyasını da mürəkkəb-ləşdirmişdir. Türk cəmiyyətinin inkişaf tarixi boyunca mifoloji təsəvvürlərdə çox ciddi dəyişmələr baş vermiş, tanrıçılıq islam və digər monoteist dinlərlə əvəz olunmuşdur.

Bu transformativ təkamülü əsas götürən R.T.Əlizadə belə bir qənaətə gəlmişdir ki, bu halda astral kultlarla bağlı inamlar ideoloji aktuallığını itirərək folklor mətnlərinə çevrilmişdir.

Dağ kultu ilə bağlı inamları və onlara dair aparılmış çoxsaylı tədqiqatları təhlilə cəlb etmiş müəllif belə bir qənaətə gəlmişdir ki, Azərbaycan mifoloji düşüncə tarixi üçün səciyyəvi olan dağa pərəstiş, onun kultlaşdırılması folklorda özünün geniş izlərini saxlamışdır. Dağ ilkin mifoloji düşüncədə kosmoqonik stixiya

(yaratılış başlanacı) olmuşdur. Onun kosmoqonik prosesin əsas obrazlarından birini təşkil etməsi folklorda geniş obrazlar silsiləsində təmsil olunmasını təmin etmişdir.

Tədqiqatçı dağ kultunu təmsil edən obrazları araşdıraraq belə bir yekun nəticəyə gəlmişdir ki, dağ obrazı animistik görüşlərlə birləşmiş və folklorumuzda dağ ruhunun müxtəlif obrazları yaranmışdır. Bu cəhətdən dağ ruhunu cansız predmetlərdə, digər tərəfdən təbiətin canlı varlıqlarında, o cümlədən insanda təcəssüm olunmuş statuslarda aşkarlamaq mümkündür.

Bitki kultu ilə bağlı inamlardakı bitki invariantı və onun çoxsaylı paradigmalarını (variativ modifikasiyalarını) vahid sistem daxilində təhlilə cəlb etmiş müəllif aşkarlamışdır ki, ağacın ritual-mifoloji ənənədə qazandığı ilkin mövqeyi sonrakı mərhələlərdə forma-məzmun transformasiyalarına məruz qalmış və ağaç semantemi türk mədəniyyəti polifoniyasının daşıyıcısına çevrilmiş epos ənənəsinin təməl daşlarından (poetik strukturun kosmoqonik struktur elementlərindən) birinə çevrilmişdir.

R.T.Əlizadə Azərbaycan epos ənənəsi əsasında bərpa etdiyi dağ, su, qurd, ilan, at və digər kult simvolikası ilə yanaşı, ağaç kultunun da türk həyat tərzi, onun miflik dünyaduyumu, dövlət quruculuğu və hegemoniyası ilə sıx bağlı olduğunu müəyyənləşdirmişdir. O belə bir qənaətə gəlmişdir ki, ağacın türk mifoloji kosmoqoniyasının əsas yaradıcı ünsürlərindən olması onun ritual-mifoloji ənənədə kultlaşmasını təmin etmişdir. Bu cəhətdən Azərbaycan folklorunda ağaçla bağlı inamlar eyni zamanda ona tapınışı, ağaç kultu sistemini eks etdirir.

Tədqiqatda su kultu ilə bağlı inamların araşdırılması nəticəsində aydın olmuşdur ki, suyun Azərbaycan folklorunda kult semantikası onun ilk növbədə mifoloji kosmoqoniyanın əsas ünsürlərindən olması ilə bağlıdır. Su təkcə ilkin kosmosun materialını yox, eyni zamanda kosmosdanəvvəlki mərhələnin – xaosun da materialını təşkil etmişdir. Bütün bunlar suyun mifoloji görüşlərdə mühüm yer tutmasını göstərməklə onun kultlaşmasını da təmin etmişdir.

Su kultunu ulu babalarımızın etnik yaddaş tarixinin mühüm ünsürü kimi araşdırın R.T.Əlizadə müəyyənləşdirmişdir ki, suya tapınan, onu canlı varlıq, ulu hamı hesab edən babalarımız öz yaddaşlarında su kultu ilə bağlı çoxlu inamlar gəzdirmiş, onu günümüzədək yaşatmışlar. Həmin inamlar təkcə ritual-mifoloji davranış formulları olaraq qalmamış, folklorumuza daxil olaraq

şifahi söz yaddaşımızın məzmun və forma cəhətdən zənginləşməsində böyük rol oynamışdır.

Monoqrafiyanın ikinci fəslində canlı təbiət kultları ilə bağlı inamların araşdırılması zamanı müəllif belə bir konseptual tezisdən çıxış etmişdir ki, heyvan və quş kultları ilə bağlı inamların bir xarakterik cəhəti ulu babalarımızın mifoloji-mərasimi dünya modelində, əslində, təbiət və məişət kultlarının biri-birindən keçilməz sərhədlərlə ayrılmamasından ibarətdir. Xalqımızın mifik düşüncə çağında pərəstiş etdiyi bütün canlı və cansız kultlar onun vahid mifoloji düşüncə təsəvvürlər sistemində – kosmoloji dünya modelinə daxil idi. Bu cəhətdən canlı təbiət kultları ilə bağlı inamlar xüsusiət əcdad kultları ilə qırılmaz şəkildə bağlıdır. Bunu türk mifoloji-kosmoqonik düşüncəsinin əsas ünsürlərindən olan qurd kultunun simasında daha çox müşahidə etmək mümkündür.

Qurd kultunu onunla bağlı əcdad paradiqması kontekstində araşdırılan R.T.Əlizadə aydınlaşdırılmışdır ki, türk etnik-mədəni ənənəsində fəal yer tutmuş qurdun (Boz qurdun) ulu əcdad timsalında icra etdiyi funksiyalar Azərbaycan etnik-mədəni düşüncəsində, folklorumuzda izlər şəklində özünü qoruyub saxlamışdır.

Müəllif həmin izlər əsasında bərpa işi apararaq ilkin yaradılışda iştirak edən qurd obrazının semantik modelini və onun transformativ törəmələrini bir sistem – qurd kultu modelində birləşdirməyə nail olmuşdur.

R.T.Əlizadə ilan kultu ilə bağlı inamları tədqiq edərək ilan obrazının Azərbaycan-türk folklorundakı yerinin nağıl və əfsanələrin qoruyub saxladığı sakral görüşlərin mahiyyəti ilə six bağlı olan bütöv kult simvolikası kontekstində izahını tapdığını göstərmişdir. Müəllifin geldiyi nəticəyə görə, ilanın obraz kimi genezisinin tapılması asan məsələ olmasa da, onun mifik köklərə malik olması, etrafında kult (tapınış – sitayış) sisteminin qurulması heç bir şübhə doğurmur. İlanın demonik qüvvələrə yaxınlığı, hətta özünün bu tipdə görünüşü, onu sabitlik mərhələsini keçməmiş varlıqları özündə təcəssüm etdirməsi ilə bağlıdır. İlan kultunun spesifikliyi, xaosun və kosmosun ilkin başlanğıçı kimi bilinən sular dünyası ilə bağlılığıda da özünü göstərir. Bu baxımdan, folklor janrlarında kultlaşmış ilanın səciyyəsi kosmosun – nizamlı dönyanın yaradılması aktından kənarda düşünülmür. İlan kultunu şərtləndirən qabarık çizgilərdən biri də ilanın yeraltı ölürlər aləminin qoruyucusu rolunda çıxış etməsidir. Yeraltına, ölürlər dünyasına xüsusi ehtiram göstərən Azərbaycan türkləri, ilanın yeraltına bağlılığını

nəzərdən qaçırmamış, onu sakrallaşdırılmış, bütün yaxşı və pis tərəfləri ilə folklor yaradıcılıqlarına daxil etmişlər.

Tədqiqatçı növbəti yarımfəslində müəyyənləşdirmişdir ki, Azərbaycan folklorunda əksini tapmış at kultunun mifik səciyyəsi, arxaik kökləri geniş və zəngin semantikaya malikdir. At əski mifik görüşlərdə dünyani modelləşdirən obraz, profan (adi) və sakral (müqəddəs) dünyalar arasında əlaqə yaranan mediator rolunu oynamışdır. Onun mediator funksiyası nağıllarımızda, dastanlarımızda qorunub qalmışdır.

R.T.Əlizadəyə görə, at mifik inanışlarda həm də antropomorfik obraz kimi qəbul edilmişdir. Bunu onun bir çox hallarda danışması, qəhrəmana çətin vəziyyətlərdə yol göstərməsi və s. aydın göstərir. Azərbaycan xalqının ata çox əski zamanlardan saygı göstərməsi, “atın igidin qardaşı” hesab edilməsi onun folklorumuzda da geniş şəkildə tərənnüm olunmasına səbəb olmuşdur. Atın xalqımızın ictimai həyatında (təsərrüfatda və hərbdə) yaxından iştirakı əski at kultu ilə bağlı inanışların da daha çox qorunub qalmışına gətirmiştir.

Tədqiqatçı zookultlarla bağlı inamları ritual-mifoloji kontekstdə təhlil edərək belə bir qənaətə gəlmışdır ki, Azərbaycan-türk mifoloji təsəvvürlər sistemində keyik-ceyran və maral obrazları kultlaşmış, inisiasiya aktları ilə əlaqələnmişdir. Azərbaycan folklorundakı maral obrazının sakral cizgiləri onun sakral kosmosla bağlılığını göstərir. Bu obraz mifoloji təsəvvürlərin transformasiyası zəminində müxtəlif şəkillərə düşmüş və folklor mətnlərində xilaskarlıq, ov hamisinin rəmzi kimi əksini tapmışdır.

Azərbaycan folklorundakı quş obrazlarını daha çox quş onqonlarının kult semantikası kontekstində araşdırmış R.T.Əlizadə onların dünya modelindəki yerini, astral-kosmoqonik xassəsini və s. aşkarlamışdır. Müəllif təhlil nəticəsində belə bir qənaətə gəlmışdır ki, Azərbaycan folklorunda quşlarla bağlı inamlar özünün ritual-mifoloji semantikasını daha çox quş onqonlarının simasında bürüzə vermişdir. Quş onqonları oğuz-türk dünya modelinin aparıcı rəmzləri olaraq Azərbaycan-türk folklorunun müxtəlif qollarında öz əksini tapmışdır. Onqona çevrilmiş hər hansı quşun ovlanması, yaxud ətinin yeyilməsinə qadağa qoyulmuşdur. Bu tabular Azərbaycan-türk folklorunun əsatir, əfsanə, nağıl və dastan janrlarında quş onqonlarının sakral cizgilərini şərtləndirmiş və onqon quşların Simurq, Səməndər, Humay və digər adlar ilə kodlaşmasına gətirmiştir.

Ayrıca qeyd olunmalıdır ki, tədqiqatda “onqon” anlayışına münasibət bildirilməsi və onqon anlayışının kult və totem məfhumlarından köklü şəkildə fərqlənməsinin

göstərilməsi diqqəti xüsusi cəlb edən konseptual tezisdir. Müəllif bu tezisə arxala-naraq bəzi tədqiqatçıların hansısa nəsnəni, obyekti həm onqon, həm kult, həm də totem adlandırmasını yanlış dəyərləndirmə hesab etməklə tədqiqata konstruktiv xarakterli polemik ruh verməyə nail olmuşdur.

Belə hesab edirik ki, R.T.Əlizadənin Azərbaycan folklorunda təbiət kultları ilə bağlı inamların araşdırılmasını ilk öncə problemin cari və perspektiv aktuallığını aşkarlamaqla üzə çıxarılan mürəkkəb və konseptual məsələ hesab etməsi tama-milə doğru fikir konsepti olmaqla onun apardığı tədqiqatın simasında təsdiq olunur. Müəllifin "Azərbaycan folklorunda təbiət kultları ilə bağlı inancların ən müxtəlif forma və şəkillərinin mövcudluğu, eləcə də təbiət kultlarının öyrənilməsi sahəsində ən müxtəlif yanaşma üsullarının olması, humanitar elmlər sahəsindəki məktəb və cərəyanlarda müxtəlif metod və yanaşma üsullarının tətbiqi problemin tədqiqini mürəkkəbləşdirməkə onun hərtərəfli, obyektin təbiətinə uyğun metodoloji çərçivədə həlli üçün imkanlar da yaradır" fikri, əslində, normativ xarakterli bir nəticə müddəası olmaqdan daha çox, Azərbaycan kultşunaslığının gələcəyini müəyyənləşdirən perspektiv programın postulatı hesab edilə bilər. Bu postulat, eyni zamanda, tədqiqatın Azərbaycan folklorşunaslığı üçün hər cür əhəmiyyətini göstərən inkarolunmaz konsept kimi də əhəmiyyətlidir.

Seyfəddin RZASOY
AMEA Folklor İnstitutu
*Mifologiya şöbəsinin müdürü,
filologiya elmləri namizədi*

I FƏSİL

CANSIZ TƏBİƏT OBYEKTLƏRİ İLƏ BAĞLI İNAMLAR

Folklorda təbiət kultları ilə bağlı inamların araşdırılması mürəkkəb və konseptual məsələdir. Məsələnin mürəkkəbliyi hər nəsnədən öncə problemə ən müxtəlif yönlərdən yanaşma imkanları ilə müəyyənləşir. Belə ki, təbiət mifoloji düşüncənin başlıca obyektini və məzmununu təşkil edir. İstər Azərbaycan folklorunda, istərsə də dünya folklorunda təbiət kultları ilə bağlı inancların ən müxtəlif forma və şəkillərinə rast gəlmək mümkündür. Eləcə də təbiət kultlarının öyrənilməsi sahəsində də ən müxtəlif yanaşma üsulları mövcuddur. Humanitar elmlər sahəsindəki məktəb və cərəyanlarda müxtəlif metod və yanaşma üsullarının tətbiq olunması mifologiyanın tədqiqində də fərqli konsepsiyaların reallaşdırılmasına səbəb olmuşdur. Bu da öz növbəsində təbiət kultlarının tədqiqi sahəsində nəzəri və praktiki cəhətdən zəngin metodoloji təcrübənin yaranması ilə nəticələnmişdir. Bu zənginlik və mərəkkəblik bir tərəfdən məsələni çətinləşdirirsə, digər tərəfdən asanlaşdırır. Başqa sözlə, problemə yanaşmada seçim imkanlarının çox olması tədqiqatçını hansı üsulu seçmək çətinliyi qarşısında qoysa da, eyni zamanda ona geniş elmi manevr etmək imkanları verir. Belə ki, mövzunun hərtərəfli, obyektin təbiətinə uyğun metodoloji çərçivədə həlli üçün imkanlar yaradır.

Azərbaycan folklorunda təbiət kultları ilə bağlı inamların öyrənilməsi çox geniş və zəngin mövzudur. Milli folklorumuzun məzmun, forma və kəmiyyət zənginliyi bütün hallarda onun əsasında duran, başlanğıcını, arxetipini təşkil edən türk mifologiyasının məzmun, forma və kəmiyyət fakturasının zənginliyini eks etdirir. Türk mifologiyasının, o cümlədən onunla sıx bağlı olan təbiət kultlarının zaman-zaman müxtəlif tədqiqatların obyektini təşkil etməsi folklorumuzda təbiət kultları ilə bağlı inamların öyrənilməsi üçün müəyyən nəzəri bünövrə yaratmışdır. Təbiət kultları ilə bağlı olan inamların öyrənilməsi sahəsindəki dünyəvi və türkoloji təcrübəni nəzərə alıqda mövzunun iki əsaslı istiqamət üzrə öyrənilməsi daha məqsədəuyğun görünür:

Birincisi, cansız təbiət obyektlərinə tapınışla bağlı inamlar: buraya ilkin kosmoqonianın əsasını təşkil edən cansız təbiət ünsürləri – göy cisimləri, dağ, bitki, su kultları ilə bağlı inamlar aididir.

İkincisi, türk kosmoqoniyasında əsas yer tutan qurd, ilan, at, keyik, ceyran, maral, o cümlədən quş kultları ilə bağlı inamlar.

Əlbəttə, təbiət kultlarını bu iki istiqamətdən fərqli olaraq, başqa cür də təsnif edib öyrənmək mümkündür. Lakin bütün hallarda forma dəyişsə də, məzmun – Azərbaycan folklorunda əsas təbiət kultları və onlarla bağlı inamlar sisteminin daxili məzmun strukturu dəyişməz qalır.

1.1. Astral kultlarla bağlı inamlar

Mifoloji ədəbiyyatlardan məlum olduğu kimi, dünyanın – kosmosun yaradılması prosesi müəyyən nizam üzrə baş vermişdir. İlkin xaosdan yerin yaranması, onun göydən ayrılması hadisəsi digər varlıqların (Günəş, Ay, ulduzlar, dağ, dəniz və s.) ortaya çıxmasına səbəb olmuşdur. Yaradılış model-ləri formulları içərisində üçlü dünya modeli (göy, yer üzü və yeraltı dünya) diqqəti xüsusi çəkir.

Kosmoqonianın təşəkkülündən sonra insan psixologiyası, təsəvvürləri dünyanın hansı elementdən yaradılması istiqamətində inkişaf edərək astral kultların formalaşmasına zəmin hazırlamışdır. Məlum olduğu kimi, hər bir ayının, mərasimin mənşəyi haqqında miflər mövcuddur və bu miflər icra edilən aktların əsas ünsürü olaraq dəyər qazanır. K. Levi-Stros yazar ki, mif eyni dərəcədə keçmiş, indini və gələcəyi izah edir (114,186). Astral miflər astral kultlarla bağlı ritual və mərasimlərin mənşəyini, arxaik köklərini, inkişaf və oləziməsini bəlli edən miflərdir. Bu miflər ulduzlar, planetlər, səma cisimləri haqqında bilgilər verərək onların kultlaşmasının səbəblərini izah edir. Azərbaycan folklorunda astral kultlarla, bilavasitə Ay və Günəş kultları ilə bağlı miflərin geniş şəkildə əksini tapması da arxaik ümumtürk təfəkküründən gələn etiqad və tapınmaları üzə çıxarmağa imkan verir.

Astral kult qismində çıxış edən obrazların əks olunduğu folklor janrlarından biri "Şəms-Qəmər" nağılıdır. Astral xarakter daşıyan həmin nağılin qısa məzmunu aşağıdakı kimidir: Dərvişin verdiyi almadan sonra qoca padşahın Qəmər adlı oğlu anadan olur. Qəmər gənclik yaşına çatan kimi atası onu evləndirmək istəyir. Qadınları vəfəsiz hesab edən Qəmər evlənmək istəmir. Buna görə atası onu həbsxanaya atdırır. Başqa bir padşahın Şəms adlı qızı da kişiləri vəfəsiz bilir və əre getmək fikri yoxdur. Məlakələr padşahının qızı ilə cinlər padşahının oğlu Şəmslə Qəməri həbsxanada Qəmərin yanında görüşdürür. Bu, yuxuda baş verir.

Yuxuda görüşən Şəmslə Qəmər bir-birlərini sevirlər. Qəmərə elə gəlir ki, gözəl qızı atası həyatda onun yanına göndərib. O, Şəmslə evlənməyə razılıq verdikdə, Şəmsi tanımayan ata-ana, saray adamları Qəmərə dəli olmuş kimi baxırlar. Oxşar hadisə Şəmsin də başına gəlir. Şəmsin yerini dayısı Asiman Qəmər üçün axtarıb tapır. Qəmər Şəmsin arxasında gedir və gənclər evlənirlər. Qəmərin ölkəsinə gəldikləri zaman Şəmslə Qəmər yolda bir-birlərini itirirlər. Özünü oğlan qiyafəsinə salmış Şəms naməlum bir şəhərə gəlib çıxır. Şəhərin padşahı tərəfindən saray qapıcısı təyin edilir. Şəms burada yüksək məqamlara çatır. Padşahın qızı Afitab Şəmsi oğlan zənn edərək sevir. Padşah qızını Şəmsə güclə aldırır və onu öz yerinə padşah qoyur. Şəms qız olduğunu Afitaba deyir.

Qəmərlə Şəms yenidən görüşürlər. Qəmər Afitabı da alıb padşah olur. Arvadlarından Qəmərin iki oğlu dünyaya gəlir. Oğlanlarından birinin adını Səttar, digərinin adını Ülkər qoyurlar. Böyüdükdən sonra vəzirin qızları oğlanlara şər atırlar. Qəmər oğlanlarının öldürülməsini əmr edir. Cəllad onları öldürməyə qiymayıb gizlice buraxır. Səttar Ülkəri dağda qoyub, adamyeyənlər şəhərinə gəlir. Onu burada dəfələrlə kəsib yemək istəyirlər, çörəkçinin qızı Mahiru xanım qanının arasına girir. Başqa bir şəhərdə isə padşahın qızı Kokəb Ülkərə vurulur. Atası isə qızı ayrı bir oğlana vermək fikrindədir. Ülkərlə Kokəb əlbir olub Kokəbin atasını öldürürülər. Ülkər özünü padşah elan edir. Nağılin sonunda Ülkər adamyeyənlər şəhərini qoşunla tutur, qardaşı Səttarı azad edir və Mahiru xanımı ona alır (14,87-124).

Bu nağıl mətnində Günəş (Qəmər) və Ay (Şəms), Gök üzü (Asiman) və ulduzlar (Ülkər, Səttar) astral planda təsvir edilir və bu stixiyalar kosmoqoniyanın atributları kimi kultlaşaraq türk dünya modelini təqdim edir. Buradan bir daha aydın olur ki, İslama qədər Gök üzü (Tenqri) türklərin Tanrısı, Günəş, Ay və ulduzlar isə onların tapındığı sakral varlıqlar idi. Qeyd edək ki, islamiyyətdən əvvəl türklərdəki tek Tanrı inancından bəhs edən prof. H. Tanyu türk mifologiyasıyla türklərin dini əsaslarının bir-birinə qarışdırıldığını söyləmişdir (84,213). Onu da xatırlayaq ki, "Kün Tenqri", "Ay Tenqri", "Kün-Ay Tenqri" kimi ifadələrə isə ancaq Mani dinini qəbul eləyən uyğurlarda rast gəlinir (70, 123-127).

Yuxarıda təqdim etdiyimiz nağıl mətnindəki astral cisimlərin ərəb, fars adlarını daşıması isə kultlaşmış astral varlıqları mifik türk kontekstindən kənara çıxarmır. "Folklorda Günəş surətinin cinsi türk əsatirinə, bu əsatirin qalığı olan inanışlara tam uyğun vəziyyətdə olsa da, onlar ara-sıra burada

Şəms, Afitab, Xurşid (ərəbcə, farsca mənaları günəşdir) adlarını daşıyırlar. Əlbəttə, bu, onların türk əsatiri köklü olmadıqlarına əsas deyildir. Bu, olsa-olsa ona oxşar ki, türk gözəlləri başlarında yad örپəyi dolandırırlar” (30,57).

Türk kosmoqonik görüşlər sistemindəki Günəş və Ayın yaradıcı funksiyası əski türk miflərindən nağıla keçid zamanı da qorunub saxlanılmışdır. Yuxarıda qeyd etdiyimiz nağıl mətnindən də görünür ki, qədim türklər astral varlıqlara pərəstiş edir və bu varlıqların ulu Tanrı tərəfindən yaradıldığına inanırdılar. Türk inanc sistemindəki inamlardan biri də belə idi ki, Ay və Günəşin tutulmağı onların qabağına mələklərin qanaq çəkmələri ilə baş verir. Həmin mələklərin Tanrı tərəfindən göndərildiyinə inanan türklər sözügedən tutulmaları müharibə olacağına işarə kimi də yozurdular.

Qədim türk folklorunda Ay və Günəş fərqli yönəri ilə – mədəni qəhrəmanlar, bacı-qardaş, valideyn-övlad kimi təsvirini tapmışdır. Qeyd edilən bu müxtəliflik Azərbaycan folklorunun ayrı-ayrı janrlarında (dastan, nağıl, əfsanə, rəvayət və s.) eks olunmuşdur. Xatırlayaq ki, hun türkləri Günəşə qurbanlar vermiş, öz mərasimlərini üzü şərqə, Günəşin doğduğu yerə tərəf icra etmişdilər. Çin mənbələrinin verdiyi informasiyalara görə hun xaqanı hər səhər vaxtı Günəşə, gecələr isə Aya səcdə edirdi. Yakut türklərinin inamlarında Ay qadın başlangıcı sayılırdı; hamilə saxa qadını Ay ruhundan övlad diləyirdi (92).

Göytürklərdə xaqan çadırlarının ön hissəsi üzü şərqə – Günəşə doğru tuşlanırdı. Bu isə Günəşi salamlamaq əlaməti idi. Günəşə qurban kəsmənin izlərinə Azərbaycanda da rast gəlinmişdir. E.B.Taylor yazır ki, Tatariyada (yəni Azərbaycanda – R.Ə.) yaşayan massagetlər – günəşpərəstlər qışın dəhşətlərindən onları xilas etdiyi üçün Günəş tanrisına öz atlarını qurban kəsirdilər (141, 411-412). Bu fikirdən aydın olur ki, Günəş kultuna tapınma motivləri ən əski türk mərasimləri ilə bağlıdır. Qeyd edək ki, folklorumuzda Günəşin kəhər at belində (5, 23) təsvirini tapması və kainatın yaradıcısı qismində görünməsi həm də Günəşə tapınmanın mifik köklərini təqdim edir.

Bu köklərdən birinin izahında duman, bulud və qış Günəşin dönük övladları kimi görünür. Tədqiqatçı Ramazan Qafarlı günəşlə bağlı Azərbaycan mifoloji mətni haqqında yazır: ”Qış aylarında Günəş yaratdığı Yeri öz övladlarına tapşırır, kəhər atını minib səyahətə çıxır, kainatı gəzib dolaşır. Qış, Bulud-Keçəl qız, Duman (sonralar üçünün birləşməsindən Kosa obrazı yaranır) birləşib Günəşin istəkli saçlı qızını təndirə salırlar, əsir edirlər. Saçlı qızın töre-

mələrindən – Gün babanın yer üzündəki istəkli nəvələrindən (insanlardan) üz döndərilərlər”(39,27).

Tədqiqatçının təhlili Günəşin ilkin başlanğıc kimi hansı rola malik olduğunu əyani şəkildə göstərmmişdir. Türklərə məxsus yaradılış dastanlarında Gün Ana göyün yeddinci qatında qərar tutmuşdur. Məsələn, Altay türkləri inanırdılar ki, insanları hifz edən Suyla adlı ruh Günəşin qırıntılarından yaranmışdır (20,41).

Azərbaycan mifoloji mətnlərində Günəşin həm kişi, həm də qadın olması barədə təsəvvürlər mövcuddur. Prof. Mirəli Seyidov bununla bağlı olaraq yazmışdır: “Oğuznamədə”, “Tapdıq” nağılında Günəşin təmsil edənlər qadınlardır, deyəsən, qadın başlanğıcıdır. Ancaq Oğuzların başqa bir əsərində – Dədə Qorqud boyalarında isə məsələ tamamilə başqa şəkildədir” (51,370).

Türklərin ulu əcdadı Oğuz xanın altı oğlundan ilkininin Gün xan adlanması, eləcə də Çingiz xanın Günəş soyundan gəlməsi kimi faktlar, sonrakı təsəvvür sistemlərində Günəşlə bağlı yeni etiqadların yaranmasına təkan vermişdir. Diqqəti cəlb edən mühüm elementlərdən biri “Oğuz Kağan” dastanında Oğuz xanın oğlu Gün xanın Oğuz etnosunun hakim sağ qolunda yer tutmasıdır. Bu dastanda Gün xan insan olaraq təqdim olunsa da, kosmoqonianın (Günəşin) atributu kimi görünür. Gün xan Günəşdən üzvlənmiş, kosmik nizamı sahmanlaşmış astral varlıq tipində səciyyə daşıyır. Təsadüfi deyil ki, Erkil xoca Oğuz xanın vəsiyyət etdiyi əsas ritualın tekrar icrasını Gün xana həvalə edir. Əbülqazi bununla bağlı yazır: “Əmr etdi ki, sağ tərəfdə altı ağ çadır (ürgə) və sol tərəfdə də altı ağ çadır qursunlar. Yenə də sağ tərəfdə qırx qulaç şüvül qurmağı tapşırıdı və əmr etdi ki, uclarına qızıl toyuq bərkitsinlər. Yenə də, sol tərəfdə qırx qulaç şüvül qurmağı buyurdu və əmr etdi ki, uclarına gümüş toyuq bərkitsinlər” (26,66). Əbülqazinin bu təqdimatı Gün xanın tənzimləyici funksiyasını üzə çıxarıır ki, bu da Oğuzdan sonrakı nizam hadisəsinin təkrarı olaraq kosmogenezi şərtləndirir.

Gün xanın qurdurduğu qızıl çadır, onun sağ və solunda qurulmuş 12 ağ çadır, sağ və solda yerləşən şüvüllər, uclarına bərkidilmiş qızıl və gümüş toyuqlar astral kultlarla bağlıdır. Başqa sözlə, bunlarda oğuz dünya modelinin astral strukturu və onu təşkil edən elementlər öz əksini tapmışdır.

F.e.n. S.Rzasoy qızıl çadırla bağlı yazır: “Qızıl alaçıq dünya modeli kimi semiotik struktura malikdir: bir tərəfdən kosmik kontinuumun mərkəzini və bununla oğuzdakı, istisnasız olaraq, bütün dəyərlərin sakral mərkəzə konsen-

trasiya olunduğunu simvollaşdırırsa, o biri tərəfdən birbaşa “Oğuz xan” semiotik struktur sxemini kosmoantropoloji model olaraq işaretələndirir” (48,66).

Tədqiqatçı qızıl çadırın sağ və solunda qurulmuş on iki çadırın kosmoloji strukturunu belə izah edir: “Qızıl alaçığın sağında və solunda “6 : 6” sxemi üzrə qurulan çadırlar bir tərəfdən qızıl alaçık invariantının strukturunu öz səviyyələrində təkrarlayan sinxron paradigmalar, o biri tərəfdən kosmoqonianın Oğuzdansonrakı pilləsini (strukturunu) işaretələndirən diaxron törəmələr – paradigmalarıdır. Çadırlar başqa bir tərəfdən dünyanın üfüqi strukturunu işaretələndirir” (48,66).

Alım sağ və solda basdırılmış şüvüllərin də dünyanın astral-kosmik strukturu ilə bağlı olduğunu göstərmişdir: “Gün xanın sağ və sol tərəflərdə “1 : 1” sxemi üzrə qurdurduğu 40 qulaç uzunluğunda olan şüvüllər yerə basdırılmış ağaclarıdır. Bu şüvüllər dünyanın kosmoqonik strukturunun şaquli sxemini işaretələndirir. Şüvül burada dünyanın ritualda öz təcəssümünü tapmış kosmik modelinin tərkib vahidi olsa da, strukturu baxımından semiotik universumdur. Başqa sözlə, şüvül dünya modelinin çoxsaylı və əsas paradigmalarından olan “dünya ağacını” işaretələndirir” (48,66).

Burada diqqət çekən məqam ondan ibarətdir ki, S.Rzasoy şüvüllərin uclarına bərkidilmiş qızıl və gümüş toyuqların dünya modelinin astral səviyyəsini ifadə etdiyini göstərmişdir: “Şüvülün yerin altına basdırılmış hissəsi – Yeraltı, gövdəsi – Yerüstü, təpəsi – Götü bildirir. Şüvülün təpəsində işaretələnmiş Götü qatı xüsusi semiotik predmetlə – toyuqla simvollaşdırılmışdır. Toyuq zoelement (quş) olmaqla qanadlı, uça bilən heyvan kimi astrosferadır” (48,67).

Bütün bunlara əlavə edərək göstərmək olar ki, göstərilən mərasim həm də astral kultlarla bağlıdır. Burada Oğuz xanın astral dünya modelinin ən mühüm ünsürü olan Günəşi simvollaşdırıran oğlu (Gün xan) birbaşa iştirak edir. Digər tərəfdən onun astral simvolikanı işaretələndirən oğlanları (Götü xan və Ulduz xan) da 12 çadır obrazında dünya modelinin strukturunda iştirak edir. Oğuz dünya modelinin Gün xanın təşkil etdiyi ritualda öz təcəssümünü tapması on-dakı astral ünsürlerin kult xarakterini ortaya qoyur.

Bildiyimiz kimi, kultlar mərasimlərlə bağlı olur. Başqa sözlə, kultlar – pərəstiş obyektləridir. Onlara pərəstişin, tapınmanın üsulu (şəkli, rəsmi) mərasimlərdir. Bu cəhətdən mərasimlərin varlığı həmişə kultların varlığından soraq verir. Bu mənada Gün xanın keçirdiyi rituallarda astroünsurlər astral kultların varlığını göstərir.

Astral kultun struktur çizgilərini “Oğuz Kağan” dastanındaki Ay kağan obrazında da müşahidə edirik. Ay kağanın Oğuzu dünyaya gətirməsi Ayın, Ay işığının və eyni zamanda onunla eyni astral sferaya daxil olan Günəşin sakrallığının işarəsidir. Ay oğlu olmaq motivinin oxşar şəkli şumerlərin “Bilqamış” dastanında da əks etdirilmişdir. Bilqamışın anası Ay ilahəsi Ninsun, Oğuzun anası Ay kağanla eyni semantik müstəvidə birləşir. Bu cəhət şaman mifologiyasındaki şaman əcdadında da əks olunur.

Aya və Günəşə tapınmanın izlərinə türk və qeyri-türk mənşəli xalqlarda rast gəlindiyini qeyd edən tədqiqatçı C.Cəfərov, Herodota istinad edərək yazır: “Herodot (e.ə. V əsr) ellinlərin, Günəşə, farsların isə Aya sitayış etdiklərini xəbər verir. Vaxtilə farslar İrana köçüb gəlməmişdən əvvəl (Herodota görə) İranın saysız-hesabsız yerli türk tayfaları həm Günəşi, həm də Ayı “Allah” – deyə tanımışlar” (25,57). M.Kaşqarlıının da bizə verdiyi informasiyalardan məlum olur ki, müsəlman olmayan bəzi türklər uca bir dağı, yaxud ağacı “Tənəri” adlandırdılar (66,377). Deməli, göy üzünə “Tənəri” deyildiyi kimi, fövqəladə obyektlərə, o cümlədən Günəşə də ilahi varlıq olaraq müraciət edilmişdir.

Hazırda Azərbaycanda bir sıra pirlərin Günəş adını daşıması qədim mifik görüşlərin izləri kimi diqqəti cəlb edir. “Dədə Günəş”, “Gündöodu Baba” və başqa pir – ocaq adlarının Günəşlə bağlı olması kosmik obyekt hesab edilən günəşti mifik obraz səviyyəsində göstərir. Məsələn, Gəmiqaya rəsmlərinin müəyyən bir qrupu Günəş simvolizə edən işarələri özündə əks etdirir. Bu mənbələrdə Günəş rəsmləri dairə, dairədən ayrılan şüa, içərisində nöqtə olan dairələrlə təmsil edilmişdir. N.Müseyibli bu təsvirlə bağlı yazır: “Çox maraqlıdır ki, arxeoloji ədəbiyyatda demək olar ki, yekdilliklə Günəş simvolu kimi qəbul olunmuş bir nöqtəli dairə bir sıra qədim yazı sistemlərində də Günəş ifadə etmişdir. Bu işarə Misir heroqliflərində “ra” kimi oxunub “Günəş” deməkdir. Qədim Çin heroqliflərində də Günəş həmin işarə ilə ifadə etmişlər” (41,81).

Tədqiqatçılar sübut etmişlər ki, belə rəsmlər Qobustan, Kareliya, Sibir və dünyanın digər yerlərindəki təsvirlərdə də vardır. O da bəlli olmuşdur ki, şüaşəkilli naxışlarla bəzəmə Erkən Dəmir dovrü boyalı qablarının ayrılmaz xüsusiyyətidir. Bu dövrdə geniş yayılan kannelyur ornamentin də Günəş kultu ilə bağlı olduğu söylənmişdir. Bu tip Günəş təsvirləri Azərbaycan xalqının məişətində uzun müddət yaşamış, evlərin fəsadları, qəbirüstü daşlar Günəş rəsmləri ilə bəzədilmişdir. Mirəli Seyidov qeyd edir ki, bir çox xalqlarda olduğu

kimi azərbaycanlılarda Günəş tanrısi – Şüa, zoomorfik onqon və insan kimi təsəvvür edilmişdir (51,427).

Günəşin mifləşdirilməsi, Günəş tanrısına inam, şübhəsiz ki, onun təbiətin məhsuldar qüvvəsinin başlanğıcı olması ilə bağlıdır. Gəmiqaya rəsmləri arasında qoşa dairələrdən ibarət rəsmlər də müəyyən yer tutur. Bu tip rəsmlərə Sibirin qaya təsvirlərində və Qeqam bağlarında geniş şəkildə rastlanmışdır. Qoşa dairələr halında verilən Venera, əkizlər kultu ilə bağlı olmuş, məhsuldarlığın rəmzinə çevrilmişdir. Azərbaycan folklorunda Ülkər adlandırılan bu ulduz ilə bağlı müxtəlif əfsanələr vardır. “Ülkərlə Süleyman peyğəmbər”, “Yalançı Ülkər” adlı əfsanələr bu qəbildəndir. Tədqiqatçılar bəzi xalqlarda Ülkərin bəd qüvvələrlə bağlı olduğunu qeyd etmişlər. Mənbələrin verdiyi məlumatlardan isə məlum olur ki, Veneraya, yaxud Ülkərə monqollar və hunlar tərəfindən sitayış edilmişdir. Qeyd edək ki, monqollarda karvanları yoldan çıxaran, məhv edən Venera haqqında əfsanə mövcud olmuşdur. Bu əfsanə həm də Azərbaycan folklorunda vardır. Həmin əfsanəyə görə, gözətçi göydə parlaq ulduz görüb onu Ülkər ulduzu hesab edərək karvanı yuxudan oyadır. Karvan xeyli getsə də, səhər açılmır. Bir azdan başlayan boran isə karvanı məhv edir. Aydın olur ki, karvanın qırılmasına başqa bir ulduz səbəb olmuşdur. Odur ki, onu “Yalançı Ülkər” adlandırmışlar. Bu ulduz “Karvanqıran” adı ilə də tanınır. Digər bir Azərbaycan mifində bu ulduzun fərqli tərəflərini görürük: “Ülkər ulduzu vaxtı ilə gözəl bir qız imiş. Bir gün qışın oğlan çağında onun atasının otu qurtarır. Qışın bu vaxtında otu hardan tapmaq olar. Əyər belə getsə mal, qoyun tamam açından öləcəkmiş. Ülkərin atası gedib ağaya hal-qəziyyəni danışır. Zalim ağa kişi ilə şərt kəsir ki, mən sənə istədiyin qədər ot verərəm, ancaq sən də gərək öz qızını mənə verəsən. Kişi çox yalvarır, ağa az eşidir, dediyindən dönmür. Axır naəlac qalib razılaşır, gəlib vəziyyəti qızına danışır. Qız bütün günü göz yaşı tökür, öz halını düşünüb ağlayır.

Ülkər gecə kədərli-kədərli göyə baxıb əhvalını danışır, kömək istəyir. Göydə Ayın lap nazik olduğunu görür, gəlib atasını yuxudan oyadıb deyir:

Ay göydə sallandı, ay dədə,
Daha yaza nə qaldı, ay dədə.
Vermə məni qənim əlinə.

Kişi tez eşiye çıxır. Gözlərinə inanmır. Hər yan dizə qədər boy vermiş göy otla dolu idi. Bundan bərk sevinir. Ancaq evə girib qızını görmür. Çünkü onun gözəl qızı ulduz olub göyə çıxmışdı. O vaxtdan deyirlər, göylərdəki ən parlaq ulduz Ülkər ulduzudu. Atası yuxudan durana qədər göylərdən çəkilməyib yaza nə qədər qaldığını atasına bildirir” (11,40).

Yakutlar Zöhrə ulduzunu Ülkərə aşiq, gözəl bir bakire olaraq bilirlər. Göydə bu iki ulduzun qarşılaşması fırtına və yağış yaratdır. Buryatların əfsanələrində Zöhrə ulduzu Solbon adlanır və kişi cinsinə aid edilir. Onlara görə, Solbon atı çox sevir, onun at sürüsü var, o atların qoruyucu ruhudur (64,7).

Aydındır ki, Gök aləmi Tanrıların məkanı kimi müxtəlif xalqların, o cümlədən Azərbaycan türklerinin inanclarında əksini tapmışdır. Əfsanəyə görə, Günəşlə Ay yerdə yaşayırmış. Bir gün Günəş gəzə-gəzə Gökə çıxır. Ayı Günəşti axtarmağa göndərilərlər. Ay Günəşti nə qədər axtarırsa tapa bilmir. Bu zaman Gök guruldayır, ildirim çaxır, Gök Yerdən ayrılır. Günəşlə Ay Yerə yenə bilmirlər.

Bu mətni təhlil etdiyimizdə astral kultların əsasında duran mifoloji təsəvvürlərin kosmoqonik strukturunu aşkarlamaq mümkündür. Burada kosmoqonik fazaları (mərhələləri) müşahidə edirik:

1. Günəşlə Ayın birgə olaraq yer üzündə yaşaması ilkin kosmoqonik durumu bildirməklə xaosu işaretləndirir. Belə ki, kosmosdan əvvəlki durum xaosdur. Bu baxımdan, Günəşlə Ayın indiki kosmik düzümdən (kosmosun əksinə) olaraq yer üzündə yaşaması, bu mənada, xaos anlamına gəlir.

2. Günəşin gəzə-gəzə göyə qalxması, Ayın onu axtarmaq üçün ardı ilə göyə getməsi xaosun kosmosa keçid prosesini bildirir. Bu halda onların əvvəlki duruma (xaosa) qayıdışını əngelləyib qeyri-mümkün edən ildirim kosmosla xaosun hüdudu anlamına gəlir. Burada ildirimin özünün də astral mənşəli hadisə olması – odu simvollaşdırması onu kosmoqonik “dramın” – kult mifinin obrazı kimi bərpa etməyə imkan verir. Başqa sözlə, əfsanədə ildirimin çaxması təbiət hadisəsi kimi adiləşmişdir. Ancaq kosmoqonik mifdə Günəş, Ay, Gök antropomorfik obrazlar olduğu kimi, ildirimi çaxdırın obraz da olmalı idi. Bu halda ildirim da astral kultların əsasında duran inanclar sisteminin əsas obrazlarından biri kimi bərpa olunur.

Əfsanənin mifoloji semantikası ilə bağlı o da qeyd olunmalıdır ki, bu əfsanədə həm də Gökə tapınmanın izləri vardır. Bu, qədim türklərin Gök Tanrısına qüdrətli (fovqəladə) varlıq kimi sitayış etdiklərinə işarədir. Türklərin

inancına görə, xaqana hakimiyyət Goy Tanrı tərəfindən verilmişdir. Goy Tanrı insanların taleyini həll edir, xalqları yüksəldir, yaxud devirir.

Mifoloq alim M.Eliade Goy Tanrisı ilə bağlı yazır: "İrtişətrafi ostyaklarda (xantlarda) goy tanrisının adı "sanke" sözündən yaranır və ilkin anlamı "ışıl, işıqlı və parlaq" deməkdir... Türk-tatarlar şimal, şimal-şərq qonşularından fərqli olaraq Goy Tanrisına daha çox üstünlük verir və "Sahibkar", "İqtidar", "Cənab", çox hallarda isə sadəcə "Ata" deyirlər" (149,24-25).

Tədqiqatçı A.Acalovun araşdırılmalarına əsasən, bütün qaynaqlarda Tanrı göylə bağlıdır, yəni, yüksək və qutsaldır. Yaradıcılıq, hamilik, insanların, xalqların və dövlətlərin taleyini müəyyənləşdirmək, əbədilik, ədalət, şəxsləndirilməmiş olan İlahinin başlanğıc, güc və qüdrət qaynağı olması onun başlıca əlamətləridir. Lakin heç bir qaynaqda Tanrı ilə birbaşa əlaqədə olan hər hansı bir ilahi və başqa varlıqdan söhbət getmir. Daha doğrusu, tanrıçılıqda başqa dünya dinlərindəki kimi bir peyğəmbər anlayışı yoxdur (3,45).

Tanrıçılıq haqqında yakutlarda qorunub qalmış təsəvvürlərə görə, ən böyük Tanrıının əmrində yeddi tanrı var. Bu tanrıların şərəfinə yaz bayramı ərefəsində od üzərinə qımız səpilərək qurban verilir (133,48).

Tədqiqatçı V.L.Priklonski yeddi tanrıının yeddi qardaş ola biləcəyi ehtimalını irəli sürür. Ona görə bunlar göy gurultusu, şimşek, parlaqlıq, müharibə törədən, göyün qızgınlığını bildirən, taleyi bildirən və s. tanrılardır (132,29).

Bu baxımdan, A.V.Anoxinin araşdırımları xüsusilə diqqəti cəlb edir. Həmin araşdırımlarda göstərildiyi kimi, altaylılar inanırdılar ki, ən böyük Goy Tanrıının xidmətində elçilik vəzifəsini icra edən yardımçı ruhlar var. Altay şamanı göyə çıxdığı zaman birbaşa Ülgenin qatına qalxmaz. Goy Tanrı, qütb ulduzunda şamanı qarşılıqla üçün elçisini yollayır. Goy gəzintisində şamanın yanında olan köməkçi ruhlar Yayık, Suyla və Qarlıqdır. Birinci ruh insanlar arasında yaşayır, onları pis varlıqlardan qoruyur və Ülgen ilə insanlar arasında elçilik də edir. Şaman qurbanı ancaq onun müşayıti ilə Ülgenə aparır. Dualarda bu ruh "ayın, günəşin parçası" deyə anılır. Onun ağ bezdən düzəldilmiş başı, qulaqları, əlləri, ayaqları və quyruğunun eks olunduğu şəkli qurban mərasimlərində bez parçalarıyla yanaşı olaraq iki qayın ağacına bağlanmış və ağ at tükündən hörülülmüş ipə bərkidilmişdir. Altaylılar yaz fəslində dişi atların ilk südünü unla qarışdırıb bir bulama düzəldər və Yayığın adına ətrafa səpərdilər. Goy gəzintisində şamana yoldaşlıq edən ikinci ruh Suyladır. Bu ruh da insanların qoruyucusu olub, deyildiyinə görə at gözlüdür. Bəzi şamanlar, onu at gözlü bir

qartal olaraq da bilirlər. Suyla, insanların nə etdiyini Göt Tanrıya xəbər verir. Buna görə də “iki tildü” (iki dilli) deyə tanınır. Vasitəçi olan ruhların üçüncüsü olan Qarlığa gəlincə, bu Suyılanın iş yoldaşı olub, yenə göy gəzintisində şamana kömək edir. Qarlıq, ayın zamanı çağırılırsa, havaya su çilənir (95,12-14).

Digər tərəfdən, türk tədqiqatçısı S.Buluç V.V.Radlova istinadən yazar ki, türk xalqlarının çoxunda Günəş dişi, Ay erkək olaraq bilinir. Altay şamanı göyə çıxan vaxt altıncı qatda Ay “ada”nı, “Ay ata”nı salamlayıır. Yakutlar ayın kiçilməsini əfsanəvi ayılarla qurdların onu yeməsi ilə əlaqələndirirlər. Altay türklərinə görə, ay tutulması “yelbəgən” deyilən bir canavarın ayı yeməsindən irəli gəlir. Günəşlə ay, xüsusilə tunquslardakı şaman ayinlərində mühüm bir rol oynadığı halda, bütövlükdə şimali Sibir xalqlarında bunlara qurban verildiyi məlumdur (64,6-7.).

Deyilənlərdən aydın olur ki, Günəşə, yaxud digər astral varlıqlara yönəlmış dərin türk inamlarının kökü həm də mifik obrazların qeyri-adi özəlliklərə sahib olmasından qaynaqlanır. O.Freydenberq bu xüsusda qeyd edir ki, mifoloji obraz və anlayış hər nə qədər dünyadərkinin ayrı-ayrı vasitələri olsa belə, digərini qarşılıqlı olaraq şərtləndirir (145,181-182). Başqa sözlə, “obrazlaşdırma” və “anlama” təfəkkürün fikir aktları kimi ayrı-ayrı vahidlər olsada, biri digərinə bağlı, biri digərinin ardı olan aktlardır. Bu baxımdan, mifoloji düşüncədə, eləcə də folklor dünya modelində mifoloji obraz və anlayışlar biribirini şərtləndirən, biri digərinə bağlı olan düşüncə vahidləridir.

Bu barədə S.Tokarev qeyd edir ki, mifoloji personajın birinci başlıca əlaməti onda xariqülədə, fövqəltəbi özəlliklərin olması, ikincisi də ona inamın olmayıdır (142,15). Başqa sözlə, mifoloji obraz qeyri-adidir – sakral sfera ilə bağlıdır və bu təsəvvürlər onların daşıyıcılarının şüurunda həqiqət kimi qəbul olunur. Mifoloji obrazın ətrafında inamların sistem təşkil etməsi kultlaşmanın şərtləndirir.

Qeyd olunmalıdır ki, islamaqədərki ulu əcdadın əsas inancı Göt Tanrıya ünvanlanmışdır. Bu baxımdan, Göt Tanrı inancı ətrafında təşəkkül tapmış monoteist dini, yalnız Göt Tanrı dini kimi səciyyələndirmək mümkündür. Göt üzünün sonsuzluğu, dərinliyi Göt Tanrıda cəmlənmiş, onda ehtiva olunmuşdur. Qədim türklər Göt Tanrıının rəsmini çəkməmiş, heykəlini düzəltməmişlər, Ulu Tanrıının – Göt Tanrıının ucalığını dərk edərək, ona səcdə etmişlər.

Beləliklə, kultlaşmış astral varlıqların (Günəş, Ay və s.) türk inam sistemindəki mühümlüyünü və türk yaşam tərzinə göstərdiyi təsiri müəyyənləşdirməyə çalışaraq, bu qənaətə gəlmək olur ki, Günəş, Ay və ulduzlar, o cümlədən

lədən göylər aləmi – astral sfera ilə bağlı bütün ünsürlər və onlarla bağlı astral hadisələr türk mifologiyasında, inanclar sistemində bu və ya digər şəkildə öz əksini tapmışdır. Astral-mifoloji obrazlar hər nəsnədən öncə kosmoqonik inanclarla bağlı olmuşdur. Başqa sözlə, qədim türklərin yaradılış haqqındaki təsəvvürləri birbaşa astral elementlərlə bağlı olmuşdur. Mifoloji təsəvvürlər inkişaf etdikcə astral obrazlar ətrafında kult (pərəstiş sistemi) qurulmuş və bu da öz növbəsində inancların məzmunca daha da zənginləşməsi ilə bərabər, onların türk düşüncə sistemindəki rolu və funksiyasını da mürəkkəbləşdirmişdir. Türk cəmiyyətinin inkişaf tarixi boyunca mifoloji təsəvvürlərdə çox ciddi dəyişmələr baş vermiş, tanrıçılıq islam və digər monoteist dinlərlə əvəz olunmuşdur. Bu halda astral kultlarla bağlı inamlar aktual ideoloji əhəmiyyətini itirərək folklor mətnlərinə çevrilmişdir. Bu da öz növbəsində Azərbaycan folklorunun təbiət kultları, o cümlədən astral kultlarla bağlı inamların öyrənilməsindəki rolu və əhəmiyyətini bir daha vurğulayır.

1.2. Dağ kultu ilə bağlı inamlar

Azərbaycan folklorunda cansız təbiət obyektləri ilə bağlı kultlar və onlara dair inamlar içərisində dağ kultu diqqəti xüsusi cəlb edir. Bu kultun folklorındaki qabarıl səciyyəvi keyfiyyəti geniş yayılması və müxtəlif obrazlarda təcəssüm olunmasıdır. Mif və əfsanələrimizdə dağın ana, nurani qoca, pəhləvan və s. şəkillərdə funksiyalaşmasını müşahidə edirik. İnsanın, cəmiyyətin və sosial normaların kosmogenezini izah edən etnogenetik miflərin əsas məzmununa görə, ilkin əcdadların göy mənşəli olmaları həm də dağla bağlılıqlarından irəli gəlir. Bu halda göy mənşəli obrazların yerinin simvolizə dağla əlaqələnmələri həmin obrazların strukturunda kainatın strukturunun öz şaquli bütövlüyündə (Yuxarı-Aşağı qarşılıq qosası) simvollaşmasını göstərir. Bu, dağı yerə məxsus obraz kimi bütöv kosmoloji dünya modelinin strukturuna daxil etməklə eyni zamanda onun həmin dünya modelindəki zəruri yeri və funksiyasını da bildirir.

Qədim türklərin təsəvvürlərində sakral dəyər qazanmış dağ VI əsrə aid Çin qaynaqlarında “yer tanrısı” (ruhu) adlandırılır. Bu fakta istinad edən M.Seyidova görə, “müqəddəs başlanğıc sayılan dağ, eləcə də torpaq və xüsusiilə onlarla bağlı Günəş bütün varlığın, həyatın, tanrıların, insanların, nemətlərin yaradıcısı, anası-atası kimi qəbul olunur. Torpaq başlıca olaraq ana başlanğıçı sayılmışdır” (51,308).

M.Seyidovun bu fikrini, o cümlədən türk mifologiyasında dağla bağlı təsəvvürləri ümumiləşdir dikdə dağın dünya modelinin Ata-Ana strukturunda Ana tərəfinə daxil olan ünsür olduğunu görürük. Bu halda Gøy və onunla bağlı olan kosmoqonik elementlər Ata kompleksinə, Yer və onunla bağlı olan kosmoqonik ünsürlər, o cümlədən Dağ Ana kompleksinə aiddir. Türk mifologiyasında dağın ana rolunda çıkış etməsinə, bir çox qəhrəmanların sakral valideyni olmasına dair faktlar mövcuddur. Bu da öz növbəsində dağın ulu əcdad kimi kultlaşmasını və onun ətrafında inamlar kompleksinin yaranmasını təmin etmişdir.

Həmin inamlar kompleksinin təzahürü olaraq Türküstan türklərinin olduqları hər bölgədə dağ kultunun izləri tapılmışdır. Buradakı dağların çoxu "müzəddəs, ulu əcdad, ulu xaqan" anımlarını verən Xan Tanrı, Buztağ Ata, Bayın Ula və b. adlarla da tanınmışdır (71,32).

O cümlədən mifoloji mətnlərdən məlum olur ki, dağ iyəsi uzun boylu, böyük döşləri olan qadındır. "Bu da onu görünüş etibarilə əsatiri Al (Hal) anası obrazına yaxınlaşdırır" (130,148).

Dağ ruhunun qadın olması ilə bağlı etiqadlar əksər türk xalqlarının folklorunda, mifologiyasında da vardır. "Şor folklor mətnlərindən aydın olur ki, dağ əyəsi (iyəsi) gecələr adamın yanına gələr, özünə ər eləmək istədiyi kişinin yanına uzañib onu qucaqlar, bilən adam olsa ki, bu dağ ruhudur, onda uzun sallaq və iri döşlərindən tutub həmən dağ iyəsini başı üstündən geri tullayar. Belə eləyən zaman dağ iyəsi : "Səndən mənə ər olmaz"- deyib çıxar gedər. Yox, əyər ona qarşı belə etməsələr, dağ iyəsi həmin adamın canını alıb aparar ki, ondan sonra da o adam ağlığını itirib qamılıq eləməyə başlar, gəzib gəzib dolanar və sonda ölər" (20,89).

Bütün bu mifoloji məlumatlar dağın kultlaşmasını əyani şəkildə göstərir. Dağa pərəstiş onun mifoloji düşüncədə kosmoqoniya ilə bağlı obrazını yaratmışdır. Kosmoqoniya – ilkin yaradılış deməkdir. Dağın kosmoqonik görüşlərə daxil olması onun əcdad kimi təsəvvür olunduğunu göstərir. Belə ki, kosmoqoniya yaradılış olduğu üçün buradakı obrazlar iki qismə bölünür:

Birincisi, yaradanlar;

İkincisi, yaradılanlar.

İlkin kosmoqoniyada yaradıcılar ulu valideynlərdir. Kult inamlarına görə dağ belə yaradıcı başlanğıcdır. Bunun əyani təsdiqini "Oğuz Kağan" dastanında müşahidə edirik. Oğuzun oğlanlarından birinin adı Dağ xandır. İyirmi

dörd oğuz tayfasından biri Dağ xandan törəmişdir. Beləliklə, Dağ (xan) Oğuz etnosunun yaranmasında birbaşa kosmoqonik başlanğıc kimi iştirak edir. Bu halda Dağ xandan törəyən oğuzlar da kosmoqonik yaradılış prosesindəki ikinci qisim obrazlardan “yaradılan” qrupunu təmsil edir.

Mifologiyada dağ kultu ilə bağlı inamlarla öz əksini tapmış təsəvvürləri təhlil etdiyimizdə biz Dağ obrazını özünün təbiət şəklində, yəni bir dağ olaraq müşahidə edə bilirik. Lakin mifoloji təsəvvürlərin inkişafı ilə ilkin təbiət və heyvan obrazlarının antropomorflaşması baş vermişdir. Başqa sözlə, ilkin mifoloji mətnlərdəki təbiət obyektlərini, heyvanları və quşları təmsil edən obrazlar tədricən insan cildi kəsb etmişdir. Bu baxımdan, dağ obrazını sonrakı mifoloji mətnlərdə, xüsusən folklor mətnlərində artıq dağ şəklində yox, insan obrazında müşahidə edirik. Məsələn, Azərbaycan folklorunda dağ ruhunun nurani qoca şəklində təcəssümünü də görə bilirik. Aşağıdakı mifə nəzər yetirək:

“Bir avçı varmış, əlli il avçılıq eliyip həmişə də av virirmiş. Bir yol gedir dağa. Birdən görür ki, qabağında bir təkə var. Elə tüfəngi qaldırır ki, vırsın, bir də baxır ki, təkə oldu ağ saqqallı nurani bir qoca. Qoca bına deyip ki, əlli il qırımsan, bəs deyil? Niyə, bı yazış heyvannarı sən yaratmışsan? Kişi qorxup qeyidir əvinə. Bir neçə gün yorğan-döşəhdə xəsdə yatır. Sora durur tüfəngini qırır, bir də ava getmir” (11,53).

Bu mifoloji mətni təhlil etdiyimiz zaman mifologiyada dağın kultlaşması, onunla bağlı inanc sisteminin xarakterik cəhətləri üzə çıxır. Mətndə üç obraz səviyyəsi vardır:

1. Ovçu;
2. Ov;
3. Ov hamisi.

Bu obrazlar biri-biri ilə sıx bağlıdır. Onların hər birinin öz morfoloji etiologiyası – məzmun-forma semantikası vardır. Əslində, bu mətn öz poetik təyinatına görə ovçuluq miflərinə aiddir. Ovçuluq mifləri arxaik dövrə ovçuluq kultları və kult mərasimləri ilə bağlıdır. Lakin ovçuluq mifini təhlil etdiyimizdə onun alt qatında – daha arxaik məqamda dağ kultunu bərpa edə bilirik.

Mətndəki mifoloji dünya modelindəki obrazları üfüqi müstəvidə təsəvvür etmək istəsək, onda binar (ikili) qoşalıq ortaya çıxır. Lakin həmin binar qoşalıq donuq, yaxşı yarımcıq deyildir. Belə ki, ikili qoşalıq, əslində, üçlü strukturdan ibarətdir. Üçüncü element ikili qoşalığın tərəfləri arasında vasitə rolunu oynayan mediator obrazdır:

Ovçu ----- Ov ----- Ov hamisi
İnsan ----- Mediator ----- İlahi hamı

Ovçunun ovu – dolanışıği birbaşa İlahi hamının mərhəmətindən asılıdır. Məsələnin bütün mahiyyəti həmin Hami obrazın mifoloji funksiyası ilə bağlıdır. Ovçunun ovlamaq istədiyi təkə – mediator onu İlahi hamının olduğu məkana aparır. Əslində, təkə ona sakral məkana gedən yolu göstərir. Xarakterikdir ki, həmin İlahi hamı dağda yerləşir. Beləliklə, ovun hamisi dağ ruhudur. Bu halda dağ ruhlarının hamı obrazlar kimi çıxış etməsi, o cümlədən dönərgəlik funksiyası daşılması (təkənin nurani qocaya çevrilməsi) xarakterik cizgiləri təşkil edir. Lakin bu, binar qoşalığın öz daxili strukturu etibarilə üçlü quruluşa malik olmasını, yəni dixotomiyanın trixotomiya olmasını inkar etmir. "Kitabi-Dədə Qorqud"da Beyrəklə (kişi başlanğıcı) Banuççıçək (qadın başlanğıcı) arasında mediatorluq edən keyiki yada salaq. Yaxud Nizami "Yeddi gözəl"ində Bəhrəmi (kosmosu) əjdahanının (xaosun) üzərinə aparan keyiki xatırlayaq. Bütün hallarda üç obraz görürük. Ancaq yuxarıdakı ovçuluq mifində isə iki elementin üçləşməsini müşahidə edirik. Diqqətə çatdırmaq istəyirik ki, mifoloji düşüncədə ikili qoşalıqların öz daxili strukturu etibarilə üçləşməsi xarakterik hadisədir. Belə ki, S.Rzasoyun "Kitabi-Dədə Qorqud"un sonuncu boyunun süjetinin kosmoloji strukturundan bəhs edən tədqiqatında məşhur ingilis etnoloqu V.Ternerin belə bir xarakterik fikirinə istinad olunmuşdur: "təkcə cinsi dualizmi yox, eləcə də praktiki olaraq dualizmin istənilən formasını daha geniş olan üçüzvlü təsnifatın tərkib hissəsi kimi görmək lazımdır" (47,57).

Yaxud K.Levi-Strosa görə, "mif, adətən, qarşıdurmalarla əməliyyat aparır və mediasiyaya, yəni onların tədricən aradan qaldırılmasına xidmət edir. Tutaq ki, birindən o birinə keçid mümkün olmayan iki üzv ekvivalent (eyni güclü – R.Ə.) olan iki başqa üzvlə əvəz olunur. Bunlar da üçüncü bir üzvü, keçid üzvünü nəzərdə tutur. Bundan sonra bir kənar üzv və mediator öz növbəsində başqa bir üçlüklə əvəz olunur" (114,201).

Bu iki alimin ikiliyin üçlüyə keçməsi haqqındaki fikirlərini şərh edən S.Rzasoy göstərir ki, "bu, bütün hallarda üç elementin iki tərəfli qarşıdurma təşkil etməsidir. Yəni binar oppozisiya qoşası üç üzvlü (elementli), iki tərəfli olur" (47,57).

Ümumiyyətlə, dağın inamlar sistemində daşlığı sakrallıq mifik mətnlərdə mükəmməl şəkildə əks olunmuşdur. Bu mətnlərdəki dağ obrazı Oğuz Kağanın altı oğlu içərisindəki "Dağ" ilə birləşir. Hər iki dağ obrazı türk etnik-mədəni

sistemindən transformasiya olunaraq epikləşmiş elementlər kimi təqdim olunur. V. Proppun qeydlərindən də məlum olduğu kimi, funksiyaların daimiliyi qorunub saxlanılır ki, bu da funksiya çəvrəsində qruplaşan elementləri sistemə salmaq imkanı verir. Transformasiyanın qanunlarına yalnız attributiv elementlər yox, həm də funksiyalar məruz qalır (134,97-98).

Deməli, dağın ilkin stixiya kimi kultlaşması onun əski inamlarla, həm də səmavi inanc sistemləri ilə bağlılığını əks etdirir. Dağın sakral şəkildə daşıdığı status epik mətnlərdə, o cümlədən “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda daha əhatəli formatlarda əksini tapmışdır. Bu epos kontekstində dağın ilkin stixiya kimi daşıdığı semantikaının təhlili dağın mifik-kosmoqonik təsəvvürlərdəki rolunun maraqlı elementlərini aşkara çıxarıır.

“Dədə Qorqud” eposu həm töre qanunlarının ciddi mühafizə edildiyini bəyan edən salnamə, həm də əski türk inanc sisteminin geniş təzahür tapıldığı dastan kimi tədqiqatçılar tərefindən yekdilliklə təsdiq edilmişdir. Bu, qədim türklərin mifoloji təsəvvürlərində başlıca yer almış təbiət qüvvələrinə olan etiqadların Oğuz dönəminə qədər yaşadığını aşkara çıxarmağa imkan verir. Məhz bu prizmadan baxdıqda dastandakı oğuzların təbiətlə həməhənglik təşkil edən həyat tərzindəki mifik elementlərin, eyni zamanda, əsas başlanğıclardan birinə – dağa yönəlmış inam və tapınmalarının kulta çevrilməsini görə bilirik.

Qədim türklərin əksər hissəsinin Altay, Bodın-İnli, Saqçaq, Ağ qaya, Alaş və başqa daqlara tapınmaları, əslində, mərhələli formada “Dədə Qorqud” oğuzlarının Qazlıq dağı, Gökçə dağ, Ala dağ, Qara dağ, Qaracuk dağı kimi daqlara yönəlmış inamlarına transformasiya edilmişdir. Belə bir zəmində etiqad hədəfinə çevrilmiş tos-taunun – dağın kosmoqonik başlanğıc olaraq oğuz cəmiyyətində də qəbul edildiyini müşahidə etmək mümkündür. Türk xalqlarının daqları ulu ana zənn etmələri, yaxud dağı ata – “Ada-qolan” adlandırmaları da müxtəlif variantlarla “Dədə Qorqud” eposuna sirayət etmişdir.

Əlbəttə, dağın türk inanclar sistemində gah ata, gah da ana funksiyasında çıxış etməsi ilk baxışda müəyyən ziddiyyətlər yaradır. Əslində, burada hər bir nəsnə mifik düşüncənin nizamı daxilindədir. Dağ Yer-Göy oppozisiyasında bəzən Yeri, bəzən isə Göyü andırmışdır. Qədim türk miflərində dağın ucalıqlarla, göylə bağlı olması ona Ata funksiyasını vermişdir. Lakin təsəvvürlər inkişaf etdikcə, o cümlədən göylər aləmi mifoloji-dini düşüncədə göydən daha aydın sərhədlərlə ayrıldıqca o, ana funksiyasını da qazanmışdır. Yada salaq ki, göylə yerin əvvəlcə bir olması, sonradan ayrılması haqqında mifoloji

məlumatlar vardır. Beləliklə, yerinə görə dağ bəzən yerə, bəzən də göyə aid edilmişdir. Bu da uyğun olaraq onun gah ana, gah da ata şəklində görünməsinə səbəb olmuşdur. Ancaq, bu, heç bir halda onun əcdad olmasını – kosmoqonik kultluğunu inkar etmir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında oğuzların dağdan və onun ruhundan güc almaları ilə bağlı olan mifik elementlər qabarlıqdır. Məsələn, Dədə Qorqudun səkkiz boy sonucunda alqış kimi dediyi ifadəyə nəzər yetirək:

Qarlı qara tağların yıqılmasun! (36, 34-109).

Məhz bu alqış-duanın mifik siqləti oğuzların dağla bağlılığının əsasında dayanır. Dağ ruhunun dağı tərk etməsi – dağın yıxılmasıdır. Əksinə, dağın yıxılması – dağ ruhunun öz dağ bədənindən qopmasıdır.

B. Ögəl yazır ki, oğuz türkləri daş-dağ ruhundan güc almalarına dərin inam bəsləmələrinə görə dağları bir torpaq, daş yığını kimi deyil, hissələr və duyularla yoğrulmuş, insanlaşmış (insan cildinə düşmüş – R.Ə.) varlıq kimi düşünümlərlər (80,424).

Altay xalqlarının qədim əfsanələrindən bəllidir ki, nəhəng igidlər Nuh tufanından sonra daşa dönürlər. “Kitabi-Dədə Qorqud”un birinci boyunda Dirse xanın xanımının Qazlıq dağına qarğaması dağların insani duyularla yaşama-sına işarədir. Ana Qazlıq dağına bir canlı varlıq olaraq qarşıış ünvanlayır:

Qazlıq tağı, aqar sənin suların,
Aqar ikən aqmaz olsun!
Bitər sənin otların, Qazlıq tağı,
Bitər ikən bitməz olsun!
Qaçar sənin keyiklərin, Qazlıq tağı,
Qaçar ikən qaçmaz olsun, taşa dönsün (36,39).

Bu qarğışın ritual-mifoloji strukturunu araşdırılmış f.e.d. M.Cəfərli özünün “Dastan və mif” adlı monoqrafiyasında dağın kult obyekti kimi inanclar sistemi daxilindəki funksional yerini müəyyənləşdirərək yazmışdır: “Qarğama prosesi Ana ilə Dağ arasında gedir. Bu prosesin semantik dinamikası Anadan Dağa doğrudur. Yəni bəd dua, mənfi söz (neqativ istək – R.Ə.) Anadan çıxır, onu

qəbul edən isə Dağdır. Beləliklə, qarğamanın strukturu iki əsas elementdən (göndərən və qəbul edən) ibarət olmaqla üzə çıxır:

ANA – Qarğayan, qarğışı göndərən, yaxud İnförmatör;

DAĞ – Qarğanan, qarğışı qəbul edən, yaxud Auditor” (24,143).

Alim daha sonra Dağ obrazının morfoloji strukturunu araşdıraraq onun hansı semantik elementlərdən təşkil olunduğunu da üzə çıxarmışdır: “Ancaq qarğamanın struktur elementləri bununla qurtarmır. Anadan dağa göndərilən qarğış birbaşa dağın özünə deyil, Ananın bəd duasında dağa edilən qarğış əslində onun semantik elementlərinədir. Yəni dağ özü daş, torpaq, qayadan ibarətdir. Ancaq ananın qarğışında məhz dağa edilən qarğış nə onun daşına, nə torpağına, nə də qayasınadır. Beləliklə, qarğamanın strukturunda üzə çıxan dağ artıq fiziki dağ deyil. Bu dağ fiziki obyekt olaraq da epik-mifoloji şüurda dəyərləndirilmiş bir sıra semantik elementlərdən təşkil olunur. Həmin elementlər dağı məhz dağ kimi səciyyələndirir. Yəni onların olmayı ilə dağdırıdır, onların öz fəaliyyətini dayandırmağı, yəni ölməyi ilə dağ da ölmüş olur” (24,144).

Alim dağın epik-mifoloji struktur elementlərini aşağıdakı kimi müəyyənləşdirmişdir:

- a) Axar suları;
- b) Bitən otları;
- c) Qaçan keyikləri;
- ç) Arslanı;
- d) Qaplanı (24,144).

M.Cəfərli bütün bu elementlərin dağın ruhu olduğunu, başqa sözlə, dağın bu elementlər vasitəsi ilə diri olduğunu müəyyənləşdirmişdir. Alim oğuz epik-mifoloji düşüncəsindəki dağları diri və ölü dağlar deyə təsnif edərək yazır: “Ən maraqlısı və mühümü ondan ibarətdir ki, oğuzlar üçün canlı və ölü dağlar vardır. Əks təqdirdə, ana dağa qarğış etməzdi. Oğuzlar insanları qarğadıqları kimi, dağları da qarğaya bilirlər. Qarğışın insana təsiri məlumudur. Qarğış insani tutur, başına pis işlər gətirir, öldürür. Demək, oğuzlar üçün dağ insani keyfiyyətlərə malikdir, ən azı, canlı keyfiyyətlərinə malikdir. Bu canlılıq məhz onun sadaladığımız elementlərində üzə çıxır. Dağı qarğış o vaxt tutur ki, suyu axmir, otu bitmir, keyiki qaçmır, arslanı, qaplanı olmur. Yəni saydığımız bu beş element öz fəaliyyətini dayandırırdıqda, öldükdə dağı qarğış tutur, yəni dağ da ölür. Beləliklə, oğuz epik ənənəsində onların canlı dağ anlayışına daxil olan

su, ot, keyik, arslan, qaplan semantemləri dağın ruhunu, canını bildirir. Dağın canı bu obrazlardadır” (24,145).

Bizim fikrimizə görə, M.Cəfərli dağ ruhunu tamamilə doğru şəkildə bərpa etmişdir və alimin bu rekonstruksiyası Azərbacyan folklorunda çoxsaylı faktlarla təsdiq oluna bilir. Göründüyü kimi, dağın ruhu (canı) birbaşa onun özündə yox, ayrı canlılarda yerləşir. Bu, bizim folklorumzla təsdiq olunan faktdır. Nağıllarda divlərin canı şüşədə (cansız əşyada – fetiş əşyada), yaxud göyərçində olur. Şüsənin sindirilməği, yaxud göyərçinin öldürülməyi ilə div dərhal olur. Yaxud bir qədər əvvəldə təhlil etdiyimiz ovçuluq mifində dağın ruhunu təkə şəklində, daha sonra nurani qocaya çevrilmiş şəkildə gördük. Bütün bu deyilənlər dağ kultu ilə bağlı inamlarda dağ ruhunun obrazının rəngarəng şəkillərini bərpa etməyə imkan verir.

Qeyd etmək istərdik ki, dağa qarşıda Altay miflərində müşahidə etdiyimiz inamların ruhunu görürük. Dirsə xanın xanımı dediyi qarşışın dərhal reallaşacağının sanki təminatçısı kimi çıxış edir. Bunu onun sözlərindəki qətiyyətdə müşahidə edirik. Qədim Altay miflərində igidlər daşa çevriləndən sonra da öz varlıqlarını təsdiq edə bilirlər və bu, onların ruhunun hesabına reallaşır. Nəhənglərin ruhu dağların sahibi kimi fəaliyyətdə olur, xeyir və şər əməllərinin törədilməsinin əsas səbəbkarına çevirilir.

Dədə Qorqud oğuzlarının dağları köklü duyğulara qabil varlıqlar zənn etməsi də dağın ruh daşımاسına olan inamla bağlıdır. Oğuzların dağları, daşları, qayaları deyiləni başa düşən, səs-səda verən, xoş niyyətlə keçid verən, xəbər çatdırıran, sığınaq verən, uğur arzulayan, bəd dualardan qoruyan (2,35) bilmələri də dağ ruhuna yönəlmüş etiqaddan qaynaqlanır. Dastanın ilk boyundan bəlli olur ki, oğuzların əsas umma, tapınaq, istəkdiləmə, etiraz və qarşış yeri kimi Qazlıq Dağı sakral sferaya daxildir. Qazlıq Dağı həm də oğuzların xilaskarı kimi müqəddəsdir. Oğuzların Qazlıq Dağının ruh daşımاسına olan etiqadına örnek olaraq inanc toplusuna daxil edilmiş detalı – Buğacın yaralandığı zaman Boz atlı Xızırın peyda olmasını göstərə bilirik. Dağın ruhu Boz atlı Xızır transformasiya edilir və onun vasitəsilə ölümdən xilas olmanın əlacı tapılır.

Sakral obraz olan Xızır İlyası kult müstəvisində araşdırılmış Ə. Y. Ocak da Xızırın (yaxud Xidirin) dağda yaşadığını, onun dağ ilə bağlılığını təsdiq etmişdir. Bu təyinatla bağlı tədqiqatçının təqdim etdiyi əfsanə mətninə diqqət yetirək:

“İkinci əfsanə isə, Saman dağında yerləşən “Xidir Qayası” deyə xatırlanan və Həzrəti Musa ilə Xızırın görüşdüyü yer olduğuna inanılan bir qaya ilə

əlaqədardır. Əfsanəyə görə, adı Xıdır bəy olan bir çoban vardır. Bilgili və ağıllı olduğu qədər, cəsur və qəhrəmandır. Padşahın qızını bir əjdahanın cəngindən xilas etmişdir. Bir gün Hz.Musa Cənab-i Haqqdan dünyanın ən ağıllı və bilgili şəxsinin kim olduğunu soruşur. Xıdır bəyin varlığını bu yolla öyrənir. Onu, əsasının ağaç olub bir budaq salladığı, torbasındaki balığın canlandığı, göydə bulud yox ikən yağış yağıb islandığı və iki dənizin qovuşduğu yerdə tapacaqdır. Bundan sonra Hz. Musa deyilən yeri axtara-axtara Saman dağına qədər gəlir. Sahilə yaxın bir qayaya söykənib dincələrkən yorğunluqdan yuxuya gedir. Oyanıb baxır ki, əsası yaşıllaşıb böyük bir ağaç olub; torbasındaki balıq sıçrayıb dənizə atılıb və özü yağış yağmadığı halda əməlli-başlı islanıb. Axtardığı yerin burası olduğunu anlayan Hz. Musa Xıdır Bəyi axtar-mağə davam edir. Gözü ordakı bir balıqçıya sataşır. Balıqçıdan Xıdır Bəyi soruşur. O da heç bir işinə qarışmasa onu Xıdır Bəyin yanına aparacağını bildirir. Yol boyu qəribə hadisələr olur. Hər dəfə Hz.Musa müdaxilə etməyə cəhd edincə balıqçı “Sən Xıdır Bəyi görə bilmərsən” deyib yox olur. Balıqçının Xıdır bəyin özü olduğunu o zaman başa düşən Hz. Musa peşman olsa da, iş işdən keçmiş olur” (79,198).

Eyni zamanda, yaralı Buğacın dağ qoynunda ana südü ilə şəfa tapması da əski şaman əfsanələrində dağ ruhunun şamanı əmizdirməsinə paralel fakt kimi üzə çıxır. “Buğac” boyunda ana südünün dağ çiçəyi ilə birgə məlhəm sayılması da əsas mifoloji detaldır. Əslində, dağ ruhunun həm ana südündə, həm də dağ çiçəyində zühur etməsinin mifik qatını görürük. Mifik layların, yaxud miflərin bu baxımdan dağın sakrallığını aydın müstəvidə təqdim etməsi dağın kultlaşmasına hadisəsini də izah etmiş olur. Müəyyənləşir ki, etnik birliyin öz keçmişini, özü-özünü və əhatəsində olduğu ətraf aləmin mənşəyini canlandırmağınə köməklik göstərən uzunmüddətli mədəniyyət yaddaşı kimi mif özünəməxsus bir tərzdə həm də tarixəqədərki tarixdir (137,110). Y. Meletins-kinin təbirincə desək, gerçəkdə baş vermiş hər hansı tarixi hadisə necəliyindən asılı olmayaraq mifoloji strukturların hazır qəliblərinə siğdırılır (121,177).

Qədim türklərin dağı Ada-qolan adlandırmaları ilə bərabər, Ök-dağ-ana adlandırmaları da mifik dünyaduyumunun təzahürü kimi görünür. Telengitlərdə oğlu-uşağı olmayan bir qadının mübarək üzü dağa çıxıb dua etməsi ilə övladı ola biləcəyinə inanılmışdır (144,244). Bu baxımdan Altay miflərində qaynaqlanmış epizodların dinamikliyi də mühüm fakt olaraq türk inanc sistemində təkan sayılır. Məsələn, Altay mifindəki baş Tanrıının – Ülgenin hələ

dünya olmamışdan qarşısına fırlanaraq çıxan daş üzərində kainat yaratması faktı tosla bağlı mifik təsəvvürlərə özül hesab edilir.

Məlum olduğu kimi, “Tanrı anlayış-ideyası tanrıçılıq dininin əsası kimi formallaşana, yaxud mükəmməlləşənə qədər xeyli dərəcədə konkret, hətta antropomorf səciyyə daşımışdır. Həmin dövrdə türklər Tanrını hər şeyə qadir qəhrəman, yenilməz bir ığid saymışlar...Doğum ilahəsi olan Umay isə Tanrının xanımı imiş” (40,15-16).

Qeyd edək ki, dağın baş Tanrı ilə əlaqəsi ciddi inam kimi əski türk təfəkküründə yer almışdır. L. P. Potapov türk inanc sistemindəki dağı göydən, baş Tanrı tərəfindən göndərilmə inamı ilə əlaqələndirir (130,149). Dağın birbaşa Tanrı ilə ilişgili olması versiyasının kompleks olmamasına baxmaya-raq, bütövlükdə, dağ türk inanc sistemində başlanğıc olaraq təsdiq edilmişdir. Dağın Oğuz türklərində də müqəddəs sayılması sistemli olduğu üçün onun bilavasitə kosmoloji strukturdakı yeri təyin edilməlidir. “Oğuz Kağan” dastanında dağın ilkin başlanğıc kimi bilinməsi Gün, Ay, Ulduz, Göy, Dəniz kimi kosmoqonik yaradılış elementləri ilə birlikdə çıxış etməsində təzahür tapır. Belə bəlli olur ki, dağın sakral mövcudluğu, onun kult kimi təsdiq edilməsi oğuz mifik mətnlərində bilavasitə ifadə olunmuşdur.

Bu gün xalq içərisində yaşayan miflərdə dağın sakrallığı – kulta çevrilmesi faktı şaxəli formalarda mövcuddur. S. Neklyudovun yazdığı kimi, mifoloji prototip folklor janlarının dərin semantikasına hopur. Qədim obraz başqa estetik dəyərlər axarına düşsə də, qalıq şəklində ilkin surətini qoruyub saxlayır (125,182-183).

Örnək olaraq bir mif mətninə nəzər yetirək: “Susuzluqdan bir çoban və onun qoyun-quzusu əziyyət çəkir. Çoban üzünü Qır Dağına tutaraq deyir: “Ey Qır Dağı, sən buradan bir bulaq çıxar, mən bir ağ, bir də qara qoyun qurban kəsəcəyəm”. Çoban bu sözləri deyəndən sonra baxıb görür ki, həmin yerdən bulaq çıxdı. Özü də necə bulaq, göz yaşı kimi duru, buz kimi soyuq. Çoban ilə sürüsü bulağın suyundan içirlər. Amma çoban nə ağ qoyunu, nə də qara qoyunu kəsir. Elə həmin saat çoban da, sürü də daşa dönür” (11,83).

Qeyd edilən mifdəki Qır Dağı birbaşa müqəddəs “Dağ”la, həm də “Oğuz Kağan” və “Dədə Qorqud” eposundakı Dağ obrazı ilə bağlıdır. Yəni Qır Dağının “Dədə Qorqud” eposundakı Qaracuk dağı ilə həm leksik, həm də semantik oxşarlığı paradiqmatik törəmə baxımından mifoloji dağ invariantını ortaya qoyur. “Dədə Qorqud”dakı Qazlıq Dağının “uca dağ” kimi dəyər

qazanması və Ala Dağın “ər quru” dağ kimi təqdim edilməsi eposun mifik elementlərin hamilik funksiyası ilə əlaqəli olduğunu göstərir. Bu sferaya “qarımış”, “qarşı yatan” Qara Dağı da aid edə bilirik. Həm də Qara Dağın adı yalnız “Dədə Qorqud” eposunda hallanır.

Məsələn, altaylıların “Maaday Qara” eposunda da bu adda dağdan bəhs edilməsi və sakral sayılması mifik təzahür elementi kimi diqqəti çəkir. Altay eposunda Maaday Qara sağ ovcunda doqqubucaqlı qara daş, sol ovcunda yeddibucaqlı ağ daş (115,84) olan yeni doğulmuş tək oğlunu düşmən əlinə keçməsin deyə gətirib məhz Qara Dağın başında dörd qayın ağacının altında qoyur və deyir: “Qara Dağ sənin atan, dörd qayın ağacı anan olsun (115,87). Bu vaxtdan xeyli keçir. Bir gün Altay sahibəsi-möhtərəm qarı Qara Dağın başından səs gəldiyini eşidir. Oraya qalxır. Görür ki, burada bir oğlan uşağı var və ağızına qayın ağaclarından şirə axır (98,107). Qarı oğlunu dağdan endirib bahadır olaraq böyüdür. Ona Göqüdey Merqen adı verir və deyir ki, sənin atan Maaday Qaradır”(115,118).

“Dədə Qorqud” eposundakı Qara Dağın otsuz-ağacsız olması Altayın meşə örtüklü dağlarına deyil, bilavasitə “Maaday Qara”dakı Qara Dağın çılpaqlığına adekvatdır. Müqəddəs sayılan Qara Dağ türk olmayan xalqlarda da öz təzahürünü tapmışdır. Slavyan xalqları Qara Dağın, əsasən Qara Tanrı Dağının şərəfinə qurbanlar vermişlər (97,230-231).

“Nart” eposunun Şimali Osetiya variantında qoca Urızmaq Təkgöz adamı məhz Qara Dağda, necə ki, “Təpəgöz” boyunda Basat Təpəgözü öldürdüyü yolla məhv edir (57,22). “Nart” eposundakı Təkgöz də, “Dədə Qorqud” eposundakı Təpəgöz də mifik obrazlar olmaqla bərabər, Qara Dağda olmaları ilə də özlərinin ölüm hökmünü əslində vermiş olurlar. Çünkü sakrallıq qazanmış Qara Dağ yalnız xeyirxahlığı qəbul etdiyindən pisliyi, bədxahlığı öz üzərinə almayan dağ kimi kulta çevrilib.

“Dədə Qorqud” eposundakı Qara Dağın kult olaraq funksiyası çoxşaxəlidir. Eposda hər obanın, hər yurdun, hətta hər bir adlı-sanlı ailənin, kişinin öz Qara Dağının olması Qara Dağın birbaşa tapınaq yeri olaraq kulta çevrilməsini sübut edir. Abidədən gətirdiyimiz misallarla fikrimizi sübut edə bilərik.

Dastanda Dədə Qorqud Banıcıçəyi Beyrək üçün istəməyə gəlir. Dəli Qarcar deyir: “Ey əməli azmiş, feli dönmüş; qadir Allah ağ alnına qada yazmış! Ayaqlılar buraya gəldiyi yoq, ağızlılar bu suyundan içdiyi yoq. Sana noldu? Felinmi döndü? Əməlinmi azdı? Əcəlinmi gəldi? Bu aralarda neylərsən? Dədə Qorqud aydır:

-Qarşu yatan qara tağını aşmağa gəlmişəm”(36,56).

Yenə eposun üçüncü boyunda dustaqlıqdan qayıdan Beyrək bacısından soruşur:

Qarşu yatan qara tağı,
Sorar olsam, yaylaq kimün? (36, 61).

Bacısı isə cavabında söyləyir:

Qarşu yatan qara tağı sorar olsan,
Ağam Beyrəgin yaylasıydı (36,61).

Dastanda Salur Qazan da oğlunun dustaq getdiyi zaman söyləyir:

“Qara Dağım yüksəyi oğul” (36,121).

Qara Dağın canlı bilinməsi Beyrəyin bacısının qardaşını ölmüş bildiyi “Qarşu yatan qara tağım yıqılıbdır” deməsindən də (36,62) aydın görünür. Başqa sözlə, Beyrəyin ölümü Qara dağın yıxılması – ölümü anlamında bərpa olunur. Bu da öz növbəsində Beyrəyi iki arxaik statusda bərpa etməyə imkan yaratır:

1. Dağın ruhu:

Eposun birinci boyunda canlı və cansız əşyalar (heyvanlar, sular, otlar) dağın ruhu ola bildiyi kimi, insan da dağ ruhu olur. Bu, ovçuluq mifində dağ ruhunun əvvəlcə təkə, sonra insan şəklində olması ilə də təsdiq olunur.

2. Dağın oğlu:

Beyrək adı qəhrəman deyildir. O, hacət-dua ilə doğulmuşdur. Oğuz bəyləri onun atası Bayburanın xahişi ilə Beyrəyin doğulmasından ötrü alqış – dua etmişlər. Bu halda Dağ ehtimal olaraq həm ana, həm də ata kimi bərpa oluna bilir.

Bütün bunları yenə həmin boyda Banıcıçeyin Beyrəyin sağ olduğunu və yurda qayıtmasını öz qayınatasına xəbər verməsindən də aydın şəkildə görürük: “Ağrab-ağrab qara tağın yıxılmışdı, yucaldı axır!” (36,66). Yaxud

onuncu boyda Səkrək də qardaşı haqqında doğru xəbər bilmək üçün anasına müraciət edir:

Çoq zamanmış, “Əgrək” deyərlər, bir yigit tutsağmış.
Qadir Tanrı yol vermiş, çıqub gəlmış(37, 146).

Anası cavab olaraq söyləyir:

Qarşu yatan qara dağın
Yıqılmış idi, yucaldı axır (37,147).

Göründüyü kimi, burada da Əgrəyin ölü-dirı statusları Qara dağın yixılması və ucalması ilə əlaqələndirilmişdir. Bu da öz növbəsində dağın ölməsini yixılmaq, dirilməsini ucalmaq kimi bərpa etməyə imkan verdiyi kimi, Əgrəyi də dağın övladı, yaxud ruhu statuslarında bərpa etməyi mümkün edir.

Əslində, Qara Dağın yixılması, yaxud əksi ilə bağlı olan inanc sistemi uyğur töreyiş mifləri ilə də əlaqəlidir. Uyğur miflərindən birindən bəllidir ki, başlanğıcını uyğurlara məxsus Qara Qorum dağından alan Tolqa və Selenqa çayları arasında həmişəyaşıl bir ağaç olur. Bir də görürlər ki, bu ağacın üstünə göydən işiq-şüa düşdü. Ağaç bu işiq-şüadan hamilə olur. Beş oğlan uşağı doğur. Səngur-Teqin, Kotur-Teqin, Tükel-Teqin, Or-Teqin, Bökü-Teqin adlı bu uşaqların sonucusu öz yaraşığı, səbri, iradəli və uzaqqorən olması ilə seçilir. Buna görə də böyüyəndə o, xaqan olur. Bir gecə Bökü-Teqin yatdığı zaman pəncərənin önünə gələn qız onu yuxudan oyadır. Bu, üç kərə təkrar olunur. Vəzirin məsləhəti ilə Bökü-Teqin bu qızı alıb Ala Dağa gətirir. Burada uzun müddət onlar hər gecə görüşürlər. Nəhayət, ayrılma məqamı yetişir. Qız Bökü-Teqinə deyir: “Doğudan, batıya qədər bütün dünya sənin buyuruğun altında qalacaqdır”. Yenə də elə Bökü-Teqin yatdığı zaman aq geyimli bir nurani kişi gəlib yuxuda ona “yəşmə daşı” (yaşıl daş) verib deyir: “Əgər sən bu daşı qoruya bilsən, dünyanın dörd guşəsi bütünlükə sənin buyuruğun altına toplanacaqdır”. Bundan sonra Bökü-Teqin özünün və qardaşlarının başçılığı ilə dünyanın dörd tərəfinə qoşunlar yeridir və hər yerdə uğur qazanır. Beləliklə, Bökü-Teqinin xaqanlığı ilə ulu Uyğur dövləti yaranır. Bökü-Teqinin soyundan olan Yulun-Teqin taxta çıxdıqdan sonra Çindəki Tong sülaləsi iğtişaş törədir. Yulun-Teqin onları sakitləşdirir. Sülh naminə o, Çin sarayından olan bir qızla

evlənir. Oğlu üçün də Çin xaqanının qızını alır. Onlara "Xatunoturan Dağ"da yer verir. "Göy ruhlarının dağı" da adlanan Xatunoturan Dağın güneyində "Qutlu Dağ" (tale dağı, səadət gətirən dağ) ucalıbmış. Uyğurlar həmçinin Qara Dağ adlandırdıqları Qutlu Dağı müqəddəs bilib, talelərini bu dağla bağlayıblar. Çinlilər bunu öyrənincə başa düşürlər ki, nə qədər ki, Qara Dağ, Qutlu Dağ ucalır, deməli, Uyğur dövlətini zəiflətmək mümkün deyil. Onlar hiyləyə əl atırlar. Yulun-Teqinin yanına gəlib deyirlər:-Özün də, oğlun da bizdən qız alıbsınız. Aramızda dostluq, mehribanlıq yaranıbdır. İstəyirik, biz də sizin Tale Dağınızdan daşlar aparıb Çində onları əzizləyək. Xaqan razi olur. Qutlu-Tale Dağındaki daşlar çox ağır olduğundan ("Dədə Qorqud" eposundakı Qara Dağın daşları da belə ağırdır) onları qaldırmaq olmur. Çinlilər dağı partladıb parça-parça daşları Çinə daşıyırlar. Dağın dağılmışından heyvanların, quşların nalələri aləmi bürüyür. On beş gün içində Yulun-Teqin ölüür. Ölkəni fəlakət bürüyür. Uyğurlar olduqları yerlərdən köçməyə məcbur olurlar (80,74-82).

"Dədə Qorqud" eposunda oğuzların dağlara yönəlmış inamlarının mərasimi ovqat daşması ucalıq etalonuna çevrilmiş dağların həmi funksiyası ilə paraleldir. Və bu kontekstdə oğuzların dağları hifz etmələri də kult olaraq üzə çıxır. Eposda dağların ucalıq stixiyası dağ ruhu – dağ eezi ilə bağlıdır.

Məsələn, Altay türklərinin də dağ ruhunun ən yüksək zirvədə məskun olduğuna inam bəsləmələri bəllidir. Altay miflərindən aydın olur ki, Altayın ruhu ona inananlara həm xeyir, həm də cəza bəxş edə bilir. Altayın ruhu qışda tufan, pis hava göndərərək mal-qaranı məhv etməyə, ovçuları ovdan məhrum etməyə qadir imiş. Ancaq bu, hər zaman belə olmazdı. Bunu Altay ruhu yalnız insan onu unutduqda, ona qurban gətirmədikdə edirmiş. Ona görə də adamlar Altay ruhu üçün ağ qoyun kəsərdilər, südə qonaq edərdilər. Şirin pendiri isə dağ – piramida formasında zirvədə qoyardılar. Adamlara münasibətdə ikili xarakter göstərmək (yaxşılıq və pislik) bütün Altay ruhlarının səciyyəvi cəhətləri idi. Altayın cənubunda belə hesab edildilər ki, Altay eezi üç böyük zirvəli müqəddəs Ak Sümer Dağında məskundur. Burada dağların adı da maraqlıdır. Ak Sümeri A.M. Saqalayevin fikrincə, altaylılar mongol mifologiyasından, onlar da öz növbəsində hind miflərindən əxz etmişər (139,62). Bu "dünya dağı"dır ki, ətəyində müqəddəs ağaç bitir. Altay miflərində, eləcə də onların şaman rəsmlərində, bir qayda olaraq, müqəddəs ağaç, Dyer-su, yaxud da Altay eezi məskun olduğu dağların zirvəsində bitir. Altayın ən hündür dağı

Beluxa (4506 m) hesab olunur. Ancaq altaylılar bu dağı bir sıra adlarla tanıyorları. Bunlardan Kadın-bajı (Katun zirvəsi), Muzdlu-tuu (Buzlu dağı), Aksürü (Ağ əzəmətli), yaxud da Üç-ayrı (üç ayrı zirvəli, əslində isə dağın iki zirvəsi var) və s. göstərmək olar (139,63).

“Dədə Qorqud”da dağların ucalıq müstəvisində təqdim olunması da nümunə gətirdiyimiz misallarla uyğunluq təşkil edir. Eposda Qazlıq, Qara Dağ, Ala Dağ və digər dağların yenilməzlik simvolu, ucalığın real göstəricisi kimi qabarlıq fonda təsviri də əski türk etiqadlarının pozulmaz hormoniyasını bir daha sübut edir. Azərbaycan-türk mifologiyasında dağların tale ilə bağlılığının əlamətləri saysızdır. “Dağların ayrılığı” adlı mifdə deyilir: “Alviz Dağı sac asıb yuxa bişirmək istəyirdi. Xəmiri kündələyib yiğir, yuxanı bir-bir yayıb süfrəyə sərir, sacın qızmağını gözləyirdi. Böyük oğlu Qoşqar, ortancı oğlu Murov, kiçik oğlu Kəpəz də ocağın qırığında oturublarmış. Qabaqlarında da dələmə, ovma, yuxa bişdikcə bölüşdürüb isti-isti yeyəcəkmişlər.

Alviz ana ilk yuxanı sacın üstünə salan kimi Kəpəzin tərsliyi tutur:

– Bu yuxa təkcə mənimdir,- deyir, heç birinizə verməyəcəm.

Murov:

– Yox, mənimdir, – deyir, hər şeyin ilkini həmişə sən götürürsən, indi də mən.

Qoşqar onlara açıqlanır:

– İndi ki, belə oldu, heç biriniz ona əl vurmayıñ. Gözləyərik, üç yuxa bişər, hərəmiz birini götürərik.

Qardaşlar höcətləşir, yuxa bişməmişdən bir-birinin yaxasını cırası olurlar. Alviz ana onlara nə qədər təpinirsə, kirimirlər. Kəpəzlə Murov dalaşmağa başlayır. Qoşqar onların arasında oturur, onları sakitləşdirmək istəyir. Lakin Murov bir kösöv götürüb Kəpəzin peysərinə endirir. Kəpəz bar-bar bağırrı. Boynunu tut-a-tuta qaçıır. Qoşqar Kəpəzi çox istəyirmiş, kiçik qardaşının şivəninə dözmür, qızmar sacı qaldırıb Murovun başına çırır. Murov da çığırıcığıra başqa səmtə üz tutur. Alviz ananın üzü bozarır. Qoşqar döyülcəyindən qorxub günbatana yüyürür.

Üç qardaşın hərəsi ayrılib bir yanda qərar tutur, Alviz ana tək qalır. O vaxtdan bəri qardaşlar öz analarına, ana da öz oğullarına baxa-baxa qocalmışlar. Hər bulaq, hər çay onların bir göz yaşıdır, onların bu həsrətləri, bu intizarları dənizlərdə, dəryalarda görüşür” (9,23-24).

Bizcə, bu mifik söyləmə Oğuz dönəmindən qaynaqlanmış əsatiri bilgi kimi diqqəti cəlb edir. Mətndəki Alvız adı ilə bağlı C.Bəydili yazar ki, İran mifologiyasında bütün dağların anası olaraq bilinən Əlbürz dağının adı da Alvız//Alvız//Yalbz adının təhrifə uğramış şəklidir (21,162).

A.V.Anoxin isə Altayların ənənəvi görüşlərinə görə Ülgen və Erliklə bir münasibəti olmayan dağ ruhlarından danışarkən Abu Kaan dağının iki qızı olduğunu, bu qızların hər ikisinin də Yelbiz adını daşıdıqları faktının qeydə alındığını göstərir (95,86).

Dağların canlı insan kimi danışa bilməsi, hərəkəti, dalaşqanlığı, insan kimi uğura və bədbəxtliyə düşçər olması da “Dədə Qorqud” eposunda mifik səciyyədə verilir. Eposda oğuzların dağı danışdırmağa cəhd göstərməsi, yaxud həsrəti çəkilən üçün dağa çıxmaları mifik məna qatı ilə bağlıdır. Dastanın üçüncü boyunda Beyrəyin Banıcıçəyə “Beyrək gedəli Bam-bam təpə başına çıqdınmı, qız?!” (36,65) deməsi də dağ-ayrılıq, dağ-intizar motivlərindən gəlmədir.

Bəllidir ki, kosmoqonik miflərin başlıca xüsusiyyətlərindən biri təbiətlə insanın sıx ilişkidə götürülməsidir. Bu sfera daxilində ya insan dünya yaradılan elementdən, ya da kainat ilk insan bədənindən yaradılır. Dastanda oğuzların tapındıqları dağların antropomorflaşmasını bərpa etmək mümkündür. Eposun ilk boyundan həmin cizgilər sakral struktur kimi müşahidə edilir. Eposda dağların antropomorf varlıq kimi göstərilməsinə xüsusi cəhd sezilir. Dastanın, demək olar ki, bütün boylarında dağın mifik əcdad kimi xatırlanması müşahidə obyektidir. “Dədə Qorqud”da oğuz xanımlarının dağları qaynata bilmələri, dağdan yaşınmaları motivi də fərqli situasiyalarda üzə çıxır. Eyni zamanda, dağın ilk başlangıç kimi Yer stixiyası ilə bağlılığı da oğuzların təsəvvürlərində öz əksini tapmışdır. Oğuz xanımlarının dağı qaynata bilmələri Dağın kişi başlangıcı olmasına işarədir. Lakin “Oğuz Kağan”da müşahidə edirik ki, Dağ xan Oğuz Kağanın ağacın koğusundan tapdığı qızın doğduğu oğlan olmaqla Yer substansiyası ilə əlaqəlidir. Bu isə onu qadın başlangıcı kimi təyin etməyə imkan verir. Türk mifologiyası panteonunda ikinci qüdrətli mifoloji varlığın – Humayın başlangıç kimi təqdimi də Yer Ana kompleksinin funksiyasını bütövlükdə üzə çıxarır. Yakut olonxolarında Yer Ana obrazı müxtəlif adlar daşıyır. Gələcək qəhrəmanları döşünün südüylə bəsləyib yedirən də odur. Həm də sağ döşündən iki, sol döşündən bir kərə – cəmi üçcə dəfə əmməyə imkan verir ki, bunun sayesində qəhrəmanın qollarına güc-qüvvət gəlir (93,7).

Mansi folklorunda baş ana – ilahə Kaltaş (138,54) “aşağı dünyanın anası”, “yer anası” kimi gösterilir. Bir sıra süjetlərdə o, yerlə məhsuldar başlanğıcın təcəssümü olaraq eyniləşdirilir. Həmin mifologiyada onun ilahi əri Kaltaşı aşağı endirir. Bundan sonra ilahə dağda məskunlaşır ki, burada da onun daha bir lokal adı yaranır. Sakv çayının zirvəsi – “dağ qadını” həmin adlardandır.

“Altay-Buuçay” adlı Altay eposunun versiyalarından birində maraqlı bir epizod vardır: Qəhrəman bəlaya düçər olanda onun atı Temiçi-eren Altaya - Ağ Tayqa dağına qaçırlar. At üç il Ağ Tayqanın ətrafına dolanır. Sonra bir yerdən qapı açılır. Ağ paltarda ağ saçlı qadın (Ak emegen) qızıl əsaya söykənərək bayıra çıxır. Altay-Buuçayı diriltmək üçün qoca qadın səmaya Ak Burxanın yanına gedir. Baş Allah qoca qadını Ağ Altayın ruhu Ak emegen (Ağ qoca qadın, ana) adlandırır. Bundan başqa qoca qadın Altay Buuçayın anası hesab olunur. Yazaq ki, xakaslar Humayı ağ saçlı qoca qadın kimi təsəvvür edirdilər (101,94).

Qeyd edək ki, dağ kultu ilə bağlı inamları möhtəşəm qəhrəmanlıq eposumuz olan “Koroğlu” dastanında müşahidə etmək mümkündür. Dastanın baş qəhrəmanı Koroğlu Qoşabulağın suyundan içdikdən sonra yenidən qurulur və bu kontekstdə Qoşabulağın uca dağ zirvəsində yerləşməsi (təsviri) yeni, qeyri-adi Koroğlunu təqdim edən əsas elementlərdən biri kimi görünür. “Koroğlu içdiyi suyu dağdan alır, bu suyu, su ilə bərabər qabiliyyətləri ona dağ verir. Əlbəttə, burada su və dağ stixiyaları birgədir və bunun belə olması əski türk mif əfsanələrindəki “Yer-Sub” obrazı ilə bağlıdır” (24,96).

Qeyd edək ki, dağın Yer-Sub kultuna bağlılığı digər tədqiqatçıların da fərqli qənaətlərini ortaya qoymuşdur. S. E. Malov “Yer-Sub”u “müqəddəs vətən” adlandırmış (117,68), yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi A.V. Anoxin isə dağ ruhunun bu kultla əlaqəsini sübuta yetirən faktları göstermişdir (95,15).

“Koroğlu”nun türkmən variantlarından birində Koroğlu (Goroğlu)nu dünyaya dağ getirir (68,23). Əslində, burada Koroğlunun dağın oğlu olmayı ilə, dağın ruhu olması arasında birgəlik vardır. Koroğlunu dünyaya getirən dağ ruhudur ki, o “Çəmbil” adıyla kodlaşır və bu da Çənlibelin, Koroğlunun yurdunun rəmzi işarəsidir. Xatırlayıraq ki, Sibirin türk xalqları arasında dağ ruhunun kor olduğuna dair təsəvvürler vardır. Və görünür, “Koroğlu” dastanında Ali kişi obrazının kor təsvir edilməsi də dağ ruhunun ekvivalentidir.

Koroğlunun dağa bağlılığı R. Qafarlıının tədqiqatlarında yeni müstəvidə araşdırılmış və tədqiqatçı “Munisnamə”dəki Hərkaylı Koroğlunun “kökünün başlanğıcında” dayandığını, hər iki obrazın dağa, göy-yerlə əlaqəsini qeyd etmişdir (151). Bizim fikrimizcə, Koroğlunun dağ ilə, mif dünyası ilə bağlılığı Hərkayıl kimi mifik obrazın da ilkinliyini kölgədə qoyur. Koroğlu bütün mifik tərəfləri baxımından ilkin əcdada xas özəllikləri daşıyır, o, xilaskar və demiurqdur. Məhz bu fakta görə, türk soylarının eksəriyyəti də öz köklərini ona bağlayır.

Qeyd etmək istərdik ki, bu gün dağ kultunun əyani şəkildə olan izlərinə Azərbaycanın Naxçıvan bölgəsində, “Əshabi-Kəhf” (“Mağara sahibləri”) dağında rast gəlirik. “Əshabi-Kəhf” sakral dağ olaraq özündə kultlaşmış mağaraları, dar keçidləri ehtiva edir. Buradakı əsas mağara ilə bağlı rəvayətdən aydın olur ki, müqəddəs yatmışlar mağaranın içərisinə doğru hərəkət edərkən girəcəyə yaxın yerdə yuxuya dalmışlar. Onlar oyanıb bu qəfləti yuxudan agah olmuşlar və Allaha yalvarmışlar ki, onları qeybə çəksin. Onların bu yalvarişi yerinə yetir. Allah bu insanları (bəlkə də bu övliyaları) mağaranın “Yeddi kimsənə” adı verilmiş yerində qeybə çekmişdir. “Əshabi-Kəhf”的 ətrafında bir neçə dağ da var ki, onlar da müqəddəs sayılır. Həmin dağlardan “Haça dağ”, “Nəhəcir” (“Nuhəcir”), “Göynük dağı” və s. göstərmək mümkündür.

“Əshabi-Kəhf”的 ziyarət edən zəvvvarlar ziyarətgahın müəyyən yerlərində üst-üstə daş qalaqlayırlar. Bu dağa gələnlər inanırlar ki, müqəddəs dağ-ocaq onları düşməndən, xəstəlikdən qoruyacaqdır. Müqəddəs bilinən dağ və mağaralar məlum olduğu kimi səmavi dinlərdə də mövcuddur. Hz. Peygəmbərimizə (s.ə.v) ilk vəhy Hira dağında gəlmişdir. O, təqiblərdən Sivr mağarasına sığınmaqla xilas olmuşdur. Allahın hökmü ilə mağaranın girəcəyini hörümçək öz toru ilə tutmuş, girişdə göyərçin bala çıxarmışdır.

Hz. Musa (ə.s.) peyğəmbərə vəhyyin Turu-Sinada gəldiyi məlumdur. Hz. İbrahim (ə.s.) peyğəmbərin Hz. İsmayıllı (ə.s.) qurban kəsmə mərasimi də dağda-Mina dağında baş verir (19,47).

Ümumiyyətlə, mifoloji inamlarla əlaqəli olan mağara sakral aləmlə bu dünya arasında keçid məkanıdır. Mifopoetik düşüncədə qaranlığı və xaosu təmsil edən mağaranın yeraltı dünyaya doğru uzanmış keçid olduğu müəyyənləşir. Çin qaynaqlarının verdiyi informasiyalardan aydın olur ki, qədim türkler Tanrıya ünvanladıqları qurbanları mağaralarda kəsər və əcdadlarının ruhuna bu məkanda mərasimlər icra edərdilər. Məmləkətimiz Azərbaycanın qədim

çağlarında mağaraların tapınaq yerlerinə çevrilmesinin səbəblərindən biri də budur ki, əcdad ruhlarının mağaralarda gəzib dolaşmasına dair inamlar var idi. Bu baxımdan yuxarıda bəhs etdiyimiz “Əshabi-Kəhf”, islamlaşmış səciyyə daşısa da, arxaik inamlarla bağlı cizgilərini qoruyub saxlamışdır.

Beləliklə, dağ kultu ilə bağlı inamların öyrənilməsi göstərir ki, dağa pərəstiş, onun kultlaşdırılması Azərbaycan folklorunda özünün geniş izlərini saxlamışdır. Dağ ilkin mifoloji düşüncədə kosmoqonik stixiya (yaradılış başlanğıcı) olmuşdur. Onun kosmoqonik prosesin əsas obrazlarından birini təşkil etməsi folklorda geniş obrazlar silsiləsində təmsil olunmasını təmin etmişdir. Dağ kultunu təmsil edən obrazların araşdırılması göstərdi ki, dağ obrazı animistik görüşlərlə birləşmiş və folklorumuzda dağ ruhunun müxtəlif obrazları yaranmışdır. Bu cəhətdən dağ ruhunu cansız predmetlərdə, digər tərəfdən təbiətin canlı varlıqlarında, o cümlədən insanda təcəssüm olunmuş statuslarda aşkarlamaq mümkündür.

1.3. Bitki kultu ilə bağlı inamlar

Bitki (ağac) kultunun Azərbaycan folklorundakı yerini müəyyənləşdirmək üçün qədim türklərin inamlar sisteminə nəzər salmaq və müqayisələr aparmaq zəruridir. İlk olaraq qeyd edək ki, ağac kultu türk etnik-mədəni ənənəsində ana və ata başlangıç kimi dəyər qazanmış və bilavasitə ağac obrazı Azərbaycan folklorunda çox geniş yayılmışdır.

Məlum olduğu kimi, ağac obrazı türk mifoloji düşüncəsində “Bay terek”, “Temir kavak”, “Həyat (Dünya) ağacı” və s. adlar ilə şifrələnmiş və kulta çevrilmişdir. Kosmik dünya modelində görünür ki, məhz ağac insanla Tanrı, yer ilə göy arasında əlaqə yaradan bitkidir. A.M.Saqalayev qeyd edir ki, dağ və göllə yanaşı, ağac da türk dini və mifologiyasının ən qədim obrazlarından hesab olunur. Hunlar ağaca at qurbanı kəsir, kəlləsini və dərisini də budaqlarına asırırlar (139,87).

Qədim hunların qayın ağacını müqəddəs bilib ona tapınmaları M.Seyidovu da bu xüsusda müəyyən qənaətlərə gəlməyə sövq etmişdir. Onun fikrincə, əskidən Azərbaycanda məskən salmış türkdilli hunların bu inamı toponimik adların da yaranmasında rol oynamışdır. Alim bu faktı belə əsaslandırır: “Bizcə, Qalaqayın adı buna misal ola bilər. Qalaqayın - “qala” və

“qayın” sözlərinin birləşməsindən yaranmışdır. Qalaqayın - yəni qayın onqonun qalası, qoruduğu yer, yaşayış məntəqəsi deməkdir”(51,227).

Qeyd etməliyik ki, ağaç kultunun səciyyəvi xüsusiyyətlərindən biri onun antropomorf cizgiləri daşımasıdır. Başqa sözlə, digər təbiət stixiyaları (ilkin kosmoqonik başlanğıçı təşkil edən təbiət ünsürləri) insan siması kəsb edə bildiyi kimi, ağaclar da insanlaşmışdır.

Məsələn, “Keçəl və dayısı” adlı əfsanədə deyilir ki, dağın üstündə böyük bir ağaç var, o ağaç pirdi. ”Gərək ona yaxın getməyəsən. On beş metr aralıda dayanasan. Qollarını açasan, çağırasan. Özü də çağıranda səs verir. ”Ay pir “deyəndə səs verir, ona nə sözün var ürəyində deyirsən, apardığın ayın-oyunu da qoyursan yerə, dala baxmadan qayıdır gəlirsən” (7,309).

Bu, pir-ağaçın canlı insan kimi təsəvvürünü, o cümlədən magik ünsiyyətin tərəfi kimi çıxış etdiyini göstərir. Digər tərəfdən Azərbaycan folklorunda ağaçın antropomorfizminə aid edilən elementlərin əski türk miflərindən qaynaqlanması aydın şəkildə görünür. Miflər folklor mətnlərinin özündə dünya və insan haqda arxaik görüşlər şəklində yer alır və ibtidai folklor'a açar da məhz mifdir (122,25-26). Bu tipli “açar” miflə bağlı misallar göstərə bilərik.

Qədim türk etnoslarının miflərində deyilir ki, kainatda baş tanrı Quday, kişi və su vardi. Baş tanrı Quday torpaq və sonra şam ağaçının yaratdı. Tanrıının yaratdığı dünya ağaçının doqquz budağı vardi. Tanrı hər budağın kökündən bir adam yaratdı və bunlar da hərəsi bir soyun-boyun-qəbilənin ulu babası oldu. Digər bir əfsanədə deyilir ki, Qarakurom dağlarından çıxan Tuğla və Selenqa çaylarının birləşdiyi Kumlanqu adlı bir yerdə iki ağaç bitmişdi. Bunlardan biri fıstıq, digəri qayınağacı imiş. Ağaclar dağ boyda olub, musiqiyə benzər səsler çıxarırdılar. Onların üzərinə hər gecə şüa enirdi. Bir gün ağaçdan qapı açıldı. İçəridə çadırı benzəyən beş ev göründü. Onların hər birinin içinde bir uşaq vardi (86,96).

Bu miflərin poetik strukturunda ağacların antropomorflaşması, o cümlədən insanların, xalqların onlardan törəməsi aydın şəkildə görünür. Miflərdən ağaç iki funksiyada müşahidə edirik:

1. Ağaç – dünya modeli rolunda.
2. Ağaç – əcdad rolunda.

Hər iki funksiya bir-biri ilə bağlıdır. Ağaçın dünya modeli funksiyasını yerinə yetirməsi onun ilkin mifoloji kosmoqoniyyada – dünyayaratmada iştirakı deməkdir. Bu da onun əcdad funksiyasını şərtləndirir. O, bir kosmoqoniya

(yaratılış) elementi kimi, əslində, vahid funksiyani yerinə yetirir. Çünkü yaratılış prosesini modelləşdirmək (dünya modeli rolunu yerinə yetirmək) elə kosmoqonik valideyn olmaq deməkdir.

Türk etnik-mədəni ənənəsində sakral yönlərilə dəyər qazanmış ağaç, kosmoqoniya aktında doqquz budaqlı ağaç kimi yer tutmuşdur. Bu ağaçın budaqlarından yaradılmış insanlar Tanrıının rəmzləri olaraq görünür. Buna görə də, dünya modelinin etnik-mədəni sistem baxımından nisbətən vahid və stabil mənzərə nümayiş etdirdiyi dövr kosmoloji və ya mifopoetik çağ adlandırılır (124,161).

Türk mifologiyasında ağaçın doğması ilə bağlı motivlərə də rast gəlinir. Sibir türklərinin inamına görə ağaç Ülgen ilə Humayı doğmuşdur. Bu prosesdə ağaç ata – kişi başlanğıçı və ana – qadın başlanğıçı kimi iştirak edir. Tədqiqatçı R.Əliyev yazır ki, bu başlanğıclar “ağaç-əcdad”, “ağaç-quş” mifologemini onlardan doğulan “ağaç-insan”ların əcdadı kimi qiymətləndirməyə əsas vermişdir (28,96). Tədqiqatçı bu arqumenti çox yəqin ki, əski mifik elementlərin yaxşı olmasına əsasən irəli sürmüştür. S. Neklyudov yazır ki, motiv fondunun elementi nə qədər qədimdirse, bir o qədər geniş semantik təbəqəyə və böyük potensiallı semantik bağlılıqlara malikdir (127,227).

Ağac və su kultlarının bağlantısını bildirən Azərbaycan əfsanələrindən “Nəgməli bulaq”, “Sona bulağı”, “Dəyirmən dağı” adlı əfsanələr ağaçın kult kimi formalaşmasında bulağın – suyun həllədici rolunu qabarıq göstərir. “Sona bulağı” əfsanəsində deyilir ki, Sona ögey ananın zülmünə dözə bilməyib mehrini ağaca salır. Ögey ana ona ağaçın yanına getməyi qadağan edir. Qız anasının qəbrini qu-caqlayaraq ağlayır, ürəyi susuzluqdan yanır, “İlahi, mənə su” deyir. Onda ayağının altında su fəvvərə vurur, Sona da daşa dönür, ağızından su axır. Camaat bu bulaqdan kəndə su çəkir (6,112 - 113). Bu əfsanədə biz su və bitki (ağaç) kosmoqonik ünsürlərini poetik kombinasiyada müşahidə edirik. Bunun belə olması tamamilə təbiidir. Çünkü əski mifik görüşlərimizdə bitki və su əsas kosmoqonik başlanğıclardandır.

Bitki (ağaç) kultuna aid edilən digər mifik elementlər “Məlik Məmməd”, “Tapdıq” və s. nağıllarda da əksini tapmışdır. Bu nağıllarda ağaclla bağlı oxşar detallar diqqətimizi daha çox cəlb edir. Misal kimi göstərə bilərik ki, “Məlik Məmməd” nağılında təsvir edilən alma ağaçının mifik keyfiyyəti (şahın alma yeyib gəncləşməsi), “Tapdıq” nağılındakı “dirilik ağaçının magik xüsusiyyətinə (yarpağın ölmüş Taplığı diriltməsi) adekvat olan faktdır.

Azərbaycan türklərinin qoşa ağaca, qırx ağaca, bəzən ağaçlığa, ormana tapınmasına, onların kultlaşmasının nəticəsi olaraq həmin ağacların bir budağını belə sindirməyə cürət etməməsinə dair saysız informasiyalar vardır. Qədim Azərbaycan türklərinin pərəstiş etdikləri ağaclara and içməsi, ildə bir dəfə ona qurban kəsmələri faktı da mövcuddur (103,245). Ağaca, meşəyə yönəlmış bu tipli inam sistemini bir çox mifik səciyyələrlə izah etdiyimiz zaman məlum olur ki, bu qəbildən olan cəhətlər ağaç – meşə iyəsinin (ruhunun) yaşamasına və bu iyənin qoruyuculuq funksiyasına yönəlmış tapınmaların yaranmasına gətirib çıxarmışdır. Aydın olur ki, ağaç kultunun formalaşması meşə ruhuna bağlı inam ilə sıx şəkildə əlaqəlidir.

Meşə ruhundan bəhs edən Levi-Brül yazar ki, o, insanın öz daxilində yaşayırmış. Kalabara zənciləri düşünürmüşlər ki, insan xəstələnərsə, bu, meşə ruhunun onlara qəzəblənməsinin əlamətidir. Ona görə də meşə ruhuna qurban kəsmək vacibdir. Meşə ruhu öləndə insan da ölürlər. Meşədəki bütün heyvanlar meşə ruhundan töreyibdir. Həm də meşə ruhu bu heyvanların bətnində yaşayır. Əgər ovçu bir heyvanı öldürürsə, meşə ruhu ölmüş olar və ona bağlı olan insan da ölürlər (113,72).

Nəzərə çatdırduğumuz faktlar ağaç kultu ilə bağlı çeşidli xüsusiyyətləri müəyyənləşdirməyə imkan verir. Bu baxımdan danışan ağaç, qoruyucu ağaç, şeytan ağacları, evlənmə ağacları, doğum və ölüm ağaclarının semantik xüsusiyyətlərinin ümumiləşdirilməsi onların kultlaşmasını göstərir. Kultlaşmış mifik ağaç insanın doğuluşu, həyatı və ölümü ilə əlaqəli olduğu kimi, yer, göy və yeraltı dünya arasında da bağlılılığı yaradır.

Türklər arasında müxtəlif çeşidli ağacların yayılması, sakrallaşması hadisəsi kitabə və daş abidələrdən də məlum olmuşdur. Prof. K.Vəliyev yazar ki, digər millətlərin müqəddəs ağacları sırasında olan xurma, zeytun, dəfnə, öd ağacları sonrakı dini ənənələrin təsiri altında türklər arasında da az - çox yayılmışdır (60,31). Tədqiqatçı şumer mərasimlərində istifadə edilmiş ağaçdan da bəhs edir: "Şumerlərdə tapınaqlar Tanrı sarayı və göy evi adlanırdı. Burada tanrıların heykəlləri qoyulurdu. Tanrılar çox vaxt məbəddə deyil, çöllərdə, dağ başında, sularda, göllərdə və yer altında yaşayırdılar. Mərasim zamanı tanrılar məbədə dəvət olunurdu, onlara qurbanlar kəsilirdi, sidr ağıacı yandırılırdı" (61,75).

Şam və ardıc ağacları Abakan türkləri arasında müqəddəs tutulurdu. Altaylıların yaradılış əfsanələrində isə meşələrin şeytanlar tərəfindən yaradıl-

dığı gösterilir. Bu baxımdan şaman folklorunun həyat ağacı ilə bağlı verdiyi kosmik təsvirlər diqqəti cəlb edir. Dünyanın tən ortasında əzəldən yaranmış Göt Təpə ucalır. Göt Təpənin zirvəsində isə Bay Dirək boy atır. Bu Bay Dirəyin dörd budağı göy qübbəsinin bütün qatlarını yarib keçir. Götün qatlarını Bay Dirəyin budaqları saxlayır. Bay Dirəyin kökü Yerin bütün qatlarından keçib dərin sulara qədər işləyir (55,149).

Yakut folklorunda digər bir ağacın xüsusiyyətləri gösterilir. Həmin ağaç haqqında deyilir ki, onun zirvəsi səma allahının atını bağlamaq üçün yarayır, kökləri isə aşağı dünyaya qədər uzanır. Lakin cəhənnəmdə yanmış tonqalların tüstüsü hesabına geriyə doğru əyilir və yer ilahəsi Aaan - Darxan - Xosonun dolu qabını asmaq üçün dirək rolunu oynayır (150,162). Tədqiqatçılara məlum olan məşhur xakas əfsanəsi – iki müqəddəs ağaçqayının, həmçinin onlardan birinin kişi, digərinin isə qadın olması haqqındaki əfsanə insanların Ülgen və Humaydan əmələ gəldiklərini bildirirdi (136,565). Qeyd etməliyik ki, məhz bu fakt “ağaç kultunu Humay kultu ilə bir mikrokosmda birləşdirir” (28,103).

Təbiət obyektlərinin kultlaşmasına dair astral cisimlərin, dağların nümunəsində gördük ki, onlara çevrilmiş xasdır. Ağaç da mifoloji kosmoqonianın subyekti kimi insana çevirilir.

Qızın, yaxud qadının ağaca çevrilməsi ilə bağlı bir mif mətninə diqqət yetirək: “Bir bəy oğlunun gözü düşür bir qızə. Deməyəsən, bı qız da ayrı bir oğləni isdiyirmiş. Bir gün qız öz istədiyi oğlanınan dağda gəzəndə sel gəlir, daşqın olur. Binnar yenip kəndə gələmmirler. Bəy oğlu görüp isdiyir ki, qızı qaçıtsın. Düşür onnarın dalına. Qızın istəhlisini oxunan vırıp öldürür. Qız görür ki, işi şuluxdu. Allaha yalvarır ki, məni ağaç ele.

Allah onu ağaca çevirir. İndi həmin ağaca yalqız ağaç deyirix. Yalqız ağaç müqəddəsdi, onu kəsməh olmaz. Bir kişi bilmiyip onun bir putağını kəsir. Kişinin heyvannarı qırıldı, uşağı öldü, özü də çox yaşamadı.

Yalqız ağacın putağın qıranda, qabığın qoparanda həmən yerdən qan tökülür”(11,75-76).

Bu əfsanədə müqəddəs ağacın meydana çıxmışından bəhs olunur. Burada qızın ağaca çevrilmesi semantik formulunda ilkin əcdadın bədənindən kainat ünsürlərinin, o cümlədən ağacın yaranması mifologemi bədiiləşmişdir. Bu da öz növbəsində diqqəti ağacın dünya modeli ilə əlaqəsinə yönəldir.

Saxa türkləri həyat ağacını “Aal Luuk Mas” adlandırdılar. O, bütün dünya mədəniyyətində olduğu kimi kainatın mərkəzindəki üç dünyani bir-birinə

bağlayan təməl dırəkdir. Bütün canlıları bəsləyən, qoruyan bu ağac, Tanrıının mübarək ağacıdır. Tayı-bərabəri olmayan, daima canlı qalan, bütün yaradılmışlara həyat mənbəyi sayılan, barsız olduğu halda öz suyu ilə bütün canlıları doyuzdurən, hifz edən, duyan, danışan, bütün kainatı sarmış bu ağac, cənnətdəki Tuba və göydəki canlılar aləminin üst qatına yerləşən Sidr ilə eyni funksiyani daşıyır (68). “Aal Luuk Mas” meşə ağacı kimi də qeyd edilir. A. M. Saqalayev onun, oyuqlu meşə ağacının sadəcə ruhların məkanı olmadığını, fərqli bir dünyaya keçiş yolu olduğunu bildirir. “Aal Luuk Mas” adlı sakral ağac, öz hündürlüyündən Ulu Toyonun göy üzündəki üst qatlarına qədər böyük və doqquz oyuğunda qamları böyüdüb yetişdirən ağacdır. Tuva və Monqol şamanlarının doqquz dəlikli qaşıqla müqəddəs südü səpmələri ilə ulu ağacın – “Aal Luuk Mas”ın bəsləmə xüsusiyyəti arasındaki oxşarlıq diqqəti cəlb edir (138,104).

G.V.Ksenefontov “aar mas” formatının (hərəkətlə terminin) müqəddəs ağac, ya da ulu ağac mənasında olduğunu yazır. Ona görə, buradakı “aar” kəlməsi iki məna daşıyır:

- 1) Böyük və ulu, geniş;
- 2) Müqəddəs və təmiz (112,18).

Əlavə olaraq qeyd edək ki, türk törəsinin sakral rəmzi olaraq qəbul edilən ağac kultu Anadolu türklərinin dilində ulu ağac, qaba ağac, kölgəli qaba ağac, baş ağac, tək ağac, ata ağac, baba ağac, həyat ağacı, dünya ağacı və s. adlarla bilinir. Orta Asiyada, Sibirdə, Şimal Qərbi Türkistanda isə ağac adının bizi köklərimizə bağlayan daha əski sözlərlə ifadə olunduğunu görürük: Bay terek, bay kavak, bay kayın, curtta cangız terek, lyk mas, övliya terek, baj terek (Qırğız, Altay), baj tirak (Tatar, Başqırd), paj julang bai-pixta (Sibir tatarları), pajxazyng baiak-ağac (Xakas türkləri), pajguzug bai-sedir (Şor, Altay türkləri), temir terek (Altay) və s. (68).

Yuxarıda qeyd etdiyimiz transformasiya hadisələri qədim türk miflərində ağaca – bitkiyə tapınma mərhələlərini izah edərək Azərbaycan folklorundakı ağac kultu ilə bağlı inamların mənşeyini də göstərir. Hətta türk olmayan xalqların ağaca (bitkiyə) tapınmalarındaki oxşarlıqlar türk sivilizasiyasında möhkəmlənmiş ağac kultuna paralel, identik detallar olaraq formalaşmışdır. Məsələn, əski misirlilər kosmosun, həyatın yaranmasını birbaşa ağac (bitki) ilə bağlayırdılar. Misirlilərin mifik inamında Günəş allahı lotos adlı bitkidən yaranmışdır (49,31).

Misir mifologiyasının tədqiqatçısı M.E.Matye bu inamla bağlı yazır: “ Bir sıra miflərdə kainatın yaranması bitki iə əlaqələndirilir, məsələn, əfsanələrin birində deyildiyinə görə “yeri işıqlandıran, zülmətdə yaşamış” Günəş övladı ibtidai xaosdan ucalmış təpənin üstündə boy atan şanagül (lotos) çiçəyindən, zamanın lap əvvəllərindən boy atmış şanagüllərdən...böyük gölün üzərində çiçəklənmiş müqəddəs şanagüllərdən əmələ gəlmişdir”(118,15 - 16).

Azərbaycanın bir çox folklor məkanlarında ağac pirlərinin olması həm də təhlil predmetinə çevrilən Dünya ağacının birbaşa kult semantikasını ortaya qoyur. Pir – tapınakdir. Ağac piri bu halda ağaca tapınmayı, pərəstişin mərkəzində ağac kultunun durduğunu göstərir.

Məsələn, Naxçıvan ərazisindəki “Əshabi-Kəhf”in və digər ziyarətgahların ətrafında bitmiş ağac və kollara əski bağlama inamı vardır. Naxçıvandakı Alməmməd pirində Düymə Quyusu adlanan ziyarətgahın yanındakı armud ağacına, “Havuş” pirindəki armud ağacına, Tənənəm kəndindəki “Pir Süleyman” türbəsində qaraçalı koluna, “Salatın piri” adlanan qaraçalı koluna və “Ərəfsə” pirinin ətrafindakı kola əski bağlama adətlərinin bu gün də yaşaması qeyd etdiyimiz detallara əyani sübutdur.

Qeyd edək ki, dilək məqsədi ilə ağaca əski bağlamaq adəti kerküklər (İraq türkmanları) arasında da geniş yayılmışdır. Kerküklərin yaşadığı Suvare adlı ərazidə eyni adla tanınan ağaca göstərdiyimiz pərəstiş xarakterli inamlar yönəlmüşdür. Belə bir variativlik isə onu ehtiva edir ki, diləklə bağlı olan doğum pirləri həm də Umay (Humay) obrazında arxetipləşmişdir.

Azərbaycan mifologiyasında ağac kultu ilə bağlı mövcud olan materiallardan nümunə kimi bəzi faktları da göstərə bilərik: O dünyada bir ağac var. Onun hər bir yarpağı bu dünyadakı bir adamındı. O yarpaq saralıb yerə düşəndə adam ölürlər. Yarpaq düşəndə başqa yarpaqlara dəyib onları tərpədirse, bu dünyadakı yarpaq sahiblərinin qulağı cingildəyir (11,75).

Əlavə olaraq daha bir mifoloji nümunəni göstərə bilərik: Ardıc ağacını kəsməzlər. Kim onu kəssə günaha batar. Bir qadın ardıcın bir budağını kəsib təndirə atır. Axşama yaxın qadının uşağı diğirənləb təndirə düşüb, yanır (11,76).

Ağac kultunun rəngarəng izlərinə Azərbaycan dastançılıq ənənəsində də geniş şəkildə rast gəlinir. Ağac kultu ilə bağlı əski ritual-mifoloji görüşlər “Dədə Qorqud” boyalarında, “Koroğlu” və “Əsli-Kərəm” dastanlarında daha geniş şəkildə təqdim olunur. “Oğuz Kağan” dastanı da ağacın sakral-mifik statusunu,

ağac kultunun törəmə və törətmə vahidi kimi funksiyasını bəlli edən mənbələrdən biridir.

Tədqiqat nəticəsində aydın olur ki, epos ənənəsində ağacın əski türklərin anası kimi bilinməsi faktına ilk növbədə “Oğuz Kağan” dastanında rast gəlinir. Oğuz Kağanın ikinci arvadının ağac kultu ilə birbaşa bağlılığından və Oğuzun ağac oyuğundakı qızla evlənməsindən bəhs etmiş Mireli Seyidov yazmışdır ki, Oğuzun “...gölün ortasındaki ağacın içindən çıxan arvadı su stixiyası, ağac ilahəsi ilə bağlıdır və ondan doğulan uşaqlar başlıca olaraq su, torpaqla ilişgəlidir – Gök, Teniz, Tağ” (51,133). Məhz bu faktın parametrləri ağacın yaradılış aktında əsas substansiya olduğunu təsdiq edir və “Oğuz Kağan” dastanında ağaclarla əlaqədar mifik ünsürləri aydınlaşdırmağa imkan verir. Bu baxımdan “Oğuz Kağan”dakı ağacın sakral mahiyyətini və türk kosmoqoniyasında kosmik ünsürdən törəmiş əski inamların aparıcı elementi olaraq təzahür etməsini ilkin miflik faktlardan biri kimi görürük.

Qeyd edək ki, “Oğuz Kağan” dastanını ətraflı izah etmiş F.Bayat bu detalla bağlı yazır: “Türk mifologiyasında Göt Tanrıdan qopub ayrılmış ağac bir sıra etnoqonik miflərdə ilk ana kimi xatırlanır. Mifə görə dağın üstündə bitən ağaca göydən işıq düşmüş, bu ağac gövdəsi şışmışdır. Bir müddətdən sonra gövdə yarılmış, oradan beş uşaq çıxmışdır. Onların ən kiçiyi olan Buğu Təkin sonradan bir çox xalqları özünə tabe edərək böyük dövlət yaratmışdır” (18,145).

“Oğuz Kağan”da Oğuzun oğlanlarının yay-ox tapmaları ağacın törədici funksiyasından əlavə digər keyfiyyətini də ortaya qoyur. Əski türklərdə yay-ox kultunun mövcudluğu dastanda müxtəlif və dəyişik detallarda verilir. Əgər yayın qızıldan olduğuna diqqət yetirsək, onun müstəqil Türk dövlətinin rəmzi kimi keçərlilik qazanmasının semiotikası da aydınlaşır. Aydın olur ki, dastanda Oğuzun öz oğlanlarına hakimiyət verəndən sonra qırx qulac uzunluqda ağac ucaldırması (“kırık kulaç yiğacını tiktürdi anunq”) və onun başına bir qızıl toyuq qoydurması həm də ağacı Tanrı rəmzi olaraq şərtləndirir. Bu mənada biz “Oğuz Kağan” dastanında birbaşa Ulu Göt Tanrıya ünvanlanmış inamı müşahidə edirik.

Qeyd edək ki, Altay mifologiyasında göy üzünə doğru yüksəlmiş böyük bir şam ağacından danışılır. Həmin ağacın başında Tanrı Bay Ülgen otururdu. “Bay” sözü isə başı göylərə dəyən, kökləri Erlik xanın səltənətinə qədər işləyən və adına “Bay terek” deyilən mifik Dünya ağacına qoşulmuşdur. Bu kodlaşdırmadan sonra ağacın göy üzünə ucalmasının zəruriliyi bütün detallarına qədər

görünür. Yəni Oğuz Kağan yer üzündəki missiyasını başa vurduqdan sonra Gök Tanrıya qovuşmağa məhkum idi. Bu prosesdə ağaç Oğuzla Gök Tanrı arasında vəsitəçi funksiyasını yerinə yetirir.

Oğuz tərəfindən ucaldılmış ağaçın başında qızıl toyuğun qoyulması isə Günəşin yenidən doğacağına işarədir. Bizə məlumdur ki, "Yaradılış" dastanında Göylə əlaqəli ağaclar göy üzündəki dağ, yaxud təpə üstündə bitir. Həmin ağacların bir yanında Ay, digər yanında Günəş yer tuturdu. Sibirdəki Abakan tatarlarının əfsanələrində də oxşar motiv vardır. Onların inancı belə idi: Dünyanın astanasında göylərə qədər yüksələn bir dəmir dağ bərqərardır. Bu dağın üzərində isə yeddi budaqlı bir qayınağacı bitmişdir. Bu inamdan aydın olur ki, ağaçın yer ilə göyü birləşdirən funksiyası yaradılış prosesində başlıca motivdir. Bu baxımdan Tanrıya qovuşmağın yolu kimi ağaçın göy üzünə ucaldırması kosmoqoniya aktındaki ciddi rituallardan biri kimi görünür.

Digər bir mənbədə – "Kitabi - Dədə Qorqud" eposunda da ağaç kultunun izlərinə rast gəlirik. Bu eposda mübarək üzlü ağaçın vəsfinə aid elementlərin olması ağaç kultunu ehtiva edən ilkin faktdır. Həmin elementlərə nəzər yetirək:

"Ağac, ağac!" Dersəm sana, ərlənmə, ağac!
Məkkə ilə Mədinənin qapusu ağac!
Musa kəlimün əsası ağac!
Böyük-böyük suların köprüsü ağac!
Qara-qara dənizlərin gimisi ağac!
Şahi-mərdan Əlinin Duldulinin əyəri ağac!
Zülfiqarın qınıyla qəbzəsi ağac!
Şah Həsənlə Hüseynün beşigi ağac! (37,46).

Eposun ikinci boyunda Uruzun ağaçca bu cür müraciət etməsi ritual-mifoloji kontekstdə yozulur. Uruzun bu müraciəti Qazanın qurdla "xəbərləşməsi" ilə eyni sferada birləşir. Uruzun müraciətindəki islami obrazlar isə mifik səciyyəni arxa plana keçirmir və tanrıçılığın islamla əvəzlənməsi transformasiya səviyyəsində görünür. Məhərrəm Cəfərliyə görə, "burada həm transmisziya, həm də transformasiya baş verir. Yəni həm birbaşa keçid var, həm də formanın inkişaf səviyyəli dəyişməsi var" (24,116).

Nümunə kimi göstərdiyimiz parçada Uruzun ağaççı qürrələnməməyə çağırması və onu Məkkə ilə Mədinə sakral sferasında vəsf etməsi mifik ritualın

transformasiya səviyyəsi kimi görünür. Bəlli olduğu kimi əski türklər inanırdılar ki, ilk insanı Həyat ağacı deyil, böyük Tanrı yaratmışdır. Məsələn, yakut mifologiyasına görə Tanrı göydə ilk şamanı yaratdığı zaman onun evinin qapısının önünə bir də səkkiz budaqlı ağaç basdırılmışdı. Goy üzündəki şaman əbədilik yaşadığı üçün, onun ağacı da solmadan və çürümədən qalırmış. "Dədə Qorqud" eposunda Basatın soylamasında ağacın mifoloji ana statusu və ilkin stixiya kimi oğuzların düşüncəsindəki yeri müəyyənləşir:

Anam adın sorar olsan, - Qaba Ağac!
Atam adın deyərsən, - Qağan Aslan!
Mənim adım sorarsan, - Aruz oğlu Basatdır (37,132)

Basatın qeyd edilən cavabı İslamdan əvvəlki oğuz-türk düşüncəsindəki mifik qatları (Dünya ağacına aid inamlar) göstərməklə yanaşı, keçid mərhələsində arxaik elementlərin fəal iştirakını da bürüzə vermiş olur. M.Seyidov yazır ki, onun mifik anası Qaba ağacdır – başqa sözlə desək, bərk, iri Dünya ağacıdır. "Yaşarılıq – Dirilik" ağacıdır. Yazaq ki, Dünya ağacı bütün əski dünya xalqlarında, eləcə də azərbaycanlılarda və onların soykökündə duran qəbilə birləşmələrində görkəmli yer tutmuşdur. Deməli, Basatın mifik anası böyük mifik gücü olan, insanların, yurdun (hunlara görə) qoruyucusu, gözəl, bərk Dünya ağacıdır"(51,371).

"Dədə Qorqud" eposunda Uruzun ağaca ünvanladığı müraciət formasının "təkrar"ını (paradigməsini) "Əsli-Kərəm" dastanında görürük. Uruzun ağaca müraciətində olduğu kimi Kərəmin də müraciətində ağaç təriflənir, öyüllür, qarşılaşanır və kultlaşır:

Dur, sərv, dur səndən xəbər sorayı,
Sərv ağacı, sənin maralın hanı?
Gözümnən axıtma qanlı yaşları,
Sərv ağacı, sənin maralın hanı?

Doğru söyləməsən, qəddin əyilsin,
Qarğaram mövladan belin bükülsün,
Bir ah çəkim, yarpaqların tökülsün,
Sərv ağacı, sənin maralın hanı? (10,82-83).

Mətndən görünür ki, ağaca ünvanlanmış əski mifik-ritual mənşəli “xəbərləşmə”lər məhəbbət dastanlarına transformasiya edilərək bu kontekstdə də ağaç kultunun izlərini yaşıdır. Dastanda Kərəmin meşəyə müraciəti, yaxud, Kərəm ilə meşə arasında qarşılıqlı “xəbərləşmələr”in olması ağacın qədim türk mifoloji inamlar sistemindəki funksionallaşmış yerini göstərir.

“Koroğlu” dastanında isə tək ağaçın təsvirinə rast gəlirik. Ağacın burada dirilik suyu Qoşabulağın yanında yer alması onu sakrallaşdırın əsas elementdir. Dastandan kiçik bir parçaya diqqət yetirək: “Koroğlu yola düşüb bütün dağları alt-üst elədi. Nəhayət, bir dağın zirvəsinə qalxdı. Dağın bir tərəfində hündür bir qaya gördü. Qayanın ortasında gözəl bir bağça, bağçanın ortasında qocaman bir ağaç vardı. Koroğlu orada durna gözləri kimi parıldayan, həyat bəxş edən Qoşabulağın coşub-daşmasının şahidi oldu” (38,14).

Bizcə, Qoşabulağın coşub-daşması, uca dağ zirvəsində yerləşməsi (dağ kultu ilə bağlılığı), həm də böyük və tənha ağaç ilə birgə təsvirini tapması dastanda ağaç kultunu formalaşdırın elementlərdir. Dastanda Qoşabulağı qoynuna alan ağaç ölməzlik simvolu kimi görünür. Əcdadlarımız ağacların yarpaqlarının tökülməsini, yenidən baharda yaşıllaşmasını müşahidə etdikdə onların ölməz olduğunu düşünürdü (32,135).

Beləliklə, aydın olur ki, ağacın miforitual ənənədə qazandığı ilkin mövqeyi sonrakı mərhələlərdə formalaşmış və türk mədəniyyəti polifoniyasının daşıyıcısına çevrilmiş epos ənənəsinin təməl daşlarından mühümü idi. Müəyyən etdik ki, Azərbaycan epos ənənəsindən bərpa etməyə çalışdığımız dağ, su, qurd, ilan, at və digər kult simvolikası ilə yanaşı, ağaç kultunun da türk həyat tərzi, onun mifik dünyaduyumu, dövlət quruculuğu və hegemoniyası ilə sıx bağlılığı vardır. Ağacın türk mifoloji kosmoqoniyasının əsas yaradıcı ünsürlərindən olması onun ritual-mifoloji ənənədə kultlaşmasını təmin etmişdir. Bu cəhətdən Azərbaycan folklorunda ağacla bağlı inamlar eyni zamanda ona tapınışı, ağaç kultu sistemini əks etdirir.

1.4. Su kultu ilə bağlı inamlar

Suyun həyat, ölümsüzlük, gənclik bəxş etməsi ilə bağlı inamlar Azərbaycan miflərində, nağıl və dastanlarında rəngarəng şəkillərdə əksini tapmışdır.

Azərbaycan türklərinin inamlarında suyun kultlaşması onun ata, əcdad olması, övlad verməsi, and yerinə çevrilməsi və digər faktlarda gerçekleşmişdir.

Su kultu bir çox türk mənşəli xalqların folklorunda sakral dəyər qazanmış tapınaqdır. Suyun bərəkət və qüvvət qaynağı kimi, həm də hifzedici, yaxud cəza verən Tanrı timsalında türk mifoloji inamlarında mövcudluğu müəyyənləşmişdir. Kosmosun yaradılmasında ilkin başlanğıc olan su insan nəslinin artımından sonra göl, çay, dəniz, bulaq və s. şəkillərdə inamlar sisteminə daxil olmuş və türk xalqlarının yaşadıqları məkanlarda həyatı, yaşamı şərtləndirən mühüm amil statusunu almışdır. Türk xalqlarının təsəvvürlərində Su Tanrısi obrazının formalaşması isə suya tapınmanın izlərini geniş müstəviyə çıxarmışdır. Türk tədqiqatçısı A.İnan qədim çin qaynaqlarına istinad edərək yazar ki, türk xalqları göye – tanrıya, yerə – suya, günəşə və aya qurban kəsərmışlər (74,2).

A.S.Bukşpan qeyd edir ki, kiçik türk qəbilələrində “Ijjəp-sobujjəp – sob” adlı tanrı olmuşdur (17,8). Göründüyü kimi, Tanrı səviyyəsinə qaldırılmış suyun kosmoqonik ilkinliyi bu aktda mühüm faktdır.

“Oğuz Kağan” dastanından da aydın görünür ki, altı elementin sintezində yaranmış dünyadan bir başlanğıçı sudur. “Oğuz Kağan”dakı Dəniz xan suyun simvoludur. Deməli, “su türk kosmoqoniyasının əsas ünsürüdür və bu kosmoqoniyadakı Tanrı “Haqq” teoniminin ifadə etdiyi Allah ilə eyni semantik səviyyədə qavranılır” (24,106).

Suyun müqəddəслиyi, onunla təmas qura bilmək inamı geniş yayılmışdır. Nağıllarda suyun insanla danışması, suyun yatması, çərşənbə gecəsində möcüzə göstərməsi və s. inamlar vardır. Xalq arasında olan inama görə, çərşənbə gecəsi sular dayanır. Məlumdur ki, bütün Azərbaycan ərazisində çərşənbələrdən biri su ilə bağlıdır (Su Çərşənbəsi). İnama görə, həmin çərşənbədə suların tərkibi dəyişir, oynayır, yeraltı sular qalxmağa başlayır. İlin axır çərşənbəsi səhər vaxtı, gün çıxmamışdin bütün ayaq tuta bilən insanlar, eyni zamanda (mal-heyvan) çeşmənin, çayın başına gəlir (buna bəzən kəndlərdə Novbaşı deyirlər). Hamı suyun üstündən üç dəfə o tərəfə-bu tərəfə atılır və deyir: “Ağırlığım, dərdim-bəlam, töküл bu suyun üstünə”. Çəsmədə yuyunurlar, qadınlar çaydan xırda daşlar götürürler. İlaxır suyu doldururlar. Həmin su gətirilib gələn ilin İlaxırına qədər xamıraya qatılır, uşaqların boğazı gəldikdə onunla ovulur. Suyun növbəti çərşənbəyə qalanını bar ağacının dibinə və ya götürülmüş bulağa töküb yenidən doldururlar.

Su türk mifoloji kosmoqoniyasının digər əsas ünsürləri kimi əcdad rolunu da yerinə yetirir. Suyun övlad verməsi motivinin də yer aldığı Azərbaycan nağıllarında onun kultlaşmasına dair zəngin faktlar vardır. Bu baxımdan “Reyhanın nağılı” diqqəti cəlb edir: “Dövlət tərəfindən qızı oğurlanmış nisgilli, yaziq ana Gülcəhan “qızım-qızım” deyə çölü-biyabanı gəzir. Bir gün susuzluğundan yanan Gülcəhan özünü sürüyüb bir su gölməçəsinin üstünə saldı. Arvad çox sevindi, gölməçədə olan suyu tamam içib qurtardı. Demə Gülchanın içdiyi su dərya atlarının ayğırının su içdiyi gölməçə imiş. Bir müddət keçdi, bu gölməçə suyundan Gülcəhanın boynunda uşaq qaldı. Onun bir oğlu oldu” (14,254).

Sudan övlad istəmək inamının Azərbaycanda yaşaması ilə bağlı M.Seyidovun qeyd etdiyi faktlar da səciyyəvidir. O göstərmışdır ki, doğmayan Azərbaycan qadınları hamilə olmaq üçün mağaralara, o sıradan Azıx mağarasına girib orada tavandan damcılanan suyu yihib içər və döşəmə ilə divarlar arasından sızan suyu qarınlarına sürtəmişlər. Doğulan övladı mağara və onun suyunun verdiyinə inanarmışlar (51,220). Burada suyun kişi başlanğıcı rolunu oynaması bəlli olmaqla bərabər, aydın olur ki, su-mağara magik-mifik münasibətləri inamların real təzahüründə iştirak edir və bilavasitə su kultunun səciyyəviliyini açıqlayır.

Qeyd edək ki, “Koroğlu” dastanında Qoşabulağın dirilik bəxş etməsi də su kultunun önəmini, yerini, transformasiya zəminində hansı xüsusiyyətləri daşıdığını göstərir. Dastanda Qoşabulaq sakral aləmin rəmzi olaraq magik keyfiyyətə malikdir. Qoşabulağın köpüyü xəstəliyi sağaltmaq, insana həyat vermək qüdrətini yaşıdır. Buna görə Ali kişi köpüklü su gətirilmədikdən sonra “day mənim əcəlim tamamdır”, – deyir.

Bu motivdə bir neçə mif semantemini müşahidə etmək mümkündür:

- a) kosmoqonik ağac semantemi (bulaqlar ağacın altında);
- b) kosmoqonik astral semantemlər (ulduzlar);
- c) kosmoqonik zaman semantemi (yeddi ildən bir).

Bu sintez mətndəki mif elementlərin ardıcıl iştirakını bəlli edir. Ulduzların toqquşması ilə nurun tökülməsi baş verir ki, bu da səmavi ruhlarla ağac və su ruhlarını birləşdirir, nəticədə Qoşabulağın köpüklənməsi prosesi başlanır.

“Əsli-Kərəm” dastanında da su kultunun sakral mahiyyəti, ilkin başlanğıc olması təsvir edilmişdir. Kərəmin su ilə xəbərləşməsi suyun kult kimi təsəvvürlərdəki obrazını qabardır, semantik laylarını bürüzə verir. Dastanda Kərəm çaya üzünü tutub deyir:

Abi-həyat kimi daim axarsan,
Haqqın camalına hərdən baxarsan,
Dolana-dolana evlər yıxarsan,
Mənim Əslim buralardan keçdimi? (10,122).

Bu parçanın təhlili nəticəsində su kultunun aşağıdakı elementləri bərpa olunur:

1. Su həyatverici ünsürdür (“abi-həyat” obrazı);
2. Su canlıdır (onun “daim axması”);
3. İlahi-sakral məkanda yerləşir (“Haqqın – Allahın camalına baxması”);
4. Kult-tapınaq obyekti (həm də subyekti) kimi emosional xüsusiyyətlərə malik olması: qəzəblənməsi (“Dolana-dolana evlər yıxmazı”);
5. Kult obyekti kimi ritual kontekstində mövcud olması (Kərəmin onunla “xəbərləşməsi”: Əslini xəbər alması).

Digər tərəfdən, bu kontekstdə təsvir edilmiş suyu tədqiqatçılar, haqlı olaraq, iki kosmoqonik başlanğıçı rəmzləndirən ünsür (kult) olaraq dəyərləndirirlər. M.Cəfərliyə görə “Kərəm çaya müraciətində onu bir tərəfdən haqq səviyyəli obyekt səviyyəsinə qaldırır; bəlli olur ki, su birbaşa olaraq Kosmosla, müsbət sakral başlanğıclla bağlıdır. O biri tərəfdən, Kərəm suyu xaotik başlanğıclla əlaqədə götürür, onu şər qüvvə kimi səciyyələndirir” (24,109). Görünür ki, tədqiqatçı suyun əski kosmoqonik mətnlərdəki mövqeyini nəzərdən qaçırılmamış və çayı (suyu) Kosmos və Xaos arasında mediator tipində göstərmişdir.

Su kultu “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda da özünü qorumuşdur. Araşdırımız nəticəsində aydın olur ki, su kultunun qədim türklərin inamlar sistemindəki yeri onun ilkin xaosu və yaradıcı başlanğııcı özündə təcəssüm etdirməsi ilə izah olunur. Bu baxımdan suyun ilkin stixiya kimi dastan mətnlərinə, elcə də “Dədə Qorqud” eposuna transformasiyası, xaos-kosmos qarşıdurmasında törədici funksiya daşması və nəhayət, sakral obraza çevriləməsi diqqəti cəlb edən mühüm hadisədir.

Əski mifoloji sistemlərə nəzər salduğumuz zaman aydın olur ki, su dünyani, həyatı yaradan ilkin mənbə olaraq, həm də ölüm gətirən, kosmik kataklizmlər bəxş edən mürəkkəb ünsürdür. “Dədə Qorqud” eposunda əksini tapmış “Su Haqq didarın görmüşdür” (37,41) deyimi də suyun universal gücünü bildirən

təqdimat sayıla bilər. Suyun bu sferada görünməsi kosmoqonik miflərin doğurduğu arxaik düşüncənin mahiyyətini açmaq baxımından da ciddi faktdır.

Kosmoqonik miflərin poetikasından məlumdur ki, tanrı ilkin olaraq dənizləri, çayları, suları yaradıb. Bu yaradılış aktının sonrakı mərhələsi, yəni ilkin məkanın ilə çevrildikdən sonra ondan torpaq yaradılması prosesi, miflərdə xaosun kosmosa çevrilməsi aktı kimi göstərilir. Əski miflərin aparıcı qəhrəmanı Qorqud Atanın “suya əcəl gəlməz” düşüncəsi ilə ölümsüz bir yer arayarkən su üzərində qərar tutması da suyun kosmoqoniya aktındaki mühüm rolunu bəlli edən mifik elementlərdən biridir. “Dədə Qorqud”un ikinci boyunda Salur Qazanın su ilə xəbərləşməsi suyun tapınaq obyekti kimi dəyərini və sakral funksiyalarını göstərir:

Çağnam-çağnam qayalardan çıqan su,
Ağac gəmiləri oynadan su,
Həsənlə Hüseynin həsrəti su,
Bağ və bostanın ziynəti su,
Ayişə ilə Fatimənin nigahı su,
Şahbaz atlar gəlüb icdiyi su,
Qızıl dəvələr gəlüb keçdiyi su,
Ağ qoyunlar gəlüb çevrəsində yatduğu su,
Ordumun xəbərin bilürmisin, degil mana!
Qara başım qurban olsun, suyum, sana! (37,41).

Bu parçanın ilk cümləsində su qayalıqlar arasındaki bulaqlar qismində təsvir edilib və suyun müqəddəsliyi onun axarlığı (canlı olması) ilə işaretəlmüşdür. Əski inamlardan biri belə idi ki, insanlar axar suyun üstündən atılmaqla yeni ilin uğurlu olması üçün su Tanrisından kömək isteyirdilər. Hətta gənc qadınlar Amudərya çayının bir sahilindən o biri sahilinə keçməklə su Tanrisının onlara övlad verəcəyinə inanırdılar.

A.İnan Anadolu kəndlərində icra edilmiş mərasimlərə diqqəti yönəldərək yazır: “Bir kəndə yeni gələn gəlinə qadınlar tərəfindən “hu köründürü” (su göstərmə) deyilən bir mərasim düzəldərdilər. Bu mərasim gəlin gəldiyi günün ertəsi gün icra olunurdu. Kəndin qadınları və qızları toplanıb gəlini kəndin yanındakı çaya və ya gölə aparırdılar. Qoca bir qadın gəlini suya, suyu gəlinə göstərdikdən sonra “ataylardan kalgan hu, ineylərdən kalgan hu”(atalardan qa-

lan su, analardan qalan su) deyərək bir şeylər söyləyir və gəlinin süslərindən bir gümüş pul qoparıb suya atırdı” (73,492).

C.Beydili Vasilkova istinadən yazar ki, həqiqətən də suyu keçmək dünya folklorunda nigahın metaforası olub, soy-nəsil artımının gərəkli aktı kimi mənalandırılır (20,327).

O cümlədən suyun təbiət ünsürü olaraq dəniz ipostasını (su invariantının əsas şəkillərindən birini – R.Ə.) ifadə etməsi Qazanın suya ikinci müraciətində öz əksini tapır (24,108).

Su insanlara hamilik edərək yaşamı, həyatverici qüdrəti şərtləndirir. Qazanın suya üçüncü müraciəti dini kontekstdə suyun iştirakını aydınlaşdırır. Dini rəvayətlərdən məlumdur ki, islamın bayraqdarı İmam Hüseyin əleyhissə-lamdan və onun qoşunundan suyu əsirgəyen Şümr-lənətullah, o dünyada dörd gözlü itə çevrilir, yanğıdan ləhləyə-ləhləyə hər zaman suya həsrət qalır. Bu baxımdan, Qazanın suya sonrakı müraciətləri suyun türk etnik təsərrüfat həyatındakı yerini, eləcə də islam qanunları çərçivəsində reallaşan nigah mərasimlərində onun oynadığı rolü bürüzə verən formullar sırasına aiddir.

“Kitabi-Dədə Qorqud”dakı su kultunun həyatverici qüvvəsi oğuzların suya olan inamlarında qabarlıq şəkildə üzə çıxır. Eposun birinci boyunda Buğacın doğuluşuna dair bir motiv vardır. Bu boyda Dirse xanın iştirakı ilə ov zamanı oğlu ağır yaralanır. Dirse xan ovdan qayıdanda Buğacı görməyən anası oğlunu soruşur və bu məqamda onun doğuluşuna işarə edərək deyir: “Quru-quru çaylara suçu saldım” (37,31).

Burada suyun rəhmə gətirilməsi üçün digər bir qüvvənin iştirakından söhbət gedir. Həmin qüvvənin su ilahəsi olduğu şübhə doğurmur. Oğuzlar inanırdılar ki, su ilahəsi daqlara yaşıllıq, bağ-bostana bolluq, bərəkət gətirir. M.Seyidov yazar ki, suya və bitkiyə (ağaca) inam turkdilli xalqların əski inamlar aləmi ilə bağlıdır. Su da, ağaç da (Dünya ağacı) ilkindir. İnsan və həyat onlardan yaranmışdır (49,118).

Eposun dördüncü boyunda Burla xatunun işlətdiyi ifadə ilk boydakı ifadəyə bənzəsə də, burada məna fərqi mövcuddur: “Quru-quru çaylara su saldım” (38,86). Bu deyimdə suyun kosmoqoniya aktında başlanğıc kimi iştirakı qeyd olunur. Kosmoqoniyada başlanğıc olan su, ilkin xaosun da əlaməti olduğu üçün strukturdan məhrumdur. İlkin xaosun simvolu sayılan su, özünün dirilik vermə, ədəbi yaşatma xüsusiyyətini Dirilik suyunda bürüzə vermişdir. Əsatirlərdə Dirilik suyunun xaosu bildirən zülmət aləmində təsviri də qeyd etdiyimiz ilkinliklə

bağlıdır. Məhz Dirilik suyu bu mifik mənbədə mifoloji və real obrazları özünə cəlb edir. Əfsanə və əsatirlərdən məlumdur ki, Xızır Dirilik suyunu içmiş mifik obrazdır. Ədəbi həyat bəxş edən suyu İsgəndər də içməyə cəhd göstərir, ancaq bu ona qismət olmur. Bu onunla izah olunur ki, Dirilik suyunun ölməzlik verməsi real həyata yox, mifik aləmə aid idi. Xızırın Dirilik suyunu içməsi, İsgəndərin isə buna nail olmaması məhz belə bir bağlandıdan qaynaqlanır. M.Seyidov bu məsələyə dair konkret fikir bildirmişdir: "...Xızır mifoloji obraz olduğuna görə su ona qismət olur. Çünkü mifik obraz ölməzdir, əbədidir. İsgəndər isə insandır, gec-tez ölümə məhkumdur" (49,116).

İsgəndərin dirilik suyunu içə bilməməsini izah edən Azərbaycan mifoloji mətni aşağıdakı kimidir: "İskəndər axtara-axtara gəlib Dirilik suyunu Şirvan torpağında tapır. O, qızıl piyaləsini bulaqdan doldurub içmək istəyəndə bir quş qanad çalıb suyu yerə tökür. İskəndər qəzəblənir. Yay-oxunu çıxarıb quşu vurmaq istəyir. Bu zaman İskəndər qayıbdən bir səs eşidir:

– Ey İskəndər, o quşu öldürmə, o sənin xilaskarındı. Onu mən göndərdim, sənə yazığım gəldi.

Bu səs sərt bir qayanın arasından gəlirdi. İsgəndər ona tərəf yerdi, səsə yaxından qulaq asmağa başladı:

– Ey İskəndər, bir vaxt mən də bu dirilik çeşməsindən içib ölməzlik qazandım. Adım oldu: "Diri baba".

Dünya durduqca mən durdum. Qərinələr keçdi. Yar-yoldaşım, nəvəm, nəticəm, kötükəm, mənicəm, iticəm, yadım, elim-günüm dünyadan köcdü. Tek qaldım.

Vaxt vardı mən də insan kimi yaşayırdım. Ağlım işləyir, əllərim tikirdi. Düşünürdüm ki, yaşamaq gözəldi. İndi nə gözüm görür, nə beynim düşünür, nə də əllərim birinin əlindən yapışır. Özün de, belə dirilik kimə lazımdı?

İskəndər sudan içməyib kor-peşiman geri qayıdır" (11,48-49).

Qeyd edək ki, mifoloji düşüncədə suyun həyat və nizam gətirən ünsür kimi işarələnməsi faktının "Dədə Qorqud" eposundakı əksi daha qabarlıqdır. Eposun ilk boyunda belə bir ifadəni oxuyuruq: "Qamın aqan görkli suyun qurimasun!" (37,36). Bu formulun mahiyyəti onu göstərir ki, suyun mifoloji düşüncədə cilalanmış özəllikləri, yəni onun ölüm və xaosu, həyat və nizamı yarada bilməsi kult sisteminin formalaşmasına zəmin yaradır. Oğuzların düşüncəsinə görə suyun quruması böyük fəlakətlər, ölüm-itim, nizamsızlıq gətirə bilərdi. Artıq su nizamlı yer üzü ilə xtonik məkan arasında sərhəd funksiyasını daşıyır. Susuzluq isə nizamın pozulmasına və xaosun bərpasına yol açırdı. Bu baxımdan

oğuzların alqış və qarğışlarının, dua və diləklərinin su ilə, suyun qeyd edilən təbiətiylə bilavasitə bağlı olması həmin nizam-dağıntı paralelindən qaynaqlanır.

Suyun xaos-kosmos arasında sərhəd funksiyasını daşımاسına dair epizodlar “Şan Qızı Dastanı”nda da əksini tapmışdır. Dastandan kiçik bir məqama nəzər salaq:

At dəhşətlə qışqırıb
Yuxudan ayıldı.
Özünü suya atdı,
İliaq sularda
Uzaq sahilə doğru üzdü,
Birdən su soyudu
Və buzla örtülməyə başladı (29,213).

Göründüyü kimi, mifoloji düşüncədə suyun nizamlı yer ilə xtonik zona arasında mühüm substansiya olaraq qazandığı dəyərin xüsusiyyətləri, dastan mətnlərinə transformasiya edilmiş və dəyişik mifik biçimdə olsa da, semantik tutumu bütövlükdə qoruyub saxlamışdır. “Dədə Qorqud” eposundakı suyu bəzi dastanlarda əksini tapmış su mifologemlərindən fərqləndirən bir cəhət də odur ki, buradakı suyun şəfaverici qüdrəti vardır. Eposun üçüncü boyunda buna işarə edilmişdir:

Sovuq-sovuq suları sorar olsan,
Ağam Beyrəgin içədiydi (37,68).

Bu parçadan aydın olur ki, Dədə Qorqud dövründə hər bir Oğuz ığidinin özünə məxsus su mənbəyi mövcud olub. Belə su mənbələri oğuzların yaşam və döyüş gücünü şərtləndirən vasitələrdən biri idi və bu fakt suyu tapınaq yerinə çevirən ən mühüm amillərdən hesab oluna bilər.

“Dədə Qorqud” eposunda əksini tapmış su kultunun digər bir layı da su iyəsi ilə bağlıdır. Başqa sözlə, suyun kultlaşması onun təkcə mifoloji kosmoqoniyanın subyekti olmasını yox, həm də animistik təsəvvürlər sistemindən keçməsini nəzərdə tutmuşdur. Oğuzların etiqadına görə, su iyəsi suda yaşayır və suyu hifz edirdi. Eposun üçüncü boyunda yer almış “Ağam Beyrək gedəli içərim yooq” (37,68) ifadəsi də su iyəsinə yönəlmüş inamı göstərir. Beyrəyə məxsus su hövzəsindən kimsə su içmir, yaxud, buna cürət etmir. Çünkü, Beyrəyə aid su, iyəli sudur.

İyə, yaxud əyə anlayışları ilə bağlı tutarlı araşdırımlar vardır. R.Q.Axmetyanov iye, əyə, eye anlayışının əski türkçədəki eqe ilə bağlı ola biləcəyi fikrini irəli sürmüştür (99,28).

Ord.prof. M.F.Köprülü iyəni “idi” olaraq qeyd edərək yazar ki, türklər əsas etibarilə Tanrıni və ikinci dərəcəli ilahlar demək olan idiləri qorxunc görmürdülər; çünkü bunlardan heç bir yamanlıq gələ bilməzdi (80,61).

Qeyd edək ki, sözügedən anlayışın oxşar şəkillərinin olması türk dini-mifoloji sistemində yer almış eyni köklərdən qaynaqlanır. A. Gölpinarlı “Vilayətnamə”dəki terminlər içərisində “içe” formatında yazılmış olan sözü övliya olaraq açıqlamışdır (69,143).

Məlumdur ki, Orxon abidələrində “əcdad”, “atalar” anlamlarında işlənmiş “Eçü-apə” termini də vardır: “Yer yarandıqda ikisi arasında insan oğlu yarandı, insan oğlu üzərində Eçüm-apam” (21,182).

Qeyd edək ki, “izi/iyə” istilahını kult kimi səciyyələndirən C.Bəydili yazar ki, bu kult öz kökünü təbiətdən alır. “Tanrıçılıq dünyagörüşünün ayrılmaz parçası olan və şamanizm elementlərini yaşıdan pir-ocaq inanışı da təbiətdən gəlir” (20,183).

Doğrudan da, türk tanrıçılıq sistemində mühüm tapınaq olan əcdad kultu təbiət qüvvələrindən kənar düşünüle bilməz və bu fakt övliya kultunun formallaşmasında da əsasdır, təsiredici faktordur. Deməli, atalar kultu, pir-ocaq və övliya inanc sistemi təbiət qüvvələri ilə həmähəngdir, bu qüvvələrlə iç-içədir. Bir detala da diqqət edək ki, Oğuz dönəmində suyu murdarlamağın yasaq edilməsi həm də su iyəsinə olan inamla bağlı idi.

Azərbaycan mifoloji mətnlərindən də məlum olur ki, iyələr, yaxud əyələr hamilik, sahiblik missiyasına malikdir. Aşağıdakı mətnə diqqət edək: “Gözümüznən nə görürüxsə, hammisinən əyəsi var. Bı əyələr bizə görsənməz. Bizdən yeylər də görünmür. Əncax əyələrinən bizdən yeylərin ərasında fərq var. Bizdən yeylər heş bir şeyin sahibi dəyil. Əncax əyələr nəyin əyəsidisə, onun da sahabıdı, özü də onda yaşayır. Məsələtün, bəğ əyəsi bəgin sahabıdı, bəğdə də yaşayır. Ta suda, yaxud, dəğdə bəğ əyəsi olmaz. Onnarın da öz əyələri var. Əncax bizdən yeylər hər yerdə yaşayıllar. İllah da qərənnix yerrərdə, xərəbə yerrərdə, ağaş altında, su başında yaşayıllar.

Bizdən yeylər həmmişə insanın malın oğurruyur, qəzanın, paltarın, düyüsün, yağın aparır, pilov bişirip yeyir, paltarın geyip oynuyur. Ta bir söznən, bizdən yeylər həmmişə insana zərəl verir. Əncax əyələr çox

xeyirxahdı. Əyər onnarın yanına gələndə səlam versən, gedəndə “salamat qal” desən, bir şeylərin götürəndə icazə istəsən, sənnən xoşu gələcəh, həmmişə sənə köməh eliyəcəx, məsələtün, dedihlərimi eləsən, əv əyəsi əvivi abad eliyəcək, həmmişə evində şadlıx olacaq. Yol əyəsi yolunu uğurlu eliyəcək. Bəğ əyəsi məhsuluvu bol eliyəcək, səni varrandıracax. Qalanları da binnar kimi”(11,51).

Türk xalqlarından xakaslarda, qazaxlarda və şorlarda su iyəsi bütün iyələrdən ən əzəmetlisi sayılmışdır. M.Uraz yazır ki, müqəddəslərin olduqları yer bulaq, çay başları, sular idi (88,79-80). O cümlədən Sibir tatarlarının arasında belə bir inam var idi ki, uzun qızılı saçlı Albas su anasıdır (53,77). Xakas qəhrəmanlıq eposundakı mifik səciyyəli Xuu-İneylə eyni ipostasda çıxış edən Xuu-xat adlı varlıq da su iyəsi olaraq görünür (116,222.).

Su kultunun “Dədə Qorqud” eposundakı təcəssümü türk mifoloji sistemində üçüncü Tanrı kimi dəyər qazanmış Yer-sub kultunun da semantik yükünü üzə çıxarıır. M.Seyidov yazır ki, Gül-təkinə, Mogilyana, Tonyukuka və başqalarına qoyulmuş abidələr belə bir ehtimal etməyə əsas verir ki, “yer-sub” qədim türk xalqlarında müqəddəs sayılmışdır; turkdilli xalqlar su ilahəsini “Suxanı” (suyun xanı), “Suiyesi” (suyun sahibi), “Yayıxan”, “Qaran” adlandıraraq ona tapınımışlar; ...Yer-sub yurd-vətən tanrısının adıdır və o, tanrı-Göy kimi yurdun, vətənin taleyini həll edir (51,229-234-235).

“Dədə Qorqud” boylarında təsvir edilmiş axar sular da yer məfhumu ilə eyni sakral cərgədə dayanır və bu baxımdan Yer-sub istilahının mifoloji vətən anlayışını özündə əks etdirməsi aydın bir şəkildə görünür. Eposun ilk boyunda Buğac anasına “Aqar” ayında sularına qarğamağıl” (37,33) deyir və onun bu cavabı su-yurd bağlantısını mənalandıran qabarlıq ifadələrdən biri kimi diqqəti cəlb edir.

L.Potapov Yer-sunun ayrıca Tanrı, yoxsa yer-su ruhlarının bütövlükdə, ümumi bir adı olmasına dair cavab axtarır (131,18). Yer-su kultu, Göytürk kitabələrindən anlaşıldığına görə, VIII yüzillikdə Türk İmperatorluğunda dövlətin rəsmi kultlarından biri olmuşdur. Bu kitabələrdə yer-su eyni bugünkü şamançılıqda olduğu kimi yan-yana təsəvvür edilməkdədir (73,491). Prof. Yusif Ziya Görükən yazır ki, yer, göy tanrılarından başqa türklərdə vətəni təmsil edən bir sıra Yer-sular vardır (90,59). Digər tərəfdən, mifoloji mətnlərdən məlumdur ki, yer ruhları yer və sular içinde cəm olurdular və yer ilə su bərabər, göz üzü isə tək müqəddəs güc idi. Və deməli, Yer-su (yaxud Yer-sub) kultu yerin, suların iyəsi olan ruhun adını daşıyan tapınaqdır.

Beləliklə, aydın oldu ki, suyun Azərbaycan folklorunda kult semantikası onun ilk növbədə mifoloji kosmoqoniyanın əsas ünsürlərindən olması ilə bağlıdır. Ümumiyyətlə, təkcə türk mifologiyasında deyil, dünya mifologiyasında su əsas həyatı başlanğıclardandır. Maraqlıdır ki, su təkcə ilkin kosmosun materialını yox, eyni zamanda kosmosdanəvvəlki mərhələnin – xaosun da materialını təşkil etmişdir. Bütün bunlar suyun mifoloji görüşlərdə mühüm yer tutmasını göstərməklə onun kultlaşmasını da təmin etmişdir. Su kultu ulu babalarımızın həyatında geniş yer tutmuşdur. Suya tapınan, onu canlı varlıq, ulu həmi hesab edən babalarımız öz yaddaşlarında su kultu ilə bağlı çoxlu inamlar gəzdirmiş, onu günümüzədək yaşatmışlar. Həmin inamlar təkcə ritual-mifoloji davranış formulları olaraq qalmamış, folklorumuza daxil olaraq şifahi söz yaddaşımızın məzmun və forma cəhətdən zənginləşməsində böyük rol oynamışdır. Ona görə də, Azərbaycan folkloru su kultu ilə bağlı inamlarla zəngindir.

II FƏSİL

CANLI TƏBİƏT OBYEKTLƏRİ İLƏ BAĞLI İNAMLAR

Azərbaycan folklorunda təbiət kultları ilə bağlı inamların böyük bir hissəsi canlı təbiət obyektlərini əhatə edir. Buraya qurd, ilan, at, müxtəlif quşlar və s. kimi mifik obrazlar daxildir. Adları çəkilən heyvanlar ən qədim çağlardan mifik düşüncənin obyektini təşkil etmişdir. Bu heyvanların əsatiri-magik qüvvəyə malik olması düşünülmüş, onlara əcdad kimi yanaşılmış, sitayış edilmiş, müvafiq kult mərasimləri yerinə yetirilmişdir. Bu gün istər inanclar dünyasında, o cümlədən folklorumuzda həmin heyvanlar ətrafında vaxtilə mövcud olmuş kult inamlarının izləri bu və ya digər şəkildə qorunub qalmışdır. Azərbaycan folklorunun bədii semantikasının, mifik-mənəvi əsaslarının öyrənilməsi heyvan və quş kultları ilə bağlı inamların öyrənilməsini bir zərurət kimi tələb edir.

Heyvan və quş kultları ilə bağlı inamların bir xarakterik cəhəti ondan ibarətdir ki, ulu babalarımızın mifoloji-mərasimi dünya modelində, əslində, təbiət və məişət kultları biri-birindən keçilməz sərhədlərlə ayrılmamışdır. Xalqımızın mifik düşüncə çağında pərəstiş etdiyi bütün canlı və cansız kultlar onun vahid mifoloji düşüncə təsəvvürlər sisteminə – kosmoloji dünya modelinə daxil idi. Bu cəhətdən canlı təbiət kultları ilə bağlı inamlar xüsusilə əcdad kultları ilə qırılmaz şəkildə bağlıdır. Bunu türk mifoloji-kosmoqonik düşüncəsinin əsas ünsürlərindən olan qurd kultunun simasında daha çox müşahidə etmək mümkündür.

2.1. Qurd kultu ilə bağlı inamlarda əcdad paradigmasi

Ən əski çağlardan mifik düşüncənin obyektiñə çevrilmiş qurd obrazi xalqımızın bütün düşüncə tarixi boyunca bu və ya başqa şəkildə yaşamış, mif və folklor mətnlərində şəkildən-şəklə düşmüş, transformasiyalara uğramış (Bozqurd – Oğuz – Qorqud – Koroğlu paradigmətik törəmə sütunu), milli mədəniyyətimizin bir çox epoxalarının dünyagörüşünü özünə konsektivasiya etmişdir.

Ümumiyyətlə, son dövr Azərbaycan folklorşunaslığında aparılan araşdırımlarda milli mədəniyyətimizin bir sıra obrazlarının konsektiv funksiya daşımıası aşkarlanmışdır. S.Rzasoyun apardığı tədqiqatlara görə, ənənəvi mədəniyyətimizin Boz qurd, Koroğlu, Qorqud və s. kimi obrazları, əslində, bütöv milli düşüncə tariximizin içindən keçib getməklə kosmoloji dəyərləri (milli

düşüncənin əsas struktur dəyərlərini) özünə konsentrasiya edir. Alim belə hesab edir ki, bu proses hər bir xalqın milli düşüncə tarixi üçün xarakterik olduğu kimi, Azərbaycan milli düşüncə sistemi üçün də xarakterikdir. S.Rzasoy aşkarladığı bu struktur modelini “konsentrativ kosmoslaşma” adlandırmış və öz Koroğlu obrazının nümunəsində belə izah etmişdir: “K o n - s e n t r a t i v k o s m o s l a ş m a” bizim tərəfimizdən elmə gətirilmiş termin-ifadə olub, epik obrazlara kosmik dəyərlərin epoxal konsentrasiyasını nəzərdə tutur. Hər hansı epik obraz epoxal transformasiyalar zəminində digər obrazların semantikasını “mənimşəyir” və mədəniyyətin mürəkkəb struktura malik obraz-universumuna çevirilir. Hər hansı epik obraz epoxal transformasiyalar zəminində digər obrazların semantikasını “mənimşəyir” və mədəniyyətin mürəkkəb struktura malik obraz-universumuna çevirilir. Koroğlu obrazı da “konsentrativ kosmoslaşma” keçirmiş və nəticədə onun strukturuna bir sıra mifoloji-epik funksiyalar laylanmışdır (qovuşmuşdur). Belə ki, obrazın strukturunda qam-şaman arxetipini də, inisiasiya patronu funksiyasını da, inisiasiyanın funksional struktur modeli (maketi) rolunu da, o cümlədən mədəni qəhrəman – ilkin əcdad obrazını da bərpa etmək mümkündür. Bu baxımdan, Koroğlu obrazı Oğuz kağan invariantının paradigmasıdır” (48,164-165).

Bizim düşüncəmizə görə, S.Rzasoyun yanaşma modeli qurd kultunun öyrənilməsi üçün də xarakterikdir. Qurd obrazı transformasiyalar nəticəsində bir sıra obrazlara, o cümlədən Beyrək, Qorqud, Koroğlu və s. obrazlara keçmişdir. Bu obrazları birləşdirən ən qədim əsas mifik çizgi əcdad paradigmasıdır. Məsələyə bu yönən yanaşılması qurd kultunun mifik düşüncədə oynadığı rolu aşkarlamaqla bərabər, onun transformativ törəmələrini də tədqiqata cəlb etmək üçün model verir.

Məlumdur ki, qədim türklərin inam sistemində Boz qurd öncül rəmz kimi dəyər qazanıb və epik-mifoloji düşüncədə türklərin atası (əcdad kultunun daşıyıcısı) olaraq şifrələnibdir. Araşdırırmalar nəticəsində o da aydın olub ki, hunların və göytürklərin sakral əcdadı sayılan Boz qurd oğuz türklərinin də qoruyucusu və hamisi statusunu daşımışdır. Eposun ikinci boyunda Boz Qurdun Qazanla rastlaşması hadisəsi bu obrazın əcdad-xilaskar semantikasının olduğunu bəlli edir. Qazan xanın Boz Qurddan yurdunu xəbər alması, ona əcdadı kimi üz tutması bu baxımdan fikrimizə əsaslı sübut sayıla bilər:

Ordumun xəbərin bilürmisin, degil mana!

Qara başım qurban olsun, qurdum, sana! (37.41).

Boz Qurda ünvanlanmış bu müraciət Qazan xanın öz əcdadına bütün varlığı ilə tapındığını, Boz qurdı bəlalardan qurtaran güc olaraq gördüğünü təsdiqləyir.

Qeyd edilən kontekstdə yanaşma “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı qurd obrazının müxtəlif funksiyalarını aşkarlamağa imkan verir. Eposun zaman arealı və funksional missiyası ilə bağlı konkret qənaətlərə gəlməyə şərait yaradır. Söyügedən boyda Salur Qazanın qurda müraciətində “Qaranqu axşam olanda günü doğan” (37,41) formulu (ifadəsi) qurdun mifoloji obraz kimi funksional hərəkət sxemi və həmin hərəkətin zaman strukturu ilə bağlı dəyərli bilgi kimi diqqəti cəlb edir. Məhz bu zaman kəsiyi Boz qurdun hərəkət fəallığının zaman işarəsi kimi üzə çıxır. Eyni zamanda, Boz qurdun göy işıqla əlaqəsini aydınlaşdırın detaldan da eposun bu boyunda bəhs olunmuşdur: işıq içində göy üzündən enmiş qurd, parlaq şəkildə yalnız axşam vaxtı, qaranlıq çökən zaman görə görünə bilər.

Eposda qurdun funksional strukturunun Salur Qazan tərəfindən bəyanlanması onun qurda müraciətində xüsusi təhkiyə formulu üzrə davam edir:

Qar ilə yağmur yaqanda ər kimi duran... (37,41).

Qazanın qurda ikinci müraciəti Boz qurd-Oğuz münasibətlərinin mifoloji semantikasını üzə çıxarıır. Məhz Oğuz-qurd münasibətlərinin arxaik semantikasının araşdırılması Oğuzun obrazında qurd obrazına məxsus mifoloji cizgiləri təsdiqləyir. “Dədə Qorqud kitabı”ndakı qurdun Salur Qazan tərəfindən “ər” adlanması faktı Oğuzun funksiyasının qurdun funksiyasından fərqlənmədiyini göstərir. Hər iki obraz “ər” semantemində birləşir. Bu halda “ər” semantemi Oğuz və Bozqurd obrazlarının törəmə başlangıcı kimi də çıxış edir. Qeyd edilən məqam digər mifik qatlara da işıq salır.

Bəlli olduğu kimi, “Oğuz Kağan” dastanında qurdı yalnız Oğuz görür. Və bu detal da dolayı yolla “Dədə Qorqud kitabı”na transformasiya olunub. Eposdakı ərənlər içərisində yalnız Qazanın qurdla rastlaşması Oğuz-qurd təmasından gəlməklə sözügedən əlaqənin ilkin semantikasını ortaya qoymuşdur: Oğuz-Boz qurd mifik münasibətləri Qazan-qurd epik münasibətlərində paradiq-malaşmışdır. Bu halda Qazan-qurd epik münasibətləri bizə Oğuz-Bozqurd mifik münasibətlərinin “detallarını” aşkarlamaq üçün etibarlı material verir.

Qazanın qurda üçüncü müraciəti də mifik təfəkkürdəki elementləri qabardır:

Qaraquç atları gördüğində kişnəşdirən... (37,41).

Bu müraciət variantı da türk xalqlarının inamlarındakı epizodları xatırladır. Əski türklər inanırdılar ki, qəhrəmanların atları Günəşdən gəlir (55,93) və "Dədə Qorqud kitabı"nda qurdun atla qarşı-qarşıya qoyulması göy üzündən enmiş varlıqların (atın və qurdun) mifik-kosmik bağıntılarını eks etdirir.

Eposda Salur Qazanın qurda müraciətində onu "Ağca qoyun gördüğində quyruq çırpub qamçulayan" (37,41) deyimi ilə səciyyələndirməsi də mifoloji semantikaya malikdir. Qeyd edək ki, "Dədə Qorqud kitabı"nda Salur Qazanın qurdla rastlaşması faktı təsadüfi motiv deyil, həm də böhranlı zaman kontekstində baş verən hadisədir. Salur Qazanın evinin yağılar tərəfindən talanması, ailəsinin əsir düşməsi bir növ qurdun peyda olmasına zəmin hazırlayır və qurd Salur Qazana rast gəlir. Sonrakı mərhələdə Qazanın oğuzlarla birgə düşmən üzərində qələbə çalması məhz Boz qurd uğur müjdəcisi kimi yada salır.

Bəlliidir ki, Boz qurdun qiyamət günü türkləri xilas edəcəyi ilə bağlı əski bir inam mövcuddur və bu inam türk qəhrəmanlarının dastan obrazlarında variasiya olunub. Bu baxımdan, "Dədə Qorqud kitabı"nda öz əksini tapmış qurdun xilaskarlıq missiyası da onun digər funksiyaları qədər qabarlıq görünür.

Mifoloji analogiyalara müraciət edək. Yakut şamanları Tanrı oğlu olan qurdı hörmətlə "Tanqara yola" (Tanrı oğlu), bəzi variantlarda "ayın yola" (bu da "Tanrı oğlu" deməkdir), bəzən də "tanqara ita" (Tanrı iti) – deyə çağırırdılar. Buryatlar ağ qurdı göy (səma) itləri adlandırdılar. Buryatlara görə, ağ qurdalar ancaq Tanrıının göstərişi ilə hərəkət edirlər. Onlar başlarını göye qaldırıb ulayanda Tanrıdan özlərinə yemək istəyirlər. Tanrı da onlara yeməyin yerini, rəngini və qədərini bildirir. Buryatlar qoyuna qurd soxulanda bunu yaxşı əlamət kimi yozurdular (102,36).

Azərbaycanda da qurdun parçaladığı heyvanın murdar hesab edilməməsi yuxarıdakı mifik cizgiləri təsdiqləyən faktdır. Bu, bilavasitə qurdun xilaskar obrazının xalq yaddaşında bərqərar olması ilə bağlıdır. Saka türklərinin dövründə Oğuz-qurd xilaskar obrazının türk dövlətini qurmaqdə rolü məlumudur. Şübhəsiz, bu, Oğuzu dövlətin, hərbi və inzibati bölgünün yaradıcısı kimi görmək cəhdindən meydana çıxırı.

F.e.d.Füzuli Bayat bu barədə yazır: “Türk tayfalarında Boz qurd, əsasən, əcdaddır (məsələn, cigil, yağma, karluq tayfalarında). Göy Türklərdə əcdadlıq xilaskarlıq funksiyası ilə birləşib: əcdad-xilaskar şəklində rəsmiləşdirilib” (18,47).

Z.Toğan isə yazır ki, oğuzlarda, qıpçaqlarda qurd xilaskardır (87,134).

Prof.Bahaeddin Ögel də “türklərin öz simvolları olan müqəddəs qurda “Kök-Börü”, yəni Göy Kurt demələrinin səbəbi var. Kök, yəni göy, göyün rəngi olan mavilik idi”, - deyə bu məsələyə diqqət çəkmişdir (80,42).

Tədqiqatçının bu təyinatı qurdun rəng simvolikası ilə üzvi bağlılığını göstərir. Bəlli olur ki, göy rəngin Tanrı simvolu olması Boz qurdun yer üzündəki təmsilcilik missiyası ilə çarpzlaşan faktdır. Bununla bağlı “Köç” dastanında da epizodlar mövcuddur:

“Müqəddəs buyruğa əməl edən xalq böyük bir yurdu tərk edərək köçə hazırlaşdı. Yola düzəldilər. Durub dayanmadan, yorulmaq bilmədən getdilər, getdilər. Hara getdiklərini, harada dayanacaqlarını bilmirdilər. Bu zaman onların qarşısına göy tüklü, göy yallı bir qurd çıxdı və onların qabağına düşdü. Uyğurlar da qurdu Tanrıının göndərdiyini başa düşüb onun dalınca getdilər. Qurd gətirib onları dümdüz ovalıq bir yerə çıxardı. Uyğurlar burada yerləşib yurd saldılar” (23,37).

B.Ögel Avropa türkoloqu Ramstedtə istinadən qeyd edir ki, monqollar qurda Çina, yaxud Çinu deyirdilər. Çingiz xanın ilk ataları erkək qurdla dişi maraldır. “Monqolların gizli tarixi”ndə bu ata qurda Börte-Çinu adı verilmişdir. Börte və ya Berte monqolca bir rəng adıdır. Kök baxımından bizim boz rənglə də bir əlaqəsi var (80,43).

Bununla bağlı fransız türkoloqu Jan Pol Ru da qeyd edir ki, qurdla dişi keyikin birləşməsindən böyük bir soyağacının gövdəsini təşkil edəcək şəxs doğulmuşdur. Bu soyağacı Çingiz xan öncəsi Monqol dönməmindən, (onun - R.Ə.) fateh Dobun Mergen adlı yaxın tarixli atasına qədər bütün insanları əhatə etməkdədir (83,310). Daha sonra Çingiz xanın soy əfsanəsindən bəhs edən tədqiqatçı yazır: “Çingiz xanın soy əfsanəsini anladan ikinci mətn olan Altan Tobci, təməl ünsürləri qorumaqla birlikdə Gizli Tarixdən uzaqlaşmış görülür. İlk soyağacı üç oğlanın atasına aparır: Bozocu, Sibağacı və Börteçine. Bunlar dava edincə, Börteçine (Bozqurd) quzeyə getdi və dənizi aşdı, Monqol xalqının torpağına yetişdi. Burada əri olmayan Toa Maral adlı gənc bir qızla evləndi və bu xalqın torpağına yerləşib Monqol boyu oldu” (83,312). Deməli, qurdun sonradan təyin ediləcək “qutsal” özəlliklərə daha o zamandan sahib olduğu

qətidir. Həqiqətən də, türklər (ti-kiular) özlərinə “mavi türklər”, yəni “göksəl türklər” anlamına gələn Gök Türk (ya da Kök Türk) adını vermişdilər.

Jan Pol Ru tarixi faktlara istinad edərək yazır ki, türklərdən qalan və daha once qurd əfsanəsinə əsaslanmayan kitabələr, Bumin və İstəminin üzərində hökm sürdükləri insan oğullarının Goy ilə Dünya arasında ortaya çıxışını bəlli edir və göydən gələn hökmdarın göye bənzədiyini, göydən gəldiyini (tenqri Teq, Tenqride bölmüş) isbatlayır (83,307).

Bu baxımdan, Boz qurd “Dədə Qorqud kitabı”nda mübarək sayılır və Qazan xanın ona müraciət etməsi, ondan kömək istəməsi Boz qurdun yol göstərməsini, sonrakı davranışlarında rəhbərlik etməsini istəməsidir (31,78).

Bundan başqa, Qazanın eposda: “Azvay qurd əniyi erkəgində bir köküm var”, – deməsi onun soyunun (salurların) qurdla bağlantısını üzə çıxarı. M.Seyidovun yazdığı kimi, qurd vaxtı ilə geniş yayılmış onqon olmuşdur. Çünkü çox məşhur onqonu soyun kökü sayırmışlar. Bəlkə də, həmin qurd toteminin Qazanla əlaqədar əfsanəsi də mövcud imiş (49,31). “Dədə Qorqud kitabı”nda qurdun yalnız Qazanla bağlı xatırlanması da qeyd olunan məsələyə bağlanır. Hazırda Azərbaycanın bir sıra bölgələrində “Qurdu söymək olmaz”, “Qurdu görəndə salavat çevir” kimi deyimlərin mövcudluğu qurdun əcdad funksiyasını özündə yaşıdır. Eposda Qazanın öz soyunu erkək qurdla bağlaması qurdun başlıca onqonlardan (kultlardan) biri olduğunu təsdiqləyir.

Tədqiqatçılar qurdı Günəşin bəlgəsi, yəni Günəşlə bağlı mifik obrazlar kimi də təsdiqləmişlər: “...Qurd Günəşin bəlgəsidir... Salur Qazan xanın kökünün qaplanla, aslanla (bu zoomorfik onqon da Günəşin bəlgəsi sayılmışdır), sunqur quşu ilə ilişgilənməsi onun uzaq keçmişlərlə, mifik dünya ilə bağlı olduğunu ehtimal etməyə imkan verir” (52,78).

Qeyd edək ki, əcdadla bağlı prof. Azad Nəbiyevin fikirləri də maraq doğurur: “Təbiəti dərk etdikcə təkamül yoluna çıxan əcdadin sivil mədəniyyətə doğru inkişafı müxtəlif tapınma və inanclara etiqadlarla əlamətdar idi” (43,284).

Boz qurdun eposda əcdad-xilaskar kimi dəyər qazanmasından əlavə, onun mediator səciyyəsi də qorunub qalmışdır. Belə ki, qurdun ritual-mifoloji səciyyəsi onun arxaik strukturunu bərpa etməyə kömək edir (52,48). Yəni qurdun yaman ruhlara qarşı dayanması, təhlükeli məqamlarda gözə görünməsi eposda təsadüfi xarakter daşıdır. Altayların Umayı, yakutların Ayıısıtı, oğuzların Boz qurduna bənzəyir. Məsələn, Qaqauz türkləri yenə də “canavar bayramı” keçirir və bu ritualla yaman ruhlardan qorunduqlarını zənn edirlər.

Eposda “qurd üzü mübarekdir” deyimi də qurdun xeyir-dua verməsi, uğur bəxş etməsi deməkdir. “Mübarek” ərəb sözü olub, “bərəkət” sözü ilə eyni köklüdür. Qurdun üzünүн mübarek sayılması onun bərəkət verməsi deməkdir. Bu da qurdun Oğuz etnosunun inkişafı ilə bağlı hami statusunu bərpa etməyə imkan verir, yəni qurdun üzü əski əcdadların hami obrazının inikası olaraq eposda təzahür edir. Nəzərə alsaq ki, Boz qurd türk etnik mədəniyyətində bir çox funksiyaları yerinə yetirir, o zaman onun həmin mədəniyyətdəki yerini müəyyənləşdirmək çətin olmaz.

Məsələn, bəzi faktlara əsaslanaraq qeyd etmək olar ki, turduşlar öz əcdadlarını qurd başlı təsəvvür edirdilər (147,312). Türk tayfalarından kuman-dinlər də qurdu dağ ruhu hesab edirdilər. Belə dağ ruhunun sarışın saçlı, göy gözlü qızı isə it şəklində təsəvvür olunurdu (108,131). Füzuli Bayat yazır ki, geniş semantik dairədə Boz qurd, Öküz və Oğuz Tanrı oğlundurlar. Tanrı oğlu motivinin transformasiya, variasiya olunmuş şəkildə türk epik ənənəsində sistem yaratması Boz qurd mifoloji obrazından da görünür. İslami yayan müsəlmanlara kömək edən qurd obrazı, əslində, heç də dəyişmədən müsəlman tarixlərinə də düşürdü (18,51). Füzuli Bayat B.Ögələ istinadən qeyd edir ki, belə bir qurd müsəlman dinini qorumaq üçün türklərə: “qalxın - deyə, onları Şərqdən qərbə doğru aparır və türklərin önündə gedir” (18,52).

Orta Anadoluda qurdun uğurlu heyvan olması ilə bağlı türk tədqiqatçısı Y.Kalafat yazır: “Orta Anadoluda Qurd Tanrı tərəfindən qismətinə göydən hər gün bir quş göndərildiyinə inanılırlaraq uğurlu heyvan kimi qəbul edilir. Çöldə qalmış insanı, mal və davarları qurd yeməsin deyə “qurdağızı bağlama” deyilən ovsun burda da icra edilir. Bunun üçün mollaya ağız açılır, qatlama bir bıçaq seçilir. Molla lazım olan duaları oxuyur, üfürərək bıçağı bağlayır, bununla bölgədəki qurdaların ağızı bağlanmış olur”(76,73).

Çox maraqlı və diqqət çəkən cəhətlərdən də biri budur ki, türkmən oymaqlarında qurda çevrilmə, qurd cildinə girmə inamı yayılmışdır. Məsələn, Taxtaçı türkmənlərdə Həzrət Əli kultu ilə bağlı yaranmış inancılarda, məkan və zamanı keçmək, fəlakətlə cəzalandırma, gələcəkdən xəbər vermə, başqa bir varlığa dönmə, eyni anda fərqli yerlərdə gözə görününmə, eyni yerdə dəyişik qiyafələrdə görünmək, heyvan cildinə girə bilmək kimi hikmət və bacarıqlara yer verilirkən, Həzrət Əlinin qurd cildinə girməsi inancı da var idi (76,40).

Cildə girmə, çevrilmə məsələlərindən bəhs etmiş M. Yılmazın fikirləri də bu baxımdan maraqlıdır: “Qırğız mifologiyasında Qeybərən, qeybdən gələn,

dastan qəhrəmanına lazımlı anda ağıl verən olaraq bilinən ruh ikən Qırx çiltanların qurd cildinə girməsini təmin edən ruhdur. Manas dastanında Çerebayın adını və qiyafəsini dəyişdirərək qurd olması da bu sıradan olan bir təsbitdir” (89,6).

“Dədə Qorqud” eposunda isə əksini tapmış qurdu adı bir zoomorf obraz kimi yox, etnik-mədəni sistemdə yer almış sakral biçimli Boz Qurd olaraq dəyərləndirmək gərəkdir. Qazanın eposda “Azvay qurd əniyi erkəgində bir köküm var” deməsi də onun kökünün ilkin əcdada - Boz Qurda bağlandığına aid işarədir. M.Seyidov qeyd edir ki, Qazan xan “vaxtilə əsatir aləminin “vətəndaşı” olduğuna görə onun kökü zoomorfik totemlərlə, o cümlədən qurdla bağlıdır” (54,36).

“Dədə Qorqud” eposunda Salur Qazanın qurda müraciət etməsi kimi hadisə, əslində qədim bir ritualın – Oğuz türklərinin savaşdan öncə ulu əcdada, Boz Qurda tapınmalarının izi olaraq diqqəti cəlb edir. Bu isə onu göstərir ki, Boz qurd savaş ruhunun daşıyıcısı rolunda əcdad kultuna daxil olan güc, hərbi və sosial nizamı qoruyan hamidir. Eposda əcdad kimi funksiyalar yerinə yetirən Boz qurd, bilavasitə kosmoqonik aktın iştirakçısı qismində təqdim edilir. Oğuznamə motivlərində şəkillənmiş Boz qurdun göy oğlu səciyyəsi, əski qatlardan “Dədə Qorqud”a transformasiya olunaraq ilkin və ulu əcdad paralellərində status qazanmış və dağ, torpaq, vətən hamisinə çevrilmişdir. Boz qurdun əcdadlıq missiyasını sübut edən ən əski mənbələrdən biri də Göytürklərin yadigarı olan Buqut abidəsidir. Bu abidə üzərində Boz qurddan süd əmən qolları kəsik türk uşağının təsvir edilməsi sonrakı epos yaradıcılığında əcdad, xilaskar obrazının (Boz qurdun) təcəssümünə səbəb olmuşdur.

Göründüyü kimi, Boz qurdun mifik semantikasında əcdad funksiyası geniş yer tutur. Bu da öz növbəsində qurd kultunu əcdad paradiqmasında geniş şəkildə tədqiq etməyi tələb edir. Bu cəhətdən, türk etnik-mədəni ənənəsində müstəsna yer tutmuş əcdad kultunun izlərinə türk etnoqonik miflərinin əks olunduğu dastanlarda rast gəlmək mümkündür. Bilavasitə Oğuz etnosunun soy-kökə sıx bağlılığı, əcdadlarına pərəstiş və tapınmaları bu toplumun yüksək mənəvi yaşam tərzini, eləcə də siyasi baxımdan mövcudluğunu şərtləndirən ciddi aktlardan biri idi.

Türk epos ənənəsindəki əcdadlar düzümündə özünəməxsus şəkildə yer almış və Ulu Türk adı ilə kodlaşmış ilkin obrazın, dünyanın yaradılması aktı ilə bağlılığı və bütövlükdə xaos-kosmos qarşısızlaşmasından törəməsi kosmogenez haqqındaki təsəvvür sistemini bəlli edir. Bu baxımdan Ulu Türk obrazı mədəni

qəhrəmana aid cizgilərə sahib olmaqla, həm də Boz Qurd, Oğuz, Qorqud Ata və başqaları ilə yanaşı türk dünya modelinin qurucularından ilkinidir.

Türk mifoloji görüşlərində qabarık olan bir ənənəyə görə, ilkin sudan lil yaradılır, sonra qurudulub torpaq edilir, bu torpaqdan bitkilər cürcərdilir, sonra həmin torpaqdan palçıq düzəldilib insanlar yaradılır. Bu proses, sonrakı mərhələdə davam edərək təbiətin digər canlı və cansız obyektlərini üzə çıxarıır. Qədim türk epos ənənəsində yüksək dəyər qazanmış dastanlardan biri "Yaradılış" dastanıdır. V.Radlovun Altaydan yazıya aldığı bu dastan mətnində ilkin əcdada uyğun gələn paralellər vardır.

Dastanda deyilir: "Bir zamanlar yalnız Tanrı Qara xan və su vardı. Qara xandan başqa görən, sudan başqa görünən yox idi. "Ağ Ana" göründü. O, Qara xana "yarat" deyib yenidən suya daldı.

Bunu eşidən Qara xan bir kişi yaratdı. Qara xanla kişi intəhasız suyun üstü ilə iki qara qaz kimi uçurdular. Lakin halından məmənun olmayan kişi, Qara xandan daha yüksəkdə uçmaq istəyirdi. Onun nə istədiyini bilən Qara xan kişidən uçmaq qabiliyyətini aldı. Kişi dibsiz suya yuvarlandı. Boğulurdu. Elədiyinə peşman olub Tanrı Qara xandan bağışlanması xahiş etdi.

Tanrı Qara xanın göstərişi ilə sudan bir ulduz çıxdı. Kişi həmin ulduzun üstünə çıxıb xilas oldusa da, Qara xan onun bir daha uçmayıcağını nəzərə alıb dünyani yaratmaq qərarına gəldi. Kişiye buyurdu ki, suyun dibinə dalaraq torpaq çıxarsın. Şər düşüncədən əl çəkməmiş kişi torpaq gətirərkən fikirləşdi ki, özü üçün gizli bir dünya da yaratsın, ona görə də torpağın bir hissəsini ağızında saxladı. Elə ki ovcundakı torpağı su üzərinə səpdi, Tanrı Qara xan torpağa "böyü!" deyə buyurdu. Torpaq böyüüb dünya oldu. Lakin kişinin ağızında saxladığı torpaq da böyüüb onu boğmağa başladı. Qara xan ona "tüpür!" deməsəydi, boğulub oləcəkdi.

Tanrı Qara xan dümdüz bir dünya yaratmışdı, lakin kişi tüpürəndə ağızından çıxan torpaq bataqlıqlar, təpələr əmələ gətirdi. Hırslınen Qara xan itaətsiz kişiye "Erlik" (şeytan) adını verib özünün işiqli dünyasından qovdu. Sonra yerdə doqquz budaqlı bir ağaç bitirdi, hər budağın altında bir adam yaratdı ki, bunlar doqquz insan irqinin ataları oldular.

Erlik insanların gözəlliyini, xoş həyatını görüb Tanrı Qara xandan xahiş etdi ki, həmin insanları onun ixtiyarına versin. Qara xan vermədi. Lakin Erlik istəyindən dönmədi, insanları öz tərəfinə çəkməyə başladı. Qara xan insanların ağılsızlığını, Erliyə aldanmalarını görüb acıqlandı və onları öz

başlarına buraxdı. Erliyi isə yer altındaki qaranlıq dünyanın üçüncü qatına qovdu. Özü isə göyun on yeddinci qatını yaradıb oraya çekildi. Mələklərindən birini insanları qorumaq üçün yer üzünə göndərdi.

Erlik Tanrı Qara xanın qərar tutduğu gözəl göyü görüb ondan icazə istədi ki, özü üçün bir göy yaratsın. İcazə alıb yaratdı və aldatdığı şər ruhları öz göyündə yerləşdirdi. Lakin Qara xan görəndə ki, Erliyin təbəəsi onunkundan daha yaxşı yaşayır, mələklərindən birini göndərib həmin göyü dağıtdırdı. Göy yixılıb dünyaya düşdü, dağlar, dərələr, ormanlar meydana gəldi. Və acıqlanmış Tanrı Qara xan Erliyi yerin ən aşağı qatına sürdü. Buyurdu ki, bu günəssiz, aysız, ulduzsuz yerdə dünyanın sonuna qədər qalsın.

Tanrı Qara xan göyun on yeddinci qatında oturub kainatı idarə etməkdədir. Ondan bir qat aşağıda Bay Ülgen Altun dağda qızıl bir taxt üstündə oturub. Göyun yeddinci qatında Gün Ana, altıncı qatında Ay ata oturmuşdur" (62,43).

Göründüyü kimi, Tanrı Qara xanın ilkinliyi, yaradıcı funksiyası qədim türk epos ənənəsinin təməl daşı kimi mövcuddur və bu təşəkkül sistemi insan-materiya, əcdad-torpaq paralelləri ilə bağlıdır. Xaosla birgə mövcud olması Tanrı Qara xanı ilk əcdad müstəvisində göstərə bilir və Tanrı epiteti onun əcdadlıq funksiyasını kölgədə qoymur. Tanrı olan Qara xan kosmosu yaratmaqla fövqəladə qüdrət sahibini, ilkin varlıq olaraq ən ulu əcdadı şərtləndirir.

Qeyd edək ki, "Oğuz Kağan" dastanında Oğuz xanın ilkin əcdad prizmasında görünüşü (44,10) onun türk qövmünü himayə etməsi, ayrı-ayrı türk birliklərinə ad verməsi və türk dövlətini bələdan qurtarması ilə izah olunur. İlk diqqəti cəlb edən budur ki, Oğuzun doğuluşu möcüzəli yolla baş verir, o, göy üzündən enən şua ilə birgə doğulur. Bu fakt isə, yəni Oğuzun göy mənşəli olması məhz əcdad kultunu ehtiva edən elementdir. Bu baxımdan paremioloq A.Xəlilin fikri də göstərdiyimiz arqumenti tamamilayır. Tədqiqatçıya görə, "ağaca, dağa və göye Tanrı deyilməsi yayvari gəlişmə ilə Tanrıçılığa qovuşmuş və onunla çulgaşmış əski əcdad kultunun elementləridir" (33,153).

Aydın olur ki, epiq ənənədə işıq, şüa şəklində yerə enən mifik obrazlar göy oğlu adına sahib ola bilirlər. Boz qurd və digər kosmoqonik obrazların "göy oğlu" sayılması buna sübutdur. "Koroğlu" eposunun özbək variantında Boz qurdun paradigmaşı olan Koroğlunun özünü "göy elçisi" adlandırması da bu qəbildəndir. Bununla bağlı C.Bəyidli yazır ki, gün işığından anasının boyuna

düşməyi də onun əslinin göylərdə olduğunun bir nişanı kmi yozula bilər (20,138).

“Oğuz Kağan” dastanından bəlli olur ki, Oğuzun altı oğlundan üçü göymənşəlidir və bütövlükdə onun altı oğlu (Gün, Ay, Ulduz, Göy, Dağ, Dəniz) nizamlı kainat (dünya) yaradır və Oğuz xanın bölgüsü ilə bozoklar və üçoklar adı altında böyük türk elinin idarəçilərinə çevrilirlər. Bu təyinatda Oğuz xanın hamı ruh qismində iştirakı türklərdəki patriarchal ailə münasibətlərini göstərməklə yanaşı, sonradan kultlaşacaq Gün, Ay, Ulduz və başqa varlıqların ilkin mənşeyini də müəyyənləşdirir. Kainatı, dünyani yaradan obrazların ulu, ilkin əcdadı kimi Oğuz xan göy qızı və yer qızına evlənməklə türk dünya modelinin qurucusu olur.

Qurd kultu ilə əcdad paradigmاسında birləşən Oğuzu ilkin əcdad müstəvisində təqdim edən əsas mifoloji element buynuzdur. Oğuzun orta çağ miniatürlərində buynuzlu təsvir edilməsi də əcdad, hökmdar obrazının mifik variantını səciyyələndirir. İkibuynuzlu əcdad – Oğuz, bu baxımdan özünün göy oğlu və ilkin şaman kimi rolunu büruzə verir. F.Bayat yazır ki, türk mədəniyyətində İslamın qəbulundan sonra mədəniyyətin bir sıra məsələləri islam-türk mədəniyyəti amillinə çevrildiyindən buynuz da alınib şərq, həm də türk folklorunun mərkəzi obrazlarından biri olan İsgəndərə verildi (18,76).

Göy oğlunun başlıca atributlarından biri olan buynuzun İsgəndərə transformasiyasından önce bu ənənə Umay, Erlik, jalmauz, div, dağ ruhu və digər mifoloji varlıqların timsalında mövcud idi. Buryat, hun, oğuz mənbələri buynuzlu əcdadların mənşeyini, missiyasını əhatəli kontekstdə göstərir. Buryatların öz əcdadlarını Bukanoyon adlandırıb onu Tanrı oğlu hesab etmələri (112,113), qədim şumerlərin möhürlərindəki öküz-adam (98,25) təsvirinin olması da buynuzlu əcdadların qədim türk etnik mədəniyyətində hansı yerə sahib olduqlarına işıq salır. Bu radiusdan görünür ki, əski türk etnik mədəniyyətindəki buynuzlu əcdadların aparıcı rolu tam fərqli bir əcdad xarakterini formalaşdırılmış, bu xarakterin ilk variansi türk mifologiyasında mövcud olmuş və sonradan qeyri-türk mənşəli xalqlar bu əcdad obrazına sahib çıxmışlar.

Qurd kultunun əcdad paradigmاسının aydınlaşdırılmasında türk yaradılış miflərinin əsas obrazlarından olan Ər Soqotohun mifoloji semantikasının öyrənilməsinin özünəməxsus əhəmiyyəti vardır. Belə ki, ilkin əcdad və mədəni qəhrəman sferasında görünün mifik varlıqlardan biri də Ər Soqotohdur. Yakut

miflərində göy oğlu kimi səciyyə daşıyan bu varlıq Elley adı ilə də bilinir. Yakut olonxoları ehtiva edir ki, Ər Soqotoh sadəcə bir qəhrəman, qımız içmə mərasiminin (ısiax) təsisçisi, icraçısı deyil, həm də yer üzündəki ilk insan olmuşdur (109,35).

İlk insan kosmoqonik əcdad paradiqmasında ilkin əcdadla eyniləşir ki, bu da mikrokosmla makrokosm arasında yaranan uyğunluqla bağlıdır. Belə bir inanc var: ilkin əcdadlar öldükdən sonra hansısa təbii varlığa, yaxud hami ruha çevrilə bilirlər. Görünür ki, ilkin əcdadların ölümü inisiasiya aktındaki simvolik ölümdür və bu prosesin iştirakçısı həm cismən təzələnir, həm də ruhən yenidən qurulur.

Bir daha Oğuz dastanına nəzər yetirərək qeyd edək ki, qurdla (Boz qurdla) eyni paradiqmatik sütunda birləşən Oğuzun əcdad kompleksində təqdimi onun qaranlıq dünyaya səfəri zamanı əhatəli və mifik radiusda görünür. Bu müstəvidə Oğuzun xaosla bağlılığı vardır: “Bədəninin hər yeri sıx tüklə örtülmüşdü” (18,124). Oğuz obrazının bu tüklülüyü ilkin əcdadlıq funksiyasından gəlməklə Oğuzu mifoloji varlıq statusunda göstərən faktdır. Ümumiyyətlə, tüklülüyün mifoloji açımı ilkinlik və qeyri-adi güc ilə bağlıdır.

Qeyd edək ki, “Bilqamış” dastanında Bilqamış və Enkidunun, yakutların hami meşə ruhu-əcdadı sayılan Baay Bayanayı və Altay mətnlərində Erlikin bədənlərinin sıx tüklə örtülü olması da ilkinliyin rəmzi idi. Bu tüklülüyü həm də “Koroğlu” dastanının “Paris nüsxəsi”ndə Koroğlunun şəxsində görürük. Koroğludakı tüklülük elementi Oğuzun görkəminə adekvat olan keyfiyyət olmaqla onları əsas zooparadiqmada – Boz qurdla eyni semantik sütunda birləşdirir. Boz qurd və Oğuz kimi Koroğlu da xilaskar status daşıyır, hifzedici obrazdır. Və ilkin əcdada uyğun gələn atributların epos ənənəsində Koroğluda bərpası mif dünyasından qaynaqlanmış cizgilərdir. Bunu Koroğlunun mifik zamanla bağlı olan Goroğlu variantı təsdiqləyir.

Türkmən “Goroğlu”sunda Koroğlunun ilkin əcdadlığı və onun dağ ruhundan doğuluşuna aid işarələrin olması (105,35) dastanın Orta Asiya variantlarında geniş şəkildə eksini tapıb. Bu variantların bəzisində obrazın mənşəyi ata-baba ruhuna bağlanır ki, bu təzahür şəkli Azərbaycan variantında vardır. Türkmen “Koroğlu”sunda Koroğlunun gorda doğulması, övliya Xızırın qoca görkəmində gəlib əlini üç dəfə uşağın kürəyinə çəkməsi sonrakı mərhələdə Koroğlunu inisiasiya aktından keçirmək üçün başlanğıc sayılır. Qəhrəmanın “Goroğlu” adlanması isə o biri dünyadan, yeraltı ölülər səltənə-

tindən (əcdadlar aləmindən) gəlməsi ilə əlaqəlidir. Koroğlunun gorda doğulmağı onun inisiasiya aktında yenidən dirilməsi hadisəsini şərtləndirir. "Koroğlu"nın Azərbaycan variantında Koroğlu özünü qurda bənzədir. Bu iki obraz etnik-mədəni sistemin qədim layılarında funksional yaxınlıq baxımından bir-birini əvəz edə bilirlər. Semantik ölçüləri geniş olan Koroğlu bir epos qəhrəmanı olaraq özündə Boz Qurd, şaman, mədəni qəhrəman, trikster, dönergə və başqa obrazları birləşdirir. Y. Meletinskinin fikri bu baxımdan arqumentimizi tamamlamış olur: "Dini görüşlər zəminində Tanrı obrazına doğru təkamül edə bilən mədəni qəhrəmanın xalq ədəbi yaradıcılığı fonunda epos qəhrəmanına çevrilməsi mümkündür" (120,130).

Qurd kultu ilə bağlı inamlarda əcdad paradiqmasının aydınlaşdırılmasından ötrü "Alp Ər Tonqa" dastanı da dəyərli müqayisəli faktlar təqdim edir. Dastan qəhrəmanı Alp Ər Tonqa haqqında tutarlı bilgini əsasən iki mənbədən – M.Kaşqarlıının "Divani-Lügati-it-Türk" və Y.Balasaqunlunun "Qutadqu Bilig" əsərindən alırıq. M.Kaşqarlıının divanındaki 9-10 bəndlilik ağı Alp Ər Tonqanı (yaxud Əfrasiyabı) mifik ulu əcdad kimi göstərir. Eləcə də Y.Balasaqunlunun "Qutadqu Bilig" əsərində taciklərin onu Tonqa Alp Ər adlandırmaşı, Ö.Xəyyamın "Novruznamə"sində türklərin xeyli sayıda hikmətli kəlam və öyüdlərinin Əfrasiyaba aid edilməsi ilə bağlı məlumatlar Alp Ər Tonqanı əcdad müstəvisində səciyyələndirir. Söyügedən mənbələrdən Alp Ər Tonqa ilə bağlı bərpa etdiyimiz dastan mətnini aşağıdakı kimi təqdim edirik:

Miladdan əvvəl VII yüzillikdə bütün türklərin fövqəladə gücə malik olan tək atası Alp Ər Tonqa idi. Həmin zaman kəsiyində öz öndərliyi ilə sakə türklərini (iskeitləri) qəhrəman döyüşçülər halına getirən Alp Ər Tonqanın atası Peşenq Xaqqan da İran hökmədarları ilə uzun müddət müharibələr aparmış və farsların törətdikləri əməllər müqabilində müəyyən qənaətə gələrək belə qərar vermişdir: "Bu iranlıların bizə etmədiyi pislik yoxdur. İndi Türkün öc almaq zamanı gəlmişdir!" Peşenq Xaqqan öldükdən sonra Turan taxtına çıxan Alp Ər Tonqa "Aslanlarla belə çarpışacaq qədər gücüm var və İrandan öc alacağam" deyə savaşa başlayır. Farsların genişlənmək, yayılmaq istəklərini önləməyi bacaran Alp Ər Tonqanın yüksək zəkası, yenilməz gücü farsları çıxılmaz duruma düşürür. Alp Ər Tonqanın ordusu İran üzərinə yürüyərək Dehistan bölgəsində farslara ağır zərbə vurur. Meydan olən farsların cəsədləri ilə doludur və farsların padşahı geri çekilib Dehistan qalasına sığınır. Ancaq Alp Ər Tonqa qalanı mühasirəyə alıb İran padşahını əsir edir. Bundan sonra İrana

bağlı Kabil ölkəsinin qəhrəmanlığı ilə məşhur olan padşahı Zal farsların köməyinə gəlir. Alp Ər Tonqa çox qəzəblənir və əsir İran padşahını öldürtdür. Alp Ər Tonqa yenə qalibdir və Rey şəhərinə gedərək İran tacını taxmışdır. Farslar ölü padşahlarının yerinə Zev hakimiyyətə gətirirlər. İki ordu yenə üzüzə gəlir. Bu dəfəki müharibə dönməndə hər iki ölkədə ərzaq qılışı olur. "Savaş və qıtlıq insanlığı məhv etməsin" deyə onlar barışırlar. İranın şimal əyalətləri Turanın olur. İran padşahı Zev ölüncə barış yenə pozulur və Alp Ər Tonqa təkrar hücumu keçir. Qanlı müharibədən sonra yenə barış imzalandı. İran padşahı indi Keykavusdur. Alp Ər Tonqa farslara heç bir nəfəs aldırırmır. Farslar bu böyük türk xanından qurtarmağın yollarını düşünməyə başladılar. Bütün müharibələrdə məglub olmaları buna gətirib çıxarmışdı. Beləliklə, türkün bütün çağlarda fəlakətinə səbəb olan fitnə, tələ və hiylə bu dəfə də farsların əlində vasitəyə çevrilir. Onlar Alp Ər Tonqanı miladdan önce 624-cü ildə hiylə ilə öldürürlər. 100 il sonra saka türklərinin içərisində Tomris Xatun bir günəş kimi doğur. Bu günəş Alp Ər Tonqanın soyundan idi. Buyruğu altındaki sakalarla türkün əbədi həyatında bir firtına kimi əsən Tomris Xatun babasının qanını yerde qoymur və farsların şahı Keyxosrovu döyüş meydanında türkə yaraşan bir igidliklə öldürür. Türk xalqları isə Ajun (Dünya) kağanı Alp Ər Tonqanın xatirəsini dastanlaşdırıb ölümünün acısını unutmurlar:

Alp Ər Tonqa oldimü
İciz ajun qaldımu
Özlək öçin aldımu
Emdi yürək yırtıllur (66,41).

Tarixi mənbələrin verdiyi informasiyalardan aydın olur ki, Qaraxanlılar və Səlcuqilər də özlərinin soyunu Alp Ər Tonqanın adına bağlamışlar. Y.Balasaqunlu "Qutadqu Bilig"ndə yazır ki, Alp Ər Tonqaya Əfrasiyab da deyirdilər. "Türk bəyləri arasında adı bilgəli Tonqa Alp Ər idi. O biligi ilə tanındı, biligi güclü, hünərləri çox, ağılı ilə dünyada tek idi. Taciklər ona Əfrasiyab deyirdilər. Bu Əfrasiyab ellərini zənginləşdirdi" (91,31). Qeyd edək ki, fars mənşəli taciklər təsadüfi olaraq Alp Ər Tonqanı Əfrasiyab adlandırmamışlar. Qədim farslar, şər, pislik ilahələrinə belə müraciət edirdilər. Farslar Alp Ər Tonqadan çox qorxduqları üçün onu şər tanrısına bənzətmışdilər. Əfrasiyabın türk əsilli olmasını bir çox erkən qaynaqlar təsdiqləyir. Ət-Təbəridə, əl-

Birunidə, İbn Xəldunda onun genealogiyası məhz Yafəs oğlu Türkün adı ilə bağlanmışdır (111,28).

Qeyd edək ki, qurd kultu inamlarında əcdad paradiqması baxımından diqqəti “Kitabi-Dədə Qorqud” eposundakı Qorqud Ata obrazı xüsusi cəlb edir. Arxaik strukturunu qoruyub saxlamış obraz kimi Qorqud Ata eposun müqəddimə və boyalarında həm bir övliya, həm də ulu əcdad olaraq əksini tapıb. Eposun oxunuşu zamanı aydın görünür ki, Qorqud Ata funksional baxımdan bir çox mifoloji varlıqlara (Boz qurd, Xızır, Uluq Türk, Domrul və s.) yaxınlaşmış, mərasim hamisinə xas özəllikləri daşımış və eyni zamanda mədəni qəhrəmana aid edilən cizgilərə də sahib olmuşdur. Diqqəti cəlb edən başlıca elementlərdən biri budur ki, Qorqud Ata mərasim hamisi obrazında çıxış edərək əcdadlar dünyasına, yaxud axırət aləminə bağlanır. Bu bağlılı Qorqudun möcüzəli yolla dünyaya gəlişini, yaşamını və ölümünü açıq şəkildə təqdim edir. Eposun müqəddimə hissəsindən oxuyuruq:

“Rəsul əleyhissəlam zamanına yaqın Bayat boyından, Qorqud ata deyərlər, bir ər qopdı. Oğuzun ol kişi tamam bilicisiydi. Nə dərsə, olurdu. Qayibdən dürlü xəbər söylərdi. Haq Taala anın könlünə ilham edərdi”(37,19).

Qorqud Atanın “Kitab”da bu cür təqdimatı əcdad ruhuna məxsus kodu və şamanlıq-övliyalıq sintezindəki mifik mahiyyəti üzə çıxarır. Bu prizmadan baxdığımızda Qorqudun “Ata” kimi funksiyasını, “Ata” adının “o dünya” ilə əlaqəsini və əcdad haqda təsəvvürləri də müəyyənləşdirmək mümkün olur. Nəzər yetirdiyimiz mifoloji qəlibdən aydınlaşır ki, Atanın qoruyucu ruh kimi daşıdığı dəyər inisiasiya aktında iştirak edən əcdad ruhunun funksiyasına adekvatdır. Və mərasim hamisi, ulu əcdad, mədəni qəhrəman timsalında görünən Qorqud Ata, ümumtürk xarakterini özündə əks etdirən digər obrazlarla (Qırğız Ata, İrkil Ata və s.) eyni semantik cərgədə dayanır.

Qeyd edək ki, qoruyucu ruh sferasında qəbul edilmiş Karlıq Ata da qaraimlərin dini-mifoloji görüşlərinə uyğun gələn mifoloji varlıq statusunu daşıyırdı. Eləcə də xarəzmlərin axırıncı şıə imamını Qaib Ata, teleutların yeraltı dünya hamisi Erliki “Atam” deyə adlandırmaları əcdad məfhuminun qeyb aləmi ilə bağlantısını təsbit edir. Ümumiyyətlə, qədim türklərin qohumluq əlaqələrində ulu əcdad qorunub qalan əsas şəcərə xətti idi. Nəslin bütün üzvləri, buraya daxil olan hər fərd, bilvasitə ata mülkiyyətini qoruyub saxlamağa borclu idi.

Əcdad kultu qeyri-türk mənşəli xalqlarda da geniş şəkildə yayılmışdır. Yunanlarda bazilevslər, yaponlarda sintoist səcdəgahlar bu qəbildəndir. Yapon mifologiyasını geniş şəkildə tədqiq etmiş A. N. Meşeryakov yazır ki, VI-VIII əsrlərdə Yaponiyada əcdadların kult olaraq qorunması faktı mövcud idi. Hər nəslin əcdadı var idi. Nəslin icraçısı sayılan əcdada böyük hörmət bəslənilirdi (123,45).

Səcdəgah adlarının analizi təsdiq edir ki, keçmişdə onlar mühüm vəzifə daşıyıcıları hesab olunurdular. Nəsillərin arasında gedən daimi rəqabət dövlətin formalaşma ve inkişaf etmə prosesini müşayiət edərkən, nəsillərin səcdəgahı – himayəçilərin funksiyaları yaddan çıxıb, ikinci plana keçirdi. Bu səbəbdən nəslin əmin-amanlığını qoruyan sintoist səcdəgahların böyük əksəriyyətinin çoxfunksiyallılığı yaranmışdır. Əgər nəsil öz irsi işini icra etmirdisə, onun səcdəgahı öz əhəmiyyətini itirmirdi və onun fəaliyyətində heç bir mühüm dəyişiklik nəzərə çarpmırıdı. Bu səbəbdən bizi maraqlandıran sintoist səcdəgahlarının təsnifi “dövrü səcdəgahların funksiyaları ilə deyil, onlara sitayış edənlərlə təyin edilməlidir” fikri ilə üst-üstə düşür.

Qazaxlar arasında dolaşan mifik rəvayətlərdən birində deyilir ki, Qorqud pəri qızından, digər bir variantda yer altından çıxmış divdən doğulub. M. Seyidov bu rəvayətlə bağlı yazır ki, Qorqutun anasının alagözlü div qızı olduğu qənaətinə gələn əski insan bununla həm də Qorqutun əcdadını böyük tanrıya – Ulu Toyuna, div onqonuna bağlamışdır (49.177).

Qorqudun “alagözlü div qızından” doğulduğuna dair işaretinin tədqiqatçının elmi təhlillərində yer alması Qorqud Atanı Göt mənşəli obraz biçimində də təqdim etmiş olur. Buradan görünür ki, Qorqud Atanın təsəvvürlərdə real varlıq və mistik güc kimi iz salması onun şəcərə və əfsanələrdə müxtəlif şəkillərdə təsvirinə gətirib çıxarmışdır. F. Bayat yazır ki, Azərbaycandan toplanmış bir əfsanədə diqqət çəkən yön, Qorqudun atasının, Nuh peygəmbərin oğlu Yafəsin oğlu Türk olduğu qeydinin tapılmasıdır. Onun fikrincə, Qorqudun Nuhun nəvəsi olması, bu mifoloji tipi əcdad kultu ilə bağlayır (63,7).

Ümumiyyətlə, Nuh soyundan gələn Türkün adı əksər mətnlərdə ilk əcdad kimi qeyd edilir. A.Acalov yazır ki, türk kosmosunun formalaşmasında önəmlı rol oynayan Oğuz xan, Qorqud ata, Boz Qurd, Koroğlu, Elley, Ulu Türk, Xıdır və başqaları bəzən mifoloji prosesin fəal iştirakçısı, bəzən də mədəni qəhrəman statusunda təqdim edilir (3,58).

Qeyd etməyə gərək var ki, başqurdlar öz mərasim nəğmələrində Qorqudu bir sehrkar kimi tərənnüm etmiş, onun yaman ruhları qovmaq gücünə sahib olduğuna diqqət çəkmişlər. Qorqud Atanın fəlakətlərdən hifzetmə qüdrətinə inanmış baxşılar isə “ölü desəm, ölü eməs, tiri desəm, tiri eməs, Ata Qorqud övliya” deyir (136,47) və bu ulu varlığı əcdad ruhunun daşıyıcısı kimi görürdülər.

A.Divayev yazır ki, qırğızlar arasında müsəlman müqəddəsi sayılan Xorxut Atanın qəbri üzərinə adamlar şəfa tapmaq ümidiylə hətta ən uzaq yerlərdən ziyarətə gəlirdilər (106,193). Şaman dualarında isə Qorqud Ata haqqında: "...Su ayağı ər Qorqut // Balaları sən qorxut // Baxşılar piri sən deyilmisən!?"(107,6,10-11) deyilməsi faktı onun bir qoruyucu ruh olduğuna aid inamın izidir.

Qorqud Atanı “böyük ilham sahibi” deyə yad etmiş Ə.Nəvai türk xalqı arasında məşhur olan bu atanın, olacaqları öncədən xəbər verdiyinə işarə edərək Qorqud Ata adlı bir övliyanın varlığından bəhs etmişdir. Ümumiyyətlə, “qədim türklərin ikinci inanc sistemi Atalar kultu” (45,12) ciddi fakt olaraq “Dədə Qorqud” eposunda əks edilmiş əcdad tipi ilə üzvi bir şəkildə bağlanır. Və bu kontekstdə əcdada, o cümlədən sakral qurd əcdadına aid paradigmətik məlumatlar problemin incələnməsinə imkan verir.

Qorqud Atanın “Kitab”da əksini tapmış qeybdən xəbər verməsi, ad qoyması, boy boylayıb, soy soylaması onu Oğuz elinin başbiləni statusunda səciyyələndirir. Digər tərəfdən, Qorqudun eposda övliya və təbib funksiyasını yerinə yetirməsi (Dəli Qarcarın əlini qurudub sonra sağaltması), darda qalan Oğuz elinin imdadına çatması (Təpəgözü müəyyən qədər ram etməsi) kimi icraçılığı əcdad ruhunun yardımçı semantikasına uyğun gələn cəhətlərdir. Qeyd edək ki, Qorqud Atanın eposda Dədə adı ilə işaretlənməsi yenə də əcdad ruhunu və övliya məzmununu daşıyan hadisə qavramında görünür.

M.Cəfərli Qorqud adına qoşulmuş sözlərlə bağlı yazır ki, Qorqud adını müşayiət edən hər iki söz – ad (Dədə – Ata) eyni məzmunlu olub, Dədə Qorqudun hamı funksiyasını açıq şəkildə bürüze verir. Tədqiqatçının sözlərinə görə, atılıq, yaxud dədəlik əcdadlarla, əcdad ruhlarla bağlılıq deməkdir (24,80). Məsələyə bu cür yanaşma müqəddəs hesab edilən övliyaların, ozanların, qamların “ata” adı ilə təqdim edilməsinə tam aydınlıq gətirir. Məsələn, türklər arasında sufiliyin geniş yayılması ilə şeyxlərə, hikmət və kəramət sahibi övliya dərvişlərə də “Ata” adı verilmişdir. Mənsur Ata, Zəngi Ata, Hakim Süleyman Ata, Çoban Ata, Seyid Ata, Dana Ata və s. tipli adlar bu sıradandır.

Qorqud Atanın ölümdenqaćma motivi ilə bağlı olmasına dair yetərli qədər mifoloji fakt var. Əfsanələrin dəyişik variantlarında Qorqud ağısaqqal, qopuzu yaradan şaman olaraq göstərilir. Belə bir təyinat Qorqudu həm mədəni qəhrəman, demiurq qismində təqdim edir, həm də onu Altay miflərindəki şaman Erliklə eyni funksiyanın (qopuzu şeytanların yardımçı ilə düzəltməsi) daşıyıcısı kimi göstərir.

Qeyd edək ki, “Dədə Qorqud” eposunda şaman tipində funksiya yerinə yetirən digər bir obraz Bayındır xandır. Bunu onun adındaki “bay” sözü və atasının Qam (şaman) olması da təsdiqləyir (49,57). Bu baxımdan Bayındır xanın sakral ritualları yönləndirməsi, Qalın Oğuz elinə nəzarət etməsi, eləcə də eposda əksini tapmış “Bayındır xanın ağ meydanında”, “Bayındır xanın yağışını basan” tipli formular hakim-şaman funksiyasına uyğun detallardır. Bu cəhətdən Qorqud Ata ilə Bayındır xanın ata-qam laylarında işaretlənməsi bu obrazların eposdan görünən əcdadlıq statusundan qaynaqlanır.

F.e.d. H.İsmayılov ata adının mahiyyətinə dair yazır: “Öncə bu ad əcdad kultunun işarəsidir. İcma başçısıdır. Sonra şaman-kahindir: qam ata” (34,16). Məsələ burasındadır ki, gələcəkdən xəbərvermə, təbiblik, nəsil artımını təmin etmək, kahinlik kimi keyfiyyətlərin Qorqud Atanın və Bayındır xanın icraçılığında cəmləşməsi bu iki obrazı özəl biçimdə – əcdadlar kompleksində bürüzə verir.

S.Rzasoy eposda fəal obraz kimi yer tutmuş Beyrəyi də Qorqudla eyni sıradə görərək yazır ki, qam-şamanlıq Beyrəyi Dədə Qorqudla eyni funksional sıraya qoymuş olur. Beyrək sonuncu boy süjetində Qorqudun Qalın Oğuz kosmosu kontekstində yerinə yetirdiyi işi görür (47,76). Səciyyəvidir ki, tədqiqatçı hər iki obrazın eyni kult – qurd kultu kontekstində birləşdiyini aşkarlamışdır.

Beyrək obrazının “Kitabi-Dədə Qorqud”un sonuncu boyunun təhlili əsasında “mediator – şaman – sakral qurban – qurd totemi” funksiyalarını aşkarlayan S.Rzasoy yazır: “Qurban sakral varlıqdır. Onun bərpa ritualında üzə çıxan kosmik modelləşdiricilik funksiyası qurbanın sakral tapınış sisteminin mərkəzi semantemi olan totemlə bağlılığını (istər-istəməz) ortaya qoymuş olur. Totem kosmoloji strukturu modelləşdirən obrazdır. Qurbanın da bərpa ritualında funksiyası elə budur. Təhlilin bu məqamında Beyrəyin sakral qurd statusu artıq aktuallışmış olur. O – Qam Börə oğlu Beyrəkdir, yəni Qam Qurd oğlu qurddur. Beləliklə, Beyrək:

- a) Mediatordur (oğuzların adı və sakral dünyaları arasında vasitəcidir – R.Ə.);
- b) Mediatorluğu sonuncu boy süjetində statusdəyişdiricilikdir;
- c) Qam Qurd, başqa sözlə, Şaman Qurddur;
- ç) Sakral qurbanıdır;
- d) Qurd qurbanıdır;
- e) Qurd totemidir.

Qurd oğuz-türk sakral düşüncə sistemində totemdir. Totemin kosmik modelləşdiricilik, sakral qurban funksiyası kontekst olaraq kosmogenetik strukturu qurdla bağlı olan Beyrəyin yuxarıdakı status və funksiyalarını bir sıraya düzmiş olur” (47,88).

Ümumiyyətlə, “QURDLUQ (oxu: TOTEMLİK) Beyrək obrazının strukturunda semantik mərkəzdir. Başlıcası, Beyrəyin qurd totemi funksiyası KDQ-də süjetaltılar (S.Rzasoy “süjetaltılar” dedikdə KDQ süjetinin alt qatında duran arxaik süjetləri nəzərdə tutur – R.Ə.) səviyyəsində kompleksdir” (47,88).

S.Rzasoyun tədqiqatında aşkarlanmışdır ki, Beyrək və Dədə Qorqud eposda ekvivalent (eynigüclü) funksiyaya malik obrazlardır. Alim onların hər ikisinin qam-şaman funksiyasını və şaman kimi daxil olduqları qurd kultu sistemini rekonstruksiya etmişdir: “Bu ekvivalentlik hər iki obrazın struktur səviyyədə ortaq olan məqamına isnad edir. Belə ki, Beyrək-Dədə Qorqud uyğunluğu Qam-Şaman funksiyası baxımından özünü bariz göstərir. Bunun təsdiqi isə Dədə Qorqud və Beyrək obrazlarının qam-şaman kimi özülləşdikləri müqəddəs kult kontekstinin tapılması olmadan mümkün deyil. Belə bir kontekst var və onu Dədə Qorqud obrazına münasibətdə folklorşunas H.İsmayılov tapmışdır. Belə ki, Azərbaycan epik düşüncəsinin, aşiq sənətinin tarixi-genetik, prosessual strukturuna dair, sözün gerçek anlamında, fenomenal aşkarlamalar edən H.İsmayılovun Qorqud obrazını tamamilə yeni bir kontekstdə – qurd kultu müstəvisində araşdırmasının ciddi nəticələri (34) göstərir ki, Dədə Qorqud və Beyrək hər ikisi qurd kult sistemində girir” (47,72-73).

H.İsmayılov S.Rzasoyun istinad etdiyi tədqiqatında Qorqud obrazının qurd kultu ilə bağlılığını göstərərək yazır: “Qorqut” çox əski bir inamdır; hamı ruhdur; qurdla bağlıdır; qurd totemidir; “Aşina” ilə bağlı əfsanələr kontekstində izah oluna bilər. (KDQ-nin – R.Ə.) Vatikan nüsxəsində “Qorqurt” yazılış şekli orfoqrafik xəta olmayıb, katibin “Qorqud” adı ilə bağlı əlavə informasiyasının olduğundan xəbər verir; bu anlamda “Qorqut” “qoru qurt” (qoruyucu qurd) kimi izah oluna bilər. Hamı ruh kimi əski türk şaman panteonunda ata (peyğəmbər)

kimi Tanrıçılıq sistemində... "Qorqud" nə qeyri-müəyyən bir mifoloji varlıq, nə də müəyyən bir tarixi şəxsiyyətdir. Əski çağın reallığına görə, bu, konkret olaraq, "qurd" (böru, gök börü, canavar) kimi təsəvvür olunmuşdur. Hami ruh kimi (animizm səviyyəsi), totem kimi (totemizm səviyyəsi) təsəvvürlərdə oturuşmuş Qorqud (qoruyucu qurd, xilaskar qurd) mifopoetik qavrama prosesində sakral (xilaskar, şaman, ata, peyğəmbər) və real (kahin, ozan, ağsaqqal, müdrik şəxsiyyət) olaraq semantik üzvlənmişdir" (34,47).

Qurdun (Qorqudun) şaman funksiyasına gəldikdə, ümumiyyətlə, tədqiqatçıların çox hissəsi şamanların fərqli xüsusiyyətlər daşıdığını qeyd edirlər. Şamanların adı bir tərzdə fəaliyyətinə önəm verən araşdırıcıların bir qismi əfsanələrə istinadən bildirirlər ki, onlar dəli-cinli olan adamları acıqlı ruhların cəngindən qurtara bilir. Görkəmli türk tədqiqatçısı İ.Qəfəsoğlu yazır ki, ən müxtəlif hind, iran, yunan, yəhudü əfsanələrinin təsirinə məruz qalmış altay, yakut şamanlığında gerçək təsəvvürləri, yəni şaman türkün düşüncəsini tapıb üzə çıxarmaq artıq qeyri-mümkün şəkil almışdır (75,300).

C.Bəydili qeyd edir ki, qədim türk çağında "şaman" anlamında həm "ilvici", həm də "kam" adının varlığı burada şamanların dəyişik səciyyəli olduğunu göstərir. Tədqiqatçı daha sonra yazır: "Tanrıçılıq mərasimini icra eləyən tayfa ağsaqqallarından da onu fərqləndirirdilər. Belə ki, Tanrıya verilən kütləvi qurban mərasimlərinə şamanlar yaxın buraxılmırdılar. Çünkü ruhlar aləmi ilə bağlı olan şaman eləcə də xtonik aləmin gücləri ilə əlaqələndirilirdi" (20,332). Bu fikirlər şamanın türk sosiumunda hansı yeri tutduğuna dair yazılıb.

A.Lommel isə şaman barədə bunları yazır: "O sadəcə ovun uğurlu keçməyini təmin eləyən bir ovsunu deyil, həm də yaradıcı şairdir ki, mənsub olduğu boyun, soyun mənəvi həyatını formalaşdırır" (137,166).

Ə.Cəfəroğlu türk xalqlarını şamançı hesab edir və bir çox hamı ruhlarının türk inanc sistemindəki yerini müəyyənləşdirməyə çalışır: "O (Saya – R.Ə.) bilavasitə yüksək ruhlu, heyvan hamisi, sürüünün hər cür qırğından, fəlakətdən qurtulması və uzaqda qalması üçün təqdis edən və nəhayət, sürüünü yaman ruhlardan qorumağa çalışan bir ilahi, tanrı tipidir. Köçəbelər üçün tamamilə təbii olan bu qəbil ilahilərə ən çox şamançı türk və monqol xalqlarında rastlaşa bilirik ki, bu qəbil ilahilərdən Altay türkləri və monqollar tərəfindən sayılanı və hörmət ediləni olan "Dzaya", yaxud "Dzayağacı" bizim "Saya", yaxud "Sayaçı"nın tamamilə özüdür" (65,74).

Ümumiyyətlə, şamanizm məsələlərinə, yaxud şamanın statusuna dair fərqli və mürəkkəb təhlillərin olması elmi sferada dəqiq təqdimatları müəyyən qədər kölgədə saxlayır. Bu baxımdan V. İ. Xaritonovun fikirləri xüsusilə önemlidir. Tədqiqatçı yazır ki, şamanizmi din dərəcəsinə yüksəltmək cəhdı şamanın başlıca funksiyalarını və özünəməxsusluqlarını unudaraq, onun araşdırılmasında çox məsələləri dolaşıga salmışdır (146,100). Qeyd etmək istəyirik ki, qədim türklərin qohumluq əlaqələrinin mürəkkəb olmaması şaman-kahin paralellərinin məhz bu yönümlü təhlil müstəvilərində yer almاسını şərtləndirmişdir.

Bələliklə, qurd kultu inamlarında əcdad paradiqmasının araşdırılması göstərdi ki, türk etnik-mədəni ənənəsində fəal yer tutmuş qurdun (Boz qurdun) ulu əcdad timsalında icra etdiyi funksiyalar Azərbaycan etnik-mədəni düşüncəsində, folklorumuzda izlər şəklində özünü qoruyub saxlamışdır. Həmin izlərin əsasında aparılmış bərpa işi ilkin yaradılışda iştirak edən qurd obrazının semantik modelini və onun transformativ törəmələrini bir sistem – qurd kultu etrafında birləşdirdi.

2.2. İlan kultu ilə bağlı inamlar

İlan kultunun xalq inamlarındaki izlərini görmək üçün ilk növbədə çeşidli elementlərin və mifik etiqadlardan gəlmə görüşlərin bu kult kontekstində birləşməsinə diqqət yetirmək zəruridir. Qeyd edək ki, ilanın mifoloji təsəvvürlərdə yeraltı dünya ilə əlaqələndirilməsi, folklor mətnlərində xeyir-bərəkət, ev-oçaq iyəsi kimi təsvirini tapması, təbiətin gizli dilini özündə daşıyan müdrik və xtonik varlıq tipində səciyyəsi onu kult müstəvisinə yaxınlaşdırıb detallardır.

Azərbaycan nağıllarında ilanın ağaç, su, dağ, od, Günəş və digər kultlarla bağlılığı geniş təsvir dairəsində görünür. Bu sintez axarında ilan kultuna dayanan obrazların (Gülağa, Ovçu Pirim, Taxta Qılınc, Əhməd) sakral mənşəyi, əcdadların ruhunu təmsil etmələri görünür ki, bu da əski motivlərin transformasiya variantlarını aydınlaşdırır. “Gülağanın nağılı”, “Fatma gəldi ilan qaç”, “Çil madyan”, “Taxta qılınc”, “Ovçu Pirim və ilanlar padşahi” kimi Azərbaycan nağılları ilan kultunun səciyyəvi xüsusiyyətlərini göstərməklə yanaşı, ilan kultu ilə bağlı obrazların inisiasiya aktındaki iştirakını da bəlli edir. Bu akt zamanı ilanın müxtəlif funksiyaları üzə çıxmış olur. Həmin funksiyalar əsasən aşağıdakılardır:

1. İlan insana dil bilmək qüdrəti bəxş edir;

2. İlan insana sehr yaratmaq gücü verir;
3. İlan insana çevrilə bilir.

V.Y.Propp ilanın qızlarla bağlılığına diqqət yetirir və ilanın burada iki funksiya daşdığını qeyd edir: ilan qızları oğurlayır, o gözəl qızları özünə nişanlı edir (135,218). Tədqiqatçı Ramil Əliyev bu faktla bağlı yazır ki, bizim nağıllarda onun qız oğurlaması xüsusiyyəti divlərə aid edilir (28,141).

Qeyd edək ki, Azərbaycan nağıl qəhrəmanlarından Ovçu Pirimə bütün heyvanların dilini bilmək qüdrətini verən ilan, digər nağıl mətnlərində inisiasiya aktından keçmiş obrazı, məsələn, Taxta Qılıncça çevrilə bilir (12,82). "Taxta qılınc" nağılında təsvir edilmiş ilanı onqon hesab edən M.Seyidov yazır ki, "Taxta qılınc" nağılinin ilk süjet quruluşunu, heç olmasa həmin səpkili nağıllardakı fikrin yaranma tarixini, ilan onqonunun yavaş-yavaş başqa bir onqonla əvəz olunduğu keçid dövrü ilə əlaqələndiririk (49,20). Tədqiqatçının sözügedən nağıldakı ilanı onqon kimi dəyərləndirməsi indiki elmi prizmadan baxdığımızda yalnız kult səciyyəli görünür.

Ümumiyyətlə, ilanın türk mifoloji və folklor mətnlərindəki yeri onun kult olması ilə izah olunur. İlanın bəzi tədqiqatlarda totem hesab olunması da ilan kultunun – ilan ətrafında yaradılmış ritual-mifoloji kompleksin təzahürüdür.

Sözügedən müstəvini genişləndirmək üçün Azərbaycan xalq əfsanələrini toplamış prof. S.Paşayevin təsvirini verdiyi mətnlərə diqqət yetiririk: "Abidələr dağı" adlı əfsanədə Şəmsinur özünü qayadan atan zaman uzun saçları düşmənin əlinə keçir. Qızın saçı qırılıb düşmənin əlində qalır. Qız yerə düşüb ölürlər, saçları isə ilana çevrilib düşməni çalır (8,43). "İlan məhəbbəti" əfsanəsində isə şahın qızını sevən ilan bağa gəzməyə çıxan qızı görmək üçün kola çevrilir (8,115).

İlanın istədiyi obyektə çevrilməsi onun xtonik varlıq kimi əsas keyfiyyətidir. Bu keyfiyyət həm də ilan kultunun cizgilərindən biridir. İlanın bu təbiəti şaman davullarında da təsvir olunmuşdur. Q.Potaninin araşdırmalarından məlum olur ki, altaylılar Erlikli əldə ilan tutmuş kimi təsəvvür edirdilər (129,157). Bir sıra təsəvvürlərə görə isə Erlikin vücudu başdan-ayağa ilanlarla sarılıdır (20,164). Qeyd edək ki, çevrilmə motivi inisiasiya aktı ilə bağlıdır və ilanın əfsanələrdəki çevrilmə prosesi müvəqqəti xarakter daşıyır.

Qeyd edilən müstəvidə ilanın ev iyəsi (iyiyəsi) kimi funksiyası da müəyyənləşir. Əski inamlardan aydın olur ki, ev iyiyəsi insan gözünə həm də ağ ilan cildində görünür və həmin vaxt ona toxunmaq olmaz. B.Abdulla yazır

ki, bizdə bir tərəfdən “Hər evin öz ilanı var”, “İlan olan evdən xeyir-bərəkət kəsilməz”, “Yuxuda ilan görsən, arzuna çatarsan” və s. deyib ilan pirlərinə, sehri aləmin sırlarını onların adamlara öyrətmələrinə inanılmış, digər tərəfdən isə ağ olsun, istərsə də qara təfavütü yoxdur. “İlan görənə lənət, görüb öldürməyənə lənət, öldürüb basdırımayana lənət” demiş, hətta onu 3, 7, 40 başlı bılıb bulağıın, çayın qarşısını kəsən, susuzluq, quraqlıq yaranan qüvvə saymışlar (1,126).

Qeyd olunmalıdır ki, “ağ” kəlməsinin türk ləhcələrində təmiz, bəyaz, gözəl, xariqüladə, parlaq, mükəmməl və möhtəşəm mənalar daşıdığı bildirilmişdir. İlanlardan ağ ilanın mistik yeri də müəyyənləşdirilmişdir. Məsələn, ilanların padşahı şahmərdan ağdır (76,198).

İlanın folklorumuzda bəzən xeyirxah varlıq kimi əksini tapdıguna dair R.Qafarlı aşağıdakı münasibəti bildirmişdir: “Dünya xalqlarının mifologiyasında ilan çox hallarda şərin xidmətində durur. Lakin Azərbaycan mifoloji görüşlərində bəzən xilaskardır, xeyirxahdır. Nuhun gəmisinin deşiyini bədəni ilə tutmaqla bəşəriyyəti fəlakətdən qurtarır” (39,266).

Məsələ burasındadır ki, dünya xalqlarının və bəzi tayfaların mifik inamlarında ilan hər zaman şərə xidmət etməmişdir. E.B.Taylor mifologiya və dində geniş yayılmış ilan kultunun özünə xüsusi diqqət tələb etdiyini qeyd edərək yazar: “Biz rast gəlirik ki, mədəniyyətcə geridə qalmış tayfalarda, məsələn, hindularда möhtəşəm bir ilana pərəstiş edilirdi. Bu ilan bütün ilanların ulu babası və padşahı, ilahiləşdirilmiş hamisi idi. O, qəfləti külək və tufan göndərə bilirdi” (141,385).

Göründüyü kimi, ilana pərəstişin izləri dəyişik variantlarla etnosların mədəniyyət və inanclarında mövcud olmuşdur. Folklorumuzda ilanın həm də mənfi qüvvə kimi mövqə tutduğunu əks etdirən nağıllar var ki, onlar nisbətən yaxın dövrün yaradıcılığıdır. Bununla bağlı R.Əliyev yazar ki, “Kəndli və ilan” nağılında ilan artıq düşməndir. “Onu qutudan çıxaran kəndlini vurmağa hazırlaşır. İnsanın da ilana qarşı münasibətində qəti hərəkət etməsinə şərait yaranır. İlanın öldürüldüyü nağıllar nisbətən yaxın dövrün məhsulu olduğundan o, artıq insana qarşı mənfi qüvvələrin tərəfində çıxış edir” (27,28).

Bizcə, ilanın mənfi qüvvə kimi səciyyələnməsi onun mifoloji təfəkkürdəki xtonikliyi, bədxahlığı ilə bağlıdır. Nağılların bəzisində qanadlı təsvir olunmuş ilanı, müxtəlif türk demonologiyalarında nəhəng şəkildə görürük. Başqırd miflərindəki ilanın yarğanlarda, göllərdə yaşadığı, adamları və heyvanları

udduğu qeyd edilir. Görünür ki, ilanın məkan və zaman baxımından insanların yaşadıqları yerlərdən uzaq olması onun xtonikliyinin əsas əlamətidir. Azərbaycanın Gəmiqaya rəsmi lərində quyruğu üç yerə haçalanmış ilan təsviri vardır. Biz ehtimal edirik ki, bu üçqatlı türk dünya modelinin işarəsidir. Üç yerə haçalanmış ilan quyruğunun bir tərəfi göy üzünü, ikincisi yer üzünü, üçüncüsü yer altını əks etdirir. İnamlarda ilanın quyruğunun düyünlənməsi faktı da mövcuddur. Bunun qədim ovsunla bağlı olduğunu təsbit edən qaynaqlar vardır. Azərbaycan folklorunda sapın düyünlənməsi, eləcə də bəd işləri törədən şeytanın quyruğunun düyünlənməsi kimi elementlər əksini tapıb ki, bu da itmiş bir əşyanın üzə çıxacağı, yaxud bəd hadisənin qarşısının alınacağı anlamındadır. Azərbaycan-türk mifoloji sistemində yer alan ilan kultunun açıqladığımız səciyyəsi bəlli edir ki, ilkin yaradılış çağında ilan kultu müəyyən pərəstiş obyektinə çevrilsə də, bu kult ilahi status daşıbmamışdır. Dönərgə təbiətli ilanın Azərbaycan nağıl və əfsanələrdəki fəaliyyəti yüksək statuslu mifik varlıqlardan fərqlənir, bir şəxsin, yaxud da bir ailənin taleyi ilə bağlı səciyyə daşıyır. Bu baxımdan “Dad Xanpərinin əlindən” adlı nağıldakı bir epizodu göstərməklə fikrimizi isbat edə bilərik: “İlan getdi haman sövdəgərin qızının boğazına dolaşdı. Şəhər əhli yığışdı, qorxularından nə ilana səmt gedə bildilər, nə də ilanı aça bildilər. Hər tərəfə səs saldılar, əlac eləyə bilmədilər. Budur, Xanpərinin əri axırıncı adamdır ki, ilanı qızın boğazından açmağa gəlmışdır. İlan əsəbi halda ona deyir:

– Kişi, genə gəldin? Mən sənə deməmişdim ki, gəlmə?

Kişi dedi:

– Gəlmisəm, sənə xəbər verim ki, Xanpəri gəlir” (15,19).

Bu epizoddakı ilan-insan qarşılurmaşı ilanın xtonikliyini, bu dünyaya uyuşmadığını bürüzə verməklə, həm də onun antropomorf çizgilərini göstərir. İlanının ölülər dünyası, yaxud xtonik zona ilə bağlı olmasına su faktoru da mühüm ünsür kimi çıxış edir. Arxaik inamlarda ölülər aləminin sular səltənətində mövcud olması təsəvvürünün yaşaması, suyun xaosu səciyyələndirməsinə səbəb olmuş və bu hadisə xaosun digər təmsilçisi olan ilanla bağlılıqda əksini tapmışdır. Mif mətnlərindən məlum olduğu kimi, Qorqud Ata “suya əcəl gəlməz” düşüncəsi ilə sular üstündə qərar tutsa da, su içində çıxan ilanın onu çalmasıyla dünyasını dəyişir. Bu müstəvidə də ilan-su semantemləri xaosu rəmzləndirən elementlər kimi ifadə olunur.

İlanların davaları, xeyirxahlıq müqabilində var-dövlət vermələri də bəzi mifik mətnlərdə vardır: "Haça dağa həm də İlanlı dağ deyirlər. Bu dağda ilan çox olar. Deyilənə görə, onlar qoşun çəkib başqa dağların ilanları ilə vuruşmışlar.

Bu dağın yaxınlığında, Araz çayının qırağında bir kişi yaşayırmış. O, Arazın bu tayından o tayına adam keçirər, bundan aldığı xırda-xuruşla ömür-gün sürəmiş.

Günlərin bir gündündə kişi yatdığı yerdə gecənin bir vaxtı qapının döyüldüyünü görür. Hövləng yerindən qalxıb əyin-başını geynir, çölə çıxır. Qapını açanda bir böyük ilanla qarşılaşır. Qorxub qapını örtmək istəyəndə ilan başı ilə ona işarə edir. Kişi bu işə mat qalıb çar-naçar ilanın arxasına düşüb başlayır yol getməyə. Gethaget gəlib çıxırlar Araz çayının qırağına. Bu həmən yer imiş ki, orada kişinin qayığı dururmuş. Kişi baxıb görür ki, Araz çayı boyunca bir ilan var ki, bir ilan var ki, nə sayı var, nə hesabı. İlanlardan bir zorbası kişini qarşılayıb başı ilə qayığa yiğilmiş ilanları çayın o tərəfinə keçirməsini əmr edir. Kişi əhvalatı başa düşüb tez qayığa minif, kürəkləri əlinə alır, sübh açılanan qayığı o tay-bu taya qovub bütün ilanları sahilə keçirir. Bundan sonra kişi evinə qayıdib dincini almaq üçün yerinə uzanır.

Aradan bir neçə gün keçməmiş gecə vaxtı qapı bir də döyüür. Kişi qapını açıb o dəfəki ilanı görür. Bir söz demədən əynini geyinib ilanın dalınca sahilə gəlir. Bu dəfə kişi onları o biri taydan bu biri sahilə çatdırmalı olur. Kişi baxıb görür ki, onların çoxu yaralıdı, tamam qızıl qana boyanmışlar. Bilir ki, bunlar İlanlı dağın ilanlarıdı. Araz çayının o biri tərəfində yaşayan ilanlarla davaya getmişlər.

Kişi ilanların hamisini çayın bu biri tərəfinə keçirib qurtarır. İlanların böyüyü ona yaxınlaşıb ağızından bir qiymətli daşı yerə salır və onu götürməsini işarə edir. İlanlar gedəndən sonra kişi sevincək ilanın ona bağışladığı daşı yerdən götürür" (11,130-131).

Yeraltı dünyanın atributu qismində görünən ilanın əbədi həyatə nail olması faktları da var. "Bilqamış" dastanında ilanın Bilqamisdan çıçayı oğurlaması hadisəsi ona əbədi həyat bəxş edir (22,80). Burada ilanın ölümsüzlük gətirən çıçayə sahib çıxmazı, onun bir növ nizamlı dünyaya qarşı dayandığını göstərir. Və bu ilanın sinkretik cəhətləri, Başqırd mifologiyasında təsvir edilən nəhəng ilanın acgözlülüyünə adekvat detal olaraq diqqəti çəkir. Məlumdur ki, hər şeyi, hər nəsnəni mənimsemək istəyi, acgözlük demonik varlıqların təbiətindədir, onların əsas özəlliyidir. Deməli, ilanın qəfləti həmləsi, fövqəltəbii varlığa çevriləməsi həm də onun mənşəcə demonoloji səciyyəyə malik olması ilə bağlıdır.

Miladdan qabaq VI əsrde mövcud olmuş Minoy sivilizasiyasındaki dini inanclarda qadın ilahələrin xüsusi statusu var idi. Bu qadın ilahələr səmanı və yeraltını təmsil etmələri ilə iki tipə bölündürdü: məhsuldarlıq və fatehlik ilahələri. Kultlaşmış ilahələr ilan və ayla bağlı idi. Onlara (ilan və aya) ölümün və təzələnmənin rəmzləri kimi pərəstiş edilirdi (96,32). Bu mifik radiusda ilan yenə xaosun təcəssümü kimi diqqəti çəkir. Qaranlıq dünyani təmsil edən ilahənin ilan kultuna, səmanın rəmzi olaraq çıxış edən ilahə qadının isə ay kultuna uyarlığı aydın bir şəkildə görünür.

Bələliklə, ilan obrazının Azərbaycan-türk folklorundakı yeri nağıl və əfsanələrin üzə çıxardığı sakral görüşlərin mahiyyəti ilə sıx bağlı olan bütöv kult simvolikası kontekstində izahını tapır. İlanın obraz kimi genezisinin tapılması asan məsələ olmasa da, onun mifik köklərə malik olması, ətrafında kult (tapınış – sitayış) sisteminin qurulması heç bir şübhə doğurmur. İlanın demonik qüvvələrə yaxınlığı, hətta özünün bu tipdə görünüşü, onu sabitlik mərhələsini keçməmiş varlıqları özündə təcəssüm etdirməsi ilə bağlıdır. İlan kultunun spesifikliyi, xaosun və kosmosun ilkin başlanğıçı kimi bilinən sular dünyası ilə bağlılıqda da özünü göstərir. Deməli, ilan kosmosun xaosdan ayrılması hadnəsinin elementidir. Bu baxımdan, folklor janlarında kultlaşmış ilanın səciyyəsi kosmosun – nizamlı dünyyanın yaradılması aktından kənarda düşünülmür. İlan kultunu şərtləndirən qabarık cizgilərdən biri də ilanın yeraltı ölürlər aləminin qoruyucusu rolunda çıxış etməsidir. Yeraltına, ölürlər dünyasına xüsusi ehtiram göstəren Azərbaycan türkləri, ilanın yeraltına bağlılığını nəzərdən qaçırmamış, onu sakrallaşdırılmış, bütün yaxşı və pis tərəfləri ilə folklor yaradıcılıqlarına daxil etmişlər.

2.3. At kultu ilə bağlı inamlar

At kultu ilə bağlı xalq inamları folklor mətnlərində müxtəlif məzmunlarda əksini tapmışdır. Azərbaycan türklərinin inamlarına görə, at ilk növbədə arzuya, murada yetmək vasitəsidir. Atın uğur müjdəcisi olması, insan məskənlərini bəd ruhlardan qoruması, gənc sevgililərin bir-birlərinə qovuşmaqda yardımçı olması və digər bu kimi funksiyaları çeşidli folklor mətnlərində təzahürünü tapmışdır ki, bu da at kultunun mahiyyətini açıqlamağa imkan verən faktlardandır.

Azərbaycan nağıllarında atın mifik şəkildəki görünüşü, onun yardımçı semantik funksiyası maraqlı və yaddaşalan epizodlarla təqdim olunur. “Məlik Məhəmməd” nağılındakı atın mifik səciyyədə verilməsi bu baxımdan at kultunu formalaşdırıran mühüm detallardan biridir. Həmin nağılin qısaldılmış mətninə diqqət yetirək:

“Qədim zamanlarda bir padşahın üç oğlu var idi. Padşah ömrünün son anlarında uşaqlarına deyir: “Mənim üç vəsiyyətimə qulaq asın. Birincisi, ova gedərkən bərabər gedin. İkincisi, təklilikdə səfərə çıxmayın. Üçüncüsü, ağaç altında, divar böyründə, meşənin ortasındaki çəmənlikdə yatmayın”. Padşah vəsiyyətini edib ölürlər. Neçə ay sonra üç qardaş nizə, ox və yay götürüb ov üçün dağa gedirlər. Axşam bir çəmənliyə çatırlar. Burada yatmaq istəyəndə Məlik-məhəmməd deyir: “Atamız vəsiyyət edib ki, meşə ortasındaki çəmənlikdə yatmayaq”. Lakin qardaşlar onun sözünə baxmayıb orada gecələməyi qərara aldılar. Onlar yatsa da, Məlikməhəmməd oyaq qaldı ki, nə baş verəcəyinin şahidi olsun. Gecəyarısı bir divin onlara yaxınlaşmasını gördü. Dərhal gizlənib divin yaxınlaşmasını gözlədi. Div yaxınlaşanda pusqudan çıxıb qılınçı ilə divin başına elə bir zərbə endirdi ki, beyni xaş-xaş dənələri kimi yerə səpeləndi. Sabahı gün oradan hərəkət etdilər və xeyli yol getdikdən sonra yenə qaranlığa düşdülər. Yatmaq üçün münasib yer tapmadıqları üçün çarəsizlikdən bir divarın dibində yatdılardı. Məlikməhəmməd yenə yata bilmədi. Gecə yarısına yaxın baxıb gördü ki, bir div dəyirmanın yeddi daşını bir ağacın başına keçirib onlara tərəf gəlir. Yenə pusquda gizlənib gözləməyə başladı. Bu divi də bir zərbə ilə yerə sərdi. Bu təhlükədən də qurtardılar. Üçüncü gün dağ-dərə aşdıqdan sonra bir meşəyə çatdırıldı. Qaranlıq düşdüyü üçün özlərini münasib bir yerə çatdırıb bilmədilər. Məlikməhəmməd etiraz edəndə hər şeydən xəbərsiz qardaşlar

dedilər: "Atamızın təhlükəli saydığı iki yerdə qaldıq, heç nə olmadı, yenə heç nə olmaz. Qardaşlar onun sözünə baxmayıb burada yatdılar. O, barmağını kəsib üstünə duz tökdü ki, yuxu onu basmasın. Gecə yarısı heyvərə, çirkin bir divin onlara doğru gəlməsini gördü. Div onu görcək dedi: "Sən mənim iki qardaşımı öldürüb sən, səni doğram-doğram etməsəm anamın südü mənə haram olsun". Div tərpənincə Məlikməhəmməd qılıncı ilə onun başına elə bir zərbə endirdi ki, qılınc iki qarış divin beyninə işlədi. Div qaça-qaça dedi: "Anadan içdiyin süd sənə halal olsun. Filan dağın arxasında içi ləl cəvahirat dolu bir quyu var. Get, onları götür".

Səhər oldu. Məlikməhəmməd o günə qədər baş vermiş olayları qardaşlarına danışdı. Həm də axırıncı yaralı divin tapşırığını da onlara bildirdi. Qardaşlar sözügedən dağa yola düşdülər. Divin dediyi yeri tapdıqdan sonra Məlikməhəmməd könüllü quyuya düşdü. O cəvahiratı quyudan çıxardı. Birdən-birə quyuda saçın-dan asılmış üç gözəl qız gördü. Tez qızları qurtarıb kiçik qızla sevgi əhdi bağladı. Hamını quyudan çıxardıqdan sonra qardaşlar onu quyuya atıb getdilər. O, qırx gün, qırx gecə yol getdikdən sonra bir şəhərə çatdı. Şəhərdə bir tacir var idi. O, öz atına baxmağa mehtər axtarırdı. Tacir Məlikməhəmmədi öz atının mehtərliyinə təyin edir. O, ata elə yaxşı qulluq edir ki, tacir gözlərinə inanmir. Günlərin bir günündə o atı bulağa aparanda tacirin arvadı onu görür və görən kimi də vurulur. Məlikməhəmməddən onunla bir yatağa girməsini istəyir. O, razılıq vermədikdə arvad ondan intiqam almaq fikrinə düşür. Arvadın təklifini həyata keçirmək üçün tacir Məlikməhəmmədə deyir: "Bir usta tap, elə bir otaq tiksin ki, divarları minbir rəngdə olsun. Ora daxil olan hər kəs cənnətə girdiyini düşünsün".

Məlikməhəmməd başa düşür ki, onu öldürmək üçün fitnə qurublar. Atın yanına getdikdə at onun solğun sıfətini görüb insan kimi dilə gəldi. Niyə qəmgin olmasının səbəbini soruşdu. Hər şeyi danışdıqdan sonra at ona deyir ki, get tacirə de ki, bu işi görmək üçün atı mənim ixtiyarıma vermelisən. Tacir razılıq verir. At Məlikməhəmmədi belinə mindirib göz qırpmında yelə çevrilib bir an içində onu köhnə bir məzarlığa gətirdi. Sonra yeddi qəbirdən keçib səkkizinci qəbirin başı üzərində dayanıb ona dedi: "Bu qəbirə bir qamçı vur". Məlikməhəmməd belə də etdi. Qəbir çatlayıb aralandı. Məlikməhəmməd atın öyrətdiyi kimi dedi:

– Məlik Cəmşid, Məlikməhəmməd deyir lazım olan şeyləri özünlə götür, gəl bizim evi tik.

Qəbirdən səs gəldi ki, gəl vəsaitləri götür gedək.

At bu səsi eşitdikdən sonra Məlikməhəmmədə lazımi göstəriş verir. Onun yardımımı ilə Məlikməhəmməd qəbirdəki sümükləri çölə çıxardır, at gedib dirilik suyu gətirib sümüklərin üstünə tökür, Məlik Cəmşid dirilir və onlarla birlikdə yola düşürlər. Tacirin istədiyi evi tikib başa çatdırırlar. İkinci, üçüncü dəfə də at Məlikməhəmmədi tacirin və arvadının fitnəsindən qurtarır. Sonra at Məlikməhəmmədə deyir:

– Ey Məlikməhəmməd, bu ər-arvad səndən əl çəkən deyillər. Get tacirdən icazə al, de ki, öz yurduma qayıtmaq istəyirəm. Bu şərtlə ki, məni də sənə versin.

Tacir razılıq verir. At Məlikməhəmmədi də belinə alıb qanad çıxarıb göylərə uçdu. Yetmiş bir gün yol getdikdən sonra işıqlı dünyaya çatdırılır. Məlikməhəmməd gecə-gündüz yol gedib məmləkətinə çatır. Onun gəlişindən xəbər tutan qardaşlar onu bir qonaqlıqda öldürmək üçün plan tökməyə başlayırlar. Bu qonaqlıqda Məlikməhəmməd tutuquşunun işarəsi ilə zəhərlənmiş yeməkləri yeməkdən imtina edir. Padşah sakit oturmayıb Məlikməhəmmədi məcbur edir ki, quşu ona versin. O, at və tutuquşunun məsləhəti ilə quşu padşaha verir. Tutuquşu da oxuduğu bir ovsunla padşahı, vəziri və şahın yaxın adamlarının hamisini bir-birinə yapışdırır. Quş dərhal Məlikməhəmmədin evinə uçub atı və onu macəradan xəbərdar edir. Onlar birlikdə padşah qardaşın sarayına gedirlər. Tutu ilə at Məlikməhəmmədin qardaşlarını aparıb göyün yeddinci qatından yerə tullayırlar. O məmləkətin əhalisi Məlikməhəmmədi padşahlığa, at və tutuquşunu isə vəzir-vəkilliyə seçirlər. Məlikməhəmməd quyudan xilas etdiyi kiçik qızı gətirib qırx gün, qırx gecə toy məclisi qururlar” (32,119).

Bu nağıl mətnindəki at ilk əvvəl adiliyi ilə seçilir. Lakin sonradan bu atın nağıl qəhrəmanını ən çətin, ağır vəziyyətlərdən xilas etməsi onu inisiasiya aktından keçmiş qeyri-adi at kimi səciyyələndirmək üçün əsas olur. Məlikməhəmmədin atı son həddə qədər marginal kontekstdə qalır ki, bu müstəvidə də atın kultlaşması hadisəsi baş verir. Məlikməhəmmədi işıqlı dünyaya çıxaran at, insanların pərəstiş obyektinə çevrilir, kultlaşır. Məsələ bundadır ki, mətnində əksini tapmış atın mifik mənşəyi əski türk inamlarından qaynaqlanmış məxsusluqdur. Altay və yakut inamlarına görə eybəcər görkəmli atlar adı atlarla demonik zonanın atlarının cütłəşməsindən əmələ gəlirdi.

Araşdırımız nəticəsində məlum olur ki, türk xalqlarının folklorunda at ölümü tayfa və qəbilə qəhrəmanın ölümü qədər ağır idi. Belə ki, “At ölümü, ər ölümü olmasın”, yaxud, “şahin öz qanadı, kişi isə öz atı ilə tanınar” – deyərdilər (32,112).

Rus alimi L. B. Putayev yazır ki, türk xalqlarında olan əqidəyə görə, hər kəs yuxuda dağ Tanrısından ayğır hədiyyə alarsa, onun işiqli gələcəyi olacaq, həm də ovda həmişə uğur qazanacaqdır (32,111).

Çin və Bizans müəlliflərinin yazdığını görə, Hun türkləri at üstündə yaşayırdılar. Sanki onların həyatı at üstündə qurulmuşdu. At üstündə doğular və at üstündə də ölümü qarşılıyırıdlar. Onlar buna görə də atı müqəddəs sayırdılar (60,20).

Türklər xeyli qədim dövrlərdən etibarən atı əhliləşdirib gündəlik həyatlarının bir parçasına çevirmişdilər. Çünkü at, ətiylə, südüylə, tükü və dərisiyələ, yük daşımı və xüsusi mühəribələrdəki xidmətləriylə Türk sosial həyatına böyük təsirləri olmuş bir heyvandır (79,115).

Köçəbə həyatının mühüm ünsürlərindən olan at, köçəbə mədəniyyətinə də damgasını vurmuşdur. Bu mədəniyyətə atlı çoban mədəniyyəti də deyilmişdir (77,455-456).

At kultu öz izlərini "Kitabi-Dədə Qorqud" eposunda da saxlamışdır. Belə ki, eposda geniş şəkildə öz əksini tapmış və mifoloji görüşlərə bağlı olan tapınaqlardan biri də at kultudur. Oğuz türklərinin həyat tərzinin at ilə sıx əlaqəli olmasına dair epizodlar eposda yetərli qədər qabarıqdır. At kultuna doğru yönəlmüş inam və etiqadların mifik mahiyyətə malik olması eposun boyalarında tam aydınlığı ilə bəlli edilir.

Eposun ilk boyalarından aydın olur ki, oğuzların həyat və məişəti, mərasim və ritualları, hərbi yürüş və müdafiə taktikaları həm də at kultu ilə bağlıdır. At kultuna aid mənzərəyə əhatəli işıq tutmaq üçün ilk əvvəl abidənin boyalarındakı at adlarına nəzər yetirək: Qazlıq at, Bədöy at, Ağboz at, Ərəb at, Al ayğır, Yelisi qara Qazlıq at, Qara ayğır, Yüyürək at, Toğlu başlı Turu ayğır, Goy bədöysün at, Ağ bədöysün at və s. Bu adlar altında kodlaşmış hər bir atın Oğuz igidləri içərisində öz sahibi vardır. Misal kimi göstərmək mümkündür ki, Boz at Beyrəyə, Qonur at Qazana, Goy bədöysün at Şirşəmsəddinə məxsusdur. "Dirse xan oğlu Buğac xan" boyunda belə bir deyimə rast gəlirik: "At ayağı külük, ozan dili çevik olur" (37,33).

Bu deyimin sözügedən boyda yer alması təsadüfi sayıla bilməz. Həmin boyda Dirse xanın oğlu Buğac atası tərəfindən yaralandığı zaman onun imdadına ilk yetişən boz atlı Xızır olur. Bu müstəvidə boz atın mifik yardımçı funksiyası üzə çıxır. Əski mifoloji təsəvvürlərdən məlumdur ki, Xızırın boz at üzərində peyda olması boz rəngin türk xalqları arasında sakral sayılmasından irəli gəlirdi.

M. Seyidov yazır ki, ağ, boz xeyir tanrısı Ülgenin rəngidir; buna görə də belə atlar düşümlü sayılmışdır (49,115). “Dədə Qorqud” eposunda Beyrəyin də atı boz at adı ilə göstərilir.

Ağ və boz rəngli atların mifik aləmlə bağlı olması eposda variasiya olunmuş şəkildə Xızırın və Beyrəyin atlarına transformasiya edilmişdir. Bir çox türkdilli xalqların inamlarına istinad edən M.Uraz yazır ki, Xızır ölümə çarə ax-tara-axtara gəlib Qaf dağına çıxır. O, burada Süd gölünə tuş olur. Qaf dağında havada uçan qanadlı və suda üzən kürəkli atlar görür. Xızır gölə şərab tökür. Atlar içib sərəş olur və Xızır onlardan ikisini tutur (86,75).

A.Nəbiyev atların rənginə, cəngavərliyinə və digər xüsusiyyətlərinə dair fikirlərini aşağıdakı kimi izah edir: “Türklərin at mifizminin ilk görünüşündə atların cəngavərliyi onların rənginə görə müəyyənləşdirilmişdir. Əslində rəngə görə müəyyən olunan at obrazlarının heç birinin törəniş modelində türkün və yaxud hər hansı bir başqa xalqın estetik düşüncəsi yaradıcılıq rolunu oynamır. Sadəcə olaraq mövcud qeyri-adiliyilə fərqlənən kəhər at, kürən at, sarı at, qara at, ağ at tipləri hadisənin uyarlığına uyğun olaraq iştirakçı cəngavər, icraçı, xilaskar, bir sıra hallarda qurbanlıq funksiyalarında çıxış edirlər” (42,180).

Qeyd edək ki, “Dədə Qorqud” eposunda əksini tapmış boz atın mifik kökü xeyli dərindir və at kultunun uğur tapınağına çevriləməsi bu mənbədən qaynaqlanır. Eposda Ağboz atlardan da bəhs edilmişdir. Oğuz igidlərindən Yeynək Dözmürd qalasında saxlanılan atasını xilas etməmişdən əvvəl yuxusunda Ağboz atlı ərənləri görür və sonrakı mərhələdə, real həyatda atasının xilasına nail olur. Bu onu göstərir ki, real həyatda atı sakral olaraq təsəvvür edən oğuzlar, yuxuda at görməyi yaxşı əlamət hesab etmişdilər. “Salur Qazan tutsaq olub oğlu Uruz çıqardığı boy”da Ağboz atın uğur gətirmə funksiyaları sadalanır. Atasını xilas etmək üçün yola çıxmış Uruzu tanımayan Qazan xan Beyrəyə üzünü tutub soruşur:

Mərə yigit, önincə bu çərinin
Bir ağ sancaqlu alay çıqdı.
Çadırın ildən-ögđin dikdi.
Ağ-boz ata binən ol yigit nə yigitdir,
kimün nəsidir? (37,161).

Eposda atın tapınaq yeri kimi dəyər qazanması, kultlaşması prosesi isə "Bamsı Beyrək" boyunda Beyrəyin atı öyüb-tərifləməsi ilə baş verir:

Açuq-açuq meydana bənzər sənin alınçığın,
İki şəbçirəğə bənzər sənin gözcigəzin,
Əbrişimə bənzər sənin yəlicigin,
İki qoşa qardaşa bənzər sənin qulacığın,
Əri muradına yetürər sənin arxacıgin.
At deməzəm sana, qardaş deyərəm, qardaşimdən yeg!
Başıma iş gəldi, yoldaş derəm, yoldaşimdən yeg!
(37,65-66).

Bu öymə parçanın üzə çıxardığı mifik siqlət kultlaşmanın aydın parametrlərini göstərir: at cəngavərlik rəmzi; at qaranlıqda çıraqdır; at qardaşdır; at murada çatmaq yoludur; at dar gündə xilaskardır. İlk növbədə eposdakı atların cəngavərlik ölçülərinə uyğun gələn cəhətlərinə nəzər yetirək. "Bəkil oğlu Əmrənin boy"unda Al ayğırdan geniş şəkildə bəhs edilir və bu boydan aydın olur ki, geniş semantik dairədə at cəngavərdir. Savaş zamanı Al ayğırın gücünün birə beş artması bunu isbatlayan fakdir. Bu boyda Al ayğır belə təsvir edilir: Al ayğır qaçan kim yağı qoxusun alsa, ayağın yerə döyərdi, tozı gögə çıqardı (37,140).

Bu təsvirdən görünür ki, Al ayğırə aid edilən özəlliklər türklərin sahiblik etdikləri atlardan gəlmə təsvirlər olaraq təqdim edilir. Belə bir əsaslandırmaın isə tarixi kökləri mövcuddur. Xatırlayaq ki, qədim Çin üçün at verən başlıca mənbə türk xalqları idi. Türklərin sürətli, döyükətərəfli atları çinlilər üçün o qədər vacib və zəruri hasab olunurdu ki, hətta Çin şahzadələri bu atları əldə etmək naminə türk xalqları və bəyləri qarşısında dəfələrlə alçalırdılar(148,93-94).

Atın çıraq kimi işiq saçmasına dair də eposda mifik motivlərə işaret olunur. Mifoloji inamları araşdırduğumuz zaman bəlli olur ki, qəhrəmanların atları Günəşdən gəlir. Məhz buna görə də Günəş (işiq) atları ciddi təhlükələrdən hifz edir. Azərbaycanda alban döneninə aid mədəniyyət abidələrindəki at təsvirlərinin Günəş kultu ilə bağlı olması yuxarıdakı fikirlərimizi təsdiq edən əsasdır. Maraq doğuran haldır ki, elat dilindəki kutu, assuri dilindəki kudanu, and dilindəki kotu və türk dillərindəki qodu sözləri at mənalarını verir (55,95).

Eyni zamanda, atın qardaş, dost, məhbub kimi türk dastanlarında, "Dədə Qorqud" eposunda tərənnüm olunması arxaik görüşlərdən transformasiya

edilmiş hadisədir. At qəhrəmanın ən yaxın silahdaşı sayılır və dastan motivlərində də atın oğurlanması hadisəsi baş verir ki, bu da qəhrəmanı aciz, dayaqsız duruma salmaq məqsədi ilə törədilmiş aktdır. "Koroğlu" dastanında Qıratın qaçırlılması, yaxud "Oğuz Kağan" dastanında Oğuzun atının Muz dağına qaçması qəhrəmana qarşı yönəlmış aktlar səviyyəsində görünür. At kultunun digər mühüm laylarından biri də arzuya, murada çatmaqla bağlı olmasıdır. Məsələn, əski dönləmlərdə hinduslar inanırdılar ki, at bir totem olaraq çoxlu mal-dövlət verir, məhsuldarlığı təmin edir. Qədim hind mifologiyasından məlum olur ki, kainatın yeganə zoomorf obrazı at olmuşdur (128,9).

Atın xilaskar statusuna dair bir çox mənbələrdə, o cümlədən "Tan tarixi"ndə faktlara rast gəlirik. Vaxtilə Çində 80 min dövlət atı xəstəlikdən ölürlər və bu dövləti sarsıdan ciddi amil sayılır. Bu barədə "Tan tarixi"ndə deyilir: "Atlar dövlətin hərbi hazırlığıdır. Əgər səma bu hazırlığı əldən alarsa, onda dövlət tənəzzülə məruz qalır" (148,87).

Göründüyü kimi, dövlətin xilas və tərəqqisini çinlilər at ilə bağlamış, atı hərbi atribut və güc mənbəyi olaraq qəbul etmişdilər.

"Dədə Qorqud" eposunda atın xilaskarlığı onun iti qaçmasında da ifadə olunur. Eposdakı atların içərisində Qonur atın sürətli gedisi, iti qaçışı qabarlıq sferada verilir. Bu baxımdan Qonur at "Koroğlu"dakı Qıratla eyni epik müstəvidə dayanır. Qırat da Qonur at kimi iti qaçışı müqabilində öz sahibini ölümdən və çətinliklərdən xilas edir.

"Dədə Qorqud" eposunda atların dənizlə, su ilə bağlılığı da öz əksini tapmışdır. "Bamsı Beyrək" boyunda Beyrəyin tacirlərdən aldığı Boz ayğırın dəniz qulunu olması suyun ilkin stixiya, atlar üçün ilk mənbə olduğunu təsdiq edən mifik detaldır. M.Seyidov Boz ayğır ilə bağlı bu epizoddan bəhs edərkən yazar: "Görünür ki, bu daycanın atası ya Şölgən gölüdür, ya da ki, su ilə əlaqədə olan, heç vaxt sudan çıxmayan bir canlıdır" (50,55).

Başqırdlara aid edilən "Axsaq at" dastanında atın sudan doğuluşu epizodu vardır: "Deyilənlərə görə, əsl və mənşəyi Şölgən gölündən çıxmış atlara gedib çatan bir madyan var idi. Bu at doğmaq istəyəndə qeyb olurdu. Günlərin bir günü at sahibi onu izləmək qərarına gəlir. Bir az keçdikdən sonra baxıb görür ki, yanında dayça olan madyan sudan çıxır" (32,105).

Qeyd edək ki, atın su ilə bağlılığı epos və əsatirlərdə həm də ona görə qabarlıqdır ki, su türk kosmoqoniyasının əsas tərkib hissəsi, başlanğıcıdır və

Tanrı panteonunun ifadə etdiyi mühüm ünsür kimi qəbul edilir. Türk xalqlarının bəzilərində belə bir inam var idi ki, hətta atların Apasti adlı Allahı mövcuddur (32,106).

Bu atların məskəninin Qaf dağının ətəyindəki süd gölü olduğuna inanan qədim türklər, malik olduqları atı, həm də su ilahəsinin hədiyyəsi sanırdılar. Digər mühüm elementlərdən biri atların Dirilik suyunu içməklə ölməzliyə çatmalarıdır. Orxon abidələrində belə atların adları vardır: İşbarayamatur, Başku, Gedimlik, Alışayçı və s. Orxon Kitabələrinə görə, çinlilərlə olan bir müharibədə Tadıqın və Çorun boz atllarıyla hücuma keçmişlər, İşbara da Yamtarın boz atıyla zərbə vurmaş, nəhayət Bilgə Kağan alnı ağı boz atıyla döyüşmüştür (67,10-12).

Qeyd edək ki, Maaday Qaranın atı Dəniz gəlini Boz ayğır, Həzrət Əlinin atı Düldül, Şah İsmayılin atı Qəmərday da Dirilik suyunu içmiş atlardan hesab olunur.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da atın xilaskarlıq missiyasına uyğun gələn daha bir epizodu müşahidə edirik. “Bamsı Beyrək” boyunda Dədə Qorqud Dəli Qarçarın bacısı Banıcıçeyin elçiliyinə gedən zaman özü ilə Keçi başlı ayğır və Toğlu başlı Turu ayğır adlı iki at aparır. Dədə Qorqudun bu iki atı özü ilə aparmaqda məqsədi budur ki, dar macalda onların vasitəçiliyi ilə bələdan (Dəli Qarçardan) qurtulsun. Məhz sözügedən epizodda atın əski mifoloji rituallarda hansı rola malik olduğu aydınlaşır. Bəlliidir ki, vasitəçilik funksiyasını daşıyan at, real dünyadan ölülər dünyasına asan bir şəkildə keçə bilir. Əski türk əsatirlərində bunu təsdiq edən mifik anlam belədir ki, at odqanadlıdır və atın o dünya ilə əlaqə yaratması bu möcüzəvi qanadla mümkün olur. Yada salaq ki, “Koroğlu” eposunda Qırat odqanadlı at kimi təsvir edilib və Qıratın mifik aləmlə bağlılığı həmin qeyri-adiliklə şərtlənir.

At kultu özünü ritual-mifoloji strukturu baxımından Fəzlullah Rəşidəddin “Oğuznamə”sində təsvir olunan oğuzların etnik özünütəşkil ritualında aydın göstərir. Burada dövlətin və hakimiyyətin 24 oğuz tayfası arasında bölünərək təşkil olunması at kultunun vasitəsi ilə həyata keçirilir. Bu məqsədlə iki at kəsilir və hər tayfa qurban ətlərindən özünə məxsus olan payı alır: “Bu, oğuz kosmosunun zoomodelidir. Belə ki, nəvələrin (Oğuzun 6 oğlundan olan 24 nəvə – R.Ə.) hər biri ritual məqsədi ilə kəsilən atların bədənindən “onlara məxsus” hissələri pay alır. Hər bir nəvənin (tayfanın) oğuz etnik-siyasi qurumunda tutduğu pillə (hakim-vassal), üfüqi (sağ-sol) və şaquli (yuxarı-aşağı) məkanda tutduğu mövqe atın bədənindən alacağı payın yerini müəyyən edir. Yəni ayrılan payın atın

(atların – R.Ə.) bədəninin harasından olması hər bir nəvə-tayfanın oğuz kosmoetnik, ictimai-ierarxik qurumunda tutduğu yerə uyğun idi. Bu pay onların hər birinin at obrazında təsəvvür etdikləri kosmik dünya modelində durduqları yerin işarəsi idi. Bu 24 pay birləşəndə 2 at-model alındığı kimi, həmin paylarda işaretlənmiş 24 nəvənin kosmik-ierarxik düzümündən də iki at (yaxud ümumiyyətlə at obrazında) təsəvvür etdikləri oğuz zookosmik dünya modeli alınırdı. Göründüyü kimi, toyda at kəsilməsi, onun bölgüsü oğuzdaxili konfliktlərin ritual vasitəsi ilə həlli modelidir. Törəndə kəsilən atlar adı atlar olmayıb, oğuz kosmosunu model-ləşdirən qurbanlardır” (47,95-96).

Deyilənlər at kultunun əsas semantik xüsusiyyətlərini müəy-yənləşdirməyə imkan verir:

1. At dünyanın zoomodeli olmaqla ilkin kosmoqoniyanın əsas obyektlərindən birini təşkil edir.
2. At kosmoqoniya (yaradılış) obrazı kimi eyni zamanda totem əcdad funksiyasını yerinə yetirmişdir.
3. Atın kosmoqonik dünya modeli və totem əcdad xassələri onu sakral qurban kimi kultlaşdırmışdır.

Bütün bunlar göstərir ki, Azərbaycan folklorunda əksini tapmış at kultunun mifik səciyyəsi, arxaik kökləri geniş və zəngin semantikaya malikdir. At əski mifik görüşlərdə dünyani modelləşdirən obraz, profan (adi) və sakral (müqəddəs) dünyalar arasında əlaqə yaradan mediator rolunu oynamışdır. Onun mediator funksiyası nağıllarımızda, dastanlarımızda qorunub qalmışdır. Tədqiqat göstərir ki, at mifik inanışlarda həm də antropomorfik obraz kimi qəbul edilmişdir. Bunu onun bir çox hallarda danışması, qəhrəmana çətin vəziyyətlərdə yol göstərməsi və s. aydın göstərir. Azərbaycan xalqının ata çox əski zamanlardan saygı göstərməsi, atın “igidin qardaşı” hesab edilməsi onun folklorumuzda da geniş şəkildə tərənnüm olunmasına səbəb olmuşdur. Atın xalqımızın ictimai həyatında (təsərrüfatda və hərbdə) yaxından iştirakı əski at kultu ilə bağlı inanışların da daha çox qorunub qalmاسına gətirmişdir.

2.4. Keyik, ceyran və maral obrazlarının kult semantikası

Keyik-ceyran və maral obrazları folklor mətnlərində qoruyucu, hifzedici funksiyaları ilə diqqəti daha çox çəkir. Keyikə, marala olan inamları bir çox

kənar (qeyri-türk) dini etiqadlarla bağlamaq cəndləri isə bəzi səhv nəticələrə gətirib çıxarmışdır. Belə ki, M.Uraz keyikə-marala yönəlmış əski inamları buddizmlə əlaqələndirmişdir (86,233).

Bu qənaəti qəbul etməməyimiz üçün ciddi faktlar vardır. Biz, əski törəyiş inamlarını nəzərdən keçirdiyimiz zaman məlum olur ki, türk inam sistemində yer tutan dişi keyik obrazı dini inanış sistemindən kənar olaraq sakral dəyər daşımışdır. Fikrimizi əsaslandırmak üçün B. Öğəlin təqdim etdiyi qədim əfsanə mətnlərinə nəzər yetirək:

“Qədim hun ovçuları öz adətlərinə görə, bir sürək ovu hazırlamışlar. Ov edə-edə Maeotis bataqlıqlarının içəri hissələrinə doğru getmişlər. Bu vaxt qarşılara haradan gəldiyini bilmədikləri bir dişi keyik çıxmışdır. Dişi keyik onlara bataqlığa doğru yol göstərməyə başlamışdır. Onlar da dişi keyikin dalınca getmişlər. Keyik bəzən gedir, bəzən də durub onlara baxırmış. Ovçular keyiki burda vurarıq, orda vurarıq, deyərək bataqlığın lap içinə getmişlər. Az sonra bataqlığın o biri qırığı görünmüştür. Halbuki hunlar bu bataqlığı keçilməz bir okean qədər böyük sayırdılar. Bataqlığın qarşı tərəfində isə skiflərin məmləkəti var imiş. Hun ovçuları skif məmləkətinə ayaq basar-basmaz, keyik də birdən-birə qeyb olmuşdur”(80,578).

Bu əfsanədəki dişi keyikin hamı ruh kimi görünüşü, keyik kultunun xilaskarlıq semantikasını yaradan elementdir. Bu fakt keyik-maral kultunun mifoloji simvolikasına da aydınlıq gətirir. Təbiətlə həməhəng yaşayışı təmin edən keyik-maralın bu sferadakı yeri qurdla əvəzlənir. Oğuzlara öncüllük edən qurd, hunlarda keyik kimi təsvirini tapmışdır. Deməli, qurd-keyik əvəzlənməsi həm də onu göstərir ki, bu identik işarələr türk mədəni ənənəsinin ayrılmaz rəmzləri, yaxud paralelləridir.

B.Öğəlin təqdim etdiyi digər əfsanə mətni də diqqəti çəkir:

“Göytürklərin əcdadlarından biri tez-tez mağaraya gedərək, orada dişi bir dəniz tanrısı ilə əlaqədə olurmuş. İki arasındakı bu eşq əlaqələri davam edərkən, günün birində bu göytürk rəisi ordusu ilə sürək ovuna çıxmışdı. Əsgərlər geniş bölgələrdəki vəhşi heyvanları sürərək, nəhayət, kiçik bir yere sıxışdırılmış, sonra isə onları dairəyə alıb bir-bir ovlamağa başlamışdır. Elə bu vaxt əsgərlərin biri qarşısına çıxan bir ağ keyiki oxla vurub öldürmüştü. Bundan sonra sevgilisini yerində tapmayan göytürk rəisi məsələni başa düşmüş və bu ağ keyiki vuran əsgərlə onun qəbiləsini cəzalandırmışdı. Bu cəzaya görə,

göytürklərdə insan qurbanlarının hamısı bu əsgərin qəbiləsindən verilirmiş” (80,569).

Qeyd etməliyik ki, keyikin su tanrısu olaraq əfsanə mətnində yer alması müəyyən qənaətləri bir daha təhlil etməyə əsas verir. Biczə, ruh qismində dəyər qazanmış varlıqlar Tanrı hesab olunursa, bu türk qövmünün dini inanclarındakı sabitliyinin pozulması ilə izah oluna bilər. Bu cür nizamsızlıqlar isə türklərin savaş zamanlarında xaqanlarını itirmələri, yaxud hakimiyətlərinin yad etnoslar tərəfindən zəbt edilmələri ilə bağlıdır ki, bunun da nəticəsində yeni dini ideologiyalar formalaşmış və vahid türk Tanrisindən əlavə olaraq tanrılar panteonu yaranmışdır. Bu baxımdan yuxarıdakı mətndə keyik su Tanrısi qismində görünür. Yəni qədim türklər keyikə Tanrı kimi tapınmamış, sadəcə onu Tanrı vəsfinə malik varlıq kimi təsəvvür etmiş, kultlaşdırılmışlar.

Keyikin qoruyuculuq funksiyasına dair M. Seyidov yazır: “Keyik ovçulardan ovu gizlədir, ov heyvanlarını qoruyur, yurdun-vətənin sərhədlərinə göz qoyur. Bir sıra inamlardan, inamların qalıqları və onlarla bağlı adətlərdən, mərasimlərdən belə bir qənaətə gəlmək olar ki, qulağı dəlik keyikləri, dağkeçilərini, maralları ovlamaq uğurlu sayılmış” (51,242).

Keyiklərin, yaxud maralların qulağının dəlik olması onların qeyri-adiliyi ilə şərtlənə bilər. Qulağı dəlik keyik-maralın ov hamisi kimi statusu var, o, təbiətin gücünü ifadə edən sakral varlıqdır. Qulağı dəlik keyiklə, maralla bağlı inamin altaylılar arasında yayıldığını qeyd edən M. Seyidov, L. P. Potapovun aşağıdakı fikirlərini təqdim edir: “Dəridə və ya yundan ağ zolaqlar, keçi və ya maral buynuzu, yaxud nadir hallarda qulaqdakı dəlik bu əlamətlərdən ola bilər. Belə heyvanı öldürmək – “erdene” malik olmaq, başqa sözlə maddi xoşbəxtliyə yiylənmək, ya da çox varlanmaq deməkdir” (51,242-243).

Azərbaycan mifoloji mətnlərində marala çevrilmə motivinə rast gəlirik: “Kəpənəkçi kəndində Qaranər deyilən bir ziyarət var. Qaranər ləqəbli həmin kəndin nüfuzlu bir ağsaqqalı olmuş, öləndən sonra həmin yerdə dəfn eləmişlər. Onun qəbri üstündə günbəz vardır. Daha doğrusu, qəbir ev kimi bir dam içərisindədir. Deyirlər, həmin kişi əslini tanımadığı bir qızla evlənir. Bunların uşaqları olmur. Həmin kişinin törəmələri indi də yaşayır.

Bir vaxt Qaranər baxır ki, arvadı gecələr evdən çıxıb səhərə yaxın qayıdır. Səbəbin soruşanda arvadı “heç bunu xəbər alma” deyir. Gecənin birində kişi görür ki, arvadı evdən çıxıb getdi. O da qalxıb dalınca gedir. Baxır ki, təpəlikdə bir sürü maral durur, arvadı da onları sağır. Arvad kişini görən kimi maral olur,

marallara qoşulub gedir. Kişi rəhmətə gedəndə onu bir günbəzdə dəfn eləyirlər. O vaxtdan bəri kəndin camaatı bir maralın həmin günbəzin yanına gəldiyini söyləyirlər.

Bu maral bir dəfə görünübdür. Əhvalat belə olub. Kənd camaatı görüb ki, maral bir neçə dəfə günbəzin yanında görünür. Bir dəfə itlər kəndin yaxınlığından onu qovurlar. Bir gün gedirlər ki, maral Qaranərin qəbri yanında uzanıb ağlayır. Özü də heç kəsdən qaçmır. Camaatın üzünə baxır. Marala baxmaq üçün hər tərəfdən adamlar gəlir. Maralda heç bir yara yox imiş. Həmin yerə bir xalça salırlar. Maral qalxıb həmin xalçanın üzərində uzanır. Heç kəs ona toxunmağa cürət eləmir. Üç gün elə qalır, sonra maral ölürlər. Kənd camaatı, Qaranərin qohumları maralı el adəti ilə həmin yerdə dəfn edirlər. Belə deyirlər ki, bu maral həmin arvadın ya özüdü, ya da ki, onun törəmələrindəndi. Ölümünü bilən vaxt gəlib öz istəklisinin yanında canını tapşırıb” (11,64).

Bu mifik parçadakı cild dəyişdirmə aktı bu dünyani adlayıb keçmə ilə tamamlanır. Yəni marala çevrilmiş insan əslində bu dünya üçün ölürlər, zoomorfik biçimdə o biri dünyanın aktında iştirak edir. İlkin görünüşünü itirən insan tapındığı varlığın daxilində bu dünyani izləyir, bu dünya ilə temas yaradır. Təqdim etdiyimiz əfsanə mətnindəki maralın ölümü də maral kultunu səciyyələndirən mühüm detal kimi görünür. Maralın ölüm aktı həm də profan dünya ilə sakral dünya arasındaki magik rabitəni bəlli edir.

R.Qafarlı yazır ki, “əfsun oxuyub maral cildinə girmə” motivi totemizmdən çox, ovçuluq rituallarına bağlanır. “Maral sanki onu ovlayanlardan xilas olmağa can atır. Lakin Azərbaycan epik ənənəsində eyni formada süjetlərə nüfuz edən cildəgirmə epizodlarında maral ceyranla əvəzlənir” (39,291).

Biz, inisiasiya, yaxud ölüm aktı kimi proseslərin cildəgirməyə səbəb olmuş elementlərini müəyyənləşdirərək, eyni zamanda, ritual kontekstini də seçməyi zəruri hesab edirik. Ovçuluq mərasimlərini əsas rituallardan ayırmamız da bu baxımdandır. Tədqiqatçıların araşdırmlarından məlum olur ki, əfsunlar verbal magiyaya aiddir və onlar mərasimin tərkib hissəsi kimi yaranıb. Əfsunlarda əks olunan verbal magiya əsasən, imitativ (təqlidi), parsial (təmas), apotropeik (qoruyucu), katartik (müalicəvi) magiya ilə çuqlaşmış şəkildə reallaşır (143,25).

Maralın şəfavermə funksiyasını bəlli edən Azərbaycan əfsanəsindən qısa bir epizoda diqqət yetirək:

“...Xəstə İap ağırlaşmışdı, dinib-danışmirdi. Ana-bala onun yastığının qırığından çəkilmirdilər.

Gecənin bir vaxtı xəstə dil açdı:

– Arvad, qab götür, eşiyyə çıx, maral mənə süd gətirib.

Fatimə elə bildi ərinin son nəfəsidir, sayıqlayır. Ancaq özünü sindirmədi, sərnici götürüb bayırı çıxdı. Təəccübən yerində donub qaldı. İri buynuzlu, qumral Ana maral astanada dayanmışdı. Onun məmələrindən süd axırdı. Fatimə tez sərnici bulaq kimi qaynayan südün altına tutdu. Sərnic ağappaq köpüklü südnən doldu. Arvad baxıb-baxıb ah çəkdi:

– Həkim qatıq demişdi, ay maral, sən süd verirsən.

Fatimə südlə dolu sərnici götürüb içəri keçmək istəyəndə maral ona mane oldu. Hər gözündən bir damla yaşı isti südün içində saldı. Süd o saat uyuşub qatıq oldu. Fatimə maralın üzünü, gözünü tumarlayıb yola saldı.

Deyirlər, qoca ovçu qatığı başına çəkən kimi sağaldı. Etdiyi yaxşılıqitmədi, onu yenidən yaşatdı” (8,128).

Bu parçada maral artıq xilaskar əcdad kimi çıxış edir. İnsana xəstəlik bəxş etmiş bədxah ruhların qarşısını əcdad-maral alır. “Dədə Qorqud” eposunda Buğaca çarə olan ana südü və dağ çıçayı, bu əfsanə mətnində maralın südü və göz yaşı ilə əvəzlənir. Aydın olur ki, Ana maral obrazı arxaik düşüncədə Ana kultu kimi status daşımış, yaxud anaxaqanlıq dövrünün aparıcı kultu olmuşdur.

Azərbaycan xalq əfsanələrində maralın dağla bağlılığı da əksini tapmışdır. Bununla bağlı bir əfsanə mətninə nəzər yetirək:

“Ovçu Qaranın sevgilisi Mərcanın ürəyinə xof düşmüştü. Ona elə gəlirdi ki, bu gün nəsə bir bədbəxt hadisə olacaq. O, daha çox sevgilisi Qaradan qorxurdu. Qız Canqı dağından keçib, Qiyğar dağına gəldi. Bir qıy vurdu. Marallar bu səsdən hürküşüb yastanaya toplaşdı. Qız ana maralı görmədi. Marallara tərəf qaçıdı. Baxdı ki, oğlan maralların buynuzuna kəmənd atıb, ana maralın boynuna keçib, o da hürküb özünü qayadan atıb, ovçu Qara da onunla birlikdə dağdan düşüb ölüblər. Qız elə bir yanğılı bayati çəkdi ki, bütün el yerindən tərpəndi.

A dağlar, uca dağlar,
Qar belin quca dağlar;
Ovçusu cavan ölmüş,
Maralı qoca dağlar.

Adamlar kimi maralların da gözləri yaşlı idi. El dağılanda marallar da birdəfəlik bu yerlərdən baş götürüb getdilər” (8,131).

Təqdim olunan bu mətndə ana maral dağın ruhu kimi görünür. Ana maral burada dağ iyəsidir. Marala – dağ iyəsinə sayqısızlıq etdiyinə görə ovçu Qara fəlakətə tuş olur. Türk xalqlarının mifik təsəvvürlərindən də məlumdur ki, dağ iyələri kirpiksiz-qasız kimi bilinir, boy baxımından insandan böyük olur və həm də heyvan cildinə girə bilirlər.

Bələliklə, aydın olur ki, Azərbaycan-türk mifoloji təsəvvürlər sistemində keyik-ceyran və maral obrazları kultlaşmış, inisiasiya aktları ilə əlaqələnmişdir. Azərbaycan folklorundakı maral obrazının sakral cizgiləri onun sakral kosmosla bağlılığını göstərir. Bu obraz mifoloji təsəvvürlərin trasnformasiyası zəminində müxtəlif şəkillərə düşmüş və folklor mətnlərində xilaskarlıq, ov hamisinin rəmzi kimi əksini tapmışdır.

2.5. Quş onqonlarının kult semantikası

Azərbaycan folklorunda quşlarla bağlı inamlar özünün ritual-mifoloji semantikasını daha çox quş onqonlarının simasında bürüzə verir. Quş onqonları oğuz-türk dünya modelinin aparıcı rəmzləri olaraq Azərbaycan-türk folklorunun müxtəlif qollarında öz əksini tapmışdır. Oğuznamələrə və ümumtürk folklorunun ayrı-ayrı qollarına nəzər yetirdiyimiz zaman müşahidə edirik ki, onqona çevrilmiş hər hansı quşun ovlanmasına, yaxud ətinin yeyilməsinə qadağa qoyulmuşdur. Bu tabular Azərbaycan-türk folklorunun əsatir, əfsanə, nağıl və dastan janlarında quş onqonlarının sakral cizgilərini şərtləndirmiş və onqon quşların Simurq, Səməndər, Humay və digər adlar ilə kodlaşmasına gətirmişdir.

Onqon tipli əfsanəvi quş obrazlarından hesab olunan Simurq quşu Azərbaycan nağılı “Məlik Məmməd” nağılında “Zümrüd” adı ilə göstərilmişdir. M.Kaşqarlıının “Simürq” adı altında qeyd etdiyi quşun, ərəb mətnlərində Ənqa adını daşması onu xeyirxah qüvvə biçimində təqdim edən anımlardan biri kimi görünür. Bir çox türk etnoslarının Toğrul adı ilə tanıldığı Simurq quşu mətnlərdə Azərbaycan nağıl qəhrəmanı Məlik Məmmədin ən yaxın yardımçısı olaraq çıxış edir. “Məlik Məmməd” nağılından görürük ki, Məlik Məmməd Zümrüdü (Simurqun) balalarını yemək istəyən əjdahanı öldürür və esazkar quşun yardımını sayəsində işıqlı dünyaya çıxa bilir. Bu nağılda Simurq sakral mənşəli quş kimi təsvir edilir ki, bu da onun bir çox qeyri-adi funksiyaları yerinə yetirməsi ilə izah olunur. Bu baxımdan onun Məlik Məmmədi arxasına alıb göye qaldırması, ağız suyu ilə müalicə etməsi və s. cizgiləri fövqəltəbii özəlliklərdir.

Prof. İ.Vəliyevin fikirləri bu baxımdan diqqəti cəlb edir: "Məlikməmmədin nağılı"nda divin canının göyərçində gizlənməsi sehrlı quşun ruh daşıyıcısı olmasına bir işarə idi. Qədim dini təsəvvürlərdə qanadlı canlılar göylərlə əlaqəli olduqlarına və insandan fərqli olaraq, Tanrıya daha çox yaxınlaşa bilmək qüdrətinə sahib olduqlarına görə möcüzə, sərr sahibi idilər" (59,45).

Prof. M.Təhmasib Simurqun ikinci adı kimi "Zümräd"ü göstərir və onu ayla əlaqələndirərək yazar: "Simürgün bizdə ikinci adı olan "züm-rüd" də bu sözün "söhrab-zöhrab", "almaz-almas" kəlmələrində olduğu kimi, birinci səsinin "z" ya son səsinin isə "d" ya çevrilmiş şəklində ibaretdir. Beləliklə, Simürgün doğrudan da, ayla əlaqədar əsatiri bir surət olması aydın olur" (58,14).

Qeyd edək ki, qazaxların samurık, qırğızların zumuruk, semiruk, noqayların sumiray adlandırdığı Simurq quşu, rastlaştığımız mədəni sistemin mifik dəyərlər sırasında "Qara quş" adı ilə də yer tutmuşdur. Sibirin türk xalqlarından cənublu altaylıların ənənəvi dini görüşlərinə görə Qara quş yuxarı dünyada yaşayan Ülgenin oğludur. Kumandinlərdə də Kırqış xan deyilən ruh var və Ülgenin oğulları sırasında göstərilir. Şorlarda isə eyni adlı Qara quş da, Kırqış xan da - hər ikisi Erlikin oğulları olaraq bilinmişdir (94,217).

Simurq şərq xalqları əfsanələrində Səməndər adı ilə də tanınır. Bu quşun odu özündəndir, onun öz sinəsindən qalxan alovu bədənini alışdırıb yandırır. Avropa xalqlarının "Feniks" dedikləri Səməndər quşu Günəşlə də bağlıdır. Bu isə "onun bir sıra şeylərlə bərabər həm də işiq-günəş-ay kimi xeyir nümayəndəsi olduğunu" (58,13) göstərir.

Zümräd (yaxud Simurq) quşunun Azərbaycan nağıllarındakı əksi həm də onu bəlli edir ki, bu quş zalimliğa, ədalətsizliyə qarşı çıxanları himayə edir. "Moltani padşahı" nağılından nümunə gətirdiyimiz aşağıdakı parça fikrimizə sübutdur:

"Oğlan çoban Canı Yağubu da götürüb Zümräd quşunun yanına getdi. Əhvalatı ona söyləyib dedi:

– Ey Zümräd quşu, mən atamı öldürüb bu zülmü yer üzündən götürmək istəyirəm. Sən nə deyirsən?

Quş dedi:

– Ey şahzadə, bu ləp yaxşı fikirdi, gərək onu sən çoxdan eləyəydin. Sözümə qulaq as, bütün buradakı adamların hamısını özünnən götür, get atanın vilayətinə, atanın köhnə vəzirini tap, əhvalatı ona söylə, o sənə qılınc-qalxan versin, sonra hücum eləyib atanı öldürərsən. Yoxsa əliboş onun qabağına

getmək olmaz” (15,160). Bu parçadan görünür ki, onqonlaşmış quş insanı qarşidakı təhlükələrdən xəbərdar edir, tayfanın, elin qoruyucusu kimi çıxış edir.

Folklorumuzda məşhur olan quşlardan biri dövlət, yaxud şahlıq quşu Humaydır. Onqon köklü bu quşu “Hüma quşu” da adlandırırlar. M.Təhmasibə görə, “bu quşun kölgəsi bəxtiyarlıq və səadət rəmzidir. Onun kölgəsi kimin başı üzərinə düşərsə, o, dünyada mütləq ən bəxtiyar adam olur. Bunun nəticəsi olaraq bu quşun ikinci xüsusiyyəti meydana gəlmişdir. O, kimin başına qonarsa, həmən adam padşah, yəni dövlət, hökumət başçısı olur” (58,15).

Göründüyü kimi, hakimiyyətin Tanrı bəxşisi olduğunu bildirən qədim inamın təzahürü Humay şahlıq quşunda əksini tapmışdır. Azərbaycan nağılları və əfsanələrindən də bəlli olur ki, bu quş kimin ciyinə qonarsa, həmin şəxs padşah seçilir. Bu faktla bağlı H.Tantəkin yazır: “Şahlıq quşu surəti xalqın demokratik seçki iradəsinin ifadəsi kimi nağıllara daxil olmuşdur. Kimin başına qonarsa, xalq o adamı hakimiyyətə gətirib özünə padşah edir. O, sinfi mənsubiyyətindən, cinsindən asılı olmayaraq hər kəsin başına qona bilir” (56,59).

Humay quşunun şahlıq quşu kimi səciyyələnməsi onu tədqiqatlarda “Umay” adı ilə də bağlamışdır. Hakimiyyətin göydən - Tanrıdan gəldiyini şərtləndirən Umay ana, Humay/Hüma quşunda əks olunaraq antropomorfik görünüş almışdır. Sibir və Orta Asiya türklərinə aid etnoqrafik mənbələr göstərir ki, Umay quş cildində, yaxud qanadlı qadın kimi düşünülmüşdür. Teleutların qoruyucu ruh, kumandinlərin quş qanadlı ana şəklində təsəvvür etdikləri Umayın mediator funksiyası da üzə çıxır ki, bu da onun yer və göy stixiyaları ilə bağlılığında görünür.

M.Kaşqarlı “Divan”ında yazır: “umay”... bu savda işlənir: “Umaya tapınsa oğul bolur” - biri ona tapınacaq olursa, övladı olar. Qadınlar çifti xeyrə yozardılar” (66,120).

Qıpçaq xristian mətnlərindən “Kodeks kumanikus”da (XIV əsr) “Umay” sözü əslində mifoloji simvolikasına uyğun olaraq “Yer ilahəsi” deyə açıqlanmışdır (84,51).

D. Yıldırıma görə, “yaratmaq qüdrəti Umaya aid deyil, Umay anada yalnız qoruyucu, hamı funksiyası var ki, onun bütün gücü-qüvvəsi də bu funksiyasıyla məhdudlaşır” (88,120).

Güney Xakasiyada qeydə alınmış mətndə isə deyilir ki, insanlar Ülgen ata ilə Umay (Imay) anadan dünyaya gəlmişlər (140,88).

İlk türk müsəlman dərvişlərinin bəzən bir quş donuna girdiklərini qeyd edən B.Ögəl, Ə.Gölpınarlıya və şeir parçalarına istinadən yazır ki, Əhməd Yəsəvi durma donuna, Hası Bəktaş Vəli göyərçin donuna, Abdal Musa isə geyik donuna bürünürdürlər (80,30).

Azərbaycan-türk əfsanə və nağıllarında quş donundan insan cildinə, yaxud pərilərin göyərçin cildinə girmələrinə dair faktlar vardır. Təqdim etdiyimiz mifik parça da bu baxımdan maraq kəsb edir: “İki oğlan cüt sürürmüş, biri İsa adında, biri də Musa adında. Bunlar yorulub bir az yatırlar ki, dinclərini alsınlar. Öküzlər açılıb qaçırlar. İsa ilə Musa oyanıb görür ki, öküzlər yoxdu. Nə qədər axtarırlarsa, tapa bilmirlər. Ağaları da çox əzazil adam olur. Bu uşaqlar qorxularından evə qayıda bilmirlər. Allaha yalvarırlar ki, bizi quşa döndər. Allah bunları quşa döndərir. Bunlar başlayırlar öküzləri axtarmağa. Həmişə də bir-birindən soruşurlar ki, tapdın?” (11,70).

Buradan görünür ki, hansısa sərhədi keçmək üçün don dəyişdirilir, yaxud cilddən cildə keçilir, çevrilmə baş verir. Bunu inisiasiya aktı kimi də dəyərlənləndirmək mümkün-kündür. S.Neklyudov bu tipli çevrilməni ruhun müxtəlif varlıqlarda əks olunması şəklində göstərir (126,35).

Ümumiyyətlə, xalq ənənəsindən aydın olur ki, ölenlərin ruhlarına pərəstiş edilir, əsdad ruhlarının mənsub olduqları soyu qorumalarına inanılır. Ölən insanların hamı ruhlara çevrilməsi faktı isə folklor mətnlərində dəyişik şəkildə izah olunur.

Qeyd edək ki, quşlarla bağlı inamların sistemləşdirilməsi “onqon” anlayışına da münasibət bildirməyi tələb edir. Bu sözlə bağlı A.İnan yazır: “Bizim tədqiqlərimizə görə onqon monqolca bir kəlmə olaraq görülür. Əski Orta Asiya şamanlığını mühafizə edən Türk və Monqol elləri atalar kultu ilə bağlı bütvlərə tapınarlar. Bunlar insan, quş və başqa heyvanlar şəklində bəsит heykəllər, yaxud bayraq kimi şeylərdir” (72,268).

“Onqon” sözünün monqol dilinə məxsusluğunu B.Ögəl də təsdiq edir və bildirir ki, bunun türkçə qarşılığı (yəni Anadolu türkcəsində - R.Ə.) tözdür (80,32).

D.K.Zelenin yazır ki, onqona soyun, tayfanın, ailə və fərdin hamisi, qoruyucusu, qoruyucu ruhu, köməkçisi kimi baxılmışdır (110,29).

Göründüyü kimi, bu misallar həm də onu ehtiva edir ki, onqon anlayışı kult və totem məfhumlarından köklü şəkildə fərqlənir. Bəzi tədqiqatçıların hansısa nəsnəni, obyekti həm onqon, həm kult, həm də totem adlandırması bu baxımdan yanlış dəyərləndirmədir. Quş onqonları haqqında gətirdiyimiz nümunələr və açıqladığımız fikirlər sözügedən müstəvini dəqiqləşdirmək üçün hesab edirik ki, yetərlidir. Biz, quş onqonları haqqında ətraflı təsəvvür yaratmağın zəruriliyini hiss edirik və Oğuz boylarının hər birinə mənsub quş onqonlarının cədvəlini göstəririk. Rəşidəddinin (46,54-60) və Əbülgazinin (26,70-72) bölgüsünə istinadən həmin cədvəli aşağıdakı kimi tərtib edirik:

--	--	--

Bozuqlar: Sağ qol	Yıldızları	Quşları
Kan: olu Ağ Şahin	Alkaravlı	Şahin/Şunqar (Şunqar) Şahin/Bayquş (Ügi) Şahin/ Sığantutan qırğı Şahin/Çalağan (Göbek-
Xan: olu Qartal	Dodurğa	/Bildirçin çalan qırğı /Çalağan (Köçken) /Qırmızı qırğı (Kızıl-
Xan: olu Tauşancıl	İli	ı/Qırğı (Kirğu) ancıl/Ağ şahin (cer- ancıl/Sar (Sarıca) ancıl/Laçın (Bihri) ancıl/Su berkutu (Su
Çuqlar: Sol qol	Oyları	Quşları
Kan: olu Şunqar	dır avuldur	şar/Şahin (Şahin) şar/Ala şahin (Ala-
Kan: olu Ügi	Alayuntlı	şar/Qartal (Buğdayník) şar/Humay (Humay)

Xan: olu Çakır	üz	erkut (Bürküt) nçarı ərgincək (Yağılbay) Irğı (Bayqu) ncək/Qırğı (Karçığay) Ütəlgı (İtalgu) ncək/Ağ şahin Şərgincək/Qırğı (ay)
-------------------	----	--

Təqdim etdiyimiz bu cədvəldəki quş adlarının demək olar ki, hər birini B.Ögəl öz əsərində təhlil etmişdir (80, 355-370). Biz yalnız B.Ögəlin Humay quşu ilə bağlı fikirlərinə yer veririk. Azərbaycan folkloruna yad olmayan bu quş, cədvəldə Çəbni boyunun onqonu olaraq göstərilir. Humay quşu ilə bağlı B.Ögəl yazır: "Bu quşun adı əfsanəvi hüma/humay quşunun adından gəlir. Bununla bərabər, bu ad indi mövcud olan quşlara da verilmişdir. Məsələn, huma və ya hüma Krımda ən yaxşı cins qartallardan birinə verilən addır. Bu quşun adı qırğız ləhcəsində kumay olmuşdur. Qırğızlar vulturide növünün ən böyük cinsinə kumay deyirlər. Bu, ağbaba cinsindən olan, qar quşu da deyilən böyük bir qartaldır" (80,365).

Humay quşunun Türk xalqlarının çeşidli inamlarında yaşayan qeyd edilən adları və özəllikləri onu əski əcdad və qoruyusu ruh kimi də göstərir. "Humayın balalarını vurmağın yasaq olunması da bununla bağlıdır" (20,147).

Qeyd edək ki, S.Rzasoy 24 onqon quşu dünya modeli kimi Oğuz kosmoloji modelinin zooparadiqması hesab etmişdir. Alim bu barədə apardığı tədqiqatında belə bir nəticəyə gəlmişdir: "24 oğuz tayfasının əcdadi Oğuz xandır. 24 onqon quş da öz səviyyəsində 24 tayfanın zoocdadıdır. Oğuz kosmosunun bütün qatlar üzrə əcdadi Oğuz xandır. Demək, 24 tayfa etnik kodla əcdad Oğuz xana gedib çıxdığı kimi, 24 onqon quş da zookodla yenə də əcdad onqon quşa gedib çıxır" (48,77). Bu təyinatın Oğuz-əcdad və quş-əcdad paralellərini səciyyəvi cəhətləri ilə göstərməsi zoomorfik onqonun sakral mənşəyini və göy Tanrisının rəmzi kimi keçərliliyini də bəlli edir. Məsələn, qortal quşunun yakut türklərindəki mövqeyi mövsüm dəyişmələrini şərtləndirmiş, günəşin atributu qismində çıxış etmiş və bütövlükdə güc-qüvvət rəmzi olaraq möhkəmlənmişdir.

Bu baxımdan, Sayan-Altay türklərinin yaratdıqları dövlətlərin rəmzlərindən birinin ikibaşlı qortal olmasının ciddi səbəbləri var idi. İkibaşlı qortal rəmzinin türklərə məxsusluğunu M. Adçı da təsdiq etmişdir: "Görünür, türklərin simvolu – ikibaşlı qortal nəyə görəsə əvvəl bizanslıların xoşuna gəlib - Atilladan sonra onu Konstantinopolun gerbi elədilər. Xeyli sonra ikibaşlı qortal gözlənilmədən Rusiya üzərində uçdu, rus imperiyasının simvolu oldu. Azov yürüşlərindən, Çölün (Dəşt-i-Qıpçağın) talan olunmasından, yağmalanmasından sonra isə I Pyotr başqa qıpçaq simvollarını da mənimsədi" (4,116).

A.İnanın araşdırmasından aydın olur ki, Başqırd folklorunda "Semruk" adlı iki başlı bir quş mövcuddur. "Bir başı adam başı kimi olub adam dilində danışır. Çarın arması olan iki başlı qortal həmən bu "Semruk" quşunun rəsmidir" (72,350).

Azərbaycan mifində isə qortal quşlarının padşahı kimi təsvir olunub: "Bir gün insan oğlu fikirləşir ki, hər şeyin padşahı, böyükü var. Quşların da gərək padşahı olsun. Bütün quşdarı yiğib deyir ki, hansınız lap yuxarı qalxsanız onu padşah qoyaciyam. Quşdar razı olur. Uçullar, ancaq qortal hamisinnan hündürə uçur. Bı dəmdə insan oğlu görür ki, qartalın tükləri arasından cırt-cırt quşu çıxdı, lap yuxarı usdu. Bını quşdar da gördü, pərt oldular ki, binnan bizə padşah çıxmaz.

İnsan oğlu cırt-cırt quşuna deyir ki, sən lap yuxarı usdun, ancaq kələyinən. Ona görə gərək sənə bir iş də tapşıram. Onu da eləsən, səni padşah qoyaciyam. Get mənə elə bir çöp gətir ki, nə əyri olsun, nə də düz.

Deyillər ki, cırt-cırt quşu o vaxtdan həmişə kolluqda gəzir, həmin çöpü axtarır, ancaq tapamır. Qortal isə quşların padşahı olur" (11,67).

Şərqi xalqlarının mifik təsəvvürlərində yer almış quşlardan biri Ənqa quşudur ki, üzü insan üzünə bənzəyən quş kimi bilinir. Bəzən adına Zümrüdi-Ənqa deyilən bu quş, "Şəcərei-Tərəkimə"də Çavuldur boyunun rəmzi kimi görünse də, "buğdaynik" adı ilə qeyd olunur (26,71).

Bəzi rəvayətlərə görə Qaf dağında yaşayan Ənqa-Simürğ, yerə qonmadan hər zaman hündürdə uçmuş, özündə otuz quşun əlamətini daşımışdır. Ənqa quşunun digər bilinən tərəflərini də qeyd edirik: "Allah bu quş üçün bir erkək yaratmış və bu şəkildə çoxalmış, Nəcid və Hicaz tərəflərinə yayılmış, obalardakı heyvanları və uşaqları bir-bir alıb uçmuş və nəhayət qəzəbə gəlib nəsliyə birlikdə yox olmuşdur" (82,36-77).

Aydın olur ki, Ənqa quşunun bu cür sonluğu, onu mifoloji mətnlərdə adı olan özü olmayan quş kimi səciyyələndirmişdir. Humay və Ənqa quşları

mifoloji yönlərə sahib olmaqla bərabər, digər quş növlərinə bənzəmələri ilə diqqəti cəlb edir. Bu baxımdan təbiətdə yaşayan quşlar da Oğuzların onqonlarında, yaxud şaman inanclarında olduğu kimi mifik yönəri ilə görünür. Misal kimi qartalın danışmasını, durnanın xəbər gətirməsini göstərə bilərik.

Qədim yazılı mənbələrin də verdiyi informasiyalar toğanın - qartalın, türklərin əcdadı kimi müqəddəsləşdiyini bildirir. Yakutlar öz ayinlərinə Sour adlı qarğanın bütünü də qoşurdular (81,147). Bu quş Altay əsatirində Tanrı Ülgenin düzəltdiyi insan bədənləri üçün böyük Tanrı Kudayıñ yanından ruh gətirən bir quşdur (95,18).

Digər tərəfdən qarğanın mifik dünya modelindəki rolü haqqında E.M.Meletinski yazır: "Dünyanın yaranması əsatirləri çukçeylərdə qarğa surəti ilə bağlıdır, bu da yəqin ki, əvvəlcə onqon anlamı daşımışdır. Qarğa yerin və insanların yaranmasında iştirak edir, göy pərdəsini dimdikləyib deşir ki, ətrafa dan işığı yayılsın, şər ruhun əlindən günəş, ay və ulduzlara çevrilən topları alır və mədəni qəhrəmana xas olan başqa işlər görür" (119,39).

E.M.Meletinskinin bu fikirlərindən aydın olur ki, qarğanın mədəni qəhrəman kimi yerinə yetirdiyi missiya xaos dünyasını təmsil edənlərə qarşı çevrilmiş aktdır. Bizdə isə, bu quşun hansıa boyun, etnosun onqonu olaraq funksiya daşımاسına dair qənaətlər yaranır. Fikrimizcə, mədəni qəhrəmanın bəxş etdiyi pozulmaz düzənin etnosdan kənar mövcudluğu mümkünüszdür. Deməli, təhlil müstəvisinə cəlb etdiyimiz digər quşlar kimi qarğanın da mədəni qəhrəmana xas cizgilərə sahib olması etnosun strukturunu bərpa edən faktdır.

Bələliklə, türk quş onqonlarının səciyyəvi özəlliklərini təhlil etməyimiz nəticə olaraq aşağıdakı qənaətləri üzə çıxardı:

Azərbaycan-türk folklorunda yer almış Simurq, yaxud Zümrüt quşu ümum-türk folklorunun keçərli quş obrazı, xilaskar qüvvəsi, kosmoqonik etiqadın sakral onqonudur. Simurq-Toğrul və Simurq-Ənqa paralellərinin Qaf dağı, zülmət dünyası və Dünya Ağacı ilə bağlılığı əski mifik varqlıqların fəaliyyət sferasına adekvatdır. Oğuz tayfasının quş onqonları nizamlı və canlı təbiətin rəmzləri kimi kosmoqonik düşüncəni əks etdirir və bununla da sosial strukturları müəyyən-ləşdirir. Onqon köklü quşlar kosmik zonalar arasında vasitəçi olaraq, həm də mifopoetik ənənədə ölenlərin ruhunu rəmzləndirir. Etiqadlarda ölen insanın ruhunun ("qut"un) bədəni tərk edərək quş donuna düşməsi, "Bay Terek"in - Dünya ağacının üzərinə qonması hadisəsi, bu baxımdan təyinatımızı sübut edir.

Aydın olur ki, quş donuna girilməsi prosesi əski türk inanclarının sakral biçimli inisiasiya aktıdır və bu akt mifik mənşəli obrazların fəaliyyət trayek-

toriyasına işiq salır. Sayan-Altay mətnlərindəki Umay ilahəsinin quş qanadlı qadın cildində təsviri, Anadolu inancındaki Al qarışının (Hal anası) quş qiyafəsində görünüşü isə həmin fəaliyyətin təzahürləridir.

N E T I C E

Azərbaycan folklorunda təbiət kultları ilə bağlı inamların araşdırılması ilk önce problemin cari və perspektiv aktuallığını aşkarlamaqla göstərdi ki, bu, mürəkkəb və konseptual məsələdir. Azərbaycan folklorunda təbiət kultları ilə bağlı inancların ən müxtəlif forma və şəkillərinin mövcudluğu, eləcə də təbiət kultlarının öyrənilməsi sahəsində ən müxtəlif yanaşma üsullarının olması, humanitar elmlər sahəsindəki məktəb və cərəyanlarda müxtəlif metod və yanaşma üsullarının tətbiqi problemin tədqiqini mürəkkəbləşdirməklə onun hərtərəfli, obyektin təbiətinə uyğun metodoloji çərçivədə həlli üçün imkanlar da yaradır.

Monoqrafiyanın cansız təbiət obyektləri ilə bağlı inamların tədqiq olunduğu birinci fəslində ilk növbədə astral kultlarla bağlı inamlar araşdırılmışdır. Tədqiqat ortaya çıxarmışdır ki, mifoloji kosmoqonianın təşəkkülündən sonra insan psixologiyası, təsəvvürləri dünyanın hansı elementdən yaradılması istiqamətində inkişaf edərək astral kultların formallaşmasına zəmin hazırlamışdır. Astral miflər astral kultlarla bağlı ritual və mərasimlərin mənşeyini, arxaik köklərini, inkişaf və oləziməsini bəlli edən mətnlər kimi, ulduzlar, planetlər, səma cisimləri haqqında bilgilər verərək onların kultlaşmasının səbəblərini izah edir. Azərbaycan folklorunda astral kultlarla, bilavasitə Ay və Günəş kultları ilə bağlı miflərin geniş şəkildə əksini tapması da tədqiqatda arxaik ümumtürk təfəkküründən gələn etiqad və tapınmaları üzə çıxarmağa imkan vermişdir. Türk kosmoqonik görüşlər sistemindəki Günəş və Ayın yaradıcı funksiyası əski türk miflərindən nağıla keçid zamanı da qorunub saxlanılmışdır. Qədim türk folklorunda Ay və Günəş fərqli yönləri ilə – mədəni qəhrəmanlar, bacı-qardaş, valideyn-övlad kimi təsvirini tapmışdır. Qeyd edilən bu müxtəliflik Azərbaycan folklorunun ayrı-ayrı janrlarında (dastan, nağıl, əfsanə, rəvayət və s.) əks olunmuşdur.

Astral kultlarla bağlı inamlarda əsas yer tutan Günəş Azərbaycan folklorunda həm kişi, həm də qadın başlanğıcını təmsil edir. Günəşin mifləşdirilməsi, Günəş tanrısına inam, şübhəsiz ki, onun təbiətin məhsuldar qüvvəsinin başlanğıcı olması ilə bağlıdır.

Tədqiqatda göy cisimləri ilə bağlı inamların təhlili nəticəsində belə bir nəticəyə gəlinmişdir ki, Günəş, Ay və ulduzlar, o cümlədən göylər aləmi – astral sfera ilə bağlı bütün ünsürlər və onlarla bağlı astral hadisələr türk

mifologiyasında inanclar sisteminde bu və ya digər şəkildə öz əksini tapmışdır. Astral-mifoloji obrazlar hər nəsnədən önce mifoloji kosmoqoniya – ilkin yaradılışla bağlı olmuşdur. Belə ki, ulu babalarımızın yaradılış haqqındaki təsəvvürləri birbaşa astral elementlərlə bağlı olmuşdur. Mifoloji təsəvvürlər inkişaf etdikcə astral obrazlar ətrafında kult (pərəstiş sistemi) qurulmuş və bu da öz növbəsində inancların məzmunca daha da zənginləşməsi ilə bərabər, onların türk düşüncə sistemindəki rolu və funksiyasını da mürəkkəbleşdirmişdir. Türk cəmiyyətinin inkişaf tarixi boyunca mifoloji təsəvvürlərdə çox ciddi dəyişmələr baş vermiş, tanrıçılıq islam və digər monoteist dinlərlə əvəz olunmuşdur. Bu halda astral kultlarla bağlı inamlar aktual ideoloji əhəmiyyətini itirərək folklor mətnlərinə çevrilmişdir.

Birinci fəsildə dağ kultu ilə bağlı inamların nəzərdən keçirilməsi göstərmişdir ki, dağ kultunun folklordakı qabarlıq semantikası təsadüfi olmayıb, dağın mifoloji kosmoqoniyadakı yeri və funksiyası ilə bağlıdır. Mif və əfsanələrin təhlili dağın ana, nurani qoca, pəhləvan və s. şəkillərdə funksiyalaşmasını üzə çıxarmışdır.

Dağa pərəstiş onun mifoloji düşüncədə kosmoqoniya ilə bağlı obrazını yaratmışdır. Dağın kosmoqonik görüşlərə daxil olması onun əcdad kimi təsəvvür olunduğunu göstərir. Dağ (xan) Oğuz etnosunun yaranmasında birbaşa kosmoqonik başlanğıc kimi iştirak edir. Bu halda Dağ xandan törəyən oğuzlar da kosmoqonik yaradılış prosesindəki ikinci qisim obrazlardan “yaradılan” qrupunu təmsil edir.

Araşdırma göstərir ki, mifoloji təsəvvürlərin inkişafı ilə ilkin təbiət və heyvan obrazlarının antropomorflaşması baş vermişdir. İlkin mifoloji mətnlərdəki təbiət obyektlərini, heyvanları və quşları təmsil edən obrazlar tədricən insan cildi kəsb etmişdir. Bu baxımdan, dağ obrazını sonrakı mifoloji mətnlərdə, xüsusən folklor mətnlərində artıq dağ şəklində yox, insan obrazında müşahidə edirik. Bu mənada, dağın ilkin stixiya kimi kultlaşması onun əski inamlarla, həm də səmavi inanc sistemləri ilə bağlılığını əks etdirir.

Monoqrafiyada dağın türk inanclar sisteminde ğah ata, gah da ana funksiyasında çıxış etməsinin müəyyən ziddiyətlər yaratması geniş təhlil olunmuş və belə bir nəticəyə gəlinmişdir ki, əslində, burada hər bir nəsnə miflik düşüncənin nizamı daxilindədir. Dağ Yer-Göy oppozisiyasında bəzən Yeri, bəzən isə Götü andırılmışdır. Qədim türk miflərində dağın ucalıqlarla, göylə bağlı olması ona Ata funksiyasını vermişdir. Lakin təsəvvürlər inkişaf etdikcə, o

cümlədən göylər aləmi mifoloji-dini düşüncədə göydən daha aydın sərhədlərlə ayrıldıqca o, ana funksiyasını da qazanmışdır. Dağ yerinə görə bəzən yerə, bəzən də göyə aid edilmişdir. Bu da uyğun olaraq onun gah ana, gah da ata şəklində görünməsinə səbəb olmuşdur. Ancaq, bu, heç bir halda onun əcdad olmasını – kosmoqonik kultluğunu inkar etməmişdir.

Dağ kultu ilə bağlı inamların "Kitabi-Dədə Qorqud" eposunun verdiyi mifoloji informasiyalar əsasında təhlil edilməsi göstərmişdir ki, eposda oğuzların dağlara yönəlmış inamlarının mərasimi ovqat daşması ucalıq etalonuna çəvrilmiş dağların həmi funksiyası ilə paraleldir. Bu kontekstdə oğuzların dağları hifz etmələri də kult olaraq üzə çıxır. Eposda dağların ucalıq stixiyası dağ ruhu – dağ eəzi ilə bağlıdır. Eposda Qazlıq, Qara Dağ, Ala Dağ və digər dağların yenilməzlik simvolu, ucalığın real göstəricisi kimi qabarıq fonda təsviri də əski türk etiqadlarının pozulmaz hormoniyasını bir daha sübut edir.

Tədqiqatda dağ kultu ilə bağlı inamların öyrənilməsi nəticəsində belə bir yekunlaşdırıcı qənaətə gəlinmişdir ki, dağa pərəstiş, onun kultlaşdırılması Azərbaycan folklorunda özünün geniş izlərini saxlamışdır. Dağ ilkin mifoloji düşüncədə kosmoqonik stixiya (yaradılış başlanğıçı) olmuşdur. Onun kosmoqonik prosesin əsas obrazlarından birini təşkil etməsi folklorada geniş obrazlar silsiləsində təmsil olunmasını təmin etmişdir. Dağ obrazı animistik görüşlərlə birləşmiş və folklorumuzda dağ ruhunun müxtəlif obrazları yaranmışdır. Bu cəhətdən dağ ruhunu cansız predmetlərdə, digər tərəfdən təbiətin canlı varlıqlarında, o cümlədən insanda təcəssüm olunmuş statuslarda aşkarlamaq mümkün olmuşdur.

Birinci fəsildə bitki kultu ilə bağlı inamların nəzərdən keçirilməsi göstərmişdir ki, bitki-ağac kultu türk etnik-mədəni ənənəsində ana və ata başlanğıc kimi dəyər qazanmış və bilavasitə ağaç obrazı Azərbaycan folklorunda çox geniş yayılmışdır. Ağac kultunun səciyyəvi xüsusiyyətlərindən biri onun antropomorf cizgiləri daşımışdır. Digər təbiət stixiyaları (ilkin kosmoqonik başlanğıçı təşkil edən təbiət ünsürləri) insan siması kəsb edə bildiyi kimi, ağaclar da insanlaşmışdır.

Ağac kultu ilə bağlı miflərin tədqiqi nəticəsində aşkarlanmışdır ki, ağac iki əsas ipostasda özünü göstərir:

Birincisi, dünya modeli rolunda;
İkincisi, əcdad rolunda.

Aydınlaşdırılmıştır ki, bu iki funksiya biri-biri ile bağlıdır. Ağacın dünya modeli funksiyasını yerinə yetirməsi onun ilkin mifoloji kosmoqoniyada – dünyayaratmada iştirakı deməkdir. Bu da onun əcdad funksiyasını şərtləndirir. O, bir kosmoqoniya (yaradılış) elementi kimi, əslində, vahid funksiyanı yerinə yetirir. Çünkü yaradılış prosesini modelləşdirmək (dünya modeli rolunu yerinə yetirmək) elə kosmoqonik valideyn olmaq deməkdir.

Araşdırma göstermişdir ki, danışan ağaç, qoruyucu ağaç, şeytan ağacları, evlənmə ağacları, doğum və ölüm ağaclarının semantik xüsusiyyətlərinin ümumişdirilməsi onların kultlaşmasını göstərir. Kultlaşmış mifik ağaç insanın doğuluşu, həyatı və ölümü ilə əlaqəli olduğu kimi, yer, göy və yeraltı dünya arasında da bağlantı yaradır.

Tədqiqat nəticəsində aydın olmuşdur ki, ağacın ritual-mifoloji ənənədə qazandığı ilkin mövqeyi sonrakı mərhələlərdə formalasmış və türk mədəniyyəti polifoniyasının daşıyıcısına çevrilmiş epos ənənəsinin təməl daşlarından mühümü idi. Azərbaycan epos ənənəsində dağ, su, qurd, ilan, at və digər kult simvolikası ilə yanaşı, ağaç kultunun da türk həyat tərzi, onun mifik dünyaduyumu, dövlət quruculuğu və hegemoniyası ilə sıx bağlılığı vardır. Ağacın türk mifoloji kosmoqoniyasının əsas yaradıcı ünsürlərindən olması onun ritual-mifoloji ənənədə kultlaşmasını təmin etmişdir. Bu cəhətdən Azərbaycan folklorunda ağacla bağlı inamlar eyni zamanda ona tapınışı, ağaç kultu sistemini eks etdirir.

Birinci fəsildə su kultu ilə bağlı inamların öyrənilməsi nəticəsində aydın olmuşdur ki, suyun həyat, ölümsüzlük, gənclik bəxş etməsi ilə bağlı inamlar Azərbaycan miflərində, nağıl və dastanlarında rəngarəng şəkillərdə eksini tapmışdır. Azərbaycan türklərinin inamlarında suyun kultlaşması onun ata, əcdad olması, övlad verməsi, and yerinə çevrilməsi və digər faktlarla gerçəkləşmişdir. Su kultu bir çox türk mənşəli xalqların folklorunda sakral dəyər qazanmış tapınaqdır. Suyun bərəkət və qüvvət qaynağı kimi, həm də hifzedici, yaxud cəza verən Tanrı timsalında türk mifoloji inamlarında mövcudluğu müəyyənləşmişdir. Kosmosun yaradılmasında ilkin başlanğıc olan su insan nəslinin artımından sonra göl, çay, dəniz, bulaq və s. şəkillərdə inamlar sisteminə daxil olmuş və türk xalqlarının yaşadıqları məkanlarda həyatı, yaşamı şərtləndirən mühüm amil statusunu almışdır. Türk xalqlarının təsəvvürlərində Su Tanrısi obrazının formalasması isə suya tapınmanın izlərini geniş müstəviyə çıxarmışdır.

Su türk mifoloji kosmoqoniyasının digər əsas ünsürləri kimi əcdad rolunu da yerinə yetirir. Suyun övlad verməsi motivinin də yer aldığı Azərbaycan nağıllarında onun kultlaşmasına dair zəngin faktlar vardır. Su kultu “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda da özünü qorumuşdur.

Araşdırma nəticəsində aydın olmuşdur ki, su kultunun qədim türklərin inamlar sistemindəki yeri onun ilkin xaosu və yaradıcı başlanğıçı özündə təcəssüm etdirməsi ilə izah olunur. Bu baxımdan, suyun ilkin stixiya kimi dastan mətnlərinə, eləcə də “Dədə Qorqud” eposuna transformasiyası, xaos-kosmos qarşıdurmasında törədici funksiya daşması və nəhayət, sakral obrazın çevrilməsi diqqəti cəlb edən mühüm hadisədir. Digər tərəfdən, əski mifoloji sistemlərə nəzər saldığımız zaman məlum olmuşdur ki, su dünyani, həyatı yaradan ilkin mənbə olaraq, həm də ölüm gətirən, kosmik kataklizmlər bəxş edən mürəkkəb ünsürdür. Suyun Azərbaycan folklorunda kult semantikası onun ilk növbədə mifoloji kosmoqoniyanın əsas ünsürlərindən olması ilə bağlıdır. Ümumiyyətlə, təkcə türk mifologiyasında deyil, dünya mifologiyasında su əsas həyati başlanğıclardandır. Su təkcə ilkin kosmosun materialını yox, eyni zamanda kosmosdanəvvəlki mərhələnin – xaosun da materialını təşkil etmişdir. Bütün bunlar suyun mifoloji görüşlərdə mühüm yer tutmasını göstərməklə onun kultlaşmasını da təmin etmişdir. Su kultu ulu babalarımızın həyatında geniş yer tutmuşdur. Suya tapınan, onu canlı varlıq, ulu hamı hesab edən babalarımız öz yaddaşlarında su kultu ilə bağlı çoxlu inamlar gəzdirmiş, onu günümüzədək yaşatmışlar. Həmin inamlar təkcə ritual-mifoloji davranış formulları olaraq qalmamış, folklorumuza daxil olaraq şifahi söz yaddaşımızın məzmun və forma cəhətdən zənginləşməsində böyük rol oynamışdır.

Monoqrafiyanın cansız təbiət obyektləri ilə bağlı inamların öyrənilməsinə həsr olunmuş ikinci fəslində aydın olmuşdur ki, Azərbaycan folklorunda təbiət kultları ilə bağlı inamların böyük bir hissəsi canlı təbiət obyektlərini əhatə edir. Buraya qurd, ilan, at, müxtəlif quşlar və s. kimi mifik obrazlar daxildir. Adları çəkilən heyvanlar ən qədim çağlardan mifik düşüncənin obyektini təşkil etmişdir. Bu heyvanların əsatiri-magik qüvvəyə malik olması düşünülmüş, onlara əcdad kimi yanaşılmış, sitayış edilmiş, müvafiq kult mərasimləri yerinə yetirilmişdir. Bu gün istər inanclar dünyasında, o cümlədən folklorumuzda həmin heyvanlar ətrafında vaxtilə mövcud olmuş kult inamlarının izləri bu və ya digər şəkildə qorunub qalmışdır. Azərbaycan folklorunun bədii semantikasının,

mifik-mənəvi əsaslarının öyrənilməsi heyvan və quş kultları ilə bağlı inamların öyrənilməsini bir zərurət kimi tələb edir.

Tədqiqatda aşkar edilmişdir ki, heyvan və quş kultları ilə bağlı inamların bir xarakterik cəhəti ondan ibarətdir ki, ulu babalarımızın mifoloji-mərasimi dünya modelində, əslində, təbiət və məişət kultları biri-birindən keçilməz sərhədlərlə ayrılmamışdır. Xalqımızın mifik düşüncə çağında pərəstiş etdiyi bütün canlı və cansız kultlar onun vahid mifoloji düşüncə təsəvvürlər sistemində – kosmoloji dünya modelinə daxil idi. Bu cəhətdən canlı təbiət kultları ilə bağlı inamlar xüsusilə əcdad kultları ilə qırılmaz şəkildə bağlıdır.

İkinci fəsildə qurd kultu ilə bağlı inamlarda əcdad paradiqmasının tədqiqi göstərmışdır ki, ən əski çağlardan mifik düşüncənin obyektiñə çevrilmiş qurd obrazı xalqımızın bütün düşüncə tarixi boyunca bu və ya başqa şəkildə yaşamış, mif və folklor mətnlərində şəkildən-şəklə düşmüş, transformasiyalara uğramış (Bozqurd – Oğuz – Qorqud – Koroğlu paradiqmatik törəmə sütunu), milli mədəniyyətimizin bir çox epoxalarının dünyagörüşünü özünə konsektasiya etmişdir. Qurd obrazı transformasiyalar nəticəsində bir sıra obrazlara o cümlədən Beyrək, Qorqud, Koroğlu və s. obrazlara keçmişdir. Bu obrazları birləşdirən ən qədim əsas mifik çizgi əcdad paradiqmasıdır. Tədqiqatda məsələyə bu yönən yanaşılması qurd kultunun mifik düşüncədə oynadığı rolu aşkarlamaqla bərabər, onun transformativ törəmələrini də tədqiqata cəlb etmək üçün model vermişdir.

Araşdırma nəticəsində aydın olmuşdur ki, qədim türklərin inam sistemində Boz qurd öncül rəmz kimi dəyər qazanıb və epik-mifoloji düşüncədə türklərin atası (əcdad kultunun daşıyıcısı) olaraq şifrələnibdir. Hunların və göytürklərin sakral əcdadı sayılan Boz qurd oğuz türklərinin də qoruyucusu və hamisi statusunu daşımışdır. "Dədə Qorqud" eposunda Salur Qazanın qurda müraciət etməsi kimi hadisə, əslində qədim bir ritualın – Oğuz türklərinin savaşdan önce ulu əcdada, Boz Qurda tapınmalarının izidir. Boz qurd savaş ruhunun daşıyıcısı rolunda əcdad kultuna daxil olan güc, hərbi və sosial nizamı qoruyan hamidir. Eposda əcdad kimi funksiyalar yerinə yetirən Boz qurd, bilavasitə kosmoqonik aktın iştirakçısı qismində təqdim edilmişdir. Oğuznamə motivlərində şəkillənmiş Boz qurdun göy oğlu səciyyəsi, əski qatlardan "Dədə Qorqud"a transformasiya olunaraq ilkin və ulu əcdad paralellərində status qazanmış və dağ, torpaq, vətən hamisinə çevrilmişdir.

Tədqiqatda Boz qurdun mifik semantikasında əcdad funksiyasının geniş yer tutmasının aşkarlanması qurd kultunu əcdad paradigmاسında geniş şəkildə tədqiq etməyi tələb etmişdir. Aydınlaşdırılmışdır ki, türk epos ənənəsindəki əcdadlar düzümündə özünəməxsus şəkildə yer almış və Ulu Türk adı ilə kodlaşmış ilkin obrazın, dünyanın yaradılması aktı ilə bağlılığı və bütövlükdə xaos-kosmos qarşidurmasından törəməsi kosmogenez haqqındaki təsəvvür sistemini bəlli edir. Bu baxımdan Ulu Türk obrazı mədəni qəhrəmana aid cizgilərə sahib olmaqla, həm də Boz Qurd, Oğuz, Qorqud Ata və başqaları ilə yanaşı türk dünya modelinin qurucularından ilkinidir.

Araşdırımada qurd kultu inamlarında əcdad paradigması baxımından "Kitabi-Dədə Qorqud" eposundakı Qorqud Ata obrazı da təhlil olunmuş və aydınlaşdırılmışdır ki, eposda öz struktur cizgilərini qoruyub saxlamış Qorqud Ata eposun müqəddimə və boylarında həm bir övliya, həm də ulu əcdad olaraq əksini tapıb. O, funksional baxımdan bir çox mifoloji varlıqlara (Boz qurd, Xızır, Uluq Türk, Domrul və s.) yaxınlaşmış, mərasim hamisine xas özəllikləri daşmış və eyni zamanda mədəni qəhrəmana aid edilən cizgilərə də sahib olmuşdur.

Tədqiqat məlum etmişdir ki, türk etnik-mədəni ənənəsində fəal yer tutmuş qurdun (Boz qurdun) ulu əcdad timsalında icra etdiyi funksiyalar Azərbaycan etnik-mədəni düşüncəsində, folklorumuzda izlər şəklində özünü qoruyub saxlamışdır. Həmin izlərin əsasında aparılmış bərpa işi ilkin yaradılışda iştirak edən qurd obrazının semantik modelini və onun transformativ törəmələrini (Qorqud, Beyrək və s.) bir sistem – qurd kultu ətrafında birləşdirmişdir.

İkinci fəsildə ilan kultu ilə bağlı inamların tədqiqi nəticəsində aydın olmuşdur ki, ilan obrazının mifoloji təsəvvürlərdə yeraltı dünya ilə əlaqələndirilməsi, folklor mətnlərində xeyir-bərəkət, ev-oçaq yiyesi kimi təsvirini tapması, təbiətin gizli dilini özündə daşıyan müdrik və xtonik varlıq tipində səciyyəsi onu kult müstəvisinə yaxınlaşdırın detallardır. Azərbaycan nağıllarında ilanın ağaç, su, dağ, od, günəş və digər kultlarla bağlılığı geniş təsvir dairəsində görünür. Bu sintez axarında ilan kultuna dayanan obrazların (Gülağa, Ovçu Pirim, Taxta Qılınc, Əhməd) sakral mənşəyi, əcdadların ruhunu təmsil etmələri görünür ki, bu da əski motivlərin transformasiya variantlarını aydınlaşdırır.

Təhlil ilanın folklor mətnlərindəki bir çox funksiyalarını (1. İlanın insana dil bilmək qüdrəti bəxş etməsi; 2. İlanın insana sehr yaratmaq gücü verməsi; 3. İlanın insana çevrilə bilməsi) üzə çıxarmışdır. Ümumiyyətlə, ilanın türk mifoloji

və folklor mətnlərindəki yeri onun kult olması ilə izah olunur. İlanın bəzi tədqiqatlarda totem hesab olunması da ilan kultunun – ilan ətrafında yaradılmış ritual-mifoloji kompleksin təzahürüdür.

Aydınlaşdırılmışdır ki, ilan obrazının Azərbaycan-türk folklorundakı yeri nağıł və əfsanələrin üzə çıxardığı sakral görüşlərin mahiyyəti ilə sıx bağlı olan bütöv kult simvolikası kontekstində izahını tapır. İlanın obraz kimi genezisinin tapılması asan məsələ olmasa da, onun mifik köklərə malik olması, ətrafında kult (tapınış – sitayış) sisteminin qurulması heç bir şübhə doğurmur. İlanın demonik qüvvələrə yaxınlığı, hətta özünün bu tipdə görünüşü, onu sabitlik mərhələsini keçməmiş varlıqları özündə təcəssüm etdirməsi ilə bağlıdır. İlan kultunun spesifikliyi, xaosun və kosmosun ilkin başlanğıçı kimi bilinən sular dünyası ilə bağlılıqda da özünü göstərir. İlan kosmosun xaosdan ayrılmış hadisəsinin elementidir. Bu baxımdan, folklor janrlarında kultlaşmış ilanın səciyyəsi kosmosun – nizamlı dönyanın yaradılması aktından kənarda düşünülmür. İlan kultunu şərtləndirən qabarık cizgilərdən biri də ilanın yeraltı ölürlər aləminin qoruyucusu rolunda çıkış etməsidir. Yeraltına, ölürlər dünyasına xüsusi ehtiram göstərən Azərbaycan türkləri, ilanın yeraltına bağlılığını nəzərdən qaçırmamış, onu sakrallaşdırmış, bütün yaxşı və pis tərəfləri ilə folklor yaradıcılıqlarına daxil etmişlər.

İkinci fəsildə at kultu ilə bağlı inamların tədqiqi göstərmişdir ki, bu obrazla bağlı xalq inamları folklor mətnlərində müxtəlif məzmunlarda əksini tapmışdır. Azərbaycan türklərinin inamlarına görə, at ilk növbədə arzuya, murada yetmək vasitəsidir. Atın uğur müjdəcisi olması, insan məskənlərini bəd ruhlardan qoruması, gənc sevgililərin bir-birlərinə qovuşmaqdə yardımçı olması və digər bu kimi funksiyaları çeşidli folklor mətnlərində təzahürünü tapmışdır.

Tədqiqat atın dönyanın zoomodeli olmaqla ilkin kosmoqoniyanın əsas obyektlərindən birini təşkil etməsi, kosmoqoniya (yaradılış) obrazı kimi eyni zamanda totem əcdad funksiyasını yerinə yetirməsi və kosmoqonik dünya modeli və totem əcdad xassələrinin onu sakral qurban kimi kultlaşdırması əsas semantik xüsusiyyətləri müəyyənləşdirməyə imkan vermişdir. Bu baxımdan, Azərbaycan folklorunda əksini tapmış at kultunun mifik səciyyəsi, arxaik kökləri geniş və zəngin semantikaya malikdir. At əski mifik görüşlərdə dönyanı modelləşdirən obraz, profan (adi) və sakral (müqəddəs) dünyalar arasında əlaqə yaradan mediator rolunu oynamışdır. Onun mediator funksiyası nağıllarımızda, dastanlarımızda qorunub qalmışdır. At mifik inanışlarda həm

də antropomorfik obraz kimi qəbul edilmişdir. Bunu onun bir çox hallarda danışması, qəhrəmana çətin vəziyyətlərdə yol göstərməsi və s. aydın göstərir. Azərbaycan xalqının ata çox əski zamanlardan sayqı göstərməsi, atın “igidin qardaşı” hesab edilməsi onun folklorumuzda da geniş şəkildə tərənnüm olunmasına səbəb olmuşdur. Atın xalqımızın ictimai həyatında (təsərrüfatda və hərbdə) yaxından iştirakı əski at kultu ilə bağlı inanışların da daha çox qorunub qalmasına gətirmişdir.

İkinci fəsildə keyik, ceyran və maral obrazlarının kult semantikasının öyrənilməsi göstərmişdir ki, bu obrazlar folklor mətnlərində qoruyucu, hifzedici funksiyaları ilə diqqəti daha çox çəkir. Tədqiqatda müəyyənləşdirilmişdir ki, keyikə, marala olan inamları bir çox kənar (qeyri-türk) dini etiqadlarla bağlamaq cəhdləri isə bəzi səhv nəticələrə gətirib çıxarmışdır.

Araşdırma göstərmişdir ki, Azərbaycan-türk mifoloji təsəvvürlər sisteminde keyik-ceyran və maral obrazları kultlaşmış, inisiasiya aktları ilə əlqalənmişdir. Azərbaycan folklorundakı maral obrazının sakral cizgiləri onun sakral kosmosla bağlılığını göstərir. Bu obraz mifoloji təsəvvürlərin transformasiyası zəminində müxtəlif şəkillərə düşmüş və folklor mətnlərində xilaskarlıq, ov hamisinin rəmzi kimi əksini tapmışdır.

İkinci fəslin quş onqonlarının kult semantikasını tədqiq edən yarımfəslində aydınlaşdırılmışdır ki, Azərbaycan folklorunda quşlarla bağlı inamlar özünün ritual-mifoloji semantikasını daha çox quş onqonlarının simasında bürüzə verir. Quş onqonları oğuz-türk dünya modelinin aparıcı rəmzləri olaraq Azərbaycan-türk folklorunun müxtəlif qollarında öz əksini tapmışdır. Oğuznamələrin və ümumtürk folklorunun ayrı-ayrı qollarının təhlili göstərmişdir ki, onqona چevrilmiş hər hansı quşun ovlanması, yaxud ətinin yeyilməsinə qadağa qoyulmuşdur. Bu tabular Azərbaycan-türk folklorunun əsatir, əfsanə, nağıl və dastan janlarında quş onqonlarının sakral cizgilərini şərtləndirmiş və onqon quşlarının Simurq, Səməndər, Humay və digər adlar ilə kodlaşmasına gətirmişdir.

Tədqiqatda “onqon” anlayışına da münasibət bildirilmiş və aydınlaşdırılmışdır ki, onqon anlayışı kult və totem məfhumlarından köklü şəkildə fərqlənir. Bəzi tədqiqatçıların hansısa nəsnəni, obyekti həm onqon, həm kult, həm də totem adlandırması bu baxımdan yanlış dəyərləndirmədir.

Araşdırma nəticəsində türk quş onqonlarının səciyyəvi özəlliklərinin təhlili aşkar etmişdir ki, Azərbaycan-türk folklorunda yer almış Simurq, yaxud

Zümrüd quşu ümumtürk folklorunun keçerli quş obrazı, xilaskar qüvvəsi, kosmoqonik etiqadın sakral onqonudur. Simurq-Toğrul və Simurq-Ənqa paralellərinin Qaf dağı, zülmət dünyası və Dünya Ağacı ilə bağlılığı əski mifik varqlıqların fəaliyyət sferasına adekvatdır. Oğuz tayfasının quş onqonları nizamlı və canlı təbiətin rəmzləri kimi kosmoqonik düşüncəni əks etdirir və bununla da sosial strukturları müəyyənləşdirir. Onqon köklü quşlar kosmik zonalar arasında vasitəçi olaraq, həm də mifopoetik ənənədə ölənlərin ruhunu rəmzləndirir. Aydınlaşdırılmışdır ki, folkorda quş donuna girilməsi prosesi əski türk inanclarının sakral biçimli inisiasiya aktıdır və bu akt mifik mənşəli obrazların fəaliyyət trayektoriyasına işiq salır. Sayan-Altay mətnlərindəki Umay ilahəsinin quş qanadlı qadın cildində təsviri, Anadolu inancındaki Al qarısının (Hal anası) quş qiyafəsində görünüşü isə həmin fəaliyyətin təzahürləridir.

Tədqiqat nəticəsində belə bir nəzəri-metodoloji qənaətə gəlinmişdir ki, Azərbaycan folklorunda təbiət kultları ilə bağlı inamların öyrənilməsi perspektiv imkanlara malik problemdir. Mövcud monoqrafiya indiyədək aparılmış tədqiqatları nəzərə almaqla mövzu haqqında ilkin monoqrafik bazanı yaratmışdır. Təbiət kultlarının onun struktur elementləri və funksional dinamikası baxımından tədqiqi bu monoqrafik bazanı nəzərə almaqla hələ irəlidədir.

ALİZADE ROVŞAN TOFİK OQLI

PRİRODNIE KULĞTI V AZERBAYDJANSKOM FOLĞKLORE

REZÖME

V pervoy qlave monoqrafiy kotoraə sostoəhim iz dvux qlav, imenuemoy «Poveriə svəzannie s obcektami nejivoy prirodi» issleduötsə poveriə svəzannie s kulğtom astralğníx obcektov, qor, rasteniy i vod.

V Azerbaydjanskom folğklore astralğnie kulğti neposredstvenno svəzanı s kulğtom Lunı i Solnüa, kotorie poluçili şirokoe rasprostranenie v mifax i otrazilisğ v issledovanii, pozvoləöhie viəvit veru i pokloneniə isxodəhie iz arxaiceskoqo obhetörkskoqo müşleniə.

V poveriex svəzannie s kulğtom qor pokazano, çto otrajenie semantiki kulğta qor v folğklore ne sluçayno, on svəzan s funküiemi i mestom kosmoqonii v mifologii qor. Analiziruə funküionirovaniə qor v mifax i leqendax viəvilosğ çto qora-matğ stareü, boqatırğ i t.d.

İssledovaniə svəzannie s poveriemi kulğta rastenie pokazalo, çto kulğt rasteniy - dereva v türskoy gtnokulğturnoy tradiüli assoülliruetsə s roditelşkim naçalom, tak, v çastnosti, rasprostranen obraz dereva v Azerbaydjanskom folğklore.

Poveriə svəzannie s kulğtom vodi otçetlivu ukazivaöt na to, çto voda – gto istoçnik jizni, bessmertiə, molodosti, i gti poveriə ərko otrajaötsə v Azerbaydjanskix mifax, skazkax i dastanax. Kulğt vodi v poveriex Azerbaydjanskix türkov assoülirovavşiyse s praotüüm moquhim «davatğ potomstvo» i bıвшim obcektom dlə zaklinaniə podtverjdaötsə i druqimi faktami.

Vo vtoroy qlave monoqrafiy pod nazvaniem «Poveriə svəzannie s jivimi obcektami prirodi» izuchenä semantika onqona ptiü, obrazı oleney, antilop i laney, poveriə svəzannie s kulğtom zmey i loşadey, kulğt volka svəzannoe s poveriem i paradiqmami predkov.

V poverii, svəzannoe s kulğtom volka issledovana paradiqma predkov. S drevníx vremen obraz volka prevratilsə v obcekt mifiçeskoqo müşleniə, v mifiçeskix i v folğklornix tekstax izmenəlsə i transformirovalsə (Bozqurd – Oquz – Qorqud – Keroqli paradiqmatiçeskä proizvodnaə opora) v naüionalğnuö kulğturu i konüentrioval v sebe nekotoriy gpoxalğniy kruqozor.

Pri issledovanii poveriə svəzanne s kulğtom zmei viəsnilos̄, çto gto obraz soprəjen s podzemním mirom. V folğklornom tekste on pokazan kak izobiluöhiy, kak xozəin oçaqa, znaöhiy tayniy əzik prirodı mudreü i assoüiiruəs̄ xtoniqeskim tipom əvləetsə detalğno priblijaöhiy ee k ponetiö kulğta.

İssledovaniə poveriy svəzannie s kulğtom loşadey pokazalo, çto v folğklornix tekstax narodnie poveriə svəzannie s gtim obrazom suhestvuöt v razlıçnix soderjaniex.

Po predaniö Azerbaydjanskix törkov loşadğ v pervuö oçeredğ assoüiiruetsə s ispolneniem jelaniy i sverşeniy meçti. Loşadğ kak dobrıy vestnik obereqet lödey i ix mestonaxojdenie ot zlıx duxov, pomaqaet soedinitğ vlöblennix i t.d. gti funküii naşli otrajenie v raznoobraznix folğklornix tekstax.

Izuçenie kulğtovoy semantiki antilopa, lani i olenə pokazalo, çto gti obrazı v folğklornix tekstax imeöt zahitnuö funküiö. V sisteme predstavleniy Azerbaydjano-törkskoy mifoloqii obrazı antilopi, lani i olenə prevrahaötsə v kulğt i svəzivaötsə aktami iniüiaüii.

Pri izuçenii kulğtovoy semantiki onqonov ptiü stalo oçevidno, çto v Azerbaydjanskem folğklore poveriə svəzannie s ptiüami, v liüe onqonov ptiü svoö ritualğno-mifoloqiceskuö semantiku proəvilo v bolğşoy stepeni. V oquz-törkskom mire onqoni ptiü əvləəs̄ veduhim simvolom otrazilis̄ v razlıçnix otvetvleniex , takje v Azerbaydjano-törkskom folğklore.

İssledovateli viəsnili, çto ponetiie «onqon» korennim obrazom otliçaetsə ot ponetiyy kulğt i totem. V gtom smisle, nazivatğ nekiy obcekt i onqonom, i kulğtom, i totemom, kak gto delaöt nekotorie issledovateli v svoix rabotax, əvləetsə oşibocnim.

Alizade Rovshan Tofik oglu
Nature cults in the Azerbaijan folklore

SUMMARY

The monography consisting of two chapters in the first chapter called "Belief connected to objects of the lifeless nature" believes connected with cults of astral objects, mountains, plants and water are investigated.

In the Azerbaijan folklore astral cults are directly connected to the cult of the Moon and the Sun which have received a wide circulation in myths and were reflected in research allowing the belief and adoration starting from archaic common Turk thinking.

In beliefs connected to the cult of mountains it is shown that distinctness of semantics of mountains cult in folklore is not casually, it is connected to functions and the place in the mythology cosmogony of mountains. Analyzing in myths and legends mountain as a mother, an old man of noble appearance, wrestler and etc. are found out in other kinds of functioning.

Researches connected with cult beliefs of plant has shown that the cult of a plant - a tree in Turkic ethno cultural tradition associates with the parental beginning the image of a tree in particular is distributed in the Azerbaijan folklore.

The belief connected to the cult of water specified distinctly by that water is a source of a life, immortality, a youth, and these beliefs are brightly reflected in the Azerbaijan myths, fairy tales and eposes. In beliefs of Azerbaijan Turks being the cult of water and its becoming father, forefather, to allow posterity, the oath place and in other facts is proved to be true.

In the second chapter of the monography under the name "Beliefs connected to alive objects of the nature" semantics of birds, images of deer, antelopes and fallow deer, beliefs connected with a cult of snakes and horses, a cult of the wolf connected with beliefs paradigms of ancestors are investigated.

In beliefs connected to a cult of the wolf the paradigm of ancestors is investigated. Since ancient times the image of the wolf turned into the object of mythical thinking, in mythical and in folklore texts changed and transformed (a paradigmatic derivative support Bozgurd-Oghuz-Gorgud-Koroglu) to national culture and concentrated in itself some epoch-making outlook.

At the research believes connected to the cult of the snake it was found out that this image is connected to the underground world. In the folklore text it is shown as abounding as the owner of the center knowing secret language of the nature a wise man and associating chthonic by type is approaching it to concept of the cult in details.

Researches of believes connected to the cult of horses have shown that in folklore texts national believes connected with this image exist in various maintenances.

Under the legend of the Azerbaijan Turks the horse first of all associates with performance of desires and dreams. A horse as the kind bulletin saving people and their site from malicious spirits, help to connect lovers and etc. functions have found reflection in various folklore texts.

Studying semantics of the antelope cult and has shown a deer to a fallow deer, that these images in folklore texts have protective function. In system of representations of Azerbaijan-Turkic mythology images of an antelope, a fallow deer and a deer turn to a cult and communicate acts of initialization.

At studying semantics of birds cult it became obvious that in the Azerbaijan folklore belief connected with birds has shown itself in the image of birds ritual - mythological semantics in a big degree. In the Oghuz-Turkic world birds being a leading symbol were reflected in various branches in Azerbaijan-Turkic folklore.

Researchers have found out that the concept "ongon" radically differs from concepts the cult and the totem. In this sense to name a certain object and ongon, a cult and a totem as it is done by some researchers in the works is erroneous.

Ə D Ə B İ Y Y A T

Azərbaycan dilində

1. Abdullayev B. Haqqın səsi. B.: Azərnəşr, 1989, 144 s.
2. Abdulla B."Kitabi - Dədə Qorqud"da gerçəkliyin etnomifik qavrayışı (Dağ və dərə anlayışı) // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqatlar, VIII kitab, B.: Səda, 1999, s. 35-49.
3. Acalov A. Mifologiya. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi, B.: Elm, 2004, s. 37-66.
4. Adcı M. Qıpçaq çölünün yovşanı / (tərcümə edəni T.Hacıyev). B.: Gənclik, 1997, 196 s.
5. Azərbaycan folkloru antologiyası. Toplayanı və tərtib edəni Ə.Axundov. I kitab, B.: Az. SSR EA, 1968, 289 s.
6. Azərbaycan folkloru antologiyası. Gəncəbasar folkloru, IX kitab, B.: Səda, 2004, 522 s.
7. Azərbaycan folkloru antologiyası. Zəngəzur folkloru, XII kitab, B.: Səda, 2005, 464 s.
8. Azərbaycan xalq əfsanələri / Toplayanı və tərtib edəni S.Paşayev. B.: Yəzici, 1985, 288 s.
9. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası / 20 cilddə, 1 cild, B.: Elm, 544 s.
10. Azərbaycan məhəbbət dastanları / Tərtib edənləri Təhmasib M. H. və başqaları. B.: Elm, 1979, 501 s.
11. Azərbaycan mifoloji mətnləri. Tərtib edəni, ön sözün və şərhlərin müəllifi Arif Acalov. B.: Elm, 1988, 196 s.
12. Azərbaycan nağılları. 5 cilddə. I cild, B.: Çıraq, 2004, 374 s.
13. Azərbaycan nağılları. 5 cilddə. II cild, B.: Çıraq, 2004, 351 s.
14. Azərbaycan nağılları. 5 cilddə. III cild, B.: Çıraq, 2004, 351 s.
15. Azərbaycan nağılları. 5 cilddə. IV cild, B.: Çıraq, 2004, 343 s.
16. Azərbaycan nağılları. 5 cilddə. V cild, B.: Çıraq, 2004, 334 s.
17. Azərbaycanı öyrənmə yolu (jurnal) . B.: Az. Elmi Tədqiqat İnstitutu tərəfindən nəşr olunmuşdur. 1928, nö.2.
18. Bayat F. Oğuz epiq ənənəsi və "Oğuz Kağan" dastanı. B.: Sabah, 1993, 196 s.
19. Bəlağı S. Quran qissələri. Azərbaycan bədii tərcümə və ədəbi əlaqələr mərkəzi. B.: 1992, 352 s.

20. Bəydili C. Türk mifoloji sözlüyü. B.: Elm, 2003, 418 s.
21. Bəydili C. Türk mifoloji obrazlar sistemi: struktur və funksiya. B.: Mütərcim, 2007, 272 s.
22. Bilqamış dastanı (Hər şeyi bilən adamın dastanı)./ Tərcümə edəni İ. Öməroğlu. Azərbaycan Ensiklopediyası NPB, B.: 1999, 92 s.
23. Bozqurd. /Tərtib edəni Rafiq İsmayılov. B.: Azadlıq nəşriyyatı, 1992, 48 s.
24. Cəfərli M. Dastan və mif. B.: Elm, 2001, 188 s.
25. Cəfərov C. Milli etnik yaddaşın izi ilə. B.: Səda, 2005, 171 s.
26. Əbülgəzi Bahadır xan. Şəcərei - Tərakimə (Türkmənlərin soy kitabı). B.: Azərbaycan Milli Ensiklopediyası, 2002, 145 s.
27. Əliyev R. İlan toteminin tənəzzül mərhələləri. Folklor və Mədəniyyət. Gənc filoloqların 6-cı Respublika konfransının materialları. B.: Elm, 1990, s. 28.
28. Əliyev R. Mif və folklor: genezisi və poetikası. B.: Elm, 2005, 224 s.
29. Hacıyev T. Mikayıł Baştunun "Şan Qızı Dastanı" və poetikası. B.: Təhsil, 2005, 312 s.
30. Hatəmi M. Xalq yaradıcılığında atəşpərəstliyin ifadəsi (Azərbaycan, türk, türkmən folkloru materialları əsasında), B.: 1971.namızədlik dissertasiyası.
31. Heyət C. Türklerin tarix və mədəniyyətinə bir baxış (İslamdan əvvəl və İslam dövrü). B.: Azərnəşr, 1993, 176 s.
32. Həqqi B. "Koroğlu" – tarixi-mifoloji gerçeklik. B.: Nurlan, 2003, 317 s.
33. Xəlil A. Mahmud Kaşqarlıının "Türk dillərinin divanı kitabı"nda ədəbi mətnlər. B.: Səda, 182 s.
34. İsmayılov H. Göyçə dastanları: Türk epiq sistemində dastan infor-masiyasının fasılısızlığı /Göyçə dastanları və aşiq rəvayətləri. Toplayanı tərtib edəni, öz sözün, qeyd və izahların müəllifi H.İsmayılov. B.: Səda, 2001, s. 30-82.
35. İsmayılov H. Aşiq yaradıcılığı: mənşəyi və inkişaf mərhələləri. B.: Elm, 2002, 311 s.
36. Kitabi - Dədə Qorqud. B.: Yaziçı, 1988, 267 s.
37. Kitabi - Dədə Qorqud. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. B.: Öndər nəşriyyatı, 2004, 376 s.
38. Koroğlu. Tərtib edəni Təhmasib M. B.: Azərbaycan EA Nəşriyyatı, 1956, 453 s.
39. Qafarlı R. Mif və nağıl (Epic ənənədə janrlararası əlaqə). B.: ADPU nəşri, 1999, 448 s.

40. Qədim türk ədəbiyyatı /nəşrə hazırlayan: N.Cəfərov. B.: AzAtaM, 2004, 322 s.
41. Müseyibli Nəcəf. Gəmiqaya. B.: Çəşioğlu, 2004, 319 s.
42. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. (I hissə). B.: Turan, 2002, 680 s.
43. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. (II hissə). B.: Elm, 2006, 648 s.
44. Oğuznamələr. Tərtibçilər və ön sözün müəllifləri: K. Vəliyev, F.Uğurlu. B.: Bakı universiteti nəşriyyatı, 1993, 93 s.
45. Özdək R. Türkün qızıl kitabı. B.: Yaziçi, 1992, 182 s.
46. Rəşidəddin. Oğuznamə.Tərtibçi İ.M.Osmanlı. B.: Azərbaycan Milli Ensiklopediyası, 2003, 108 s.
47. Rzasoy S. Oğuz mifinin paradiqmaları, B.: Səda, 2004, 200 s.
48. Rzasoy S. Oğuz mifi və Oğuznamə eposu, B.: Nurlan, 2007, 182 s.
49. Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. B.: Yaziçi, 1983, 326 s.
50. Seyidov M. Qızıl döyüşcünün taleyi. B.: Gənclik, 1984, 107 s.
51. Seyidov M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. B.: Yaziçi, 1989, 496 s.
52. Seyidov M. Yaz bayramı. B.: Gənclik, 1990, 96 s.
53. Seyidov M. Qam-şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış. B.: Gənclik, 1994, 232 s.
54. Seyidov M. Böri –Qurt. B.: Adiloğlu, 2006, 39 s.
55. Şükürov A. Mifologiya. 6 - ci kitab. Qədim türk mifologiyası. B.: Elm, 1997, 232 s.
56. Tantəkin H. Sehirlə nağılların onqon və əsatiri surətləri, B.: Şirvannəşr, 2004, 138 s.
57. Təhmasib M. H. Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər). B.: Elm, 1972, 400 s.
58. Təhmasib M. H. Əfsanəvi quşlar//M. Təhmasib. Məqalələr. Tərtib edənlər M. Cəfərli və O. Əliyev. B.: Elm, 2005, s. 7-19.
59. Vəliyev İ. Azərbaycan mifik təfəkküründə sehrlə quşlar//Dədə Qorqud jur.B.: Səda, 2005, №1, s.42-53.
60. Vəliyev K. Elin yaddaşı, dilin yaddaşı. B.: Gənclik, 1987, 280 s.
61. Vəli Nərimanoğlu K. Özümüz, sözümüz. B.: Cinar-Çap, 2005, 620 s.

Türk dilində

125

62. Atsız N. Türk Edebiyatı Tarihi. İstanbul, 1997, 192 s.
63. Bayat F. Korkut Ata. Mitolojiden gerçekliğe Dede Korkut. Ankara.: Kara M, 2003, 89 s.
64. Buluç S. Şamanizm // <http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/21.php>.
65. Caferoğlu A. Azerbaycan ve Anadolu Folklorunda Saklanan İki Şaman Tanrıları // Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 1-4, Ankara: 1958, s.65-75.
66. Divanu lugat-it-turk tercümesi. Çeviren: Besim Atalay, c.l. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1992, 530 s.
67. Ergin M. Orhun Abideleri. VI Baskı, İstanbul: Boğaziçi Yayınevi, 1980, 191 s.
68. Ergun P. Aal Luuk Mas // <http://www.hbektas.com>. gazi.edu.tr / html / modules.php? name = Nev & file = article & sid = 565.
69. Gölpınarlı A. Vilayetname. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1958.
70. Güngör H. Türk bodun bilimi araştırmaları. Kayseri, Kivilcım Yayınları, 1998, 381 s.
71. İnan A. Eski türk dini tarihi. İstanbul: MEB, 1976, 256 s.
72. İnan A. Ongun ve Tös Kelimeleri Hakkında // Abdulkadir İnan. Makaleler ve İncelemeler. 2 Baskı, 1 cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987, s. 268-273.
73. İnan A. Türklerde su kültü ile ilgili gelenekler.// Abdulkadir İnan. Makaleler ve İncelemeler. 2 Baskı, 1 cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987, s. 275-280.
74. İnan A. Tarihte ve Bugün Şamanizm. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2000, 235 s.
75. Kafesoğlu İ. Türk milli kültürü. İstanbul: Ötüken, 1998, 466 s.
76. Kalafat Y. Türk halk irfanında kurt. Ankara: Lalezar Kitabevi, 2007, 216 s.
77. Koppers V. İlk turklük ve ilk Indo-Germenlik. Belleten, V (1941).
78. Köprülü M.F. Edebiyat araştırmaları, c.l. İstanbul: Ötüken yayınları, 1989, 470 s.
79. Ocak A. Y. İslam - Türk inançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas kültü. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985, 229 s.
80. Ögel B. Türk mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar), 1 cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989, 644 s.

81. Ögel B. Türk mitolojisi, II cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995, 610 s.
82. Pala İ. Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüyü. Cilt I-II, Ankara: Akçağ Yayınları, 544 s.
83. Roux Jean - Paul. Orta Asyada kutsal bitkiler ve hayvanlar. İstanbul. İstanbul.: Kabalcı Yayınevi, 2005, 440 s.
84. Tanyu H. İslamlıktan önce türklerde tek Tanrı inancı. Ankara: Ankara Üniversitesi basımevi, 1986, 216 s.
85. Toğan Z. V. Oğuz destanı. Reşideddin Oğuznamesi, tercüme ve tehlili. İstanbul: 1972
86. Uraz M. Türk mitolojisi. İstanbul: 1967, 244 s.
87. Yıldırım D. Koroğlu destanının Orta Asya revayetleri // Koroğlu semineri bildirileri. Ankara.: 1983, 291 s.
88. Yıldırım D. Köktürk çağında Tanrı mı tanrılar mı vardı? / Türk Bitiği, Ankara: Akçağ Yayınları, 1998, s.112-123.
89. Yılmaz M. Kırgız Mitolojisinde ve Manas Destanında Yardımcı Ruhlar. Erciyes: 2000, 266 s.
90. Yörükhan Yusuf Ziya. Müslümanlıktan evvel türk dinleri şamanizm. Ankara.: Yol yayınları, 2005, 221 s.
91. Reşit Rahmeti Arat. Kutadgu Bilig. Çeviri – II, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994, 477 s.

Rus dilinde

92. Алексеев Н. А. Культ айы - племенных божеств-покровителей у якутов // Этнографический сборник, вып.5, Улан-Удэ, 1969.
93. Алексеев Н. А. Миф о духе-хозяйке земли в якутском героическом эпосе // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1980, с.7-12.
94. Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1992, 242 с.
95. Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев, собр. во вр. путеш. по Алтаю // СМАЭ АН СССР, т. 4, вып. 2, Л., 1924
96. Античная мифология. Москва.: Махаон, 2005, 261 с.
97. Афанасев А. Н. Древо жизни. М.: Современник, 1983, 464 с.
98. Афанасева В. К. Гильгамес и Энкиду. Эпические образы в искусстве. М.: Наука, 1979, 194 с.

99. Ахметьянов Р. Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М.: Наука, 1981, 144 с.
100. Басилов В. Н. Культ святых в Исламе. М.: Мысль, 1970, 144 с.
101. Бутанаев В. Я. Культ богини Умай у хакасов // Этнография народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1984, с.93-105.
102. Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск: Наука, Сиб. отд., 1987, 116 с.
103. Гордлевский В. А. Избранные сочинения. З Томах.Т.1, М.: Восточной литературы. 1960, 245 с.
104. Гордлевский В.А. Избранные сочинения.З Томах.Т.2, М.: Восточной литературы. 1961, 559 с.
105. Гер-оглы: Туркм. героич. эпос. Москва.: Наука, 1983, 805 с.
106. Диваев А. Несколько слов о могиле святого Хорхут-ата // Зап. Вост. Отд. Рус. Арх.общ.,т.X, в.1-4, СПб., 1897, с.193-194.
107. Диваев А. Из области киргизских верований. Баксы как лекарь и колдун (Этнографический очерк) // Изв. Общ. Арх., Ист. И Этн., Казан, 1899, в.3,т.15,с.1-35.
- 108.Дыренкова Н. П. Охотничьи легенды кумандинцев // Сб. Музея Археологии и Этнографии, т.11. М.-Л.: 1949, с. 110-132.
109. Емельянов Н. В. Сюжеты олонхо о родоначальниках племени. М.: Наука, 1990, 206 с.
110. Зеленин Д. К. Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов. М-Л.: Ак. Наук СССР, 1936, 434 с.
111. Короглы Х. Алл Эр Тонга и Афрасияб по Юсуфу Баласагуни, Махмуду Кашгари и другим авторам // Сов.туркология. жур. Б.: 1970, № 4, с.108-115.
112. Ксенофонтов Г. В. Шаманизм. Избранные труды (Публикации 1928-1929 гг.). Якутск: «Север-Юг», 1992, 320 с.
113. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: «Педагогика-Пресс», 1994, 604 с.
114. Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: Наука, 1985, 536 с.
115. Маадай-Кара. Алтайский героический эпос, М.: Наука, 1973, 474 с.

116. Майногашева В. Е. Образ Хуу-иней в хакасском героическом эпосе / Исследования по языку и фольклору. Новосибирск: Сибир. Отд. АН СССР, 1965, с.202-222.
117. Малов С.Е. Памятники древнютюркской письменности. М-Л.: Изд.АН СССР, 1951, 452 с.
118. Матье М. Э. Древнеегипетские мифы. М-Л.: Акад. Наук. СССР, 1956, 173 с.
- 119.Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки. Происхождение образа. Москва.: Восточной литературы. 1958, 264 с.
120. Мелетинский Е. М. Предки Прометея (Культурный герой в мифе и эпосе) // Вестник истории мировой культуры, 1958, май-июнь, №3(9), с.114-132.
121. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М.: Наука, 1976, 406 с.
122. Мелетинский Е. М. Миф и историческая поэтика фольклора // Фольклор: Поэтическая система. М.: Наука, 1977, с.23-41.
123. Мещеряков А. Н. Древняя Япония.: буддизм и синтоизм (проблема синкретизма). М.: Наука, 1987, 192 с.
124. Мифы народов мира: Энциклопедия, в 2-х томах, т.2 / Гл. ред. С.А. Токарев, М.: Сов. энциклопедия, 1982, 720 с.
125. Неклюдов С. Ю. Статические и динамические начала в пространственно-временной организации повествовательного фольклора //Типологические исследования по фольклору: Сб. статей памяти В.Я.Проппа. М.: Наука, 1975, с.182-190.
126. Неклюдов С. Ю. О кривом оборотне (к исследованию мифологической семантики фольклорного мотива) // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения Д.Зеленина), Л.: Наука, 1979, с. 133-141.
127. Неклюдов С. Ю. О некоторых аспектах исследования фольклорных мотивов // Фольклор и этнография: У этногр. истоков фольклор. сюжетов и образов. Л.: Наука, 1984, с.221-229.
128. Нестеров С. П. Коны в култах тюркоязычных племен Центральной Азии в ероху средневековья. Н.: Наука, 1990, 227 с.
129. Потанин Г. Н. Громовник по поверьям Южной Сибири и Северной Монголии // Журн. Мин. Нар. Просв., ч.ССХЫХ, СПб., 1882, с.116-231.

130. Потапов Л. П. Культ гор на Алтае // ж. «Советская этнография», 1946, №2, с. 145-160.
131. Потапов Л. П. “Йер суб” в орхонских надписях // Сов.тюркология. Баку.: 1979, №6, с.71-78.
132. Приклонски В.Л. Три года в Якутской области (Жив. Стар.). 1890-1891.
133. Припузов Н. Сведения для изучения шаманства у якутов якутского округа (Извес. вост. Сибир. Отд. Геог. Общч.), Иркутск,1885,ХВ, с-3-4.
134. Пропп В.Я. Морфология сказки. Л.: «Аъадемиа», 1928, 160 с.
135. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 1998, 512 с.
136. Радлов В. В. Образцы народной литературы тюрksких племен. ч.3, СПб., 1870.
137. Ревуненкова Е. В. Миф-обряд-религия. Некоторые аспекты проблемы на материале народов Индонезии. М.: Наука, 1992, 216 с.
138. Сагалаев А. М. Урало - Алтайская мифология. Символ и архетип. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1991, 155 с.
139. Сагалаев А. М. Алтай в зеркале мифа / Новосибирск.: Наука, 1992, 175 с.
140. Скobelев С. Г. Понятие «кут» и его принадлежности у тюрков Сибири и Средней Азии // ж. «Этногр. обозр.», 1997, №6, с.84-92.
141. Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989, 574 с.
142. Токарев С. А. Религиозные верования восточно-славянских народов ХVІХ - начала ХХ века. М.: АН СССР, 1957, 160 с.
143. Токарев С. А. Сущность и происхождение магии. // Труды ИЭ им. М. Маклая АН СССР. Новая серия, т.51, 1959, стр 7-75.
144. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск: Наука, Сиб. отд., 1989, 244 с.
145. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М.: Наука, 1978, 606 с.
146. Харитонова В. И. Шаманы и шаманисты: некоторые теоретич. Аспекты изучения шаманизма и иных трад. веров. и практик // ж. «Этнографическое обозрение», 2004, №2, с.99-119.

147. Шастина Н.П. Следы примитивных религии в шаманской мистерии «цан» // Исследования по восточной филологии. М.: 1974, 312 с.
148. Шефер Э. Х. Золотые персики Самарканда: Кн. о чужезем. диковинах в империи Тан (Пер. с англ.). М.: Наука, 1981, 608 с.
149. Элиаде М. Аспекты мифа / пер. с фр. В.Болышакова. М.: «Инвест-ППП», 1996, 240 с.
150. Яковлев Б. Ф. Якутские коноязи. Язык-миф-культура народов Сибири. М.: Наука, 1974, 402 с.

Internetde

151. Ramazan Qafarlı. Azərbaycanda mifologyanın öyrənilməsi.<http://www.azmif.net/cgibin/datacgi/database.cgi?file=az&report=single article&articleid=00069>

M Ü N D E R İ C A T

I FƏSİL

CANSIZ TƏBİƏT OBYEKTLƏRİ İLƏ BAĞLI İNAMLAR.....

- 1.1. Astral kultlarla bağlı inamlar.....
- 1.2. Dağ kultu ilə bağlı inamlar.....
- 1.3. Bitki kultu ilə bağlı inamlar.....
- 1.4. Su kultu ilə bağlı inamlar.....

II FƏSİL

CANLI TƏBİƏT OBYEKTLƏRİ İLƏ BAĞLI İNAMLAR.....

- 2.1. Qurd kultu ilə bağlı inamlarda əcdad paradiqması.....
- 2.2. İlən kultu ilə bağlı inamlar.....
- 2.3. At kultu ilə bağlı inamlar.....
- 2.4. Keyik, ceyran və maral obrazlarının kult semantikası.....
- 2.5. Quş onqonlarının kult semantikası.....

NƏTİCƏ.....

ƏDƏBİYYAT.....