

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası
Folklor İnstitutu

Ramil Əliyev

R İ Y A Z İ

M İ F O L O G İ Y A

(Mifoloji informasiyanın riyazi-funksional
modelləşdirilmə təcrübəsi)

BAKI – 2008

Elmi redaktoru: Hüseyn Ələsgər oğlu İsmayılov,
filologiya elmləri doktoru

Seyfəddin Rzasoy,
filologiya elmləri namizədi

Rəyçilər: Azad Nəbiyev,
filologiya elmləri doktoru, professor
AMEA-nın müxbir üzvü

Asif Hacı,
filologiya elmləri doktoru, professor

Əliyev R.M. Riyazi mifologiya. Bakı, Nurlan, 2008. – 180 s.

ISBN -

Kitabda müəllif folklorçu alimlərimizin riyazi təfəkkürünü onların yazdıqları əsərlərə əsasən təhlil etmiş, azərbaycanlı alimlərin riyazi təfəkkürünə və riyazi folklorşünaslıq elminin inkişafına əsaslanaraq, folklor mətnlərindəki riyazi modellərin elmi izahını vermişdir.

Kitabda əcdadlarımızın ilkin rəqəmsal riyazi-mifoloji dünyagörüşünün üzə çıxarılmasına da cəhd olunur. Riyazi mifologiyanın bir elm kimi özünü təsdiq etməsi riyazi folklor mətnlərinə əsaslanır.

⊖

© «Nurlan»

nəşriyyatı, 2008

AZƏRBAYCAN FOLKLORŞÜNASLIĞINDA YENİ SƏHİFƏ – RİYAZİ MİFOLOGİYA

Əziz oxucu, filologiya elmləri doktoru Ramil Əliyevin sizlərə təqdim etmək istədiyim «Riyazi mifologiya» əsəri, sözün gerçək anlamında, Azərbaycan folklorşünaslığında tayı-bərabəri – janr-tematik ekvivalenti olmayan bir araşdırmadır. Əsərin dəyəri onun ilk növbədə Azərbaycan folklorşünaslığının mövcud olduğu dövrdən bu günə kimi «riyazi folklorşünaslıq» adına aparılmış bütün təcrübələrini nəzərə almaqla milli folklorşünaslıq və mifologiyada yeni bir sahənin – riyazi mifologiyanın əsaslarını qoyması ilə müəyyənləşir. R.Əliyev bu monoqrafiya ilə riyazi mifologiyanın nəzəri-metodoloji əsaslarını və praktiki-təcrübi bazasını yaratmışdır.

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

Tədqiqatın «Azərbaycan folklorşünaslığında mifoloji informasiyanın modelləşdirilmə təcrübəsinin riyazi-funksional

analizi» adlanan birinci fəslində prof. M.H.Təhmasibdən başlamaqla prof. M.Seyidov, prof. P.Əfəndiyev, prof. H.İsmayılov, prof. A.Nəbiyev, prof. K.Abdulla, prof. M.Cəfəri, prof. A.Hacılı, prof. B.Abdulla, prof. F.Bayat, R.Qafarlı, A.Xəlil, İ.Musayev, S.Rzasoy kimi tədqiqatçıların yaradıcılığında işlənmiş informasiya modelləşdirilməsi təcrübəsi R.Əliyev tərəfindən riyazi-funksional baxış sistemindən keçirilmişdir. R.Əliyevəqədərki təcrübələr onun riyazi-funksional modelləşdirmə sistemindən keçdikdən sonra tamamilə yeni məzmun səviyyəsinə qalxmışdır. Məsələn, prof. H.İsmayılovun yaradıcılığının timsalında bir səciyyəvi nümunəyə diqqət edək.

Bildiyimiz kimi, prof. H.İsmayılov aşiq sənətinin tarixi-genetik strukturuna dair yeni konsepsyanın müəllifidir. Haqqında çoxsaylı rəylər yazılmış, mürəkkəb teoretik struktura və semiotik sxemləşdirməyə malik olması səbəbindən elmi dövriyyədə aprobasiyası çox ağır gedən, obyektiv və subyektiv münasibətlər kontekstində şüurları məşğul edib, düşüncələri daim diri saxlayan bu konsepsiyada Azərbaycan-türk (oğuz) etnosunun mədəniyyət tarixi «Ata», «Baba», «Dədə» və «Aşiq (Aşiq)» epoxal semantemlərinin – etnik-milləti mədəniyyət işarələrinin düzüm sistemi kimi modelləşdirilmişdir. R.Əliyev bu konsepsiyaya aydın təhlil müstəvisində – «Prof. H.İsmayılovun yaradıcılığında bərpa olunmuş folklor dünya modelinin riyazi strukturu» kontekstində yanaşmaqla Ata-Baba-Dədə-Aşiq (Aşiq) genetik inkişaf modelinin gerçəkliyini riyazi-funksional modelləşdirmə yolu ilə əsaslandırmışdır. Bununla eyni zamanda iki hədəf əldə edilmişdir:

Birincisi, prof. H.İsmayılovun aşiq sənətinin mənşəyinə dair yeni konsepsiyasının həyatiliyi riyazi funksionallaşdırma müstəvisində təsdiq olunmuş;

İkincisi, prof. H.İsmayılovun konsepsiyası riyazi formullaşdırma kontekstində davam və inkişaf etdirilmişdir.

Qeyd olunmalıdır ki, bu yanaşma əsərdə nəzərdən keçirilmiş digər müəlliflərin tədqiqatlarına da tətbiq olunmuşdur. Lakin metodik model müəllif tərəfindən hər dəfə fərqli mövqələrdən – analizə cəlb olunmuş materialın təyinatı və səviyyəsindən asılı olaraq həyata keçirilmişdir. Məsələn, prof. H.İsmayılovun yaradıcılığında R.Əliyevin diqqətini «Ata-Baba-Dədə-Aşiq (Aşiq)» genetik təkamül modeli cəlb etmişdirsə, prof. A.Nəbiyevin yaradıcılığı bu cəhətdən onun üçün birbaşa riyazi folklorşünaslıq məsələləri baxımından aktual olmuşdur.

Monoqrafiyada riyazi mifologiyanın nəzəri-tətbiqi məsələlərinə daha çox fikir verən müəllif Azərbaycan folklorşünaslığında açdığı yeni səhifənin nəzəri-metodoloji əsaslarını da diqqətdən kənar qoymamışdır. Məsələyə konkret yanaşan R.Əliyev «Mifologiyanın öyrənilməmiş sahələrindən biri riyazi mifologiya, həllini gözləyən problemlərindən digəri isə riyazi mifologiya məsələləridir. Bu sahə bu vaxta qədər tədqiq olunmamış, onun tədqiqat obyektini gizli qalmışdır. Riyazi mifologiya nədir? O nəyi öyrənir?» suallarını qoymaqla riyazi mifologiyanın mahiyyətinə həm ümumiyyətlə (ümumelmi müstəvidə), həm də öz şəxsi yanaşması (R.Əliyevə məxsus təfsir) səviyyəsində aydınlıq gətirmişdir.

R.Əliyev riyazi mifologiyayı ilk növbədə mifologiya elminin inkişafında xüsusi mərhələ kimi səciyyələndirərək yazır: «Mifologiya elminin təbii-tarixi inkişafı bir neçə dövrə və mərhələlərə ayrılır. Bu mərhələlərdən birini də riyazi mifologiya təşkil edir. Bu sahənin konkret elm sahəsi kimi inkişaf etməsi son illərə aiddir».

Alim riyazi mifologiyanın mahiyyətini ilk insan təfəkkürünün analitik imkanlarına münqər edərək göstərir: «...Bu sahə ibtidai mifoloji görüşün riyazi köklərinin dərk olunmasına əsaslanır. Bu mərhələni ibtidai riyaziyyatın mifoloji şüurda özünə məxsus şəkildə qavranılması və tətbiq olunması dövrü kimi də xarakterizə etmək olar. Doğrudan da

fikir verilərsə, ibtidai riyazi biliklərin mifoloji olaraq tətbiq edilməsi ibtidai icma quruluşunda fəvqəladə yenilik təsiri bağışlayır. Çünki ibtidai hesablamaların aparılması mövcud cəmiyyət tipi üçün həyati məna kəsb etmişdir. İlk insan üçün zaman anlayışı, vaxt ölçüsü ona öz həyatını tarazlamaq üçün lazım olmuşdur. Bu ehtiyacın nə zaman yarandığını, ibtidai icma cəmiyyətinin hansı dövründə əmələ gəldiyini söyləmək çətinidir. Bircə bunu demək mümkündür ki, təbiəti öyrənən ilk insan hər şeyin zaman çərçivəsində baş verdiyinin şahidi olmuşdur. Fəsillərin bir-birini əvəz etməsi, işıq və qaranlıq anlayışına əsasən gündüz və gecənin tənəsübü, bu hadisənin nə qədər müddətdə baş verdiyini müşahidə etdikcə ibtidai insanın şüurunda hesablamaq vərdişi özünə yer almışdır. İbtidai insanın ən böyük nailiyyəti toplamaq bacarığına nail olmasıdır. Deməli, riyazi mifologiyanın predmetini ibtidai insanların riyazi dünyagörüşü, dünyanı riyazi dərk etmə üsulları, metodologiyasını isə ilk ibtidai insanların riyazi şüurunun necə formalaşması, bu qabiliyyətin necə inkişaf etməsi yollarını və s. problemləri həndəsi-riyazi strukturlar vasitəsilə öyrənmək təşkil edir».

Əslində, R.Əliyev mifologiyada riyazi strukturlar axtarmaqla ibtidai insan şüurunun analitizmini qabartmışdır. Bu mifoloji analitizmi ilk baxışda qəbul etmək istəməsək də, Y.M.Meletinskinin: «Levi-Strosun mifin hissi, konkret, metaforik, «kaleydoskopik» məntiqi xüsusiyyətlərinin əksinə olaraq, onun intellektual və idraki başlanğıcının aşkarlanması sahəsindəki xüsusi nailiyyətləri» haqqındakı tövsiyəsini (**Y.M.Meletinski. «Folklorşünaslıqda struktur-semiotik metodun tətbiqi məsələsi haqqında» – «Semiotik və bədii yaradıcılıq» məqalələr toplusu. Moskva, Nauka, 1977, s. 166 – rus dilində**) nəzərə aldığımızda R.Əliyev öz mifoloji analitizm konsepti ilə mifoloji düşüncənin intellektualizmini vurğulayan struktur antropologiyasının banisi K.Levi-Strosu eyni mövqedə birləşir.

R.Əliyevə görə, riyazi mifologiyanın bir sahə kimi inkişafı aktual məsələdir: «...Bu elm sahəsi cavan olduğu üçün onunla məşğul olanların sayı da azdır, hətta barmaqla göstəriləcək qədər azdır. Bəlkə də, bunun səbəbi ilk insanın sahib olduğu müəyyən ilkin riyazi düşüncəyə malik olmamağımız, daha üstün riyazi qavrayış tipinə yiyələnməyimizdir. Görünür, ibtidai düşüncədəki qədim riyazi təfəkkür fenomenallıq kəsb etsə də, cəmiyyətin müasir inkişaf dövründə bu hadisə adiliyə enmişdir».

Alimin bu fikirləri bizim indiki vəziyyətimizi də, əslində, dəqiq şəkildə səciyyələndirir. Etiraf etməliyik ki, uzun illər struktur mifologiya ilə məşğul olsaq da, «Riyazi mifologiya» şəxsən bu sətirlərin müəllifi üçün ilk baxışdan qavranmayan, oxunuşu çox çətin getmiş bir əsərdir. Lakin biz R.Əlievin yazdığı kimi «riyazi qavrayış tipinə» malik olmasaq da, hər halda, «Riyazi mifologiya»nın «fenomenallığını», müəllif tərəfindən Azərbaycan humanitar-filoloji və analitik fikir dövriyyəsinə, eləcə də dünya elmi düşüncəsinə (əsinin rus və ingilis dillərindəki variantlarının çapı nəzərdə tutulur) necə bir materialın (hansı əsin) daxil edildiyinin fərqi deyirik. Bu, monoqrafiyanın 2 səhifədən və 17 maddədən ibarət olan «Sonuclar»ında daha bariz ifadə olunub.

Şəxsi qənaətimizə görə, R.Əliyevin «Nəticələr»ində:

– «Kitabi-Dədə Qorqud»un total strukturunun riyazi-həndəsi strukturu;

– mifoloji mətnin riyazi baxımdan üç mərhələli (motiv-riyazi mif-mətn tipi) formalaşma strukturu;

– «Oğuz Kağan» dastanının riyazi motiv və riyazi mifin vəhdətindən ibarət olan riyazi süjeti;

– mifoloji zamanın riyazi dialektikası

və s. haqqındakı maddələr fundamentaldır.

Ümumiyyətlə, «Riyazi mifologiya» monoqrafiyasının iki səhifəlik – on yeddi maddəlik «Nəticə»si həm də Azərbaycan riyazi mifologiya elm sahəsinin nəzəri-metodoloji əsaslarını təşkil edir. Bu əsaslar mifoloji informasiyanın riyazi

funksionallaşdırılmasının nəticələrini özündə əks etdirdiyi kimi, onlarda riyazi mifologiyanın perspektiv inkişaf istiqamətləri də öz əksini tapmışdır.

F.e.d. R.Əliyevin tədqiqatları davam edir. Başladığı sahəni yarımçıq qoymayan alim hazırda folklor mətnlərini riyazi-məntiqi sıra ardıcılığı modelindən keçirməklə yeni axtarışlarla məşğuldur.

Yorulmadan çalışan alimin bütün uğurları İmanla Elmin vəhdətinin məhsuludur...

Qoy Uca Yaradan onun imanını daha kamil, elmini daha iti eləsin!

Seyfəddin RZASOY

I FƏSİL

AZƏRBAYCAN FOLKLORŞÜNASLIĞINDA MİFOLOJİ İNFORMASIYANIN MODELLEŞDİRİLMƏ TƏCRÜBƏSİNİN RİYAZI-FUNKSIONAL ANALİZİ

1. Riyazi mifologiyanın tətbiqi-təcrübi öyrənilməsi tarixinə qısa baxış

Mifologiyanın öyrənilməmiş sahələrindən biri riyazi mifologiya, həllini gözləyən problemlərdən digəri isə riyazi mifologiya məsələləridir. Bu sahə bu vaxta qədər tədqiq olunmamış, onun tədqiqat obyektı gizli qalmışdır. Riyazi mifologiya nədir? O nəyi öyrənir?

Mifologiya elminin təbii-tarixi inkişafı bir neçə dövrə və mərhələlərə ayrılır. Bu mərhələlərdən birini də riyazi mifologiya təşkil edir. Bu sahənin konkret elm sahəsi kimi inkişaf etməsi son illərə aiddir. Belə ki, bu sahə ibtidai mifoloji görüşün köklərinin dərk olunmasına əsaslanır. Bu mərhələni ibtidai riyaziyyatın mifoloji şüurda özünə məxsus şəkildə qavranılması və tətbiq olunması dövrü kimi də xarakterizə etmək olar. Doğrudan da fikir verilərsə, ibtidai riyazi biliklərin mifoloji olaraq tətbiq edilməsi ibtidai icma quruluşunda fəvqəladə yenilik təsiri bağışlayır. Çünki ibtidai hesablamaların aparılması mövcud cəmiyyət tipi üçün həyati məna kəsb etmişdir. İlk insan üçün zaman anlayışı, vaxı ölçüsü ona öz həyatını tarazlamaq üçün lazım olmuşdur. Bu ehtiyacın nə zaman yarandığını, ibtidai icma cəmiyyətinin hansı dövründə əmələ gəldiyini söyləmək çətindir. Bircə bunu demək mümkündür ki, təbiəti öyrənən ilk insan hər şeyin zaman çərçivəsində baş verdiyinin şahidi olmuşdur. Fəsillərin bir-birini əvəz etməsi, işıq və qaranlıq anlayışına əsasən gündüz və gecənin tənəsübü, bu hadisənin nə qədər müddətdə baş verdiyini müşahidə etdikcə ibtidai insanın

şüurunda hesablamaq vərđişi özünə yer almışdır. İbtidai insanın ən böyük nailiyyəti toplamaq bacarığına nail olmasıdır. Deməli, riyazi mifologiyanın predmetini ibtidai insanların riyazi dünyagörüşü, dünyanı riyazi dərkətmə üsulları, metodologiyasını isə ilk ibtidai insanların riyazi şüurunun necə formalaşması, bu qabiliyyətin necə inkişaf etməsi yollarını və s. problemləri həndəsi-riyazi strukturlar vasitəsilə öyrənmək təşkil edir. Qeyd etdiyim kimi, bu elm sahəsi cavan olduğu üçün onunla məşğul olanların sayı da azdır, hətta barmaqla göstəriləcək qədər azdır. Bəlkə də bunun səbəbi ilk insanın sahib olduğu müəyyən ilkin riyazi düşüncəyə malik olmamağımız, daha üstün riyazi qavrayış tipinə yiyələnməyimizdir. Görünür, ibtidai düşüncədəki qədim riyazi təfəkkür fenomenallıq kəsb etsə də, cəmiyyətin müasir inkişaf dövründə bu hadisə adiliyə enmişdir. Hər halda Azərbaycan reallığında sırf riyazi mifologiya ilə məşğul olmasa da, müəyyən riyazi-mifoloji məsələləri qabardan, öyrənən alimlərimiz də olmuşdur. Bu sahədə ilk qələm təcrübəsi kimi «Azərbaycan nağıllarının əhval-ruhiyyəsi» məqaləsində, «Məlik Məmməd» nağılında 3, 7 və 40 saylarının semantikasını, müxtəlif xalqlarda müqəddəs rəqəmlərin qəbul olunmasını (türklərdə 9, çinlilərdə 8, samilərdə 7 və 40, Misir və yunanlarda 12 saylarının müqəddəs hesab olunması) qeyd edən mütəfəkkir alim Y.V.Çəmənşəminli hətta qədim riyazi düşüncədə çillə, şər vaxtı kimi zaman anlayışlarının mifoloji şərhini vermişdir.

2. Prof. M.H.Təhmasibin yaradıcılığında numerativ vahidlərin öyrənilmə təcrübəsi

Azərbaycan mifik təfəkküründə kök salmış müqəddəs rəqəmlərin açımında da riyazi mifologiyanın müstəsna rolu vardır. M.H.Təhmasib «**Əfsanəvi quşlar**» məqaləsində «Məlik Məmməd» nağılı ilə bağlı 40 və 30 ədədlərinin Simurq quşu ilə əlaqəsini şərh etməkdədir. O, 40 ədədinin uzaq

məsafəni ifadə etdiyini, o dünya ilə bu dünya arasındakı məsafənin 40-a bərabər olduğunu (40 tuluq su, qırx şaqqaət) qeyd edir, Simurqun «otuz quş» anlamında olmasını və bu adın daha başqa məqamları ifadə etdiyini yazır. Bu problemin riyazi-mifoloji təhlili həmin məqalədə olmasa da, qənaətlərin özü sonrakı tədqiqatlar üçün açar ola bilər. Məsələn, M.H.Təhmasib belə bir maraqlı riyazi əməliyyatın xalq düşüncəsində olduğundan xəbər verir: «Lənkəranlıların əqidəsinə görə, ay hər ayın sonunda, iki gün anasının bətnində qalaraq yenidən doğulur. Ona görə də o, hər ayın əvvəlində kiçilir və yenidən böyüməyə başlayır (72, s.25).

M.H.Təhmasib «**Adət, ənənə, mərasim, bayram**» məqaləsində də riyazi mifologiyaya mənbə rolunu oynaya biləcək faktları verir. Məsələn, o yazır ki, qış çillələrə bölünür. Bunlardan biri qışın girməsi ilə başlanan böyük çillədir ki, qırx gün davam edir. İkincisi kiçik çillə adlanır və böyüyün yarısı qədər, yəni iyirmi gün davam edir (72, s.73). Müəllif qışın son ayının 4 balaca çillədən ibarət olması, 7 və 40 rəqəmlərinin zərdüştilikdən də əvvəl inanc tipi olması, müqəddəslik rəmzi daşması haqqında fikir yürüdü. O, bu riyazi ünsürlərin təbiətlə bağlılığını təsdiq edir.

3. Prof. H.İsmayılovun yaradıcılığında bərpa olunmuş folklor dünya modelinin riyazi strukturu

Xaos – kosmos mövzusunun davamı kimi diqqət çəkən digər məqalə H.İsmayılovun «**Göyçə dastanlarında türk dünya modeli: xaos və harmoniya**» yazısıdır. H.İsmayılova görə m – kütlə vahidi olaraq yeni Göyçə dastanlarının alt qatını təşkil edir. Müəllif riyazi dillə alt qatı təşkil edən kütlənin modelləşdirmə funksiyasının ətrafa çevrələrlə proyeksiya etdiyini yazır. Onun nəzərində bu proyeksiyanı təşkil edən mif, ritual, dil və dünya obrazıdır. Dünyanı R , mifi b , ritualı v , dili d ilə işarə etsək, $R = b + v + d$ -yə bərabər olduğunu

görürük. Məqalədə R kaos və harmoniyaya ayrılır. Müəllif müəyyən riyazi məsələ çərçivəsində R -in həmçinin üçqütblü olduğunu – Göy, Yer və Yeraltı strukturlarına bölündüyünü, hər birinin riyazi sxemlərinin (dördtərəfli dörd ağacın, dünya ağacının) kosmik üfüqü təşkil etdiyini yazır. H.İsmayılov yazır: «Üfüqi sıxlığın dördtərəfli modeli dünyanın dörd cəhəti haqqında təsəvvürlərə uyğundur; onların kəsişmə yerindən «Dünya ağacı» yaranır. «Dünya ağacı»nın köməyi ilə nəinki kainatın əsas məkan sahələri fərqlənir, həm də başqa sferalar üzvlənməyə məruz qalır. Belə üzvlənmə adətən üçlü strukturda reallaşır: məsələn, keçmiş(a_1), indi(a_2), gələcək(a_3); əcdad(a_4), indiki nəsil, varis (zaman sferası); əlverişli, neytral, əlverişsiz (etioloji sfera) və s.» (41, s.42). Bu sitatın riyazi dillə ifadəsi belə alına bilər:

$$R = a_1 + a_2 + a_3 + a_4 \square D. D = T_1; D = T_2; D = E.$$

Bu məqalənin struktur modeli H.İsmayılovun «**Göyçə aşığı mühiti: təşəkkülü və inkişaf yolları**» monoqrafiyasında daha geniş planda oxucuya təqdim olunur. Monoqrafiyanın struktur vahidləri dörd fəsil və nəticədə öz əksini tapmışdır. «Göyçə aşığı mühitinin tədqiqi tarixi» adlanan birinci struktur vahidinin problemlərini müəllif zaman kontekstində araşdırır. Öz zamanında çap olunan aşığı şeirləri və dastanları, onlardakı çatışmazlıqlar alimin təfəkkürü və erudisiyası vasitəsilə təhlil olunur. İkinci və dördüncü fəsillərin struktur modellərində müəllifin riyazi düşüncəsi daha geniş əks olunmuşdur. H.İsmayılov monoqrafiyanın «Aşığı sənətinin inkişaf mərhələləri» fəslinin əvvəlində riyazi məntiq qanunlarına əsasən fikir yürüdür: «Azərbaycan aşığı sənəti genezisi və tipologiyası baxımından oğuz və türk (etnik-milli, mədəni çevrələr tarixi sosial-siyasi inkişaf səciyyəsi, mədəniyyət komponentlərinin bəzi diferensial əlamətləri və s. nəzərə alınaraq seçilir) tarixi mədəni mərhələlərinin analoji sənət hadisələrinin zəminində yaranmış və onun davamı kimi səciyyələnir» (40 s.51). Burada məkan və mətn əlaqələrinin folklor, obyekt və

subyekt üzvlənməsində yeri təyin olunur. H.İsmayılovun bu tədqiqatında subyekt Göyçə aşığı, məkən Göyçə mühitidir. Burada subyektlə mühit arasında əlaqə mətnlər üzərində qurulur, ümumi götürdükdə obyekt, subyekt, məkən, zaman Göyçə folklorunda təzahür edir. Müəllifin qənaətinə görə, Göyçə mühitində, ümumiyyətlə, folklorlarda sənətkarlar mətn informasiyasının səviyyələri aşağıdakı formulların üzərində qurulur: Ata, Baba, Dədə, Lələ (Ozan) müstəqil funksiyalarının bərabərliyi.

1. Ata (A)

Ata = əcdad (ancestor) kultu ($A = A^1$)

2. Baba (B)

Baba = atanın atası ($B = A^2$)

3. Dədə (D)

Dədə = müqəddəs ata ($D = A_m$)

4. Lələ (L)

Lələ (ozan) = haqq aşiqinin məsləhətçi yol yoldaşı

($L = H + M$)

Ozan (O) = Haqq aşığı (H) = Aşiq (A_s)

Ozan, Haqq aşığı, Aşiq səviyyələrinin üzdə görünən və görünməyən tərəfləri də vardır. Alim bu səviyyələrin riyazi-morfoloji asılılıqlarının şamanlıq (Ş), İslam (İ), sufilik (S) mərtəbələri ilə bir kökdən olmadığını qeyd edir.

H.İsmayılovun başqa bir tədqiqatında — «**Göyçə dastanları və aşiq rəvayətləri**» kitabının giriş hissəsində riyazi mifologiya elminin predmetinə daxil olan diferensial mətn, modelləşdirmə sistemi, informasiyanın fasiləsizliyi, kəmiyyət və keyfiyyət dəyişmələri və başqa məsələlərdən söhbət gedir. Bu tədqiqatdakı bəzi riyazi mifologiya ünsürlərini qısaca qeyd edək.

1. Müəllif türk yazılı ədəbiyyatında iki kultür çevrəsini – ədəbi mətn faktının geniş şəbəkəsini və şifahi ənənədəki fasiləsizliyi qeyd edir.

2. «Saz şairləri» və ya «qopuz şairləri» termin kimi yox, etnik mədəni və ədəbi-bədii fəaliyyət sistemlərində baş

verən diferensial tipoloji hadisənin informasiya işarəsi kimi baxır, qopuz şairləri - ozanlar tanrıçılığı tərənnüm edir, mətn işarəsi «boy», ifa təzi «boylama»dır, geniş mətn tipi eposdur. Qopuzçu igidlik göstərən qəhrəmanları eposda öyür.

3. Dastan mətninin strukturu kanonik qəliblərə malikdir. Bu strukturda nə isə dəyişə bilər, köhnə informasiya yenisi ilə əvəz oluna bilər.

4. Folklor yaradıcılığı üzvlənmə prosesində yeni qola malik olur. Aşıq ədəbiyyatı diaxron səviyyədə ikincidir.

5. Ustad aşıq olmağın sinxronizmi; Ustadın kimliyi, hansı dastanları bilməsi, nə qədər aşıq havacatını bilməsi, neçə qatar şeir bilməsi, neçə şagird yetişdirməsi.

6. Dastan mətnindəki mifoloji arxetiplərin transformasiya prosesində sxem, kod, məlumat səviyyələri şəklində üzə çıxması.

7. Göyçə dastanlarının strukturu – türk dil invariant sistemi, türk mifoloji qrup modeli, türk arxaik ritual kompleksi, türk mifopoetik sistemi, türk ədəbi-bədii düşüncəsi – poetik sistemi, metaforik sistemi, əski türk inanmaları, türk sosial münasibətlər sistemi.

8. Göyçə dastanlarında böyük türk dünyasına məxsus olan şifahi ədəbiyyat ənənəsinə bağlı olan funksional fasiləsizliyin təmin olunması.

9. Göyçə dastanları semantik strukturda yerləşən informasiyanın daşıyıcısı rolunda çıxış edir.

10. Göyçə dastanları termini adı altında bir neçə mətn işarələyə bilər, işarə, informasiya və mətn bu terminin içindədir. Göyçə dastanlarında mətdaxili münasibətlərin tiplərini müəllif belə qiymətləndirir:

a) subyekt – mətn münasibəti; b) mətn – məkan münasibəti; v) mətn – zaman münasibəti (Oğuz xanın təmsalında ata, xilaskar, əcdad kultu funksional dərəcələri).

11. Türk xalq sufizminin qədim türk dastançılığında kodlaşaraq Göyçə dastanlarına ötürülməsi, xüsusi mətn tipləri, diferensial mətndə sufizm informasiyasının fasiləsizliyi.

12. Göyçə dastanlarında türk dünya modeli – xaos və harmoniya; alt qat – kod, məlumat, sxem; üst qat – obraz, motiv, süjet. Alt qatın modelləşdirici sistemi – bu kosmik modeldir, mif, ritual və dil – mifoloji dünya obrazında fasiləsiz olaraq bərpa olunur.

13. Göyçə dastançılığında janr spesifikasiyasının funksional diferensiallaşmasına meyl (diaxroniya), sabitlik (sinxroniya) və fasiləsizliyin təmin edilməsi.

14. Qədim Oğuz dastanlarının strukturundakı (boy, boylama, soy, soylama və yum) üçlü sistemin Göyçə dastanlarına variasiyası. Soylama – ustadnamə, yum – duvaqqapma, boylama – dastan danışma.

15. Diferensiallaşmış mətn tipləri (sırf Göyçə mühitinə məxsus mətn), yaxud təsnifat.

Göyçədəki dastançılıq ənənəsinin təqdim olunan 15 xüsusiyyəti milli-mifoloji, tarixi dəyərlərin bu günədək qorunmasını şərtləndirir, eyni zamanda ona varis olan elmi düşüncənin rolunu üzə çıxarır.

4. Prof. A.Hacılıının yaradıcılığında epik mətnin morfoloji strukturunun modelləşdirilmə təcrübəsi

Azərbaycan folklorşünaslığında dastanlarımızı struktur təhlilə cəlb edən alimlərdən biri də prof. A.Hacılıdır. Onun «Koroğlu» dastanının morfoloji strukturu haqqındakı məqaləsi (**«Koroğlu» dastanının morfoloji strukturu**) ilk işlərdən biridir. O, «Koroğlu» dastanını morfoloji təhlil edərkən hadisəni, situasiyanı, situativliyi, məkanı, funksiyanı, fəaliyyət və ziddiyyətin səbəbini və həllini, hərəkəti struktur sistemin əsas vahidləri kimi götürür. Bu yeddi morfoloji struktur dastanın tərkib hissələrini bir-birinə birləşdirən funksional vahidlər kimi diqqəti cəlb edir. Müəllifin dastanda hadisələrə

morfoloji yanaşması yenidir. Məsələn, o, hadisəni təhlükənin meydana çıxması, situasiyanın – təhlükənin məlum olması, situativliyin məkanını təhlükə və hadisənin yeri, qəhrəmanlıq funksiyasını təhlükənin aradan qaldırılması, funksionallığı, fəaliyyət və ziddiyyəti Koroğlunun düşmən və ya rəqiblə qarşılaşması, ziddiyyətin həllini təhlükənin dəf edilməsi, hərəkəti Çənlibelə yeni dəlilərin və ya xanımların gəlməsi kimi götürərək morfoloji təhlilə keçir. Onun morfoloji təhlilində hadisənin – təhlükənin meydana çıxmasının şərtləri dördüdür: A_1 – Koroğlu özü təhlükədədir; A_2 – düşmən Çənlibelə hücum edir; A_3 – dəlilərdən biri və ya bir neçəsi təhlükədədir; A_4 – digər təhlükələr.

Dastandakı situativliyi də müəllif 4 qismə ayırır. B_1 – kimsə hiss edir; B_2 – dost xəbər gətirir; B_3 – təsadüfən bilinir; B_4 – açıq-aşkar görünən təhlükə.

Məqalədə müəllif Çənlibeli situativliyinin məkanı kimi götürür (yəni, V_1 – Çənlibel, V_2 – Çənlibelin ətrafı, V_3 – Çənlibeldən uzaq). A.Hacılı qəhrəmanlıq funksiyasını – təhlükəni aradan qaldırmaq işini Koroğluya, onun dəlilərinə və dostuna aid etməklə Q_1 – Koroğlu, Q_2 – dəlilərlə Koroğlu, Q_3 – dəlilər, Q_4 – dəlilərin dostu kimi işarə edir.

Fəaliyyət və ziddiyyət zamanı Koroğlu düşmən və ya rəqiblə qarşılaşarkən 4 morfoloji məqamdan istifadə edir: J_1 – meydan oxuyur; J_2 – özünü tanıtmır; J_3 – özünü aşiq qələminə verir; J_4 – gizlənir. Müəllif ziddiyyətin həlli yollarını D_1 – açıq döyüşlə, D_2 – kələk və sonrakı döyüşlə, D_3 – məsləhət əsasında, D_4 – Qıratın yardımı ilə, D_5 – Koroğlunun nərəsinin təsiri ilə izah edib açıqlayır.

Axırıncı funksiya, yəni dastandakı hərəkət irəli-geri olmaqla Çənlibelə gediş və gəliş ilə bağlıdır. Müəllif bu prosesi belə işarələndirir: S_1 – özü xəbərsiz gəlir; S_2 – Koroğlu və ya dəlilər gedib gətirir; S_3 – döyüşə qoşulur.

Prof. A.Hacılının qənaəti belədir ki, dastanın hər hansı qolunda hadisələr $A + B + V + Q + J + D + S$ şərti işarələri ilə ifadə olunmuş struktur əsasında baş verir. Sonda müəllif

maraqlı ümumiləşdirmə aparıb dastandakı 7 funksiyanın 27 situasiya əsasında çoxlu sayda (888030) qollara çevrilə biləcəyini hesablamışdır.

Sonda onu demək mümkündür ki, «Koroğlu» açıqtipli dastandır. Burada hadisələrin sonu qapalı deyil, bir qol başqa qolun yaranması üçün stimül ola bilər. A.Hacılı bu tədqiqatı daha maraqlı etmək üçün «Koroğlu» versiyalarını riyazi işarələndirməyə cəlb edir və onlardakı oxşar hadisələrin qrafiklər üzrə trayektoriyasının necə qurula biləcəyini göstərir.

Bu tədqiqat bütövlükdə dastanın riyazi-morfoloji təhlilinin aparılmasında böyük rol oynaya bilər. Həm də dastanın riyazi təhlili morfoloji təhlildən ayrı götürülə bilməz. Dastanın qollarının riyazi qiymətləndirilməsi riyazi folklorşünaslıqda öz sözünü deyə bilər.

5. Prof. K.Abdullanın «Dədə Qorqud»un mətnaltı semantikasının öyrənilməsinə həsr olunmuş tədqiqatlarında bərpa olunmuş epik informasiyanın riyazi strukturu

Riyazi mifologiyayı öyrənməkdə digər lazımlı mənbə K.Abdullanın «**Gizli Dədə Qorqud**» kitabıdır. Ona görə ki, kitab dərin məntiqi köklərə söykənmişdir. Məntiq qanunlarına əsaslanan riyazi məntiq də kitabda təhlil olunan gizli dastan mətnindəki riyazi mifologemlərin bərpa olunmasında iştirak edir. Müəllifin məntiqi mühakiməsində iki qütb qarşılaşdırılır: Mif və Yazı. Mif «Dədə Qorqud»un gizli qatıdır. Yazı isə dastan ənənələrinə söykənib bağlanan kitabdır. «Kitabi-Dədə Qorqud»dakı gizli qatların şifrələrinin riyazi-məntiqi açımını verməklə nəyə nail olmaq olar? Kamal Abdullanın məntiqinə söykənməklə alınan riyazi bağlılıq və bərabərlikləri qeyd edək.

1. K.Abdulla Odisseyin mifoloji semantikasının «Kitabi-Dədə Qorqud»dakı Beyrək və Basatda əks olunmasının məntiqi şərtlərini irəli sürür. Yəni Odisseyin Polifemi öldürməsi və həyat yoldaşının toyuna gəlib çıxması motivlərinin Beyrək və Basat tərəfindən ayrı-ayrılıqda həyata keçirilməsinə təmin hissələrə ayrılması kimi yox, hissələrin tam halında birləşməsi kimi baxmaq lazımdır.

□□□Ölüm mələyi ilə vuruşma həm Dəli Domrul, həm də Herakl üçün riyazi bərabərlikdir. Hər iki obrazın riyazi işarəsi +1-ə bərabərdir.

3. K.Abdullanın Dirsə xan oğlu Buğacla Edipi müqayisə etməsində isə riyazi bərabərlik alınmır. İşarələr mənfi və müsbətdir. «Kitabi-Dədə Qorqud»dakı ata – oğul – ana üçbucağındakı ananın funksiyası yunan mifindəki ananın funksiyasından tamamilə fərqlidir. Buna görə də Buğacın evə dönüşü ilə Edipin evdən çıxışı onların talelərindəki alın yazısına bərabərdir. Yəni onların tək-cə günahları bərabərdir.

Buğac tanrı öküzünü öldürdüyünə görə cəzalandırılır, Edip isə anasına qarşı ədəbsiz hərəkəti üçün cəzalandırılır.

4. Digər bir riyazi bağlılıq dastanının verə biləcəyi informasiya ilə dərində gizlənən gizli mənanın açılmasında üzə çıxır. Bu, daha çox ikinci informasiya sistemi ilə bağlıdır. Baybecan məliyin Baniçiçəyi Beyrəyə beşikkəsmə etməsinin bir səbəbi boydakı ikinci informasiya qatının olmasıdır. Dəli Qarcarın bacısını verməməsinin səbəbi atasının qızını Bayburd qalasının bəyinə vermək istəməsi ilə bağlı olmuşdur. İkinci informasiya sistemində Beyrəyin öldürülməsinin səbəbi Mifdirse, birinci informasiya sistemində səbəb rolunu Yazı oynayır. Birinci informasiya sistemində K.Abdulla Təpəgözün niyə təkgöz olmasını işıq və zülmətlə, görənlər adam və kor adamlarla bağlasa da hiss olunur ki, Təpəgözün təkgöz olması əski təfəkkürdə günəşin təkgöz tərəfindən udulması və həmin gözdən Günəşin doğulması məntiqi ilə bağlıdır. K.Abdulla işıq və zülmət dedikdə xaosla harmoniyanın mübarizəsini nəzərdə tutur. Harmoniya dastanının əlamətdar cəhətidir. Harmoniyanın mübarizəsi qarşıdurmaya əsaslanır. Ümumiyyətlə, oppozisiya hadisələrin məntiqi sıralanmasında struktura tabedir. İnvariantın strukturunda da xaos – harmoniya qarşılaşdırılır. K.Abdullanın açımında xaos sıfıra bərabər deyil, boşluq deyil, başqa konfigurasiyaların əsasında durur. O, sıfırla 1 ədədi arasındadır.

5. Təbiət – mədəniyyət formulu dastanda və K.Abdulla yozumunda Basatın mədəni cəmiyyətə daxil edilməsi ilə bağlanır. Bu formul özlüyündə yeni bir riyazi-məntiqi düşüncənin doğurduğu düsturun açılmasına yardım edir. Boyda Oğuz cəmiyyətinə qarşı duran Təpəgözdür. Bu, harmoniyanın pozulmasıdır. Basat Təpəgözü öldürməklə harmoniyanı bərpa edir. Boyda ziqzaqvari hərəkət baş verir. Əvvəl yüksələn xətlə harmonik cəmiyyət, sonra tənəzzül edən xətlə eniş (xaosa qayıdış), enən xəttin sonunda Basatın harmoniyanı bərpa etməsi təsvir olunur. Basatın özünün isə harmoniyanı pozması dastanının gizli qatında qalır. Üçlü

zaman ölçüsündə Göy – Yerüstü – Yeraltı modelində kosmos göyü, Təpəgöz yeraltı dünyanı işarələyirsə, «Kitabi-Dədə Qorqud»da Yerüstünü Basat işarə edir. Bəs ikili zaman ölçüsündə Göy – Yeraltı modelində yalançı dünya necədir? Mənə elə gəlir ki, ikili zaman ölçüsündə Oğuz dünyası Göy və Yeraltından ibarət olmuşdur. Bu dünyanı – Yeri yalançı fani dünya adlandırırlar. Işıqla qaranlığın bir-birini əks etdirdiyi qat orta dünyadır – Yerüstü. Basatla Təpəgözün toqquşduğu dünya da orta dünya – yerüstüdür. İkili zaman ölçüsündə Təpəgöz Yeraltı dünyanın sakini olub, üçlü zamanda o, Basatla orta dünyada qarşılaşır (44). Kosmosla Xaosun tərs proyeksiyasında Xaosun yerinə Kosmosu qoysaq, onda Kosmos özü yalançı dünyanı işarələyər: Kosmos \square Xaos = Basat \square Təpəgöz. Bu bərabərlikdən görüldüyü kimi, Basatla Təpəgözün görüşməsi orta dünyada mümkündür.

Dastanda gizli məntiq qanunları ilə yaşayan harmoniyanın digər şəkli əlaməti normadır. Normanın üzərində yüksəltdiyi əsas gizli qat isə anormadır. Anorma Oğuz cəmiyyəti üçün qəbul edilməzdir. Qanturalı Oğuz qızına ona görə evlənmir ki, onlar cici-bacıdırlar. O, cəmiyyət üçün norma sayılan evlənmə tipini qəbul etməyib tayfa xaricindən qız alır. Demək, norma anormaya çevrilir. Selcan xatunun düşmənlə vuruşmada Qanturalıya kömək etməsi isə anormadır, Qanturalının Selcanla vuruşması isə anormanı normaya çevirmək kimi düşünülə bilər.

«Gizli Dədə Qorqud»da mif hərəkətdir, xaosa bərabər deyil, o, bütün qədim insan cəmiyyətinin idarəedicisidir. Həm «Gizli Dədə Qorqud»da, həm də «Kitabi-Dədə Qorqud»da mif alt qatda fəaliyyət göstərir. Onun funksiyası, törəmələri vardır, üzə çıxma üslubu, təsir dairəsi, cəmiyyətlə əlaqə forması vardır. Əslində, mif kollektiv şüur əlaməti kimi kollektivin özüdür. «Gizli Dədə Qorqud»da Mif məkan və zamanın olduğu yerdə yaranır: $M_{\text{mif}} = M + T$. Bu bərabərlik dastanda öz üslubunu formalaşdırır ki, onun da işarəsi Sözdür. Bəzi məqamlarda Söz ilə Mif eyniləşir. Görünür, bu

onda baş verir ki, Mif öz idarəedicilik funksiyasını Sözə verir. Söz Mifin paradiqmasıdır. Sözə sahiblik edən dastandakı ağsaqqal – Dədə Qorquddur. Deməli, Mif özündən Sözü və Dədə Qorqudu proyeksiyalandırır. Mif – Söz – Dədə Qorqud münasibətlərini «Müqəddimə»də görən K.Abdulla oradakı hər bir müdrik kəlamın Mifin əsasında yarandığını irəli sürür. Yəni bu müdrik kəlamları Dədə Qorqudun dili ilə Mif söyləyir. Mifin dediyi sözlərdə funksional asılılıq hiss olunur. «Əzəldən yazılmasa // qul başına qəza gəlməz» kəlamında 2-ci tərəfin 1-ci tərəfdən hissi-idraki asılılığı vardır. Hər şeyin əzəldən yazılması Mifin hökmüdür. Mif ilə Yazı arasındakı keçiddə Simvol durur. Simvol Mifin işarəsidir. Simvolun forması isə Yazını yaradır. Əgər Günəş mifik təsəvvürdə obrazdırsa, piktoqram kimi dairə şəklində oxlarla əhatə olunmuş ilkin Yazı işarəsinə əks etdirir. Bu simvollar yan-yanı düzülərək Yazıda mifoloji fikrin bədii ifadəsini əmələ gətirir. «Gizli Dədə Qorqud»da Mifin daxili funksiyaları aşağıdakılardır:

1. Mif ibtidai cəmiyyətin özüdür (anaxaqanlıq), matriarxatlıqda atanı əvəz edir;
2. Mifdə ideyalılıq vardır. Mifdəki Söz ideyanın hərəkətdə təcəssüm olunmuş şəklidir;
3. Mifdə işarəvilik Sözə bağlıdır;
4. Mifdə Söz Yazının ilkin şərtidir;
5. Mifdə Cümlə köhnə ilə yeni arasında olan inkişafdır;
6. Mifdə Yazı keçmişlə indinin arasındakı empirik təcrübəni ifadə edir;
7. Mif güclüdür, Yazı gücsüzdür;
8. Yazı atanın adını formalaşdırır, məsələn, Ulaş oğlu Salur Qazan (burada Yazı patriarxatlığı təyin edən bədii forma kimi üzə çıxır). Salur quş adıdır (osetin dilində şahin quşu deməkdir – 43, s.52). Salur sözü Mifdən gəlir. Yalnız bir boyda – Uruzun dustaq olduğu boyda Qazan Ulaş oğlu deyə çağırılır. K.Abdulla bunu Yazının gücsüzlüyü kimi verir (43, s.53).

9. Mif hilezoizmi doğurur, yəni ov səhnəsi hansısa bir hadisənin baş verməsinə səbəb olur, hilezoizm yaxşı bir hadisənin pis bir işə çevrilməsi deməkdir. Dastanda hilezoizm ov səhnələrindən sonra baş verir (44, s.55).

10. Mif inciyir. Atağızlıq Aruzun, Bəkilin timsalında daha gizli qatdadır. Mif özünün bu funksiyasından istifadə edir. Mifin inciməməsi üçün Beyrək qurban verilir. Mifin inciməsinə görə Aruz cəzalandırılır. Bəkil də Mifin inciməməsi üçün cəzalandırılır, o, atdan yıxılır, ayağı sınır.

11. Mifin situasiyaya meyilli qabarıqdır. Daşlaşmış funksiyalarda Mif öz keçmişini qoruyur. Mifin situativliyi qəlib şəklinə düşmüş vəziyyətlərdir.

12. Mifin qəhrəmana ad vermək funksiyası vardır. Bu funksiya qəhrəmanın gələcək fəaliyyətini idarə edir.

13. Miflə yasaqlar arasında riyazi asılılıqlar və qadağalar vardır. Məsələn, Mif qan qohumluğunu yasaq edir. Mifin qanunları riyazi idrakın qanunları ilə üst-üstə düşür.

14. Yazı güclüdür, Mif gücsüzdür. Burada keçmişə bir nostalgiya hiss olunur. Mif zəifləyib, onun qanunları cəmiyyəti idarə edə bilmir. İç Oğuzla Daş Oğuz arasında baş verən qarşıdurma da Mifin cəmiyyətə öz nəzarətini itirməsi nəticəsində baş verir. Dastanda Mifin zəifləməsinə göstərən xüsusi ibarələr də vardır. Ata ilə oğul arasındakı münasibətlərin dəyişməsinə Mif «Ol zamanda» sözü ilə ifadə edir. Bu zaman Yazı öz qüdrəti ilə üzə çıxır. O, dastanın strukturunu, boyların düzülüşünü, cümlə quruluşunu nizama salır. Yazı öz xüsusiyyətini ən çox «Müqəddimə»də göstərir. Dastanın ümumi mündəricəsi, mif düzümü Müqəddimədə Yazı üslubu ilə şərh edilir. Bu mənada «Müqəddimə» Yazının tamamlama funksiyasını öz üzərinə götürmüş olur. Yazı öz qüdrətini bir də onda göstərir ki, dastanda Mifi Allahla əvəz edir.

15. Yazının situasiyası Mifin situasiyasından fərqlənir. Yazı əvvəlcədən situasiyanı yaratmır, bu situasiya qəhrəmanın fəaliyyətindən asılı olaraq özü kortəbii yaranır.

Mifdə situasiya qəhrəmanı formalaşdırır, Yazıda isə qəhrəman situasiyanı əmələ gətirir.

16. Gizləndə qalmış Dədə Qorqudun üzdəki Dədə Qorquda münasibəti. Gizləndəki Dədə Qorqud son dərəcə dinamikdir, bütün boylardakı prosesləri idarə edir. Dastanda üzdəki Dədə Qorqud Bayındır xanla ikiləşir. Onlar eyni funksiyanı yerinə yetirirlər. Dədə Qorqud Miflə Yazı arasında fəaliyyət göstərən statuslu həm mifik, həm də dünyəvi obrazdır. Onun dünyəviliyini dastanın birinci cümləsindən də görmək olar.

17. Riyazi-mifoloji təfəkkürün bir xüsusiyyəti də tarixi rəqəmi mifoloji zamana yaxınlaşdırmaqdır. Məsələn, Məhəmməd peyğəmbər zamanında Bayat tayfasında Dədə Qorqud adında derlər bir ər qopmışdı – kimi ifadədə əsas məqsəd tarixi gerçəkliyin mifoloji qavramaya bərabər olmasını göstərməkdir. Bu fikir M.H.Təhmasibin «Bir tarixi həqiqətin eposdakı izləri» məqaləsini oxuduqdan sonra doğdu. Müəllif bu məqalədə eposların yaranması ilə bağlı tarixi dövrləri məxəzlərə əsasən söyləyir və bu məxəzlərin qədim eposa, dastan, rəvayət və əfsanələrə söykəndiyini qeyd edir. Buradan da Oğuznamələrin hansısa mifoloji zamana yaxın olması ideyası yaranır.

18. Təpəgözün təkgözü ilə Basatın tək zərbəsi funksional asılılıqdadır.

19. Mif obrazları (daha doğrusu, obrazlı təsvirlər) uzununa inkişaf edən (sinxron) Mifin törəmələridir («Başında olan bit ayağına dəridi (endi)», «At ayağı kölük, ozan dili çevik olur», «Qaranqu axşam olanda günü doğan!», «Yerdən uca dağlar başına yoldaşların alıb çıxdı», «Qanlı quyruq üzüb çap-çap udan!», Qab qayalar oynamadan yer öbrəldi, Qarı bəylər ölmədən el boşaldı» və s.). Bu tipli cümlələrdə informasiya sıxılır, təsvir üsulu ilə mifin sinxron inkişafı dayandırılır və mifin elementi bədii təyin kimi Yazı dilinə ötürülür. Bütün bu xüsusiyyətlər Mifin strukturunda layları

təşkil edir. Beləliklə, «Gizli Dədə Qorqud» öz strukturunda Mifin hansı riyazi-morfoloji elementlərini yaşadır?

1. Mif yaşayır, mif fəaliyyət göstərir, mif mübarizə aparır, mif qəhrəmanların daxili səciyyəsinə funksiyalaşdırır, onları idarə edir. Əgər biz mifin məchul olduğunu, gizlin qaldığını nəzərə alsaq, onu şərti olaraq X ilə işarə edə bilərik. Bu zaman X -in paradiqmalarının $X_1, X_2, X_3, X_4 \dots$ kimi bir-birindən ayrıldığını görürük.

2. Mif öz bətnindən Yazını doğur. Yazını U ilə işarə etsək, onun X ilə bərabərliyinin olmadığını, ancaq heç bir funksiyasının X -siz başa düşülmədiyini görürük. Belə düşünmək olar ki, Mifin tam formalaşdığı dövrdə ona strukturluq xasdır, Yazı isə hələ təzəcə doğulduğundan və Mifin işarələrini tam əks etdirə bilmədiyindən onun daxili quruluşunda struktursuzluq hökm sürür. Yazının struktursuzluğu mifin dairəvi yolunun sonunda qapanır, geriye dövretmənin əvvəlində yenidən üzə çıxır. Beləliklə, mifin strukturu əfsanə, rəvayət və nağılda bərpa oluna bilər, struktursuzluq isə epos və dastan içində geriye dövr etməsi ilə özünü bərpa edir.

6. Prof. M.Cəfərlinin yaradıcılığında epik informasiyanın mifoloji strukturunun modelləşdirilmə təcrübəsi

Riyazi mifologiyanın tədqiqat obyektini kimi öyrənilməsində aktual olan kitablardan biri də Azərbaycan dastanlarının struktur poetikasının əsaslarını yaratmış prof. M.Cəfərlinin «**Dastan və mif**» əsəridir. Hər şeydən əvvəl ona görə ki, dastan və mifin riyazi işarələri riyazi mifologiyanın tədqiqat predmetidir. Problemin nəzəri cəhətdən həlli dastan poetikasının riyazi modelləşdirilməsini tələb edir. Bu kitabın riyazi düsturunun qurulması da mif təfəkkürünün dastan poetikasında aşkarlanan riyazi modellərini bərpa etmək deməkdir. Bəri başdan onu da qeyd edək ki, hər bir alimin

yaratıcılığında elmi təfəkkürün riyazi modelləri ger ekd n hiss olunmaqdadır.  sas məsələ bu modellərin qurulması yolları, səviyyəsi və s. ilə baėlıdır. Bu cəhətdən yanaşanda M.Cəfərlinin yaratıcılığında, xüsusən «Azərbaycan məhəbbət dastanlarının poetikası» v  «Dastan v  mif» əsərlərindəki riyazi təfəkkürün mifoloji qatlarının  z  çıxarılması o qədər də  t nlik törətmir. B.Abdullanın «Dastan v  mif» kitabına yazdığı rəy də tədqiqatçının fəaliyyəti iki y nd n – folklorçu v  folklorşünas – araşdırılır. M.Cəfərlinin fitr tindəki birincilik v  ikincilik  z  riyazi ardıcılığın bariz nümunəsi olaraq meydana çıxır. B.Abdulla qeyd edir ki, yaxşı folklorşünas olmaq  z n yaxşı folklorçu olmaq gərəkdir. Onun bu fikrini riyazil şdirs k, cümlə belə alınar: Folklorşünas folklor unun paradiqmasıdır, onu t r d ndir. «Dastan v  mif» kitabında m llif mif v  dastan problemini epik strukturun tələbi baxımından həm diaxroniya, həm də sinxroniya münasibətlərində araşdırmağı düzgün hesab edir. Dastanın epik strukturunda mif – dastan keçidinin mexaniki qəbul olunması alınan riyazi bərabərliyin natamamlığına səbəb olur, problemin açılmasına o qədər də kömək etmir. M llif də bu paradoksları görür, mif – dastan keçidlərində epik təhkiyənin inkişaf dialektikasını, mifin inkişaf qanunlarını dastanın yaranmasına, formalaşmasına təsirini, mifin tipologiyası v  dastan janrı arasında epik  zvl nm nin rolunu, mif sxemlərinin dastan sxemlərinə riyazi alternativliyini düzgün qiymətləndirir. Kitabda mifin modeli ilə dastan modeli arasında olan riyazi formulları adlandırmış olsaq, $M - D$ münasibətlərində M -in birinci və ikinci funksiyalarının bir-birini  v zl diyini görərik. Yəni $M = D$ olduqda, eyni zamanda $D = M$ də funksional asılılıqda olur. Tədqiqatda mifin strukturunu mifoloji düşüncə prosesi kimi söz, əhvalat mənasında mif yaratıcılığı təşkil edir: $M \square M_1$ və $M \square M_2$ struktural  vyr si də  z növbəsində dastanın struktur modelinə təsirsiz qalır. M.C f rl  qeyd edir ki, «mifin s yl m , hekay t aspekti dastanın epik növün x susı tipi

olmasında üzə çıxır, O biri tərəfdən mifin düşüncə hadisəsi, yəni dünyanı qavramanın xüsusi üsulu olması da dastanda öz əksini tapmışdır» (27, s.15). Tədqiqatçı göstərir ki, mifin spesifik xüsusiyyətləri vardır. Ən əsası onun folklorlaşma zamanı rituelliyini və sakralliyini itirməsidir. Bu isə mifin sıfır həddinə yaxınlaşmasıdır. Onda mif xüsusi mətn tipi kimi şərti işarələnir. Bu mətni şərti olaraq M_3 kimi qeyd etsək, miflə dastan arasındakı keçidin $M_1 M_2 M_3$ bağlılığı ilə bir-birinə transformasiya olunduğunu görürük. Dastanla mif arasındakı əlaqəni birincinin bütöv epik sistemə malik olmasında, süjet, motiv, obraz tiplərinin mif mətnindən ayrılaraq dastan vahidi təşkil etməsində də görmək mümkündür. Dastan mifin daxili elementlərini yaşatmaqda davam edir və beləliklə, struktural çevrənin dastan modelində yenidən qurulmasına, mif modelinin bərpa olunmasına kömək edir, mifin izahetmə funksiyası dastanda dərkətmə funksiyasına çevrilir. Bu funksiyaları bir-birindən ayıran və birləşdirən epik ənənədir. Eposlaşmaq dastanı mifik quruluşdan çıxarıb xüsusi struktura malik janr növünə çevirir. Onların arasındakı riyazi modeli qarşılıqlı əlaqədə olan mif – epik ənənə – dastan düzülüşündən (sxemində) çıxartmaq olar. Göründüyü kimi, epik ənənə iki strukturun arasında birləşdirici amildir, orta həd təşkil edir. Əslində, mif – dastan təsirinin dairəsi çox əhatəlidir, bura müxtəlif morfoloji elementlər, kompozisiya quruluşu, epik strukturun ən dərin layları, riyazi strukturun bərabər paylanması və s. daxildir. Məsələn, mif və dastan içindəki motivlər müəyyən mənada riyazi formullar kimi götürülə bilər. Riyaziyyatda riyazi formulların bir-birindən alınması faktı riyazi mifologiyada da motivlə bağlı olan formulların bir-birini törətməsi, bir motivin əsasında yeni motivin funksiyalaşması gözləniləndir. Məsələn, «qadın ərinin toyunda» motivi öz funksiyasını matriarxat dövrünün başa çatması nəticəsində itirir, «ər arvadın toyunda» motivini funksiyalaşdırır. Motiv M.Cəfərlinin fikrincə, süjetin qısa mövzudur (məzmunudur), invariant səviyyəsində

stereotipdir, situasiya, kolliziya, hadisə, hərəkət, xarakterlərin sxematik ümumiləşdirilməsidir (28, s.25). Deməli, motiv funksiyası etibarilə miflə dastanı həm də bir-birinə yaxınlaşdırən modeldir. Motivün sxemi həm mifdə, həm də dastanda təkrarlananıdır. Tədqiqatda dastan motivi invariant, model səviyyəsi, bu səviyyənin süjet təzahürü kimi gerçəkləşir; motiv eyni zamanda invariantdır, model kimi başa düşülə bilər. Motiv kiçik bir süjet xəttini təşkil edə bilər. Bu saydığımızlar törəmə kimi motivün paradiqmalarıdır. Dastanda mif sintaqmatik və paradiqmatik aspektlərə malikdir. Dastanda mifin sintaqmları mətn səviyyəsində, bu mətndən ayrılan süjetlər formasında yaranır, dastandakı mif paradiqmaları invariant, motiv həcmində bərpa olunur. Dastanı D ilə işarələndirməklə onun məzmunundakı mifi, yaxın invariantı (M), şaxələrinə isə (M_1 bərpa olunan) törəmə, (M_2 təyin olunan) sintaqm funksiyalarına bölmək olar. Dastanda mifin qrafiki diaxroniya və sinxroniya şəklindədir.

M.Cəfərlinin tədqiqatda gəldiyi digər riyazi nəticə məhəbbət dastanlarının qəhrəmanlıq dastanlarından törəmə olmasıdır (27, s.28). Tədqiqatda dastan riyazi formulunun transformativ yox, törəmə vahidə çevrilməsi diqqət çəkir. Transformativlik zəif hiss olursa belə, məhəbbət dastanının törəmə vahid olması, ondan üzvlənməsi fikri qabarıqdır. Dastanda hərəkət azdan çoxa doğru artma və çoxdan aza doğru azalma şəklindədir. Göründüyü kimi, riyazi faktorlar da dastan materialına törəmə kimi baxılmasını şərtləndirir. Transformatik dastan – törəmə dastan – müstəqil funksionallaşan dastan tipi, bu üçbucağın tərəflərinin cəmi üçbucağın sahəsini təşkil edir – folklorun «sahəsi» də mifin, motivün, dastanın, nağılın, əfsanənin tərəflərinin cəminə bərabərdir. Bu üçbucağın tərəflərini «göylə» birləşdirən oppozisiya, hamilər, qəhrəmanlar tipi, kompozisiya, düyün, final, kulminasiya, razvyazka (düyünün açılması), zavyazka (hadisələri bir-birinə bağlama) xətləri ümumi dastan (nağıl və s.) anlayışını qabarıqlaşdırır.

Dastanlardakı arxetipin, arxitektonikanın, ilkin stixiyaların modelləşdirilməsi onun riyazi-morfoloji strukturunun açılmasında yardımçı olur. M.Cəfərli də bu tədqiqatda «Dədə Qorqud», «Oğuz Kağan», «Yaxşı-Yaman», «Qurbani» dastanlarında modelləşdirmənin bu növlərindən istifadə etmiş, onların arasında müşahidə olunan riyazi bağlılıqları təhlil süzgülündən keçirmişdir. Məsələn, M.Cəfəridə ilkin stixiyalara münasibət bu dastanlardakı inamın təzahürü kimi meydana çıxsada, dastanlardakı bu stixiyaların bir-birinə təsiri paralel xətlərin kəsişməsi anlayışına uyğundur, hər biri müstəqil dastan ştrixləridir. Adicə dağ obrazının dastanlardakı təsviri, onun antropomorflaşması, ilkin məskən olması, yer stixiyası ilə bağlı olması, tanrıya yaxın olması, sığınacaq olması və s. funksiyaları riyazi təfəkkürdə mifoloji düşüncənin folklorada funksiyalaşan qalıntılarıdır (burada riyaziləşmək hansı funksiyanın əvvəl olması, hündürlüyün, ucalığın birinci qəbul olunması, situasiyaların bir-birini əvəz etməsi qanunauyğunluğu kimi götürülür). Stixiyanın özünün situasiyaya çevrilməsi də riyazi qanunauyğunluğun xüsusiyyətlərinə uyğun gəlir. Məsələn, dağ mifoloji təfəkkürdə sadə stixiyadır, başa düşülməsi o qədər də çətinlik törətmir. Ancaq dağ stixiyası Alı kişi – Rövşən situasiyasına çevrildə riyazi qanunauyğunluq bu situasiyanın strukturunda hiss olunur. Sadə anlayışların, sadə formulların mürəkkəb anlayışlarla, formullarla əvəz olunması tədricilik prinsipinə söykənir. Eləcə də daş stixiyası mifik təfəkkürdə kişi başlanğıcı kimi qəbul olunur. Onun situativliyi daşın uşağa çevrilməsində özünün ilkin riyazi təfəkkürünü gizlədir (burada zaman müddətinin özü daşın uşaq verməsinin morfoloji strukturunda alt lay kimi qorunur. Tədqiqatda bu stixiyalar mənfi və müsbət olmaqla 2 növə ayrılır, hər bir stixiyanın həm mənfi, həm də müsbət növləri vardır. Göründüyü kimi, ibtidai riyazi təfəkkür burada da bölmək xüsusiyyətini itirmir. Məsələn, su stixiyası «su haqq

didarın görmüşdür» şəklində müsbət emosiya, Kərəmin dilindən deyilən «Dolana-dolana evlər yıxarsan» şəklində mənfi emosiya yaradır. M.Cəfərli suyun riyazi formulla bağlılığını, onun zamanla əlaqəsində izahını maraqlı detallarla verir. Müəllif yazır ki, suyu il tamamında köhnəlikdən qurtarmaq məqsədilə ev-eşiyə, həyət-bacaya səpirlər. İlin tamamı dünyanın zaman modelində sakral zamandır. Suyun riyazi-morfoloji dəyərləndirilməsi müəllifin deməsinə görə çillə kəsmək adətində də qalır. Ana və uşağın ağırlıqdan, şərdən təmizlənməsi üçün doğumun 40-cı günü çillə mərasimi keçirilir (28, s.111).

«Dastan və mif» kitabından və başqa tədqiqatlardan aydın olur ki, ilkin stixiyaların sayı 4 olmuşdur. Lakin sonrakı mifoloji strukturda bu stixiyaların sayı artmış, 6-ya, 8-ə qədər və s. yüksəlmişdir. Bu stixiyaların hərəkət istiqaməti dalğavari, törədici xüsusiyyətləri və mənaları fərqli olmuşdur. Məsələn, axıncı stixiyalardan olan ağacın törədici, bölünmə xassələri məlumdur, ağacın bölünmə xassəsi onun funksiyaları ilə birbaşa bağlıdır, budaqları göyü, gövdəsi bu dünyanı, kökləri yeraltı dünyanı işarələndirir. Ağacın uşaq doğması ilə bağlı mif informasiyasında riyazi informasiya qatı da gizlənmişdir. Uyğur mifindəki qayın ağacının gövdəsinin şişməsi müəyyən zaman hüduduna tabe olan riyazi-mifoloji informasiyanın yaşantısıdır.

Dastan düşüncəsində rəqəm simvolikası M.Cəfərlinin yaradıcılığında özünü poetik şəkildə təzahür etdirir. O, dastandakı qarşıdurmanı binar oppozisiyalar (1-ci və 2-ci funksional rəqəm anlayışı məzmunu da) şəklində təqdim edir. Ümumiyyətlə, dastanın riyazi poetikasında 1, 2, 3 və s. rəqəmlər onun bədiiyyətinə qarışmış şəkildədir. Dastanın morfoloji strukturunda dastan özü 1 vahidi ilə, oppozisiyalar 2 vahidi ilə işarələnir. Aşıqlar ustadnaməni 3 olsun deyər bitirirlər. Duvaqqapma axıncı say simvolikasını şərtləndirir. Bu say sisteminin içində çoxdan aza doğru azalma prinsipi də daxili simvolikaya məxsusdur. Dastanda ustadnamənin

deyilməsi 3 dəfədirsə, sonda duvaqqapma bir dəfə deyilir. Dastanın duvaqqapma ilə nəticələnməsi onun nəticə etibarilə sona yetməsi, sıfır həddinə yaxınlaşması deməkdir. Bu, dastanın poetikasının alt layında gizlənən riyazi sxemdir.

M.Cəfərli dastanın riyazi strukturunu «bədən» deyə işarələyir. O, binar oppozisiyaları tarixən inkişaf edən (diaxron) əksliklər kimi, kökü mifdəki qarşıdurmadan nəşət edən oppozisiya kimi təqdim edir. Mif oppozisiyasının dastan oppozisiyasına riyazi ekvivalentliyi sinxroniyanın təqdimi kimi semantik oppozisiyalar şəklində verilir. Mif oppozisiyasında Dəli Domrul Əzrayilla əkslik təşkil edirsə, dastan oppozisiyasında da Yaxşı Yamana qarşıdır. Göründüyü kimi, onların riyazi işarələri də bir-birinə uyğun gəlir. Duvaqqapmada da dastan oppozisiyası bəndin misraları arasında baş verir. M.Cəfərli bu oppozisiyanı Yaxşı-Yaman semantik qoşalığı kimi xarakterizə edir.

M.Cəfərlinin dastan poetikasının elmi şəkildə izahı «**Azərbaycan məhəbbət dastanlarının poetikası**» adlı monumental əsərində daha geniş əksini tapmışdır. M.Cəfərlidə poetika anlayışı struktural kompleks təşkil edir, vahid tamlıqda birləşir. O, vahid tam kimi folklorun poetikasını əsas götürür, bu folklor poetikasından epik folklorun poetikası, epos (dastan) poetikası və məhəbbət dastanlarının poetikası üzvlənir. M.Cəfərlinin riyazi təfəkküründə məhəbbət dastanları həm də geriyyə üzvlənir: məhəbbət dastanları qəhrəmanlıq, ailə-məişət dastanları ilə birgə dastan-eposdur, dastan-epos kimi epik folklordur, epik folklor kimi ümumiyyətlə, folklordur. Folklorun riyazi düsturu təmsil etdiyi etnosun bədii tarixinin ikiye bölünməsi (iki funksiyaya – ideoloji və estetik) nəticəsində alınır. Bu faktı gözəl tutan M.Cəfərli folklorun, ümumiyyətlə, dastanın estetik funksiyasını onun gözəllik mənbəyi mahiyyəti daşımada, ideoloji funksiyasını isə mif yaddaşının diferensiallaşaraq janr səviyyəsində kodlaşmasında görür. M.Cəfərli M.H.Təhməsisibə əsaslanaraq məhəbbət dastanlarının morfoloji

strukturunda sintaqmatik cərgədə sıralanan morfoloji elementlərin aşkarlanmasını təklif edir. Bu, məhəbbət dastanlarının struktur-semantik üsulla tədqiqi deməkdir. Bu isə məhəbbət dastanlarının mətn, mətnin strukturu və mətnin semantikasi arasında olan əlaqələr, asılılıqlar, əlamətlər və s. əsasında təhlil olunması deməkdir. Əsas morfoloji-semantik əlamətlər (funksiyalar) dastanın quruluşunu, dastanın poetik sistemində mətndaxili funksiyaların hər hansı formada (motivin içində, mətnin içində, süjetin daxilində) dünya modeli, dünyagörüşü, tip, situasiya kimi üzə çıxması və s. şəkildə bərpa oluna bilər. Məsələn, ustadnaməni götürək. Ustadnamə – hökmdür, universal sxemdir, bu sxemlərdə təqdim olunan imperativlər (davranış qaydaları, əmrlər, öyüd, nəsihət və s.) dastanda ümumi şəkildə əxz olunur, bu mənada dastan dünya modelinin ümumiləşmiş informasiyasıdır (27, s.20). İmperativ hökmlərin alt qatında deyilən fikrin əks mənasının olduğunu görürük. «Bivəfa dilbərdən sənə yar olmaz» imperativ hökmündə alt qat «vəfalı dilbərdən sənə yar olar» gizli mənası ilə üzə çıxır. Ustadnamə dinləyiciyə yönəlir, dastanın qəhrəmanının da gələcək fəaliyyətinə istiqamət verir. Deməli, ustadnamədə deyilən fikir ümumi və təkçəyə aiddir. Beləliklə, dinləyici (ümumi), fərd (dastan qəhrəmanı) və bütövlükdə dastan bir-birindən asılı semantik bağlılıqda durur. Burada dinləyicini çoxluq bildirən işarə ilə, fərdi təklif bildirən işarə ilə, dastanı isə D ilə işarə etsək, onların cəmi $A + B + D$ olar, yəni bu işarələr bütövü təşkil edir. İfaçını da buraya əlavə etsək, bu riyazi model $A B S D$ cəmindən ibarət olacaqdır. M.Cəfərli dastanın sonunda verilən duvaqqapmanı nəticə adlandırır, bunu belə riyazi modelləşdirmək olar: $A B S D = \text{Duvaqqapma (nəticə)}$. Məntiq dili ilə ustadnamənin hökm, dastanın hökmün təsdiqi, duvaqqapmanı hökmün təsdiqinin nəticəsi olduğunu görürük. Qəribə də olsa, dastan modelinin 4-ə bərabər olması ilə dastanın funksiyasının 4-dən ibarət olması arasında da uyğunluq hiss olunur. M.H.Təhmasib

dastanın süjetinin 4 funksiyalı olduğunu göstərir (qəhrəmanın anadan olması və onun təlim-tərbiyəsi; qəhrəmanların buta alması; qarşıya çıxan maneələr; müsabiqə və qələbə). $4 = 4$ formulunu qarşı-qarşıya qoysaq, tərəflər arasında $1 = 1$; $2 = 2$; $3 = 3$, $4 = 4$ kimi funksionallığı aşkar edə bilərik (süjet hissələrinin bərabərliyini nəzərdə tuturuq). M.Cəfərli məhəbbət dastanlarının ilkin ənənəvi formulunun dastançı – dastan – dinləyici qütbləri üzərində qurulduğunu göstərir. Burada üç modeli 4 modelinin kökündə durur (27, s.29). Belə anlaşıla bilər ki, dastanın ənənəviliyini itirmiş 2 formulu da ola bilərik: dastançı – dastan. Bu, dastanın statik strukturu ola bilər. Bu ikilik sisteminin Nizaminin dastan-məsnevilərində qorunması diqqəti cəlb edir. Dastanı qoşan sənətkara auditoriya lazımdır, dastan ilk dövrdə dar mühit üçün hesablanmışdır. Onun kütləviləşməsi üçün dinləyici auditoriyası lazımdır. M.Cəfərli yazır ki, «məhəbbət dastanlarının statik süjet quruluşu var, həmin statik strukturun funksional dinamikasının tapılması həmin struktur daxili dəyişikliklər müstəvisində öyrənməklə mümkündür» (27, s.31). Bu isə məhəbbət dastanlarının qəhrəmanlıq dastanlarından ayrıldığı dövrdür (dastan + dastançı formulu). Azərbaycan epik folkloruna bir-birini tarixən törətmək xassəsi məxsusdur. Qəhrəmanlıq dastanı cəmiyyətin dastanıdır, məhəbbət dastanı isə fərdin dastanıdır. Buna görə də cəmiyyətlə qəhrəmanlıq dastanı arasında konkret dinləyici tipi yoxdur, cəmiyyət özü dastanı yaratdığına görə buna ehtiyac qalmır, məhəbbət dastanı isə qəlbin dastanıdır, burada cəmiyyət özü dinləyici statusuna yiyələnir. Əslində məhəbbət dastanında da yaradan (aşiq) və dinləyən tərəflər vardır. Məhəbbət dastanlarının daxili dinamikası 2-ni 3-ə çevirir. Məhəbbət dastanlarının strukturunun yaranmasında olan geriye sıralanmanı (üzvlənməni) 4, 3, 2 kimi qəbul etmiş olsaq, bu strukturun vahid xəttinin haradan əmələ gəlməsi də diqqətdə olmalıdır. M.Cəfərli vahid struktur məsələsində mifoloji hekayətlərin rolunun danılmaz olduğunu qəbul edir

(27, s.44). Belə mifoloji hekayətlərdə həm sevgi, həm də qəhrəmanlıq xətti açıq-aşkar duyulur (uyğur «Oğuznamə»si). Mifoloji hekayətlərdəki (mifoloji nağıllar) qəhrəmancasına elçilik motivində qəhrəmana sevgilini tale-fələk qismət edir. Sonra qəhrəman bu sevgilinin ardınca gedir, məhəbbət dastanında isə buta formulu qəhrəmanın sevgilisi arxasınca getməsində rol oynayır (daxili bərabərliklər). Deməli, məhəbbət dastanının strukturundakı buta fərd və dinləyici birliyi ilə cəmiyyət və qəhrəman birliyi arasındakı qəhrəmancasına elçilik motivindən ayrılır, ayrıca qol kimi məhəbbət dastanı və qəhrəmanlıq dastanına çevrilir, «Koroğlu»dakı Gürcü Məmməd dilindən deyilən qoşmada onun qəhrəmancasına elçiliyi butaya müvazi olaraq transformatik şəkildədir. Buna görə də bu aralıq dastan tipini (qəhrəmanlıq dastanı ilə məhəbbət dastanı arasında duran) transformatik dastanlar kimi başa düşmək olar (məhəbbət dastanı ilə qəhrəmanlıq dastanı hüdudunda dayanan dastanlar) (27, s.47). Qəhrəmanlıq dastanlarını modelləşdirən ozan ümumi, məhəbbət dastanlarını modelləşdirən aşiq isə tipoloji fərddir. Məhəbbət dastanının qəhrəmanını tipikləşdirən subyektdir (məsələn, aşığın özü). İslami-təsəvvüfi ideyaların yayılması da dastandan dastana, ozandan ozana, müstəqil yaradıcı aşığa keçidi sürətləndirir. Yazılı ədəbiyyat da məhəbbət dastanlarının təsəvvüfi obrazlarla, ideallarla zənginləşməsinə təsir edir. Dastandan dastana keçidin sxemini belə qurmaq olar:



Klassik ədəbiyyatda məhəbbət mövzusu qəhrəmanlıq dastanındakı qəhrəmanlıq mövzusunu şifrələyir, buta strukturu vasitəsilə qəhrəmanlığa islami-təsəvvüfi don geydirir. Müəllifin nəzərində məhəbbət dastanlarının total mətn işarəsi haqqa aşıqlıqdır, bu təsəvvüf davranış kodudur. Buta burada haqqa qovuşmağın stereotip yoludur. Məhəbbət dastanının mətn işarəsi A olarsa, butanı onun içində S ilə işarə etmək olar. A -nın S -yə nisbəti dastanın struktur-semantik bütövlüyündə süjet daxilində aşkar olunur. Qəhrəmanın doğruluğunu isə şərti V ilə işarə etsək, alınan $A - S$ bərabərliyində V -nin rolu süjetə məxsus olan statik törəmə vahidi funksiyası daşımadaşdır. M.H.Təhmasib məhəbbət dastanlarındakı aşıqın buta almasını, yolda başqa qızla (qızlarla) tanış olmasını, nəhayət, butasına yetəndən sonra qayıdıb əvvəlki qızları almasını retortasiya ənənəsi adlandırır (71, s.100). Retortasiya hərəkətin dövriliyi ilə bağlı prosesdir, məhəbbət dastanlarında isə butaalanın hərəkətinin istiqaməti dövrilik təşkil etmir. Burada hərəkət ancaq düz xəttin üzərində irəli-geri proses kimi icra olunur. Bu prosesi belə təsvir etmək olar: butaalanı A ilə işarə etsək, onun hərəkətinin sonuncu nöqtəsi (butaya yetişmə) A_1 olacaqdır. Butaalanın (aşiqin) butaya doğru hərəkətində qarşılaşdığı qızlar B və S nöqtələrini təşkil edəcəkdir. Hərəkətin başlanğıcı – A nöqtəsi, hərəkətin son nöqtəsi A_1 olarsa, düz xəttin üzərində yerləşən $A - B$, $A - S$, $B - S$ parçaları $A - A_1$ müstəvisində bir-birinə bərabər qaydada yerləşməlidir. Burada aşıqın $S - A_1$ hərəkəti də əvvəlki bərabərliklərə uyğundur. Hipotetik sillogizm qanununa görə müstəvi üzərindəki $A \square A_1$ düz xətti $A \square B$ və $A \square S$ parçalarını doğurur, belə ki, $(A \square A_1)$ düz xətti $(A \square B) \square (A \square S)$ hərəkətini stimullaşdırır: $(A \square A_1) \square (B(A) \square S) \square (S(A) \square A_1)$ (43, s.139). Gördüyümüz kimi, məntiqi hökmdə də butanın dastan içərisindəki işarəsi ilə butaalanın öz işarəsi funksiyaca bərabərdir.

M.Cəfərli «Tahir-Zöhrə» dastanında butadan kənar baş verən hadisələrin strukturunu verir. Tahirle Zöhrənin məhəbbətində daxili ziddiyyətə əsaslanan struktur vardır. Böyük qardaş şahdır, Zöhrə onun qızıdır. Kiçik qardaş vəzirdir, Tahir onun oğludur. Şah hakimdir, zalımdır, rəhmsizdir, əksinə, vəzir tabedir, adildir, rəhmlidir. Burada qarşিদurmanın qarşılığı dastan strukturunun məntiqi qəlibinə uyğundur. Burada işarələr sistemində olan mətnin poetik funksionallaşması öz arxetipinin – mif mətninin funksionallaşması üzərində qurulur. Mif mətnində qarşিদurma yoxdur. Bərpa olunmuş mif mətnində almadan yaranan uşaqlarda, onların taleyində mənfə və ya müsbət qütblər rol oynamır. Mif mətni epik təfəkkürə məxsus olduqda ziddiyyətlərin qoşalığı problemə çevrilir və bu ziddiyyətlər dastana keçir. Köbəkəsmə, buta və s. bunlar epik mətnin struktur işarəsidir. Bu işarənin köməyi ilə epik düşüncədə dövrə yaranır: qardaşlar, övladlar, sakral qüvvəyə malik dərvişin şərti və buta (beşikəsmə). Bunlar bir-birini doğuran struktur elementlərdir. Konkret mifin özündə ona görə ziddiyyətli qoşalıq yoxdur ki, orada qoşalığı mif özü icra edir, dərviş elementi yoxdur, ona görə də ziddiyyətlərin səbəbi yoxdur. Nağil və qədim epos strukturundakı beşikəsmə ilə dastandakı butavermə bərabərliyin müstəqil işarələridir və bir-birinə uyğundur. Buta ilə doğulma arasında asılılıq olsa da, məhəbbət dastanlarının bəzilərində bu şərtlilik ödənmir. Yəni qəhrəmanın doğulması haqda heç bir məlumat olmur, ona ancaq buta verilir. Bu isə riyazi bərabərliyin qismən pozulması deməkdir. Yaxud, əksinə, qəhrəmanların doğuluşu var, ancaq buta məsələsi yoxdur. «Leyli-Məcnun» dastanında Leyli ilə Məcnunun ataları bir-biri ilə əhd bağlayırlar. Burada riyazi şərtliliyin ödənməsi əhd vasitəsilə baş verir. Nağıldan dastana keçən mövzunun («qardaş») tərəfindən şərə düşmüş bacının (Pəri) taleyi) davamını izləyəndə dastanda doğuluşun və butanın olmadığını, məhəbbət dastanlarına məxsus davranış kodunun (təsəvvüf

– haqq aşıqlığı) olmadığını da görürük. Bu, belə dastanlarda riyazi şərtiliyin olmadığı modeldir. Məhəbbət dastanlarının formalaşma tarixini və dövrünü izləmiş olsaq, belə dastan dövrün ilk nümunələrindən sayıla bilər. Bu dastanların sonrakı inkişafı lirik-epik klassik ədəbiyyatın ənənələrinin təsirinə məruz qalaraq forma dəyişikliyinə uğrayır. Bu zaman klassik ədəbiyyat invarianta yox, invariantı olmayan dastanlara təsir gücünə malik olur (27, s.75).

Butanın kökündə duran nəzir, niyaz, qurban, maldəyitmə (yağma), sonra dəvriş, Əli, Xızır kultlarının arxaik semantikada kökləri totemə gedib çıxır. İlk mifoloji mətnlərdə maralı vurmaq istəməyənə vuranın uşaqlarının bir-birinə əhd edilərək gələcəkdə qovuşdurulması haqda olan razılıqdan sonra qəhrəmanların (uşaqların) başına gələn əhvalatlar sanki maralın vurulmasının nəticəsi olaraq baş verir. Maral Əlinin funksiyasını icra edir, incidilmiş maral (totem) olsun ki, öz qisasını insan nəslindən bu cür almağı yetərli bilib. M.Cəfərli qazax dastanı «Kozi-Körpəş və Bayan Sulu»da ataların – Qarabəy və Sarıbəyın diş marala rast olduqları zaman (Sarıbəy maralı vurur, Qarabəy isə ona rəhm edir) etdikləri əhddən sonra uşaqlarının doğulduğunu yazır (27, s.80). Burada həm motiv, həm funksiya, həm də süjet daha qədimdir. Maralın diş olması, həm də boğaz olması onların uşaqlarının da doğulacağına olan inamın izləridir, əlamətinin nişanəsidir. Ov (situasiya), maral, maralın oxlanması kimi qədim elementlər mifoloji varlığın (Ana Maralın) tələdə rol oynayacağına olan inamın yaranmasına səbəb olur. Bu motivdə maral iki funksiyayı yerinə yetirir: həm övlad bəxş edir, həm də onları atalarının günahına görə cəzalandırır (27, s.80). Bu, totemin funksiyasıdır. Burada ov hamisi, əcdad kultu sonrakı keyfiyyət dəyişmələridir. M.Cəfərli maralda ov hamisinin, əcdad kultunun qalıntılarını görür. Maralın totem obrazı ilkindir, o birilər törəmədir. M.Cəfərli övladvericilik funksiyasının daha dərin qatlarına enir – suyun uşaq verməsi, daşın uşaq verməsi, ağacın uşaq verməsi, işığın

uşaq verməsi müstəqil semantemlər kimi arxaik epikada rast gəlinir. Arxaik semantikada təbiət, quşlar, ağaclar, heyvanlar uşağı olmayan ataya acıyır, ona övlad sahibi olması üçün «dua edir»sə, Dədə Qorqudda bu zoosemantika antroposemantikaya çevrilir. Bəylər Baybecana və Baybörəyə dua, alqışlar edirlər (26, s.82). Bu, hərbi demokratiyanın, quldarlığın yaranması dövrü ilə birbaşa bağlıdır, ictimai baxışlar siyasi baxışlara yerini verir (tarixi şüurdakı Allah ideyası və mifoloji dünyagörüşdəki totem ideyasının nisbi bərabərliyi).

Butada yuxu, köbəkkəsmədə işarə, kod olaraq dastanda semantikanı yaradır. Eyni zamanda əhd-peyman (alma) ilə doğulan (möcüzəli doğuluş) köbəkkəsmə ilə, subyektin (Əli, Xızır) iştirakı ilə verilən buta da eyni semantik cərgədə durur, aralarında riyazi asılılıq vardır. Məhəbbət dastanlarında haqq aşiqinin məhəbbəti həm ilahiyə, həm də qadına olduğundan, aşiqliyin tanrıya olan nisbəti qadına olan nisbətindən üstündür, ona görə də haqq aşiqinin sonda ölümü onun birinci sevgisinə qovuşması deməkdir. Deməli, bu sevgidə 3 tərəf iştirak edir ki, onların arasındakı +1-in +1-ə nisbəti və +2-nin +1-ə (tanrıya) olan nisbətindən aşağıdır. M.Cəfərli bunu ilahi məhəbbətin qadında təcəllə tapmış mütləq başlanğıca vurulmanı əks etdirməsi kimi mənalandırır (26, s.102). Yeni tanrıya vurulma ilə qıza vurulma eyni semantik koddur. Qəhrəmanlar (qız və oğlan) haqq aşiqidirlər, bu, onları eyni semantik yükdə birləşdirir, ikinin birə nisbəti alınır, əslində aşiqlər eyni yüklü olduğundan 1 = 1 bərabərliyi alınır. Eynilə «Dədə Qorqud»dakı Qazan xanın hər dəfə Şöklü Məliyi öldürməsi (5 dəfə) əks qütblər kimi (1 ≠ 2-yə, 1 ≠ 3-ə, 1 ≠ 4-ə, 1 ≠ 5-ə) bir Qazan xanın 1 Şöklü Məliyə, 2 Şöklü Məliyə, 3 Şöklü Məliyə, 4 Şöklü Məliyə, 5 Şöklü Məliyə üstün gəlməsi qəhrəman – antiqəhrəman antitezasının hipotezasını doğrurur. Deməli, qütblər eyni işarəli olarsa, 1 = 1, əks işarəli olarsa müxtəlif bərabərliklər alınır (alına bilər). Məhəbbət dastanlarında riyazi

işarələndirmə Xızırda da bağlıdır. Belə ki, məşhur deyimdə deyildiyi kimi «diri ikən diri eməz, ölü ikən ölü eməz» formulu onun ikizamanlılığına (iki temporallıq) və iki dünyalı olduğuna işarə edir. Bu temporallıqda Aşiq – Məşuqun işarələri Xızırın işarəsi ilə eyni olduğundan onlar bərabərleşə bilirlər. Əgər qəhrəmanlıq dastanında antiqəhrəman dəfələrlə özünün var olmasını göstərsə, məhəbbət dastanlarında antiqəhrəman məsələsi Aşiq – Məşuqu əhatə edən mənfi obrazlardır. Burada da aşiq (1) neçə mənfi obrazlarla antitezada dayanır. Eyni riyazi işarənin burada da olduğunu görürük. Butanı verən Xızır göy işarəli, aşiqi butadan ayıldan qarı isə yer işarəlidir. Yer in və göyün 1 işarəsi butada birləşir. Qarıların çoxnövlü olması onların işarələrini də fərqləndirir. Aşiqin qarılarının bu çoxnövlüyündə $1 = 1$ olması (ipək qarıya işarə), eyni zamanda onun köpək qarıya, napak qarıya və s. işarəcə bərabər olmamasını da göstərir. Eyni zamanda ipək qarının (1) nisbəti köpək qarıya, napak qarıya və s. artan həd üzrə bərabər deyil ($1 \neq 2$).

Bunların hər biri öz-özlüyündə dastan vahidləridir. Ancaq bu vahidləri öz içinə alan bütöv dastan strukturudur ki, onun da müəllifin tədqiqatından görüldüyü kimi, quruluşunda nəsr və nəzm hissələri vahid tamlıqda birləşir. Müəllifin qeydlərindən də görünür ki, dastanın strukturu onları törəmə funksional vahidlər kimi doğurur və onlar bir-birini tamamlayır. Ümumi dastan strukturunu riyazi işarələndirsək, dastanda (1) nəzm (2), nəsr (3) riyazi fiqurlar kimi, aşiq, məşuq, buta, butaverən, qarı isə funksional fiqurlar kimi fəaliyyətdədir.

7. Riyazi modelləşdirmənin prof. M.Seyidov təcrübəsinə qısa nəzər

Riyazi mifologiya üçün yararlı olan digər maraqlı fakt M.Seyidovun «**Qızıl döyüşçü**»nün taleyi» kitabında verilir. Prof. M.Seyidov «qızıl döyüşçü»nün paltarı üzərində olan

bəzəklərin sayı ilə bağlı yazır ki, bunlar bəzək deyil, o dövrün mifoloji görüşləri, inamları, dövlət düzümünün qanunları ilə bağlıdır (66, s.7). Onun papağında arxar, dağ keçisi, qanadlı at, quş qanadı (4 dənə), şir başı (6 dənə), at (2 dənə), dağ keçisi (5 dənə), quş heykəlləri (5 dənə), kiçik quş qanadı (2 dənə), uzun quş qanadı (4 dənə), yarpaq (7 dənə), ox (4 dənə), dağ zirvəsi (4 dənə), ağac (5 dənə) vardır (66, s.13). Rəqəmlərlə bağlı belə bir fikir yürütmək olar ki, rəqəmlərin müqəddəsliyi bilavasitə ilkin inamlarla, totemizmlə bağlıdır – heyvan və bitki mənşəli totemizmlə. Hər sözün daxili semantikası olduğu kimi, rəqəmlərin də daxili semantikası, simvolikası və s. olmalıdır. Bu da rəqəmin mifoloji mənasının açılmasına xidmət edir.

8. Prof. A.Nəbiyevin araşdırmalarında riyazi folklorşünaslıq məsələləri

Azərbaycan folklorşünaslığında dərslük yaratma təcrübəsi ənənəvi hadisə olsa da, dərslüyün elmlə vəhdəti çox zaman nəzərə alınmamışdır. Lakin son illərdə yazılan dərslüklərdə də bu problem aradan qaldırılmış, dərslüyün sxematik quruluşunu elmi təhlillərin üzərində bərpa etmək meyl güclənmişdir. A.Nəbiyevin «**Azərbaycan xalq ədəbiyyatı**» əsəri də bu məqsədə xidmət edir. Kitabın adından göründüyü kimi, müəllif «Azərbaycan xalq ədəbiyyatı» terminini geniş kontekstdə qəbul edir. Bu ad-termini dar çərçivədə «şifahi xalq ədəbiyyatı» kimi toplanan ilkin xalq yaradıcılığı nümunələri ilə bağlamaq olar. «Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı» elm statusunu, dərslük məzmununu qazanan vaxtlarla bu elmin bütün sahələri hələ öz inkişafını tapmamışdı, nağılşünaslıq, dastançılıq, mifologiya hələ tam öyrənilməmişdi, yaxud müstəqil elm sahəsinə çevrilməmişdi. XX əsrin sonlarından şifahi xalq ədəbiyyatı öz inkişafında yeni aparıcı meyllərə yer

verdiyindən onun elmi məzmunu dərslik içinə sığmadı və şifahi xalq ədəbiyyatı öz yerini inkişafda olan folklorla verdi.

Xalq ədəbiyyatının formalaşmasında, onun ayrı-ayrı bədii nümunələrinin də yaranmasında başlıca amil kollektiv-fərd münasibətləridir. Fərdin yaradıcılıq meyli kollektivin imkanları daxilində açılır, üzə çıxır, cilalanmaya məruz qalır və ağıza düşür. Xalq ədəbiyyatını (folkloru) Σ , fərdi σ ilə işarə edən müəllif kollektiv amilini alfa ilə (α) işarə edərək xalq ədəbiyyatının yaranmasının riyazi formulunu $\Sigma = \sigma + \alpha$ kimi qəbul edir. Müəllifin riyazi təfəkküründə fərd kollektivin üzvü kimi işarələnib $\sigma = \alpha + \alpha$ bərabərliyindən və $\Sigma = \sigma + (\sigma - \alpha)$ düsturundan çıxarılır. Düsturun açıqlanması bu cür olar: Σ (kollektivin yaratdığı şifahi xalq ədəbiyyatı) folkloru işarələyən mötərizə içindəki σ -dan fərdin işarəsi çıxılarda onun mənfiyi mötərizə açıldıqda müsbətə çevrilir, $\Sigma = 2\sigma + \alpha$ şəklinə düşür, yəni folklor formalaşmağa başlayır. $\Sigma = \sigma + (\sigma - \alpha)$ düsturundan folklor düsturu alınır: $\Sigma = \sigma + (\sigma - \alpha)$; $\sigma = \Sigma + \alpha + \alpha$; $\sigma = (\Sigma + \alpha)$; $\sigma = \sigma_1 + \sigma_2$.

Dərslik-tədqiqatda folklor anlayışını şifahi xalq ədəbiyyatı anlayışından fərqləndirən əsas cəhət şifahi xalq ədəbiyyatının ağız ədəbiyyatı kimi üslub və növ törəmələrinə malik olmasıdır. Bu nə deməkdir? Folklorun bir elm kimi inkişafı şifahi xalq yaradıcılığı, şifahi xalq ədəbiyyatı, folklor və folklorşünaslıq mərhələlərindən keçərək sabitləşir. Şifahi xalq yaradıcılığı fərdin və kollektivin yaratdığı bədii nümunələrdir, şifahi xalq ədəbiyyatı (ağız ədəbiyyatı) yaradılan bu bədii nümunələrin üslub və növünü təyin edir, folklor onları seçir, ayırır, janrlara bölür, folklorşünaslıq isə onların elmi təbiətini öyrənir.

Son dövrlərdə həm müəllifin özünün, həm də digər tədqiqatçıların yaradıcılıq metoduna çevrilmiş strukturalist məktəbin nəticələrindən danışmaq olduqca mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Strukturalizmin əsası XX əsrin 20-ci illərində İngiltərədə A.R.Rodkliff-Braun tərəfindən qoyulsa da, onun elmi tədqiqat metodu kimi inkişaf etdirilməsi K.Levi-

Strossun adı ilə bağlıdır. Struktur metodun əsas mahiyyəti mətn tipini hissələrə ayırmaqla struktur vahidlər, modellər üzrə tədqiqata cəlb etməkdir.

Qeyd etmək lazımdır ki, dərslərin maraqlı və dəyərli hissələrindən biri «Azərbaycan mifologiyası» bəhsidir. Müəllifin müstəqil surətdə «Azərbaycan mifologiyası» terminini işlətməsi çoxdan bəri mifoloji elmdə işlənməsinə sanki yasaq qoyulmuş bir tabunun aradan qaldırılması deməkdir. A.Nəbiyevin qiymətləndirməsində mifologiya elmdir, mif hadisədir. Özü də bu barədə yazır ki, «mif erkən etnosun dünya, insan və insanın dünya hadisələri barədəki bədii düşüncəsidir. Bu düşüncənin zaman hüdudu qeyri-müəyyəndir, məkanı isə hər bir etnosun nisbi mənada dünya kimi qəbul etdiyi yaşayış məskəni, coğrafiyası, yaxud regionudur» (59, s.129).

Mifologiya etnosun yaddaş tarixidir. Etnosu yaşadan amillərdən biri onun mif sisteminin olmasıdır. Mif sistemi dedikdə nə başa düşürük? İnsan dünyaya gələndən əksliklərlə qarşılaşır: gecə olur, gündüz doğur, yağış yağır, günəş çıxır. Bu, insanın şüurunda müəyyən abstraksiyalar əmələ gətirir. Deməli, yağışı yağdırən qüvvə var. İnsan bu qüvvənin fantastik və təhlüşürdə yaranmış sirlə bir qüvvə kimi dərk etdikdə onu özü üçün obrazlaşdırır. Mifoloji şüurda yaradılan hər bir mifik obraz, düşüncə məhsulu sistem halında birləşərək dünyanın mif modelini yaradır. Bu modeldə insan öz yerini də təyin edir. İnsan dünyanı dərk etdikcə özünün konkret mif modelini də yaradır. O, bədii sözü simvollaşdırır, onu sakral momentlərdə – magiya, fetiş, totem, zoomorf, antropomorf şəkillərdə mənimsəyir. A.Nəbiyevin qeydlərindən belə başa düşmək olar ki, mifoloji şüurun inkişaf mərhələlərinin (animizm, fetişizm, totemizm və antropomorfizm) sonunda yaranan simvollaşdırma mif yaradıcılığını törədən əsas faktorlardan biridir. Belə ki, simvol mifin daxilində modelləşdirici vasitə kimi qapalı olaraq qalır. Bir sözlə, simvol mifin daxili təbiətindədir. Mif şüuru mifoloji

dünyanı simvollar vasitəsilə idarə edir. Ümumiyyətlə, mifoloji şüurun düsturu A.Nəbiyevin riyazi görüşündə animizmdən fetişizmə, oradan da totemizmə və nəhayət, antropomorfizmə olan sıçrayışların mif simvolikasına çevrilməsi ilə təyin olunur. Animizm bu bərabərlikdə tərəflərin bütün işarələrini özünə tabe edir. Belə ki, animizm həm də fetişizmdə, həm totemizmdə, həm də antropomorfizmdə özünün əsas rüşeymini yaşadır (can, ruh). Bütün bu mərhələlərin yaratdığı mif isə qədim əcdadımızın şüurundakı dünya modelidir. A.Nəbiyev yazır ki, dünya mif modelinin yaranması hər hansı bir estetik düşüncədəki xotik idarəetmədən nizamlı idarəetməyə keçiddir. Məsələyə bu kontekstdən yanaşanda Azərbaycan mifoloji gerçəkliyinin xaosdan inkişaf edərək harmoniyaya qədər yüksəlişinin özü bir sistem təşkil edir. A.Nəbiyev bu məsələni xüsusilə qabardır ki, dünya mifologiyaları arasında Azərbaycan mifologiyası necə görünür? Daha doğrusu, Azərbaycan mifoloji gerçəkliyini bütün struktur sxemləri ilə birgə Azərbaycan mifologiyası adlandırmaq olarmı? Bu sual hələ XX əsrin 80-ci illərində ortaya çıxmışdı. Azərbaycan mifologiyasının tam öyrənilmədiyi bir dövrdə bu sualın cavabı təbii ki, yox idi. Ancaq indi mifologiya bir elm kimi Azərbaycanda öyrənilir, hətta onun riyazi mifologiya adlanan digər qolu da tədqiqatçıların marağındadır. Belə olan tərzdə baxışların dəyişdiyi zamanda həqiqət necə üzə çıxarılmasın? Bəli, bu gün Azərbaycan mifologiyası deyilən bir elm sahəsi vardır və inkişaf etməkdədir. Bu sıradan dərslərdə prof. A.Nəbiyevin bu sahəyə xüsusi diqqət yetirməsi diqqət çəkir. Aydın ki, hər bir elmin öz strukturu, bu struktura daxil olan halqalar vardır. Dərslərdə də Azərbaycan mifologiyasının struktur sxemləri öz təhlilini tapmaqdadır. Azərbaycan mifologiyasının struktur modelləri müəllifin yaradıcılığında aşağıdakı kimi düzölmüşdür

1. Azərbaycan mifologiyasının ilkin qaynaqları və törəniş modelləri; burada mətnlərin təsnifat qrupu aşkarlanır.

2. Qədim türk panteonu və Azərbaycan mifologiyasında panteonçuluğun davamı; burada mifologiyamızın panteon sistemi araşdırılır.

3. Azərbaycan mifologiyasında kult sistemi və zoomorfik obrazlar; burada panteon səviyyəsinə qalxmış kult sisteminin mifoloji obraz yaratma funksiyası və zoomorf varlıqların totem anlamı başa düşülür.

4. Azərbaycan mifologiyasının makrokosmos modeləşdirilməsi və mif təsnifatı; makrokosmos modelə arxaik totemizm, arxaik antropomorfizm, Zərdüşt mifologiyası və İslam mifologiyası daxildir. Mif təsnifatına isə kosmoqonik, etnoqonik, əcdad kultu və ilkin mədəni qəhrəmanla bağlı miflər, allahlar, tanrı və hami ruhlarla bağlı miflər, təqvim mifləri, kult və onqonlarla bağlı miflər, esxatoloji miflər aid edilmişdir.

Dərslinin əsas xüsusiyyətlərindən biri odur ki, o, dərslük formasında olsa da, elmlikdən uzaqlaşmamışdır. Belə ki, müəllif müxtəlif nəzəri-metodoloji üsullardan istifadə edərək janrların təsnifində struktur yanaşmalardan istifadə etmiş və janrların daxili bölgüsünü vermişdir. Məsələn, o, nağıllardan danışarkən onların qruplaşdırılmasını (sehrli nağıllar, tarixi nağıllar, məişət nağılları, heyvanlar haqqında nağıllar və s.) aparır, nağılın janr xüsusiyyətlərini, hər nağılın təsnifinə aid olan bədii forma, üslub, ideya, mövzu və s. xüsusiyyətləri diqqətə çatdırır. Struktur folklorşünaslığın tələblərinə əsasən, janr struktur vahididir. Ona görə də tədqiqatda rast gəldiyimiz janrlar dərslinin elmi mahiyyətini açmaqda fəal rol oynayır. Struktur metodun tələblərindən biri də janr və söyləyici probleminin birgə araşdırılmasıdır. Buna görə də dərslükdə rast gəldiyimiz ustad aşuqlar, onların sənətkarlığı, dastan yaradıcılığında subyekt – obyekt münasibətləri haqqında dərin bilgiler janr probleminin tutarla faktlarla izah edilməsinə şərait yaradır.

«Azərbaycan xalq ədəbiyyatı» dərslininin elmi mahiyyətini qabardan cəhətlər folklorun inkişafında

mərhələlərin sıralanmasında müəllif duyumunun funksional işarəsi ilə birbaşa bağlıdır. Müəllifin duyumu folklorun inkişaf mərhələlərini aşağıdakı qaydada açar: folklor informasiyalar məzmunundan ibarət olub müasirliyə xidmət edir; folklor millilikdən fəvqəlbəşəriyyə qədər inkişaf edir; folklor başqa elm sahələri ilə qarşılıqlı əlaqədə özünün sürətli inkişafını təmin edir; folklorun tarixi Azərbaycan xalqının düşüncə tarixidir; folklor başqa elm sahələrini inkişaf etdirmək imkanına malikdir (tarix, etnoqrafiya, mifologiya, ədəbiyyat, riyaziyyat); folklorun öyrənilməsində dialektologiyanın, psixologiyanın, etikanın, ilahiyyatın, antropologiyanın və s. elmlərin imkanlarından istifadə etmək mümkündür.

9. Prof. P.Əfəndiyevin yaradıcılığına riyazi mifologiya kontekstində baxış

Biz qeyd etdik ki, folklor tənqüdünün öyrənilməsi riyazi modellərsiz mümkün deyil. Folklorla əlaqəli dərslər də riyazi modellərə əsasən qruplaşdırmaq, alınan nəticələri riyazi tənqüdə yoxlamaq folklor dərsliyinin elmi qiymətini verməkdə başlıca amil hesab oluna bilər. Bu baxımdan P.Əfəndiyevin «**Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı**» dərsliyinin malik olduğu riyazi modelləri ümumi dünya modeli kontekstində aşkarlamaq yetərli olar. Qeyd edək ki, «Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı» termini folklor kontekstinin içindədir, onun mühüm hissəsini təşkil edir. Folkloru ümumi kütlə kimi *M* hərfi ilə işarə etsək, şifahi xalq ədəbiyyatı terminini *S* adlandıraraq, hissənin tama olan nisbətini tapmış olarıq. Öz-özlüyündə «hissə» adlandırdığımız şifahi xalq ədəbiyyatının mündəricəsində, daxili semantikasında janrlar və aşıq poeziyasından ibarət böyük qrupların məzmunu yerləşir. P.Əfəndiyevin dərsliyində üç metodologiya bir-birinə qovuşmaqdadır: Şifahi xalq

ədəbiyyatı, folklor və folklorşünaslıq. Şifahi xalq ədəbiyyatı ilə folklor bəzən bir nöqtədə kəsişsə də, folklor zaman və məkan etibarilə böyük yaradıcılıq işi olduğundan şifahi xalq ədəbiyyatı məsələlərini də öz içinə almış olur. P.Əfəndiyevin elmi üslubunda şifahi xalq ədəbiyyatı termini ilə xalq sənəti ifadəsi bir-birini inkar etmir. Daha doğrusu, xalq sənəti ifadəsi şifahi xalq ədəbiyyatı termininin paradiqması kimi diqqət cəlb edir. Müəllif mifologiya elminin riyazi işarəsini animizm (a_1), fetişizm (f), totemizm (t) və antropomorfizm (a_2) mərhələlərinin cəmi kimi təqdim edir. Bununla da müəllif özü də bilmədən şifahi xalq ədəbiyyatı ilə folklorun kəsişdiyi nöqtəni tapmış olur. $a_1, a_2, f, t \in M_{\text{folklor}}$.

Şifahi xalq ədəbiyyatı etnosun, yaxud ilk xalqların zamanına, dövrünə uyğun yaratdığı, yaşatdığı xalq ədəbiyyatıdır. Zaman məsafəsi uzandıqca, tayfa xalqa çevriləndə onun şifahi xalq ədəbiyyatı artıq folklor nümunəsi kimi xatırlanmağa başlayır. Burada şifahi xalq ədəbiyyatının müxtəlif üslubların qovşağında yaranması, bu üslubların uyğun növ törəmələrinə ayrılması şərtidir, onların sıra ardıcılığı yoxdur, yerlərini asanlıqla dəyişə bilərlər, zamana tabe deyillər. Bu üslublara təsir edən faktorlar – hərəkətlə sözün ifadə tərzinə (yaxud prinsipinə) əsaslanması, ya da təhkiyəyə, nəql etməyə əsaslanması və düşüncənin poetik ifadə prinsipi (tərzi) – şifahi xalq ədəbiyyatını yaşadan ölçülərdir.

Lirik, epik və onların sinkretizmi olan dramatik üslublarda yaranan bədii nümunələr şifahi xalq ədəbiyyatı məhsullarıdır. Bu üslublarda yaranan əmək nəğmələri, bayatılar, tapmacalar, əfsanə, nağıl və s. küll halında olduqda artıq folklor janrına çevrilir (təkin çoxluğa nisbəti). Çünki şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələri kollektiv yaradıcılıq məhsuludur, variantlara malikdir, hər hansı bir nağıl, əfsanə, bayatı və s. yarandığı ilk vaxtlarda variantsız olduğu üçün, naməlum fərd tərəfindən yaradıldığına görə şifahi xalq ədəbiyyatı nümunəsi

sayıla bilər. Ancaq onun çoxlu sayda olması janr kimi formalaşmasına imkan verir.

Müəllif dərslərdə folklor janrlarını qruplaşdırarkən lirik, epik və dramatik növlərin tələblərinə əsaslanır. Yəni onlara lirik növə daxil olan janrlar, epik növə daxil olan janrlar və dramatik növə daxil olan janrlar kimi ayrı-ayrılıqda təsnif verir.

Lirik növə daxil olan janrlar – əmək nəğmələri, sayaq sözlər, holavarlar, mərasim nəğmələri (toy və yas nəğmələri, ağıllar), atalar sözü və məsəllər, tapmacalar, bayatılar, laylalar, oxşamalar, xalq mahnıları, aşıq şeirinin şəkilləri, uşaq folkloru nümunələri (yanılmaclar, uşaq oyunları, sanamalar, düzgülər, acıtmalar, çaşdırmalar və s.).

Epik növə aid olan janrlar: nağıllar, əfsanələr, qaravəllilər, rəvayətlər, lətifələr və s.

Dramatik növə aid olan janrlar: xalq dramaları, dastanlar.

Müəllif belə qruplaşdırma aparmaqla həm də folklorlarda janrlar üzrə riyazi ardıcılığa əməl etmişdir.

10. S.Rzasoyun mifoloji araşdırmalarında «Oğuz» mifoloji informasiyasının riyazi-funksional modelləşdirilmə təcrübəsinin təhlili

Azərbaycan folklorşünaslığında Seyfəddin Rzasoyun adı Oğuz haqqındakı mifoloji araşdırmalarının geniş spektri ilə bağlıdır. Onun araşdırmaları struktur təhlil metoduna və bizim təyin etdiyimiz riyazi düşüncəyə əsaslanır. Bunu onun təhlil etməyə çalışacağımız bir neçə məqaləsindən də görə bilərik. Məsələn, «**Oğuz ritual-mifoloji dünya modeli: struktur və funksiya**» məqaləsində Əbülqazi Bahadır xanın «Şəcərəyi-tərakimə» əsəri struktur təhlil metodu ilə tədqiq olunmuşdur. Məqalənin struktur dəyəri tarix ilə eposun qarşılaşdırılmasıdır. Məqalədə çox dərinə olan riyazi asılılıq vardır. Oğuz mifi (işarəsi O_{mif}) öz törəmələrinin – Oğuz eposunun (işarəsi O_{epos}) və Oğuznamə (işarəsi O_{tarix})

əsərinin koduna çevrilir. Bu münasibətlər özlüyündə arxetip – tip (1 □ 2), invariant – paradigma (1 □ 2) modelinin qurulmasına da yardım edir. Bu əlaqələrə uyğun olaraq Oğuz mifi tarix kontekstində Oğuznamə şəklində Oğuz türklərinin diaxron və sinxron müstəvidə proyeksiyasının universumunu təşkil edir. S.Rzasoy bunun, yeni Oğuznamənin hansı mənalara əhatə etməsinin sistemli izahını müxtəlif tədqiqatçıların gəldikləri nəticə və bölgülər, mərhələlər əsasında vermişdir. S.Rzasoyun təhlilində Oğuznamə etnokosmik universum, etnokosmik işarə, etnokosmosun strukturu – Oğuz vahidi pillələrindən keçərək dastan şəklində reallaşmışdır. Bu üçlü struktur dünya modeli və mətn münasibətlərini özündə birləşdirir, yeni 3 + 2. Oğuz mifi = 3+2. Oğuz 24-ün yarısını təşkil edərək, günün günortasını, əvvəlini və sonunu üçbucaq şəklində özündə birləşdirir. S.Rzasoy mif, tarix, şəxsiyyət (Oğuz Kağan) münasibətlərinin statusunun sifira yaxınlaşdığı və yeni genealoji modellərin yaranması nəticəsinə gəlir, yeni «Oğuznamə eposunun dağılması ilə Oğuz mifinin tarixi düşüncəyə öz Oğuz (kağan) adı ilə birbaşa «müdaxiləsi» başa çatır və o, etnoepik düşüncənin genetik strukturuna enərək öz funksionallığını paradigmatik impulslar və onları gerçəkləşdirən sintaqmatik törəmələr (transformasiyalar) şəklində davam etdirir» (64, s.123). S.Rzasoyda struktur tarixi ritual və konfliktdən keçərək simvollaşır, dünya modelinin ekvivalenti olur. Etnoepik düşüncədə Oğuz xan silsilə təşkil edərək öz mifik dünyasından çıxıb yeni tarixi kontekstdə öz dünya modelini qurur. Mifik Oğuzla (–) yeni tarixi Oğuzun (+) riyazi işarəsi bərabər deyil. Hər bir eposun daxilində Oğuz eposunda da iki qütb – islam tərəfdarları və kafirlər vardır. Burada mübarizə monoteizm və politeizm müstəvisindədir. Bu semantika «Kitabi-Dədə Qorqud»da daha dərinlən müşahidə olunur. Politeizm tərəfdarları mənfi işarəli Oğuzun paradigmalarıdır. Müsbət işarəli Oğuzun törəmələri isə Oğuz qəhrəmanlarıdır. Bu zaman mənfi

işarənin müsbət işarəyə çevrilməsi də baş verə bilər, mənfi işarəli Dəli Domrul təktərini tanıyaraq müsbət qəhrəmana dönür (dəlilik adında da bu, görünür).

Oğuz eposundakı Oğuzun dünyəvi qadınlarının sayı da mifoloji qadınlarının sayına bərabər deyil. Burada şərti olaraq sistem pozulmuşdur, müsəlman olan üçüncü qadın müsəlmanlığı qəbul etməyən iki qadınla mifdəki qadın obrazlarının bərabərliyində diaxronla sinxronun kəsişmə nöqtəsindədir. S.Rzasoy yazır ki, «Şəcərəyi-tərakimə»də «2»nin «3»ləşməsi ($2=3$) dünya modelinin şaquli sxemini pozmur». Çünki müsəlman olmayan iki qadınla mifoloji qadınlar tərs proyeksiyada bərabərdirlər. Ümumilikdə 1 vahidinin (Oğuzun) 3-ə bərabər olması kosmoqonik dinamikanın alqoritmidir. 1 vahidinin hərəkət tezliyi hər dəfə təkrarlanaraq 2-yə, 3-ə və s. bərabər olur. S.Rzasoyun adı çəkilən bu məqaləsində tərs məsələ modeli qurulur. Kosmoqonik dinamikada 1-in 3-ə nisbəti 2-nin 3-ə nisbətində bərabərdir. Bu sistem tərs proyeksiyada hər dəfə təkrarlanır. 4-ün 1-ə nisbəti 1-in 4-ə nisbətində bərabər olur. Sonrakı 4-lük sistemində hər vahidin (4) 6-ya bərabər olması təkrarlanaraq 24-lük sistemini yaradır. Oğuz dünya modeli 24-lük universumun ikiyə ayrılaraq sağ və sol istiqamətlərini dual sxemdə ayrı-ayrılıqda fərdləşdirir («Şəcərəyi-tərakimə»də adları sadalanan xanlarla bağlı şəcərə). Son olaraq onu demək mümkündür ki, bu məqalənin riyazi nəticəsi

dinamika □ Dünya modeli.

struktur

S.Rzasoya görə Oğuz dünya modelinin şaquli cəmi ilə üfqi cəminin ümumi miqdarı 40-a bərabərdir: $1 + 2 + 3 + 4 + 6 + 24$. Buradan «dünya 6 günə yaranmışdır» nəticəsi də çıxır. 7 rəqəmi isə kosmosla bağlı olduğu üçün məcazlaşmışdır. Qədim Altay mifindəki tanrının xəlq etdiyi 7 insanın da 1 və 6-dan ibarət olduğu qənaətindəyik (1, s.82). Oğuz mifindəki ilkin rəqəmlərin sıralanması da yeddiplik sistemində baş verir (7 rəqəminin sakrallığı içində) Oğuz

mifində rəqəmlərin sıralanmasında 7-nin son rəqəm semantikasi (12 + 12) «Kitabi-Dədə Qorqud»da da «İç Oğuzla Daş Oğuzun asi olub Beyrək öldüyü boy»un son olması nöqtəyi-nəzərindən S.Rzasoyun «**Kitabi-Dədə Qorqud»un sonuncu boy süjetinin kosmoloji strukturu və ritual-mifoloji semantikasi**» məqaləsində bölünmənin, ziddiyyətin semantikasi eyni dialektikada birləşir. Oğuz mifinin riyazi semantikasına uyğun olaraq bu boyda da müəllif tərəfindən aparılan struktur təhlil dolayısı ilə riyazi metoda müncər olunur. Boyun süjetinin riyazi qurumunu verməyə çalışaq. Yağma törəni birləşdirici funksiyanı icra edir. Üç oqun işarəsi $O_{\text{üç}}$, Boz oqun işarəsi O_{boz} -dur. Növbəti yağmada funksiyanın icrası dayanır. $O_{\text{üç}} \neq O_{\text{boz}}$ bərabərsizliyinin birinci tərəfi ilə Beyrəyin qohumluq əlaqəsi bərabərsizliyinin ikinci tərəfinə tərs mütənasibdir. Bu isə Beyrəyin faciəsidir, Beyrəyin ölümü ilə nəticələnən tərs mütənasiblik bərabərsizliyin bərabərliyə çevrilməsinə səbəb olur, yeni İç Oğuzla Daş Oğuz arasındakı savaşda Qazan xan qalib gəlir, Daş Oğuzun mənfi yükü müsbətə çevrilir. S.Rzasoyun təhlilində iki qütb vardır. O, dastandakı münasibətləri dost və düşmən qarşıdurmasına görə ayırır. Bu qarşıdurma süjetin kosmoloji strukturunda insan – insan, etnos – etnos səviyyələrində gedir. Müəllif bunu aşağıdakı kimi qeyd edir:

Salur Qazan – Alp Aruz; Qılbaş – Alp Aruz; Beyrək – Alp Aruz} 3 \leftrightarrow 1 qarşıdurması

Üç Oq (İç Oğuz) – Boz Oq (Daş Oğuz) 1 \leftrightarrow (-1) qarşıdurması

$$\frac{3 \leftrightarrow 1}{1 \leftrightarrow (-1)} = \frac{3}{1} = 3$$

Alınan 3 rəqəmi Salur Qazanı, Qılbaşı və Beyrəyi təyin edir. İxtisar olunan 1 rəqəmi isə Alp Aruza aiddir. Müəllifin Levi-Strossun mifin funksional strukturundakı kəskin

ziddiyyətlərin yumşaq ziddiyyətlərlə əvəz olunması həllə gedir – qənaəti də burada özünü təsdiq edir.

Bu qarşıdurmanın bir səbəbi də Oğuz tərəfindən qoyulan Boz Oq (Aruz) hakim Üç Oq (Qazan) vassal tabeliyinin pozulmasıdır. S.Rzasoyun da tərtib etdiyi cədvəldə Aruz törənin müdafiəçisi kimi çıxış edir. Lakin mətndə mənfi statusdadır. Çünki hakim – vassal münasibətləri öz yerini güclü – gücsüz münasibətlərinə vermişdir. Üç Oq bu səviyyədə güclü olaraq İç Oğuz, Boz Oq hakim statusundan çıxaraq gücsüz Daş Oğuz çevrilmişdir. S.Rzasoy bunu mətnaltı və ikinci süjet planı kimi təqdim edir. Yuxarıdakı misalda mənfi 1-in mötərizədə verilməsi həmin mətnaltının təzahürü kimi sayılmalıdır. Mətnaltı təzahürdə qəhrəman antiqəhrəmana, antiqəhrəman isə qəhrəman statusuna yiyələnir. Əslində dastanın bütün boylarında Aruz üç dəfə görünür, onun qəhrəman səciyyəsi $\frac{3}{1}$ nisbətindədir. O, boyların ikisində qəhrəman, birində

antiqəhrəman tipində iştirak edir. Bu qarşıdurmada iştirak edən tərəfləri – Qazan xanı A, Aruzu A_1 , Beyrəyi B işarəsi ilə versək, onların funksiyaca eyni işarəli olduğunu görürük. Yəni bu obrazlar özlərində həm müsbət, həm də mənfi səciyyələri daşıyırlar. A ilə B funksiyaca bərabərdirlər, A_1 isə onlara tərs mütənəsidir – $A + B / A_1$.

S.Rzasoy A, B və A_1 arasındakı qarşıdurma və ziddiyyətin baş verməsinin real səbəbini süjetin strukturunun boyun strukturunu proyeksiyalaşdırmasında görür. Burada süjetin sərhədinin tapılması gerekir. Süjet xəttinə ritualın keçirilməsi, Daş Oğuzun bu ritualda iştirak etməməsi və Qazan xanın bunun səbəbini sorması, Qılbaşın cavabı, Qılbaşın Daş Oğuzun dostluğunu, ya düşmənçiliyini öyrənmək üçün Aruzun yanına varması daxildir. Buradan ritual – süjet bərabərliyi alınır. Boyun strukturundakı elementlərin ritualda əks olunması daha bir bərabərliyin alınmasına xidmət edir. Riyazi dillə desək, boyun strukturu

ritual və süjet bərabərliyinin aprobasiya olunmuş tərəfidir. Tədqiqatçı bu riyazi məsələyə üçüncü toplananı da daxil edir. Boyun sonluğu (S) boyun strukturunda nəticə kimi məntiqi çəkiyə malikdir. Ona görə də riyazi məsələdə onun iştirakı ixtiyaridir.

Müəllif məqalədə xüsusi riyazi məqama da toxunur. Bu da Beyrəyin öldürülməsi ilə bağlıdır. Beyrəyin öldürülməsi aktı inisiasiya prosesinin birinci tərəfi kimi bu boyda yerinə yetirilir. İniasiyanın dirilmə aktı isə başqa boyda olmalıdır. Əgər inisiasiyanın şərti budursa, onda bu boyun sonuncu olması şübhə doğurur. Biz Beyrəyi başqa bir boyda da görürük. Deməli, sonuncu boyun strukturu Beyrəklə bağlı başqa boyun strukturunu proyeksiyalandırmalıdır. Həm də ola bilər ki, boyda dirilmə aktı passivdir, süjetdə heç bir rol oynamır. Onun ikili statusu təkəcə diri və ölü olmasından ibarətdir. Deməli, Beyrəyin ritualdakı ölümü boydakı ölümünə bərabər deyil. Alınan tənlik ritual // boydakı ölüm // başqa boyda dirilmə arasında qurula bilər. Dirilmənin olduğu boyu x ilə işarə etsək, ritual və boyda ölüm u və z olar. $x = y \wedge z$ -in başqa boyda qarşılığı ritual və boydakı dirilmə olmalıdır, şərti olaraq dirilməni z_1 ilə işarə etsək, tənlik bütöv halda belə olmalıdır: $x = y + z (y + z_1)$. S.Rzasoy bu ölüb dirilmə aktının boylardakı funksiyasını statusdəyişmə ritualı adı ilə verir. Tənliyin birinci tərəfi sonuncu boyda aid olsa da, ikinci tərəfi (dirilmə aktı) hökmən Beyrəyin (B) «nişanlısının toyuna gəlməsi» motivi ilə bağlanmalıdır. Müəllif bu bağlanmanı çox gözəl verdiyindən əlavə şərhə ehtiyac yoxdur. Bir şeyi əlavə etmək olar: Beyrəyin niqab-maskası qurd maskasıdırsa, o, qurd maskası ilə qurdlaşarsa, sakral keçmişində də ikisifətli totem rolunda çıxış etməlidir, onun ölüb dirilməsi isə totemin ölüb dirilməsi ilə üst-üstə düşür. Burada totemi K ilə işarə etsək, alt qatda $B = K$ -ya bərabər olacaqdır. Boyda iştirak edən Qazan, Aruz, Qorqud, Beyrək, Bayındır adlarının totem semiogenetik kodu 4-ün 1-ə nisbətindədir. Ancaq totemin kosmogenetikasında bu nisbət 2-nin 2-yədir. Bu da alt qatda

kosmogenetika ilə semiogenetikanın bərabər olduğunu göstərir: $(4:1 = 2 + 2) \quad 4 = 4$. Beyrək öz atası ilə bir kosmogenetikada (qurd), Basat isə başqa kosmogenetikada (at) birləşir. Kosmogenetika ilə semiogenetika arasındakı əlaqə boyda korrelyativ olaraq Qazanı Aruzla, Aruzu isə Beyrəklə birləşdirir, yəni bunlar arasında qohumluq əlaqəsi düzxətlidir:

Qazan – Aruz

Aruz – Beyrek

Bu qohumluq əlaqələrini totem birləşdirir, qurd Qazan, Bayındır, Beyrək və Qorqudu, at Aruzu və Basatı işarələndirir. Ölüb dirilmə aktı həm Beyrəkdə, həm də Aruzda icra olunur. Son boyda Aruz ölür, başqa bir boyda onu dirilən görürük. Onlar insan kimi ölürlər, totem olaraq dirilirlər. Totemə münasibətdə bu qəhrəmanların dirilməsi boyların dinamikasından asılıdır.

S.Rzasoyun riyazi-məntiqi təfəkkürünün əks olunduğu yaradıcılıq metodu onun «**Oğuz mifinin paradıqmaları**» kitabında da nəzəri cəlb edir. Bu kitabda riyazi mifologiyanın bəhs edəcəyi predmet və vasitələrin, funksiya və qanunların birləşdiyi və ayrıldığı elementlər ardıcılıqla verilir. Müəllif giriş hissədə sanki bunları sadalamaq istəyir. «Oğuz mifi sintaqmatik mətn hadisəsi olaraq bütöv türk mifinin diferensial mətn hadisəsidir». Bu tezisdə riyazi qanun fəaliyyət göstərir. Oğuz mifinin diferensial mətn kimi türk mifinin neçədə bir hissəsi olması, hissənin bütövə nisbəti göz önündədir.

Müəllifin «Oğuz mifi düşüncə hadisəsi olaraq türk metadünya modelinin paradıqmasıdır» tezisində düşüncə və mətn cəminin mif bərabərliyi, buna uyğun olaraq onun paradıqmatik və sintaqmatik aspektlərinin olduğu hökmü verilir. Bu hökmdə Oğuz mifinin sintaqmatik mətn korpusunun türk mifologiyasının sintaqmatik struktur tipini təşkil etməsi irəli sürülür. Müəllif riyazi dillə bu münasibətlərin

əsasında qədim, metatürk invariantdan diferensiallaşan Oğuz mifinin sintaqmatik mətninin durduğunu söyləyir: Metatürk variant □ Oğuz mifi □ sintaqmatik mətn.

«Oğuz mifi etnik özünüifadənin düşüncə kodu olaraq türk etnosunun aparıcı laylarından olan oğuzların etnokosmik düşüncə və mətn hadisəsidir» tezisində isə daha böyük riyazi anlayış – etnokosmik düşüncədəki riyazi formulların Oğuz mifoloji mətninə təsiri və bu təsirdən yaranan semiotik atributlar sistemi, Oğuz mifi və ritualının ümumtürk mif və ritualı daxilində metadünya modeli və onun bərpası problemi irəli sürülür.

«Oğuz mifi etnik epos kontekstində janr və say baxımından zəngin mətn korpusu ilə təmsil olunan Oğuz eposunun arxetipidir» tezisində mif və epos münasibətləri, mifin bərpa olunan funksiyası, eposun tarixi funksiyası nəzərə çarpır. Burada mif arxetipdir, epos yaradıcılıq tipi olub folklor hadisəsidir və arxetipdən törəyir. Arxetip invariantı doğurur, epos onun paradiqmasıdır. Göründüyü kimi, bunlar arasında riyazi-funksional asılılıq mövcuddur. Deməli, mif=arxetip (tip) + invariant (paradiqma). Müəllifin nəticəsinə görə, Oğuz mifinin daxili strukturu dünya modeli, ritual, mətn, süjet – motiv, obraz, pəremi – deyim səviyyələri əsasında qurulmuşdur. Kitabın içindəkilərin qısa mündəricəsi:

1. Oğuz dünya modelinin funksiyaları – informasiya hadisəsidir, mifoloji şüurda işarələr sistemidir, metaforik obrazlar silsiləsi yaradır, makrokosm ilə mikrokosm eyniyyəti yaranır, insan öz durumunu təbiətə proyeksiya etməklə onu modelləşdirir, kosmik məkan-zaman içərisində qapalı sistemdir. Zoomorfik obraz kimi təsəvvür olunur, qəbilə başçısı – ilkin əcdad – mədəni qəhrəman rolunu oynayır, insan, etnos, məkan və zaman əlaqələrini bərpa edir.

2. Ritual-arxetip funksiyalaşdırma – ritual-məna əlaqəsinin əsasında mif durur, dinamik inkişaf edir, dünya modelinin tərkib hissəsidir, söz-hərəkət-şifahi mətn kompleksinə malikdir, təsviri törənlərin epos düşüncəsinin

formalaşmasına təsiri vardır. Tanrı alqışı, tanrı qarğışı semantik blokunun ritualda funksiyası sosial inkişafa səbəb olur. Ritualın rəng simvolikası kosmik modelə uyğundur. Ritualın öz daxilində antitezalar mövcuddur. Arxetipdə süjet qapalı diaxronik silsilə təşkil edir.

3. Oğuz mətninin strukturu – Oğuz mətni türk mətninin diferensial təzahürüdür. Oğuz mətni yenə öz növbəsində yeni mətn struktur tiplərinə transformasiya olunur. Oğuz mətni təkrarlanmaq xüsusiyyətinə malikdir. Oğuz mətnindəki 12 + 12-lik say sistemi 12-lik epos tipinə uyğundur. Bu mətn tipi sinxronik şəkildə düzölmüşdür. Bu mətnlərin də məzmunu qapalı, dairəvi struktura malikdir. Boyun daxili strukturuna arxaik mətndəki süjet paradıqmaları xasdır. Boyun strukturunda müxtəlif səviyyələrdə qam-şaman süjetinin, ritual-mifoloji sxemlərin süjet paradıqmaları, mifologemlərin səviyyəsi, obrazların səviyyəsi əks olunmuşdur.

4. Oğuz mətninin süjeti. Burada əsasən «Kitabi-Dədə Qorqud»un sonuncu boyunun süjeti bir neçə yarusdan təhlilə cəlb olunur. Bura boyun kosmoloji strukturu, kosmoloji semantikasi, mətnaltı və ikinci süjet planı səviyyələri, süjetdə qeyri-məntiqi görünən semantemlər. Beyrək obrazının strukturu, süjetin ritual-mifoloji semantikasi, süjetin strukturunun boyun strukturunu proyeksiyalandırması, süjetin funksional struktur sxemi, süjetin arxaik strukturunda duran ritual və onun sakral qurban semantemi, süjet konfliktli strukturu, konfliktin totem kökü və s. daxildir.

5. Ölüb-dirilmə, gözdən doğulma mifologemlərinin paradıqmatik növləri, invariant – variant, sintaqm – paradıqma səviyyələrində ölüb-dirilmə, Təpəgöz – Basat timsalında təkgözdən doğulma və onun paradıqmaları.

6. Oğuz mətninin obrazlar sistemi.

7. Oğuz mətninin paremioloji strukturu, onun funksionallığı, mifin genetik yaddaşda bərpa olunmasında bu dil vahidlərinin rolu.

Saydığımız bu tezislər kitabın içində ayrı-ayrı məqalələrdə əks olunsa da, struktur təhlil metodu bu məqalələri vahid tam halında birləşdirə bilmişdir. Kitabda işlədilən struktur terminləri riyazi-məntiqi anlayışlara uyğun gəldiyindən onların xüsusiyyətlərinin riyazi-mifoloji mənada yozulması da mifologiya üçün aktualıq kəsb edir. Əslində riyazi mifologiya mifologiyanın gizli qatıdır. Mətnin altında gizlənən işarələr, sxemlər, riyazi anlayışlar – bunlar hamısı mətnin ümumi məzmununun açılmasına yardım edir.

11. F.Bayatın türk mifoloji dünya modelini riyazi müstəvidə modelləşdirmə təcrübəsi

Füzuli Bayatın «**Türk dini-mifoloji sistemində tanrı**» məqaləsini də bu riyazi ardıcılıqda yeri olan yazı kimi xarakterizə etmək olar. Hər şeydən əvvəl ona görə ki, bu yazıdakı Göy tanrının işarəsi 1-ə bərabərdir. Bunu F.Bayat da qeyd edir: «Göy tanrı dini-mifoloji sistemi paradiqmatik planda monoteizmə çox yaxındır». Qədim türk və monqollara görə tək tanrının (tanqara, tenri) iki rolu vardır: Göyün sahibi və göy ruhları (1:2) İ.Qəfəsoğluya əsaslanan müəllif tanrının beş adının olduğunu (Bayat, Açu, İdi, Oğan, Çalap) göstərir. Beş həm müqəddəs rəqəm, həm də qadağan olunmuş işarədir. Tanrı zaman və məkandan kənar da düşünlən ən böyük inam daşıyıcısıdır. 17 müqəddəs ruhları və ya tosları qoruyandır. Funksiyasını itirən tanrı 1:2-dən sonra 1:3, 1:4, 1:5 və s. bölən və bölünənə ayrılır. F.Bayat bu məqamda tək tanrını passiv tanrı adlandırır. Tanrının passivləşməsi onun funksiyalarının Ülgenə, Kudaya, Burhana, Yüryünq Ayı Toyona keçməsinə səbəb olmuşdur. Yaxud əksinə, tanrının antropomorflaşması onların da tanrı kimi simvollaşmasına səbəb olmuşdur.

F.Bayatın riyazi üslubunda ayların sıralanması 10 həddinə qədərdir. O, 1***5***9-cu ayların simmetriyasında $20 < 22 < 24$ ədədlərinə uyğun gələn qurban mərasiminin

zamandan asılılığını qeyd edir. O, faktik olaraq 2, 3, 4 rəqəmlərinin müxtəlif yolla bir-biri ilə toplanmasını və alınan cəmlərin 6, 7, 8 rəqəmlərinə uyğun gəlməsini qeyd edir. Tanrıya qurban vermənin bu rəqəmlərdən alınan 21 ədədi ilə tanrı 9 rəqəminin 30-a bərabər olduğu gündə və $1 + 5 + 9 = 15$ -ci günündə baş verdiyini hesablamışdır. Bu qurbanvermə tanrıya məxsus 5-ci ayda (xüsusilə ikinci yarısında) gerçəkləşmişdir.

Füzuli Bayatın «**Oğuz epik ənənəsi və «Oğuz Kağan» dastanı**» əsərində də Oğuzun iki buynuzlu olması ilə bağlı müəyyən riyazi funksionallıq hiss olunmaqdadır. F.Bayat qeyd edir ki, ikibuynuzlu Oğuzun ikibuynuzlu İsgəndərə çevrilməsində mifoloji semantika rol oynamışdır. Bu mifoloji semantikada ikibuynuzluluq (tanrıçılıq) təkbuynuzluluğa (xtonikliyə) qarşı dayanırdı: 2-nin 1-ə nisbəti şəklində. F.Bayatın buynuz işarəsinin mənfi xüsusiyyət qazanması haqda dedikləri də Oğuzu mifoloji təhlildə olduğu kimi, riyazi təhlildə də sıfır həddinə yaxınlaşdırır, yəni buynuzsuz Oğuz düşüncədə formalaşır və bir vahidinə bərabər olur (20, s.77 – 83). Mifoloji düşüncədə isə Humay üçbuynuzludur, bu inandakı üç rəqəminə olan sitayiş onun ikiyə, ikidən birə olan sitayişlə riyazi funksionallıq təşkil edir, riyazi düşüncədəki mürəkkəbliyin sadələşməsinə doğru hərəkət «anorma» anlayışında üçdən birə qədər olan məsafəyə bərabərdir.

Ümumiyyətlə F.Bayatın elmi yaradıcılığında riyazi kateqoriyalarla üst-üstə düşən təhlillər geniş yer almışdır. Xüsusilə onun «**Türk esxatoloji düşüncəsində dünyanın sonu: kalqançı çak**» adlı sanballı iri məqaləsi ibtidai insanların mifoloji düşüncəsində riyazi rüşeymlərin yer alması ilə seçilir. Bayatın bu yazısındakı dünyanın başlanğıcı və sonunu A və B kateqoriyaları kimi işarə etmək olar. Bu kateqoriyalar bir-birini təkrar edə bilər, A inkişaf edərək B-yə çevrilir, sonda B davamlı inkişaf nəticəsində yenə A-ya dönə bilər. Bu F.Bayatın dilində belə verilir: Xaos □ kosmos □ xaos. Bu üçlü düzümün kökündə ikili formul – xaos-kosmos durur

ki, bu formuldan üçlü formül, nəhayət, 4-lü formül yaranır («norma» anlayışı). F.Bayat yazır ki, «esxatoloji düşüncənin əsas məqsədi yeni bir yaradılışa işarə etməkdir. Bu üçlü formula bir də ilk başlanğıca qayıdan yeni bir kosmosun yaradılmasını əlavə etsək, onda bu formulun genişlənmiş sintaqmı belə bir şəkil alar: $\text{xaos} \rightarrow \text{kosmos} \rightarrow \text{xaos} \rightarrow \text{kosmos}$ » (23, s.28). F.Bayatın bölgüsündəki arxaik miflər 1-ə bərabərdir, klassik mifə daxil olan «dünyanın sonu» isə sıfıra bərabərdir. Esxatoloji miflərə «0» başlanğıcı xas deyil, 1 rəqəmindən başlayan başlanğıc silsiləsi xasdır. Belə miflərdə rəqəmlərin silsiləsi 9-a qədər davamlıdır, dövrə qapanandan sonra yenə 1 rəqəmindən başlayan inkişaf doğulur (bu, «norma» anlayışını bildirir, «anorma» anlayışı isə folklor mətnlərində əksinə sıralanmanı nəzərdə tutur – 9, 8, 7, 6, 5, 4, 3, 2, 1, 0). Qiyamət adlanan klassik mifdə isə inkişaf sıfırla təyin olunur. B kateqoriyasının da törəmə vahidləri vardır. F.Bayat B kateqoriyasının törəmə vahidi kimi əxlaqın pozulması nəticəsində günahların dünyanı tutmasını və dünyanın fani olması haqda yaranan fikirləri təsdiq edir (B_1 və B_2). A kateqoriyasının (esxatoloji miflərdə) da törəmə vahidləri B-də olduğu kimidir: dünyanın sonunun yaxınlaşdığını göstərən əlamətlər (A_1) və dünyanın sonuna doğru gələcək xilaskar (A_2). F.Bayat göstərir ki, texnologiya inkişaf etdikcə (zaman – t) əxlaqda düşüş baş verəcək, yeni günahlar da artacaq. Günahı şərti olaraq q ilə işarə etsək, $t = q$ formulu ilə inkişaf və günahın yerüstü məkanda bərabər olduğunu görürük. Burada artan x funksiyası şərti $t = q$ bərabərliyini ödəyir.

12. A.Xəlilin riyazi-funksional modelləşdirmə təcrübəsi

Rəqəmlərin riyazi-mifoloji semantikasının açılmasına həsr olunmuş əsərlərdən biri də Ağaverdi Xəlilin «**Oğuz genealoji sxemi və təqvim mifinin riyazi modeli**» məqaləsi

kiçik olsa da, mənə yükünə görə böyük riyazi-struktur araşdırmadır (37). Məqalə Füzuli Bayatın «Oğuz dastanı: tarixi-mifoloji kökləri, təşəkkülü, spesifikasi» adlı doktorluq dissertasiyasının avtoreferatına həsr edilmişdir. A.Xəlilin təqdimində F.Bayatın elmi yaradıcılığı riyazi model üzrə sıralanır. A.Xəlil qeyd edir ki, F.Bayatın «Oğuz dastanı...» qeyd etdiyimiz iradların ünvanlandığı araşdırmaların sırasında deyil: $x \neq 0$Oğuz dastanı Oğuz bədii təfəkkürünün məcmusu kimi öyrənilir: $x - 1$, $x - 2$, $x - 3$ və s. A.Xəlil doğru olaraq göstərir ki, Oğuzun şəcərəsinin riyazi düsturu $x = 1 \cdot 2 \cdot 3$ tənliyinin hasilinə bərabərdir. Yəni F.Bayatın özünün qeyd etdiyi və A.Xəlilin də əsaslandığı faktorial sahə n-dir. n faktorialı bir neçə silsilədən ibarətdir. Onların təqdimində $n = 1$, $n = 2$, $n = 3$, $n = 4$ və s. formullarının «Oğuz Kağan» dastanındakı faktorial riyazi cərgəsi rəqəmi sıralarla artır. «Oğuz Kağan» dastanındakı 4, 6, 12, 24 rəqəm və ədədləri ilə işarələnən faktorial oblastların (sahə) Oğuz idarəetmə sistemində ərazi-inzibati vahidləri olmasından əlavə, bu rəqəmlərin həndəsi silsilə ilə artması həm təqvim mifini, həm də bu etnosun əbədiliyi haqda fikri simvollaşdırır.

«Oğuz Kağan»un riyazi quruluşu belə alına bilər:

Cəmi S ilə işarə etsək:

$x=1$ (Xaqan özü). $S_1 = x = 1$

$x=2$ (qadınların sayı). $S_2 = 1 \cdot 2 = 2!$

$x=3$ (hər qadından 3 oğul). $S_3 = 1 \cdot 2 \cdot 3 = 3!$

$n! = 1 \cdot 2 \cdot 3 = 3!$

$x=4$ (hər oğulun 4 uşağı). $S_4 = 1 \cdot 2 \cdot 3 \cdot 4 = 4!$ və s.

13. B.Abdullanın Oğuz eposunda rəng və rəqəm simbolikasına həsr olunmuş tədqiqatlarına riyazi-funksional müstəvidə baxış

Riyazi mifologiyanın öyrənilməsində mənbə kimi istifadə etdiyimiz əsərlərin iki tipi ilə qarşılaşırıq. Birinci tip əsərlər odur ki, onlar ayrıca olaraq bir struktur vahidə, tutaq ki,

nağıla, dastana, əfsanəyə və s. həsr olunurlar. Burada müəllifin fikirləri fonunda onların struktur mahiyyəti, riyazi formulları və s. üzə çıxır, ikinci tip əsərlərdə isə müəllifin özünün təfəkkürünün riyazi düsturlara uyğun gəlməsi əsas faktor kimi diqqət çəkir. Biz dastan janrından danışarkən onun strukturundakı bir çox detallara fikir verdik. Ancaq dastan janrında xüsusi əhəmiyyət daşıyan bir problem də vardır ki, o da dastanın rəng harmoniyasıdır. Öncədən onu da qeyd edək ki, hər hansı bir dastanda rəngin biri olmazsa, harmoniya pozular. Sözsüz, dastan strukturunda rəngin bir çox funksiyaları vardır, rəng funksiyalarının öyrənilməsi də dastanşünaslıqda qəhrəman obrazının xarakterinin açılmasına yardım etmiş olur. Bu cəhətdən B.Abdullanın «**Kitabi-Dədə Qorqud**»da rəng simvolikası» əsəri diqqət çəkəndir.

Dastan poetikasında rəng problemi struktur hadisədir. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının da strukturunda bir çox rəng işarəsinə rast gəlinir. Rənglər geosimvolik mahiyyətdə olduğundan, onların dastanda işarələdiyi obyekt və subyektlər də kosmik məkana aiddir. Məsələn, geosimvolikada müxtəlif xalqlarda rənglərin düzülüşü cəhət etibarilə fərqlənmişdir. B.Abdulla qeyd edir ki, uyğur yazılı abidələrində dünyanın 4 səmti rənglərlə belə işarələnmişdir: şərq (göy, yaşıl), qərb – ağ (pələng), cənub – qırmızı (sağsağan), şimal – qara (ilan). Dünyanın rəng anlayışında 5 rəngin qəbul olunduğu faktdır. Dünyanın cəhətlərini birləşdirən ortaq nöqtənin rəngi isə sarı olduğu güman edilir. Yəne B.Abdulla qeyd edir ki, hər bir xalq özünün yerləşdiyi məkanın mərkəzdə olduğunu güman edir. Monqollar da özlerini göy rəngin daşıyıcıları hesab edirlər. Və hər bir xalq özünün məkanını dünyanın mərkəzində hesab edir. Dünyanın mərkəzi isə sarı rəngdədir. Deməli, monqollar sarı rəngə üstünlük verməli idilər. Türkün göy rəngi özünə simvol seçməsi də burada məsələni çözməyə imkan verir. Rənglərin beşli strukturunda sarı ortada, dörd rəng isə ətrafdadır. Monqollar da mərkəzdə yerləşdikləri üçün sarı, türklər

onlardan şərqə doğru olduqları üçün göy rəngli olmalı idilər. Buna görə də «göytürklər» anlayışının rəng simvolikası məkənin şərti işarəsinə çevrilə bilər. B. Abdulla hindlilərdə rənglərin beşlik sisteminin olduğunu, qara rəngin olmadığını, dünyanın ortasında isə ağ rəngin durduğunu qeyd edir. O qeyd edir ki, rəng simvolikasına hətta qədim dastanlarda, xüsusən «Oğuz Kağan» və «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında rast gəlinməkdədir. «Oğuz Kağan» dastanında Oğuzun və ailəsinin oturması 5 rəngin səmt işarəsinə uyğun olaraq həyata keçirilir. Səməvi qadın və onun oğlanları sağda (qərb – ağ rəng), yer qadınından olan uşaqlar solda (şərq – mavi rəng), özü isə mərkəzdə (sarı rəng) oturmuşlar. Alaçığın qapısı açılan səmt qırmızı (cənub), əks tərəfi şimal (qara rəng) sayılmış.

Bu cəhət sisteminin paylanması «Kitabi-Dədə Qorqud»da bir neçə boyda müşahidə etmək mümkündür. Oğuzdan gələn ənənə üzrə Bayındır xan ortada, Qazan xan və oğlu sağda, Bayındır xanın qarşısında (cənub) Qaragünə oğlu Qarabudaq, solda Qazılıq Qoca oğlu Yeynək oturmuşdu. Əgər onların oturma səmtlərini birləşdirsək, üçbucaq alınır. Üçbucağın «3» ilə işarə olunması onun makrokosmosu və mikrokosmosu göstərməsini bildirir. Rənglərin də üçlük əsasında birləşməsi (ağ, qara, qırmızı) kainatın rəmzinə çevrilir. Üçdən 4-ə keçid yeni rəngin (sarı) simvolikasının yaranmasına təkan verir. Rəng simvolikasına əsasən, riyazi mifologiyada rəngin rəqəm işarəsini də təyin etmək olar: qara rəng böyüklük bildirir, kainatın ilk rəngidir, işarəsi 1-dir. Ağ rəng böyüklük, təmizlik, işıqlıq bildirir, işarəsi 2-dir, funksional olaraq 2-yə bərabərdir. Ağ rəng yaradıcıdır. Rəngin ifadə etdiyi, təyin etdiyi sözlə əlaqəsi funksional asılılıqdadır. Məsələn, «ağ»ın bir mənası da hündür, uca deməkdir. «Kitabi-Dədə Qorqud»da «Ağ qayanın qaplanının erkəyində bir köküm var» ifadəsində «ağ»ın hündür mənası qayanın semantikasına uyğunlaşdırılmışdır. Ağ rəng qara rənglə təzad təşkil edir. Ağla qaranın təzadından başqa

rənglər də yarana bilir. Təbiətin üçüncü rəngi qırmızıdır. Rənglərin simvolikası insan bədəninin quruluşu ilə də üst-üstə düşür. Məcəzlaşmış mənada insanın batini qaranlıq olduğu üçün qara, ağız – ağ, göz qırmızı rəng simvolikasında öz yerini tutur. Göz səyriyəndə üzərinə qırmızı sap qoyulması, gözün qızarması və s. buna misaldır. Sonrakı rənglər bu dörd rəngin törəməsidir. Məsələn, sarı qırmızının, mavi göyün və s. Qırmızı rəng qoruyucudur. B.Abdulla yazır: «Kitabi-Dədə Qorqud»da al duvağın altından söylənmədim» (Qanturalıya Selcan deyir) ifadəsi «al» sözünün qırmızı rəngin sinonimi olmasını, «al duvaq» ifadəsində bu sözün gəlini bədnəzərdən, çillədən və s. qorunması məqsədilə işləndiyini sübut edir (2, s.86).

Kitabdakı rənglərin kök və paradiqma təşkil etdiyi bəzi anlamları (rəng çalarlarını) qısaca belə qeyd etmək olar:

Ağ – ala	Qonur – dor (xurmayı)
Ağ – boz (qara-boz)	Göy - yaşıl
Qara – boz (qır-boz)	Qırmızı – sarı

B.Abdulla rənglərin rəqəmlərlə bağlılığını belə qiymətləndirir: İsgəndər zülmət səfərinə getmək üçün at seçməyi Ərəstudan xahiş edir. O da atları cəm edib axura salır, onlara yem, su verilmir. Üç gün keçəndən sonra gəlib görürlər ki, qırmızı, dördüncü gün sarı, beşinci gün qır (açıq boz), altıncı gün çil, yeddinci gün qara, səkkizinci gün dəmir qır (əsasən göyə və bəzən də qırmızıya çalan ağ-mavi at), doqquzuncu gün açıq-qırmızı rəngdə olan atlar taqətdən düşüb. Onuncu gün baxdıqda dor (xurmayı) rəngli atın hələ zəifləmədiyini görürlər (2, s.108). Oğuz, Manas doğularkən üzlərinin rəngi göy rəngdə olmuşdur (2, s.111). Göy rəng dördüncüdür (ağ, qara, qırmızı, göy, sarı). Belə qənaətə gəlmək olar ki, rənglərin yaranması təbiət hadisələri ilə əlaqədardır və hər bir rəngin yaranmasında sayla bağlı olan bir məzmun vardır. Ümumiyyətlə, say problemi folklor üçün müəyyən funksiya, əlamət daşıyan ciddi məsələdir. Say probleminin folklorla əlaqəsini öyrənən mənəbəldən biri də

B.Abdullanın «**Folklorda say simvolikası**» əsəridir. Bu əsərdə müəllif folklor nümunələrində rast gəlinən sayların modellərini qurur. Deməli, bu modelləşdirmədə iki tərəf iştirak edir: Birincisi, sayın özü; ikincisi, hər hansı bir folklor nümunəsindəki işarə. Məsələn, B.Abdulla 3 sayının folklorda işlənmə yerini araşdırır: sinamalarda 3 sayı, heyvanlarda 3 sayı, ovsunlarda 3 sayı, mərasimlərdə 3 sayı, əfsanə və rəvayətlərdə 3 sayı, tapmacalarda 3 sayı. Tədqiqat üçün maraqlı burasıdır ki, tapmaca mətnlərində rast gəlinən və təkrarlanan 1 sayı 3 sayını özünəməxsus şəkildə yaradır. Diqqət edək:

Üç qardaşdır dərədə
Biri deyir: «gəl gedək»,
Biri deyir: «getmirəm»,
Biri başın bulayır. (3, s.71)

Deməli, bu modelləşdirmədə 3 tərəf iştirak edir: 1) tapmaca; 2) 3 sayının işarəviliyi; 3) 3 rəqəminin funksional açımı. Bu faktın özü digər bir faktı da diqqətə çatdırır: 3 rəqəmi sayının 1 sayının təkrarından yaranmışdır. Tapmacanı x , 3 rəqəminin işarəviliyini u ilə işarə etsək, 3 rəqəminin funksional açımı u_1, u_2, u_3 olacaqdır.

Diaxroniya üzrə 3 sayının kosmosda şaquli xətt üzrə başlanğıc, orta və son nöqtələrini müəyyən etmiş olsaq, başlanğıc nöqtə kosmik məkanla, orta nöqtə yer məkanı ilə, son nöqtə isə yeraltı məkanla bağlı olacaqdır. Buna uyğun olaraq indiki, gələcək və keçmiş zaman normaları – 3 zamanlı dünya ölçüsü də yaranmışdır. İşlənmə tezliyinə görə folklor nümunələrində ən çox rast gəlinən 3 sayıdır. 3 sayının riyazi-mifoloji xüsusiyyətlərinə ən çox nağıllarımızda rast gəlirik. Riyazi mifologiyanın qanunları ən çox istiqaməti bildirməkdə üzə çıxır. Məsələn, qəhrəman 3 yolayrıcına gəlib çatır. Bu yolların ifadə etdiyi mifoloji məzmun riyazi zaman anlayışına uyğundur. Məsələn, gedər-gəlməz yol. Həm

məsafə baxımından, həm də hadisələrin dramatikliyi yönündən mifoloji zaman ölçüləri ilə ölçülən bu yol xalqın fantaziyasında riyazi parametrlərin mifoloji parametrlərlə necə uzlaşdığını göstərir. Deməli, bu yol ən uzun, ən qorxulu yoldur.

B.Abdulla 3 sayının nağıllarda ən çox işləndiyi məqamlardan (motiv) birinin daşadönmə olduğunu göstərir. Bu motivin əsasında retrospektiv zamanın durduğunun şahidi olur. Retrospektiv zaman – geriye zaman anlayışı bu motivin funksional xüsusiyyətlərindən biridir. Məlumdur ki, daşadönmə motivi daşdanyaranma motivinin retrospektiv təkrarından başqa bir şey deyildir. Yeni xalq mifologiyasında daşdan yaranan daşa dönməlidir, torpaqdan yaranan torpağa dönməlidir kimi modifikasiyalar bu prosesin başlanğıcdan sona kimi və sondan başlanğıca doğru istiqamətlərini riyazi-mifoloji qanunların içərisində ehtiva edir. Burada 3 sayının nəzərə çatdırılması ona işarədir ki, riyazi zaman ölçülərinə uyğun olan 3-cü zamanda inkişafın son nöqtəsindən geriye dönüşün mərhələlərinin keçilməsi – ikinci zaman və birinci zamana – baş verir. Hərəkətin retortasiya (üçləmə prinsipinə əsaslanan çevrənin irəli-geri hərəkəti) çevrəsinin tsikl qanunauyğunluğuna əsasən daşadönmə motivində qəhrəmanın birinci oxda dizə qədər daşa dönməsi, ikinci oxda qurşağa qədər daşa dönməsi və üçüncü oxda nişanı düzgün vura bilməsi ilə daşdan silkinməsi hərəkətin fasiləsizliyini, zamanın təkrar olunmasını və inkişafın dinamikasını göstərir. Hadisələrin irəliyə inkişafında 3 sayının möhlət məqamında işlənməsi də hərəkətin fasiləsizliyini təmin edir. B.Abdulla 3 rəqəminin riyazi məzmunundakı mənənin tamamlanmaq çalarında olmasını təsdiq edir. Müəyyən təcrübəyə əsasən söhbət açdığımız məqamlarda 3 rəqəminin daxili məzmunundakı keyfiyyəti müsbət adlandıra bilərik. Lakin folklor nümunələrində 3 rəqəminin mənfi çalarlarının da olduğuna rast gəlirik. 3 rəqəminin nəhs hesab olunmasını onun əsas funksiyasının (tamamlanmaq) 4

rəqəmində ifadə olunması ilə izah etmək mümkündür. Bu, üçlü zaman ölçüsündən dördlü cəhət istiqamətinə keçiddir, daha doğrusu, diaxroniyanın sinxroniya ilə kəsişməsindən istiqamətlər – şimal, cənub, şərq, qərb – yaranır. 4 rəqəminin bir çox simvolları işarə etməsi onun da gizli məzmununda bir tamlığın olmasını üzə çıxarmağa imkan verir. Məsələn, təbiətin 4 ünsürü – su, od, torpaq, hava – var, fəsillər dördür, cəhətlər dördür və s. Bu, onlarda tamlığın, beşinci ünsürün əlamətsizliyinin təmin edilməsini nəzərdə tutur.

4 rəqəminin funksional mahiyyəti 7 və 12-nin yaranmasında da aşkar olunur. B.Abdulla bu funksionallığın $4 + 3$ və $4 + 4 + 4$ (yaxud 4×3) cəmlərinin 7-ni və 12-ni əmələ gətirməsi kimi qeyd edir. Müəyyən faktlara əsasən 5, 7, 9 rəqəmlərinin tanrı rəqəmləri olması, mifoloji çağda tanrının qəhrəmana çevrilməsindən sonra, bu qəhrəmanların da hər birinin qəbiləsinin olması və bu rəqəmlərdən qəbilənin adında, məzmununda istifadə edilməsi bu rəqəmlərin sırasının üzvlənməsinə yol açmış olur. Məsələn, 9 oğuz, 10 oğuz, 12 oğuz tayfalarının adlarındakı rəqəm bağlılığına tarixin hansısa layında Oğuzdan törəyən övladların nəsilələrinin davamı kimi baxıla bilər. Folklor nümunələrində də xüsusilə 7 rəqəminin gen-bol işlənməsinin səbəbi bu rəqəmin yarandığı arxaik mifoloji düşüncədə son həd olması, lap qədim ibtidai insanların saylarla bağlı biliyinin oraya qədər olması ilə bağlıdır. 7-nin tanrı rəqəmi kimi şüurlarda yer alması folklor nümunələrində bu rəqəmin metaforik şəkildə işlənməsinə səbəb olmuşdur.

B.Abdulla folklorlarda, epik düşüncədə ölüb-dirilmə prosesinin rəqəmlə bağlılığını qeyd edir (3, s.117). Konkret olaraq «Manas» dastanında Manasın ölüb dirilməsi 9 gün çəkir. O, ölərkən «göy məzar»a qoyulur, bütün bunlardan sonra inisiyasiya baş verir, Manas dirilir. Qeyd edək ki, inisiyasiyanın zamanla bağlılığı Azərbaycan epik ənənəsində də müşahidə olunur. Nağıllarımızda bəzən qəhrəmanın ölüb-dirilməsi 40 gün çəkir («Ölü Məhəmməd»). B.Abdulla

«Kitabi-Dədə Qorqud» və «Oğuz Kağan» dastanlarının 9-luq təşkilat sistemində qurulduğunu qeyd edir (3, s.118 – 119).

9 rəqəmi də 7 rəqəmi kimi tanrının rəqəmi olub özündə bir sıra gizli mənalara qoruyur. Yuxarıda qeyd etmişdik ki, 9 rəqəmi 4 və 5 rəqəmlərinin cəmidir. B.Abdulla bu rəqəmin mənasının incəliklərini V.V.Radlovun qeydə aldığı Altay «Yaradılış dastanı» əsasında açır. Tanrı 9 bucaqlı bir ağac bitirib ki, yaratdığı insanlar onun meyvələrindən yesinlər. Ancaq onlara qadağa qoyub ki, bu 9 budağın 4-nün meyvəsindən yesinlər. 5 budağın meyvəsinə əl vurmasınlar. O, hətta ağacın 5 budağını qorumaq üçün it və ilanı gözetçi qoyur. Şeytan gəlib itin gözüne görünməz olub, ilanın içinə girib insanlara yasaq olmuş meyvələrdən yeməyə təhrik edib. Altay «Yaradılış dastanı»ndakı yaradılan 9 insanın nəslinin taleyinin qiyamət günündə dənizin dibindən çıxan 9 qara daşın içindən çıxacaq 9 dəmirdonlu, dəmir atlı bahadır məhv edəcək, onlar insanları, bütün canlıları, təbiəti məhv edəcək. Göründüyü kimi, burada maraqlı riyazi dünyagörüşün izlərinə rast gəlirik. «Yaradılış dastanı»nda 9 insan yaradılır, onlara verilən meyvələr 4 və 5 olmaqla ikiye bölünür, 5-ə tabu qoyulmuşdur. 5 tanrı rəqəmidir, 4 rəqəminin funksiyası insanlara xidmət etməkdir. İnsan günah işləyir, onun olmayan meyvələrdən istifadə edir. Tanrı onları lənətləyir və yerə endirir. Günahı etməyə aludə olan insan nəslini yaranır. Yer üzünü günah bürüyəndən sonra qiyamət başlanmalıdır. Qiyaməti icra edən 9 bahadır dənizdən çıxır və dünyanı məhv edir, yeni $9 : 9 = 0$ anlayışı ilə bərabər $9 : 9 = 1$ bərabərliyi də alınır. Burada sıfırdan başlanacaq yeni dünyanın işarəsi 1 olacaqdır. Hərəkətin doqquzlama prinsipinə əsaslanan çevrələmə tsikli riyazi zaman ölçülərinə uyğun olan, lakin indi şüurumuzda hələ olmayan 9-cu zamanda (mərhələ) inkişafın son nöqtəsindən geriye dönüş baş verəcəkdir (Doqquzlama prosesini gizlənpaç adlı bir uşaq oyununda da müşahidə etmək olar. Bu oyun riyazi mifologiyada çevrənin müəyyən rəqəmlər üzrə tamam-

lanmasını bir daha göstərir (müasir dünyanın çevrəsinin riyazi işarəsinin $81 + 9 + 9$ həddində tamamlanmasına uyğun olaraq). Oyunda da gizlənən axırncı uşağın tapılıb-tapılmamasından asılı olaraq retortasiya hərəkəti təkrar olunur (oyunda 10 uşağdan artıq iştirakçı olmamalıdır), yeni proses yenidən başlayır. Belə ki, gizlənən axırncı uşaq tapılırsa, yeni çevrənin kor bucağı olmalıdır. Çevrənin mərkəzi ağac olur (dünyanın mərkəzi mənasında). Oyunda uşaqların müxtəlif istiqamətlərə qaçıb gizlənməsi də mərkəzdən çıxan oxların çevrənin daxilində düz xətt üzrə paylanmasını göstərir).

Türk riyazi-mifoloji düşüncə sistemində dövrilik (tsikl) mifoloji məfhumların hamısına məxsusdur. Məsələn, ağac odu doğur, su torpağı, torpaq metalı, metal suyu, su isə yenidən ağacı yaradır. Dövretmə sistemində ağac, od, su, torpaq və b. müqəddəslik qazanır, kulta çevrilir, ocaq kultu da od kultundan formalaşır. İnsanın doğulması, böyüməsi, ölməsi, yenidən başqa formada, başqa cilddə doğulması da tsiklik sistemin çərçivəsində baş verir. İnsanın ruhu kainatda dövr edərək yenidən doğulma üçün yerin və göyün qatlarından keçir. Göyün 7 qatından və yerin 7 qatından keçərək orta dünyanın mərkəzinə enir, yeni bədəni qayıdır. «Naxırçı oğlu Eyvazın nağılı»nda həmin proyekt üzrə – əvvəl işıqlı dünya, sonra qaranlıq dünya və yenidən əks olunub işıqlı dünyaya qayıtma bir çevrəlik tsikldə baş verir (10, s.260 – 267). O dünya ilə bu dünya arasındakı yol 40 günlükdür, burada zaman məsafəsi çox yığcamlaşdırılıb 40 ədədinin – bütövlüyün içinə salınmışdır. Məlik Məmməd də bu yolu 40 günə qət etmişdir. Burada kosmik zamanla yer zamanı arasındakı fərq 40 günə bərabərləşdirilmişdir. Qədim riyazi-mifoloji təsəvvürdə dövrənin tsiklinin bütövlük qiyməti 40-a bərabərdir. 1-dən 9-a qədər olan bütün dövrlərin yaşam müddətini yer üzünə göndərilən müqəddəs şəxsiyyətlərin (124 min peyğəmbər) və axırncı dövrənin 4 müqəddəs şəxsiyyətinin sayına (və ya bütövlük qiyməti olan 40-a) görə

hesablamış olsaq, 31000 orta ədədini alarıq. Bu kiçik hesablamadan 40 gün kosmik zaman ölçüsünün yerdəki 3100 ilə bərabər olduğunu görürük (3100 il çevrəsinin hər pilləsinə düşən illərin sayını göstərir). «Məlik Məmməd» nağlında Zümrüd quşunun o dünyadan bu dünyaya uçarkən 40 tuluq su, 40 tuluq istifadə etməsi və 40 tuluq ət və suyun bu dünyanın sərhədində qurtarması, Məlik Məmmədin öz budundan ət qoparması $39 + 1$ formulunu da ortalığa çəkir. Burada da kosmik bir günə düşən yer ilini eyni üsulla hesablamaq mümkün olur: $3100 : 40 = 77$ il. «Koroğlu» dastanında da 2 dənə 77 (7777) kosmosun 80 gününə bərabərdir.

$39 + 1$ modelindəki 39 o dünyanın, 1 isə yeni dünyanın yaranmasının ilkin işarəsini göstərsə, 40 ədədi, demək, ümumi şəkildə həm də o dünya ilə bu dünyanın birlikdə riyazi işarəsinə (bütövlük) çevrilir.

«Dad Xanpərinin əlindən» nağlında da 40 ədədi kosmik dünyanın riyazi işarəsidir. Kosmik dünyanın simvolu kimi isə qarpız anlayışından istifadə olunur. yuxarıdakı hesablamaya əsasən, qoca rəmmal 40-dan biri gəldi dedikdə, yer ilinin 77-yə bərabər olduğunu, 40 qarpızın isə 3080 yer ilinə bərabər olduğunu riyazi olaraq fikrində hesablamışdır (10, s.12 – 13). Əgər maksimum hər 31000 ildən bir dövrə qapanırsa, bu, yeni dövrənin kosmik rəqəm olaraq $3+1$ günə bərpa olunması deməkdir (Tərəfimizdən aparılan təqribi hesablamalara görə, ən qədim, qədim və sonrakı dünyaların yaşam müddətinin 37200 il, 31000 il və 27900 il olması fərz edilir. Bunu Yer kürəsinin hərəkət sürəti ilə hesablamaq mümkündür. Sürət az olanda illərin sayı çox, sürət orta olanda illər çoxla azın arasında, sürət çox olanda illərin sayı az olur). Bunu folklor mətnlərində öz əksini tapan müqəddəs şəxslərin, məsələn, Adəm peyğəmbərin 1000 il, Nuh peyğəmbərin 900 il yaşaması faktı da bu riyazi məntiqin içində özünü doğruldur. Onların ömürlərini Yer kürəsinin hərəkət sürəti ilə qarşılaşdırmış olsaq, bu yaşamın indiki

nəslin ən yüksək ömrünə bərabər olduğunu görürük. Adəm peyğəmbərin 1000 il, Nuh peyğəmbərin 900 il yaşamasının bizim zamanın ölçülünə uyğun olaraq qəbul olunmasının səbəbi onların dövründən bizim dövrə qədər olan müddətin mifolojiləşməsi, onların real şəxsiyyət olmaqdan çıxaraq əfsanələşməsidir. Əfsanə mətninin bir xüsusiyyəti qəhrəmanın həmişə yaşar təsvir olunmasıdır. Yəni onlar bədii şüurda ölməzdirlər. Xalq şüuru onları həmişəki kimi dərk edir. Buna görə də sürətindən, fırlanmasından və s. asılı olmayaraq mifoloji düşüncədə o vaxtın 1000 ili indiki dövrün 1000 ili kimi qavranılır. Bu şüur hadisəsi mətndə belə yozulur: «Peyğəmbər dünyaya gələnə qədər ölüm olmayıb, insanlar 500, 1500 il yaşayırmışlar. Qocalanda aparıb meşəyə qoyurdular, qurd-quş yeyirmiş. Peyğəmbər bu vəziyyəti görəndən sonra Turi-Sənaya gedir, Allaha deyir ki, Xudavəndi-Aləm, mən hümmətimin belə yaşamasını istəmirəm, ölüm haqdı, yaranan torpağa getməlidir. Allah ondan sonra insanlara ömür verir, ölüm ömrü. Hesab elə ki, 100 il də yaşayanlar olub, indi yenib yetmişə, həştada» (18, s.46 – 47).

3 + 1 formulu eyni zamanda qışın rəmzi olan qarının üç övladının – böyük çillə, kiçik çillə və boz çillənin timsalında alınan 4 rəqəminin sıfır həddinə bərabər olması, qışın sonu kimi düşünülə bilər. 3 + 1 formulu haqda «Vaqif, Nəsim və Bülbül» əfsanəsində də məlumat verilir. Əfsanədə deyilir: «Üç qardaş var idi dünyada. Bir gün bunların qapısını bir qoca döydü, yatmağa bir bucaq istədi. Qardaşlar qocanı yedirdilər, içirdilər. Qoca gördü ki, qardaşlar qəmgindir. Niyəsini soruşdu. Vaqif dedi: baba, dünya bir rəngdədir, bombozdur, havası bir, suyu birdir. Belə də dünya olar? Qoca onu başa düşdü. Dedi bu sözləri çox adamlardan eşitmişəm. Siz üçsünüz. Dünyanı dəyişmək üçün üç tilsim sındırmalısınız. Hərənizə biri düşür. Birinci tilsim sınında hər yer belə dümdüz olmayacaq, dağlar, dərələr, bulaqlar, çaylar, göllər yaranacaq. İkinci tilsim sınında nəsimlər

gələcək. Birinci nəsilə göylərə, göllərə, dağlara, düzlərə rəng gələcək, hər yan gül-çiçəklə örtüləcək. Ağaclar çiçək açacaq, dadı damaqlardan getməyəcək. İkinci nəsimdə hər kolun dibində bir çörək yatacaq, dünya bolluq içində üzəcək. Üçüncü nəsimdə çöllər naxış-naxış saralacaq, qızaracaq, əlvanlaşacaq, tala-tala yerlər əkiləcək, taxıl səpiləcək. Dördüncü nəsimdə göylərin qar yorğanı yerə enəcək, hər yana layla çalacaq.

Üçüncü tilsim sınında dünyaya quşlar gələcək, bülbül nəğməsini oxuyacaq. Çaylar, bulaqlar da bu nəğməni oxuyacaq. Dünya nəğmələrlə yatacaq, nəğmələrlə oyanacaq.

Qoca susdu, qardaşlar sevindilər.

- Balalarım, tilsimləri ağılla sındıracaqsınız, amma siz bir də bu el-obaya indiki şəkildə qayıtmayacaqsınız.

Böyük qardaş xəbər aldı:

- Nə şəkildə, baba?

- Sizin dəyişdirdiyiniz dünya ilə dünyada yayılacaq, dünyada qalacaqsınız. Bilirsiniz, bu nə deməkdir?

Dünya durduqca durmaq deməkdir, balalarım.

Qoca onlara tilsimləri sındırmağın sirrini öyrətdi. Birinci böyük qardaş Vaqif getdi. Bir il keçdi. Dünya dağlaşdı, dərələndi.

Sonra ortancıl qardaş Nəsim getdi. Bir il keçdi. Dünyanın rəngi dəyişdi.

Axırda kiçik nardaş Bülbül getdi. Bir ilin tamamında dünya quşlarla, nəğmələrlə doldu» (13, s.87 – 88).

Əfsanədən görüldüyü kimi, yeni dünyanın yaranması modeli 3 + 1 formulu üzərində qurulmuşdur.

Beləliklə, əfsanədən də görüldüyü kimi, dünyaların yaranmasını müəyyən olunmuş konkret zaman çərçivəsində güman etmək olar. Müəyyən olunmuş dövriliyə və zaman tsiklinə əsasən dünyalar arasında zəncirvari keçidlər ola bilir. Bu minvalla ümumi kosmos tarixində 1 və 2-ci, 3-cü və 5-ci eralarda dövrilik və ümumi zaman çevrəsi qapanmış, hər

dəfə bundan sonra yeni era başlanmışdır. Kainatın yaranmasından bu yana kosmosun yaranma sxemi üzrə düz xətt boyunca dünyaların sayını hesablamış olsaq, 17 dünya alınır. Şüurumuzun qavraya bilmədiyi 17 dünyanın hamısında insan yaşamamışdır. Zənnimcə, 1 və 2-ci dünyalarda insan yaşamamışdır. Dünyaların təbii-fiziki inkişafında 1 + 3 modeli durur. Bu inkişafı belə təsəvvür etmək olar ki, əsas başlanğıcdan üç inkişaf dairəsi ayrılır. Bu inkişaf etməkdə olan dairelərdən ikisi passiv, biri aktivdir. Aktiv dairə hərəkətdə olaraq əsas başlanğıca birləşir, ondan bu dəfə daha aktiv 3 dairə ayrılır və bu qayda ilə inkişafa meyilli ellips formalı dairelər dünyaların modelini yaradır.

Bu situasiyanı nağıllarda və əfsanələrdə də izləmək mümkündür. Nağıllarda padşahın 3 oğlu olur. Ata onları sınaqdan keçirir. İki oğul passivdir, kiçik oğul isə aktiv olaraq padşahın əmrini yerinə yetirə bilər. Kiçik oğul aktivlik nəticəsində ataya doğru hərəkət edir, evlənir, üç oğlu olur və s. Nuh tufanı haqqındakı əfsanələrdə də onun sağ qalmış 3 aktiv övladından danışılır. Həqiqətdə tufan zamanı Nuh peyğəmbər övladlarına onunla getmələrini xahiş etsə də, onlardan biri passivləşərək bu tufanın baş verəcəyinə inanmır və sahilə qalır, 3 oğlu isə gəmiyə minib xilas olur. Təbii ki, məhv olan birinci oğulun riyazi əmsalı sıfıra enir. Əfsanələrdə də Nuh peyğəmbərin sağ qalan 3 oğulundan danışılır. Birinci oğulun riyazi əmsalı sıfır həddində olduğu üçün hesaba alınmır.

Üç rəqəminin situativliyini dostum Yaşar Qasimovun öz nəsilərində 3 rəqəmi ilə bağlı bizə təqdim etdiyi bildidə magik xarakter daşıyan qanunauyğunluğun hər dəfə eyni qayda ilə təkrar olunması sübut edir. Y.Qasimovun ana qohumlarının hər birinin ailəsində övladların sayı üç olmuş və hər yeni evlənən kişinin yenə üç uşağı dünyaya gəlmişdir. Bu nəsil üçün üç rəqəminin magikliyi ondan ibarət olmuşdur ki, dördüncü uşaq dünyaya gələrdisə, o yaşamazmış. Nəsil bu

üç rəqəminin təsirindən heç vaxt qurtara bilməmiş və bu «başabəla üç»ə ehtiyatla yanaşma adət halını almışdır.

Bizə belə gəlir ki, ən qədim era boş era olmuş, bu erada ancaq təbiət formalaşmışdır. V.Radlovun qeyd aldığı Altay yaradılış mifində deyilir ki, «Əvvəlcə ancaq su vardı. Yer göy, ay və günəş yox idi. Təkcə tanrı Kuday ilə bir adam vardı. Bunlar qaz şəklinə girib su üzündə üzürdülər. Adam külək yaradıb suyu dalğalandırdı və tanrının üzünə su səpdi. O, özünün Tanrıdan böyük olduğunu sandı və suya daldı. Suda boğulmağa başladı. «Tanrı, mənə kömək elə!» deyə qışqırmağa başladı. Tanrı «Yuxarı çıx!» dedi. Adam yuxarı çıxdı. Tanrı belə buyurdu: «Möhkəm bir daş olsun!» Suyun dibindən bir daş çıxdı. Hər ikisi daşın üstündə oturdular. Tanrı adama dedi: «Suya dal, oradan bir torpaq çıxar!» Adam sudan torpaq çıxarıb Tanrıya verdi. Tanrı bu torpağı suyun üzərinə ataraq «Yer olsun!» deyə buyurdu. Beləcə yer yarandı» (24; 52, s.41). M.Məmmədov «Mifoloji düşüncədə kosmoqonik miflərin yeri» məqaləsində bu yaradılış mifindəki ilk dünyanın yaranma mexanizmini bu cür təsvir edir: «Əksər mifoloji ənənələrdə amorf su mühitindən qurunun yaranması xaosun kosmosa çevrilməsi yönündə ilk addım olaraq meydana çıxır. Bu yöndə atılan ikinci addım yerin göydən ayrılması, əslində bu addım da birinci ilə eyni zamanda baş verir, çünki yer ilə dünya okeanının başlanğıcdan etibarən bir eyniyyət təşkil etməsi barədə görüşlər əksər mifologiyalara hakimdir. Yerin dünya okeanından ayrılması, sonradan yer ilə göyün bir-birindən ayrılmasına və üçlü dünya modelinin yaranmasına gətirib çıxarmışdır: yeraltı dünya, yer üzü, göy» (52, s.41). Bu düşüncəni prof. M.Seyidovun fikirləri də tamamlayır: «Azərbaycan xalqının soykökündə duran qəbiləbirlişmələrində yaradılış – kosmoqonik və sonsuzluq, təklik təfəkkürü erkən çağlarla – əski insanın çevrəni, kainatı dərk etməsinin qatı ilə sıx bağlıdır... Yaradılış və xüsusilə sonsuzluq, təklik anlayışı çağların asta və iti inkişafı ilə bağlı

olaraq irəliləmiş və axırda sonsuzluq, təklik – vahidlik anlayışı ilə biçimlənmişdir» (67, s.25 – 27).

İnsanlığın tarixi fikrimizcə, 3-cü dünyadan başlanır. 17 dünya belə bölünə bilir: $1+2$, $1+2+3$, $1+2+3+4+5$, $1+2+3+4+5+6+7$. Hər təkrarlanan era 1-dən başlanır. Namazdakı $42 - 17$ (rükət) formulu və alt mifologiya anlayışı da buradan alınır. Bir sözlə, dünyanın mizanı 4-cü dəfədir qurulur. Bəs «Oğuz Kağan» dastanı neçənci dünyanı əks etdirir? Dastanda Oğuz dünyanın yaratıcısıdır. O, kainatdakı bütün cisimləri ikiye bölür. Yer və Göy başlanğıclarından əmələ gələn uşaqlar dünyanın ikiye bölünməsinə, beləliklə, mifoloji dünya modelini $1 - 2 - 3 - 4 - 6 - 12 - 24$ riyazi strukturunda əmələ gətirir. Dastandan da görüldüyü kimi, Oğuz dünyasının birinci inkişafı $1+2+3+4$ strukturu əsasında, ikinci inkişaf dövrü isə $6+12+24$ strukturu əsasında qurulur. Burada 4 və 6 rəqəmləri yeni yaranan dünyanın inkişafına təkan verən sakral rəqəmlərdir. Həmin dünyanın ilk adamının düşüncəsində qəbul edilən sonuncu işarə 24-dür və yuxarıda göstərilən rəqəmlərin sırası 7-dir. Bu dünyanın dini-mifoloji düşüncəsindəki 5 – 7 rəqəm modelindəki 5 sakral müqəddəs rəqəm, 7 isə tanrı rəqəmi kimi funksiyalaşır. $42 - 7$ formulunda 42 ədədi $6 + 12 + 24$ -ün cəmi kimi formalaşaraq, Oğuz dünyasının çevrəsinin rəqəm strukturunu anlamaqda ilk insana yardım etmişdir. «Oğuz Kağan» dastanındakı 6, 12, 24 (3 toplam) 42-ni yaradırsa, 39 və 3 cəmində də toplam sayı 42-ni əmələ gətirir. Belə düşünmək olar ki, ibtidai riyazi düşüncədəki 40 ədədi ($39+1$) bir model olaraq daha əvvəlki (Oğuzdan əvvəlki) mifoloji dünyagörüşün düşüncəsi kimi çıxış edir.

Türk mifoloji-riyazi dünyagörüşündə və say sisteminə 10-luq və 12-lik say sisteminin yaranmasının əsas mifoloji kökləri yaradılış və təqvim mifləri ilə bağlıdır. Yuxarıdakı misallardan da gördük ki, 9 sayına qədər sayların mifoloji-riyazi mətnə yaranması yaradılış miflərinin riyazi qanunauyğunluqları əsasında olmuşdur. 10-luq say

sisteminin ay təqvimi ilə bağlı olması daha sonrakı dövrlərdə Güneş təqvimindəki 12-lik say sisteminin türk say sisteminə aparıcı rola malik olmasını şərtləndirmişdir. Belə ki, insan hər iki əlindəki barmaqlarının sayının 10 olduğunu və bunun çoxluq mənasında işləndiyini dərk etmiş, 10 ilə 12-nin arasındakı çoxluq fərqi hiss etmişdir (3, s.122). 12 ədədinin çoxluq funksiyasını qazanması özünün daxilindəki 3 və 4 rəqəmlərinin bir-birini təkrar etməsi nəticəsindədir. Məsələn, il dörd fəsildən, hər fəsil 3 aydan ibarətdir. Bunlar bir-birini əvəz etdikcə insan şüurunda dövrü olaraq hər fəslin 3 ay olması, 4 fəslin bir ili təşkil etməsi, yazla yay, payızla qış və s. arasındakı fərqlər anlaşıldı. Bəzən Azərbaycan nağıllarında 12 ədədi 2 altının cəmi kimi də qavranılmışdır. «Taxta qılınc» nağılında 12 ədədinin Oğuz dünya modelini əmələ gətirməkdə rolu göstərilmişdir. Nağılda 12 ədədi Oğuz modelinin çevrəsini tamamlayır. Nağılda şahzadənin atasından yaxşılıq görənlər ilan borcunu onun oğluna qaytarır. Şahzadə başqa padşahın qızına vurulur. Amma qızın bədənində 12 ilan vardır. Onların 11-ni şahzadə öldürür. Şərtə görə onların hər bir qazancı yarı bölünməlidir. Dostluq edən ilan oğlan qıza şerikdir. Qızı yarı bölmək istəyəndə şahzadə qız 12-ci ilanı da qusur: $12 : 2 = 6$ (7, s.84 – 85). Alınan cavab Oğuzun şəcərəsinin sayına işarə edir. Məlumdur ki, Oğuzun şəcərəsi 6-dan sonra artır. Nağılda 11 miqdar sayı modifikasiya olunaraq 12 ədədinə çevrilir. Onu da qeyd edirəm ki, 12 ədədindən başlayaraq gələn ədədlərin antropomorflaşması, yeni şüurda qəhrəmana, şəxsə aid edilməsi baş verirdi. Məsələn, 12 imam, 12 qələndər. Ədədlərdə çoxluq funksiyasının davam etməsi yeni ədədlərin şüurda substantivləşməsinə səbəb olur. Çoxluğun daxili substansiyasında özü özünü yaratması meyli qabarıqdır. 12 on üçü yaradır, 13 on dördü yaradır və s. Çoxluq funksiyası özünü 13 ədədində ilk dəfə büruzə verir. 12 ədədinin düşərli olmasına inanan insan 13 ədədini funksionallaşdıra bilmir, vəzifəsinin nədən ibarət olduğunu, nəyi ehtiva etdiyini özü

üçün aydınlaşdırma bilmir, bu isə 13 ədədinin nəhs işarə olmasına şərait yaradır. Bu da 13 ədədinin mifoloji təbiətindən irəli gəlir. Onun mifoloji təbiəti 40 ədədinin sakrallığının formalaşmasına təkan vermişdir. Məsələn, nağıllarda qarı 39 gün (3·13) küpə girib oturur, qırxıncı gün oradan cadugər kimi çıxır. 40 sayı bütövlük bildirir. «Yusiflə Sənubər» nağılında da 39 ədədinin 40 sayına modifikasiya olunmasını görürük. Özlüyündə 39 ədədi nağılda əhəmiyyət daşımır. O təkcə 40 sayına keçidi hazırlayır. Nağılda Sənubər 39 gün Yusifin meyidi üzərində ağlayır, 40-cı gün meyit qeybə çəkilir (8, s.72). «Kəsikbaş» nağılında qəhrəmanın 39 qan edib 40-cının boynunu vurması da həmin miqdar sayının modifikasiya hadisəsini əmələ gətirməsini göstərir (10, s.124 – 129). Nağıllarda ümumiyyətlə, 39 ədədi 40 sayının funksiyasının bir çox parametrlərini təyin edir. Adətən 40-cı otaqda şahzadənin həyatının ikinci mərhələsi başlayır. Deməli, 40 sayının iki funksiyası vardır. O, həm modifikasiya olunmuş (şəklini dəyişmiş) ədəd, həm də bütövlük göstəricisidir. 40 sayı «Məlik Məmməd» nağılında o dünya ilə bu dünya arasındakı məsafənin ölçüsüdür.

14. Mifoloji informasiyanın modelləşdirilməsi R.Əliyevin təcrübəsində

Mif öz genezisindən başqa assosiativ formaları ayıraraq inkişaf etdirir, bu assosiativlik mifi inkar etmir. Bu genezis özlüyündə mif və folklor qarşılıqlı əlaqələrinin tamlığında bütünləşir. Folklorlarda genezisə qayıdış necə baş verir? Bu qayıdışı mif – əfsanə, mif – rəvayət, mif – lətifə, mif – nağıl və mif – epos əlaqələrində daha aydın şəkildə görə bilərik. R.M.Əliyevin «**Mif və folklor: genezisi və poetikası**» kitabında da mifin genetikasının daxili qanunları, əksətdirmə və cəzətmə xüsusiyyətləri, mifin başqa janrlardakı qalıqlarının hansı funksiyanı daşdığını, struktur və struktursuzluğun kəsişmə nöqtələrini və s. problemləri görə

bilərik. Kitabda ən çox diqqəti cəlb edən mifin motivləri, bu motivlərin janrlarda üzə çıxması, mif qanunlarının janrların içində fəaliyyəti, mif qadağalarının janrlarda təsbit olunması və s. məsələlər daha qabarıq əksini tapmışdır. Məsələn, müəllif göstərir ki, mifin insan şüurunda formalaşması mühitdən asılıdır və buradan da mif şüurunun müxtəlif struktur vahidləri, səviyyələri yaranır. Kitabın birinci fəslinin riyazi-morfoloji məntiqi nəticəsi təsəvvürdəki konkret mif adlanan təfəkkür hadisəsinin hansı mərhələlərdən keçərək proyeksiyanmasını nəzərdə tutur. Daha aydın şəkildə desək, mif ideyası animizm, fetişizm, totemizm, antropomorfizm kimi mərhələlərdən keçərək ibtidai cəmiyyət həyatına daxil olur. Bu (riyazi) formalaşma yolunun sıfırdan başladığını düşünsək, mərhələləri də müəyyən ixtiyari rəqəmlə, ya da işarə ilə qeyd etsək, son nəticənin X-ə bərabər olduğunu görə bilərik. Burada X mifdir. Burada mifin inkişafı düzxətlidir, proporsionaldır, mifin dairəvi inkişafı düz xətlərin kəsişməsindən alınır.

Kitabın ikinci fəslində mif və əfsanə probleminə həsr olunmuşdur, əfsanə öz strukturuna görə mifdən törəmədir. Mifin dairəvi inkişafı başa çatandan sonra o, özü özünü təkrar edir, mif geriyə dövrətmədə əfsanə mətninə daxil olur. Müəllifə görə, mifin əfsanə mətninə hopması qapanmış dairənin geriyə fırlanma sürətindən asılıdır. Əfsanə mətni ibtidai cəmiyyətin etnomorfoloji şüurunun yaddaşda qismən və ya bütöv geriyə dönməsi nəticəsində insanın tarixi şüurunda əski mif modelləri kimi bərpa olunur. Hərəkətin sürətindən asılı olaraq, əfsanə, nağıl, epos, dastan janrlarının mifdən asılılığı azalır, hərəkətin birinci dövrəsində mifin əfsanəyə nisbəti təxmini olaraq bərabərləşir, hərəkətin ikinci, üçüncü, dördüncü və daha artıq sürətli fırlanmasında mifdən istifadə koeffisienti (əmsalı) sürətin artmasına tərs mütənəsnəlik təşkil edir, sürət artdıqca mif çalarları mətnə daha az daxil olur. Mifdən əfsanəyə keçidi K.Levi-Stross «Miflər necə ölür?» məqaləsində verir: «Əlbəttə, miflərin transformasiya

olunması məlumdur. Bu və ya digər mifin bir variantının başqa bir mifin bu və ya digər variantına, bir mifin digərinə, eyni, yaxud müxtəlif mifləri bir cəmiyyətdən digərinə çevirə bilən transformasiyalar gah sxemə, gah koda, gah da rabitəyə təsir göstərir, lakin bu zaman mif, olduğu kimi özünün mövcudluğunu dayandırmır; beləliklə, transformasiyalar bir növ mifin materiyasının saxlanması prinsiplərini qoruyur. Buna uyğun olaraq hər bir zaman istənilən mifdən başqa bir mif əmələ gələ bilər.

Lakin bəzən elə də olur ki, bu prosesin gedişi zamanı ilkin formulun bütövlüyü pozulur. Onda həmin forma necə lazımdırsa, deregenerasiyaya uğrayır, yaxud mifin fərqləndirici əlamətlərinin hələ də tanındığı səviyyədən bu və ya digər istiqamətə inkişaf edir və o, «ümumi konturlar» adlandırılacaq formanı qoruyub saxlaya bilmir» (yeni əfsanəyə, rəvayətə, nağıla, eposa daxil olur) (89, s.77).

15. R.Qafarlının yaradıcılığında mifoloji informasiyanın riyazi strukturunun təhlili məsələləri

Mifologiyayı riyazi yöndən işıqlandırmağa imkan verən digər bir tədqiqat R.Qafarlının «**Mif və nağıl (epik ənənədə janrlararası əlaqə)**» monoqrafiyasıdır. Özünəməxsus mifoloji dil strukturu baxımından bu tədqiqatda da müəllifin riyazi-semiotik düşüncəsinin sisteməlik formasına rast gəlirik. Müəllif üçün mifin üst və alt qatı vardır. Üst qat onun söz, anlayış və işarələr sistemi, alt qat isə mifoloji dünyanı izah edən əhvalatlardır. O, öz riyazi düşüncəsinə uyğun olaraq mifin, yoxsa ritualın əsas, yaxud törəmə olduğunu sübut etmək istəyir. R.Qafarlı onların sintez şəklində mətnə birləşdiyini qəbul edir: mif + ritual = sinkretizm bərabərliyi formulu müəllifin ilaxır çərşənbələrin 4 ünsürlə bağlı olması fikirlərində öz riyazi həllini tapır. Bu anlayış dünya modelini təşkil edən, yaxud ilaxır çərşənbələri vasitəsilə yaranan yeni

dünyanın mərhələlərinin su, od, torpaq və hava başlanğıcları ilə əlaqəli olduğunu özündə ehtiva edir. Bir şeyi də qeyd etmək yerinə düşər ki, kitabdakı fəsillərin bir-birini tamamlaması, məna ardıcılığı riyazi strukturlarla üst-üstə düşür. Belə ki, kitabın «Mif və din» bölməsində mif və ritualdan sonra din problemi məsələnin qoyuluşunun yüksələn xətt üzrə davam etdiyini üzə verir, önə çəkir. Məsələn, müəllif yazır ki, miflərin bir sıra model və sistemləri dini təsəvvürlərin analogiyasıdır (48, s.62). Monoteist dinlərdə isə mif sistemlərini dini baxışlardan ayırmaq mümkündür. Bu iki cümlədən *mif və din bərabərdir, mif dinə bərabər deyil* – riyazi-məntiqi anlayışı çıxır. Tədqiqatda ibtidai dinin modelləşdirilməsi bir neçə funksional asılılıqda diqqəti cəlb edir. Müəllif totemizmi ibtidai dinin ilkin modeli hesab edir. İlkin dini sistemə şamanizmi, bütperəstliyi və kultçuluğu əlavə edir. Müəllifə görə, bu modellərin biri olmadan o biri model öz funksiyasını icra edə bilməz. Bu isə riyazi anlayışda funksional asılılığa işarə edir. Tam rəqəmin sonsuzluğa qədər bölünməsi haqqında riyazi fikir də totemizmin özünün ikiyə bölünməsinə (ağac və heyvan totemizmi) məntiqi təfəkkürdə düşünməyə imkan vermişdir. Ağac totemizmi də özlüyündə bəhrəsiz ağaca tapınma, bəhrəli ağaca tapınma, tənha ağaca tapınma kimi məntiqi təfəkkürdə bu cür bölünmənin sonsuzluğuna aparan modeldir. Müəllifin eyni məntiqini animizmin də bu cür bölünərək axırıncı pillə kimi doğurduğu şamanizmə aid etmək olar (48, s.77). Animizmdə şamanizmə qədər bölünmə axırıncı həd deyil. Şaman kosmologiyasında dünya üç qata ayrılır (yuxarı, orta və aşağı aləmlər) və bu bölünmə sonsuzluğa qədər davam edir (yuxarının 17 qata, aşağıının 17 qata bölünməsi və s.).

Müəllif mifdən başlayan düz xəttin üzərindəki digər nöqtənin elm olduğu qənaətinədir. Elmin vəzifəsi mifi izah etməkdir. Bu izahetmə prosesində elm mifə yaxınlaşır, onun ekvivalenti olur. Eyni zamanda elm mifin lokomotividir. Təsirin əks təsire bərabər olduğu bu prosesdə tərəflər

arasındaki məsafə bərabərdir. Elm mifə hansı sürətlə təsir edirsə, mif də elmi həmin sürətlə irəliyə qovur. Ortodoksal Şərq poeziyasında mif, şair və elm üçbucağında (məsələn, Füzulidə) elm iki qismə ayrılır. R.Qafarlı bu bölünməni belə verir: birincisi, cəhlin ardı olmayan elm (yəni ondan əvvəl elm olmamışdır; o, tanrı elmidir, bu da mif deməkdir), ikincisi, cəhldən sonrakı elm, yəni bizim elmimizdir. Müəllif mifin eyni zamanda özündə müəyyən elmi biliyi daşdığı və gizlətdiyi qənaətindədir. Səslə və ya işarə ilə, şüa ilə qapının açılması haqda mifin içəndə gizlənən informasiya da bizi bu cür üsulla açıla bilən bağlı qapıların texnologiyasının elmə əsaslanmasını düşünməyə gətirib çıxarır. Bu işə mif ilə elm arasındakı əlaqənin çoxnövlü olması qənaətini doğrurur.

Miflə nağıl arasında da müəyyən riyazi, məntiqi, idraki əlaqələr qurulur. Miflə nağıl bir-birinə bir çox tərəflərdən bağlıdır. Onların formalaşmasında kollektivçilik, şifahilik, ənənəvilik, anonimlik kimi xüsusiyyətlər əsas rol oynayır. Miflərin əsasən totem, kosmoqonik və əcdadla (antropoqonik) bağlı növlərindən yaranan nağıl süjetləri – heyvanlar haqqında nağıllar, sehrli nağıllar, məişət nağılları və s. bu bölgünün özü ilə eyniyyət təşkil edir.

İlkin miflər təbiət hadisələrinə, heyvanlara və səma cisimlərinə aid olduğuna görə, ilkin yaranışdakı nağıllar da bu mövzularda yaradılmışdır. R.Qafarlı sehrli nağıl mətnlərinin tiplərini bir neçə aparıcı istiqamətə bölür:

- a) süjet xətti çoxşaxəli və macərə xarakterli olur;
- b) sehr, cadu, tilsim hadisələrin əsasını təşkil edir;
- v) bəzi epizodlar üçpilləli qurulur;
- q) qəhrəman qarşısına çıxan maneəni sehrli qüvvə və əşyaların köməyi ilə aradan qaldırır;
- d) fantastik düşüncə tərzini üstünlük təşkil edir.

Nağılların bu mətn tiplərinə uyğun olaraq R.Qafarlının qənaətlərini nağıl motivləri və funksiyalarla daha geniş şəkildə izah etmək olar. Hər bir nağılın məzmunu sıxılmış şəkildə motivdə yerləşdirilmişdir. Motiv nağılın süjet xəttinin

mayasını təşkil edir. Kitabda rast gəlinən digər bir riyazi anlayış funksiya terminidir. Lakin funksiya sözü folklorda xüsusi anlamda, məsələn, nağılın funksiyası, qəhrəmanın funksiyası və s. ifadələr şəklində nəzərə çatdırılır. Hər bir nağılda motiv funksiyanı idarə edəndir. Funksiya məqsəddir, hərəkətdir, davranışların məcmusudur. Lakin bu o demək deyildir ki, funksiya motivlə üst-üstə düşür. Müəllifin kitabında V.Y.Proppun funksiya adına verdiyi nağıl süjetinin qısa xarakteristikası motivi səciyyələndirir (48, s.134). R.Qafarlı haqlı olaraq motiv ilə funksiyanın eyniləşdirilməsinin əleyhinə çıxır. R.Qafarlı nağıl süjetinin özünəməxsusluğunu (xüsusən heyvanlar haqqında nağıllarda) təhlil edərkən istifadə etdiyi analiz öz tipikliyinə görə riyazi təhlil metoduna çox oxşayır. O, konkret olaraq «Tülkü, tülkü, tünbəki» nağılındakı düyn, kulminasiya və final xəttini qarşılaşmalar, dialoqlar, düzülme məntiqi arıdıçılığı üzrə riyazi və məntiqi təhlil süzgəcindən keçirir. Bu metod ibtidai riyaziyyatda çoxluqdan azalmaya doğru gedən hədlər sırasına işarə edir. Nağılda tülkünün oxuduğu nəğməyə əsasən quyudakı heyvanların sırası azalır.

Mif və nağıl münasibətlərinə R.Qafarlının baxışı nağılda mifdən istifadənin imkanlarını, formasını, xüsusiyyətlərini və s. dərk etməyə gətirib çıxarır. Folklor təcrübəsindən aydındır ki, mif süjeti folklor janrının içindən bərpa olunur. Bu cəhət nağılda da istisna deyildir. Hətta mətndən mifin funksiyaları da üzə çıxır. Məsələn, «Ağ quş» nağılında Ağ quş mifini nağılın axırındakı Ağ quşun dilindən deyilən cümlələrdən bərpa etmək mümkün olur. «Mənim alnımda yazılmışdı ki, mən gərək bir adama kömək eləyəm. Əgər o adam mərd çıxsa, ona gedəm, əgər nankor çıxsa öləm. Mənim vaxtım tamamdı, mən ölürəm. Bunu deyib Ağ quş daş oldu» cümlələri konkret mif mətninin bərpa olunmasına yardım edir. Ayrılıqda götürülsə, bu mifin funksiyası mifoloji dünya modelində quşun onqon olmasını, ona münasibətin ölçüsünü, totemə, onqona evlənmənin, yaxud ərə getmənin xüsusiyyətlərini incələməkdən ibarətdir. Nağılda mifin

məchulluğu (x) onu üzə çıxaran şərti işarələrin ona münasibəti nəticəsində öz həllini tapır. Miflə nağılın münasibətlərində duran möcüzəli doğuşu, qəhrəmanın səfərlərini, nağılçının portret yaratma ustalığını və finalını müəyyən şərti işarələrlə işarələsək, mükəmməl düsturun alındığını görürük.

Müəllifin tədqiqatında əfsanə mif ilə nağıl arasında keçiddə əmələ gələn, biçimlənməyən, sabit struktur əlamətləri yaradılmayan ədəbi forma kimi izah olunur. Əfsanələrin mənşəyinin, təsnifindəki növlərin və s. izahında bu janrın predmetinin rəngarəngliyi onu mifə yaxınlaşdırır. Alimin bu janrın spesifikasından yazan müəlliflərin (prof.S.Paşayev, prof. V.Vəliyev, prof.P.Əfəndiyev) fikirləri ilə razılaşmaması onu əfsanənin strukturunun şərti işarəsinin mifin şərti işarəsindən ayrı olduğu qənaətinə gətirir. Çünki mifin öz funksiyasını başa vurmasından sonra bütövlükdə onun strukturu parçalanmışdı, bir hissəsini din mənimsəmişdi, digər bir hissəsi isə mətn forması kimi folklorla daxil olmuşdu. R.Qafarlı folkloradakı bu prosesi mif strukturlarını tərsinə çevirən janr yaradıcılığı adlandırır, onların əxlaqi-etik normalara malik olmasını isə prosesdən sonrakı hadisə sayır (bu, riyaziyyat dilində belə təqdim oluna bilər ki, mif = əfsanə^{norma}_{mif} və mif = rəvayət^{norma}_{mif}). Alt mənə və onun doğurduğu əxlaqi-etik normalar kompleksi bütövlükdə kökdən ayrılır. R.Qafarlı əfsanə, rəvayət mətninin diferensiallaşaraq bayatının məzmununda yaşaması fikrini irəli sürür. Bu isə bayatı semantikasında kökdən gələn ardıcılığın riyazi formulunu təyin etməyə imkan verir. Əfsanə və rəvayətdəki əxlaqi-etik norma inkişaf edərək bayatıdakı hiss və həyəcanların ifadə formasına çevrilir. Belə düşünmək olar ki, bayatı kimi şeir şəkillərinin dərin məzmununda mif, əfsanə, rəvayət mayası vardır. R.Qafarlının riyazi görüşlərini bir Şəki lətifəsinə verdiyi təhlildən də görmək olar. Lətifədə göstərilir ki, əjdahanın 3 başı və iki quyruğu vardır. Lətifə

semantikasına (hətta mif semantikasına) görə simmetrik olaraq hər başa bir quyruq düşməlidir, lakin lətifədəki 2 quyruq 1-ci quyruğun itməsi nəticəsində yadda qalır, folklor mətnindəki riyazi-mifoloji anorma say sisteminin normaya çevrilməsi prosesi 2 quyruğun da itməsinə səbəb olur – (3) 2, 1. Burada rəqəmlərin simmetriyası lətifənin məzmununda qalır (48, s.330). Molla Nəsrəddinin eşşəklərini saymasında da çoxdan aza doğru azalmanı müşahidə edirik. Molla eşşəyinin üstündə qalan eşşəkləri sayanda 9 rəqəmi alınır, yerə düşüb sayanda isə bu rəqəm 10 olur.

Bütün dediklərimizə yekun vuraraq, R.Qafarlının mif haqqındakı düşüncələrini, mifin təsnifatını və kateqoriyalarını belə təqdim etmək olar:

1. Qafarlı mifyaratma prosesini 3 hissəyə ayırır – başlanğıc (səbəb), fəaliyyət, davranış (məhiyyət), sonluq (nəticə). Riyazi qavrayışda başlanğıcı A nöqtəsi, səbəbi B nöqtəsi ilə işarə etsək, nəticənin S nöqtəsində tamamlandığını görürük. Bu isə bərabəryanlı üçbucaqdır. Bucağın bütün tərəfləri bərabərdir. Mifdə də A başlanğıcı məhiyyətin B və səbəbin S nöqtəsi ilə proyeksiyalanır.

2. Qafarlı etnoloji, təqvim, esxatoloji və s. mifləri mifin modelləri kimi təqdim edir: arxetipin doğum günü, onların fəaliyyəti, bir-biri ilə mübarizəsi dövrü, hər şeyin sonu – axirət günü.

3. Mifin modellərindəki arxetiplər kateqoriyalara ayrılır: allahlar, ruhlar, totemlər, nəsil törədənələr, kultlar, mədəni qəhrəmanlar (demiurqlar), şər qüvvələr, triksterlər, sehrlı məxluqlar, möcüzəli doğulanlar və s. Riyaziyyatda olduğu kimi, böyük Mifdə də bunlar mifin abstraksiyalarını təşkil edir. Mifin abstraksiyaları heyvanlar, quşlar, bitkilər, təbiət hadisələri, dağlar, çaylar, göllər, dənizlər, meşələr, göy cisimləri, od, su, torpaq, hava (külək), ayrı-ayrı sosial institutlar, heyvan – insan, heyvan – təbiət, kişi – qadın münasibətləri, dünyagörüşü sistemləri, eləcə də təsərrüfat və mədəniyyət fəaliyyəti növlərinin (ovçuluq, əkinçilik,

toxuculuq, musiqi, rəqs, rəssamlıq və s.) haqqında olan kateqorial inanc növlərinə səpələnmişdir. Bu kateqorial inanclardakı riyazi rəqəmlər də abstraksiyaların mahiyyətinə xidmət edir. Məsələn, dünyanın yaranması haqqındakı mifdə abstraksiya ilə ona tabe olan rəqəmlər arasında mifoloji bağlılıq vardır. Həm mifdə, həm də Quranda dünya 6 günə yaranmışdır. Bu günlərin hər birində Kainatın bir hissəsinin yaradıldığı göz önünə çəkilir. Rəqəmlərin mifologiyası mifdən gələn ilkin abstrakt ideyaların məzmunununun açılmasını nəzərdə tutur. Məsələn, bir təqvim mifindəki rəqəmlər ilin sırasını təqdim edir. Rəqəmin mifoloji bağlılıqda olduğu heyvan adları (məsələn, Əbülqazidə 24 Oğuz tayfasına məxsus totem heyvanın bədən hissələrinin adlarının rəqəmlərlə bağlılığı) onların xarakteristikası ilə rəqəm arasındakı abstraksiyanı açır. Yaxud Novruzun həftələrinin 4 olması rəqəmlə abstraksiya arasındakı əlaqədən xəbər verir: 1-ci həftədə od oyanır, 2-ci həftədə su oyanır, 3-cü həftədə torpaq ayılır, 4-cü həftədə hava ayılır. Mifin rəqəmlərin dili ilə hissələrə ayrılması kəmiyyət anlayışını doğurur. Mifin rəqəmlərlə ifadə olunmasını onun məzmunundan asılı olaraq sakral, yaxud adi rəqəmlərlə ifadə olunmasına görə fərqləndirmək olar. R.Qafarlı Avesta, yaxud Çin mifologiyasındakı 6 və 3 rəqəmlərini insanın dünyaya gəlməsinin şərti günü kimi qeyd olunduğunu göstərir. Burada rəqəm mifopoetik sistemdə işarələr kodu kimi mifin rəqəm vasitəsilə idarə olunmasına gətirib çıxarır. Sakral rəqəmlərin meydana gəlməsinə səbəb olan dərin müşahidəyə, təcrübəyə əsaslanan ənənəvi inanclar sistemidir. Sakral-müqəddəs rəqəmlərin sırasını belə təyin etmək olar: 1, 2, 3, 4, 10, 20, 40, 100 (buraya üzərinə tabu qoyulan rəqəmlər daxil deyil, 40 istisnadır). Bu rəqəmlərin ifadə etdiyi mənalar onların sehri-sakral olmasını şərtləndirir. 1 – Allahı, 2 – əksliklikləri, 3 – ailəni, 4 – çoxalmanı, 10 – dövrənin tamamlanmasını, 20 – topluluğu, 40 – bütövlüyü, 100 – sürünü (kollektivi) mənalandırır. Bundan əlavə, müxtəlif

mətnlərdə, mif, əfsanə, nağıl, epos, dastan, tapmaca, sanama mətnlərində də müqəddəs rəqəmlərə rast gəlirik. Bir tapmacadan 20 ədədinin necə alındığını müşahidə edirik: beş, beş, beş = 15 + 3 = 18 + 2 = 20. Neçə eylər hamısı? Yaxud 4 rəqəminin riyazi-etimoloji şərhini iki tülkü balası, üç anası, dörd – atası, neçə eylər hamısı? şəklində tapmacada izah olunur.

R.Qafarlının riyazi mifologiya ilə bağlı tədqiqatçılıq meyli başqa tədqiqatlardan riyazi-mifoloji sistemlərə küll halında yanaşmaq tərzi ilə seçilir. O, Oğuz riyazi-mifoloji sistemini açmaq üçün Oğuz mifinin rəqəmli düsturlarından istifadə edir. Tədqiqatda say sisteminin əmələ gəlməsində müxtəlif rəqəmlərdən istifadə olunma prinsipi öz aktuallığını qorumaqda davam edir. Məsələn, müəllif 3-lük say sisteminin ən qədim növ olaraq folklorun epik ənənəsində poetik vasitə kimi qaldığını göstərir, 5-lik say sisteminin də həm poetik vasitə olduğu, həm də az da olsa müxtəlif ədədlərin (10, 15, 20) formalaşmasında iştirakına diqqət çəkir.

Bununla bərabər, R.Qafarlı mifin semantikasının açılmasında hər hansı bir rəqəmin, simvolun və ya işarənin əhəmiyyətini özünəməxsus «işarələr sistemi» kimi deyil, xalqın tarixi keçmişinin öyrənilməsi kimi vacib sayır. Çünki rəqəm, işarə mifin tabe olduğu zaman kəsirlərində formalaşmışdır. Böyük Allahın iradəsinə tabe olan mif isə heç bir işarəsiz, rəqəmsiz insanlara dünyanı anlamağa yardım etmişdir («Ol» əmri ilə dünya yaranmışdır).

16. İ.Musayevin yaradıcılığında mifin linqvostrukturunun öyrənilməsi məsələləri

Mif predmetinin bağlı olduğu problemlərdən biri də dil və yaddaşdır. Dil və yaddaş elə bir fizioloji modeldir ki, dil vasitəsilə çatdırılan bütün informasiyalar yaddaşda toplanır.

Mifin də informasiya olduğunu qəbul etsək, onun yerləşdiyi, qorunduğu məkan da yaddaş hesab olunmalıdır. İsa Musayevin «**Dil. Yaddaş. Vətən. Vətəndaş**» kitabında yaddaşın tarixi məkanda qoruyub saxladığı informasiya yükü mənənin assosiativ incələnməsi yolu ilə dil faktlarına əsasən açılır. Müəllif dildə olan mənəyə oxşar sözlərin ifadə etdiyi məzmunu açmaq üçün assosiativ sistem təklif edir. Məsələn, formaca yaxın olan sözləri götürərək onların kökündə duran mənənin eyni olduğunu söyləyir. Müəllifin semantik yanaşmasında «körpü» və «körpə» sözləri arasındakı assosiativ informasiyanın «bağlamaq» mənasında olduğu düşünülür. Bu, formaca yaxın olan sözlərin arasındakı assosiativ əlaqədir. Məzmunca da yaxın olan sözlərin arasındakı assosiativ əlaqələrin bir-birinə bağlılığı daxili mənənin funksiyasını inkar edir. Məsələn, bəbə, bala, çağa, çocuq, körpə, uşaq sözləri eyni məzmunu ifadə etdiyi üçün onların arasındakı əlaqə də assosiativ əlaqədir. Bu anlayışı mif sözünə aid etsək, həmin assosiativliyin həm xarici, həm də daxili keyfiyyət olduğu qənaətinə gələ bilərik. Mifin yaddaşda qalan əsas hissəsinin funksiyası mifin assosiativliyini təmin etməkdir. Əsas hissədən törəyən mif paradiqmaları ana kökdən ayrılaraq assosiativ mif tiplərini yaradır. Mifin assosiativliyində nə başlanğıc nöqtə, nə də son nöqtə vardır. Hər bir assosiativ tip əlaqə və əks-əlaqəyə əsaslanır. Bunu riyazi olaraq mif > 0 (əlaqə) və mif < 0 (əks-əlaqə) şəklində yazmaq olar.

İnformasiyanın (xəbərin) yaddaşa ötürülməsi, kodlaşdırılması və yaddaşın strukturlaşdırılması prosesində hər hansı bir informasiya ötürülərkən obyektin vəziyyətinin dəyişilməsi qanunları kod adlanır (53, s.49). Kod dedikdə yaddaşda siqnal yaradılması qanunları nəzərdə tutulur. Mif informasiya kimi yaddaşa daxil olur. Burada mifin işarələri yaddaşa daxil olduğu vaxtda qazandığı keyfiyyəti siqnal halında mifin açarına, koduna çevirir. Yaddaşdan paylandıqda açar işarələr ümumi mahiyyət daşıyaraq ayrılır

və mifin içərisinə hopur. Kodlaşdırma informasiyanın yaddaşdan-yaddaşa ötürülməsi prosesidir. Bu prosesi belə təyin etmək olar: ilkin xəbər, törəmə xəbər, kodlaşdırma – informasiya elementlərinin müəyyən işarələr əsasında qurulması, qrammatikada olduğu kimi, ilkin xəbər və törəmə xəbər arasında keçiddə işarələrin rolu, işarə (kod) keçidi reallaşdıran alqoritmdir. Kodlaşdırmaya mif dilinin zamanda və məkanda dəyişilməsi proseslərinin alqoritmi kimi baxmaq olar (55, s.50).

Müəllif assosiativ metodunu yeddi rəngin timsalında Oğuz xanın şəcərəsi üzərində tətbiq edərək maraqlı nəticələr almışdır. Göy türklüyü təmsil edərək hakimiyyəti bildirir (55, s.19). Metodun tələbinə əsasən hakimiyyət bölünür və şəxələnilir. İ.Musayev Oğuzun şəcərəsindən danışarkən qeyd edir ki, Oğuzun tarixində boz oxlar sağda olduqları zaman cəmiyyətdə tərəqqi, üç oxlar sağa keçdikləri (hakimiyyətə) keçdikləri zaman isə tənəzzül baş verirdi. Bu tarixi hadisəni sağ (hakimiyyət) = boz ox = tərəqqi və sağ (hakimiyyət) = üç ox (Qazan xan) = tənəzzül kimi formullaşdırmaq olar. Bu tarixi hadisə «Koroğlu» dastanında da üç oxların hakimiyyətinin davamı kimi özünü göstərir. Dədə Qorqud – Koroğlu şərti bərabərliyi də buradan doğur. İ.Musayev yazır ki, Oğuz cəmiyyətinin riyazi strukturunu təşkil edən bütövlük sonradan parçalanaraq «üç oğuz süsü» (qoşunu), «altı oğuz budunu», «doqquz oğuzlar», «on oğuzlar» (onoqur), «on altı budun», «24 oğuz boyu»na ayrılırdı (55, s.342 – 343). Bu isə vahid oğuz cəmiyyətinin 3 budaqdan 6 budağa, 6-nın 9-a, 12-yə, 24-ə bölünməsi nəticəsində Oğuz cəmiyyətinin ömrü dairəvi, dövrü olub öz-özünü təkrarlayan, öz-özünü yenidən bərpa edən bir struktura malik olmasından irəli gəlir. Bu hesabla Oğuz cəmiyyəti azı 3 dəfə başa çatıb, 24 boydan sonra parçalanıb, 4-cü dəfədir ki, özünü yenidən qurur (55, s.344).

17. Rus və Avropa müəlliflərinin tədqiqatlarına

riyazi-funksional müstəvidə baxış

Riyazi mifologiyanın öyrənilməsində rus müəlliflərinin əsərlərində də konkret ştrixlər tapmaq mümkündür. Belə əsərlərdə rəqəmlərin simvolikası, rəqəmlərin bir-biri ilə münasibətləri və folklor mətnlərinin riyazi açılışında yeri və s. problemlər şərh olunur. Belə əsərlərdən biri B.A.Frolovun «**Paleolitin qrafikasında rəqəm**» əsəridir. Əsərdə diqqəti cəlb edən konkret rəqəmlərin riyazi mifologiyanın təşəkkülündə oynadığı rol, riyazi təqvimlərin ilin günlərinin, ayların formalaşmasında funksional əhəmiyyəti, milli naxışlarda, fiqurlarda təbiətin riyazi qanunauyğunluqlarının açılması qədim türk say sisteminin riyazi-mifoloji özəllikləridir. Qədim türklər nisbətən mürəkkəb sayları ifadə edərkən xüsusi məzmunə malik «əl», «ayaq», «adam» istilahlardan istifadə edidilər. B.A.Frolov çukçalarda 5-lik, 20-lik say sisteminin, «əl», «ayaq»ların «adam»ı (iyirmini) əmələ gətirməsi faktını qeyd edir. Daha mürəkkəb, məsələn, 100 sayını ifadə etmək üçün onlar 5 «adam»ın 100-ə bərabər olduğunu düşünmüşlər. Məsələn, 53 ədədini ifadə etmək üçün 3 adam + 3 – 10 düsturundan istifadə olunmuşdur. Bu da 10-luq say sisteminin aparıcı olmasını bir daha təsdiq edir. Türk say sistemində də 10-luqdan istifadə edilməsi, onun mürəkkəb say əmələ gətirmədə iştirakı aşağıdakı kimidir:

$$3 + 20 (- 10) = (3 + 20) = 23 - 10.$$

Göründüyü kimi, yazıda 13 ədədini ifadə etmək üçün belə mürəkkəb mexanizmdən istifadə olunmuşdur. Türk say sistemində tək rəqəm əvvəl, 10-luq say sonra gəlir. Vavilon say sistemində isə 10-luq say əvvəl, tək rəqəm sonra gəlir.

Qədim türk say sistemindəki rəqəmlərin bu cür ifadə olunması, yeni «adam», «əl», «ayaq» istilahlarının Oğuz mifində «oğul», «nəvə», «nəticə» anlayışlarının da müəyyən rəqəmləri bildirməsini düşünə bilirik («oğul» - 3, «nəvə» - 4, «nəticə» - 6-ya bərabərdir). Qədim oğuz iki qadının hərəsindən «üç oğuz» dedikdə Oğuzun oğlanlarının sayının 6

olduğunu düşünmüşdür. Oğuz «nəvə», «nəticə» istilahları da saymada bu cür mənaya malik olmuş, qədim say sisteminde ümumi rəqəmlərin alınmasında iştirak etmişdir.

Bu qədim say üsulu hətta XIX əsrdə Sibir maralçıları arasında da işlək olmuşdur. Onlar öz marallarını sayarkən «bir adam», «iki adam» deyə nömrələmişlər (96, s.113). Eskimoslarda da 5 rəqəmi «əl» deməkdir, 6 rəqəmini ifadə etmək üçün «əl + o biri əldən 1», 7 – «o biri əldən iki» birləşməsindən istifadə edirdilər. 13 ədədini (2 «əl» və sağ ayaqdan 3 barmaq) bir qədər mürəkkəb yolla əmələ gətirirdilər. Bu isə rəqəmlərin semantikasının ibtidai təsəvvürdə praktik olaraq başa düşülməsi deməkdir. Təcrübənin rəqəmlərin əmələ gəlməsinə tətbiq edilməsi sayların ibtidai riyazi üsulla qavranılmasına kömək etmişdir. Ümumiyyətlə, qədim türk düşüncəsində sayma təbiətin, təbiət hadisələrinin dərk olunması ilə öyrənilmişdir. Bu işdə qədim təfəkkürdə asan qavranılan 1 və 3 rəqəmlərindən istifadə olunmuşdur. Rəqəmlərin kosmogenetikasında 1 \square 3 modeli fəaliyyət göstərən əsas mexanizmdir. Bu mexanizmdə 1 \square 3 modelindəki gəriyə sıralanmanı əks etdirən və alınan hər üç artmadan ayrılan sonuncu rəqəmin özündən əvvəlki tək rəqəmə birləşməsi və əmələ gələn yeni modelin (1 \square 3) kəmiyyətini dəyişərək yeni rəqəm sırasını təyin etməsi nəticəsində indiki rəqəmlərin ardıcılığı təmin olunur. Burada yeni rəqəmlərin yaranması və inkişafı əkslikdəki ziddiyyətlərin həll olunmasından doğur. Tək və cüt rəqəmlər bir-birinə əkslikdə olan rəqəmlərdir və bunların arasındakı ziddiyyət rəqəməmələgəlmədə əsas rol oynayır. Cüt rəqəm passiv, tək rəqəm isə aktivdir. Tək rəqəmlər irəliyə doğru inkişafı təmin edir, cüt rəqəmlər isə əksinə inkişafı doğurur. Belə bir riyazi məsələyə diqqət edək. Fərz edək ki, bir pişik hər dəfə 3 bala verir. Onun bala verməsi $1 = 3$ düşünülə, məsələnin şərtini belə qurmaq olar:

Məsələnin şərti: Fərz edək ki, molekulun quruluşunda olduğu kimi (parçalanma nəticəsində 1-dən 3-ə ayrılan

hissəciklərdən biri yenə də əsas maddəyə birləşir, hər dəfə yeni molekul parçalanaraq 1-in 3-ə nisbətində hissəciklərə ayrılır. Bölünmə və birləşmə sonsuz sayda davam edərək yeni yaranan maddəni göstərir) pişik balalarının böyüməsi və birinin ana pişikle birləşməsi nəticəsində yeni pişiklər əmələ gəlir. Bu proses kosmosun və molekulun quruluşunda olduğu kimi müəyyən rəqəmi silsilə ilə artaraq rəqəm sırasını əmələ gətirir. Məsələnin həlli bu cür düşünülə bilər: 1, 3, 2, 5, 4, 7, 6, 9, 8 (11); burada 3 baladan ayrılan 1 bala yenidən 3 balaya çevrilərək rəqəmi silsilə əmələ gəlməsində iştirak edir. 1 bala ayrılanda yerdə 2 bala qalır, bu dəfə ayrılan 1 bala 3 bala ilə qayıdır (2 bala + 3 bala), alınan 5 baladan yenə 1 bala ayrılaraq (yerdə 4 bala qalıb) 3 bala əmələ gətirir (4 bala + 3 bala). Rəqəm-əmələgəlmənin bu sistemini başa düşmək üçün «Süleyman və bayquş» rəvayətinə diqqət yetirək. Rəvayətdə göstərilir ki, peyğəmbər bayquşa 3 sərçə ruzu təyin edir. Bayquş da hər gün 2 ruzunu başına dolandırır buraxır, bir sərçəni isə yeyir (18, s.216). Burada 3 rəqəmindən ayrılan 1 rəqəminin materiyaya birləşməsi, 2 rəqəminin məzmununun mahiyyəti kosmogenetikada cüt rəqəmin tək rəqəmdən sonra əmələ gəlməsini göstərir. Bu qayda $7 - 1 = 6 + 3$, $9 - 1 = 8 + 3$, $11 - 1 = 10$ saylarının da necə əmələ gəlməsinin kosmogenetik strukturunu göstərir. Buna görə də deyirik ki, $3 = 1$, $5 = 1$, $7 = 1$, $9 = 1$. 4, 6, 8 rəqəmlərindəki birləşmələrin tərəfləri müsbət işarəli olduqları üçün onlar bir-birini cəzb edir: $(+2+2)$, $(+4+2)$, $(+6+2)$, $(+8+2)$; $(7 - 1)$ geriye sıçrayışı cüt rəqəmi, $(4+3)$ irəliyə sıçrayışı isə tək rəqəmi formalaşdırır. Bunun bariz nümunəsini «Yeddi qardaş bir bacı» nağlında görə bilərik. Nağilda süjet iki riyazi funksiya üzərində qurulmuşdur. Birinci funksiya $7 = 1$ formulunu izah edir. Qardaşlar evdən gedərkən analarına oğlan olsa, ağacdən yay-ox, qız olsa ələk asmağı tapşırırdılar. Əgər 7 qardaşın əlavə bir qardaşı olsa, onda riyazi formul $7 + 1$ olardı, bu isə riyazi-mifoloji düşüncədə verilən şərti ödəmir. Burada əsas şərt bacının

anadan olmasıdır. Bacının riyazi işarəsi dairə (ələk) olduğuna görə, qardaşları dairəyə sancılan yay-ox funksiyasındadırlar. Dairənin üzərinə bərabər məsafədə sancılan yay-oxlar 7 Oğuz üçbucağını əmələ gətirirlər. Nağılda ikinci funksiya Nardaxatunun divlə olan bərabərsizliyidir. Bu bərabərsizlik $7 - 1$ formulunu doğurur, yeni qoyuna dönmüş qardaşlarını xilas edərkən, axırındada «of, qardaş» deməklə kiçik qardaş yarı qoyun, yarı insan əvvəlki vəziyyətinə qayıdır. Bundan sonra Nardaxatun divin canı olan şüşəni yerə çırpıb oradakı göyərçini məhv edir, balaca qardaş da tam olaraq insana çevrilir (10, s.123 – 130). Tənlik belə alınır:

$$x = 7 - (1 - 1)$$

$$x = 7$$

Nağılın «6 qardaş və bir bacı» variantında isə cüt rəqəm nəhs rəqəm kimi qəbul olunur. Cütdən sonra gələn tək rəqəm həmişə tanrı rəqəmi sayılmışdır. Üç qardaşla bağlı nağıllardakı axırıncı (ikidən sonrakı) qardaşın qəhrəmanlıq fəaliyyəti, özünü xilas etməsi də yeni dünyanın yenə cütdən (cütləşmədən) əmələ gəlməsini göstərir. Nağılda 6 qardaşın qardaşı olarsa ağacdən ox, bacıları olarsa yay asmasını anasından xahiş etməsi ilə sonlu dünyanın yeni dünya ilə əvəz olunmasına (bacının nəsili artırmaq funksiyası daxilində) işarə edilir. Burada açıqdan açığa riyazi dünya modeli görünür.

Cüt rəqəmin qəbul edilməməsi Q.N.Potanınin topladığı nağıllarda da görünür. Q.N.Potanınin variantında 10 qardaşa 10 gəlin axtarmağa gedən ata gəlinləri topladıqdan sonra geri dönəndə yolda Bay-terək ağacının altında gecələyir. Suyun üzərindəki ciyəri çubuqla vuranda ciyər qarıya çevrilir. Qarı atanın saqqalından yapışır. Ata xilas olmaq üçün ən kiçik oğlunu ona verməyə razı olur. 6 qardaşa 6 gəlin motivində də («İr-Tüstük» nağılında) ata həmin qarıya su başında gecələdiyi zaman rast gəlir. Azərbaycan variantında da gəlinlərini axtarmağa gedən ataya kiçik qardaş məsləhət görür ki, yolda ikimərtəbəli evin birinci mərtəbəsində

gecələsin. Ata gedəndə bu məsləhətə əməl dir, qayıdanda birinci mərtəbədə yer olmur, ikinci mərtəbədə gecələyir. Səhər oyananda qapıda əjdaha görür. Ondan xilas olmaq üçün kiçik qardaşı əjdahaya qurban verməli olur (cüt rəqəmin, bəlkə də hər hansı dünyanın sonunu əks etdirən cüt rəqəmin xalq şüurunda qəbul olunmaması səbəbindən 10-cu və ya 6-cı qardaş dünyanı əks etdirən qarıya, əjdahaya qurban verilir) (35). 6-nın şeytan rəqəmi sayılması da buradan irəli gəlir. İndinin özündə xalq tək rəqəmə inanır, cüt asqırığa inanmır, düşümsüz kimi baxır.

«Gülağanın nağılı»nda da mifoloji təsəvvürdə olan 7 rəqəminin formalaşma yolu göstərilir. Bu nağılda 7 rəqəmi $3 + 3 + 1$ modeli ($1 - 3$ modelinin təkrarlanması – $2 + 2 + 2 + 1$) üzərində qurulmuşdur. Nağılda 3 vahidi bütün qəhrəmanların işarəsidir. Padşah oğlanları 3, qızlar 3, üç tacirin 3 oğlu, 3 əjdaha, 3 qarğa və 1 Gülağa ümumi olaraq $3 + 3 + 1$ modelində birləşir (24, s.173 – 179). Mifoloji təsəvvürdəki $3 + 3 + 1$ modeli konkretləşərək $6 + 1$ modeli kimi «Yeddi dağ alması» nağılında epik yaddaşda qalmışdır. Nağılda qəhrəman 6 dağ aşır, 7-ci dağın döşündə mənzil başına çatır (5, s.92). Gördüyümüz kimi, təcrübədən keçirdiyimiz və nağıllarda müşahidə etdiyimiz rəqəmlərin əmələ gəlmə yolları tətbiqi ədəbiyyatdakı riyazi hesablamalarla üst-üstə düşür.

Bəzən pirlərin sıra sayında da $6 + 1$ modeli əks olunur. Şəkidəki pirlərin $6 + 1$ sayı $8 + 2$ modelindən alınır: Pir baba, Hacı Tapdıq baba, Mahmud Axund baba, Şalfruz baba, Şıxkafan baba, Şeyx baba və Fatma nənə $8 + 2$ modelinə daxil olan müqəddəslərdəndir (6 qardaş və bir bacı). 7 qardaş və bir bacı Arazı keçərək Şekidə məskunlaşmış, bir qardaş və bir bacı isə o tayda qalmışlar (69, s.84). Riyazi düşüncədə 8 rəqəminin alınmasında $7 + 1$ şərtinin ödənməməsi ziyarətlərin düzlüşündə də özünü göstərmiş, Mütəbillah babanın ziyarətگاهی bir qədər aralı yerləşmişdir. Demək, $6 + 1$ modeli $8 + 2$ modelindən

törəmədir. Burada $8 + 2$ modeli türk say sistemindəki 8 rəqəminin alınmasında iştirak edən $10 - 2$ modelinin əksi olub 7 və 6 rəqəmlərinin etnosun yaddaşında sakramentallığını göstərir. $6 + 1$ modeli 7 rəqəminin müqəddəs sayılması ilə də əlamətdardır. Görünür, 7 rəqəminin sakramentallığını qorumaq üçün Mütəbillah babanın da ziyarətگاهی ayrıca olaraq müqəddəs sayılmışdır. Belə ki, Pir baba, Mütəbillah baba və Şeyx baba qardaşdırlar. Şeyx babanın ulu babası Şeyx Sənan baba peyğəmbər nəslindəndir, Şəkiyə islamı yaymağa gəlmişdi, onun şəcərəsinin 7-ci nəslində Şeyx Əhməd baba doğulmuşdur. Şeyx Əhməd baba öləndə deyib ki, mənim 7-ci nəslimdə adlı-sanlı bir şeyx doğulacaqdır (67, s.84). Bu da 7 rəqəminin müqəddəsliyini bir daha göstərir.

Gec paleolit dövründə gördüyümüz barmaq sayı (5 və 10) ay təqvimində 7, 14, 28 kimi cəmlənərək ifadə olunurdu (95, s.122). Hətta B.Frolovun hesablamasına görə xalq sənəti nümunəsi olan qadın kəmərinin üzərində 243 çökəklik var imiş, hər bir 7 budaqcıq olan 122 çökəklik sağda, 122-si isə solda imiş. Ortada yerləşən birinci çökəkliyin saymada birinci tərəfə düşməsi, ümumi sayın 243 ($244 - 1$) olmasına gətirmişdir. B.Frolov qeyd edir ki, həmin cəmin (243) üzərinə 122 gələndə ilin günləri əmələ gəlir. Buradan göründüyü kimi, əkinçiliklə bağlı riyazi və təbiət elmlərinin, həmçinin estetik, ritual, dini-magik təsəvvürlərin əmələ gəlməsi 7 rəqəmi ilə bağlıdır (7 səyyarə, 7 gün, 7 həftə və s. ifadələr). Bunlar hamısı ayın müşahidə olunmasının ilk 7 günü ilə bağlıdır. Bu isə 7 rəqəminin semantikasının müxtəlifliyini göstərir. 7 rəqəminin formalaşması 4 və 3 rəqəmlərinin cəmi kimi başa düşülmüşdür. B.Frolov 3 rəqəmini kişi simvolikası, 4 rəqəmini isə qadın simvolikası adlandırır. Əgər heyvan 3 bala doğarsa üçəm, dörd bala doğarsa dördəm deyərler. «Yeddi oğul istərəm, bircə dənə qız gəlin» ifadəsində də 7 rəqəmindəki tək və cüt rəqəmlərin «kişi» və «qadın» kimi səciyyələndirilməsi diqqət önündədir. Sibir xalqlarında 5 və 7

rəqəmləri qısa rəqəmlər kimi ay təqvimində tətbiq olunur. Yakut doğum mərasimində 3 işarəsinin (ayın) 7 rəqəmi ilə birləşməsi doğuş himayəçisi Ayıstın doğuşdan əvvəlki 7 gün və sonrakı 3 gün kimi xatırlanır. Doğuşdan sonra mərasim (ritual) kimi həyata keçirilən «10 hamamı» Ayıstın – Humayın şərəfinə keçirilən bir ayındır.

Ay təqvimində ən qədim dövrlərdə il 280 günə bərabər olmuşdur. 10 ay müddətinə hesablanan bu ilin günləri (əvvəllərdə bəlkə də 10 ay məsələsi 5 ay olubmuş) Oğuz mifindəki 288 günə bərabərdir. 8 gün ay təqvimindəki qalıqların cəmi ola bilər. E.ə. 4-cü minilliyə qədər şumerlərdə ay təqvimi 354 sutkaya bərabər olmuşdur ki, arxaik mədəniyyətlərdə zamanın hesablanmasında Günəşin və Ayın rolu bərabər bölünmüşdür. Təqribən belə bir hesablama ($268 + 42 + 56 = 366$) ilə ilin günləri ölçülmüşdür.

Paleolit dövrünün qrafikasında 7 rəqəminin zamanla magik bağlılığı etnoqrafik və mifoloji mətnlərlə təsdiq olunur.

İngilis tədqiqatçısı H.Veylin «**Riyazi təfəkkür**» əsəri də rəqəmlərin mifologiya ilə bağlılığı, dəqiq desək, riyazi simvolların tədqiqinə həsr olunmuşdur. Məsələn, H.Veyl yazır ki, 4 – kvadrat ədalətin simvoludur. O, 2-dən 7-yə qədər bütün rəqəmlərdə magikliyin olmasını, 3, 7, 9 rəqəmlərinin ilahi rəqəmlər olduğunu yazır (79, s.67).

V.S.Bayevski «**Ədəbiyyat nəzəriyyəsində və tarixində linqvistik, riyazi, semiotik və kompüter modelləri**» adlı əsərində riyazi metodların, riyazi statistikanın köməyi ilə ədəbiyyat nəzəriyyəsində və ədəbiyyat tarixində riyazi modellərdən istifadə edərək, dilçilik, mifoloji, semiotik modellərin quruluşunu verməyə müvəffəq olmuş, alınan nəticələri mətnlərə tətbiq etmişdir. V.S.Bayevski həmin modellərin kompüter proqramında riyazi cəhətdən yenidən işlənməsinə nail olmuşdur. Onun kitabında aşağıdakı problemlərdən bəhs olunur: Sehrlı nağılların mif-ritual köklərinin statistik tədqiqi, atalar sözlərinin kompüter modelləşdirilməsi; poetik mətnin nəzm strukturu; vahid poetik

səs nəzəriyyəsi yollarında; nəzm ritminin ehtimallıq modeli; hecaların sayının və vurğusunun ehtimallıq modeli; nəzm ritmi proses kimi; xorey və yambın statistik tədqiqi; sintaksis etüdlər və s.

İ.Y.Depmanın «**Arifmetikanın tarixi**» əsərində də mifoloji təfəkkürün riyazi dəqiqliyinin əsas parametrlərini müşahidə edirik. Məsələn, o, günün adı təbiət hadisəsinin – günəşin çıxmasının ilk dəqiqələrində, konkret iki dəqiqə ərzində insanın 185 – 195 m irəliləməsinin Günəş şüasının üfüqdə sınaq yerə düşməsinə bərabər olmasını göstərir (2 dəqiqə ərzində günəşin şüasının üfüqə qalxması və insanın bu qədər irəliləməsinin bucağı 32 dərəcəyə bərabərdir). Eyni zamanda müəllif ilin günlərinin ən qədim çağlarda ibtidai insanlar tərəfindən dəqiqliklə hesablanmasını Günəş sisteminin öz oxu və Yer in ətrafında fırlanması ilə bağlı olduğunu göstərmiş və ən qədim təqvimlərdə bu riyazi dəqiqliyin əks olunmasını qeyd etmişdir.

Riyazi mifologiyada rəqəmlərin magik simvolizmi haqqında məlumat verən müəlliflərdən biri də M.Y.İoselevadır. Onun «**Magik rəqəmlərin mənşəyi**» məqaləsi də rəqəmlərin əmələ gəlməsinin fizioloji kökləri, müəyyən simvol olaraq gizli mənə daşması və s. məsələlərə həsr olunmuşdur. Müəllif bu məqalədə paleomatematika terminini elmi dövriyyəyə buraxır. Bununla da riyaziyyatın qədim inkişaf dövrünü işıqlandırmağa çalışır. O, riyazi mifologiya terminini işlətməsə də, mifologiya ilə riyaziyyatın tarixini bir yerdə götürür, rəqəmlərin magik mənşəyinin mifik təfəkkürün ilkin dövrünə aid olduğunu düşünür. O, xüsusilə 7 rəqəminin üzərində dayanır. O, 7 rəqəminin göy qurşağının rəngləri ilə birgə düşünüldüyünü, hətta mifoloji təsəvvürdə göy qurşağının ilan kimi canlandırılmasını və 7 rəqəmini simvollaşdırmasını qeyd edir.

Eramızdan əvvəl III əsrdə yaşamış Çin riyaziyyatçısı Şan Qao yazır: Rəqəm metodu dairədən və düzbucaqlıdan, düzbucaqlı bucaqdan, bucaq cədvəldən ($9 \times 9 = 81$) çıxır. Bu

misaldan yararlanaraq Oğuz mifindəki rəqəm metodunun da dairədən, dairədəki düzbucaqlıların bucaqlardan, bucaqların isə 7-lik sistemdən çıxdığı qənaətinə gələ bilərik (70, s.191). Yuxarıdakı misala əsasən, Oğuz mifində rəqəm metodunun çıxdığı dairə kosmosdur, dairənin içində üçbucaqlılar və düzbucaqlılar vardır, 7 üçbucaqlı, 6 düzbucaqlı yerləşirsə, onun kosmos dairəsinin üçbucaq və düzbucaq hissələri Oğuz riyazi cədvəlində 7×6 -ya bərabər ola bilər. Əgər nəzərə alsaq ki, Oğuz mifində 5 Oğuz rəqəmi kimi müqəddəsdir və indiki doqquz rəqəminin sakral xarakterini özündə daşıyır, onda $9 \times 9 = 81$ misalı Oğuz dairəsində $7 \times 6 = 42$ şərtini ödəmiş olur. Əgər düzbucaqlının sayı (6) üçbucaqlılara bərabər olsaydı onda tam olaraq, yuvarlaq şəkildə 5 cavabı alınardı, necə ki, 9×9 misalındakı 81 cavabı da ellipsin təqribi ölçüsüdür. Gün ərzində qılınan namazlardakı ədədlərin daxili cəmlənməsindən ellipsin işarələrinə bərabər ədəd (81) alınır ($6+23+20+9+23=81$). Fərz namazlarının daxili cəmi isə 42-yə bərabərdir. 3 dəfə qılınan namazların da rükətlərinin daxili cəmi 42-dir. Allaha olan ibadətə ən qədim forması isə əvvəlki dünyalarda qılınan namazdır. 3-cü və 5-ci dünyanın zaman ölçülərini, yəni səhər, günorta və gecə anlayışını 3 dəfə qılınan namaz özündə əks etdirir. Ancaq günün saatları çox olan dünyada isə namazın da bölgüsü dəyişə bilər. 5-ci dünyada qılınan namazı 3-cü dünyadakı ölçüləri özündə əks etdirir, yəni beş dəfə qılınmaqla 3 dəfə təkrar oluna bilər. 7-ci dünyanın (indikin) namazı gündüzün saatlarının çox olması ilə əlaqədar 5 zaman ölçüsündə qılınır. Hər dünyadakı namaz özündən əvvəlki dünyanın zaman ölçülərini təkrarlayır ($5 - 3$; $7 - 5$). 5-ci dünya ilə 7-ci dünyanın zaman ölçüləri (günün saatları) təxminən bərabərdir. 5-ci dünyada qılınan namazların bölgüsünü, sayını və rükətlərinin daxili cəminin 42-yə bərabər olduğunu görmək olar.

Buradan belə nəticə çıxarmaq olar ki, qılınan namazlar insanların təbiətlə ünsiyyəti ilə, onu əhatə edən zamanla

bağlı olmuşdur. İlin ümumi günlərinin isti və soyuq olaraq iki hissəyə bölünməsi (6 ay soyuq, 6 ay isti), fəsilərin sayının sonradan 4-ə bərabər olması riyazi təfəkkürün də genişlənməsinə gətirib çıxarmışdır. Bu prosesi Cəbrayıl rayonunda keçirilən (yaxud oynanılan) bir oyundan müşahidə edirik. «Mərəköçmə» adlanan bu oyunu uşaqlar oynayır. 2 , yaxud 4 nəfər arasında oynanılan bu oyunun qaydası belədir ki, yuvafason oyuq yerlər (çalalar) düzəldib, həmin çalalara «məre» deyirlər. Hər oyunçuya 3 məre (çala, yuva) düşür və hər mərədə 7 daş olmaqla hər oyunçuya 21 daş düşür. Demək, 2 nəfərlə oynayanda 6 məre və 42 daş, 4 nəfərlə oynayanda 12 məre və 84 daş oynanılır və oyunun qaydasına görə, mərədəki daşların sayı oyun zamanı 2, 4, 6, 12-yə çatanda udmuş hesab olunursan (4). Bu oyunu dərinədən təhlil edərkən 7 daşın 3 və 4-ün, 6 mərənin 3 + 3-ün cəmi olması, buna uyğun olaraq səhər namazının 3 + 3, axşam namazının 3 + 4, onların daxili cəmlərinin 28 və zikrlərin sayının da 28 və 56 olmasını görürük. 56 rəqəmi həm də 5-ci dünyanın çevrəsinin həddidir. Göründüyü kimi, riyazi düşüncədəki, həm də namazdakı 42 ədədi 2 nəfərlik oyundakı daşların sayına bərabərdir.

Eyni riyazi sistemi indi qılınan fərz və sünne namazlarının daxili cəmində də görürük. Burada da 81 ədədi sübh, zöhr, əsr, məğrib və işa namazlarındakı rükətlərin daxili cəmlənməsinin ümumi sayına bərabərdir ($1, 2, 1, 2 = 6 + 23 + 20 + 9 + 23 = 81$). Axirət namazındakı (33 rükət) rükətlərin sayı (99) dünyəvi namazdakı (40) rükətlərin sayına (81) təqribən bərabərdir ($99=81$). Bəs necə olur ki, $33 \text{ rükət} \times 3 = 99$ olur, 40 rükət namaz qılındaqda 81 alınır? $32 \square$ -nin 9-a bərabər olduğunu düşünsək (46, s.90 – 94), rükətin əvvəlində və səcdə zamanı insanın Allah qarşısında $32 \square$ -də əyilməsini dairənin (ellipsin) tamamlanması kimi başa düşmək olar: $99 = 81 (9+9)$. İnsan hər rükətdə iki dəfə $32 \square$ -yə qədər Allaha doğru əyilir ki, bu da $(9 + 9) 18$ edir.

A.İ.Volodarski adında bir rus müəllifi «**Qədim Hindistanda elmin ayrıca sahəsi**» məqaləsində qədim Hindistanda məşhur olan bir oyundan bəhs edir. Zərərlə oynanılan bu oyunda zərin üstündə oyulmuş bir işarəsinə əks istiqamətdə 2 işarəsi qoyulmuşdur. Beləliklə, 3-ün qarşı tərəfində 4 dayanır, 5-in qarşı tərəfində 6 durur. Tapılan digər zərin üzərində 1 – 6-nın, 2 – 5-in, 3 – 4-ün qarşılığında oyulmuşdur. Bu qoşalaşdırılmış rəqəmlərin cəmi 7-dir. Zər işarəsi isə 6-dır (yenə həmin Oğuz qanunauyğunluğu alınır – $7 \times 6 = 42$) (81, s.160). Nərd oyununda da iki zərin ən çox xalı 12-dir (2-dən 12-yə qədər). Bu da onu göstərir ki, 12-dən sonrakı ədəd ibtidai tərəkürdə qəbul olunmamış, hətta bu ədədə nərdtaxtada yer də olmamışdır.

Nərd oyununda 12 saatlıq gecə iki 6-ya ayrılaraq bütün zülmətini 2-ci yarıya verir. Bu zaman zülmət saatları da bir-bir qoparaq gündüzün saatlarına çevrilir. Bu, nərd oyununda da özünü göstərir. İlk 6-lığın daşları 2-ciyə, sonra üçüncüyə, daha sonra 4-cüyə yığılır. Gündüz gecəyə qalib gəlir. Xanaların düzülüşü üzrə zərin atdığı xallar da topa əmələ gətirir və qarşı tərəfdə daşlar düz xətt şəklində yığılır.

Riyazi düşüncənin modellərini B.A.Frolovun «**Astral miflər və şəkillər**» adlı məqaləsində də görmək mümkündür. Məqalədə ay təqimində ilin 10 aylıq zaman çevrəsinin günəş təqvimindəki qadın hamiləliyinin 9 aylıq zaman çevrəsinə bərabər olduğu barədə bilgiler verilir. Say sistemindəki 3, 4, 7 və 5, 10 miqdar saylarının yer və göy rəqəmlərinə ayrılması, 3, 4, 7-nin yer rəqəmləri, 5 və 10-un səmavi rəqəmlər olduğu əsaslandırılır. 7 rəqəminin dünya modelinin işarəsi olması barədə fikir yürüdülmür (bu barədə Quranda da deyilir, Allah dünyanı 7 günə yaratmışdır). Bu barədə fikirlərin və işarələrin miflərdə və qədim şəkillərdə əks olunması abstrakt riyazi modellərdə 7 simvolunun semantikasını açmağa kömək edir. Abstrakt riyazi modellərin zaman keçdikcə sadələşməsi riyazi düşüncə tipinin ibtidai şüurda asan qavranılmasına gətirir. İnsan öz üzərində müşahidə

apararaq öz bədəninin hissələrinin riyazi anlaşılmasına da çalışmışdır. Bu xüsusiyyət bütün dünya xalqlarında olduğu kimi türk xalqlarının da şüurunun məhsuluna çevrilmişdir. M.A.Çlenovun «**Ədədi simvolika və Molukk adasının gizli ittifaqı**» məqaləsində 5 və 9 rəqəmlərinin «el» (əl) və «bədən» sözlərinə uyğun gəlməsi (pata – bədən – 5 və 9 – bədən 5 və 9 hissədən ibarət olması) faktlarla göstərilir. Müəllif bu rəqəmlər arasında qarşıdurma olduğunu yazır. Bu qarşıdurma da həmin rəqəmlərin təmsil olunduğu tayfalar arasında olan qarşıdurmadan doğur (Oğuz mifologiyasında 9 oğuz, 10 oğuz, İç Oğuz, Daş Oğuz qarşıduurmaları kimi). X.Yansen təbiətdə 13 qarşıdurmanın olduğunu qeyd edir. Axıncı qarşıdurma da 5 ilə 9 arasındadır (97).

Yuxarıdakı təhlillərdən görünür ki, insan kosmosun bir üzvüdür. İnsan bədən üzvlərinin kosmosun hər hansı bir hissəsinə uyğun yerləşməsi kosmoqoniyanın təhtəşürda obrazlaşdırılmasına da təsir etmişdir. İnsan obrazlaşdırdığı dünya modelini həyatının gündəlik məsələlərinə də tətbiq etməyi bacarmışdır. Məsələn, dünyanın riyazi-mifoloji modelinin adı şahmat taxtasında (64 xana) inikası qədim əcdadlarımızın sonsuzluq haqqında olan bilgilərini nümayiş etdirir. Məlum olduğu kimi, 64 xananın 32 + 32-dən ibarət olması qədim insanın dünyagörüşündə əksliklərin olmasından, orada gizlənən makro və mikroaləmlərin kodlaşdırılmış informasiyalarından, əcdadlarımızın sonsuzluq haqqındakı məlumatlarından ibarət işarələri əks etdirir. Fakt kimi söyləyək ki, şahmat oyununu icad edən ona şahın verəcəyi ənam əvəzində xanaların sayına uyğun olaraq birinci xanaya bir buğda, 2-ci xanaya 2 buğda, 3-cü xanaya 4 buğda, 4-cü xanaya 8 buğda, beləliklə, 16, 32, 64, 128... və sonsuz sayda buğda qazanmış olur. Bəlkə də qədim insan buğdaların sonsuzluq sayına uyğun olaraq makrokosmosun da beləcə sonsuzluğa malik olmasını dərk etmişdi. Dediymiz bu məsələlər M.Y.Vıqodskinin «**Qədim dünyada hesab və cəbr**» kitabında şərh edilmişdir (80, s.63). Sonsuzluğa gedən

yolu qısaltmaq ibtidai insanın riyazi təfəkküründə bařlıca yer tuturdu. Bu ondan irəli gəlirdi ki, onun riyazi idraki sonsuzluęun bütün hədlərini qəbul edə bilmirdi və o, bu mürəkkəb əməliyyatı sad l řdirm y , həm də «ixtisar» etməyə  alıřırdı. Buna h nd si silsilə t řkil edərək artmaqda davam edən Oęuz ř c r sinin sonsuzluę nöqtəsində yuvarlaqlařaraq 7777-də sabitl řm si misal ola bilər.

Sonsuzluęun yuvarlaqlařdırılmasını qədim türk mifologiyasında qədim tanrıların sayının (33, 55, 99), xüsusən də 99-un 100-  və vahid 1-  çevrilməsi prosesində də görürük. Riyazi dillə desək, $+99 + (+1)$ bərabərliyindən alınan cavabda (+100) iki sıfır ixtisar olunur və cavab +1-  çevrilir. Dini d ř nc d n asılı olmayaraq, həqiqi Allahın dərk olunması prosesində son h dd ki 99 mifik tanrının adı da vahid Allahın 99 adına transformasiya olunmuřdur. Demək, qədim dünyalarda və ya  n qədim  aęlarda əvvəlcə mifik tanrıların sayı 3, 5, 7, 9, 33, 55, 99-a qədər olmuř v  t k tanrının formalařmasına təsir edən vahid tanrı ideyası Böyük Allah timsalında  b dil řmiřdir.

33, 55, 99 ədədlərinin qısaca ř rhini belə vermək olar: bu ədədlər d nyalarla baęlıdır. Əgər  n qədim dünya çevrənin ř rti 33-c  pilləsinin bařa çatması ilə qurtarıbsa, daha sonraki dünya ř rti (56) 55-ci pillənin bařa çatması ilə, sonraki dünya isə çevrənin ř rti 99-cu pilləsinin bařa  atacaęı ilə əlamətdardır. Burada biz qořalařdırılmıř ədədləri görürük.  n qədim dünyada dairə 33 ilə tamamlanıbsa («Kitabi-Dədə Qorqud»da 3 otuz on ifadəsi $23 + (5+5) + 23 + (5+5) + 23 + (5+5) + 1$ anlamına uyęundur. Bütün dünyalarda çevrənin rəqəmlərinin cəmi bir-birinə bərabərdir), daha sonraki dünyada bu dairə $42 + (7+7)$ pilləsi ilə bařa  atmıřdır. Bu isə Yerin G n ř ətrafında fırlanma sürətindən asılı olmuřdur. Belə nəticəyə gəlmək olar ki, hərəkətin sürəti az olarsa, dünyanın da müddəti ona uyęun olaraq az olacaqdır. Deməli, bizim dünyada Yerin hərəkət sürəti  n qədim dünyadan 3 dəfə artıqdır. Hərəkətin sürətindən asılı

olaraq, dünyaların özünəməxsus müqəddəs rəqəmləri də verdiyimiz düstura əsasən formalaşa bilər: $v = \frac{S}{t}$

Bütün yaradılanlar tək Allaha qayıdır. O cümlədən hər hansı dünyanın başa çatması ilə 33, 55 (56), 99 ədəd işarələrinin sonda Vahidə qayıtması prosesi baş verə bilər. Ən qədim dünyadakı çevrənin $23 + (5+5)$, qədim dünyadakı $42 + (7+7)$, indiki dünyadakı çevrənin isə $81 + (9+9)$ formulunda başa çatması yeni çevrənin 1 vahidindən başlanmasına işarə edir. Yəni, riyazi dillə desək, $3 = 1$; $5 = 1$; $9 = 1$. Dünyalardakı müqəddəs rəqəmlərinin adlarını çəkməyə tabu qoyulduğundan onların özündən sonrakı tək rəqəmlə ifadə olunması qanunauyğun hesab edilmişdir. Əlbəttə, burada 33, 55 (56), 99 ədədləri həm də məxsus olduqları dünyanın mifik tanrılarının sayını və vəsf adlarını göstərir. Lakin dünya çevrəsinin başa çatmasına (Qiyamətə doğru) az vaxt qalanda insan özünün həqiqi Allahını dərk edir.

Riyazi mifologiyanın riyazi-fəlsəfi əsaslarını öyrənmək də günün aktual problemlərindən biridir. Ümumiyyətlə, riyazi mifologiya özü çətin bir elm sahəsidir. Riyazi mifologiyanın riyazi-fəlsəfi əsaslarını, kateqoriyalarını öyrənmək daha çətinidir. Bu sahədə Azərbaycan riyaziyyatçılarının, folklorçularının, nə də filosoflarının çalışmaması ancaq təəssüf doğurur. Təkcə rus tədqiqatçıları (A.N.Kolmoqorov, N.Kuzanski) bu məsələnin həm riyazi poetikasını, həm də fəlsəfi əsaslarını öyrənir və öyrənməkdədirlər. V.A.Şapoşnikovun «**Riyazi mifologiya və pangeometrizm**» məqaləsi də riyazi mifologiyanın fəlsəfəsinə, struktur məsələlərinə, riyazi mif probleminə, A.F.Losev, O.Şpenqler, R.Arnxeym, N.Kuzanski, H.Veyl və başqalarının fəlsəfi-riyazi baxışlarına həsr edilmişdir (98). Məqələdə dörd problemin nəzəri şərhı verilir: 1. Riyazi mifologiya nədir?; 2. Riyazi mifologiyanın yaranışı: riyazi konstruksiyalar paradiqmal sxemlər kimi; 3. Riyaziyyat estetik fenomen kimi,

pangeometrizm isə riyaziyyatın təbiətini dərk etmə üsulu kimi; 4. Mistiklərin, filosofların, şairlərin riyaziyyatı və riyaziyyatın ənənəvi tarixi (nəticə əvəzinə).

Məqalənin birinci bölməsində müəllif riyazi mifologiyanın köklərini yunan filosoflarının fəlsəfi görüşlərində axtarır. Məsələn, Platonun şagirdi Timeyin Sokratla söhbətində Kainatın, allahların və təbiətin ünsürlərinin yaranması haqda baxışların əsasları, onların uyğun miflərdə əks olunması haqda məlumat verilir. Müəllif Timeyin mifoloji görüşlərinin riyazi xarakter daşdığını qeyd edir. Onun mifoloji görüşlərində kosmos şərsəkillidir, dünyəvi həyatın bölünməsi riyazi qanunauyğunluqlarla baş verir, onun dörd stixiya haqqında təlimi sonrakı fəlsəfi görüşlərdə öz əksini tapmışdır. Timey Prokla əsaslanaraq Platonun allahlar haqqında təliminin riyazi formullarından danışır.

Məqalənin ikinci bölməsində substansiyanın hüdudsuzluğu və çoxlu modifikasiyaları haqqında məlumat verilir. Məsələn, nöqtənin xətt üzərində çoxlu bucaqlar əmələ gətirməsi, universumun bölünməzliyi, ellipsin ancaq özünə oxşar forma ilə müqayisə oluna bilməsi, universumun mərkəzinin olmaması və s. mifin riyazi konstruksiyasının hissələridir. Bundan başqa, müəllif riyazi mifin konstruksiyalarını təşkil edən hissəciklərin paradigmatik sxemlərinin qurulması yolunu izah edir. Sonrakı bölmədə isə riyazi-mifoloji konstruksiyaların riyaziyyatda estetik fenomənə çevrilməsi və riyaziyyatın təbiətini dərk etmə üsulundan, formalarından, riyazi modellərin dərk olunmasında həndəsi fiqurların əhəmiyyətli dərəcədə rolunun qabardılmasından söhbət açılır. Müəllif qeyd edir ki, Nikolay Kuzanski Allahı maksimal dairə ilə müqayisə edir, maksimumun təkliyinin gücündə mərkəz, diametr və dairəvilik eyniyyət təşkil edir. Bunlar da bir-biri ilə bir nöqtədə birləşərək üçbucaq əmələ gətirir. Eyni prosesi Oğuz riyazi mifinə tətbiq etsək görərik ki, mərkəz nöqtə Oğuzu, yan nöqtələr isə oğlanlarını işarələyir. Bu nöqtələri birləşdirəndə Oğuz üçbucağı əmələ gəlir. Ev,

çadır mənasında Oğuzun «6» simvolikasının qrafik işarəsi □ (bet) məkan işarəsi kimi Oğuzun yan üçbucağını xarakterizə edir (32, s.103).

Riyazi mifologiya Oğuz üçbucağının zaman və məkan konstruksiyalarını estetik aspektdə riyazi tefəkkürdən keçirərək onun həndəsi quruluşunu qrafik simvollarla təsvir edir (7 qrafik simvol). Ona görə də qarşıya sual çıxır: riyazi mifologiya predmeti necə öyrənir? Riyazi mifologiya zaman-məkan konstruksiyalarını riyazi-həndəsi üsullarla öyrənir. O, bunu necə edir? Zaman-məkan konstruksiyalarını riyazi-həndəsi səviyyəyə çevirmək yolu ilə həll edir.

Məqalənin axırncı bölməsində mistiklərin, filosofların, şairlərin riyaziyyatla bağlı dünyagörüşünə və riyaziyyatın ənənəvi tarixinə müəllifin baxışları əks olunmuşdur.

II FƏSİL

FOLKLOR-MİFOLOJİ İNFORMASIYANIN RİYAZİ-FUNKSIONAL STRUKTURU

1. Folklor mətnlərində riyazi mifologiya məsələləri

Bəlkə bir gün anlarıq ki, istər mifoloji, istərsə də elmi təfəkkürü çalışdıran məntiq eynidir və insan həmişə eyni ölçüdə «yaxşı» düşünübdür (**Klod Levi-Stross**)

Mifologiyanın öyrənilməmiş sahələrindən biri də riyazi mifologiyadır. Riyazi mifologiya magik-mistik rəqəmlərlə bağlı olan ibtidai dünyagörüşdür. Bu ibtidai dünyagörüş riyazi folklor mətnlərində ifadə olunur. Riyazi mifologiyada hər hansı riyazi mətn formalaşana qədər 3 mərhələdən keçir. O, əvvəlcə mifoloji şüurda riyazi motiv şəklində formalaşır, sonra riyazi mifə çevrilir, daha sonra isə riyazi mif donunu çıxararaq hər hansı folklor janrının içində qorunmaqla öz poetikliyi saxlamaq şərti ilə konkret mətn tipinə çevrilir. Burada poetiklik mifik görüşün üzərini örtən bədii formadır. Riyazi mifologiyada dünyanı obrazlı-poetik təsvir etmək xassəsi rəqəmlərin mifoloji təbiətindən və xarakterindən ayrılaraq riyazi simvollarla birləşir.

Riyazi mifologiyada epik düşüncənin ibtidai riyazi metodlarının folklor mətnlərinə tətbiqini mifoloji təfəkkür prosesində qeyri-ixtiyari formalaşan ilkin riyazi simvolların təhlili əsasında düzgün qiymətləndirmək mümkün olur. Burada ibtidai riyazi metodlar tarixi-diaxron strukturda, onun folklor mətnlərinə tətbiqi isə sinxron strukturda birləşir. Riyazi mifologiya predmetinə görə mifoloji mətnə, metoduna görə isə riyazi təhlil metoduna əsaslanır.

Riyazi mətnlərdə mifoloji dünyagörüş alt qatdadır, daha çox rəqəmlərdə ifadə olunan riyazi-mifoloji təsəvvürdür. Buna görə də riyazi mifologiya məsələləri dedikdə rəqəmlərin magik-mistik anlamı ilə mifoloji təfəkkürün onu qavrama (sakral-mifik qavrama) üsulu arasındakı riyazi dünyagörüş başa düşülür. Bu dünyagörüş ilkin riyazi təfəkkürdə riyazi model kimi çıxış edir. Hər bir mətnin riyazi strukturunun arxetipində mifoloji mətn dayanır. Riyazi mətnlərdə mifoloji qat öz ilkinliyindən uzaqlaşsa da, mifoloji obrazları əks etdirən personajlarda öz-özünü yaşadır. Folklor mətnlərində də rast gəldiyimiz obrazlar eyni zamanda mifoloji obrazlardır. Məsələn, lətifələrdə rast gəlinən Molla Nəsrəddin obrazı mifologiyada Nart və Sırdon adlı mifoloji varlıqların sintezi kimi çıxış edir. Nart və Sırdon nart mifologiyasında qədim allahları ələ salan, onlara gülən komik, kələkbaz obrazlardır. Yaxud quş (durna, turac, qaz, göyərçin və s.) obrazı mifoloji quşu – Ağ quşu motivləndirir. Mifoloji təsəvvürdə Humay Ağ quş kimi də obrazlaşmışdır.

Folklor mətnlərində riyazi şərtlik iki yolla qorunur: 1. Riyazi mətnin rəqəm strukturunda; 2. Riyazi-məntiqi sıra ardıcılığında (məsələn, zəncirləmələrdə).

Biz riyazi anlayışlarla bağlı ilk məlumatlara Quranda rast gəlirik. Burada dünyanın yoxdan var edilməsinə, onun 6 günə yaradılması ideyasına aid biliklərlə qarşılaşırıq. İlk dəfə dünyanın xaosdan ibarət olması, böyük partlayışdan sonra makrokosm və mikrokosm elementlərinin formalaşması haqqında ibtidai təsəvvürlərin mifoloji-riyazi üsulla yayılmasını əks etdirən anlayışlar riyazi mifologiya sahəsinin predmeti sayıla bilər. Bu məlumatlarda deyilir ki, Rəbbimiz Allahdır, göyləri və yeri altı gündə yaratmış, sonra ərşi bərqərar etmiş (47, s.97); hər gecəni ay üçün mənzil eləmiş ki, illərin sayını, vaxtı hesablaya bilərsiniz (47, s.98); ərş su üstündə ikən göyləri və yeri altı gündə yaratmış O (45, s.104); and olsun sökülən dan yerinə, and olsun 10 gecəyə (zilhicə ayının ilk on gecəsinə), and olsun cüt olana, and

olsun tək olana, and olsun şütüyən gecəyə! (47, s.317); O Allahdır, təkdir, Allah hər ehtiyacdan ucadır, əbədidir. Doğmamış, doğulmamış. Onun bənzəri də heç kim olmamış (47, s.328) və s. Quranda göstərilir ki, Allah Yeri iki gündə (bazar və bazar ertəsi), sonrakı iki gündə (çərşənbə axşamı və çərşənbə) möhkəm dağları, suları, qidaları yaratdı. Sonra göyə yönəldi. Dumandı, buxardı göy. İki günün içində (cümə axşamı, cümə) göyü yeddi elədi. Hər göyə öz işini vəhy ilə bildirdi O (47, s.241).

Nəsirəddin Tusiyə görə isə, dünyanın düzümü 7 sıradan ibarətdir: Od, hava, su, torpaq, bitki, heyvan, insan. Oddan hava, su odla havanın, torpaq – od, su və havanın, bitki – od, hava, su və torpağın, heyvan – od, su, hava, torpaq və bitkinin, insan – od, su, torpaq, hava, bitki və heyvanın üzvi vəhdəti nəticəsində yaranmışdır (55, s.155). Səkkizinci yerdə süni intellekt, doqquzuncu yerdə ölümsüz reallıq dayanmalıdır. Doqquzuncu yerdə dövrə qapanır, bütün səkkiz mövcudat daxilində həyat vardır, elə ki, sıra doqquzu keçdi, maddi ruhun ölümsüzlüyə qovuşması, şüurun yüksək inkişafı nəticəsində telepatiyanın və fikrin sürətli yayılması (ən uzaq məsafəyə bir anda çata bilməsi) baş verir və dövrə qapanandan sonra hər şey sıfırdan başlayır (55, s.155 – 156).

Məlum olduğu kimi, əcdadlarımız rəqəmləri müqəddəs bilmiş, bu rəqəmlərin bəzilərini isə canlı şəkildə təsəvvür edərək obrazlaşdırmışdır. Bu proses mürəkkəb bir yol keçmişdir. Qədim insan əvvəlcə say sistemini öyrənmiş və bunu başqa hadisələrə, məsələn, həftənin günlərinə, ayın günlərinə, ilin günlərinə tətbiq etmişdir. Mən belə deyərdim, yaxud belə düşünürəm ki, o, ilk dəfə say saymağı mifik Oğuz tanrıdan öyrənmişdir. Bu necə baş vermişdir? Bəlli olduğu kimi qədim türklərin mifik yaddaşında Oğuzla bağlı mifoloji görüşlər olmuşdur. Oğuz mifində Oğuzun dünyaya gəlişi belə təsvir olunur: «Gecənin qaranlığında qanadları nur saçan bir quş görüdü. Haradansa səs gəldi.

- Onun adı Oğuzdur... Oğuz... Sən onun anası olacaqsan. O, unudulan adətləri, gələnəkləri, itirilmiş mənlikləri geri qaytaracaq... Oğuz...

Ay xatun bir oğul doğdu. Üzü göydü, dodaqları atəş kimi, gözü ala, qaşu qara idi» (59, s. 3). Bu mifdə Oğuz quşun qanadlarından saçan işıqın, nurun Ay xatunu bürüməsi ilə ana bətninə düşür. Təsvirdən görüldüyü kimi, Oğuz ilk insandır, yəni bir.

«Qaranlıq bir gecə idi. Göyden yerə mas-mavi bir işıq qondu. Günəşdən, aydan djaha parlaq bir işıqdı bu işıq. Oğuz xaqan işığa doğru yüyürdü. Bir də gördü ki, işıqın içində çox gözəl bir qız əyləşib. Qız o qədər gözəldi ki, gülüşündən göy gülər, ağlasaydı mavi göyü ağladardı. Xaqan sevdi bu qızı, evləndi onunla, mavi işıqdan doğan qız Oğuz xaqandan üç oğlan doğdu. İlkinə Gün, ikincisinə Ay, üçüncüsünə Ulduz adını verdilər.

Bir gün yenə Oğuz xaqan ova vardı. Bir gölün ortasında qoca bir ağac gördü. Ağacın altında gözəl bir qız vardı. Onu görüncə Oğuz xaqanın ürəyinə od düşdü. Sevdi bu qızı, evləndi onunla. Bu qızda Oğuz üç oğul verdi. Birincisinə Göy, ikincisinə Dağ, üçüncüsünə də Dəniz dedilər». Artıq qədim insan Oğuzun arvadının iki olduğunu görür, 2 rəqəmi haqqında onun təfəkküründə təsəvvür yaranır. Hər qadından doğulan uşaqların sayını görüb yenə 3 rəqəmini beynində canlandırır. O, 4 rəqəmini isə Oğuzun nəvələrinin sayı ilə başa düşür. Qədim əcdadlarımızın ilk say sistemində 1, 2, 3, 4 rəqəmləri olmuşdur. Ümumiyyətlə, «Oğuz Kağan» dastanının riyazi süjeti riyazi motiv və riyazi mifin strukturu əsasında qurulmuşdur. «Dədə Qorqud» dastanlarında da bu sisteme rast gəlirik.

Yigidim, mən sənə bir yil baqam,
Bir yildə gəlməzsən iki yil baqam.
İki yildə gəlməzsən, üç-dörd yil baqam
Dörd yildə gəlməzsən, beş-altı yil baqam

Altı yol ayrıcına çadır dikəm. (46, s. 137)

1 – 2 – 3 – 4 oyunu yakut olonxosunda aşağıdakı bənddə belə verilir:

Uzaq zirvədə keçmiş illərdə

Uzaq dağlarda ötən illərdə

4 yakut hələ doğulmamışdı

3 yakut hələ dünyaya gəlməmişdi

2 yakut hələ böyüdülməmişdi

Deyirlər doğuldu bahadır. (94, s.58 – 59)

Şeir parçalarından da görüldüyü kimi, qədim əcdadlarımızın say sistemi Oğuz mifi ilə bağlı olmuşdur. 1, 2, 3, 4 qədim əcdadlarımız üçün sadə rəqəmlər olmuşdur. Altı rəqəmi onun təfəkküründə bir qədər çətin qavranılmışdır. Çünki qədim əcdadlarımız Oğuzun hər nəvəsindən 6 nəticəsi olduğunu bilir və dərk edirdi. Ancaq müasir düşüncəmizdə 6-dan qabaq 5 rəqəmi durur. Bəs əcdadlarımız 5 rəqəmini necə öyrənmişdir? İlk toplama əməliyyatı kimi o, rəqəmləri çarpazlaşdırmağa başlamışdır, ya bir ilə dördü, ya da iki ilə üçü çarpazlaşdıraraq 5 rəqəmini əldə etmişdir. Belə düşünmək olar ki, ilk say sistemi 10 ədədinə qədər olmuşdur. Bunu əcdadlarımız Oğuzun özünü, iki arvadını, hər arvaddan 3 uşağını, hər uşaqdan 4 nəvəsini toplayıb 10 ədədini əldə etmişdir. Deməli, 1, 2, 3, 4 rəqəmləri 10 ədədinə modifikasiya olunur. 10 ədədi əski türk dünyasında müqəddəs hesab edilən rəqəmlərdən biridir. Bu ədədin müqəddəs olmasına nağıllarımızda da rast gəlinir. «Əmiraslanın nağılı»nda da müqəddəs qəbul olunan rəqəmişarələr vardır. Nağılın qəhrəmanı 40 gün 40 gecə kasıblara çörək verildikdən sonra dünyaya gəlir. Ritual olaraq rayonlarda keçirilən 10 hamamının izlərinə də bu nağılda rast gəlinir. Nağılda deyilir ki, «Elə ki uşaq oldu, zahı 10 gününü yatdı, yaxşı olub durdu ayağa, 10 hamamına getdi» (23, s.208). Yakutların mifoloji təfəkkürünə görə yeni doğulan

uşaqları himayə edən Ayıısıt doğuşa 7 gün qalmış uçub gəlir, doğuşdan 3 gün sonra geri qayıdarmış (96, s.131).

Ümumiyyətlə, uşağın doğulmasından keçən 10 gün müddətinin bayram edilməsi indi də Qarabağ zonasında xüsusi qeyd olunur. Xalq arasında belə bir inam vardır ki, əgər uşaq bu 10 günü sağ-salamat yaşaya bilibsə, sonraki həyatı da sağlam olacaqdır. Tədqiqatçı Ş.Albaliyev bu mərasimin Muğan bölgəsində də qeyd olunduğu haqda məlumat verir və yazır ki, «körpə uşaq doğulduğu günün onuncu günü el arasında «10 günlük» deyilən bir mərasim – şənlik keçirilir». Müəllif yazısında maraqlı bir fakta da toxunur. Fəsillərin başladığı gündən keçən 10 günlük müddətində yaşamaq qabiliyyətinin – zaman vahidinin qeyd olunmasıdır Bu 10-lu zaman vahidi nəinki insanlara, hətta heyvanlara və bitkilərə də aiddir (5, s.2).

10 ədədinin müqəddəslik funksiyasını başqa nağıllarda da görürük. «Dərzi şagirdi Əhməd» nağılında görülən yuxu situasiyanı idarə edir, bu nağılda Əhməd Şah Abbasın zindanında 7 gün 7 ay qalmaqla 10 dəfə döyülür. Nağılda müqəddəs rəqəmlərin sırası 40, 20 və 10-dur. Bu ədədlər ən qədim, qədim və indiki dünyanın müqəddəs rəqəmləridir. Nağılda 10 ədədinin funksiyası situasiya başa çatandan sonra başlayır. Əhmədin yuxusu ay təqvimi ilə 10 ay başa çatandan sonra açılır (7, s.266 – 269). Nağılda Şah Abbasın qızının adı Pəridir. Əhmədin yuxuda gördüyü ay – Pəridir. O, hər dəfə döyülüb ayın – Pərinin hüzuruna qayıdır. 7 gün və 7 ay Ay təqvimi ilə 220 gündür. Deməli, Əhməd ay təqvimi ilə 22 gündən bir döyülürmüş.

Nağılda bu müqəddəslik də 10 ədədinin ilkin say sisteminin başlanğıc komponenti kimi formalaşmasına kömək etmişdir. Beləliklə, 10 ədədinin təyin edilməsi başqa say sisteminin yaranmasına imkan vermişdir. Belə ki, 10 ədədinin 2 dəfə cəmlənməsi 20-ni, 20-nin yenə 2 dəfə cəmlənməsi isə 40 ədədini əmələ gətirmişdir. Bu fikrimizə söykək kimi deyə bilərik ki, «Dərzi şagirdi Əhməd» nağılında da Şah Abbasa

göndərilən müəmmalı sualın cavabını – bir-birindən seçilməyən 40 nəfərdən 20-nin oğlan, 20-nin qız olmasını Əhməd aydınlaşdırır. Bu nağil bütövlükdə 10 ədədinin müqəddəsliyini əks etdirir.

10 ədədinin riyazi folklor yozumuna «On dovşan» adlı Şəki lətifəsində rast gəlirik. Lətifədə 10 ədədinin 3 və 7 rəqəmləri əsasında formalaşması mahiyyətə təsdiq olunur. Hacı dayının bir dovşanı gözüyumulu vurması, birinin qaçması, o birinin uzaqda olması və qalan 7 dovşanı da vura biləcəyini deməsi 10-luq say sisteminin necə yaranmasını folklor dəqiqliyi ilə izah edir (14, s.218).

10 və 20 ədədlərinin formalaşmasını ilkin dünyaların çevrələrinin başa çatma zamanı ilə də aydınlaşdırmaq olar. Məsələn, $14 + 3 + 3$ ikinci dünyanın, $5 + 1 + 1$ isə ondan əvvəlki dünyanın qurtarma həddini göstərən riyazi formuldur. Bundan əvvəlki səhifələrdə sonrakı dünyaların $23 + 5 + 5$, $42 + 7 + 7$, $81 + 9 + 9$ qurtarma hədlərindən danışmışdıq.

Dünyalardakı tək rəqəmlərin bu cəmlənmədə sırası çağdaş şüurumuzda «anorma» olaraq 10, 9, 8, 7, 6 kimi yuxarıdan aşağıya doğru sıralanır. Mifoloji düşüncədə «anorma» rəqəm anlayışının yaranmasının səbəbi dünyaların sona yetməsinə göstərən hədlərin axırncı rəqəmlərinin uyğun müqəddəs rəqəmlərlə cəmlənməsidir və alınan rəqəmlər «anorma»nın yuxarıdan aşağıya doğru sırasını təyin edir, yəni, $8(1+9)=10$, $4(2+7)=9$, $2(3+5)=8$, $1(4+3)=7$, $5+1=6$.

«Anorma»nın aşağıdan yuxarıya doğru azalması [yəni, 5 , $1(4)$, $2(3)$, $4(2)$, $8(1)$] da dünyaların hədlərinin sonuncu rəqəmlərinin müqəddəs rəqəmlərə tərs proporsional paylanması ilə şərtlənir ($81+9$, $42+7$, $23+5$, $14+3$, $5+1$) və «anorma» və düzgün rəqəmlərin riyazi poetikasını əks etdirir.

Mifoloji məna daşıyan rəqəmlərə folklor nümunələrində çox rast gəlinir. İlk saylar rəqəm olmamışdan əvvəl mifik düşüncənin məhsulu kimi şeyləri, cəhətləri, qüvvə, yol və s. ifadə etmişdir. Məsələn, Oğuzun ox atıb oğlanlarını uçox, bozox deyə ayırması da bu məntiqi düşüncənin məhsuludur.

Bizim nağıllarda da üçayaqlı at, 7 başlı əjdaha, üçbaşı əjdaha və s. ifadələrdə rəqəmlər o heyvanın daha güclü, daha qorxulu olması təəssüratını oyatmağa və mistikaya xidmət edir. Rəqəmlərin mistik qavranılması kollektiv şüurun qəbul etdiyi anlayışdan kənara çıxmaqdır. Çünki ibtidai insanın rəqəm duyumu ilk öncə 2 (3-ə keçidi çətin anladığından onu sirlə qavramışdı), 4 (5 də eləcə), 6 və 12-dən ibarət olmuşdu (onun nəzərində 12-dən yuxarı ədəd olmadığı üçün 13-ü nəhs saymışdı). 13 ədədi ilə bağlı nəhs anlayışı onun düşməz olduğu qənaətini doğururdu. Çünki normal olaraq 4 və 8, 6 və 12, 12 və 24 ardıcılığı həndəsi silsilə təşkil edirdi. 13 ədədi isə 6 və 12 ardıcılığından kənara çıxırdı və istər-istəməz 6 və 7 rəqəmlərinin cəmi kimi riyazi idrakin qanunlarına tabe olmurdu. «Nəhs» rəqəmlərin (13, 3 və s.) tək və cüt rəqəmlərinin cəmlənməsindən əmələ gəlməsini hipoteza kimi irəli sürmək olar. Xalq arasında deyilən «7 oğul istərəm, birçə dənə qız gəlin» ifadəsində də görüldüyü kimi tək rəqəmlər iştirak edir və 8 rəqəmini əmələ gətirir. Müstəsna olaraq 7 rəqəminin əsasında 3 və 4 rəqəmlərinin durduğunu görürük. B.A.Frolov yazır ki, Sibirin türk xalqlarında «kişi» və «qadın» rəqəmləri kimi qarşı-qarşıya duran tək və cüt rəqəmlərin, konkret olaraq 3 və 4 rəqəmlərinin müqayisə olunması onların «aydın olmayan, lakin kifayət qədər ümumi simvolikaya malik olması haqqında düşünməyə imkan verir. O, 3 rəqəmini kişi simvolikası, 4 rəqəmini isə qadın simvolikası adlandırır (95, s.129). Bizim adət-ənənələrimizdə də kişi və qadın birliyini uşağın doğulması, xüsusən oğlan uşağının doğulması birləşdirir. Buna el arasında «üçəm» deyilir. Əgər ailə birliyinə ikinci uşaq daxil olarsa, o, «dördəm» sayılır. M.Y.Vıqodski 13 ədədinin Şərqi təqvimində, xüsusən Şumer-Vavilon təqvimində ilin 12 aydan və 30 gündən (cəmi 360 gün) ibarət olmasını, hər 6 ildən bir bu təqvimə 5 günün əlavə olunması nəticəsində formalaşmasını qeyd edir (80, s.100). 13 ədədinin riyazi formul kimi alınmasında bu dəyişiklik rol oynaya bilər. 1781-ci

ildə italyan alimi Formaleoni tədqiqat apararaq bu nəticəyə gəlmişdi ki, «daşqın epoxası»nda il indikinə nisbətən 5 gün qısa imiş (80, s.101).

XX əsrin 30-cu illərində Hümət Əlizadənin topladığı «Şahzadə Bəhrəm» dastanında da rəqəmlərin mifoloji semantikasını onların daşdığı mənə yükündən asılıdır. Məsələn, padşahın övladı yoxdur və dərvişin verdiyi bir alma onun uşağı olacağına ümid verir. Dərvişin tapşırığı ilə almanın yarıya bölünməsi iki rəqəminin başa düşülməsinə kömək edir. Üç rəqəminin əmələ gəlməsi isə almanın köməyi nəticəsində padşah, arvadı və doğulan uşaqla bağlı yaranan mikrokosmik təsəvvürlə əlaqəlidir, yeni üçüncünün yaranması ailə modelini bütövləşdirir. Uşağın doğulması üçün sərf olunan zaman həddi – 9 ay, 9 gün, 9 saat Ay təqvimini ilə 280 günə bərabərdir. Dastanda 4, 6, 7, 10 və 40 saylarının də simvolikası verilir. 6 rəqəmi ilə bağlı dastanda qarılmanın altı tipi göstərilir: ipək qarı, nəpək qarı, köpək qarı, qarı var ilan vursun, qarı var iman qursun, qarı var itələ getsin harda durur dursun. 4 rəqəmi bir və üç (Bəhrəm və onun üç yol yoldaşı), 10 ədədi isə bir və doqquz rəqəmlərinin cəmi kimi göstərilir. Şahzadə Bəhrəm 9 şahzadə ilə bir yerdə şahın qızının xoşuna gəlmək üçün mübarizə edir. 40 sayı isə dastanda 13 ədədinin üç dəfə təkrarı kimi yadda qalır. Atasını Şahzadə Bəhrəmə tapşırırdı ki, darıxanda 39 otağı gəzsin, qırxıncı otağa girməsin. Dastanda 40-cı otağın qadağan olunması və Bəhrəmin 39 qapı açandan sonra 7 qızın şəklini görüb bayılması da 13 ədədinin nəhs sayılması ilə bağlıdır. 13 kimi 39 da tam, düşərli deyil, yarımçıqdır (14 və 40 ədədləri xalq mifologiyasında tam ədədlərdir), 39 ədədində şahzadənin mətləbi aydın deyildir, mütəlak 40-cı otağın qapısını açmaq lazımdır. 13-dən sonra gələn 14 ədədində də bu mənə gizlənilir. Göründüyü kimi, mifoloji təfəkkürdə Bəhrəm Xeyri təmsil etdiyi üçün qəhrəmanlığı öz dövrü üçün norma sayılır, Üçbiğ kosa şəri təmsil etdiyi üçün onun hərəkətləri anorma təsiri bağışlayır. Buna uyğun olaraq

rəqəmlərin 1-dən 10-a qədər artımı norma sayıldığı halda, ilkin rəqəmyaratmanın tərsinə riyazi dərk olunmasında son həddən başlayaraq azalma anorma hesab oluna bilər (belə fərziyyə yürütmək olar ki, hər dünyanın sonunda qiyamətdən sonra yeni yaranan insan nəslinin əvvəlki dünyanın mərhələlərini axırdan başlayaraq xatırlama cəhdi anorma sırası ilə baş verir). Xalq təfəkküründə də üçayaqlı at anorma, 4 ayaqlı at isə norma sayılır. Lakin Üçbiğ kosanın üçayaqlı atı dedikdə 3 rəqəmi onun mistik gücünün artmasına xidmət etmişdir. Qeyri-adilik mistikaya kömək edən vasitə olmuşdur və təbii ki, bu mistikanın qarşısını almaq üçün nağılçı daşa qamçı vurmaqla, yaxud daşı yağlamaqla daha qüvvətli və sürətli 4 ayaqlı atın əldə edilməsini, bu at vasitəsilə onun şərindən qurtarmağı düşünmüşdür. «Atı üç qıçlı göygöz kosa» nağılında da şərdən qurtarmağa kömək edən anormadan normaya keçid prosesini izləmək mümkündür. Nağılda göygöz kosanın dilindən söylənilir: «Bu, atlar padşahının oğludu mənim üçqıçlı atım. Burada bir qaya var. O qayanı gedirsən üç gün qoyun quyruğu ilə yağlayırsan. Qırx gündən sonra o qayadan bir qapı açılır. İldə bir dəfə bu şey olur. Qapı açılanda orda bir at var, o atın doğum günüdür. Bala doğulanda 4 dənə canavar yetirib bu balanı yeyirlər. Mən getdim, üç dənə qoyun cəmdəyi aparmışdım. Apardım 40 gün o qapıyı yağladım. Qırkıncı gün at ki qulunu doğdu, *canavarlar peyda oldu, hərəsinin ağzına birini atdım, birinə pay çatmadı, canavarın biri də atın bir qıçını çəkdi çıxartdı. Ona görə də mənim bu atım üç qıçlıdı.* Bu, atlar padşahının oğludu, bu at burada kişnəyəndə o atlar getməz, öldürsən də getməz» (söyləyəni Emin Əliyev, Kirovakan (Ağkilsə) rayonu Vardana kənd sakini (qaçqın), 1934-cü il təvəllüd). Göründüyü kimi, folklor mətnlərində türk say sisteminin sadə quruluşu ilə tanış oluruq. Bu sadə quruluşda bir rəqəminin vasitəsilə yaranan sadə rəqəmləri görürük. Nağıllarda çox zaman qəhrəman məqsədinə çatmaq üçün ardıcıl olaraq birinci, ikinci, üçüncü

və başqa qapıları açaraq içəri keçir. Hərəkət irəliyə doğru artdıqca sayların sırası da artır. Bu, ilkin rəqəm törəməsində düzgün norma quruluşudur, folklorda çox təsadüfi hallarda anorma təşkil edən ibtidai tərs say düzümünə də rast gəlmək mümkündür. Yəni ibtidai təfəkkürdə bir rəqəmini böyük rəqəmdən kiçik rəqəmi çıxmaq yolu ilə almaq olur. «Üçbiğ kosa» nağlında Üçbiğ kosa üçayaqlı ata sahib olmasını belə təsvir edir: Dənizin qırağındakı daşı yağladım. Daş yarıldı, 5 parça ət götürüb içəri girdim. Orada 6 qurd var idi. Qurdların yanından keçərək 5 parça ət 5 qurda atdım, altıncı qurdun yanından ötüşüb atın balasını götürüb gəldim. Altıncı qurd hirsindən atın bir ayağını qapdı, at üçayaqlı oldu. Dörd ayaqlı atı gətirmək üçün altı qurda altı parça ət atmaq lazımdır. Bu riyazi düşüncəni belə yazmaq mümkündür:

$$6 - 5 = 1 \text{ və } 4 - 3 = 1.$$

Bu nağılların məntiqi sonluğu olaraq «Dəmir diş qız» nağlında 4 rəqəminin sıfıra bərabər olması riyazi cəhətdən özünü təsdiq edir. Nağılda dəmir diş qız qardaşının atının bir ayağını yeyir, sonra qardaşına deyir ki, qardaş, atın üçayaqlımı gəlmişsən? Qardaşı məsələni başa düşür, deyir, bəli, üç ayaqlı atla gəlmişəm. Sonra qız atın bir ayağını da yeyir. Deyir, atın ikiayaqlımı gəlmişsən? Qardaşı qorxur, cavab verir ki, ikiayaqlı atla gəlmişəm. Beləliklə, qız atın 4 ayağını yeyib deyir atın gövdəsini minib gəldin? Oğlan yenə təsdiq edir, deyir, bəli, atın gövdəsini minib gəlmişəm. Qız atın gövdəsini də yeyir, deyir, qardaş, piyadamı gəldin? Qardaşı deyir, bəli, piyada gəldim. Qız sonra qardaşını yemək istəyir. Qardaşına deyir ki, yorulmusan, gəl başını yuyum. Qız qardaşının başını yuyanda dişləyir. Qardaşı birtəhər aradan çıxır. Nağılda geriye sıralanmanın riyazi qanunauyğunluğu belə alınır:

$$4 \square 3 \square 2 \square 1 \square 0 \text{ (7, s.192 – 193).}$$

«Koroğlu» dastanının bir gürcü variantında isə atası Koroğlunu sınamaq üçün ona altı ayaqlı atı tutmağı tapşırır. Koroğlu atın dalınca qaçaraq onu ayağından tutub saxlayır.

Atası atı Koroğluya verir, onu minməməyi, yeraltı dünyada 5 il bəsləməyi tapşırır (87, s.72). Göründüyü kimi, bu misalda da anorma təşkil edən fakta rast gəlirik. Altı ayaqlı ata beş il qulluq tələb olunur. Yaxud başqa bir misal. Adəmi cənnətdən gətirən atın 4 gözü var idi. At Adəmi gətirəndən sonra cənnətə qayıtmasın deyə Adəm onun qanadlarını qırmışdı. Qanadları qırıldıqdan sonra atın iki gözü tutuldu, yeri boş qaldı (74, s.18 – 19). Burada həm də iki rəqəminin 4-dən sonra funksiyalaşması haqqında mifoloji təsəvvür gizlənir.

Mifoloji təsəvvürlərdə 4 ünsürün xaosdan ayrılaraq kosmosun yaranmasında iştirak etməsi norma təşkil etdiyi halda, kosmosun üfüqi istiqamətdə dörd hissəsi (landşaft, bitki, heyvanlar aləmi və insan) təbii yaranışı doğurur, şaquli istiqamətdə kosmosun üç hissəsi (yeraltı, yerüstü və göy) əvvəlkinə nəzərən anormanın başlanğıcını formalaşdırır. Belə təsəvvür etmək olar ki, kosmosun üfüqi istiqamətdə dörd hissəsi (od, su, torpaq, hava) mifoloji təsəvvürdə şaquli istiqamətdə üç hissəni doğurmuşdur (yeraltı – torpaq və su, yerüstü – torpaq və hava, göy – od və hava). Bu barədə V.Yevsyukov yazır ki, qədim türk mifologiyasında da tanrıların yerləşdiyi ən uca qatdan – 17-ci qatdan başlayaraq aşağıya doğru istiqamətlənməsi, yəni 16-cı qatda Ülgenin, 7-ci qatda Günənin, 6-cı qatda Ayatanın, beləcə aşağıya doğru Ayıstın 3-cü qatda yerləşməsi də müasir düşüncədə anorma təsiri bağışlasa da, ilkin təsəvvürlər üçün normal hal sayılmışdır. Daha dəqiq desək, burada indi anorma təsiri bağışlayan əvvəlcə norma sayılmış, yerdəyişmə sonralar baş vermişdir. Demək, əvvəlcə 4 ünsür yaranmış, bunların sayəsində 3 Qurbustan yaranmışdır. İndiki təsəvvürlə götürsək, kaos anorma, kosmos norma sayılır. Anorma ilkindir, norma törəmədir. Məsələyə bu cür yanaşsaq, aydın olar ki, Oğuz mifindəki rəqəmləri norma saymaq olar. Çünki burada artım çoxdan aza doğru deyil, azdan çoxa doğru gedir. Həm folklorlarda, həm də klassik ədəbiyyatda 1 vahid tanrını, 2 – o dünyanı və bu dünyanı, 3 – bitkilər, heyvanlar aləmini və

insan cəmiyyətini, 4 – od, su, torpaq və havanı, 5 – 9 rəqəmləri uyğun mənaları ifadə edir. 5 – beş duyğu üzvlərini, 6 – rəhmətə gedənin 6 vəziyyətini (irəli, arxa, sağ, sol, yuxarı, aşağı), 7 – qədim türk düşüncəsində torpağın, səmanın sonsuzluğunu, 8 – mifoloji düşüncədə atmosferin qatlarını (ərşi-əla, ərşi-ali, ərşi-ilahi (tanrıların məskəni) (ərşi-əla cənnətdir) göstərir. 9 rəqəmi isə mifik tanrıdan başlayaraq simvollaşdırılmış predmetləri, quşları, çiçəkləri, səsləri və əfsunları, sehri suyu, atları, buynuzluları, siklop və əjdahaları əhatə edir.

Rəqəmlərin norma və anorma olaraq artması və azalmasını daha düzgün başa düşmək üçün «Oxxayla Əhməd» nağılındakı riyazi prosesi izləmək lazımdır. Bu tipli nağılların quruluşunda 99 ədədi norma və anorma rəqəmlər üçün son həddir. Oxxay Əhmədi üç ay ərzində öyrətməyi boynuna götürür. Əhməd 99 günə öz elmını öyrənir. Bundan sonra geriye dönüş başlanır. O, 99 gün ərzində heyvan cildlərinə düşməyi öyrənəndən sonra Oxxayın təqibi ilə 99, 98, 97... bu qayda ilə ilkin günə qayıdışı özü üçün təmin edir və axırncı (1-ci gündə) gündə Oxxaya qalib gəlir. İnsanın 99 şəkllə düşməsi anormadır. Buna görə də Əhməd öyrəndiyi və düşə biləcəyi cildlərdən keçərək ilkin vəziyyətinə – Allahın yaratdığı bircildli Əhmədə qaydır.

Qədim türk tanrısının vəsflərinin sayı kimi 99 ədədi ilə bağlı monqol və türk mifologiyalarında da məlumatlar vardır. Bu mifoloji 99 ədədi türk tanrısının vəsf adı, həm də vahid Allahın 99 adı kimi O-nun gözəl sifətlərinə məxsus olmuşdur. Şüurumuzun tək Allahı dərk edib-etməməsindən asılı olmayaraq O, həmişə mövcuddur. $+99 + (+1)$ formulunun məntiqi nəticəsi də ibtidai insanın dünyanın hansı zaman kəsiyində Onu həqiqi yeganə Allah kimi dərk etməsindən ibarətdir. Burada $99 + 1$ bərabərliyi eyni zamanda $9 = 1$ formulunu riyazi yolla təsdiq edən simvol kimi çıxış edir.

Türk say sistemi mürəkkəb quruluşla malikdir. Türk say sisteminin əsasında təklik və onluq ədədlər durur. Qədim

əcdadlarımız əl və ayaq barmaqlarını sayaraq sadə say haqqında ilkin məlumata malik olmuşdular. Sadə say sisteminin, yəni barmaq hesabı sayın (1-dən 10-a qədər) türk dillərində başlanğıc olduğunu N.Y.Marr da qeyd etmişdir (82, s.138). Qədim əcdadlarımız mürəkkəb sayları ifadə etmək üçün onluq say sisteminin dəfələrlə təkrarından istifadə etməli olmuşdular. Onlar iki on, üç on, dörd on, beş on, altı on, yeddi on, səkkiz on, doqquz on, on on kimi mürəkkəb sayları ifadə etməyi öyrənmişdilər. Qədim türk dilində, eləcə də öz əcdadlarımızın dilində bu ədədlərin sözlə ifadəsi «igirmiş», «otuz», «kirk», «əlli», «altımış», «yedimiş», «səksən», «doqsan» kimi olmuşdur. Bu ədədlərin bəzində işlənən «miş» hissəciyi də qədim türk dilində on sözünün ekvivalenti olmuşdur. Beləliklə, V.A.Qordlevski də onluq say sisteminin iki cür olduğunu (ədədin axırına on və ya «miş» hissəciyinin əlavə olunması) qeyd edir. L.Levi-Brül «miş» hissəciyi ilə yaranan ədədlərin totemlə bağlı olduğunu, həm də bu ədədlərin qədim dövrlərdə tək-cə say bildirmədiyini, dini-mifoloji təsəvvürləri ifadə etdiyini, özündə magik qüvvəni birləşdirdiyini yazır (82, s.137).

Çox maraqlı haldır ki, türk dillərində 5, 10, 20, 100 saylarının işarələnməsi mövcud olmuşdur. Bu sayların işarələnməsində «əl», «ayaq», «adam» sözlərindən istifadə olunmuşdur. «Əl» 5 rəqəmini, 2 «əl» 10 ədədini, 2 «əl» və «ayaq» 20 ədədini, «adam» 100 ədədini əks etdirmişdir. Hətta XIX əsrdə Sibir maraqlıları arasında bu sayma üsulu işlək olmuş, onlar öz marallarını sayarkən «bir adam», iki «adam» deyərək işarələmişlər (95, s.113). «Əl», «ayaq», «adam» istilahları Oğuz mifində «oğul», «nəvə», «nəticə» anlayışlarını verir. Əgər «oğul»un 3, «nəvə»nin 4, «nəticə»nin 6 demək olduğunu düşünsək, bu qənaətə gələ bilərik ki, qədim babalarımız hər qadından üç oğul dedikdə Oğuzun oğlanlarının, hər oğuldan 4 nəvə dedikdə nəvələrinin, hər nəvədən 6 nəticə dedikdə isə nəticələrinin sayını düşünmüşdür. Demək, «oğul», «nəvə», «nəticə» 3, 4,

6 rəqəmlərinin işarəsi olmuş, əvvəlki məzmunu müasir mənasından fərqlənərək arxaik səciyyə daşmışdır. R.Bart mifə semioloji sistem kimi yanaşaraq bu məna dəyişkənliyini «bu mənədadır», «bu mənada olmuşdur» və «nəyin işarəsidir» kimi qiymətləndirir (75, s.77). Göründüyü kimi, rəqəmdən rəqəmə keçiddə türk mifoloji düşüncəsində abstraksiya baş verir. Bu abstraksiya riyazi düşüncədə 3 rəqəmindən başlanır. Üç rəqəminin riyazi-mifoloji funksiyasını bir sıra nağıllarda da müşahidə edirik. Məsələn, «Yaqub peyğəmbər» nağılında 3 birə bərabərdir. O, namaz qılarkən övladlarına baxıb qürreləndiyi üçün Allah-təala bütün (3) övladlarının canını alır, peyğəmbərin şikayətlənmədiyini görüb övladlarına bərabər bir uşaq bəxş edir (16, s.79 – 80). «Allah dadına çatsın» rəvayətində padşah dəmirçiyə bir gecədə 40 atın nalını və mıxını hazırlamağı tapşırır. Allah günü üç dəfə günortadan qaytarır (yəni 3 dəfə gecəyə doğru), onun sayəsində dəmirçi sifarişi yerinə yetirir (13, s.233 – 234). Günün 3 dəfə gecəyə doğru geri qaytarılması zamanın fasiləsizliyi kimi görünür. Nağılda problemə iki riyazi yanaşma özünü göstərir. Birinci riyazi yanaşmanı nağıldakı 12×3 riyazi modelində izləmək olar. Günəş hər dəfə günortadan geri qaytarılanda gecə (12 saat) təkrar olunur. 3 dəfə təkrar olunan 3 gecənin bütün saatları 36-ya bərabərdir. Əgər dairəni 10 hissə götürsək, bu da dairənin $10/3$ -nə bərabərdir: $360 \div 10 = 36$. $3 \times 12 = 36$. İkinci riyazi yanaşmada bir gecənin normal olaraq 9 saat davam etdiyini nəzərə alsaq, günəşin günortadan 3 dəfə geri qaytarılması, yəni bir gecə + əlavə 3 gecənin cəmi 36-ya (çevrəyə) bərabər olur. 9 rəqəmini 10-luq say sistemində $3 + 6 + 0 = 9$ (yəni 360 dərəcə) kimi də götürmək olar. 9-dan sonra çevrə qapanır, yenə sıfır gəlir. Günəşin günortaya qədər qalxımı 6 saat çəkir. Allah-taala günəşi 3 dəfə geri qaytarır, yəni $3 + 6 = 9$ (gecənin miqdarı). Qədim misirlilər öz yazılarını iki məqsədə xidmət etmək üçün yaratmışdılar: nəyisə gizli demək üçün, nəyi isə açıq-aşkar demək üçün; bu nağılda da

qədim azərbaycanlılar (türklər) kainat haqqındakı biliklərini gizli şifrələrlə ifadə etmişlər.

«Naxırçı oğlu Eyvazın nağılı»nda da 3 rəqəmi həm müqəddəslik, həm də riyazi abstraksiya təşkil edir. 3 rəqəminin müqəddəs olması nağıldakı 7 rəqəmi ilə bağlıdır. Uşağı olmadığına görə dərvişin məsləhəti ilə padşah 7 gün rəiyyətə zülm eləmir, qurbanlar kəsir, acları doyuzdurur. Bundan sonra onun bir qızı anadan olur. Padşahın qızı ilə bir vaxtda naxırçının da oğlu anadan olur. 3 rəqəminin müqəddəsliyi və abstraksiyası 3 günlük naxırçı oğlunun dil açmasında, naxıra getməsində, mübaligəli görünən dəyirman daşı və dağ hərleyən 2 nəfərə rast gəlməsində, onların mənfi xislətli olmasında, naxırçı oğlunun onlara münasibətində özünü göstərir. Burada riyazi abstraksiya 3 rəqəminin geriye doğru hərəkətində açılır: $3 \square 2 \square 1$. Burada riyazi abstraksiyanın əksi, konkret təzahürü naxırçı oğlunun qaranlıq dünyadan işıqlı dünyaya 40 günə gəlib çatmasındadır. Nağılda geriye doğru hərəkət irəliyə doğru hərəkətlə əvəz olunur: $1 \square 2 \square 3$ (11, s.260 – 267).

«Ağ atlı oğlan» nağılının isə süjetinə uyğun olaraq riyazi tənliyi belə qurmaq olar: $x = 3 + 3 + 1$. Nağılda 1 alma 4 hissəyə bölünür. Alma 4-ün 1-ə nisbətində yeyilir, 3 hissəni padşahın qadınları, 1 hissəni isə padşah yeyir. 3 hissə alma 3 oğlan deməkdir. $3 + 1 = 4$ formulu nağılın başlanğıc hissəsidir. Burada dərviş (-1) qiymətləndirilir, Nərbala +1-ə bərabərdir. $x = 3 + 3 - 1$ tənliyi dərvişin istəyinə görə qurulur. Belə ki, padşahla şərtə görə uşaqların biri dərvişindir. Nağılda dərvişin ölümü ilə $x = 3 + 3 - 1$ tənliyi $x = 3 + 3 + 1$ tənliyinə çevrilir (11, s.276 – 278).

Levi-Brül Uzenerin «Üçlük» əsərinə əsaslanaraq 3 rəqəminin qədim dövrdə mistik xüsusiyyətini göstərərək yazırdı ki, əcdadlarımız saymada 3-dən o yana gedə bilmirdilər. Uzener 3 rəqəmini ibtidai cəmiyyətdə son rəqəm hesab edirdi (84, s.164).

Azərbaycan nağıllarında rəqəmlərin dili ilə riyazi poetika məsələləri dünya və insan kontekstində öz həllini tapır. «Çoban və padşah haqqında nağıl»da məhz rəqəmlərin dili ilə insanın həyatı, məişəti, dünyagörüşü, yaşı və s. haqqında məlumatlar verilir. Padşah çobana sual verir ki, aşağıdasan, yuxarıda? İki ayaqlısan, ya üç ayaqlı, doqquzu üçə vura bilmədinmi? Çoban bu suallara belə cavab verir ki, yuxarıdaydım, aşağı düşmüşəm, iki ayaqlı idim, indi üç ayaqlı olmuşam, üzün qara olsun otuz ikinin. İkinci sualın cavabına (iki ayaqlı idim, indi üç ayaqlı olmuşam) uyğun bir xalq tapmacasında bu barədə də fikir sözlənir. Tapmacada «O nədir ki, əvvəl 4 ayaqlı, sonra 2 ayaqlı, daha sonra 3 ayaqlı olur» fikri insanla, insanın bütöv ömrü ilə birbaşa bağlıdır. Tapmacada insan ömrünün hər bir mərhələsi riyazi zaman ölçüsündədir. Bu riyazi zamanın poetik ifadəsi tapmaca qəlibinə sığdırılmışdır. Nağılda da bu hökm ifadə olunur (19, s.257). «Qoca ilə qarının nağılı»nda isə padşah oğlanları 6 illik səfərə göndərir, deyir kim bilikli olsa qızımı ona verəcəyəm. Nağılda üç yol təsvir olunur: gedər-gəlməz, gedər tez gələr və gedər gec gələr. Böyük qardaş ikinci yolu, ortancıl qardaş üçüncü yolu, kiçik qardaş birinci yolu seçir. Böyük qardaş molla'nın 12 ilə öyrəndiyini 6 ilə, ortancıl qardaş həkimin 12 ilə öyrəndiyini 6 ilə başa vurur, kiçik qardaş ani bir zamana biclik ilə divlərin xalçasını, sehrli əşyalarını, əsalarını, fəsinə, yay-oxlarını götürüb gəlir. Nağılda zamanın geriyə hərəkəti təsvir olunur, kiçik qardaş qarını və qocanı 15 yaşında cavan edir (19, s.243 – 254). Burada

$v = \frac{s}{t}$ düsturu $v = s \leftarrow t$ formasında özünü hiss etdirir.

Həm nağıllarda, həm də tapmacalarda insan zəkasının düşünmək və tapmaq qabiliyyəti problemə riyazi yanaşmanın modelini fikirləşməyi önə çəkmişdir. Hətta bəzən tapmacalarda daha mürəkkəb riyazi təfəkkürün model sxemləri ilə qarşılaşırıq. Belə tapmacalarda ibtidai insanların riyazi təfəkkürünün modelini müasir riyazi tənliklər vasitəsilə

qurmaq və həll etmək mümkün olur. Riyazi təfəkkürlə süslənmiş belə bir tapmaca Şəki ərazisindən toplanmışdır. Bu tapmacada oxucu sırf riyazi məsələ ilə üzləşir. Tapmaca belədir: Göydən qazlar gedir. Yerdə də bir axsaq qaz olur. Yerdəki axsaq qaz deyir ki, eheyyy... göydən gedən 100 qaz, məni də götür ol düz qaz. Göydəki qazlar deyir ki, biz 100 deyilik, bizə biz qədər, bir bizim yarımız qədər, bir də yarımızın yarısı qədər, bir də sən axsaq qaz olanda 100 qaz bitir. De görüm, göydən gedən neçə qaz olur? (67, s.76). Riyazi məsələyə $4 + 4 + 2 + 1$ modelini tətbiq etməklə 100 ədədinin düsturunu almaq olar. Burada əsas funksiya daşıyan 4 rəqəmidir.

Həlli: Göydə uçan qazların sayı = x

$$x + x + \frac{1}{2}x + \frac{1}{4}x + 1 = 100$$

$$2x + \frac{1}{2}x + \frac{1}{4}x = 99$$

$$(2 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4})x = 99$$

$$x = 99 : \frac{11}{4} = 99 \cdot \frac{4}{11} = 36.$$

Cavab: 36 qaz.

Yoxlama: $36 + 36 + 18 + 9 + 1 = 100$

(59, s.105)

Riyazi düşüncədə qeyri-səlis məntiqdən səlis məntiqə yol folklor mətnlərində həmişə məntiq qanunlarına əsasən baş verir. «Sən bölə bilmədin» qaravəllisində qəhrəman öz məntiqinə uyğun olaraq xana apardığı qazı belə bölür: xanın özü və arvadı – qazın ayaqları bu eylər 3, xanın iki oğlu və qazın iki ayağı - bu eylər 3, xanın iki qızı və qazın iki qanadı – bu eylər 3, qazın sahibi və arvadı, qazın leşi – bu da eylər 3. Cəmi eylər 12. Bu qaravəllidə xanın ailəsinin (6 nəfər) riyazi modeli 3-lük sistemlə 9-a bərabərdir. Burada 3 rəqəmi həndəsi silsilə ilə artır (16, s.228 – 230). Qaravəllinin ikinci

hissəsində paxıl qonşu 5 qazını xana aparıb onun onun 6 nəfərlik ailəsinə bölə bilmir. Əvvəlki qaz apararı bu qazları belə bölür: Xan bir, arvadı iki, qazın biri – eylər 3, xanın iki oğlu, bir qaz – eylər 3, xanın iki qızı, bir qaz – eylər 3, iki qaz, bir də mən, yenə oldu 3. Qaravəllidən görüldüyü kimi, riyazi təfəkkürdə qeyri-səlis görünən məntiq dilində səlis düşüncə tipidir. Bir rəvayətdə də səlis məntiq qeyri-səlis görünən məntiqdən doğur. Rəvayət belədir: Bir kişi yüzlü öküzünən yol gedirmiş. Bir nəfər də yolayrıcında oturub dilənirmiş. Yolçu öküzünən dilənçinin yanından keçəndə dilənçi ondan soruşur ki, yükün nədi, nə aparırsan? Kişi cavab verir ki, terin (xurcunun) bir gözünə buğda, o biri gözünə də o ağırırıda daş doldurmuşam ki, müvazinət pozulmasın. Dilənçi deyir:

- A kişi, terin bir gözündə olun daşı töh yerə, terin o biri gözündə olan buğda iki yerə böl və beləliynən, öküzün yükünü yüngülləşdir.

Öküz sahibi dilənçiyə üz tutaraq deyir:

- A kişi, sən o ağılnan dilənçi olubsan, mən də bu ağılnan belə yaxşı yaşayıram. Hər kəs ağılnın yükünün tarazdığını özü düzəltməli və həyatda ona müvafiq yaşayışını qurmalıdı. Allah hər kəsə ağılna görə verir (qeyri-səlis məntiq) (17, s.87).

Əgər bir təsəvvür etsək, terin içində 50 kq buğda var, onda dilənçinin məsləhətinə görə 50 kq buğda yarı bölünüb xurcunda bərabər paylanmalıdır, yəni $50 : 2 = 25$. Burada tamın, tam ədədin yarıya bölünməsi məntiqi özünü doğruldur. Yuxarıdakı misalda öküz sahibinin cavabı qeyri-səlis görünse də, əslində səlis məntiqdir. Ümumiyyətlə, Azərbaycan folklorunda qeyri-səlis məntiqə yaxın olan mətnlər çoxdur. Belə mətnlərdə ağısaqqal cavana gördüyü zəhmətinin müqabilində qeyri-səlis kimi görünən 5 səlis məsləhət verir ki, bunun da xeyrini mətndə qəhrəman hiss edir («Ustanın 3 məsləhəti» nağılı – 17, s.92 – 95).

«Eşşəyim anadangəlmə quyruqsuzdu» qaravəllisində də qazı şikayətçiləri qeyri-səlis məntiqə görə cəzalandırır (17,

222 – 223). O, şikayətçilərə bir bıçaq verib deyir ki, sən haqlısan, amma günahkardan kəsdiyən ət yüz misqaldan birçə qram əksik-artıq olsa, atanı yandıracağam. Öz əlimlə iki yüz misqal ətini kəsəcəyəm (günahkarın ona etdiyi yaxşılığa – qazının qumar oynamasını xalqdan gizlətdiyinə, qazı namaz qılır deyib camaatı ləngitməsinə görə qazı da ona qeyri-səlis məntiqin tələbi ilə yaxşılıq edir). Qeyri-səlis məntiqdən Molla Nəsrəddin və Bəhlul Danəndə lətifələrində də istifadə olunur. Molla Nəsrəddin və Bəhlul Danəndə lətifələrində qeyri-səlis məntiq həmişə səlis məntiqə çevrilir. Məsələn, «Siçanlar padşahı» lətifəsində qeyri-səlis məntiqlə kişinin dəmirini mənimsəyən qaziya və xəlifəyə Bəhlul Danəndə səlis məntiqlə başa salır ki, dəmiri siçan yeyə bilməz. Siçanlar padşahı olmaq xəlifədən əmr alan Bəhlul xəlifənin sarayının bünövrəsini qazdırır ki, siçanları cəzalandırsın (17, 224 – 226).

Bəzən Azərbaycan lətifələrində də sırf riyazi tənliklərə rast gəlinir. Bu cəhətdən Molla Nəsrəddin lətifələri folklor riyazi düşüncəsini təhlil etmək işində xüsusilə yararlıdır. Mollanın elmini yoxlamaq istəyən əcnəbi alim dairə çəkir, molla dairəni qəbul edərək onu yarıya bölür. «Mollanın bölgüsü» lətifəsində də o, yarımçevrənin tamamlanması üçün lazım olan ədədin 18 olduğunu bilir (54, s.62 – 63). Molla Nəsrəddinin lətifəsində deyilir ki, 3 şərik 17 eşşəyi bölə bilmir. Qazının yanına gəlirlər. Qazı bu işi Molla Nəsrəddinə tapşırır. O, özünün də eşşəyini onlarınına qatıb bölgünü belə aparır. Birinci şərkdən soruşur ki, neçə eşşəyin pulunu vermişdir? O, yarısının pulunu verdiyini deyir. Molla ona 9 eşşək verir. İkinci şərkdən neçə eşşəyin pulunu verdiyini soruşur. O, üçdə birinin pulunu verdiyini deyir. Molla ona 6 eşşək verir. Üçüncü şərkdən neçə eşşəyin pulunu verdiyini soruşur. O, doqquzda birinin pulunu verdiyini deyir. Molla ona 2 eşşək verir. Beləliklə, 18 eşşəyin yarısının neçə x , 18 eşşəyin üçdə birinin neçə x , 18 eşşəyin doqquzda birinin neçə x olmasını tapır:

$$x = 18 \cdot (1/2); \quad y = 18 \cdot (1/3); \quad z = 18 \cdot (1/9).$$

Həm Molla Nəsrəddin lətifələrində, həm də Bəhlul Danəndə lətifələrində fikir aydınlığı öz dövrünün riyazi düşüncəsinə əsaslanır. «Beş barmaq, ya iki barmaq» adlı Bəhlulun adına deyilən lətifə ilə Molla Nəsrəddinin çevrəni yarı bölməsi, sonra tən yarını yenə yarı bölməsi eyni riyazi düşüncənin məhsuludur. Birinci lətifədə deyilir ki, dənizdən beş barmaq çıxıb, bunun nə demək olduğunu xəlifə və camaat bilmir. Bəhlul beş barmağa 3 barmağını qatlayıb 2 barmaq göstərir. O dəqiqə beş barmaq suda yox olur. Bu hadisəni Bəhlul belə izah edir ki, beş barmaq Allahın əli idi, deyirdi ki, beş ürək bir yerdə olsa dünya cənnət olar, hamı can deyib can eşidər. Mən isə 2 barmaq göstərib dedim ki, 2 adamın ürəyi bir-biri ilə düz deyil, nəinki 5 ola. O da yox oldu (17, s.239 – 240).

Məmmədəli Qıpçaq 3 sayının mücərrəd, abstrakt xarakterini verərək, bu sayın bir zamanlar türk mifik təfəkküründə saymada son həd olduğunu düşünür (53, s.85 – 86). 3-ün 1-ə bərabər olması da türk təfəkküründə konkret 1 rəqəminin abstrakt 3 rəqəminə nisbəti kimi düşünülmüşdür. Məsələn, mal-qaranı saymaq üçün bir üç, iki üç və s. sayma üsulundan istifadə olunmuşdur. Burada 3 rəqəmi topluluğu bildirir. 3 rəqəminin abstrakt şəkildə birə bərabər olmasını aşağıdakı bəktəşi lətifəsi də göstərir: dərviş təkkəsinin bir müridi mürşidindən Allah, Məhəmməd (s) və Əlinin fərqi soruşanda onun cavabı belə olur: «Oğlum, üçü birdir, biri də üçdür. Bir desən günahdır. Çünki Allah Allahdır, Əli də Allahdır. Məhəmməd həm onun quludur, həm də onun mürşididir. İki birdir. Lakin əslində üçü birdir. Biri də üçdür. Baş, bədən, ayaqlar kimi...» (44, s.56). Lətifədən görüldüyü kimi, 3 rəqəminin abstrakt səciyyə daşması sufi dini təfəkküründəki Allah, Məhəmməd və Əli inam səviyyələrinin eyniləşdirilməsinə əsaslanır.

M.Qıpçaq K.K.Yudaxinin qırğızlarda oyun zamanı oyunçuları saymaq üçün 3 rəqəmindən istifadə olunmasını,

sayma zamanı hər beş nəfərin 3 adlandırılmasını (bir üç, iki üç, yəni 10) qeyd edir. Məsələn, birdin eki çüke «bir beşlik və iki = 7» (burada 5 rəqəmi 3 kimi başa düşülür). Belə sayma riyazi təfəkkürdə ən qədim say üsulunun bir forması kimi diqqəti çəkir. Bu onunla bağlı ola bilər ki, 5 rəqəminin sakramentallığı onun dildə öz işarəsi ilə ifadə olunmasına icazə vermir (yaxud 3 rəqəminin sakramentallığı ilə ifadə olunur). 5-in 3-ə bərabər olması bəlkə də 5-in 1-ə bərabər olmasında aralıq mərhələ ola bilər. Bununla bağlı olaraq M.Qıpçaq yazır: «Üç» sözünün «beş» mənasında işləmə bilməsini onunla izah etmək olar ki, türkün təfəkküründə əvvəllər beş miqdarında olan əşya və hadisələr çoxluq kimi qəbul edilmiş, üç miqdarında olan əşya və hadisələr isə konkret çoxluq kimi qavranılmışdır» (50, s.86). V.A.Qordlevski də qırğızlarda 3 rəqəminin 5 rəqəmini ifadə etməsini təsdiq edir və yazır ki, onlar 100 ədədini ifadə etmək üçün «gğrqtğn üçü» (5 qırx) sözündən istifadə edirlər (82, s.131).

N.P.Direnkova teleut əfsanəsindəki *üç müstü bay Onı* adlı qadın ilahəsinin adını çəkir. Bu ifadə Azərbaycan dilində «üç buynuzlu müqəddəs ana», yaxud «üç buynuzlu Umay ana» kimi tərcümə olunur. Bu ifadədəki «üç» sözü də müqəddəsliyin riyazi işarəsi kimi diqqət çəkir. M.Qıpçaq Umay adının bay – banu – Banıçığək səviyyələrini verir (50, s.188). Bay – yab – banu sözlərinin bayhu – yabqu – Banıçığək adlarında qalması «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında da hiqz olunmuşdur. Bayqu / bayhu – Yabqu / yabhu şəklində hakimiyət, böyüklük, Caqbu rütbə, titul mənasında işlənir. Buğac buğaya qalib gəldiyi üçün caqbu rütbəsinə ucalmışdır ki, bu da tanrı simvolu olan Buğaya (öküzə) işarədir. Yahu konkret varlıq adını (dəniz ilahəsi, göyərçin və s.), tarı isə ancaq allahın özüdür. Domru(l) da konkret varlıq adıdır («Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında yumuşçu, ölümlərin ruhunu o dünyaya aparır). Buğac adındakı hecaların və hərflərin yerdəyişməsi nəticəsində

caqbu, yaqbu ifadələri yarana bilir. Bay – hu və bay onı sözlərində «bay» sözü ana sözü ilə bağlı olub «müqəddəs ana» deməkdir. Burada bay sözünün «müqəddəs» anlamı ilə ana sözü birləşib obraza çevrilmişdir – yəni Umay (Humay) adını almışdır. Bay sözü xanıma aid olunan ifadədir, biy – kişiyyə aid edilir. Bikə adı da biyçə sözündən olub biyin xanımı deməkdir (50, s.192). Humay sözünə bağlı olan Yahum sözündə də *hum* qadın cinsini bildiren arxaik şəkilçi formasıdır. Məmmədəli Qıpçaq *ım* şəkilçisini qadın cinsinin şəkilçisi adlandırır (50, s.237). O, xanım sözünü misal gətirərək buradakı *ım* hissəciyinin xana mənsub olan qadını işarələdiyini göstərir. *Hum* hissəciyi ilə bağlı olan Humay sözünün aşağıdakı səviyyələrini nəzərdən keçirək: humay – yamhu – yahu; yahum – yahu; hum – hım – ım mənsubiyyət şəkilçisi olub, onun kimə məxsusluğunu bildirir. Yuxarıdakı sözlərdə (yamhu – yahu) *m* səsinin düşməsi ilə yahu (qadın cinsli ilahə) sözü əmələ gəlmişdir. Səs düşümünü başqa sözdə də müşahidə edə bilirik. Tanrı sözündə *n* səsinin deyilməməsi bu sözün «tarı» şəklini almasına səbəb olur.

Hər iki sözdəki ixtisar $\frac{h}{m} \neq \frac{r}{n}$ bərabərsizliyi ilə ifadə olunur.

Burada «m» səs düşümü çox arxaikdir, «n» səs düşümü isə müasir dil hadisəsidir. Yuxarıdakı bərabərsizlikdə «r» səsi kişi cinsini bildiren arxaik «ra», «ru» (bu arxaik şəkilçi bir neçə adın – Domrul, Toğrul, erkək, Beyrək, Ruslan, arslan, börü və s. tərkibində hifz olunmuşdur) şəkilçisidir. *-ur* şumerlərdə qurdbaşlı müharibə allahının adıdır ki, savaşıqlarda hər zaman peyda olub şumerlərin qarşısında gedir, dəhşətli görkəmi ilə düşməni qorxudurdu. Börü sözünü çox zaman fonetik dəyişikliyə uğramış ur/ru sözü ilə bö (bay) sözünün bir-birinə qovuşması kimi qəbul etmək olar – yəni qurd tanrısı (totemi) (50, s.57). Beyrək sözünü də «qurd yaradan», «qurdayaradıcı» tanrı kimi izah etmək olar. *-ru* hissəciyi Domrul adında da tanrı funksiyasını daşıyan arxaik şəkilçidir. Bu hissəciyin tanrı sözündə yer almasını da görürük. *-ru*

hissəciyi eyni zamanda kəmiyyətə vahidi ifadə edir. Kəmiyyət kateqoriyası idrak kateqoriyası ilə bağlıdır. Rəqəmin hərfi mənası: çuvaş dilində pilek 5 deməkdir. Pilek sözü – hər biləyin 5 barmağa nisbəti, yəni $5/1$, beşdən bir (50, s.28). Çukot dilində 5-dən sonrakı rəqəmlər 1+5, 2+5, 3+5, 4+5 şəklində əmələ gəlir. İbtidai düşüncədə barmaqlarla və əl ilə ifadə olunan saylar (beşdən sonrakı) V (əl işarəsi) + I (barmaq işarəsi) ilə hesablanır: V + II; V + III; V + IV və s. (50, s.44).

«Atalar üçcən deyiblər» məsəlindəki və folklordakı üçlə bağlı ifadələr türklərdə 3-lük say sistemi demək deyil (50, s.106). Belə ifadələr mifoloji-riyazi təfəkkürdə çoxluq anlayışının inkişafı ilə bağlı ən böyük çoxluğu ifadə etməyə xidmət etmişdir, yəni 3 miqdarında olan əşya və ya predmet, hadisə və s. toplusu onun üçün konkret rəqəm yox, mücərrəd bir topluluq olmuşdur (50, s.106). M.Qıpçaq 5 rəqəmindəki mücərrədliyi də həmin sayda olan əşya və hadisələrin çoxluğu kimi izah edir. Qırğız uşaq oyunundakı hər beşliyin üç adlandırılması və oyunçuları sanama qədim türk təfəkküründəki sayma üsulundan xəbər verir. «Birdin üçü eki çüke» - bir beşlik və iki = 7; «birdin üçü üç çüke» - bir beşlik və üç = 8; «birdin üçü dörd çüke» - bir beş və dörd = 9 (50, s.107). Göründüyü kimi, «üç»ün ifadə etdiyi məna konkret saydan sonra formalaşan mücərrəd çoxluğu ifadə etmək üçün stereotip vasitə olmuşdur. Deməli, 3-ün funksiyası həm özünü (konkret), həm də mücərrədliyi ifadə etmək olmuşdur. Bu, ancaq onun say sistemi kimi mücərrədliyi konkret edən, məsələn, 5-lik say sistemini ifadə edən vasitə olmuşdur. Məsələn, mal-qaranı saymaq üçün 1 beş, 2 beş, 3 beş və s. istifadə olunmuşdur. 3-ün mücərrədliyi 5-lik say sistemini formalaşdırmışdır. Çətinlik bu sayma üsulunu – beşi qavramağa qədər olmuşdur. V.A.Qordlevski 5-lik say sisteminin türklərdə qədimlərdə istifadə olunması fikrindədir. Altı sözünün etimologiyasını *al* (beş) + *tı* (bir) (5 + 1) kimi səciyyələndirir (*ti – tir – barmaq*)

(50, s.370). Y.A.Çanışev də *ti* sözünün barmaq mənasında işləndiyini qeyd etmişdir, rus dilindəki *odin* sözü eyni kökdəndir. 7 sayının etimologiyası 5 + 2 deməkdir. M.Qıpçaq bu mənanı belə izah edir ki, birinci komponent «əl» və ya «çoxluq» mənasında işlənən «ket» sözüdür: y/k əvəzlənməsi nəticəsində «ket» sözü «yet» formasına düşmüşdür, «ti» hissəciyi 1 demək olsa da, iki sözünə transformasiya olunmuşdur. M.Qıpçağın 8 və 9 rəqəmləri haqqında fikri də maraqlıdır. Səkkiz sözündəki *s* kar samit, *ikki (ekki)* cütlük, *iki, kıs* birləşməsi isə Y.A.Çanışevə görə, sıxmaq, qısmaq mənasındadır. M.Qıpçağa görə, *s* qədim işarə əvəzliyi, *ikki-, kıs* bükmək, sıxmaq mənasındadırsa, qədim türk ilkin mənada «o iki barmağı qıs (bük)» deməklə səkkiz rəqəmini işarə etmişdir (50, s.134). Bizə belə gəlir ki, türk say sistemində olan beşlik say sistemi altı və yeddi rəqəmlərini yaradandan sonra onun üçün (bu sistem üçün) mürəkkəb olan 8, 9 rəqəmlərini ifadə etməkdən ötrü onluq say sistemindən istifadə etmişdir. M.Qıpçağın bu mənada dediyi iki əldən «o iki barmağı qıs» ifadəsi 8 rəqəminin necə əmələ gəlməsini göstərir.

M.Qıpçaq bu konsepsiyanın 9 rəqəmi üçün də keçərli olduğunu yazır. 9 sözünün arxetipi *diqiriz//yiqiriz* şəklində olmuş, sonra *y* səsi *s*-ya çevrilmiş, *siqiriz* forması yaranmış, sıxılma və heca düşümü nəticəsində səkkiz sayını ifadə edən söz yaranmışdır (50, s.375). 9 sayı ilə bağlı ikinci izah: *diqiriz//siqiriz* sözündəki *iz* sonluğu doqquz və otuz sözündə qorunan «on» mənalı sözdür. «Bərpa olunan *diqiriz* arxetipin mənası «10 – 2» deməkdir» (50, s.375). Doqquz sözündəki «doq» hissəciyinin «t» kar samiti ifadə olunaraq «tokuz» şəklində «tok»un 1, «uz»un isə 10 demək olduğunu irəli sürür (50, s.376). Burada da 10 – 1 sistemi fəaliyyətdədir və tipoloji hadisədir. Çıxmaqla əldə olunan sayları başa düşmək qədim türk üçün çox asan olmuşdur. Səkkizdən aşağıdakı rəqəmlərin beyində hazır qəlibləri olduğundan qədim türk insanı geriye sıralanmanı asanlıqla icra etmişdir. Buna görə

də folklor materiallarında rast gəlinən bədii formada sıralanmanı yuxarıdan aşağıya doğru aparmışdır. Məsələn, «aşı mollanın, başı mollanın, altıdan beşi mollanın, yerdə qaldı biri, onda da gözü var mollanın» ifadəsində olduğu kimi. Lətifədə deyilir ki, çaydan altı motal axırmış, molla özünü çaya atır, iki motalı ayağına, iki motalı əllərinə bağlayır, bir motalı dişi ilə tutur, görür ki, başqa bir molla özünü yetirib axırncı motalı tutub, ona göz-qaş edə-edə axırncı motala şərik olduğunu ona başa salır. Bu lətifədə anorma (geriyə) say üsulu özünü bürüzə verir, yəni motalın altıdan beşi, altıdan dördü, altıdan üçü, altıdan ikisi mollanıdır və nəhayət, altıdan birində də gözü vardır. «Anorma» rəqəmlərin «norma» rəqəmlərə təsirinə (əmələ gəlməsinə) dair Gürcüstanın Dağ Borçalısında xalq arasında işlənən bir ifadə bu problemin izahına yardımçı olur. Vüqar Mustafa yazır ki, Dağ Borçalısında xalq arasında 4 uşağı olana xədim deyirlər (75). Bu ifadəni riyazi dillə ifadə etmiş olsaq, $4 = 0$ alınar ($\text{mod } (4) = 0$). Məlumdur ki, xədim sonsuz deməkdir. Sıfır da iki mənada – geriyə sonsuzluğu və irəliyə sonsuzluğu ifadə edir. Sıfırın geriyə sonsuzluğu bəşər tarixindəki inkişafın ilkin mərhələlərinin çox uzaq, insan həyatının bağlı olduğu ən ibtidai zamana gedib çıxır. Məntiqi təfəkkürə əsasən, bu dövrün (bəşərin birinci dövründən dördüncü dövrünə kimi) heç bir maddi-mənəvi sərvəti qalmadığından bu dövr insan yaddaşında sıfır halındadır. Məntiq qanunları geriyə sonsuzluğun insan yaddaşının xatırlayacağı son nöqtədən irəliyə sonluzluğun başlamasını çətinliklə izah edir. Lakin fakt faktlığında qalır. Hər hansı bir düzbucaqlının da bir müstəvi üzərində, lap dəqiq desək, dairə çərçivəsində yerləşməsi də dördün sıfır bərabərliyinə nişan verir.

Bir lətifədə də 4 rəqəminin sıfıra bərabər olması ideyası yuxarıda dediklərimizi təsdiq edir. Lətifədə deyilir ki, 4 arvadlı bir kişi bir gün bərk xəstələnir. Bunu ikimərtəbəli bir evdən aşağı götürüb həkimə göndərməkdən ötrü bunun 4 arvadı 4

əl-ayağından yapışb aşağı endirirdilər. Gördülər ki, kişi başını tərpedib zarıya-zarıya deyir:

- Allah qoysa sağalan kimi bir arvad da alaram ki, belə bir vaxtda başımı da tutub sallanmağa qoymasın.

Arvadlar kişinin dediklərini qandıqda dördü də birdən kişini buraxdılar. Kişi pilləkənlərdən yumbalanıb oradaca canını sizə bağışladı (73).

Bu lətifədə $4 = 0$ şərtiliyi dəqiq ifadə olunur. daxili ziddiyyətlərin qeyri-bərabərliyi bu şərtiliyin $5 = 1 \pmod{5} = 1$) və $4 = 0$ bərabərliklərində inkişafını göstərir. Lətifədə 4 rəqəmi 5-ə çevrilə bilmir. Bütün bunlar göstərir ki, 4 rəqəminin sıfırı (sonsuzluğu) ifadə etməsi ikili məzmunu malikdir. Sıfırın ikinci məzmunu özündən yeni inkişafı doğurur.

Zənnimizcə, türk mifologiyasında bəşər tarixinin xatırladığı irəliyə sonluzluğun başlanğıcı Oğuzla bağlıdır. Mətnlərdən də görüldüyü kimi, $4 = 0$ bərabədirsə, onda 5 birə bərabər olacaqdır. Görünür, sonrakı dövrlərdə 5 müqəddəs rəqəm olduğundan və adı çəkilmədiyindən geriye sayma («anorma») ancaq 6-dan, 7-dən, 8-dən, 9-dan aşağıya doğru sıralanır (6 ikidir, 7 üçdür, 8 dörddür, 9 beşdir). Oğuzun tanrı işarəsinin də beş olması burada öz təsdiqini tapır. Görünür, oğuz – türk mifologiyasında sayların sıralanmasını yeni oğuz say sistemindən başlanmasını qəbul etmiş olsaq, $5 + 1 = 6$, $5 + 2 = 7$, $5 + 3 = 8$, $5 + 4 = 9$ bərabərliyində beşdən sonra gələn rəqəmlərin riyazi alınmasının şahidi olarıq. S.Rzasoyun oğuzlardakı yalan dünya haqqındakı fikirləri də bunu təsdiq etmiş olur (dörddən əvvəlki rəqəmli dünyanı yalançı dünya kimi xarakterizə etmək olar). Belə düşünək ki, oğuz rəqəmlərinin artım sürəti onların yalan dünyasındakı rəqəmlərin geriye sıralanmasına (anormalaşdırılmasına) gətirib çıxarır: $4 \square 5$, $3 \square 5$, $2 \square 5$, $1 \square 5$. Sıfırın sonsuzluqyaratma xüsusiyyəti 9-dan sonra gələn rəqəmin formalaşmasına, yaxud 10-luq say sisteminin, 100 sayının və s. yaranmasına səbəb olur. Gürcüstandakı

«xədim» anlayışından belə çıxır ki, 5-ci uşaq həm 1-dir, həm də 5-dir, 6-cı uşaq həm 2-dir, həm də 6-dır, 7-ci uşaq həm 3-dür, həm də 7-dir və s.

Türk say sisteminin formalaşmasında insan bədəninin üzvləri iştirak edir. Bədən dedikdə insanın iki ayağı, iki əli və başı başa düşülür. İndoneziyanın seram tayfasının dilində «bədən» mənasını ifadə edən «pata» sözü işlənir. Bu söz rus dilindəki «pətgə» sözünün də əsasını təşkil edir (97, s.135). Bəzən «bədən» sözünün 9 hissədən təşkil olunduğuna işarə edən bilgilərə də rast gəlinir. Bura daxili orqanların bəzilərini əlavə edirlər. Qədim xalqların riyazi təfəkküründə 5 və 9 rəqəmləri arasında əksliyin olduğu yer almışdır. Hətta həmin xalqların dünyagörüşündə olan 13 qarşıdurmasının arasında 5 və 9 da vardır. Bu əksliklər aşağıdakılardır: sağ – sol, irəli – geri, dəniz – quru, yuxarı – aşağı, şərq – qərb, böyük qardaş – kiçik qardaş, qara – ağ, daxili – xarici, köhnə – yeni, su – torpaq, son(suz) – uşaq, iç – qabıq, beş – doqquz. Bu siyahı arta da bilər. Bu siyahıya riyazi təfəkkürdə formalaşan hər biri beş komponentdən ibarət 6 universalini də əlavə edə bilərik. Bunlar külək – su – torpaq – od – ay, qərb – şimal – cənub – şərq – mərkəz, qara – ağ – göy – sarı – göy qurşağı, şəhadət – orta – adsız – çeçələ – böyük barmaq, birinci oğul – ikinci oğul – üçüncü oğul, dördüncü oğul – ana, sağ əl – sol əl – sağ ayaq – sol ayaq – baş (97, s.158).

Qeyd etdik ki, onluq say sistemi başqa mürəkkəb sayların formalaşmasında rol oynayır. Hətta qədim uyğur mətnlərində qulların satılması ilə bağlı deyilən 1000 il və 10 min gün rəqəmi əbədi zaman ifadəsinin sinonimi kimi işlənmişdir (2, s.140).

Bir çox türk dillərində 10 ədədi ilə bağlı deyimlər də vardır. Tatarlarda «on nəfərin başında bir tatar, yüzlərlə insanın başında yüzbaşı durur», «10 yunan əsgəri bir türk əsgərinə, yüz erməni əsgəri 10 yunan əsgərinə bərabərdir» və s. deyimlərdə onluq say sisteminin qorunub saxlandığını görürük. V.A.Qordlevski 10 ədədindən danışarkən göstərir ki,

10 ədədinə gedən yol 5 rəqəmindən keçir (82, s.141). 10 ədədinə bu cür yanaşma qismən doğrudur. Lakin bu o demək deyildir ki, 10 ədədinin əmələ gəlməsində tək cə 2 «beş» rəqəmi iştirak etmişdir. V.A.Qordlevskini bu fikrə gətirən A.M.Şamsuddinovun Başqırdıstanda qocaların 20 ədədini demək üçün 4 «beş» ifadə formasından istifadə etdiklərini deməsi olmuşdur. Qədimdə 4 «beş» ifadəsində 5 rəqəmi çoxluğu bildirən son rəqəm olmuşdur. Bu, 10-dan əvvəlki 5 rəqəmi ilə bağlı say sistemidir. 20 və 200 saylarını ifadə etmək üçün 4 «beş» və 40 «beş» ifadə formasından istifadə olunması məlumdur. «Beş» sözündə bitmiş miqdar, son, zirvə mənalı yaşamaqdadır. Hətta «beş + beş + beş = 15 üç 18 iki 20» sanama ifadəsində 5 rəqəminin 10 ədədindən əvvəlki say olduğunu görürük. Yaxud «çayın biri qaydadır, ikisi cana faydadır, üçü nəhsdir, dördü bəsdır, çıxdın beşə vur on beşə» sanama deyimində də 5 və 15 stəkan çay axırncı miqdar kimi özündə çoxluğu ifadə edir. Biz bu fikirdəyik ki, 5 rəqəminin (5 + 5) 10 ədədinin əmələ gəlməsindəki rolu 1 + 2 + 3 + 4 rəqəm toplusu ilə üst-üstə düşməsi də mifoloji təfəkkürdə paralellik təşkil edir. Göründüyü kimi, bu rəqəmlərin folklorda poetik işarəsi sanamalarla ifadə olunmuş mətnlərdə qalmışdır.

Sanamalar saylarla bağlıdır. İbtidai insanlar sanama vasitəsilə təbiətdəki predmetlərin sayını, rəngini, ölçüsünü, keyfiyyətini və s. müəyyənləşdirir, bu vaxt sözün poetik imkanlarından istifadə edirdilər. Xüsusi məcazlar sistemi vasitəsilə sanamalar bədii şəkil alır, həm də riyazi dəyər qazanırdı. Məsələn, uşaq barmaqlarını sayanda çeçələ barmağı ilə «bu vurdu», gəlin barmağı ilə «bu tutdu», orta barmaq ilə «bu bişirdi», şəhadət barmağı ilə «bu yedi» deyirsə, beşinci barmağa heç nəyin qalmaması qədim insanların ibtidai riyazi təfəkküründə «1+2+3+4»-dən sonra yeni işarənin sıfır olmasını və riyazi ardıcılıqla artmasını göstərir (4=0, 5=1 və 9=0, 10=1). Türkmənlərin sanamalarında deyilir ki, «Baş doqan, baş doqan, bir-birinə

baş doqan». Yeni baş barmaq böyük qardaş, şahidlik edən barmaq süd gətirir, orta barmaq ot gətirir, o birisi döşəmə yuyur, çeçələ barmaq isə hələ balacadır. Sanamalardan uşaqların yaddaşını möhkəmlətmək üçün istifadə edirlər. Sanamalarda barmaqlara ad qoyulması qədim türklərdə istifadə olunan termin – istilahlara ilk xüsusiyyətlərindəndir. Dörd barmağa ad qoyandan sonra 5 rəqəminin «əl» sözü ilə işarə olunması 10-luq, 20-lik say sistemində mürəkkəb sayların ifadə olunmasında irəliyə doğru bir sıçrayışdır. A.Nəbiyev də yazır ki, birdən beşə qədər olan rəqəmlər yeni mənə çalarlarına uyğun adlarla adlanır, beşinci – çeçələ barmağın balacılığından çıxış edib onu «bəbə», iş görmək qabiliyyəti olmayan uşaq adlandırırlar. Bundan başqa eşyaların sayılmasında rəqəmlərin qoşalaşdırılması sistemindən də istifadə olunur. Qoşa rəqəmin axırıncısının qafiyəsinə və ritminə uyğun olaraq gələn söz də bu ritmə tabe olur, obyektlərin simvollaşdırılmasına xidmət edir. Məsələn, *bir-iki* müəyyən sayından sonra gələn söz ikinci rəqəmə qafiyə olaraq onun təyininə çevrilir, *üç-dörd* müəyyən sayından sonrakı söz hərəkətin tamamlanmasını ifadə edir. Bu cür yolla uşağa sayla başqa nitq hissələri arasındakı rabitənin davamlılığı başa salınır. Eyni zamanda sanamada başqa-başqa adlardan istifadə olunması sayların magik xarakterindən xəbər verir. Məsələn, meişətdə toyuqları, onların yumurtalarını saymırlar. Bunun toyuğa, yumurtaya əks təsir göstərə biləcəyini düşünürlər (toyuqlar ölə bilər, yumurtadan kəsilə bilər və s.).

Sanamalarla bağlı riyazi təfəkkürdə sağdan sola sayılma, yaxud rəqəmlərin yuxarı həddən aşağı həddə qədər sayılması prinsipinə isə oyunlarda rast gəlinir. Məsələn, belə bir sanama-oyunu nəzərdən keçirək. On dörd uşaq oyunda iştirak edir. Oyunbaşı onları oyundan çıxdaş etmək üçün rəmz-saylardan istifadə edir: iynə-iynə (1), ucu düymə (2), bal balıca (3), ballı keçi (4), şam ağacı (5), şatır keçi (6), qoz ağacı (7), qotur keçi (8), hoppan (9), hoppan (10), yarıl (11),

yırtıl (12), su iç (13), qurtul (14) deyərək barmağını kimə tuşlayırsa, o çıxmali olur, hər dəfə dövrə qapananda axırıncı saya tuş gələn oyunçu oyundan çıxır. Beləliklə, oyunçular 14, 13, 12, 11, 10, 9, 8... bu qayda ilə azalırlar.

Ən ibtidai çağlarda qədim insanlar sayı öyrənənə qədər özlərinin bədii təfəkkürünün imkanlarından istifadə edərək təbiətdə qarşılaşdıqları şeyləri barmaqla hesablamağı öyrəndilər. Sonradan insanlar say sistemini tam mənimsədikdən sonra poetikləşdirdikləri təbiətdəki əşyaların, hər hansı bir predmetin poetik adını ibtidai say əmələ gətirmədə istifadə etdikdən sonra da ona biganə qalmamış, müxtəlif məqsədlər üçün yararlanmağa çalışmışlar. Sayların poetikləşdirilməsi ritual xarakterli oyunlarda sanamada istifadə olunmasına ilkin səbəblərdən biri kimi baxmağa imkan verir. Məsələn, ilk insanlar barmaqlarını

Baş barmaq
Başala barmaq
Uzun Hacı
Qıl turacı
Xırdaca bacı

- deyə saymaqla bir-birindən fərqləndirə bilirdilər. Beləcə barmaqlara ölçüsünə görə ad qoyulması onun poetik adı ilə uyğunlaşdırılmışdır.

Məndən görünür ki, ibtidai insanlar ilk dövrlərdə birdən beşə qədər saymağı tam şəkildə öyrənmişlər. Digər bir sanamada riyazi əməllərin ibtidai təfəkkürdə poetik sözlərlə işarələnməsi bildirilir. Məsələn,

Bu vurdu (çixma) və ya (vurma)
Bu tutdu (vurma) və ya (toplama)
Bu bişirdi (toplama) və ya (çixma)
Bu yedi (bölmə) və (bölmə)
Vay – bəbəyə qalmaq (sıfır)

– misralarının poetik qəlibləri vasitəsilə 4 riyazi əməlin nəticəsinin sıfıra bərabər olması görünür: $(1-1) \cdot (1+1) : 1 = 0$, yaxud $1 \cdot 1 + 1 - 1 : 1 = 0$.

Nəzər yetirdikdə rəqəmlərlə ifadə olunan sanamaların poetik mətninin riyazi mifologiya üçün dəyərli materiallar verdiyini görürük. Yenə mətnə müraciət edək:

Bir-iki	Yeddi-səkkiz
Bildirki	Firəngiz
Üç-dörd	Doqquz-on
Qapını ört	Qırmızı don
Beş-altı	
Daş altı	

Göründüyü kimi, bu poetik mətndə saylar qoşalanmışdır. Bir-iki bildirki, yəni köhnə məzmununu verir, üç-dörd – ilk insanlar 4-ə qədər rahat sayə biliblər – qapını ört simvolu ilə bu rəqəmlərin yaddaşda asan qaldığını başa düşüblər. Beş-altı çətin başa düşülmüşdür – yəni daş altındadır. Yeddi-səkkiz rəqəmi Firəngiz adı ilə qafiyələnib, doqquz-on isə qızımızı dona bərabərdir, burada məcazi mənə duyulur. Bir günəş tsiklinin dairəvi olaraq 9-cu nöqtəsindən 10-cu nöqtəyə çıxışı olanda odlü kürədə temperatur artacaq, Yer kürəsi qırmızı alova bürünəcəkdir. Poetik mətndəki qoşa rəqəmlər ilk saylardakı rəmzlərlə birbaşa bağlıdır. «Sonradan bütün bu rəmzi mənalar unudulmuş, lakin yaranan poetik parçalar uşaq folklorunda sanamalar kimi yaşamışdır» (59, s.31). A.Nəbiyev yazır ki, sanamalarda rast gəldiyimiz «bir-iki bildirki», «üç-dörd qapını ört» anlayışları da bu təsəvvürlərlə bağlı yaranmışdır.

Sanamalarda sayların məcazi ifadələrlə sadalanmasını başqa bir yozumda da yozmaq olar. Bu da ilk insanın öz məhsulunu, inəyini, qoyununu və s. sayarkən onu bəd-nəzərdən, şər qüvvələrdən qorumaq, onları aldatmaq

məqsədilə etdiyi bədii priyomudur. Məhsulun sayı artdıqca insanla təbiət arasında bu cür «razılışma» onun bədii təxəyyülünün məhsulu kimi təhtəşüurundan başqa bir şey deyildir: Doxsan bir – torpaqdır, doxsan iki yarpaqdır, doxsan üç – addır, doxsan dörd oddur, doxsan beş baladır, doxsan altı beladır, doxsan yeddi dünyadı, doxsan səkkiz röyadı, doxsan doqquz səsdır, yüz bəsdır (59, s.32).

A.Nəbiyev qoşalaşdırma yolu ilə yaradılan sanamaların ikili xarakterini göstərir. «Birincisi odur ki, daha qədimlərdən insanlar say sistemini öyrənmək məqsədilə sanamaları yaratmışlar. Ayrı-ayrı say sistemlərini, daha doğrusu, rəqəmləri yadda saxlamaq üçün bu rəqəmlərin arxasına təbiətdəki müəyyən əşyalar əlavə olunmuş və beləliklə insanın təfəkkür hüdudlarının genişlənməsi yolu ilə say sistemləri yadda saxlanmışdır» (59, s.32 – 33).

Sanamaların xarakterik xüsusiyyəti ondan ibarətdir ki, ondan müəyyən oyunlarda istifadə edilir. Oyunda uşaqlardan kimi isə çıxdaş etmək istədikdə poetik rəmzi sanamalardan istifadə olunur. Axırncı rənz dövredə kimin üzərinə düşsə o çıxır. Sanamaların yaddaşın inkişaf etdirilməsində böyük rolu vardır. Oyundaxili sanamada uşaqların yaddaşını təbiətdəki əşyaların xüsusiyyətləri ilə tanış etmək məqsədi də güdüür.

İlkin sanamalarda demək olar ki, sadə saylardan, daha çoxluq təşkil edən əşyaları sanamaq üçün isə mürəkkəb saylardan istifadə olunmuşdur.

Türk say sistemində daha mürəkkəb rəqəmləri, məsələn, 40, 60, 100, 200 saylarını ifadə etmək üçün bəzi türk dillərində iyirmilik, otuzluq, qırxlıq say sistemlərindən istifadə olunmuşdur. Beşlik, iyirmilik və qırxlıq say sistemini «İsgəndərin zülmətə yollanması» nağılında da müşahidə edirik. Nağılda deyilir ki, İsgəndərin hökmünə görə iyirmi nəfər şəhərə gəldilər. Dağdan onları bir-bir öz adları ilə çağırırlar, gedən qayıtmır. Axırda beş nəfər qalır. Bu, qədim əcdadlarımızın təfəkküründə iyirmilik say sitemini təşkil edən beşlik say sitemini göstərir. Nağılda 100 yaşlı qoca üç yol

ayrıcında oturmuşdur (bu, 100 ədədinin üç otuz bir on ədədindən yarandığına işarədir), 150 yaşlı qoca 4 yol ayrıcında, 200 yaşlı qoca 5 yol ayrıcında oturmuşdur (burada 200 ədədinin qırxlıq say sistemindən yaranmasına işarə edilir). Nağıldan görüldüyü kimi, 100, 150, 200 ədədlərinin semantikasısı bir-birindən fərqlənir. İsgəndərə zülmətə gedən yolu ancaq 200 yaşlı qoca nişan verir. 100 ədədi 3-ə, 150 ədədi də 4-ə bölünmür, buna uyğun olaraq həmin qocalar da zülmətin yolunu tanıyırlar (58, s.196 – 197). Dirilik çəşməsinin yolunu 7 yerdən divlər kəsmişlər. İsgəndər 6 yerdə divlərlə rastlaşdı, 7-ci divi yuxudan oyadıb başı üzərindəki şüşəni götürdü, göyərçini öldürdü, div də öldü (58, s.198). Nağılda qarşıdurma, əkslik İsgəndərlə Xızır arasındadır. Onlar bir yerdə iki rəqəminin simvoludurlar.

V.A.Qordlevski türk dillərində 10-luq say sistemindən başqa 20-lik, 30-luq, 40-luq say sistemlərinin də mövcud olduğunu deyir. Balkarların 60 ədədini «üç cıyırma» (üç iyirmi) kimi ifadə etdiklərini, M.Kaşkarlının «Mən Küngütdə yaqma türk tayfasından olan bir türkün «gəlin, ottuz fincan cay içəlim» dediyini, Sultan II Mehmetin zamanında kəndlərin 30 evdən ibarət olduğunu, bir ingilis səyyahının türk ordusunda hər taqımda 30 əsgərin olduğunu qeyd etməsini misal çəkir (82, s.143). “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarında da 30-luq say sisteminə rast gəlinir. Dastanlarda “3 otuz 10” 100 mənasında işlənir.

40 ədədinə gəlicə, V.A.Qordlevski “kırk” sözünün axırındakı “k” səsinin çoxluq şəkilçisi olduğunu, cəmlik, bütövlük bildirdiyini yazır. O, Nəcib Asim Yazıksızın 4 (“türt”) rəqəmindəki “t” səslərinin k-ya çevrilərək “kırk” sözünü əmələ gətirdiyini və cəmlik bildirdiyini (qədim türk dilində “t” səsi də cəmlik şəkilçisidir) əsas götürərək “tür” sözünün törəmək mənasında olduğunu düşünüb üçdən əmələ gəldiyini (üç sözündə də “ç” səsi “t”yə çevrilərək çoxluq kimi otuz ədədinin əsasında durduğunu deyir) söyləyir (82, s.144). Oğuz mifində də dördün üçdən törəndiyi haqda mifoloji fikir vardır.

Beləliklə, biz görürük ki, türk say sistemi öz inkişafında uzun bir yol keçmişdir. Bu say sisteminin təklidən başlayan yolu 10, 20, 30, 40, 50, 60, 70, 80, 90, 100-lük say sistemindən keçərək 20-nin iki 10-dan, 30-un üç 10-dan, 40-in dörd 10 və ya iki 20-dən, 50-nin beş 10-dan, 100-ün 3 otuz bir ondan ibarət olmaqla çoxluq, bütövlük, cəmlilik məzmununda başa çatmışdır. Beləliklə, biz görürük ki, saylar da daxil olmaqla, hər bir riyazi strukturun əsasında sistem dayanır. Sistem – mürəkkəbdəki sadəliyi tapmaq üsuludur. Sistem xaosun inkarıdır, yəni sistem – müəyyən quruluşu və təşkil olunma üsulu ilə seçilən elementlər birliyi (55, s.9). Riyazi strukturdakı informasiya sistemin sahmanlılıq ölçüsüdür (53, s.34), informasiya sistemin xassəsidir, sistem isə qarşılıqlı fəaliyyətdə olan, bütövlük yaradan, bölünə bilən müxtəlif təbiətli elementlərin məcmusudur. Riyazi strukturda kod – informasiya zamanı dilin elementləri ilə yüklənən qanunlar, qadağalar sistemidir (55, s.40). «Koroğlu» dastanının riyazi strukturunda da belə kod-informasiya sisteminə rast gələ bilərik. Bu isə riyazi poetika məsələlərinin dastanda necə əks olunmasını göstərir. Azərbaycan «Koroğlu»sunda Koroğlunun Nigarı gətirməsi ilə bağlı qolun süjet xüsusiyyətləri, kod-informasiyalar Dəmirçioğlunun Telli xanımı gətirməsi qolunda istifadə oluna bilər. Bu üslub çoxarvadlılıq prinsipinin dastanda qoşalaşdırılması, üçləşdirilməsi, dördləşdirilməsi və daha çox olması zəminində reallaşır. Özbək folklorunda bu qoşalaşdırılma elmi cəhətdə izah olunsada, Azərbaycan folklorunda hələ öz elmi təhlilini almamışdır. Niyə «Koroğlu» dastanında atlar ikidir, Koroğlunun nə üçün bir neçə arvadı vardır? Nə üçün biz təktañrılılıq deyirik, nağıllarda qəhrəmanın bir atı olur, ancaq bəzi dastanlarda – «Koroğlu»da çoxarvadlılıq, qoşa at prinsipinə fəaliyyət göstərir? Bütün bunlar «çox»dan «tək»ə doğru inkişafı göstərmirmi? Koroğlu özü qoşalaşdırılmış obrazdır – onda həm qəhrəmanlılıq, həm də aşılılıq birləşmişdir. «Çox»dan «tək»ə doğru inkişaf Koroğludakı

aşığığın ayrılaraq Aşiq Cünunda hifz olunmasına səmtlənmişdir. Bu dastanda qoşalaşdırmanın struktur hadisəsi olmasını nəzərə alsaq, Kürdoğlunun da dastana əlavə edilməsini qanuni olduğunu düşünə bilərik. Bu işə folklorda üçləşmənin bir əlamətidir (üçbucaq). «Koroğlu» dastanındakı üçbucaqlar Koroğlu, Nigar, Eyvaz və Koroğlu, Möminə xatun, Kürdoğlu birliyindən qurulur. Başqa bir üçbucaq Nigar, Möminə xatun və Kürdoğlu xətlərini birləşdirir (iki dəfə və iki qat üçləmə). Oğuz mifində olduğu kimi «Koroğlu»da da üçbucaqlar ata, ana və oğulları birləşdirir. Yəni Koroğlu üçbucağın birinci, Nigar və Möminə xatun ikinci tərəfi olarsa, onda üçbucağı tamamlayan tərəflər kimi Kürdoğlunu və Eyvazı görürük.

* * *

Qədim türk mifologiyasında Tanrı ilə insan arasındakı əlaqəni yaradan şamandır. Elə bunu nəzərə alan Dəli Domrul da Əzrayılı özü ilə Tanrı arasında bir vasitəçi kimi görür və ona deyir ki, «Ya pəs sən nə eyləməklukdasan, sən aradan çıqqıl, mən allah-taala ilə xəbərleşim». Deməli, qədim türk əvvəlcə şamançı olub, tanrıçılıq inanışları sonradan yaranmışdır və bunlar bir müddət paralellik təşkil etmişdir. Tanrıçılığın dayanıqlığı şamanı şüurlardan silməyə müvəffəq olmuş, şaman mərasimləri tanrıçılıq mərasimlərinə transformasiya olunmuşdur. Tanrıçılıq türk mifoloji dünyagörüşünün ideoloji tərəfi, şamançılıq isə praktik tərəfidir.

Şaman düşüncəsinin tanrı dünyagörüşünə transformasiyasını Bozadaxla bağlı mif mətnində də müşahidə edirik. Burada şamanın (Xırxalı baba) rolu passivdir, ancaq məsləhət verir, Tanrı isə qəhrəmanın həyatında fəal iştirak edir. Mifdə Yalançı Qoca yalançı dünyanın pis adamıdır. Qara nəh yalançı dünyanın şər heyvanıdır (dəvə kinli olar). Onlar yalan dünyada yaşayırlar. Yalançı Qoca kinli dəvəsindən qorunmaq üçün bu dünyaya qaçır. Bozadax bu dünyanın sakinidir, igiddir. İgidlərlə

əyləşmişdir, eynilə Buğac kimi. Yalançı Qoca onlardan kömək istəyir. Buğacdən fərqli olaraq Bozadax qalalar alan, kafirləri təpələyən igiddir, yetkindir. O, Qara nərin çənəsini ayırdı, o biri yumruğu ilə qarnından basdı, xəncərlə öldürdü. Bu hərəkəti ilə də o, tanrılar tərəfindən ölümə qurban edildi. Çünki Qara nə tanrıların müqəddəs heyvanıdır, Buğac da öküzü öldürdüyünə görə tanrılar tərəfindən cəzalandırılır, atasının əli ilə oxlanır. Buğac nəzir-niyazla əldə edilmişdi. Tanrılar onu Dirse xana nəzir-niyaz, qurbanlar kəsmək bahasına vermişdilər. O, qadağanı pozdu. Bozadax (boz – burada ölümün rəngi, adax isə qurban deməkdir) və Buğac ölümə «nişanlanırlar». «Saloğlu Bozadağın boyu» adlanan mətnin «Dədə Qorqud»dakı iki boyun gizli qatlarını açmaqda mühüm əhəmiyyəti vardır. Buğacı Dirse xan ova aparıb oxlayır, Bozadax isə qara ceyranın ardınca gedəndə ovda Qara ilanla üz bəz gəlir. Buğacı ölümdən Xızır, Bozadağı isə Xırxalı baba (Xızırı işarələyir) xilas edir. Bura qədər Bozadağın səciyyəsi (özü də birinci səciyyəsi) Buğa ilə eyniləşir. Hər iki mətndəki daxili əlaməti bu cür təyin etmək olar: Buğac – ölüm – Xızır, Bozadax – ölüm – Xırxalı baba. Bozadağın ikinci səciyyəsi Dəli Domrul boyundakı Domrulun canına can tələb olunması motivi ilə eyniləşir. Bozadağın ölümünə 40 gün qalıb. Bunu ona Xırxalı baba deyib. Ona görə də o evlənməlidir ki, özündən sonra yadigar qoysun. 40 günün tamamında onun canı alınmalıdır. Ata-anası onu evləndirir. 40-cı gündə halalı sirri bilir və öz canını Bozadağın yolunda qurban etmək istəyir. Onun xahişi tanrıya xoş gəlir, Qara ilana deyir ki, qoy yaşasın, hər ikisinə ömür verdim, gün verdim. Ömrü mən verdim, günü özləri qazansınlar (Bu mətni folklorçu Tacir Qurbanov toplamışdır). Bu mətn «Dəli Domrul» boyunun daha qədim şəklidir. Burada Qara ilan Əzrayılı, tanrı Allah-təalanı əvəz edir. Hər ikisinin halalı öz ərindən canlarını əsirgəmirlər. Bu mətnlərdəki iştirakçıların riyazi işarəsini belə yazaq: Bozadax (B) – Qara ilan (Q) – Tanrı (T₁) – Dəli Domrul (D) – Əzrayıl (Ə) – Tanrı (T₂). Can

əvəzinə can vermək təklifində bulunan xatunların sədaqəti bu işarələri riyazi modelə çevirir. Onlar ərələrinə sədaqətli olmaları ilə ölümə qalib gəlirlər. Həm «Dirse xan oğlu Buğac» və «Dəli Domrul», həm də «Bozadax»da tərəflər arasındakı riyazi işarələr bərabərdir. Onların təşkil etdiyi bucaqlar da eyni yanlıdır. Bozadax üçbucağı özünün Dəli Domrula uyğun gələn yeni üçbucaq paradiqmasını doğurur. Hər üç üçbucaqda tərəflərin birləşdiyi uclar bir-biri ilə kəsişir: 1) öküz, Dirse xan, Buğac; 2) dəvə, Bozadax, Yalançı Qoca; 3) Əzrayıl, Domrul, Tanrı. İndi isə Bozadaxla bağlı riyazi məsələnin şərtini quraq:

+1 (Tanrı), +1 (Bozadax) , - 1 (Qara ilan), + 1 (Xırxalı baba), - 1 (Yalançı Qoca), - (Qara nər). Bu şərtlikdə Yalançı Qoca, Qara nər və Qara ilan mənfi işarəlidir, Tanrı, Bozadax və Xırxalı baba isə müsbət işarəlidir.

$$3 \times (-1) + (-1) + (-1)$$

$$1 + 1 + 1 \square (-1) + (-1) + (-1)$$

$$3 \square - 3$$

Bozadax üçbucağı dördbucaq içindədir, bu dördbucaqlının tərəfləri Bozadax, Tanrı, Qara ilan, Xırxalı babadır (yaxud onunla üst-üstə düşən Yalançı Qocadır). Bu dördbucaqlı «Dəli Domrul» və «Dirse xan oğlu Buğac»da üçbucağa çevrilir. Hər üç mətni ölümdən qaçma motivi birləşdirir.

Hər hansı mifdə də hərəkət dördbucaqlı və üçbucaq içindədir. Nağılda isə hərəkət dairə içindədir. Əgər nağılda dairənin başlanğıcında «biri vardı» deyilsə, bu o deməkdir ki, hərəkət dairənin A nöqtəsindən başlanır, «biri yoxdu» deyəndə B nöqtəsində sona yetmiş olur. Qalan hadisə, situasiya, süjet, funksiya, motiv və s. dairənin sonsuz nöqtələrində bir-biri ilə birləşir və ayrılır. «Biri vardı» hökmü ilə «biri yoxdu» hökmü arasında mütləq zaman dayanır. Mifdə hərəkət davamedicidir, ona görə də hərəkətin ancaq başlanğıcı vardır, sonu yoxdur, nağılda və eposda isə hərəkət 3 xətlidir – başlanğıc, orta və son. Nağılda «biri vardı,

biri yox, bir padşah vardı» hökmü hərəkətin başlanğıcı, sonrakı hadisələr orta, «göydən üç alma düşdü, onlar yedilər-içdilər, muradına yetdilər, siz də muradınıza çatın» arzusu isə son nöqtəni göstərir. Eləcə də dastanda ustadnamə başlanğıc, hadisələr orta nöqtəyə, duvaqqapma isə son nöqtəyə işarə edir. Deməli, mifdən başlayan hərəkət 1-dən 3-ə doğru davam edir.

Mif modellərinin əfsanə mətnlərində də qismən təkrar olunduğunu müşahidə edirik. Kosmoqonik miflər kosmoqonik əfsanələrə, totem mifləri totem əfsanələrinə rahatca çevrilə bilər, çünki burada iki hərəkətin sürəti bir-birinə bərabərdir. Mifin ibtidai cəmiyyət həyatındakı geriyyə dövr etməsinin ikinci sürətində ondan nağıl mətnlərində istifadə sürətin özünə bərabər olur, yəni böyük mifdən ayrılan qəlpələr, inisiyasiya, təqvim, ezoterik, ekzoterik mif tipləri eyni sürətlə nağıl mətninə yapışır. Nağıl strukturunu təşkil edən elementlərə bir neçə yarusdan baxmaq olar: 1) nağıl strukturunu mif strukturunu təkrar edir; 2) nağılın süjetində hazır mif komponentləri iştirak edir; 3) nağılın süjetində mif motivlərindən istifadə olunur və s. Bu isə onu göstərir ki, mifin hərəkət tezliyinin nağıla keçid alması qeyri-mütəhərrikdir. Bu qeyri-mütəhərriklilik ən çox mif – epos münasibətlərində aşkarlanır. Folklorda mif – epos münasibətləri öz funksiyasını iki istiqamətdə aparır: Arxaik mif strukturlarının eposa transformasiya olunması və ayrı-ayrı mif motivlərinin dastan janrına qarışması şəkində. Əvvəlki kitabımda rast gəlinən terminlər monoqrafiyanın riyazi-mifoloji dil strukturunun açılmasına yardım edir. Struktur, funksiya, simvol, modelləşdirmə, model, sərhəd, mərhələ, kateqoriya, növ, forma, anlayış, sahə, tip, funksional, transformasiya və s. sözlər öz ilkin mənasından uzaqlaşmış folklorun məzmun və dil xüsusiyyətlərini genişləndirir. Məsələn, mifin, əfsanənin strukturunu dedikdə onları təşkil edən hissələr nəzərdə tutulur, mifin, əfsanənin funksiyası dedikdə mifik dünyanın obrazlarını, hadisələrini izah etmək,

keçmiş haqqında məlumatları gələcəyə çatdırmaq başa düşülür, model mifin, əfsanənin, nağılın strukturunun kiçik vahidi olub mətnin formasını təyin edir, tip dedikdə mifin, əfsanənin, nağılın daxili mənasının açılmasına xidmət edən söz-terminin mətnə məxsusluğu nəzərdə canlanır, funksional sözü mətnin hissələrinin və ya mətnin özünün izahedicilik funksiyasının yerinə yetirilməsinin üstün dərəcəsini bildirir.

2. «Kitabi-Dədə Qorqud» epik-mifoloji informasiyasının riyazi-funksional strukturu

Mif – epos münasibətlərinin «Kitabi-Dədə Qorqud» boylarındakı riyazi-morfoloji strukturunun aşağıdakı səciyyələri diqqət çəkir: Dastanın müqəddiməsinin morfoloji səciyyəsi, Buğac boyunun riyazi-morfoloji struktur modeli, Dəli Domrul boyunun riyazi-morfoloji struktur modeli, Qazan xanın evinin yağmalanması boyunun riyazi-morfoloji struktur modeli, Qazan xanın oğlu Uruzun dustaq olduğu boyun riyazi-morfoloji struktur modeli, Salur Qazanın dustaq olub oğlu Uruzun çıxardığı boyun riyazi-morfoloji struktur modeli, Bəkil oğlu Əmranın boyunun riyazi-morfoloji struktur modeli, Uşun Qoca oğlu Səgrək boyunun riyazi-morfoloji struktur modeli, Basatın Təpəgözü öldürdüyü boyun riyazi-morfoloji struktur modeli...

Müqəddimədəki hər bir atalar sözü konkret mif mətninin hökmüdür. Bu məntiqi hökmlər, yaxud atalar sözləri hər hansı boyun riyazi-məntiqi strukturunda öz gizli yaşamını yaşamaqdadır. Riyazi mifologiyada da elementar məntiqi düşüncə bir şüur problemi olaraq fəlsəfi məntiqlə birləşir. Riyazi mifologiyada elementar məntiqi düşüncə üç mərhələdən keçir: anlayışlar, hökmlər və əqli nəticələr (43, s.180). Aristotelin sillogizm anlayışına əsasən, iki qəti hökmdən nəticə kimi üçüncü bir hökm alınmalıdır. Sillogizmdə çıxarılan nəticənin doğruluğu üçün verilmiş hökmlər həqiqi olmalıdır (43, s.302). «Kitabi-Dədə Qorqud»un «Müqəddimə»sində də bu şərtlərə əməl olunur. Müqəddimənin morfoloji strukturu sonradan boyların riyazi-məntiqi strukturuna çevrilir. Mifin strukturundakı riyazi qanunauyğunluqlarla eposun içindəki riyazi qanunauyğunluqları üst-üstə salıxdıran mifin atalar sözündəki hökmünün məntiqi sonluğudur. Burada atalar sözü iki hündəsi üçbucaq arasında birləşdirici düz xətt funksiyasını daşıyır. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının

müqəddiməsi məşhur bir cümlə ilə başlanır: «Rəsul əleyhüssəlam zamanına yaxın Bayat boyundan Qorqud Ata derlər bir ər qopdı. Oğuzun ol kişi tamam bilicisiydi. Nə dersə olardı, qayıbdən dürlü xəbərler söylərdi. Həq-təala onun könlünə ilham edərdi.

Qorqud Ata ayıtdı:

- Axır zamanda xanlıq geri Qayıya dəgə, kimsənə əllərindən almaya, axır zaman olub qiyamət qopunca» (46, s.14). Bu cümlələrdə aşağıdakı riyazi sıralanmalar vardır: Dədə Qorqud – bir ər qopdı – 1; Bayat boyu – 2; Oğuz – 3; Qayı boyu – 4. Dədə Qorqud niyə demir ki, xanlıq Bayat boyuna çata? Belə başa düşmək olar ki, hakimiyyət əvvəl başqa boyda olub? Dünyanın axırında hakimiyyət Qayı boyuna çatmalıdır? Bu riyazi ardıcılıqda $1 + 2 + 3 + 4 = 10$ ilkin riyazi təfəkkürü ifadə olunur. Dədə Qorqudun dilindən söylənən aşağıdakı deyimlərdə də cümlənin tərəfləri arasında müxtəlif asılılıqlar (səbəb, şərt, nəticə, təsdiq, inkar və s.) vardır. Məsələn, Allah-allah deməyincə | işlər önməz, Qadir tanrı verməyincə | ər bayımaz, Əzəldən yazılmasa | qul başına qəza gəlməz, Əcəl vədə irməyincə | kimsə ölməz - deyimlərində birinci hissə səbəb, ikinci hissə nəticə məzmunu daşıyır. Bir neçə misrada isə nəticə öz təsdiqini tapır:

*Ölən adam dirilməz
Çıxan can geri gəlməz*

İkinci şeir parçasında isə şərt, səbəb, nəticə və təsdiq asılılıqlarını görmək olar:

*Ulaşın sular daşsa | dəniz dolmaz (şərt və təsdiq)
Təkəbbürlük eyləyəni | tanrı sevməz (səbəb və təsdiq)
Könlün yuca tutan ərde | dövlət olmaz (səbəb və təsdiq)*

Yad oğulu saxlamaqla | oğul olmaz (səbəb, şərt, inkar
və
təsdiq)

Böüyəndə salır gedər | gördüm deməz (nəticə və
inkar)

Kül təcicik olmaz (köyü oğul olmaz) (təsdiq)

Qara eşşək başına üyən ursan | qatır olmaz (şərt,
nəticə və
təsdiq)

Qaravaşa don geyirsən | qadın olmaz (şərt, nəticə və
təsdiq)

(Axırncı iki misrada nəticə şərtin alt qatında gizlənir)

Yapa-yapa qarlar yağsa | yaza qalmaz (şərt, nəticə və
təsdiq)

Sonrakı üç misra əvvəlki sətirlərlə uyuşan, təsdiq olunan əqli nəticədir. Burada alt mənada təsdiq hökmü gizlənir. Sonrakı 5 misrada da təsdiq olunan nəticə alt qatda gizlənən səbəb məzmunundan doğur. Məsələn, bir misranı götürək:

Qara polad üz qılıcı çalmayınca | qırım dönməz /şərt
(səbəb), təsdiq (nəticə)/

Sonrakı misranın (Oğul atadan görməyincə | süfrə çəkməz. Oğul atanın yetiridir) tərkibləri arasında şərt və nəticə əlaqəsindən başqa, məzmunu tamamlayan morfoloji struktur vardır. Cümlələr bir-biri ilə tabelilik əlaqəsi ilə birləşir. Bütün deyimlərdə bu cür asılılıq özünü göstərir. Eyni sistem bütün bəndləri təşkil edən misralar arasında da müşahidə olunur. Məsələn:

Dövlətli oğul qopsa | ocağının gözüdür

Dövlətsiz oğuz qopsa | ocağının küridir

– misralarını morfoloji strukturunu nəzərdən keçirək. Bu misralar daxili bölgüsünə əsasən yeddilik şeir növünə bənzəyir. Birinci hissədə şərt məzmununda səbəb, ikinci hissədə isə nəticənin daxilində təsdiq qorunur. Sonrakı üçüncü misra birinci misra ilə birləşir, dördüncü misra ikinci misranın mənasını qüvvətləndirir:

*Oğul dəxi neyləsin | baba ölüb mal qalmasa
Baba malından nə fayda | başda dövlət olmasa*

Bu misralar arasında sintaqmatik və paradiqmatik funksiya daşıyan hissələr bir-birinə səbəb (şərt) və nəticə əlaqələri ilə birləşir. Burada nəticə paradiqmadır, səbəb (şərt) isə sintaqmatik cərgəni yaradır. Sonrakı cümlə alqış məzmunu bildirir.

Sonrakı parçanın birinci – doqquzuncu misralarının daxilində inkar məzmunu gizlənən ikinci hissənin şərti birinci hissədədir:

*Çalib kəsər üz qılıcı müxənnətlər çalınca | çalmasa
yey
At yeməyən acı otlar bitincə | bitməsə yey
Adam içməz acı sular sızınca | sızmasa yey*

Buna oxşar misralarda birinci hissə inkar, ikinci hissə inkarın inkarıdır, inkarı təsdiq edir. Onuncu cümlə (Gerçəklərin üç otuz on yaşını doldursa yey) sırf təsdiq məzmunludur. Yene sonrakı iki cümlə alqış ifadə edir.

«Kitabi-Dədə Qorqud» boylarının hər birinin özünəməxsus morfoloji strukturdan əlavə, riyazi strukturu da vardır.

«Dəli Domrul» boyunun riyazi-morfoloji təhlili:

Struktur: «Dəli Domrul» boyunun riyazi-morfoloji tərkib hissələri, ziddiyyət, situasiya və funksiyaları, bir-biri ilə əlaqəsi və boyun ümumi məzmununda birləşməsi.

Boyun morfologiyası:

1. Dəli Domrulun körpüsü, körpünün xərci – 33 və 40 ağça

2. Dəli Domrul və xəstə cavan – birinci və ikinci fəaliyyət sferası arasında uzlaşma pozulmuşdur. Ona görə ki, xəstənin canını Dəli Domrul yox, Əzrayıl almışdır, demək, körpü fəaliyyətsizdir. Xəstə ilə Domrul arasında tabesizlik əlaqəsi yaranmışdır.

3. Əzrayıla münasibət – tabesizlik əlaqəsi

4. Əzrayılın gəlməsi – funksional asılılıq

5. Dəli Domrulun Əzrayılla vuruşması – ziddiyyət

6. Dəli Domrulun Əzrayılla məğlub olması – ziddiyyətlərin həll olunması

7. Dəli Domrulun Allahın birliyini tanıması – tabelilik əlaqəsi

8. Allahdan bağışlanmasını istəməsi – uzlaşma əlaqəsi

9. Can əvəzinə can tələb olunması – idarə əlaqəsi

10. Ata-anasının canını qiyməməsi – inkar

11. Xatunun öz canını Dəli Domrula verməsi – arzu və yanaşma əlaqəsi

Bu tərkib hissələri arasında morfoloji asılılıq tabelilik, tabesizlik əlaqəsi, yanaşma və uzlaşma əlaqələri ilə bir-birinə bağlanır. Hər hissənin öz morfoloji funksiyası vardır:

1 – A; 2 – A₁; 3 – A₂; 4 – B; 5 – B₁; 6 – B₂; 7 – S; 8 – S₁; 9 – S₂; 10 – Q; 11 – Q₁.

A və A₁-də funksiya tamamlanmışdır. 3 – A₂ –nin situasiyası və 4 – B-nin funksiyası qiymətcə bərabərdir. 5 – B₁; 6 – B₂; 7 – S; 8 – S₁; 9 – S₂; 10 – Q; 11 – Q₁ –də situasiyalar bir-birinin davamıdır. Boyda semantik cərgənin işarələri bir-birinə bərabər olduğu kimi (Allah-təala və Əzrayıl, Dəli Domrul və xatunu funksionallığı) bərabərlikdə də

semantik cərgənin qiymətlərinin cəmi bir-birinə bərabərdir (yəni, +1, +2 və +1 - (-2) rəqəmlərinin cəmi 3-ə bərabərdir).

$0 - 1 \times (1+2) = (-2) - 1$ bərabərliyi (açımı $0 - 1 + 1 + 1 = (2) - 1$); tərəflər bi-birinə bərabərdir, yəni $3 = 3$.

Riyazi qiymətləndirmə:

0 – Tanrı

-1 – Dəli Domrul

+1 – Allah-təala (boyda bir funksiyası vardır – bağışlama)

+ 2 – Əzrayıl (boyda iki funksiyası vardır – öldürmək və kömək etmək)

- 2 – Dəli Domrulun ata-anası

+ 1 – Dəli Domrulun xatunu

Boyun əvvəlində özünün mənfi işarəsi ilə Dəli Domrul sıfır həddində olan Tanrıya yaxınlaşır. Dəli Domrul qədim türk panteonuna məxsus allahlardan biri statusundadır. +1 işarəsi ilə qeyd olunan Allah-təala orta əsr türk mifologiyasında çarpazlaşmış tanrı – Allah formulunu ifadə edir: $0 - 1 =$ Dəli Domrul və Tanrı bərabərliyi; $1 + 2 =$ Allah-təala və Əzrayıl bərabərliyi eyni zamanda (+1)-in (-2)-yə nisbətində bərabərdir. İfadədəki Dəli Domrulun (-1) işarəsi onun ata-anasının (-2) işarəsi ilə eyni riyazi nisbətdədir. Boyda və tənlikdə Dəli Domrulun əvvəlki mənfi işarəsi öz xatununun müsbət işarəsinin köməyi ilə müsbətə çevrilir. Tərəflərin arasındakı qiymətlərin cəmi 3-dür. Bu isə o deməkdir ki, Allah-təalanın Əzrayılla semantik cərgəsi Dəli Domrulun xatunu ilə semantik cərgəsinə bərabərdir. Dəli Domrul boyda öz mənfi işarəsindən çıxaraq müsbət qəhrəmana çevrilir. Ümumiyyətlə, dəlilik folklorda müsbət qiymətləndirilir.

«Buğac» boyunun riyazi-morfoloji təhlili:

Struktur: «Buğac» boyunun riyazi-morfoloji tərkib hissələri, ziddiyyət, situasiya və funksiyaları, bir-biri ilə əlaqəsi və boyun ümumi məzmununda birləşməsi.

Boyun morfologiyası:

1. Övladsızlıq (situasiya), səbəb

2. Uşağın doğulması (funksiya), nəticə
3. Bayındır xanın (tanrının) buğası, səbəb
4. Buğacın buğanı yenməsi və öldürməsi (funksiya),
nəticə
5. Buğacın lənətlənməsi (ölümə məhkum olunması)
(situasiya), səbəb
6. Buğacın ovda atası tərəfindən oxlanması (situasiya),
nəticə
7. Xızırın Buğaca məsləhəti (funksiya), inam
8. Anasının südü və dağ çiçəyi ilə Buğacın sağaldılması,
inam

Boyun tərkib hissələri üç morfoloji asılılıqda birləşmişdir (birinci, ikinci və üçüncü sıra uzlaşma semantik cərgəsində, dördüncü, beşinci və altıncı sıra tabelilik semantik cərgəsində, yeddinci və səkkizinci sıra yanaşma semantik cərgəsindədir). Bu sıralar həmçinin səbəb, nəticə və inam funksional cərgələrini özündə birləşdirir.

Hər sıranın öz morfoloji funksiyası vardır:

1 – A; 2 – A₁; 3 – A₂; 4 – B; 5 – B₁; 6 – B₂; 7 – S; 8 – S₁.

A, A₁, A₂ səbəb funksiyası rolunu oynayır.

B, B₁, B₂ nəticə funksiyası rolunu oynayır.

S, S₁ inam funksiyasını daşıyır.

2, 4 və 7 funksiyadır, 1, 5 və 6 situasiyadır, 3 və 8 arasında proses uyğunluğu vardır.

Riyazi qiymətləndirmə:

Övladsızlıq – 0

Uşağın doğulması – (+1)

Buğa – (-1)

Buğanın buğanı yenməsi – (+1)

Lənətlənmə – (-1)

Buğacın oxlanması – (-1)

Xızır – (+1)

Ana südü, dağ çiçəyi – (+1)

0 – (+1) x (-1) + (+1) = (-1) · (-1)

$$2 = (+1) + (+1)$$

Alınan bərabərlikdə diaxron və sinxron nəticələr də eynidir. «Buğac» və «Dəli Domrul» boylarının daxilində, həm də boyların arasında funksional əlaqə vardır.

«Salur Qazanın evinin yağmalanması» boyunun riyazi-morfoloji təhlili:

Struktur: «Salur Qazanın evinin yağmalanması» boyunun riyazi-morfoloji tərkib hissələri, ziddiyyət, situasiya və funksiyaları, bir-biri ilə əlaqəsi və boyun ümumi məzmununda birləşməsi.

Boyun morfologiyası:

Uruzun inkişaf dinamikası sıfıra bərabərdir.

Ov (situasiya)

Qazan xan – (+1)

Dustaqlıq (mənfi situasiya)

Uruz – 0

Anası – 0

Şöklü Məlik – (-1)

Qaraca çoban (+1)

Yuxu (səbəb)

Qazan xan – (+1)

Yurd, su, qurd, köpək (simvol)

Bu boyda qəhrəmanlıq səviyyəsinə görə əmsallar 0 və 1-ə bərabərdir. Müsbət əmsallar 2-yə bərabərdir. Uruzun qəhrəmanlıq əmsalı sıfırdır. Şöklü Məliyin qəhrəmanlıq əmsalı mənfi -1-dir. Riyazi bərabərliyin cavabı -1-ə bərabərdir: $(0 \times 1) = 0$; $(-1) \times (+1) \times (+1) = -1$

«Qazan bəyin oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu boy»un

riyazi-morfoloji təhlili:

Struktur: «Qazan bəyin oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu boy»un riyazi-morfoloji tərkib hissələri, ziddiyyət, situasiya və funksiyaları, bir-biri ilə əlaqəsi və boyun ümumi məzmununda birləşməsi.

Boyun morfologiyası:

Boyda Uruzun inkişaf dinamikası mənfi 1-ə bərabərdir.

Divanxana (ziddiyyət)

Ov (situasiya)

Qazan xan – (+1)

Uruz – (-1)

Burla xatun – (+1)

Boyda müsbət əmsallar 2-dir.

Riyazi bərabərliyin cavabı ziddiyyət üçün sıfırdır, situasiyada isə 2-yə bərabərdir: $(+1) + (-1) = 0$. $(+1) + (+1) = 2$.

«Salur Qazan dustaq olub oğlu Uruz çıxardığı boy»un riyazi-morfoloji təhlili:

Struktur: «Salur Qazan dustaq olub oğlu Uruz çıxardığı boy»un riyazi-morfoloji tərkib hissələri, ziddiyyət, motiv, situasiya və funksiyaları, bir-biri ilə əlaqəsi və boyun ümumi məzmununda birləşməsi.

Boyun morfologiyası:

Boyda Uruzun inkişaf dinamikası müsbət 1-ə bərabərdir.

Ov (situasiya)

Yuxu (səbəb)

Dustaqlıq (mənfi situasiya)

Kafirlər – (-1)

Uruz – (+1)

Quyu (funksiya)

Qazan – (+1)

Ata ilə oğulun vuruşması (motiv). Burada Qazan xanın işarəsi ilə Uruzun işarəsi eynidir.

Hər ikisinin riyazi işarəsinin cəmi müsbət ikiye bərabərdir.

$$(-1) \times 1 + 1 = 0$$

Qələbə (+)

Hər üç boyda Uruzla bağlı riyazi əmsallar (0, -1, +1), cavabların cəmi 1-dir.

«Bəkil oğlu Əmranın boyu»nun riyazi-morfoloji təhlili:

Struktur: «Bəkil oğlu Əmranın boyu»nun riyazi-morfoloji tərkib hissələri, ziddiyyət, situasiya və funksiyaları, bir-biri ilə əlaqəsi və boyun ümumi məzmununda birləşməsi.

Boyun morfologiyası:

Divanxana (ziddiyyət)

Ov (situasiya)

Bəkil – (0)

Bayındır xan – (0)

Əmran – (0)

Boyda 4 şəxsin qəhrəmanlıq funksiyası (təkur da daxil olmaqla) sifıra bərabərdir. Əmranın funksiyasına hazırlıq məqsədi daşıyır. Boydakı iştirakçıların əmsalları aşağıdakı kimidir:

Qazan – (-1)

Tanrı – (+1)

Təkur – (-1)

Əmran – (+1)

Kafir – Əmran + Tanrı bərabərliyi kafirin müsəlmanlığı qəbul etməsi ilə yekunlaşır, yəni kafirin (-1) işarəsi müsbət birə çevrilir. $x = (-1) \cdot (-1) + (1+1)$; $x = 3$

Bəkilin düsturu:

$x = (+0) \cdot (-1) - (+0) \cdot (-1) = 0$. Bəkilin hünəri onun ayağını sındırması ilə nəticələnir (yəni Bəkilin hünəri sifıra bərabərdir).

«Uşun Qoca oğlu Səgrəyin boyu»nun riyazi-morfoloji təhlili:

Struktur: «Uşun Qoca oğlu Səgrəyin boyu»nun riyazi-morfoloji tərkib hissələri, ziddiyyət, situasiya və funksiyaları, bir-biri ilə əlaqəsi və boyun ümumi məzmununda birləşməsi.

Boyun morfologiyası:

Divanxana (ziddiyyət)

Çapqın (situasiya)

Dustaqlıq (situasiya)

Əkræg (- 0)

Səkræg (+1)

Təkur (-1)

Boyda Əgrəyin qəhrəmanlığı sıfır həddindədir. Onun qəhrəmanlıq əmsalı dustaqlıqda mənfi 1-ə bərabərdir. Tanımadığı qardaşı ilə vuruşmağa göndəriləndən sonra onun qəhrəmanlıq əmsalı müsbət 1-ə çevrilir.

$$x = (-1) + (+1) \cdot (-1).$$

$$x = -2$$

«Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy»un riyazi-morfoloji təhlili:

Struktur: «Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy»un riyazi-morfoloji tərkib hissələri, ziddiyyət, situasiya və funksiyaları, bir-biri ilə əlaqəsi və boyun ümumi məzmununda birləşməsi.

Boyun morfologiyası:

Təpəgöz ilə Oğuz arasında ziddiyyət yaranmışdır.

Təpəgöz – (-1)

Basat – (+1)

Basatın (torpaq) kökü = Qaba ağac + Qoğan Aslan.

Həlli sıfıra bərabər olan məsələdə mötərizədəki rəqəmlər bi-birinə bərabər deyil, çünki onlar bir-biri ilə ziddiyyət təşkil edir. Basat Təpəgözü öldürdükdən sonra onun üzünü barmağına keçirir, bununla da onun mənfi qüvvəsinə yiyələnir.

$$x = (-1) \cdot (+1)$$

$$x = (-1)$$

Şəkinin Cumakənd ərazisində olan Pir baba ziyarətindəki Əjdaha daşı ilə bağlı rəvayətdə deyilir: «Əjdaha Pir baba ilə kəsim kəsir. Pir baba hər gün ona bir qoyun verir. Bir gün Pir babanın qoyunları qurtarır. Əjdaha ondan qoyun istəyəndə o, öz oğlunu verir. Bu zaman Allah göydən bir qoyun endirir ki, Pir baba oğlunun əvəzinə bu qoyunu

versin. Buna dözə bilməyən Pir baba əjdahanı daşa döndərir» (67, s.90).

«Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy»da da Təpəgözlə Oğuz eli arasındakı ixtilaf onun Dədə Qorquddan günə yeməyə 2 adam və 500 qoyun istəməsi ilə başa çatır. Boyda da göstərilir ki, Oğuz elində 4 oğlu olan birini verdi, üçü qaldı, üç oğlu olan birini verdi ikisi qaldı, iki oğlu olan birini verdi biri qaldı. Burada belə sual ortaya çıxır. Təpəgöz il ərzində Oğuz elindən neçə adam yedi? Bundan sonra boyda təsvir olunur ki, «Qapıqqan derlər bir kişi vardı, iki oğlu vardı. Bir oğlun verib, biri qalmış idi, geri növbət dolanıb ona gəlmişdi» (46, s.117). Bu təsvirdən görünür ki, çevrə başa çatmışdır. «Kitabi-Dədə Qorqud» da başqa dastanlara açar ola biləcək 366, 32, 24 kimi antropomorflaşdırılmış ədədlərə rast gəlinir. Əgər biz çevrənin 360□, ilin isə 366 gündən ibarət olduğunu biləndən sonra yuxarıdakı şərtə əsasən 360 ədədinin □, □, □ hissələrinin 90, 120 və 180-a bərabər olduğunu və cəmin 390 elədiyini görürük. Alınan ədədi 366 + 24 formulu ilə yoxlamış olsaq, alınan 390 cavabı əvvəli 390 ilə üst-üstə düşəcəkdir. 366 ədədinin isə □, □, □ hissələrinin təqribi 91, 122, 183-ə bərabər olduğunu və cəmin 396 təşkil etdiyini alırıq. Alınan ədədi 366 + 32 formulu ilə yoxlamış olsaq, 396 ədədinin 398 ədədinə təxminən uyğun gəldiyini görürük. Belə nəticəyə gəlmək olar ki, Təpəgöz bir il ərzində Oğuz elindən 398 və 390 (788) adam yemişdir. Əgər 360□-ni günə çevirib 366 günün üstünə gəlsək, 732 edər ki, 788 ilə bu ədədin arasındakı fərq şərti 56-ya bərabərdir. Boydakı hadisələrə uyğun olaraq, Oğuz dünyasının çevrəsinin şərti 56-cı ədədində tamamlanması da tərəfimizdən fərz olunur (42 + 7+7). Boyda Təpəgöz Xaosu təmsil edir. O, Oğuz elini məhv edən qüvvədir, işarəsi sıfırdır. Basat boyda Kosmosu bərpa edir, məkanı torpaqdır və 1 rəqəmini işarələyir. Oğuz eli öz-özünü daxilən tənzimləyən, artıran fasiləsiz hərəkətdədir. 2 rəqəmi ilə məhv olan Oğuz eli 1 rəqəmi ilə özünü yenidən bərpa edir. «Kitabi-Dədə Qorqud»da Təpəgözün Oğuzdan 2

adam və 500 qoyun istəməsi formal məntiqin hökmü ilə təsdiq və nəticə olaraq Oğuz dünyasının məhv olmasının (qiyamətin) tarixi-müqəddəm şərtlərinin epos düşüncəsində yaşamasını göstərir.

«İç Oğuz Daş Oğuz asi olub Beyrək öldüyü boy»un riyazi-morfoloji təhlili:

Struktur: «İç Oğuz Daş Oğuz asi olub Beyrək öldüyü boy»un riyazi-morfoloji tərkib hissələri, ziddiyyət, situasiya və funksiyaları, bir-biri ilə əlaqəsi və boyun ümumi məzmununda birləşməsi.

Boyun morfologiyası:

Yağma (situasiya)

Düşmənçilik (ziddiyyət)

Qazan – (+1)

Aruz – (-1)

Beyrək – (+1)

Daş oğuz (-)

İç Oğuz (+)

Boyda iki qarşıdurma – Beyrək və Aruz, İç Oğuz və Daş Oğuz qarşıdurması vardır. Buna görə də boyda cavabı sıfır olan iki bərabərsizlik vardır: Beyrək (+1) və Aruz (-1), (+1) – (-1) = 0; İç Oğuz (Qazan) – Daş Oğuz (Aruz) = 0. Sıfır həddinə yaxınlaşandan sonra Oğuz eli yenidən birləşir. Bu boyda «Bayburanın oğlu Bamsı Beyrək boyu»nun həndəsi fiqurunun tərs proyeksiyasını görürük. Boyda Qazan xanın öz evini yağmalatmasını başlanğıc A nöqtəsi, Aruzun yağmalanmaya gəlməməsini, Beyrəyi öldürməsini B nöqtəsi ilə işarə etsək, Qazan xanın Xaosu aradan qaldırması ilə bu üçbucaq S nöqtəsində tamamlanır.

«Bayburanın oğlu Bamsı Beyrək boyu»nun riyazi-morfoloji təhlili:

Struktur: «Bayburanın oğlu Bamsı Beyrək boyu»nun riyazi-morfoloji tərkib hissələri, ziddiyyət, situasiya və funksiyaları, bir-biri ilə əlaqəsi və boyun ümumi məzmununda birləşməsi.

Boyun morfologiyası:

Bayındır xanın toplantısı (situasiya)

A – Baybura bəyin oğul arzusu

B – Bəylərin alqışı

A₁ – Baybecan bəyin qız arzusu

B₁ – Bəylərin alqışı

B₂ – Beşikkəsmə

A + A₁ = B + B₁

A-nın qiyməti 1, A₁ –in qiyməti 1-dir.

A + A₁ = B₂. 1 + 1 = 2

S – Bəzirganların soyulması (situasiya)

Q – Beyrəyin qəhrəmanlığı (funksiya)

Q – Adqoyma (funksiya)

D – Yarış (situasiya), D₁, D₂, D₃

D = D₁ + D₂ + D₃

Elçilik (funksiya)

Evlənmə (funksiya)

Dustaqlıq (ziddiyyətin səbəbi)

Bəzirganların Beyrəyi axtarması (tapşırıq, situasiya)

Dustaqlıqdan qaçma (nəticə)

Beyrək – (+1)

Banıççək – (+1)

Qazan xan – (+1)

(+1) + (+1) + (+1) = 3

Şöklü Məlik – (-1)

Yalançı oğlu Yalincıq – (-1)

(-1) – (-1) = 0

Beyrəklə Yalincıq arasındakı ziddiyyət (+1) + (-1) = 0

Oğuzla Bayburd qalasının bəyi arasında ziddiyyət

(+1) + (-1) = 0

Sıfırlarla müsbət işarələrin əmsalı bərabərdir (3 sıfır və 3

bir)

Beyrəyin boyunun riyazi düsturu:

1 + 1 = (+1) + (+1) + (+1)

2 = 3

$$(+1) + (+1) + (+1) \square (0) + (0) + (0)$$

Boyda Beyrəyin həndəsi fiquru belə alınır: Beyrəyin doğulması üçün bəylərin alqışı ilə onun qəhrəmanlıq göstərməsinə qədərki dövrü (16 il) başlanğıc A nöqtəsi, qəhrəmanlıq göstərməsindən toy gərdəyinin qurulmasına qədərki dövrü B, Beyrəyin gərdəkdən qaçırılmasından dustaqlığa qədərki dövrü (16 il) S ilə işarə etsək, 32 dərəcəli üçbucağın alınmasını görürük. 32 dərəcənin riyazi qiymətinin 9 olduğunu bilsək (49, s.90 – 94) və 9 rəqəminin tanrı işarəsini təyin etdiyini düşünsək, boyda Beyrəyin qədim totem tanrının qəhrəmanlaşmış (antropomorflaşmış) obrazını təcəssüm etdirməsi qənaətinə gələ bilərik. Üçbucağın A və S nöqtələrini yarım dairə ilə birləşdirsək, Kosmos və Xaosu yaradan göy qübbəsinin alındığını görürük. Beyrək 16 il Xaosda qalandan sonra Oğuzdakı Kosmosu bərpa etməyə gəlir. Beyrəyin Xaosdakı riyazi əmsalı sıfırdır ($4 = 0$), Kosmosdakı əmsalı isə 1 ilə işarələnir ($5 = 1$).

«Qanlı Qoca oğlu Qanturalı boyu»nun riyazi-morfoloji

təhlili:

Struktur: «Qanlı Qoca oğlu Qanturalı boyu»nun riyazi-morfoloji tərkib hissələri, ziddiyyət, situasiya və funksiyaları, bir-biri ilə əlaqəsi və boyun ümumi məzmununda birləşməsi.

Boyun morfologiyası:

Qanturalı (+1)

Qanturalının qəhrəmanlığı – 3

Selcan xatun (+1)

Selcan xatunun qəhrəmanlığı – 1

$1 + 1 = 2$ (Qanturalı və Selcan)

$1 : 1 = 1$ (Sınaq)

$3a = 1b$ (Qanturalının 3 qəhrəmanlığı (a) Selcanın bir qəhrəmanlığına (b) bərabərdir)

$3 + 1 = 4$; $1 + 2 + 3 + 4 = 10$. 4 rəqəminin daxili cəmlənməsinə uyğun olaraq boydakı hissələrin düzümü də 10-dur. Onları belə düzmək olar:

1. Qanlı Qocanın oğlu Qanturalı ilə evlənmək haqqında söhbəti;
2. Atasının oğluna qız axtarması;
3. Qanturalıya qız tapıb təkurun şərtini oğluna xəbər verməsi;
4. Qanturalı səfər etməsi;
5. Qanturalının qarşılanması;
6. Qanturalının heyvanlarla vuruşması;
7. Selcan xatunun onu bəyənməsi, Qanturalının qızı götürüb Oğuzla gəlməsi;
8. Təkurun onların ardınca gəlməsi;
9. Qanturalı və Selcanın onlarla vuruşması;
10. Qanturalının Selcan xatunu sınaması.

Göründüyü kimi, boyda riyazi düstur olmasa da, oradakı rəqəmlərin daxili cəmlənməsi ilə hadisələrin düzümü bir-birinə bərabərdir.

«Qazılıq Qoca oğlu Yeynəyin boyu»nun riyazi-morfoloji təhlili:

Struktur: «Qazılıq Qoca oğlu Yeynəyin boyu»nun riyazi-morfoloji tərkib hissələri, ziddiyyət, situasiya və funksiyaları, bir-biri ilə əlaqəsi və boyun ümumi məzmununda birləşməsi.

Boyun morfologiyası:

A – Qanlı Qocanın diləyi və Düzmürd qalasına hücumu

B – Arşun oğlu Dirəyin ona qalib gəlməsi

A □ B

Dustaqlıq (situasiya)

A₁ – Yeynəyin böyüməsi

A₂ – Atasını xilas etməyə getməsi

Situasiya A₁ – A₂ funksiyasını törədir.

Yuxu (səbəb). Yuxu vuruşmanı stimullaşdırır.

Vuruşma (situasiya)

Yeynək – (+1)

Arşun oğlu Dirək – (-1)

Qanlı Qoca – (+1)

Oğuz igidləri – (+24)

Boyda Oğuzlarla Düzmürd qalası arasında ziddiyyət, qarşıdurma hiss olunur. Boyda 24 Oğuz bəyinin qəhrəmanlığı sifira bərabərdir. Qanlı Qocanın da qiymətləndirilməsi sifir olsa da, sonda müsbət 1-ə çevrilir. Buna görə də Yeynəyin müsbət işarəsi ilə Qanlı Qocanın müsbət işarəsi toplana bilər, müsbət 2 olur. Boydan göründüyü kimi, Yeynəyin müsbət işarəsi ilə Arşun oğlu Dirəyin mənfə işarəsi toplana bilmir, onun mənfə 1 işarəsi sifira bərabər olur (1 – 1). (46)

«Kitabi-Dədə Qorqud» boylarının əsasında Oğuz mifi dayanır.

3. «Oğuz Kağan» eposunun riyazi-mifoloji strukturu

Oğuz mifinin kökündə su, ağac, işıq, torpaq stixiyaları durur. Oğuzun dünyaya gəlməsi Ay xatunun çadırına düşən şüa ilə bağlıdır. Bu qədim mifoloji dünyagörüşdür. Oğuz mifi ilə bağlı bu mifoloji motivin özünün də söykəndiyi arxetip – daha qədim dövrlərə gedib çıxan mifoloji mətnlər vardır. Bu mifoloji mətnlərdə Ay xatunu – Humayı ağac kultu əvəz edir. Bu da təsadüfi deyil. Erkən mifoloji dövrlərdə ağac Humayın atributu hesab olunurdu. Hətta qədim xakaslar qayınağacının Humayla birgə göydən endiyinə inanmışlar. Xakas mifində deyilir ki, Qaraqorum dağlarından axan Tuğla və Selenqa çaylarının birləşdiyi Kumlanço adlı yerdə bir fısdıq və qayınağacı bitmişdir. Ağaclar böyüdükdən sonra onlar özlərindən musiqi səsləri çıxarmağa başladılar. Bu ağacların üzərinə hər gecə şüa düşürdü. Bir gün ağaclardan birinin qarnı böyüdü, şişib dağ boyda oldu. Oradan bir qapı açıldı, içəridə çadırlardan ibarət beş ev göründü. Hər evdə bir uşaq vardı. Uyğurlar bu uşaqları tanrının göndərdiyini düşündülər və onları götürüb saxladılar. Onlara Sunqur təkin, Kutur təkin, Tukak Təkin, Ür təkin, Buğu təkin adlarını verdilər (74, s.14). Bu mifdən də aydın görünür ki, qədim xakas qayınağacından doğulmuşdur. V.V.Radlovun xakaslardan topladığı nümunələrdə də deyilir ki, «iki müqəddəs ağcaqayın vardır. Biri kişi, ikincisi isə qadındır. Həmin ağaclar o vaxt yaranmışdır ki, biz ata Ülgəndən və ana Humaydan doğulmuşuq» (74, s.68). Burada Oğuz mifi ilə xakas mifi arasında müəyyən paralellər aparmaq mümkündür. Ay xatunun və Humayın təmsil etdiyi ağacın üzərinə şüa düşdükdən sonra Oğuz və ilk xakas doğulur. Hər iki mifdə ağac kultu üstün mövqeyə malikdir. Oğuzun nəsil üçbucağı da aşağıdan yuxarıya doğru ağacı xatırladır.

Macar alimi Y.Nemet Oğuz sözünü ok-uz hissələrinə ayırıb izah edir. Onun fikrincə «ok» qəbilə, boy, «z» cəm şəkilçisidir. Mənası Oğuz boyları deməkdir. Qədim

zamanlarda «ox»un boy mənasına yaxın gəlidiyi məlumdur. Hətta Oğuz mifindən də görünür ki, Oğuz oğlanlarının tapdığı yay və oxu üç yerə bölüb hərəsinə bir boy-qəbilə tapşırırdı. Tarixi məlumatlardan aydın olur ki, göytürk dövləti də 10 boydan ibarət olub və həmin 10 boy 10 ox adlandırılıb. Oğuz oğlanlarını boz-ox və üç-ox deyə iki yerə bölmüşdü (35, s.25).

E.ə. 209-cu ildə çinlilərin Mao-tun adlandırdığı Mete hakimiyyətə gəldi. Onun da dövründə hun imperiyasının sağ və sol olmaqla iki qola ayrıldığı və 24 sərkərdənin onlara başçılıq etdiyi məlumdur (35, s.26). Oğuz adına ilk dəfə VII əsrdə Yenisey kitabələrində rast gəlinir. Barlıq çayı sahilindən tapılan bu kitabədə yazılmışdı: Öz Yiğən Alp Turan altı oğuz budunda üç yegirmi (yaşımka) adırıldım (Öz Yiğın Alp Turan altı oğuz elindən on üç (yaşımında) ayrıldım) (35 s.27). Bu maraqlı faktdır. Əvvəla burada oğuzların VII əsrin birinci yarısında altı boydan olduqları, həmin əsrin ikinci yarısında isə oğuzların Tula çayı sahillərində 9 boydan ibarət olduqları fərz olunur. Kül-təkin və Bilgə Kağan kitabələrində «üç oğuz qoşunu» ifadəsi də onların üç və altı olmaqla iki yerə ayrılmasını düşünməyə əsas verir (35, s.27). Bu haqda müəyyən qədər «Cami ət-Təvarix»də məlumat verilir. Orada yazılır ki, oğuz tayfaları 24 boydan ibarət olmaqla Oğuz xanın altı oğlundan törəmişdir. Əlyazmada diqqəti cəlb edən maraqlı fakt hər 4 boyun bir müştərək onqona malik olmasıdır (35, s.28). Deməli, 24 boyun 6 onqonu olmuşdur, bir onqon 4 boyu birləşdirmişdir. Belə götürəndə yuxarıda qeyd olunan 6 oğuz tayfasının iri tayfa birliyi olması aydınlaşır. Bu faktı F.Sümər də təsdiq etmiş olur. «Bu fakt 24 oğuz boyunun da qədim zamanlarda altı boy halında yaşadığını göstərir» (35, s.28). İlk 6 oğuz tayfası – oğuz (türkmən), uyğur, qıpçaq, kanqlı, karluk və kalaç (xalac) olmuşdur. F.Sümər bu tayfaların Oğuz xandan başlayaraq «Oğuz Kağan» dastanının formalaşdığı dövrə qədər yarandığını söyləyir (35, s.346).

Oğuzların 6 boyunun hər birinin 4 boydan ibarət olması ilkin hadisədir. Lakin qədim zamanlarda bu bölgünün 3 və 5 boydan ibarət olması da danılmazdır. Məsələn, F.Sümər on-oxların hər biri 5 tayfadan ibarət iki böyük tayfabirləşməsi nəticəsində yarandığını göstərir (35, s.35). Tarixi mənbələrdə peçeneq tayfalarının on-oxların bir qolu və ya bir neçə qolu olması da qeyd edilir, bir sözlə, on-oxlar peçeneqlərin tayfa birliyi kimi başa düşülür. F.Sümər yazır ki, həmin peçeneqlər 24 oğuz boyundan biri olan peçeneqlər ilə eyni təşəkkül deyildir (35, s.54).

Beləliklə, biz görürük ki, Oğuzun hakimiyyət ierarxiyası ilə bağlı ilk rəqəmlər tarixi faktlarda qorunub saxlanmışdır. Bu rəqəmlər onun nəslinin davamçıları olan 6 oğlu ilə bağlı idi. Oğuz oğlanlarının səfərdə tapdıqları yay və oxu üç yerə bölərək yayı tapanlara hakimiyyət, oxu tapanlara vassallıq vermişdi. Hər oğulun 4 tayfaya başçılıq etməsi də bu hakimiyyətin əlaməti idi. Oğuz xanın oğlanlarının tapdığı yay və oxu üç yerə bölüb onlara verməsi simvol kimi 1038-ci ildə Nişapura gedən Toğrul bəyin qiyafəsində əks olunmuşdu. Onun milli paltarı ilə bərabər qolunda gərilmiş bir yay, kəmərinə üç ox vardı (35, s.68). Bu işə hakimiyyətə tabe olmaq kimi başa düşülürdü. Türkmən adətinə görə oxun göndərilməsi dəvət mənasını daşıyırdı. Qarşı tərəf oxu qəbul edib böyük hədiyyələrlə görüşə gəldisə, ona dost kimi baxırdılar.

Beləcə əcdadlarımızın say sistemi haqqında ilkin bilgilərə malik olması tarixi proseslərin nəticəsi idi. O, Oğuzun oğlanlarının sayını dərk edəndən, 10 ədədini cəmləyəndən sonra nisbətən başqa hesablamaları da aparmağı öyrənirdi. O, Oğuzun hər nəvədən 6 nəticəsinin olduğunu da bilirdi və Oğuzun şəcərəsi onun tefəkküründə inkişaf edərək 12-yə və 24-ə qədər uzanırdı. Biz Oğuzun nəslinin əsasında duran 7 dənə sayın iştirak etdiyini görürük (1, 2, 3, 4, 6, 12, 24).

Oğuz mifinin əsas rəqəmləri 1, 2, 3, 4, 6-dır. Bu rəqəmlərin daşdığı informasiya yükü isə geniş əhatəyə malikdir. 75 №-li «Atalar sözü»ndə «Oğuzdan 366 alp ər, 24 sancaq bəyi, 32 böyük sultan çıxdı» ifadəsində kodlaşdırılmış informasiyalar gizlənmişdir. Biz tədqiqatın ruhuna uyğun olaraq bu kodlaşdırmaya bir rəqəm də əlavə etməyi düşünürük. Yəni «Oğuzdan 7770 (7777) dəli, 366 alp ər, 24 sancaq bəyi, 32 böyük sultan çıxdı» şəklində təshih etmək istəyirik. Biz 32 böyük sultanın açmasını Oğuzun nəticələrinin sayının (24) üstünə 4 (nəvə), 3 (oğul) və özünü gəlməklə izah edirik. Burada 32 idealizə olunmuş ədəddir. Bəlkə də Oğuzdan sonra hakimlik edən sultanların sayı 32-dir. 32 ədədinə R.Qafarlının da yanaşması maraqlıdır. Onun təqdim etdiyi $1 + 6 (3 + 3) + 24 (6 \cdot 4) = 31$ cavabı 32 ədədi üçün ehtimal ediləndir (48, s.388). Onun $1 + 6$ modeli Azərbaycan nağıllarında özünü doğruldur. «Yeddi qardaş bir bacı» nağılında da bu modelə uyğun olaraq $7 = 1$ formasını görürük (8, s.123 – 130). Müəllifin bu qənaəti «Dədə Qorqud»dakı Dəli Domrulun körpüdən keçənlərdən 33 axça almasının məzmununu açma bilər. Müəllifin qeyd etdiyi qadın mələkələrin sayını (2) 31-in üstünə gəlməklə 33 ədədinin mənası açma bilər. Diqqət edilsə, təsbəhin dənələrinin sayı da 33-dür. Bu ədəd yəqin ki, 33 tanrı ilə əlaqədar ola bilər ki, Dəli Domrul da onlardan biridir. Lamaistlərin mifologiyasında 33 tanrı mövcuddur ki, onlara Xormuzd başçılıq edir (91, s.50). S.Y.Neklyudov bu ədədin dəyişkən olduğunu, tanrıların sayının 9 və 99 olduğunu düşünür (89, s.50). Hətta tuvalılar göyün 9, 18, 33 və 99 qatdan ibarət olmasını düşünürlər (91, s.192 – 193).

32 ədədi ilə bağlı maraqlı fakta tədqiqatçı İsmət Aslanovun «Qız qalasının sirri» yazısında rast gəlirik. Müəllif yazısında Qız qalasının girinti-çixıntılarının sayının 32 ədədi ilə bağlı olduğunu qeyd edir. O, 32 ədədini insan beynindəki üç müvazinət orqanının sayına vuraraq alınan hasilin Allahın adına işarə etdiyinə, Rusiyada çap olunmuş İslam

Ensiklopediyasında da Allahın 96-cı adının Bakı olduğuna diqqət çəkir. Doğrudan da Qız qalasına üstən baxanda 9 və 6 rəqəmlərini, həmçinin b və q hərflərini görmək mümkündür (57).

Oğuz mifində birbaşa və dolayısı ilə iştirak edən rəqəmlər 1, 2, 3, 4, 6, 12, 24, 72 və 288-dir. 1, 2, 3, 4, 6, 12, 24, 72 və 288 rəqəm və ədədlərinin $a_n = a_{n-3} \cdot a_{n-2}$ hər bir həddi özündən əvvəlki ($n > 4$) 2-ci və 3-cü həddin hasilinə bərabərdir və $a_1 = 1$, $a_2 = 2$, $a_3 = 3$, $a_4 = 4$ riyazi qanunauyğunluğuna əsasən 1, 2, 3, 4 rəqəmlərinin 3-cü sırası 2-ci sıraya vurulur, alınan hasil özündən əvvəlki rəqəmə yenə vurulmaqla hədlərin sırası həndəsi artıma məruz qalır.

«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanlarında da 1, 2, 3, 4, 6, 12, 24, 32 və 366 rəqəm və ədədlərinə gen-bol rast gəlirik. Bu dastanlar həmin ədədləri özündə yaşadan oğuznamələrdir. «Rəsul əleyhüssəlam zamanına yaxın Bayat boyundan Qorqud Ata derlər bir ər qopdı» informasiyasında Dədə Qorqudu vahid, tək, bir kimi qəbul etsək, Oğuz elinin ikiye parçalanmasını, dastanın variantlarının 6, 12 və ehtimal olunan 24 boydan ibarət olmasını düşünsək, onda başqa ədədlərin də bu dastanlarda iştirakını mümkün hesab etmək olar.

Oğuzun nəsil şəcərəsinin yayılma istiqamətinə fikir versək, bunun müəyyən bucaq altında getməsinin şahidi olarıq. Oğuzun arvadı və oğlu ilə bucaq əmələ gətirməsi sonra daha da inkişaf edərək oğlanlarının nəslinin sağa və sola genişlənməsi ilə yeni-yeni bucaqlar əmələ gətirir və bu bucaqlar öz oxları istiqamətində üçbucaqlara çevrilirlər. Sonda 7 bucaqlı 3, 4, 6 və 14 üçbucaqlı alınır. Bunu 7 bucaqlı piramidanın oturacağıının uc nöqtələrinin üçbucaq əmələ gətirməsindən də görürük.

Alınan üçbucaqları istənilən sayda xırda hissəciklərə ayırmaq olar, yəni $2 + 1 = 3$ (bucaq), $3 + 1 = 4$ (bucaq), $3 + 3 = 6$ (bucaq), $6 + 6 = 12$ (bucaq), $12 + 12 = 24$ (bucaq). Bu

üçbucaqlar oğul, nəvə, nəticə, kötükcə və itikcələrin sayını göstərir. 1-dən 4-ə qədər sıra artımını, 6-dan sonrakı artım həndəsi silsilə təşkil edir.

Piramidadakı (üçbucaqdakı) 24-ün 12 dəfə artımının cavabı (288) ilə 12-nin 6 dəfə və 3-ün 2 dəfə vurulmasının cavabını toplasaq, 366 ədədi alınacaqdır. Bu ədəd də idealizə olunmuşdur.

Oğuzun hər üç oğlundan 4 nəvənin sayı $12 + 12$ -dir (24 nəvə). Oğuzun hər 4 nəvəsindən 6 nəticəsinin sayı $24 + 24 + 24$ -dür (24×6). Nəticələrinin sayı 144-dür. Sonradan görəyimiz kimi sonrakı riyazi hesablamalarda 1-dən 24-ə qədərki say sistemi iştirak edir.

Oğuz üçbucağı 7 bucaqlı piramidadan ibarətdir. Oğuz piramidalarının oturacaqlarının kəsişmə bucaqlarını birləşdirsək, 6 üçbucaq alınır. Bu üçbucaqları Oğuz üçbucağı, oğul üçbucağı, nəvə üçbucağı, nəticə üçbucağı, kötükcə üçbucağı, itikcə üçbucağı adlandırma bilərik.

Oğuz mifi üzrə piramidaların oturacaqlarını bir-birinə birləşdirəndə onların dairə içində olduğu görünür. Bu xətlər – piramidalar Oğuz dünyasının xəritəsini göstərir. Oğuz dünyasının belə təsvir olunması onu göstərir ki, türk təfəkküründə dünya dairə şəklindədir. Biz bunu hətta Molla Nəsrəddin lətifələrində də müşahidə edirik.

Fizikanın optika bəhsində günəş şüasının yer səthinə ox kimi düşərək eyni məsafədə yerin təkinə enməsi, geri qayıdanda yerin səthində sınaq ikiyə parçalanması, hər parçalanmış oxun müəyyən məsafədən yenə yerin səthindən keçərək 3-ə parçalanıb qalxması, təkrarən 4 oxun yerə qayıtması və bu qaydada günəş şüasının yer səthinə hər dəfə düşdükdə 24 dəfə parçalanması haqqında məlumat vardır. Bu sayda sınma və əks olunma günəş şüasının bucaq üzərinə düşdüyü zaman baş verir. Hər dəfə də günəş şüası yer səthinə yayılanda onun oxları müvafiq olaraq 6, 12, 24 dəfə torpağa sancılır. Bu proses nəticəsində bərabərənli üçbucaq alınır.

Oxun qayıtma və sınma qanunlarını ilk dəfə holland fiziki və riyaziyyatçısı Xristian Hüygens (1629 – 1695) kəşf etmişdir. Onun kəşfinə görə, düşən şüa, qayıdan şüa və düşmə nöqtəsindən qaldırılan perpendikulyar bir müstəvi üzərindədir (56, s.88). Onun fikrinə görə, sınan şüa optik sıxlığı çox olan mühitdən çıxarkən düşən şüa boyunca ona əks istiqamətdə gedəcək və ona görə $n_1 < n_2$ olar, yəni sınan şüa perpendikulyardan uzaqlaşar (56, s.92). Biz bu fiziki hadisəni, yəni günəş oxunun torpağa sancılmasını, yerin müəyyən dərinliyinə gedib qayıtmasını «Təpəgöz» nağılında da görürük. Nağılda şir südü ilə böyümüş qəhrəmanın – İsgəndərin Təpəgözü gözündən vura bilməməsi nəticəsində quyuya (o dünyaya) düşməsini, Zümrüd quşunun qanadlarında bu dünyaya qayıtmasını müşahidə edirik. «Təpəgöz» nağılı özünün bir çox funksionallığı ilə başqa nağıllardan seçilir. Təpəgözün məkanı yeraltı dünyadır, amma yer üstündə fəaliyyət göstərir. İsgəndəri böyüdən şir günəşi təmsil etdiyindən yuxarı dünyanı da əks etdirir. İsgəndərin Təpəgözlə vuruşduğu orta dünyadır. Mağara isə yeraltı dünyanı işarə edir. Mağaradan yeraltına quyu vasitəsilə getmək olur. Həm təpəgözün, həm də İsgəndərin hərəkət trayektoriyasını qursaq, onların hərəkətlərinin toqquşduğu orta xətt düz müstəvi üzərində olacaqdır. İsgəndərin günəşdən, üst dünyadan torpağa doğru istiqaməti də düzxətlidir. O, nağılda eyni məsafəni yerüstündən yeraltına qədər qət edir. Torpağa qədər gəldiyi məsafə yeraltı dünyaya qədər olan məsafəyə bərabərdir (25, s.69). Burada İsgəndər şirdən (günəşdən) torpağa sancılan ox funksiyasını icra edir, Zümrüd quşunun köməyi ilə torpaqdan üzə çıxır, günəşə doğru uzanır. İsgəndərin şüa şəklində bu cür hərəkət etməsi fiziki hadisə olaraq Oğuz mifində təkrarlanır (25, s.66 – 69).

Eyni prosesi «Koroğlu» dastanında da görmək olar. Türkmən «Koroğlu»sunun qədim variantında Koroğlunu dünyaya gətirən varlığın adı «Çəmbil» göstərilir (51, s.185).

Bu da Koroğlunun dağ ruhundan doğulduğunu göstərir. Atası Alı kişi də kor təsəvvür edilən dağ ruhudur. Koroğlunun qəhrəmanlıq göstərmək üçün Çənlibeli seçməsi riyazi tərəkürdə düz xəttin bucaq əmələ gətirməsi kimi başa düşülə bilər. Deməli, Çəmbildən (ana kimi təsəvvür edilən dağ ruhu) doğulan, qalxan düz xətt Alı kişinin məkanına qədər uzanır. Alı öləndən sonra həmin xətt əvvəlki xətlə kəsişməyərək müəyyən bucaq altında Çənlibelə uzanır və üçbucaq təşkil edir. Göründüyü kimi, «Koroğlu» dastanında Alı kişi (A), Koroğlu (B), Çənlibel (S) nöqtələri həndəsi fiqur əmələ gətirmişdir. Ümumiyyətlə, dastanda Koroğlunun səfərləri də düz xətt boyunca əks olunaraq Çənlibellə bucaq əmələ gətirir. Bu üçbucaq, bucaqlar, xətlər dastanda çevrə əmələ gətirmir. Bu isə dastanın düz xətt boyunca inkişafını göstərir.

Günəş işığının proyeksiyası ilə bağlı təbiət hadisəsinə «Naxırçı oğlu Eyvazın nağılı»nda da rast gəlirik. Bu nağılda Eyvaz əvvəl işıqlı dünyadan qaranlıq dünyaya və yenidən işıqlı dünyaya qayıdır. O dünya ilə bu dünya arasındakı yol 40 günlükdür. Bu nağılda zaman məsafəsi çox yığcamlaşdırılıb 40 ədədinin – bütövlüyün içinə salınmışdır (10, s.267). Məlik Məmməd də bu yolu 40 günə qət edir. Burada kosmik zamanla yer zamanı arasındakı fərq 40 günə bərabərləşdirilmişdir. Eyni zamanda 40 bütövlük bildiren ədəddir. «Dad Xanperinin əlindən» nağılında rəmmal padşahın xəzinəsini yaran 40 oğrunu 40 qarpız vasitəsilə 40 günə tapır (8, s.12 – 13).

Oğuz şəcərəsinin yan bucağını Oğuz üçbucaqlarına əsasən təsvir etmək olar. Bu yan bucağı 7 yerə ayrılmışdır. Bu ayrılma Oğuzun nəslinin sayına, yəni 288-ə bərabərdir. Bu ədədin üstünə 72-ni, yəni nəticələrinin sayını və 6-nı – oğulların sayını gəlsək 366 alınır. 366 ədədini başqa yolla da hesablamaq mümkündür.

24 ədədi Oğuz tayfalarının sayıdır. Sonradan iki tayfa Oğuz birliyindən ayrılmış, 22 Oğuz qəbiləsi qalmışdır. «Şu»

dastanında da İsgəndərin hücumu ilə bağlı yurdda qalan adamların sayı 22 göstərilir (23, s.24). Sonradan onlara 2 nəfər də öz ailələri ilə qoşulur. Bu fakt Əbül-Qazinin və Rəşidəddinin qeyd etdiyi kimi, 24 oğuz tayfasından 2 xalac tayfasının ayrılması hadisəsindən fərqlənir. Bu faktı 24 oğuz tayfasının 22-dən ibarət olması, xalacların onlara qoşulması və yenidən ayrılması kimi də başa düşmək olar. İnsan bədəninin üzvlərinin sayı da 22-dir.

1, 2, 3, 4 | 6, 12, 24

1, 2, 3, 4 | 6, 12, 22

Biz yuxarıda qeyd etmişdik ki, günlər ibtidai insanların təsəvvüründə canlandırılaraq şəxsləndirilir. Belə ki, 366 günü 366 alp kimi təsəvvür edirdilər, eləcə də 22 ədədini də beləcə qəhrəman kimi canlandırırdılar. 40 ədədi isə bütövlük, tamliq bildiren ədəddir və 6, 12, 22-nin cəmindən ibarətdir (bu rəqəm 1, 2, 3, 4, 6, 24-ün cəmi kimi də düşünülə bilər). 366 və 22 eynicinsli ədəd olduqlarından toplanma bilir və 388 ədədi alınır. N.N.Nepomnyaşiy və A.Y. Nizovski «Yerin və kainatın sirləri» kitabında 200 milyon il bundan əvvəl Yer ilinin 385 gün, sutkanın uzunluğunun 23 saat olduğunu qeyd edirlər (92, s.10). 215 milyon il bundan qabaq Yerin Günəş ətrafında bir tam dövrünün zamanla ifadəsi 388 günə, Yerin öz oxu ətrafında sürətinin artması nəticəsində sutkanın uzunluğu 22 saata bərabər olmuşdur. Bu da qədim türklərə zaman haqqında ilkin təsəvvürlərə malik olmaqda və öz mifik dövrlərində bu rəqəmlərin obrazlaşdırılmasını həyata keçirməkdə kömək etmişdir.

Qədim hindlilər sayları formalaşdırarkən əvvəl yaranan rəqəmin sonrakı rəqəmə qarşı durduğunu düşündülər. Onların düşüncəsinə görə bir ikiyə, üç dördə, beş altıya qarşıdır (81, s.160). Əgər qarşı duran rəqəmin işarəsi mənfidirsə, əvvəlki rəqəm müsbət işarələnir. Mənfi işarəli rəqəmlə müsbət işarəli rəqəmin toplanması sakral rəqəmləri əmələ gətirir. Rəqəmlərin qarşıdurmasını nərd oyununda istifadə edilən zərin üzərində də görürük.

Dünyanın riyazi-mifoloji modelinin adı nörd və şahmat taxtasında (64) inikası da qədim əcdadlarımızın sonsuzluq haqqında riyazi biliklərini nümayiş etdirir. Məlum olduğu kimi, 64 xananın $32 + 32$ -dən ibarət olması qədim insanın dünyagörüşündə əksliklərin olmasından, orada gizlənən makro və mikroaləmlərin kodlaşdırılmış informasiyalarından, onların sonsuzluq haqqındakı işarələnmiş məlumatlarından ibarətdir. Şahmat oyununu icad edən ona şahın verəcəyi ənam əvəzində xanaların sayına uyğun olaraq birinci xanaya bir buğda, ikinciyə 2, üçüncüyə 4, dördüncüyə 8, beləliklə, 16, 32, 64, 128 ... və sonsuz sayda buğda qazanmış olur. Bəlkə də qədim insan buğdaların sonsuzluq sayına uyğun olaraq makrokosmun da beləcə sonsuzluğa malik olmasını dərk etmişdi. Sonsuzluğa gedən yolu qısaltmaq ibtidai insanın riyazi məntiqində başlıca yer tuturdu. Bu ondan irəli gəlirdi ki, onun riyazi idrakı sonsuzluğun bütün hədlərini axıradək qəbul edə bilmirdi və o bu mürəkkəb əməliyyatı sadələşdirməyə, həm də «ixtisar» etməyə çalışırdı. Buna həndəsi silsilə təşkil edərək artmaqda davam edən Oğuz şəcərəsinin sonsuzluq nöqtəsində yuvarlaqlaşaraq 7777-də sabitləşməsi misal ola bilər.

Qədim insanın riyazi düşüncəsi çox maraqlı olmuşdur. O, gecə ilə gündüzü müşahidə edir, mənfi ilə müsbəti dərk edir, xeyirlə şəri görür və dünyanı iki qütbə ayırır: xeyir və şəri. Gecə şəri, gündüz xeyiri təmsil etdiyindən 388 qəhrəmanı da ikiyə ayırır. 194 yaxşı igid, 194 pis igid. Biz neçə illər bundan əvvəl 7770 ədədinin necə əmələ gəldiyi barədə «7770 nədir?» məqaləsində fikir yürütmüşdük. Məqalənin məzmunu belədir ki, qədim insanların riyazi tefəkkürü nəticəsində 7770 ədədi alınmışdır. 75 №-li «Atalar sözü»ndəki «Oğuzdan 366 alp ər, 24 sancaq bəyi, 32 böyük sultan çıxdı» sözlərindəki mənanı nəzərə almaqla 366 və 22-ni toplayıb, alınan cəmi 2-yə bölüb 40-a vurmuş və 10 (1, 2, 3, 4) ədədini üzərinə gəlib 7770 ədədini almışdıq (31, s.30).

Ancaq 7777 ədədi anlaşılmaz qalmışdı. Axırını 7 rəqəminin yerini təyin etmək bizə 16 ildən sonra qismət oldu.

«Atalar sözü»ndəki 366 – Oğuzun qəhrəman nəvə və nəticələrinin, kötöklərinin simvollaşdırılmış sayını, 24 – günün saatını, 32 isə ayın günlərini göstərir. Ayın 32 gündən ibarət olmasını gömtərən bir təqvim mifi də vardır. “Lap qədim zamanlarda aylar yoxuymuş. Bir vaxdı insannar görür ki, ilin gününənin qatışdırıllar durub ilin gününənin aylara bölüllər. Hər aya 32 gün verillər. Boz aya on dörd gün qalır» (6, s.55). Bir fakt kimi bunu da qeyd edək ki, nərd oyununda da xanaların ümumi sayı 32-dən ibarət olmaqla oyunçuların hər biri 16 daşdan istifadə edir. Yarıya bölünmüş bu rəqəmlər gecə ilə gündüzü xarakterizə edir.

Göründüyü kimi, təqvim mifində ayların günləri 366 günün qeyri-bərabər bölünməsi nəticəsində yaranmışdır. İndi də 366 günün və ya ədədinin 7770 ədədinin formalaşmasında rolunu nəzərdən keçirək.

Məsələ

«Koroğlu» dastanının nəşrlərində dəlilərin sayı 7770, 7777 göstərilir. Cavabın alınmasında iştirak edən rəqəmləri tapın. Verilənlər bazası 1, 2, 3, 4, 6, 12, 24 saylarının modifikasiyasından ibarətdir.

Verilir: 1 (Oğuz, 2 (evləndiyi qadınların sayı), 3 (hər qadıdan olan uşaqların sayı), 4 (hər uşaqdan nəvələrin sayı), 6 (hər nəvədən olan nəticələrin sayı), 12 (hər nəticədən olan olan kötökcələrin sayı), 24 (hər kötökcədən olan itikcələrin sayı).

Məsələnin şərti: 1, 2, 3, 4, 6, 12, 24 saylarından istifadə etməklə modulun alınması. Açar 7 rəqəmlidir. Məsələnin həllində 1, 2, 3, 4 rəqəmlərinin modifikasiyasından da istifadə olunur.

Məsələnin həlli: $x = 7770 (7777)$

1, 2, 3, 4 rəqəmlərinin cəmi 10-dur. 366 ədədinin alınmasında Oğuzun nəslinin ümumi sayı 288 (son budaq),

nəticələrin sayı 72 (orta budaq) və oğulların sayı 6 (baş budaq) iştirak edir, yəni $288 + 72 + 6 = 366$. Deməli, 366 ədədinin igid alp kimi təsəvvür olunmasının səbəbi onun Oğuzun nəslilə əlaqədar olmasıdır. Oğuzun nəslində 24 (Mahmud Kaşkarlıya görə 22), iki tayfa oğuzlardan ayrılmış və Xalac tayfasını təşkil etmişdir) və 288 şəcərənin son budağının əvvəlini və axırını göstərir. 366 və 22 ədədləri eynicinsli olduğundan, yəni son budağın cəmi ilə baş budağın cəmi toplanırsa, yəni $366 + 22 = 388$. Oğuzun şəcərəsi iki yerə bölündüyü üçün bu rəqəmi də ikiyə bölürük. 194 İç oğuz, 194 Daş oğuz igidi alınır. Burada bizə 7 rəqəmdən ibarət sayların köməyi lazımdır – 1, 2, 3, 4, 6, 12, 24 (22) saylarını ilk onluq və dörd onluq (40) cəmində cəmləyib 194-ə, İç oğuzun igidlərinin sayına vururuq. 7760 ədədi alınır. Üstünə 10 ədədini və açar rəqəmlərin ümumi sayını (7) əlavə edirik. «Koroğlu» dastanındakı dəlillərin sayı alınır.

T ə r s m ə s ə l ə

Tərs məsələ ilə yuxarıdakı həllin dəqiqliyi yoxlanılır. Dərindən diqqət yetirəndə Oğuzun nəslilə hər dəfə artdıqca yana, aşağıya doğru çoxalan xətlə bucaq əmələ gətirdiyini və bu bucağın da sonda tamamlanaraq üçbucağa çevrildiyini görürük.

Verilən üçbucaq yeddibucaqlı Oğuz piramidasının yan görünüşüdür. Piramidanın bütün yan üzvlərinin sahələrinin cəmi onun yan səthinin sahəsi, bütün üzvlərinin cəmi isə piramidanın tam səthinin sahəsi adlanır (32, s.84).

Görünən hissədə itiklərin sayı 48-dir. Bu, Oğuz üçbucaqlarının səthinin ölçüsüdür. Üçbucağın yan tərəfi 7 yerə ayrılmışdır, bu da Oğuzun özü daxil olmaqla nəslin sırasıdır. Nəslin sırası 7 bucaqlı piramidanın görünən üçbucağının perpendikulyar xəttini 6 dəfə kəsir. Üçbucağın sahəsi oturacağı hündürlüyünün hasilinin yarısına

bərabərdir. Ancaq bizim üçbucaq 7 bucaqlı piramidanın yan tərəfi olduğundan biz oturacaqla yan tərəfin birini vurur, hasilin üstünə ikinci yan tərəfi və perpendikulyar xətti gəlirik. Alınan ədəd çevrənin sahəsinə bərabər olur, yəni $48 \times 7 + 24 + 6 = 366$. 366 Yerin Günəş ətrafında dövr etməsini göstərir.

Riyazi mifologiya rəqəmlərin poetikasından doğulmuşdur. Bunu dərk edən əcdadımız qədim dünyanın ən böyük mütəfəkkiri imiş.

SONUCLAR

Yuxarıda deyilənlərdən çıxış edərək əsas tezisləri qısaca belə qeyd edə bilərik:

1. Riyazi mifologiya yeni elm sahəsidir;
2. Riyazi mifologiyanın predmetini ibtidai insanların riyazi dünyagörüşü, dünyanı riyazi dərkətmə üsulları təşkil etmişdir;
3. Riyazi mifologiyanın metodologiyasını ibtidai insanların riyazi şüurunun necə formalaşmasını, bu qabiliyyətin necə inkişaf etməsi yollarını həndəsi-riyazi strukturlar vasitəsilə öyrənmək təşkil etmişdir;
4. «Kitabi-Dədə Qorqud» boylarının riyazi strukturu ibtidai insanların riyazi şüurunun formalaşması və inkişaf etməsi ilə bağlı olub riyazi mifologiyanın riyazi-həndəsi strukturuna uyğun qurulmuşdur;
5. Riyazi mifologiyanın öyrənilməsi hələlik iki yolla mümkündür: özünəqədərki mifologiyanın nəzəri problemlərini öyrənmək (struktur, funksiya, funksional, simvol, modelləşdirmə, model, sərhəd, mərhələ, kateqoriya, növ, forma, anlayış, sahə, tip, transformasiya və s.), folklor mətnləri üzərində riyazi təhlillərin aparılması;
6. Riyazi mifologiyada hər hansı riyazi mətn formalaşana qədər 3 mərhələdən keçir. O, əvvəlcə mifoloji şüurda riyazi motiv şəklində formalaşır, sonra riyazi mifə çevrilir, daha sonra isə riyazi mif donunu çıxararaq hər hansı folklor janrının içində qorunmaqla öz poetikliyini saxlamaq şərti ilə konkret mətn tipinə çevrilir. Burada poetiklik mifik görüşün üzərini örtən bədii formadır;
7. Riyazi mifologiyada dünyanı obrazlı-poetik təsvir etmək xassəsi rəqəmlərin mifoloji təbiətindən və xarakterindən ayrılaraq simvollarla birləşir;
8. Riyazi mətnlərdə mifoloji dünyagörüş alt qatdadır, daha çox rəqəmlərdə ifadə olunan riyazi-mifoloji təsəvvürdür. Buna görə də riyazi mifologiya məsələləri dedikdə rəqəmlərin

magik-mistik anlamı ilə mifoloji təfəkkürün onu qavrama (sakral-mifik qavrama) üsulu arasındakı riyazi dünyagörüş başa düşülür. Bu dünyagörüş ilkin riyazi təfəkkürdə riyazi model kimi çıxış edir. Hər bir riyazi mətnin arxetipində riyazi-mifoloji dünyagörüş dayanır;

9. Riyazi mətnlərdə mifoloji qat öz ilkinliyindən uzaqlaşsa da, mifoloji obrazları əks etdirən personajlarda öz-özünü yaşadır;

10. «Oğuz Kağan» dastanının riyazi süjeti riyazi motiv və riyazi mifin strukturu əsasında qurulmuşdur;

11. Folklor mətnlərindəki 3, 4, 5, 6, 7, 9, 10, 12, 24, 40 rəqəmlərinin funksional açımının verilməsi ilə ibtidai insanların riyazi düşüncəsinin mərhələləri misallarla izah edilir, sadə riyazi tənliklərin köməyi ilə onların işarə etdiyi düz xətt, bucaq, üçbucaq, dördbucaq, çevrə və s. həndəsi anlayışlar nəzərə çatdırılır;

12. Dünya, çərxi-fələk ibtidai insanların riyazi-mifoloji dünyagörüşlərində çevrə, dördbucaqlı, üçbucaq, bucaq və düz xətt kimi fiqurların köməyi ilə dərk olunur;

13. Folklor mətnlərində riyazi şərtlilik iki yolla qorunur: 1. Riyazi mətnin rəqəm strukturunda; 2. Riyazi-məntiqi sıra ardıcılığında (məsələn, zəncirləmələrdə). Tədqiqatda daha çox birinci istiqamətdən bəhs etdik. Folklor mətnlərindəki riyazi-məntiqi sıra ardıcılığından isə az bəhs etməklə onu gələcək tədqiqatlara saxladıq;

14. Riyazi-mifoloji strukturda hərəkət çoxdan aza doğru və əksinə, azdan çoxa doğru inkişaf edir;

15. Riyazi-morfoloji strukturda dinamika azdan çoxa doğru inkişaf edir;

16. Məlik Məmmədin yeraltı dünyaya 40 günlük səfəri, işıqlı dünyaya çıxmaq üçün 40 tuluq ət, 40 tuluq su tədarük edib Zümrüd quşunun belində işıqlı dünyaya uçması riyazi motivdir. Yaxud Oğuz xanın övladlarına yay-ox verməsi, övladlarının müəyyən rəqəmlər üzrə silsilə təşkil edərək

şəcərənin riyazi qanunauyğunluqlarla artması bütövlükdə riyazi motivdir;

17. Oğuzun qadınları, oğulları və nəvələri ilə bağlı olan hissə isə riyazi mifdir. Ümumiyyətlə, «Oğuz Kağan» dastanının riyazi süjeti riyazi motiv və riyazi mifin strukturu əsasında qurulmuşdur.

MATHEMATICAL MYTHOLOGY

Summary

The monograph is dedicated to an actual problem and describes mathematical mythology as a new branch of science. This branch of science has close ties with mythology and is focused on comprehension of the world by the ancient people by means of the mathematical methods. The mathematical thinking is one of the important attributes of comprehension of the world by the human. The ancient people sacred the numbers in their household use and believed in their magical-mystical role. These numbers, being 3, 7, 9, 12, 40 etc., gave the ancients certain knowledge about the world surrounding them.

We can identify two forms of the study of mathematical mythology one of which is the mythological works having a role in solution of the theoretical problems of mathematical mythology. These studies give information about the methodology of mathematical mythology, structure, function, functional, symbol, modeling, model, boundary, stage, category, class, form, conception, area, type, transformation etc. The second direction of the research of mathematical mythology consists of mathematical analyses conducted with folklore texts with extensive use of mathematical formulas. It is an interesting fact that mathematical characters together with geometrical symbols contained in folklore texts form straight line, angle, triangle, and circle. For example, the digit "3" in folklore texts forms a triangle connecting the starting, middle and end points on diachrony and synchronism. One of the main singularities of the digit "3" is that it creates a retrospective repetition of time in the motive of petrification frequently occurring in tales. Tales say the hero must break the witchcraft with 3 arrows; if he can not hit the target at the first try, then he can petrify up to his knees; the second and third un-

successful hits would petrify him to his waist and whole body, respectively. The hero always shakes himself from the stone and hitting the target at his third try. It means backward-and-forward motion of a circle basing on the principle of retortion. The article gives a comprehensive description of the episodes where the digit “3” is used. In general, the methods of comprehension of the world by the human play a significant role in understanding on the digits. After symbolizing the functional meaning of the digit “3”, the ancient man felt difficulty when comprehending a new number. That is why he tried to understand the poetic perception of the digit “4” after “3” was considered to be a disastrous figure. The process of comprehension of a new figure was a long process. After realizing the 3 dimensions of time (past, present, and future), the ancient man tried get accustomed to the directions of his habitat (right, left, forward, backward). The four elements that the world consists of – fire, water, earth, and air, four seasons of the year made him think that everything in the universe is cohesive. He also could see the role of the digit “4” in formation of other figures. After long years the man realized the digit “9” as the sum of 4 and 5. This mathematical modeling consolidated in his folklore intellect as well. We can see the explanation of the digit “4” in many anecdotes, legends, tales and eposes. The book also states the digits “3”, “4”, “5”, “7” and “9” are the sacred figures reflecting the mythological world outlook in different periods of time. Among them 5, 7 and 9 are taboo figures. For example, the digit “5” is tabooed in the “Epos of creation”; the first man could gather fruits from only 4 branches of a 9-branched tree – the fifth one was untouchable for him. By means of the mathematical formulas the solution of the equation in this epos is equal to zero and 1.

The monograph also gives the functional explanation of the figure “40”. 40 – is the numeral measure of the world and expresses integrity. According to tales and eposes, the figure

“40”, being the sign of the space, stands for the number of earth years (as an example the tale “Malik Mammad”). By means of the mathematical-astronomical methods we calculated that 1 cosmic day is equal to 77 earth years in folklore texts. Besides the general overview of the numbers, the occurrence of the numbers in the “Oghuz Kaghan” epos is discussed in the book as well. The figures “1”, “2”, “3”, “4”, “6”, “12”, “24”, conditionally named as “Oghuz numbers”, played a role in formation of the Oghuz genealogy, and particularly, created 7 Oghuz triangles.

Concluding the abovesaid, the main points of the monograph can be shortly stated as follow:

1. Mathematical mythology is a new branch of science;
2. The subject of mathematical mythology is the mathematical world outlook of the primitive man and the ways he mathematically comprehended the world;
3. The methodology of mathematical mythology consists of studying by means of geometrical-mathematical structures the ways how the mathematical consciousness of the primitive man formed and developed;
4. Presently, studying of mathematical mythology is possible in two ways: studying of the theoretical problems of antecedent mythology (structure, function, functional, symbol, modeling, model, boundary, stage, category, class, form, conception, area, type, transformation etc.); conducting mathematical analyses with folklore texts;
5. Through providing the functional explanation of the figures “3”, “4”, “5”, “6”, “7”, “9”, “10”, “12”, “24”, “40” in folklore texts, the levels of the mathematical thinking of the primitive man is clarified with examples, and by means of the simple mathematical equations such geometrical concepts as straight line, angle,

triangle, tetragon, circle etc. are brought to reader's notice;

6. The world and fortune is comprehended by the primitive man with the help of such figures as circle, tetragon, triangle, angle and straight line;
7. The action in the mathematical-mythological structure develops from majority to minority;
8. The dynamics in the mathematical-mythological structure develops from minority to majority.
9. The followings are the mathematical motives – a 40-day visit of Malik Mammad to the underground world; 40 goatskins of meat for accessing the superterranean world; Malik Mammad's flying to the superterranean world on the bird Zumrud after collecting 40 waterskins of water; Oghuz khan's giving bows and arrows to his children; Oghuz khan's children's forming a chain of certain figures and growth of the genealogy on the mathematical principles;
10. The part of the epos telling about the wives, sons and grandchildren of Oghuz is mathematical myth. In general, the mathematical plot of the "Oghuz Kaghan" epos is created on the basis of the structure of mathematical motive and mathematical myth.

ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan dilində

1. Abdulla B. Folklorda yeddi sayının simvolik səciyyəsi / «Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər» toplusu, IX c.. Bakı: Səda, 2000, s.79 – 94.
2. Abdulla B. «Kitabi-Dədə Qorqud» da rəng simvolikası. Bakı: Çarşıoğlu, 2004, 128 s.
3. Abdulla B. Folklorda say simvolikası. Bakı: Elm, 2006, 148 s.
4. Albaliyev Ş. «Mərə» sözünün mənə qatları. «Kredo» qəzeti, 23 fevral 2008-ci il, № 6 (481).
5. Albaliyev Ş. Novruz – təbiətin yeni ili. «Kredo» qəzeti, 20 mart 2003-cü il, №13 (112).
6. Azərbaycan mifoloji mətnləri. Bakı, Elm, 1988, 196 s.
7. Azərbaycan nağılları. 5 cilddə. I cild. Bakı: Çıraq, 2004, 376 s.;
8. Azərbaycan nağılları. 5 cilddə. 1-ci cild. Bakı: Şərq-Qərb, 2005, 360 s.
9. Azərbaycan nağılları. 5 cilddə. II cild. Bakı: Çıraq, 2004, 352 s.
10. Azərbaycan nağılları. 5 cilddə. IV cild. Bakı: Çıraq, 2004, 344 s.
11. Azərbaycan nağılları. 5 cilddə. V cild. Bakı: Çıraq, 2004, 336 s.
12. Azərbaycan nağılları. 5 cilddə. 4-cü cild. Bakı: Azərbaycan EA Nəşriyyatı, 1963, 288 s.
13. Azərbaycan xalq əfsanələri. Bakı, Yazıçı, 1985, 286 s.
14. AFA, IV, Şəki folkloru. 1-ci kitab. Bakı, Səda, 2000, 297 s.
15. AFA, Qarabağ folkloru, 5-ci kitab. Bakı: Səda, 2000, 414 s.
16. AFA, Gəncəbasar folkloru, 9-cu kitab. Bakı: Səda, 2004, 522 s.

- 17.AFA, İrəvan çuxuru folkloru, 10-cu kitab. Bakı: Səda, 2004, 472 s.
- 18.AFA, Zəngəzur folkloru, 12-ci kitab. Bakı: Səda, 2005, 464 s.
- 19.AFA, Dərələyəz folkloru, 15-ci kitab. Bakı: Səda, 2006, 484 s.
- 20.AFA, Ağdaş folkloru, XVI cild. Bakı, Səda, 2006, 496 s.
- 21.Bayat F. Oğuz epik ənənəsi və «Oğuz Kağan» dastanı. Bakı: Sabah, 1993, 194 s.
- 22.Bayat F. Türk dini-mifoloji sistemində tanrı / «Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər» toplusu, 17-ci kitab. Bakı: Səda, 2005, s.70 – 106.
- 23.Bayat F. Türk esxatoloji düşüncəsində dünyanın sonu: kalkançı çak / «Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər» toplusu, XIV c.. Bakı: Səda, 2003, s.27 – 39.
- 24.Bahaeddin Ögel. Türk mitolojisi (Kaynakları ve açıklamaları ilə destanlar). I cild, Ankara: Türk tarih qurumu, 1989, 644 s.
- 25.Biri var idi, biri yox idi... (Azərbaycan nağılları). Bakı: Gənclik, 1976, 267 s.
- 26.Cəmşidov Ş. Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı, Elm, 1999. – 680 s.
- 27.Cəfərli M. Azərbaycan məhəbbət dastanlarının poetikası. Bakı: Elm, 2000, 264 s.
- 28.Cəfərli M. Dastan və mif. Bakı: Elm, 2001, 188 s.
- 29.Cəfərov N. Eposdan kitaba. Bakı: Maarif, 1999, 220 s.
- 30.Əliföglü Ş. Novruz – təbiətin yeni ili // «Kredo» qəzeti, 2003, 20 mart.
- 31.Əliyev R. 7770 nədir? // «Elm və həyat» jurnalı, 1988, № 4.
- 32.Əliyev R. Türk-şumer dünyagörüşü və dil. Bakı: Ziya-Nurlan, 2005, 166 s.

33. Əliyev R. Mif və folklor: genezisi və poetikası. Bakı: Elm, 2005, 224 s.
34. Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı: Maarif, 1992, 477 s.
35. Ələkbərova Ü.Q. Türk xalqları folklorunun toplanması və tədqiqində Q.N.Potaninin rolu. Namizədlik dissertasiyası. Bakı, 2008, 150 s.
36. Faruq Sümər. Oğuzlar. Bakı: Yazıçı, 1992, 432 s.
37. Hacıyev A. «Koroğlu» dastanının morfoloji strukturu. «Elm və həyat» jurnalı, 1980, № 1.
38. Güləhmədov V.Y. Riyaziyyatdan çalışmaların həlli metodları. II hissə. Bakı: Maarif, 1990, 336 s.
39. Xəlil A. Oğuz genealoji sxemi və təqvim mifinin riyazi modeli / «İnternet və intellekt» toplusu. Bakı: Səda, 2001, № 1.
40. İsmayılov H. Aşıq yaradıcılığı: mənşəyi və inkişaf mərhələləri. Bakı: Elm, 2002, 311 s.
41. İsmayılov H. Göyçə aşiq mühiti: təşəkkülü və inkişaf yolları. Bakı: Elm, 2002, 404 s.
42. İsmayılov H. Göyçə dastanlarında türk dünya modeli: xaos və harmoniya / «Struktur-semiotik araşdırmalar» toplusu, № 2. Bakı: Səda, 2002, s.42 – 46.
43. İsrailov M. Məntiq terminlərinin izahlı lüğəti. Bakı: «MBM», 2007, 352 s.
44. Kazımoğlu M. Xalq gülüşünün poetikası. Bakı, Elm, 2006, 268 s.
45. Kamal Abdulla. Gizli Dədə Qorqud. Bakı: Yazıçı, 1991, 152 s.
46. Kitabı-Dədə Qorqud / Tərtib edəni H.Araslı. Bakı: Gənclik, 1978, 184 s.
47. Qasımoğlu İ. Qurani-Kərim. Bakı: «Azərbaycan» nəşriyyatı, 1993, 368 s.
48. Qafarlı R. Mif və nağıl (Epik ənənədə janrlararası əlaqə). Bakı: ADPU nəşri, 1999, 448 s.

49. Məmmədli İ. Kainatın sirləri. Bakı: «Sabah» nəşriyyatı, 1993, 152 s.
50. Məmmədli Qıpçaq. Kəmiyyət anlayışının dildə ifadəsi. Bakı: «Bakı Universiteti» nəşriyyatı, 2000, 453 s.
51. Məmmədov Cəlal. Türk mifoloji obrazlarının funksional-semantik xüsusiyyətləri / Doktorluq dissertasiyası. Bakı, 2007, 310 s.
52. Məmmədov M. Mifoloji düşüncədə kosmoqonik miflərin yeri. «Folklorşünaslıq məsələləri» məcmuəsi, VI buraxılış, Bakı, 2007.
53. Məmmədli Qıpçaq. Söz aləminə səyahət. Bakı: «Bakı Universiteti» nəşriyyatı, 2002, 242 s.
54. Molla Nəsrəddin İtifələri. Bakı: Şərq-Qərb, 1993, 200 s.
55. Musayev İ. Dil. Yaddaş. Vətən. Vətəndaş. Bakı: «Azərbaycan Ensiklopediyası» NPB, 1993, 384 s.
56. Myakişev Q.Y., B.B.Buxovtsev. Fizika. Bakı: Maarif, 1994, 222 s.
57. Nicat. Qız qalası ilə Allahın rəqəm bağlılığı // «Mərkəz» qəzeti, 2004, 30 oktyabr.
58. Nizami. Bakı: Azərneşr, 1940, 215 s.
59. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. I hissə / Ali məktəblər üçün dərslik. Bakı: Turan, 2002, 680 s.
60. Oğuz xaqan dastanı. «Boz qurd» kitabı. Bakı, 1992.
61. Riyaziyyat. Ümumtəhsil məktəblərinin 6-cı sinifi üçün dərslik. Müəlliflər: M.C.Mərdanov, M.H.Yaqubov, H.N.Ağayev, A.B.İbrahimov. Bakı: Çarşıoğlu, 2002, 336 s.
62. Rzasoy S. «Kitabi-Dədə Qorqud»un sonuncu boy süjetinin kosmoloji strukturu və ritual-mifoloji semantikasi / «Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər» toplusu, XII c., 2002, s.85 – 155.
63. Rzasoy S. Oğuz mifinin paradimaları. Bakı: Səda, 2004, 200 s.

64. Rzasoy S. Oğuz ritual-mifoloji dünya modeli: struktur və funksiya / «Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər» toplusu, XVII c., 2005, s.119 –182.
65. Seyidov M. Azərbaycan-erməni ədəbi əlaqələri. Bakı, Elm, 1976, 180 s.
66. Seyidov M. «Qızıl döyüşçü»nün taleyi. Bakı: Gənclik, 1984, 108 s.
67. Seyidov M. Mifdə sonsuzluq və təklük baxışı haqqında// «Elm və həyat» jurnalı, 1986, № 6, s.25 – 27.
68. Süleymanova L. Paremioloji vahidlər. «Dədə Qorqud» elmi-ədəbi toplusu, III. B.: «Səda» nəşriyyatı, 2005, s.77 – 85.
69. Süleymanova L. Şəki folklor mühiti (diaxronik və sinxronik vəziyyəti)/ Namizədlik dissertasiyası. B., 2007, 187 s.
70. Şükürov A. Mifologiya. 6-cı kitab. Qədim türk mifologiyası. Bakı: Elm, 1997, 232 s.
71. Təhmasib M.H. Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər). Bakı: Elm, 1972, 400 s.
72. Təhmasib M.H. Məqalələr. Bakı: Elm, 2005, 218 s.
73. «Tuti» jurnalı, 1916, № 45.
74. Vəliyev K. Elin yaddaşı dilin yaddaşı. Bakı: Gənclik, 1987, 280 s.
75. Vüqar Ömər oğlu Mustafa. Uyğur tarixindən. «Türküstan» qəzeti, may, № 1, 2005.

Rus dilində

74. Baevskiy V.S. Linqvistiçeskie, matematiçeskie, semiotiçeskie i kompöternie modeli v istorii i teorii literaturı. M.: ƏSK, 2001, 302 s.
75. Bart R. Osnovı semioloqii / Strukturalizm: «za» i «protiv». M.: Proqress, 1975, 468 s.

- 76.** Berezkina G.M. O zarojdenii estestvenno-nauçnix znaniy v drevnem Kitae. – Oçerki istorii estestvenno-nauçnix znaniy v drevnosti. M., Nauka, 1982.
- 77.** Veylğ Q. Matematiçeskoe mişlenie. Per. s anq. i nem. M.: Nauka, 1989, 400 s.
- 78.** Viqodskiy M.Y. Arifmetika i alqebra v drevnem mire. M.: Nauka, 1967, 367 s.
- 79.** Volodarskiy A.İ. Otdelğnie otrasli nauki v drevney İndii / Oçerki istorii estestvenno-nauçnix znaniy v drevnosti. M.: Nauka, 1982, 278 s.
- 80.** Qordlevskiy V.A. Çislitelğnoe 50 v tureükom əzike. İzvestiə AN SSSR. 1945, tom IV, vip. 3 – 4; Qordlevskiy V.A. İzbrannie soçineniə. II tom. Əzik i literatura. İzd. Vostoçnoy literaturi. M.: 1961, 558 s.
- 81.** Depman İ.Ə. İstoriə arifmetiki. M.: izd. «Prosvehenie», 1965, 415 s.
- 82.** Dğəkonov İ.M. Nauçnie predstavleniə na Drevnem Vostoke (şumer, Vaviloniə, perednəə Aziə) / Oçerki istorii estestvenno-nauçnix znaniy v drevnosti. M.: Nauka, 1982, 278 s.
- 83.** Evsökov V.V. Mifi o vselennoy. Novosibirsk: izd. «Nauka» Sibirskoe otdelenie, 1988, 177 s.
- 84.** İoseleva M.Ə. Proisxojdienie maqıçeskiy çisel / Stranı i narodi vostoka, vip. IV. M.: Nauka, 1965, s.239 – 241.
- 85.** Karıev B.A.. Gpiçeskie skazanie o Keroqlı u törkoəziç. narodov. M.: Nauka, 1968, 260 s.
- 86.** Korostovüev M.A. Nauka drevneqo Eqipta / Oçerki istorii estestvenno-nauçnix znaniy v drevnosti. M.: Nauka, 1982, 278 s.
- 87.** Levi-Stross K. Kak umiraöt mifi / Zarubejniə issledovanie po semiotiki. M., 1985.
- 88.** Levi-Brölğ L. Sverxestestvennoe v pervobitnom mişlenii. M.: Pedaqoqika-Press, 1994, 604 s.

- 89.** Neklödov S.Ö. Mifolojiə törkskix i monqolskix narodov (problema vzaimosvəzey) / Törkolojiçeskiy sbornik. M.: Nauka, 1981, 296 s.
- 90.** Nepomnəhiy N.N., Nizovskiy A.Ö. Taynı Zemli i vselennoy. M.: Veçe, 2000, 399 s.
- 91.** Raşid-ad-din. Sbornik letopisey, t.I, kniqa pervəə. Perevod persidskoqo L.A.Xetaqurova, redaküiə i primeçaniə prof. A.A.Semenova. M.-L., 1952.
- 92.** Tipolojiə narodnoqo gposa. M.: Nauka, 1975. – 328 s.
- 93.** Frolov B.A. Astralğnie mifi i risunki / Oçerki istorii estestvenno-nauçnix znaniy v drevnosti. M.: Nauka, 1982, 278 s.
- 94.** Frolov B.A. Çisla v qrafike paleolita. Novosibirsk: izd. «Nauka» Sibirskoe otdelenie, 1974, 237 s.
- 95.** Çlenov M.A. Çislovaə simvolika i taynie soözi na Molukkskie ostrovax / Mifolojiə i verovanie narodov vostoçnoy i öjnoy Azii. M.: Nauka, 1993, 224 s.
- 96.** Şapoşnikov V.A. Matematiçeskaə mifolojiə i panqeometrizm.<http://www.philosophy.ru/library/fm/shaposh.html>.

İNDEKS

A

«Ağ atlı oğlan», 106
A.N.Volodarski, 86
A.N.Kolmoqorov, 89
A.Nəbiyev, 4, 5, 35, 36, 37, 38, 39, 118, 121
A.F.Losev, 90
A.Xəlil, 4, 53
Abstraksiya, 37, 75, 105, 106
Adəm, 62. 102
Ayıısıt, 96, 102
Alp Aruz, 45
Alqoritm, 44, 78
Animizm, 38, 41, 69, 71
Anorma, 18, 51, 52, 74, 98, 100-103, 115, 116
Antropomorfizm, 38, 39, 41, 69
Araz, 82
Aruz, 19, 45, 46, 47, 139
Arxetip, 13, 25, 31, 42, 48, 49, 75, 93, 114, 143, 156
Assosiativ informasiya, 77
Assosiativ metod, 78
Assosiativ mif, 77
Assosiativ tip, 77
Assosiativ əlaqə, 77
Atı üç qıçlı göygöz kosa, 100
Ağ quş, 73, 93

B

B.Abdulla, 4, 22, 54, 56, 57, 58, 59
B.Frolov, 82, 83
Bayındır, 20, 47, 55, 133, 136, 139
Baniçiçək, 111, 140

Basat, 16, 17, 18, 21, 47, 50, 128, 137, 138
Beyrək, 16, 19, 44, 45, 46, 47, 49, 112, 138, 139, 140
Bozadax, 124, 125, 126
Bərabərsizlik, 81, 112, 139
Bərabərlik, 16, 18, 30, 31, 34, 38, 116, 132, 134
Bərabəryanlı üçbucaq, 74, 148
Bəkil, 19, 128, 136
Bəhlul Danəndə, 109, 110
Bəhrəm, 99, 100
Bucaq, 59, 63, 84, 90, 126, 147, 148, 149, 153, 156, 157,
159
Buğac, 16, 111, 112, 125,, 126, 128, 133, 134

C

Cəbrayıl, 85

Ç

Çevrə, 10, 11, 12, 23, 58, 60, 61, 64, 66, 67, 86, 87, 88,
89, 97, 105, 110, 138, 149, 154, 156, 157, 159
Çoxluq funksiyası, 67
«Çoban və padşah haqqında nağıl», 106

D

Dairə, 18, 19, 21, 24, 64, 69, 81, 84, 86, 89, 90, 105, 109,
115, 126, 148, 157
Daş Oğuz, 20, 44, 45, 46, 87, 138, 139, 153
«Dad Xanpərinin əlindən», 62, 150
Diaxron, 12, 27, 43, 44, 92, 134
Diaxroniya, 13, 22, 24, 57, 58, 157
Dirşə xan, 16, 125, 126
Diferensial mətn, 13, 48
Duvaqqapma, 13, 26, 27, 28, 127

Düzbucaqlı, 84, 115
Düstur, 17, 36, 38, 73, 76, 79, 89, 108, 136
Dördbucaq, 126, 156, 159
Dədə Qorqud, 16, 18, 19, 20, 25, 34, 44, 49, 78, 95, 129,
137, 147
«Dərzi şagirdi Əhməd», 97
Dəli Domrul, 16, 27 43, 124, 125,126, 128, 131, 132,
133,146

E

Esxatoloji, 39, 51, 52, 75

Ə

Əbülqazi Bahadır xan, 42
Əzrayıl, 27, 124, 125, 126, 131, 132, 133
Əli, 32, 33, 110, 111
Əmran, 128, 136
«Əmiraslanın nağılı», 96
Əmsal, 134, 135, 137, 140, 141
Əhməd, 97, 103
Əgrək, 136, 137
Əcdad kultu, 13, 33, 39

F

F.Sümər, 144, 145
Faktorial, 53
Fatma nənə, 82
Fetişizm, 38, 41, 69
Formaleoni, 99
Formul, 11, 17, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 34, 52, 53, 61, 63,
64, 66, 70, 81, 89, 103, 104, 106, 132, 138

Funksiya, 10, 11, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 31, 33, 39, 42, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 54, 56, 58, 60, 68, 71, 72, 73, 81, 97, 108, 113, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 139, 140, 142, 149, 155, 157, 159

Funksional asılılıq, 18, 21, 23, 48, 55, 71, 131

Funksional diferensiallaşma, 13

Funksional işarə, 40

Funksional əlaqə, 134

G

Genezis, 11, 68

Göy qurşağı, 84, 117

Göyçə, 10, 11, 12, 13, 14

«Gülağanın nağılı», 81

H

H.İsmayılov, 4, 10, 11, 12

Harmoniya, 10, 13, 17, 18, 38, 54

Hacı Tapdıq baba, 82

Hilezoizm, 19

Hindistan, 86

Hipotetik sillogizm, 31

Humay, 51, 83, 93, 112, 143

Hümmət Əlizadə, 99

X

x funksiyası, 52

X.Yansen, 87

Xaos, 10, 13, 17, 18, 38, 52, 65, 93, 102, 103, 123, 138, 139, 140, 141

Xızır, 32, 33, 34, 122, 125, 133, 134

Xırxalı baba, 124, 125, 126

i

- İ.Aslanov, 146
İ.V.Depman, 83
İ.Qəfəsoğlu, 50
İ.Musayev, 4, 77, 78
İdarə əlaqəsi, 131
«İsgəndərin zülmətə yollanması», 122
İsgəndər, 51, 56, 122, 148, 149, 150
İnvariant, 13, 17, 24, 32, 42, 48, 50
İnisiyasiya, 46, 59, 127
İnformasiya, 3, 4, 7, 8, 11, 12, 13, 16, 17, 21, 22, 26, 28, 40, 49, 68, 71, 77, 78, 88, 123, 128, 145, 147
İç Oğuz, 10, 44, 45, 87, 138, 139, 153
İşarə, 4, 12, 13, 15, 16, 18, 28, 31, 33, 43, 49, 51

K

- K.Abdulla, 4, 16, 17, 18, 19
K.K.Yudaxin, 111
K.L.Stross, 37, 45, 69, 92
Kvadrat, 83
Kateqorial inanc, 75
Kateqoriya, 51, 52, 74, 75, 89, 113, 127, 155, 157, 159
Kod, 13, 30, 33, 34, 42, 47, 48, 69, 76, 78, 123
Kodlaşdırma, 78, 145
Koeffisient, 69
Koroğlu, 14, 15, 30, 61, 78, 102, 123, 124, 149
Kosmoqoniya, 87
Kosmos, 10, 17, 18, 44, 52, 57, 61, 64, 65, 80, 84, 87, 90, 102, 103, 138, 140, 141, 158
Kosmogenetika, 47
Kult, 11, 13, 32, 33, 39, 61, 75, 143

Q

Qazan xan, 34, 45,46, 55, 78, 128, 134, 135, 139, 140
Qanturalı, 18, 56, 141
Qara ilan, 125, 126
Qara nə,124, 125, 126
Qarabağ, 96
Qeyri-səlis məntiq, 108, 109
Qrafik simvol, 91
Quran, 75, 87, 93
Qılbaş, 45, 46

L

Levi Brül, 104, 106

M

M.A.Çlenov, 87
M.Qıpçaq, 110, 111, 112, 113, 114
M.Y.Vıqodski, 88, 99
M.Y.İoseleva, 84
M.Kaşkarlı, 112, 153
M.Məmmədov, 65
M.Seyidov, 3, 35, 66
M.H.Təhmasib,3, 9, 10, 21, 27, 28, 31
M.Cəfərli, 4, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 33, 34
Manas, 56, 59
Mahmud Axund baba, 82
Misal, 45, 56, 67, 84, 85, 88, 102
Mif, 6, 10, 13, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26,
27, 31, 32
Model, 4, 5, 7, 10, 11, 13, 17, 22, 23, 24, 26, 28, 29, 32,
37, 39

Modelləşdirmə, 3, 4, 10, 12, 25, 35, 50, 53, 57, 127, 155,
157, 158, 159
Modifikasiya, 58, 67, 68, 90, 96, 152, 153
Molekul, 80
Molla Nəsrəddin, 74, 93, 109, 110, 148
Motiv, 7, 13, 16, 23, 24, 25, 28, 29, 30, 33, 47, 48, 58, 69,
72, 126, 135, 155
Muğan, 96
Mütəbillah baba, 82
Məlik Məmməd, 9, 61, 68, 149, 156
Mərəköçmə, 85
Məsələ, 5, 6, 8, 10, 35, 70, 80, 92, 107, 123, 137, 152,
153
Məhəmməd peyğəmbər, 20

N

N.Veyl, 83, 90
N.Kuzanski, 89, 90
N.P.Direnkova, 111
Nardaxatun, 81
Namaz, 66, 85, 86, 105, 109
«Naxırçı oğlu Eyvazın nağılı», 61, 106, 149
Norma, 18, 52, 57, 74, 98, 100, 101, 102, 103, 105, 115
Nərd, 86, 151, 152
Nəsirəddin Tusi, 94

O

O.Şpenqlər, 90
Obyekt, 5, 8, 11, 22, 40, 54, 77, 118
Odissey, 16
Oğuz, 4, 11, 13, 17, 18, 42, 43, 44, 45, 48, 49, 51, 53, 55,
56, 59, 66, 67, 75, 76, 78, 80, 84, 86, 87, 91, 94, 95, 96, 116,
128, 130, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 145

Oğuz dastanı, 53, 173
Oğuz Kağan, 7, 25, 43, 51, 53, 55, 59, 66, 95, 143, 144,
156, 158, 159
Oğuz mifi, 42, 43, 44, 47, 48, 76, 79, 83, 84, 94, 96, 103,
104 123, 124, 142, 143, 145, 146, 148, 149, 164
Oğuz mifologiyası, 87
Oğuz rəqəmi, 84
Oğuz üçbucağı, 81, 91, 147, 158

P

P.Əfəndiyev, 3, 40, 41, 73
Paleomatematika, 84
Paradiqma, 18, 21, 22, 24, 41, 42, 43, 47, 48, 49, 50, 56,
77,, 126, 130
Paradiqmatik, 24, 43, 48, 50, 90, 130
Perpendikulyar, 148, 153, 154
Pir baba, 82, 137
Piramida, 147, 153
Poetika, 22, 27, 54, 68, 154
Proporsional, 69, 98
Pəri, 32, 97

R

R.Arnxeym, 90
R.Bart, 105
R.Qafarlı, 4, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 146
R.M.Əliyev, 68
Retortasiya, 31, 58, 60, 157
Riyazi, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 15, 16, 22, 25
Riyazi bərabərlik, 16, 22, 32, 134, 135
Riyazi model, 22, 23, 28, 40, 53, 87, 90, 93, 105, 108,
125, 156

Riyazi struktur, 4, 6, 9, 10, 16, 24, 27, 66, 70, 78, 93, 123, 131, 155, 159
Riyazi abstraksiya, 106
Riyazi asılılıq, 20, 33, 42
Riyazi düstur, 22, 27, 53, 54, 140, 141, 158
Riyazi işarələr, 126
Riyazi konstruksiya, 90
Riyazi metod, 45, 92
Riyazi folklorşünaslıq, 3, 5, 15
Riyazi mifologiya, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 16, 22, 24, 35, 40, 47, 50, 54, 76, 79, 84, 89, 90, 91 və s.
Riyazi mif, 7, 90, 91, 92, 95, 155, 156
Riyazi məntiq, 11, 16, 62, 151
Riyazi mətn, 67, 92, 93, 155, 156
Riyazi poetika, 26, 89, 98, 106, 123
Riyazi simvol, 83, 92
Riyazi sistem, 86
Riyazi tənlik, 107, 109, 156, 159
Riyazi formul, 4, 23, 24, 26, 36, 48, 54, 74, 81, 90, 97, 99, 157
Riyazi funksiya, 81
Riyazi funksionallıq, 51
Riyaziyyat, 5, 8, 24, 40, 73, 74, 75, 84, 89, 90, 91, 148
Riyazi-mifoloji, 9, 20, 26, 50, 53, 57, 58, 61, 74, 76, 79, 81, 87, 90, 92, 105, 127, 143, 151, 155, 156
Riyazi-morfoloji struktur, 25, 128, 156
Riyazi-morfoloji, 10, 26, 27, 40, 42, 122
Riyazi-məntiqi struktur, 128
Riyazi-həndəsi, 7, 91, 155
Ritual, 10, 13, 23, 43, 46, 47, 48, 49, 70, 82, 83, 96, 119
Rükət, 66, 85, 86
Rəqəm metodu, 84

S

S.Y.Neklyudov, 146
S.Paşayev, 73
S.Rzasoy, 4, 7, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 116
Sanama, 42, 76, 113, 117,, 118, 119, 120, 121
Selcan, 18, 56, 141
Semantika, 9, 16, 28, 32, 33, 35, 43, 74, 76, 80, 122
Semiogenetika, 47
Silloqizm, 31, 128
Simvol, 19, 38, 55, 58, 62, 76, 83, 84, 91, 104, 112, 120, 127, 134, 145, 155, 157, 159
Simvolika, 27, 35, 38, 49, 55, 83, 87, 91, 99
Sintaqmatik, 24, 28, 43, 48, 130
Sintaqmatik mətn, 48
Sinxron, 21, 43, 92, 134
Sinxroniya, 22, 24, 58, 157
Situasiya, 14, 15, 19, 20, 24, 25, 28, 33, 64, 97, 126, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142
Sonsuzluq, 66, 87, 88, 151
Struktur, 3, 4, 6, ?. (. 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 20, 21, 22, 23, 25, 28, 29, 31, 32, 39, 43, 46, 49, 54, 66, 68, 73, 78, 81, 92, 123, 124, 127, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 15
Struktur metod, 37, 39
Subyekt, 11, 13, 30, 33, 40, 54
Substansiya, 67, 90
Səlis məntiq, 108, 109
Səgrək, 128, 136

Ş

Ş.Albaliyev, 96
Şalfruz baba, 82
Şan Qao, 84
Şah Abbas, 97
«Şahzadə Bəhrəm», 99

Şahmat, 87, 88, 151
Şeyx baba, 82
Şeyx Sənan baba, 82
Şeyx Əhməd baba, 82
Şıxkaflan baba, 82
Şöklü Məlik, 134, 140
Şəki, 82, 97, 107, 137

T

Tabelilik əlaqəsi, 130, 131
Tabesizlik əlaqəsi, 131, 132
Tanrı, 16, 25 34, 39, 50, 51, 59, 60, 65, 66, 71, 88, 89,
94, 103, 112, 116, 124, 125, 126, 129, 132, 136
Tip, 5, 9, 10, 12, 23, 25, 28, 29, 42, 46, 48, 49, 54, 72,
87, 99, 108, 127, 155, 157, 159
Tənlik, 46, 47, 81, 132
Totem, 32, 33, 38, 39, 47, 50, 72, 73, 75, 104, 112, 127,
140
Totemizm, 35, 38, 39, 41, 69, 71
Transformasiya, 13, 23, 43, 49, 69, 70 88, 114, 124, 127,
155, 157, 159
Türk mifologiyası, 48, 88, 102, 116, 124, 132
Törəmə, 18, 21, 24, 25, 31, 33, 35, 37, 41, 42, 52, 56, 69,
70, 78, 82, 101, 103
Təpəgöz, 17, 18, 21, 50, 128, 137, 138, 148, 149
Tərs məsələ, 44, 153
Tərs proyeksiya, 18, 44, 139
Tərs proporsional, 98
U

Uzlaşma əlaqəsi, 131
Umay, 111, 112
Uruz, 19, 128, 134, 135
Ustadnamə, 13, 26, 27, 28, 126

Ü

Üçbucaq, 43, 55, 74, 84, 91,124, 126, 128, 139, 147,
148, 149, 150, 153, 154, 156, 157

Üçbucaqlı, 84, 85, 147

Üçbucağın sahəsi, 25, 153

Üçbiğ kosa, 101, 102

V

V.A.Qordlevski, 104, 111, 113, 117, 122

V.A.Şapoşnikov, 89

V.V.Propp, 72

V.V.Radlov, 59, 65, 143

V.V.Çəmənzəminli, 9

V.Vəliyev, 73

V.Yevsyukov, 102

V.Mustafa, 115

Y

Y.A.Çanışev, 113, 114

Y.Nemet, 143

«Yaqub peyğəmbər», 105

Yalançı Qoca, 124, 125, 126

Yalançı oğlu Yalincıq, 140

Yakut, 95, 96

«Yeddi qardaş bir bacı», 81, 146

«Yeddi dağ alması», 81

Yeynək, 55, 142

Z

Zikr, 86

KİTABIN İÇİNDƏKİLƏR

I FƏSİL

Azərbaycan folklorşünaslığında mifoloji informasiyanın modelləşdirilmə təcrübəsi riyazi-funksional analiz kontekstində

Azərbaycan folklorşünaslığında yeni səhifə – riyazi mifologiya (S.Rzasoy).....	3
1. Riyazi mifologiyanın tətbiqi-təcrübi öyrənilməsi tarixinə qısa baxış.....	8
2. Prof. M.H.Təhmasibin yaradıcılığında numerativ vahidlərin öyrənilmə təcrübəsi.....	9
3. Prof. H.İsmayılovun yaradıcılığında bərpa olunmuş folklor dünya modelinin riyazi strukturu.....	10
4. Prof. A.Hacılıının yaradıcılığında epik mətnin morfoloji strukturunun modelləşdirilmə təcrübəsi.....	14
5. Prof. K.Abdullanın «Dədə Qorqud»un mətnaltı semantikasının öyrənilməsinə həsr olunmuş tədqiqatlarında bərpa olunmuş epik informasiyanın riyazi strukturu.....	16
6. Prof. M.Cəfərlinin yaradıcılığında epik informasiyanın mifoloji strukturunun modelləşdirilmə təcrübəsi.....	22
7. Riyazi modelləşdirmənin prof. M.Seyidov təcrübəsinə	qısa
nəzər.....	35

8. Prof. A.Nəbiyevin araşdırmalarında riyazi folklorşünaslıq məsələləri.....
35
9. Prof. P.Əfəndiyevin yaradıcılığına riyazi mifologiya kontekstində baxış.....
40
10. S.Rzasoyun mifoloji araşdırmalarında «Oğuz» mifoloji informasiyasının riyazi-funksional modelləşdirilmə təcrübəsinin təhlili.....
42
11. F.Bayatın türk mifoloji dünya modelini riyazi müstəvidə modelləşdirmə təcrübəsi.....
50
12. A.Xəlilin riyazi-funksional modelləşdirmə təcrübəsi...
52
13. B.Abdullanın Oğuz eposunda rəng və rəqəm simvolikasına həsr olunmuş tədqiqatlarına riyazi-funksional müstəvidə baxış.....
53
14. Mifoloji informasiyanın modelləşdirilməsi R.Əliyevin təcrübəsində.....
68
15. R.Qafarlının yaradıcılığında mifoloji informasiyanın riyazi strukturunun təhlili məsələləri.....
69
16. İ.Musayevin yaradıcılığında mifoloji informasiyanın linqvostrukturunun öyrənilməsi məsələləri.....
76
17. Rus və Avropa müəlliflərinin tədqiqatlarına riyazi-funksional müstəvidə baxış.....
78

II FƏSİL

Folklor-mifoloji informasiyanın riyazi-funksional

strukturu

1. Folklor mətnlərində riyazi mifologiya məsələləri.....
92
2. «Kitabi-Dədə Qorqud» epik-mifoloji informasiyasının
riyazi-funksional strukturu.....
128
3. «Oğuz Kağan» eposunun riyazi-mifoloji strukturu...
143
Sonuclar.....
155
Ədəbiyyat.....
161

Ramil Manaf Oğlu Əliyev

28 sentyabr 1953-cü ildə Şəkiddə müəllim ailəsində anadan olmuşdur. 1977-ci ildə Bakı Dövlət Universitetinin filologiya fakültəsini bitirmişdir. 2008-ci ildə folklorşünaslıq indeksi üzrə doktorluq dissertasiyası müdafiə etmişdir. 6 kitabın müəllifidir. «Azərbaycan nağıllarında mifik görüşlər» (1992), «Türk dünyasından yarpaqlar» (2000, K.Muxtarovla birgə), «Mifoloji şüurun bədii spesifikasiyası» (2001), «XX əsrdə türk xalqlarının birliyi ideyası» (2002, K.Muxtarovla birgə), «Mif və folklor: genezisi və poetikası» (2005), «Riyazi mifologiya» (2008).

Ramil Əliyev Azərbaycan MEA-nın Folklor İnstitutunun böyük elmi işçisidir.