

**AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FOLKLOR İNSTİTUTU**

Əlyazması hüququnda

RAMİL MANAF OĞLU ƏLİYEV

**TÜRK MİFOLOJİ DÜŞÜNCƏSİ VƏ
ONUN EPİK TRANSFORMASIYALARI
(Azərbaycan mifoloji mətnləri əsasında)**

10.01.09 - Folklorşünaslıq

Filologiya elmləri doktoru alimlik dərəcəsi almaq
üçün tədqim edilmiş dissertasiyanın

A V T O R E F E R A T I

Bakı – 2008

Dissertasiya Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının
Folklor İnstitutunda yerinə yetirilmişdir.

Elmi məsləhətçi: Filologiya elmləri doktoru
Hüseyn İsmayılov

Rəsmi opponətlər: AMEA-nın müxbir üzvü
Azad Mövlud oğlu Nəbiyev

Filologiya elmləri doktoru, professor
Rəhilə Məmməd qızı Qeybullayeva

Filologiya elmləri doktoru
Muxtar Kazım oğlu İmanov

Aparıcı müəssisə: Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti

Müdafiə 28 mart 2008-ci ildə saat 14 Azər-
baycan Milli Elmlər Akademiyası Folklor İnstitutu nəzdində-
ki N.01.201 Dissertasiya Şurasının əsasında yaradılmış
D.01.201 Birdəfəlik Dissertasiya Şurasının iclasında keçiri-
ləcəkdir.

Ünvan: Bakı: İçərişəhər, 8-ci Kiçik Qala döngəsi, 31

Dissertasiya ilə Azərbaycan Milli Elmlər Akademiya-
sının Mərkəzi Elmi Kitabxanasında tanış olmaq mümkündür.

Avtoreferat 25 fevral (2008-ci ildə göndərilmişdir).

Dissertasiya Şurasının
elmi katibi,

filologiya elmləri namizədi

R.Z. Xəlilov

TƏDQIQATIN ÜMUMİ SƏCİYYƏSİ

Mövzunun aktuallığı. Folklor xalqın həyatının mənəvi güz-güsüdür. Folkloru öyrənmək hər bir cəmiyyətin həyatında vacib məsələyə çevrilməkdədir. Bu, eyni zamanda xalqın mənəvi tələbatından doğan sosial hadisədir. Folklorun tədqiqi onun toplanması işi ilə sıx bağlıdır. Toplanan materiallar folklorun hər bir sahəsinə aid olduğu üçün onların qruplaşdırılması da xüsusi əhəmiyyət daşıyır. Müəyyən bölgü əsasında aparılan yığımın elmi tədqiqatda istifadə olunması da öz effektivliyini göstərir. Çünki yeni materiallar düzgün elmi fikirlərin formalaşmasına bilavasitə kömək edir.

Son illərdə folklor münasibət kökündən dəyişmişdir. Folklorun elmi cəhətdən öyrənilməsi tədqiqat işlərinin mövzusu olaraq diqqəti cəlb edir. Bu cəhətdən mifoloji düşüncə tərzinin toplama materialları əsasında öyrənilməsi də günün vacib problemi olaraq qalır. Bu iş tədqiqatçıdan geniş nəzəri bilik tələb edir. Çünki mifoloji düşüncənin sahələri çoxdur və bir-biri ilə sıx əlaqədədir. Bunun üçün tədqiqatçı çoxlu elmi biliyə sahib olmaqla yanaşı, toplanan folklor materiallarını saf-çürük etməkdə, onun nə dərəcədə yararlı olduğunu təyin etməkdə bilavasitə məsuldur. Məlum olduğu kimi, mifoloji düşüncənin reallaşdığı folklor nümunələri bir-birindən həm məzmun, həm də şəkli cəhətdən fərqlənir. Onları bir-birindən ayıran təkəcə bu xüsusiyyətlər deyil, həm də orada əks olunan mifoloji mənanın dəyəri, mifoloji görüşün yük tutumudur. Digər tərəfdən, folklorun regionallığı da mifoloji düşüncə tərzinin aşkara çıxarılmasında mühüm baza rolunu daşıyır. Bu o deməkdir ki, aparılan elmi tədqiqata region folklorunun əsas tərkibi cəlb olunur, onların müəyyən bölgü altında elmi izahı verilir, əqli nəticələr çıxarılır. Burada tipoloji cəhətdən də maraqlı olan folklor nümunələri bir-birini tamamlamaqla mifoloji dünyagörüşün düzgün təyin olunmasını şərtləndirir. Tədqiqatda istifadə olunan folklor materialları, əsasən, əsatir, əfsanə, nağıl və dastan mətnlərindən ibarətdir. Son illərdə çap olunan folklor antologiyalarında əksini tapan bu nümunələr uzun illərin axtarışlarının nəticəsi olub bir çox elmi əsərlərin tədqiqat obyektinə çevrilmişdir. Bu cəhətdən türk mifoloji düşüncəsinin epik transformasiyalarında da janrlararası müqayisə aparmaq, həm də mifin inkişaf dialektikasını öyrənmək baxımından bu nümunələrin yeri təyin olunur. Bu, böyük bir problemdir. Eyni zamanda mifologiyanın nəzəri məsələlərini

öyrənməyi də zəruri edir. Problemi nəzəri və praktik şəkildə öyrənməklə mif və folklor əlaqələrini üzə çıxartmaq olur.

Mif hər şeydən əvvəl dünyagörüşüdür. Qədim insanların dünyanı anlama tərzidir. Mif geniş mənada hökmdür, ibtidai cəmiyyətin insanların davranışını, əxlaqını tənzimləyən qanunlar məcmusudur. Qədim insanlar mifin qanunlarına tabe olur, onu yerinə yetirirdilər. Mif dar mənada sözdür. İnsanların fantastik bədii təfəkkürünün məhsuludur. «Mif» sözünün simvolları altında çoxlu etiqadlar, inanclar, mifik düşünmə qabiliyyəti gizlənir. Mifi elmi kontekstdə öyrənmək onun simvolikasını ümumiləşdirib mifoloji düşüncə sisteminin bərpa olunmasının qaydaya salınmasını tələb edir.

Mifin daxili simvolikasına əsasən, onun mifoloji strukturunun elementlərini aşağıdakı şəkildə təsəvvür edə bilərik: qədim tanrılar haqqında miflər, miflərdə totem izləri, dəqiq desək, totem mifləri, etioloji miflər, kosmoqonik miflər və s. Mifin strukturu eyni zamanda janrlararası əlaqədə iştirak edir. Məsələn, totem mifi birbaşa totemik əfsanəyə çevrilə bilər. Etioloji miflər etioloji əfsanələrin əsasını təşkil edir. Bütün əsas əlamətlər qalmaqla əfsanənin mətni mifin strukturunu təkrar edir. Bu fikir, yəni mifin başqa janrın xüsusiyyətlərini özündə daşması nağıl və dastan yaradıcılığında da ondan istifadəni zəruri edir. Məsələn, inisiyasiya miflərinə həm nağıllarda, həm də dastanlarda rast gəlinir. Heç bir dəyişiklik olmadan inisiyasiya mifləri nağıl və dastanda birbaşa qəhrəmanla bağlı olur, nağıl və dastanın bədii üslubunda aparıcı mövqe qazanır. Bu, dissertasiyanın aktuallığının əsasını təşkil edən başlıca amillərdəndir. Belə ki, mövzunun janrlararası əlaqə şəklində öyrənilməsi həm də mifologiyanın kompleks şəkildə tədqiq olunması deməkdir.

Dissertasiyanın obyektini və predmeti. Tədqiqatın obyektini mədəniyyətin tərkib hissəsi sayılan Azərbaycan folkloru, onun arxitektonik strukturunda duran mifoloji dünyagörüşü təşkil edir. Dissertasiyada mifoloji düşüncənin qaynaqlandığı mifoloji şüur problemi xüsusi təhlil edilmişdir. Mifin folklor janrları ilə əlaqəsi mif və əfsanə, mif və nağıl, mif və epos, mif və dastan münasibətləri səviyyəsində nəzərdən keçirilmişdir. Bu qarşılıqlı əlaqələr dissertasiyanın predmetinin əsas hissəsini təşkil edir. Dissertasiyanın obyektini animizm, fetişizm, totemizm, antropomorfizm, inkarnasiya, reinkarnasiya, inisiyasiya, ölüb-dirilmə, qurban mərasimi, kultlar, inanclar və s. təşkil edir. Dissertasiyanın predmeti isə bu mifoloji düşüncənin epik janrlara transformasiya olunmuş modelləridir.

Tədqiqatın məqsəd və vəzifələri. Dissertasiya işində əsas məqsəd Azərbaycan-türk mifologiyasının nəzəri məsələlərini öyrənmək, türk mifoloji düşüncəsinin təşəkkülü və inkişaf yollarını araşdırmaqdır. Bu iş aşağıdakı vəzifələrin həyata keçirilməsini nəzərdə tutur:

- Mifoloji şüurun strukturunun araşdırılması. Buraya bir neçə mərhələni – animizm, fetişizm, totemizm və antropomorfizmi aid etmək olar;

- Mifoloji düşüncənin nağıl mətnlərinə transformasiyası. Buraya mifin ezoterik və ekzoterik strukturunun nağıllarda axtarılması, sehrli nağıllarda inisiyasiya miflərinin, heyvanlar haqqında nağıllarda zoomorf miflərin təyin olunması daxildir;

- Əfsanələrin demifləşmiş etioloji miflər əsasında yaranması. Buraya konkret mifin uyğun əfsanə formasına çevrilməsi daxildir. Dissertasiyada kosmoqonik miflər kosmoqonik əfsanələrə, totem miflərinin totem əfsanələrinə və s. çevrilməsi üçün mifin unudulması, struktursuzlaşması və əfsanə mətninə keçməsi yolları göstərilir;

- Mifoloji düşüncədə iştirak edən ilkin əcdad, mədəni qəhrəman, demiurq tiplərinin epos qəhrəmanlarına çevrilməsi. Dastan mətnindəki mifoloji görüşlərin, mifoloji mətn və motivlərin kökünün araşdırılması. Buraya qəhrəmanlıq və məhəbbət dastanlarının mif-epos kontekstində öyrənilməsi daxildir.

Problemin öyrənilmə dərəcəsi. Azərbaycan folklorunun toplanma və öyrənilmə tarixi hələ XIX əsrin ortalarına təsadüf edir. Bu dövrün ziyalıları folklor nümunələrini həvəskar kimi toplayır, dövrü mətbuatda nəşr etdirirdilər. Problemin sistemli öyrənilməsi işi, əsasən, sovet dövrünə təsadüf edir. XX əsrin əvvəllərində yetişən Azərbaycan ziyalıları bu işi kütləvi şəkildə həyata keçirirdilər. Bu dövrdə folkloru öyrənən cəmiyyətlər yaranır, Azərbaycan rayonlarına ekspedisiyalar təşkil olunurdu. F.Köçərli, H.Mahmudbəyov, H.Zeynalli, V.Xuluflu, Ü.Hacıbəyov, S.Mümtaz kimi şəxsiyyətlər folkloru nəinki toplayır, həm də onlara elmi şərh verirdilər. Folklor mətnlərinin toplanması repressiya illərinə qədər vüsətlə davam etmişdi. Bu siyasi hadisədən sonra Azərbaycan folklorunun öyrənilməsi işi zəiflədi, bu işlə məşğul olanlara isə dövrün siyasəti təsir etdi. Müharibədən sonrakı illərdə H.Arashlı, M.H.Təhmasib, Ə.Axundov kimi alimlərin rəhbərliyi ilə Azərbaycan folklorunun öyrənilməsində yeni dövr başladı. Onların rəhbərliyi ilə M.Seyidov, M.Həkimov, P.Əfəndiyev, Q.Namazov, İ.Abbaslı və onlarca alim yetişdi, folklor elm kimi öyrənilməyə başladı. Xüsusilə indi mifologiya öz inkişaf dövrünü yaşayır. Mifologiya ilə məşğul olan alimlərimiz də yetiş-

mişdir. Mifologiyanın fəlsəfəsini prof. A.Şükürov, filoloji aspektlərini prof. T.Hacıyev, f.e.d. H.İsmayılov, prof. A.Nəbiyev, prof. S.Paşayev, prof. P.Əfəndiyev, prof. R.Rüstəmzadə, prof. M.Cəfərli, prof. B.Abdulla, prof. F.Bayat, prof. İ.Vəliyev, f.e.d. M.İmanov, S.Rzasoy, O.Əliyev, R.Qafarlı, A.Xəlil kimi dəyərli alimlər araşdırır.

Türk mifoloji düşüncəsi problemi ilə məşğul olan alimlərimizin əsərlərində mifologiyanın predmeti, konseptual aspektləri öyrənilməkdədir. F.e.d. H.İsmayılovun «Göyçə aşiq mühiti: təşəkkülü və inkişaf yolları», «Aşiq yaradıcılığı: mənşəyi və inkişaf mərhələləri» monoqrafiyalarında, prof. T.Hacıyevin «Dədə Qorqud: dilimiz, düşüncəmiz» əsərində, prof. A.Nəbiyevin «Azərbaycan xalq ədəbiyyatı» («Azərbaycan mifologiyası») dərsliyində, prof. A.Şükürovun çoxcildlik «Mifologiya»sında, prof. M.Cəfərlinin «Dastan və mif», «Azərbaycan məhəbbət dastanlarının poetikası», prof. F.Bayatın «Mifolojiyə giriş», S.Rzasoyun «Oğuz mifinin paradigmatları», R.Qafarlının «Mif və nağıl. Epik ənənədə janrlararası əlaqə», O.Əliyevin «Azərbaycan sehrli nağıllarının poetikası» və s. kitablarda mifologiyanın nəzəri problemləri öz əksini tapmışdır.

Bu əsərlərin köməyi ilə mifin folklor janrları ilə qarşılıqlı əlaqəsinin nəzəri-metodoloji bazasını işləyib üzə çıxarmaq mümkün olmuşdur. Əlbəttə, bu işlər folklorun bütün nəzəri məsələlərini, o cümlədən mif-epos problemini əhatə etmir. Bu da öz növbəsində dissertasiyanın problemini aktuallaşdırmış olur.

Dissertasiyanın elmi yenilikləri. Dissertasiyanın elmi yeniliklərini aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

- inkarnasiya, reinkarnasiya problemlərinin totemizmle bağlılığının üzə çıxarılması;
- mif-əfsanə keçidinin semantikasının aşkarlanması;
- dağ və ağacla bağlı əfsanələrin struktur-semantik funksiyalarının müəyyənləşdirilməsi;
- əfsanənin totem qurumunun təyin olunması;
- əfsanələrdə inkarnasiya, reinkarnasiya və inisiasiya struktur vahidlərinin aşkarlanması;
- əfsanələrin antropomorfik, kosmoqonik semantikasının öyrənilməsi;
- inisiasiya miflərinin nağıl və dastan süjetlərinin formalaşmasına təsirinin üzə çıxarılması;
- nağıl və dastanlardakı alleqoriyanın mifoloji semantikasının öyrənilməsi;

- nağıllarda mifin ezoterik və ekzoterik mətn tiplərinin tədqiqi və s.

Tədqiqatın nəzəri-metodoloji əsasları. Dissertasiyada mifologiyanın folklorla bağlı həm Azərbaycan, həm də dünya elmi-nəzəri fikrindən istifadə olunmuşdur. Tədqiqatda mövcud elmi-nəzəri fikirlər mexaniki şəkildə qəbul olunmamış, metodik modellərin Azərbaycan-türk folklor mətnlərinin poetik spesifikasına nə dərəcədə uyğunluğu nəzərə alınmışdır. Polemikalardan istifadə olunmaqla türk mifologiyasına yeni baxışların, anlayışların gətirilməsi mümkün hesab edilmişdir. Burada, əsasən, müqayisəli-tipoloji, tarixi-müqayisəli və struktur-semantik təhlil metodlarından istifadə olunmuşdur.

Araşdırmada nəzəri təhlil modellərinin tətbiqi zamanı son illərdə Folklor İnstitutu tərəfindən çap edilmiş antologiyalardakı materiallardan, bəzən də köhnə nəşrlərdəki mif, əfsanə, nağıl və dastanlardan istifadə olunmuşdur.

Tədqiqatın nəzəri və praktik əhəmiyyəti. Dissertasiya işinin konkret nəzəri və praktik əhəmiyyəti vardır. Araşdırma bilavasitə folklorun mənşəyi haqqında nəzəriyyələrlə sıx bağlıdır. Tədqiqatın nəzəri əhəmiyyəti həm də onda real surətdə əsaslandırılan yeniliklərdən ibarətdir. Burada da yeni folklor nümunələrinin tədqiqi başlıca rol oynamışdır. Praktiki materiallardan əldə etdiyimiz nəzəri müddəa və nəticələr gələcək folklor tədqiqatlarında uğurla tətbiq oluna bilər.

Dissertasiya işi həm də fəlsəfə və folklorlardan xüsusi kurslarda tədris vəsaiti kimi yararlanmağa imkan verir. Tədqiqatın nəzəri nəticələri mif-folklor probleminə həsr olunmuş tədqiqatlar üçün nəzəri-elmi mənbə rolunu oynamaq iqtidarındadır.

Tədqiqatın aprobasiyası. Dissertasiya işi Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Folklor İnstitutunun Mifologiya şöbəsində yerinə yetirilmişdir. Tədqiqatın əsas elmi müddəaları, başlıca elmi yenilikləri, ideya-nəzəri əsasları və s. müəllifin «Mif və folklor: genezisi və poetikası» (Bakı: Elm, 2005) monoqrafiyasında, çoxsaylı elmi məqalələrində, müxtəlif elmi konfranslarda etdiyi çıxışlarında öz əksini tapmışdır.

Dissertasiyanın quruluşu. Tədqiqat işi «Giriş», dörd fəsil, «Nəticə» və istifadə olunmuş ədəbiyyat siyahısından ibarətdir.

TƏDQIQATIN ƏSAS MƏZMUNU

«Giriş»də mövzunun aktuallığı, dissertasiyanın obyektı və predmeti, tədqiqatın məqsəd və vəzifələri, problemin öyrənilmə dərəcəsi, araşdırmanın elmi yenilikləri, nəzəri-metodoloji əsasları, nəzəri və praktik əhəmiyyəti izah olunmuş və işin aprobasiyası öz əksini tapmışdır.

Dissertasiyanın birinci fəslı «Mifoloji şüur və onun strukturu» adlanır. Bu fəsil iki yarımfəsildən ibarətdir: «Mifoloji şüur anlayışı. Mif və simvol» və «Mifoloji şüurun struktur səviyyələri». Mifoloji şüur çox geniş təfəkkür hadisəsidir. O, türk mifoloji düşüncəsinin də əsasında durmaqla bərabər ibtidai təfəkkürün məhsuludur. Mifoloji şüur eyni zamanda ictimai-tarixi inkişafın nəticəsidir. Birinci yarımfəsildə mifoloji şüur anlayışına türk mifoloji düşüncə kontekstindən nəzər salınır. Mifoloji şüur nədir? O, hər şeydən əvvəl ictimai şüur formalarından biridir. Mifoloji şüur dedikdə, nəzərimizdə daha çox sadələşmiş, durulmuş mifik təsəvvürlər, mif dünyası canlanır. Mifoloji şüuru dərinədən başa düşmək üçün onun formalarına nəzər yetirmək lazımdır – mifoloji təfəkkür və mifoloji şüur tədqiq olunan predmetin vacib ünsürləridir. Mifoloji təfəkkür öz yaranışı etibarilə daha ilkindir, onları bir-birindən fərqləndirmək problemin öyrənilməsinə kömək edər. Mifoloji təfəkkürdə qədim insanları öz dünyaları ilə bağlayan ilk ibtidai dini təsəvvürlərin formalaşması əsas yer tutur, mifoloji şüur isə dini-mifoloji strukturların sabitləşməsi və onların ibtidai cəmiyyəti idarə edən qüvvəyə çevrilməsi xasdır. Mifoloji təfəkkürdə qədim insanların təbiət qüvvələri qarşısında keçirdiyi qorxu hissi başlıca rol oynayır. Mifoloji şüurda isə qorxu müəyyən inam və sitayişlərlə, ibtidai dini mərasim və rituallarla əvəz olunmuşdur. Onları bir-birindən fərqləndirən əsas cəhət mifoloji şüurun sinkretikliyə malik olmasıdır. Ancaq mifoloji təfəkkürdə qatmaqarışıqlıq vardır, sinkretizm bu qatmaqarışıqlığı nizama salan vasitədir və bu qatmaqarışıqlıqdan bitkin forma yaradır. Bu prosesi miflərdə də görürük. Miflərdəki «təbiəti ovsundan, oyunu mərasim və ayindən, eləcə də şeiri nəsrədən, zamanı məkandan» ayırmaq çox çətin olur. Mifoloji təfəkkürün işarəsi xaosdursa, mifoloji şüuru işarələyən harmoniyadır.

İbtidai insanın yaşadığı dövrdə də xaos və harmoniya arasında əksliklər, qarşıdurmalar mövcud olmuşdur. Xeyir – şər, həyat – ölüm, güclü – zəif, işıq – zülmət və s. arasındakı əksliklər ilk qarşıdurmalar kimi insanın yaddaşında yaşanmışdır. İlk insanın yarat-

dığı miflərdə də bu qarşıdurmalar əks qütblər kimi bir-biri ilə mübarizədə olmuşlar. Mifoloji təfəkkürdən sonra mifoloji şüurun formalaşması, əsasən, qədim dünyanın mənzərəsinin xaotik quruluşundan harmonik quruluşa – nizamlılıq, sistemlilik, tarazlıq düzümünə başlaması ərəfəsinə təsadüf edir¹.

Mifoloji düşüncədə qavranılan anlayışlar, inamlar və s. dövrü xarakter daşıyır. Bu düşüncə tipində hər şey – kultlar, inanclar və s. zamana tabedir. Təbiətlə bağlı olan bu kultlar, inanclar mifopoetik formada təbii obyektlərin üzərinə köçürülür. Mifoloji şüurun obyektində dağ, daş, çay, su, ağac, heyvan, quş bilavasitə təbiətin özüdür, onun haqqında olan irrasional dünyagörüşüdür. Bu obyektlərin hər biri bu düşüncə tipində obrazlaşdırılır, ona özünəməxsus mifik don geydirilir. Mifoloji şüurda özünə yer tapan bu görüşlər inkişafa doğru hərəkət formasında, stixiyalı hərəkət kimi son nöqtəyə doğru gedir. Mifoloji şüur qədim insanın özünü hələ təbiətdən ayırmadığı, fəvqəltəbii qüvvələrin təsiri nəticəsində yaranan ilkin emosional şüur formasıdır. Mifoloji şüur fərdə, mifoloji düşüncə kollektivə məxsusdur.

Mifoloji şüurun yaratdığı miflərdə dünyanı anlamaq üçün stereotiplər formalaşır. Dünyanın fantastik dərkində hazır modellərdən istifadə olunurdu. Mifoloji şüurda dağ modeli ucalıq rəmzi kimi, ağac yerlə göyü birləşdirən üçqurbustan simvolu kimi düşünülürdü. Mif bu rəmzləri öz strukturunda formalaşdırırdı. A.F.Losev yazır ki, mifdəki bütün simvollar işarədir, bütün işarələr isə simvol deyil. Əşyanın və ya hadisənin işarəsi onların mənasıdır, sadəcə məna yox, canlandırılmış, şəxsləndirilmiş, bədii surətdə əks olunmuş substratın (qidaverici mühitin), dərk edilmiş əşya və hadisələrin işarəsidir. Deməli, bütün sözlər işarə olmadığı kimi, bütün işarələr də simvol ola bilmir².

Göründüyü kimi, hər hansı bir mif mətnində mifoloji şüur, mif və simvol düz xətlə eninə inkişaf edir və bir-birilərini doğurur. Belə idrak zəncirində predmetin həcmi olduqca genişdir, onun daxilində çoxlu sayda çevrilmələr xasdır. Bu cür çevrilmə predmetin özündə olur, məzmun cüzi də olsa öz ilkin mənasını saxlayır. Predmetin məzmununun azalması ilə ondan törəyən anlayışların, qazandığı mənanın həcmi artır. Beləliklə, mifoloji şüurun məhsulu kimi mif

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

² Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., Искусство, 1976, с.57.

dünyagörüşdə abstrakt məzmunundan konkret mənanı ifadə etməyə başlayır. Simvol isə onun məzmununu işarələyən kod sistemi olur, miflə dünya modeli arasında əlaqə yaradan vasitəyə çevrilir. Miflə simvol arasındakı asılılıq aşağıdakı kimidir:

- Mifdə hadisələr keçmiş zamanda nəql olunur (zaman simvolu);
- Miflərdə sıxılmış informasiya məzmunun daxilindədir (mənaaltı simvol);
- Əşya və hadisənin mifoloji kökləri «sübut olunur» (simvola münasibət);
- Miflərdə ənənəvilik cidd-cəhdlə qorunur (ənənəvilik simvolu);
- Miflərdə məkansızlığın mifoloji zamana uyğunlaşdırılması (mekansızlıq simvolikası);
- Miflərdə təsvir olunan hərəkətin səbəbi göstərilir (burada hadisə hərəkətin işarəsidir) və s.

Bu deyilənlərdən aşağıdakı nəticəni çıxarmaq olar: mif maddidir, mifin yaranmasına xidmət edən ideya isə (simvol, bədiilik və s.) qeyri-maddidir. Simvol ideya şəklində qədim insanın şüurunda obrazlaşmış təbiət hadisələrinin bədi inikasıdır.

Mif yaradıcılığını mifoloji şüurun məhsulu kimi qiymətləndirənlər onu kollektiv şüurun məhsulu hesab edirlər. Mif yaradıcılığına təsir edən faktorlar isə mifoloji şüurun struktur səviyyələri, yəni mif şüuru animizm, fetişizm, totemizm və antropomorfizm mərhələlərindən keçərək sabit şəkil alır.

E.Taylorun animist nəzəriyyəsinə görə ibtidai insanlar ölüm və yuxugörmə haqqında fikirləşəndə onu hər hansı bir substansiya ilə əlaqələndirmişlər ki, sonradan ruh adlandırılan bu substansiya təsəvvürdə istənilən vaxt öz bədənini tərk edə bilərmiş. Onun nəzəriyyəsinə görə, ibtidai insanın dünyagörüşündə çoxlu ruhlar hökmranlıq edir, funksiyalarına görə onları xeyirxah və bədxah ruhlara bölmək olar¹. Qədim insanın təsəvvüründə ona sağlamlıq gətirən xeyirxah ruhlardır. Türk xalqlarının mifoloji görüşlərində də ruhlarla bağlı çoxlu təsəvvürlər vardır. Bu təsəvvürlərin əsası ondan ibarətdir ki, ruhlar ölməzdir, istənilən vaxt öz köməyini insandan əsirgəməz. Qədim azərbaycanlılar da ruhun varlığına inanırdılar. İndinin özündə də azərbaycanlılar atababa ruhlarının martın 15 – 25-i arasında öz evlərinə baş çəkməsinə inanırlar. Onlar 10 gecə el-obanı gəzib dolaşar, soruşurlar ki, görək

¹ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., Политиздат, 1989, с.14.

kim bizi tərifləyəcək, kim bizi yada salacaq, kim bizə qurban verəcək?¹ Ata-baba günü hesab olunan bu on gün qışla yazın arasında olan müddətdir. Buradan belə nəticə çıxır ki, ruhun təmasda olduğu şey istilikdir, oddur. İbtidai insanlar odu da canlı təsəvvür etmişlər. Odu indiki sivilizasiyanın tarixi-dünyəvi simvolu kimi tanınması, matriarxatlıq dövrü ilə əlaqədar olması tarixi və filoloji faktlarla izah olunur². Mifik təfəkkürdə odu canlandırılması animizmlə əlaqədar olub od ruhunun canlı varlıq kimi təsəvvür olunması deməkdir. Od ruhu hər bir qəbilənin, evin ocaq adlanan müqəddəs yerində canlı təsəvvür edilərək obrazlaşdırılmış və beləliklə onun ilahidən gəlməsinə inanmışlar. Od ruhu haqqında ilk təsəvvürlər matriarxatlıq dövründə yaranmışdır. O dövrdə odu qorumaq qəbilənin qadın başçısına həvalə olunmuşdu, sonradan patriarxatlıq dövründə odu qorumaq kişi başçıya, kahinlərə tapşırılmışdı. Od qoruyucusu olan kahinlər mifik düşüncənin təsiri ilə zaman keçdikcə od tanrısına çevrilirdi. Həmin od tanrısına sitayiş ümumi xarakter alaraq ilk atəşgahların yaranmasına səbəb olurdu.

Beləliklə, ruh haqqındakı mifoloji təsəvvürlərə əsasən Azərbaycan mifologiyasında ruh probleminin üç xüsusiyyətli olması qənaətinə gələ bilərik:

1. Şəxsləndirilmiş formada. Bu zaman ayrı-ayrı miflərdə, nağıl daxilində ruha canlı don geydirilir, ruh canlı insan kimi mifoloji zamanın iştirakçısına çevrilir. Məsələn, «Cantiq» nağılında qəhrəman sonradan nəfəsləndirilmiş, canlandırılmış ruhdur.

2. Zamansız, məkansız təsəvvür olunan, yaxud miflərdə və nağıllarda təsəvvür olunduğu kimi o dünyada yaşayan ölmüş ata ruhunun (bunu bəzən əcdad ruhu da əvəz edir) timsalında. Belə ruh əbədi, maddi təsəvvür olunur. Birincisində söhbət tək-cə ümumi başa düşülən ruhdan gedirsə, ikincidə şaman ruhu, əcdad ruhu, hami ruhlar, totem ruhu və s. xüsusişdirilmiş ruhlar başa düşülür. Azərbaycanda hər bir azərbaycanlı ailəsində əcdad ruhuna, valideyn ruhuna səcdə lap qədimlərdən özünü yaşadır. Ölünün adına duz salmaq müqəddəs bir vəzifə kimi nəsildən nəsilə ötürülür. Əcdad ruhu ilə bağlı miflərdə də bu yaddaş ictimai bir fikir kimi özünün təsdiqini tapır. H.İsmayılovun tədqiqatında Ata, Baba, Dədə, Aşıq əcdad kultunun nominativ funksiyaları kimi işarələnmişdir. Ata ibtidai cəmiyyətdə icma başçısı, tanrıçılıq dövrünün patriarxı, Baba deqra-

¹ Şükürov A. Mifologiya. Qədim türk mifologiyası. 6-cı kitab. Bakı: Elm, 1997, s.171.

² Токарев С.А. Ранние формы религии. М., Политиздат, 1990, с.227.

dasiya olunmuş tanrıçı ata, tanrıçı dərviş, Dədə sufi dərvişdir, aske-
tik inam daşıyıcısıdır¹.

3. İlkin halına qayıtma, yəni geri proses, insandan ruha (totem ruhuna) dönmək, reinkarnasiya. Bu, daha çox mif qəhrəmanlarının öz arzusu ilə quşa, bitkiyə və s. canlıya çevrilməsi ilə müşayiət olunur. Yadda saxlayaq ki, bu çevrilmədə insan ilə dönən subyekt arasında əlaqə yaradan ruhdur, onun metamorfoz halıdır. İstər ibtidai dində, istərsə də mifologiyada bu fikir hakimdir ki, öləninin ruhu başqa şəkildə, formada yeni əmələ gələn bitkiyə, heyvana, quşa və s. keçir. Bu, reinkarnasiyanın miflərdə geniş yayılmış bir formasıdır, ancaq xüsusi forması, həm də az yayılmış bir forması da vardır ki, bunlara da tək-tək halda nağıllarda rast gəlinir. «Kəsik baş», «Quru kəllə», «Ağ atlı oğlan» və başqa nağıllarda özünə qayıdış, yenidən bərpa olunma xüsusiyyəti canlanmaq – məhv olmaq tsiklində yaşayaraq, sonrakı dini görüşlərdə «torpaqdan yaranan torpağa dönəcək» formasında qalmışdır (reantropomorfizm). İnsanın özünə qayıdışı, özünü bərpa etmə xüsusiyyəti yenə dağın, ağacın və s. mifoloji şüurda canlı təsəvvür olunması ilə, onun antropomorf və reantropomorf xüsusiyyətləri ilə bağlıdır ki, bu da mifoloji şüurun tarixi şüura keçməsi zəminində nağıllarda öz-özünü bərpa etmək şəklində qorunmuşdur.

Mifoloji şüurun mərhələlərindən danışarkən onlardan hansının daha əvvəl funksional olduğunu söyləmək çətindir. E.Taylorun fikrincə, mifik düşüncədə tanrı ideyası da, onun qavranılması da animizmin sonunda meydana gəlmişdir². Mifoloji şüurun yetkinləşdiyi dövrdə dünyanın yaratıcısı – Allah obrazı formalaşmış, ilk insanın yaranması haqda müəyyən dini təsəvvürlər də əmələ gəlmişdi. Mifoloji şüurda Allah ideyasının yaranması da ictimai-tarixi səbəblərlə bağlı idi. Allah haqqında təsəvvürlər yaranmamışdan əvvəl mifoloji şüurda totemlər, kultlar, inanışlar və s. haqqında biliklər mövcud olmuşdur. Günəşə, oda tapınma, Hörmüzə səcdə, Əhrimənə isə nifrət ictimai görüşlərin əsasını təşkil edirdi. Bu dövr Allah və allahlar haqqında təsəvvürlərin, çoxallahlıq haqqında görüşlərin formalaşması dövrü idi. A.Nəbiyev yazır ki, Göy Tanrının idarəçiliyini yerdə yaratdığı hamilər həyata keçirir. Bu hamilər – kultlar başqa xalqların panteonunda gördüyümüz allahların funksiyasını

¹ İsmayılov H. Aşıq yaradıcılığı: mənşəyi və inkişaf mərhələləri. Bakı, Elm, 2002, s.64.

² Тайлор Э.Б. Первобытная культура, с.33

daşıyır¹. Türk panteonunda baş allah Tenqri ilk baxışda təkallahlılığın model düşüncəsini yaratsa da, öz panteon şəcərəsini formalaşdırma bilmir. Çünki onun tabeliyində silsilə hamilər – allahlar səviyyəsində olan kultlar sistemi mövcuddur.

İnsan təfəkkürünün yetişə bildiyi ən ali varlıq Tanrıdır. Miflərdəki Tanrı, Allah obrazı müasir dinlərin təbliğ etdiyi Böyük Yaradandan öz ibtidailiyi və bəsitliyi ilə fərqlənirdi. Hətta onlar ya bir-başa, ya da ruh (bəzən də div, günəş və s. kultlar vasitəsilə) şəklində əlaqəyə girib insanyaradıcı kimi çıxış edirlər. «Dəli Domrul» boyunda da Allah can alan yox, can verən, can bağışlayan kimi təsvir olunur. Biz boyda Dəli Domrulun inisiyasiyadan keçməsinin bir neçə mərhələsini görürük. Prof. T.Hacıyev Allah obrazının türk təktanrıçılığında Tanrı olduğunu, can verənin, öldürənin də o olduğunu, Əzrayılın İslamın təsiri ilə sonradan boya daxil olduğunu yazır². Mətnə Dəli Domrulun Allah-təalaya «görklü tanrı» deməsi orta əsr şüurunda tanrı ilə allahın eyni olduğunu göstərir.

Mifoloji şüurun bir mərhələsi də antropomorfizmdir. Antropomorfizm mifoloji düşüncədə insan və təbiətin, onun predmetlərinin eyni mifoloji birlik çərçivəsində qoşalığı, qovuşuğu kimi başa düşülməsidir. Bu mərhələdə insana xas olan xüsusiyyətlər təbiətin üzərinə köçürülür, insanın mikrokosmu ilə təbiətin makrokosmu bərabərləşir. Onun nəzərində təbiət də ağlaya, gülə bilir, dağlar, ağaclar insan kimi danışa bilir və s. Bütün bu məsələlərin kökündə ruhun varlığı dayanırdı. Ruhun ölməzliyinə inanan insan hər şeydə ruhun olmasını qəbul edirdi.

Antropomorfizmin bir xüsusiyyəti zoomorf varlıqların canlı insan kimi təsəvvür olunmasında aşkar olunur. Miflərdə, əfsanələrdə, nağıllarda qurd insana dönə bilir və əksinə. Demək olar ki, totem sayıla bilən bütün heyvanlar danışmaq qabiliyyətinə malik olur. Bu fakt isə mərhələlərin bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqədə olduğunu göstərir.

Antropomorfizmin bir sıra xüsusiyyətlərindən mifin poetik dilində istifadə olunmuşdur. Mifdə dağlar danışa bilən, kədərlənə bilən, heyvanlar dil açıb yol göstərə bilən mifologemlər kimi diqqət çəkir. Bu da mifin təsir gücünü artıran amildir. Şəxsləndirmə, alleqoriya, mübaligələr, metaforalar mifdə istifadə olunan bədii simvollarıdır.

¹ Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. I hissə. Ali məktəblər üçün dərslik. Bakı, Turan, 2002, s.151.

² Hacıyev T. Dədə Qorqud: dilimiz, düşüncəmiz. Bakı, Elm, 1999, s.131 – 132.

Animizmin inkişafı fetişizmi doğurur. Erkən düşüncədə insanın təbiət qüvvələrini öz beynində simvollaşdırması fetişizmə (ibtidai allahlığın, ayrı-ayrı əşya və canlıların bütün xüsusiyyətlərini birləşdirib inamın yüksək dərəcəsinə) gətirib çıxarırdı¹. Qədim insanlar şər ruhlardan qorunmaq üçün müqəddəs saydıqları Əşyadan istifadə edirdilər. Fetişizmdə əsas olan fetişin sehrli gücə malik olmasıdır. Folklor mətnlərində fetiş kimi istifadə olunan əşyalar içində toppuz, muncuq, papaq, üzük, kasa, çubuq, süfrə və s. qəhrəmana düşməyə qalib gəlmək üçün lazım olur. Fetişizm, əsasən, qədim insanların təbiətlə üz-üzə qaldığı dövrlə bağlı məlumatları haqqında təsəvvürlərdir. Təbiətlə ilk tanışlıq, ovçuluq və s. sənətlərlə yaxınlıq ağac budağının, quş qanadının, yumurtasının, heyvan üzvlərinin düşərli olmasına inam yaradırdı. F.Bayat fetişin insana köməyinin totem vasitəsilə olduğunu göstərir². Amma fetişlərin heç də hamısında totemə bağlılıq görünmür.

Fetişist təsəvvürlər mifoloji dünya modelində dual əksliklərin təsiri ilə formalaşmağa başlamışdır. Mifoloji dünyada xeyir və şər, işıq və qaranlıq, həyat və ölüm problemləri qədim insanları düşünməyə məcbur etmiş, problemin həllini fetişdə görmüşlər. Nağıllarda fetiş çox zaman divlərin əlində olur, onu ələ keçirmək istəyən qəhrəman fetişin köməyi ilə həyatını dəyişdirmək istəyir. Qədim insanın nəzərində fetiş ruha malikdir, bu ruh onu möcüzəli, sehrli edir. Ruhun fetişdən ayrılması nəticəsində hami ruhlər – dağ, ağac, su, yer, meşə ruhləri və s. haqqında ibtidai görüşlər əmələ gəlir. F.Bayatın fikrincə, sehrli gücün fetişdən ayrılması nəticəsində ruhlər orman, dağ, su, yer və s. ruhləri kimi müstəqil yaşama hüququnu əldə edirlər³.

Totemizm də öz ideoloji kökünü animizm və antropomorfizmdən götürür. Animizmdə insanla ağac, daş, dağ, meşə, su, od və s. arasında ruhi cəhətdən bir bağlantı varsa, totemizmdə müqəddəs sayılan heyvanla ibtidai cəmiyyət arasında əlaqə birbaşadır. Totemizm haqqında da bir-birinə zidd fikirlər vardır. Məsələn, totemizm əcdad kultunun əsası, yaxud qəbilə quruluşunu təşkil edən sosial qrupun özəl bir hissəsi hesab edilir. Totemizm bir kollektivin öz kökünə, soyuna yaxın bildiyi heyvanla olan «qohumluq əlaqəsinə» söykənir. Totemizmdə fərdilik prinsipi yoxdur.

Azərbaycan folklorunda totemizmin tipik xüsusiyyətləri inkarnasiya, reinkarnasiya və inisiasiya prosesində qalmaqdadır. Bü-

¹ Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı, s.126.

² Bayat F. Mitolojiye giriş. Çorum, KaraM, 2005, s.56.

³ Yenə orada, s.63.

tünlükdə animizm, antropomorfizm, fetişizm və totemizmin son nəticəsi isə folklorda qorban motivi və qurbankəsmə ritualı ilə tamamlanır.

İnkarnasiya və reinkarnasiya prosesi totemizmlə birbaşa bağlıdır. Azərbaycan folklor mətnlərində də inkarnasiya olunmuş totem heyvan və quşlara (onqon) rast gəlinir. «Məlik Cümşüdün nağılı»nda Mürği-Xəndan yarı insan, yarı quş kimi təsəvvür olunur¹. Folklorumuzda pəri quşlar inkarnasiya edərək qız cildinə düşür, əfsanələrdə isə həya, utancaqlıq üzündən qız, gəlin reinkarnasiya edərək göyərçinə və başqa quşlara çevrilə bilirlər.

İnkarnasiya və reinkarnasiyanın bağlı olduğu totemizmin mərhələlərini S.P.Tolstov belə təsvir edir: 1. Totemik əcdad; 2. Totem qohum rolunda çıxış edir; 3. Totem əcdad, qohum deyil, kollektivin ümumi inancıdır². İnkarnasiya birinci mərhələyə uyğun gəlir. Qədim insan öz totem əcdadını insana çevrilmiş, yaxud özünə oxşar şəkildə görür. Birinci mərhələdə inkarnasiyanın struktur modeli totemdə təcəssüm olunmuş ruhdan ibarətdir. Bu müstəvidə insan struktur modeli tamamlayır (totem əcdad – ruh – insan). Göründüyü kimi, birinci mərhələdə ruh insanın özündə deyil, kənar substansiyadadır. Ruhun bir bədəndən başqa bədənə keçməsi, ruhun yenidən yerə qayıtması dünya ağacı (kosmos) ilə bağlıdır. Totem ruhunun da insan bədənində keçməsi nəticəsində heyvanın insana çevrilməsini təsəvvür etmişlər. Geniş mənada inkarnasiya qəhrəmanın doğulmasında əsas olan ruhun ana bətnində uşağa çevrilə bilməsi (3-cü qırx günlükdə), inisiyasiya ilə uşağın 14 yaşından ərgənlik dövrünə keçməsi, padşah kimi başına tac qoyması mərasiminə daxil olması və s. prosesləri əhatə edir. Əlimizdə olan mif, əfsanə, nağıl və epos süjetlərinə əsaslanaraq inkarnasiyanın üç mərhələdən ibarət bir proses olduğunu düşünürük:

1. Sırf və nisbi inkarnasiya;
2. Anadan yarıtotem – yarıinsan kimi doğulma, sonradan insana çevrilmə;
3. Totemin birbaşa insana çevrilməsi (qurd, ayı, maral, göyərçin, ilan və ağacın qıza, oğlana çevrilməsi).

¹ Biri var idi, biri yox idi... (Azərbaycan nağılları). Bakı, Gənclik, 1976, s.23.

² Хайтун Д.Е. Тотемизм, его сущность и происхождение. Сталинабад, 1958, с.139.

Folklor mətnlərində inkarnasiyanın axırıncı iki tipinə rast gəlirik. İnkarnasiyanın üçüncü tipində heyvan, quş insana çevrilə bilər. İnkarnasiyanın birinci mərhələsində bu baş vermir. Çünki heyvan, yarı insan olan totem özü (ikisifətli) yaradıcı statusundadır, özü özünü təkrarlamağa bilmir, özünü yaratmaq üçün o, sifətlərindən birini itirməli, deformasiyaya uğramış şəkildə totem kimi birüzlü formalaşmalıdır. İnkarnasiya da məhz bundan sonra başlayır.

Totemin qohum kimi təsəvvür olunduğu üçüncü mərhələ inkarnasiyanın sona yetdiyi, reinkarnasiyanın başladığı dövrdür. Bu mərhələdə ruhun kənar substansiyada deyil, insanın daxilində olması düşünülür. İkinci mərhələ üçün abstraksiya mühüm əlamət idisə, üçüncü mərhələdə konkretlik üstünlük təşkil edir. İkinci mərhələdə totemi təsəvvürə gətirmək üçün qədim insana onun formasını düşünmək lazım gəlirdi. Ancaq inkarnasiyanın üçüncü mərhələsində totem başa düşüləndir və olduğu kimi qəbul olunur, ayaqları, başı, bədəni və s. buna görə də totemə qayıdış (reinkarnasiya), totemə dönmə strukturca sadədir: modeldə insan – su – totem iştirak edir. Reinkarnasiyada proses geriyyə çevrilmədən ibarətdir, buna müvəqqəti ölüm də demək mümkündür. Çünki totemə çevrilən qız müvəqqəti ölür, yeni şəkildə dirilir. Reinkarnasiya bu xüsusiyyətinə görə inisiyasiyaya yaxınlaşır, maraqlıdır, ikinci mərhələdə tam müvəqqəti ölüm yoxdur, əlaqəni totem yaradır, 3-cü mərhələdə isə bu əlaqəni müvəqqəti və ya daimi ölüm həyata keçirir.

İnisiyasiya reinkarnasiyadan fərqli olaraq daha geniş anlayışdır. İnisiyasiyanın əsas motivi cismani olmayan ölüb-dirilmədir. Reinkarnasiyada ölüb-dirilmə şərti xarakter daşıyır, inisiyasiyada isə bu proses şüurda qavranılır və ölüb-dirilməyə yaxınlaşır. İnisiyasiya ölüb-dirilmə aktını strukturlaşdıran ritual hadisədir. İnisiyasiya və ölüb-dirilmə qəhrəmanlara, qismən də totemə, inkarnasiya və reinkarnasiya isə ancaq totemə aid prosesdir.

Bu proseslərə fasiləsizlik xasdır. Mifoloji şüurda son akt kimi totemə və mifoloji tanrılara, həm də Göy Tanrıya verilən qurban özü də bir mərasim kimi həyata keçirilirdi. Qurbankəsmə mərasimi sosial bir institut kimi də şaman dövründən başlamış bu günümüzdə qədər özünün məzmunu ilə müxtəlif dövrlərdə seçilmişdir.

Dissertasiyanın ikinci fəslə «**Əfsanələr derituallaşmış etioloji miflər kimi**» adlanır. Bu fəsildə əfsanə mətninin struktur modelləri, əsasən, totem məzmunu daşıyan, daş, ağac, su kultları ilə, reinkarnasiya ilə bağlı, astral-kosmoqonik mənşəli mətnlər əsasında işlənmişdir. Fəsil iki yarım fəsildən ibarətdir. «Əfsanə mətnlərinin mifo-

loji struktur semantikasi» yarım-fəslində əfsanə janrının yaranmasının tarixi səbəbləri açılır. Əfsanələrin yaranması mifin öz funksiyasını başa çatdırması ilə bağlı idi. Mif bir dünyagörüş, inanclar sistemi kimi öz yerini dini dünyagörüşə verirdi. Bu, iki dünyagörüş arasındakı ziddiyyətlərdə də özünü göstərirdi. Dini dünyagörüşdəki inanclar sistemi arxaik miflərdəki inanclar sistemi ilə üst-üstə düşmürdü. Burada əsas faktor cəmiyyətin düşüncə tərzinin yetkinləşməsi idi. Ona görə də müəyyən sosial-psixoloji təsirlər nəticəsində mif şüuru öz funksiyasını dayandırır və öz yerini bədii şüura verirdi. Mif strukturunda prosesin inkişafı irəliyə doğru gedir, prosesin özü ilə vəhdət təşkil edir, mif ancaq bu prosesin bədiiləşmiş şəklidir. Əfsanələrdə isə miflərdəki prosesin əksini görürük. Yeni struktur köhnənin üzərində, lakin onun əksinə istiqamətdə (diaxron), mif yaddaşını bərpa etmək istiqamətində formalaşır. Əfsanə mətninin əvvəlində mifin əxlaqi sonluğu bitkin bir cümlə ilə verilir. Bu, daha çox totem məzmunu daşıyan əfsanələrdə göstərilir. Mətn isə bu sonluğun səbəbini izah edir. Məsələn, əfsanədə mifdəki totemin gözəl gəlin olmasına işarə edilir, onu yad kişi görəndən sonra o, quşa, heyvana çevrilməsini Allahdan xahiş edir. Deməli, belə əfsanələrdə əvvəlcə nəticə verilir, sonra proses nəql olunur. Lakin elə əfsanə mətnləri vardır ki, orada restruktur hadisəsi baş vermir, proses davam etdiyindən belə mətnləri mif mətnlərindən ayırmaq olmur. R.Qafarlı belə mətnlərə Nuh tufanı ilə bağlı olan mifləri aid edir, onları əfsanələşməyə meyilli olan mətnlər hesab edir¹.

Əfsanənin mif qaynaqları öz rəngarəngliyi ilə seçilir. Daşla bağlı mifoloji görüş «Daş gəlin» əfsanəsində daşa dönmə ilə, insanın daşdan yaranıb daşa qayıtması fikri ilə bağlıdırsa, «Qum-qum daş» əfsanəsində daş insan kimi danışır. Əfsanələrdə daşadönmə motivinin çoxlu formaları vardır. Daşa dönmədə animizm elementləri özünü göstərir. Burada əsas fakt ruhun bir substansiyadan başqa substansiyaya keçməsidir. Məsələn, «Çoban və daşa dönən sürü» əfsanəsində ruhun bir substansiyadan digərinə keçməsi mifoloji tsikldə dövrənin başa çatması ilə bağlıdır.

Totem məzmunu daşıyan əfsanələrdə isə əsas cəhət qan qohumluğudur. Reinkarnasiya nəzəriyyəsinə görə insan doğulanda onun ruhu özündə deyil, totemin içində olur. Matriarxatlıq cəmiyyəti üçün xarakterik olan bu cəhət totemizmin daşıyıcısı olan

¹ Qafarlı R. Mif və nağıl (Epik ənənədə janrlararası əlaqə). Bakı, ADPU nəşri, 1999, s.256.

heyvan ruhunun canlı təsəvvür olunması ilə bağlıdır. Buna görə də əfsanələrdə qız və oğlanlar asanlıqla heyvana, quşa çevrilə bilirlər. Burada antropomorfizmin ruhun canlı təsəvvür olunmasında xüsusi rolu vardır. D.E.Xaytun yazır ki, əvvəlcə allahları heyvan cildində təsəvvür edirdilər, sonra allahları insan cildində təsəvvür etmək formalaşdı¹. Qədim mifoloji təsəvvürlərdə allahların, ilahələrin heyvana, ağaca, quşa və s. çevrilə bilməsi, ikili həyat sürə bilməsi ilk inanışlardan sayılır. Bu, totemik allahların inkişaf edərək insanlaşmasını və lazım gəldikdə əvvəlki vəziyyətinə qayıda bilməsini əks etdirir. Bu, ondan irəli gəlirdi ki, totem təsəvvürlərində cilddəyişmə, antropomorfik təsəvvürlərin təsiri əsas rol oynayır. Antropomorfizmin təsiri ilə totem heyvan insan cildində təsəvvür olunur. Bunu «Sünbül oğrusu» əfsanəsində də müşahidə edirik. Əfsanədə deyilir ki, bir kişi zəmidən icazəsiz sünbül yığır. Oğurluq etdiyi üçün kişi o saat öküz olur. Otlaya-otlaya zəmi sahibinin qapısına gəlir. Ev sahibi öküzün yiyəsini axtarır, tapmır, axırda öküzü kotana qoşur, yer şumlayır, kol-kos daşıyır. Öküz qocalır, onu kəsir, kəlləsini atır. Bir bostançı kəlləni tapıb bostanda payaya keçirir ki, oğru gəlməsin. Çobanlar dağdan enəndə bostandan qovun-qarpız dərmək istəyirlər. Əvvəl biri gəlir, yaxınlaşanda kəllə gülür, çoban eymənir, qaçır, yoldaşlarına söyləyir ki, bostanda kimsə var. Ona inanmırlar, baş çoban bostana gəlir, kəllə yenə gülür, çoban baxıb görür ki, gülən öküz kəlləsidir. Soruşur niyə gülürsən? Kəllə deyir mən özgə zəmi-sindən sünbül yoldum, yedim öküz oldum, sonra başım kəsildi, bostançı tapdı payaya keçirdi. Bir dənə sünbülə görə bu günə düşmüşəm, onda gör qarpız oğurlayanın axırı necə olar?²

Əfsanə insanın öküzə çevrilə bilməsi motivini özündə yaşatması baxımından xüsusi aktualıq kəsb edir. Azərbaycan mifologiyasında it, qurd, maral, ilan və başqa heyvanlarla yanaşı, öküzün də zoomorf təsəvvürlərdə xüsusi yeri vardır. Azərbaycan əfsanələrində bu heyvanlar tək-cə reinkarnasiya olunmaq qabiliyyətinə malikdirlər. Bu əfsanələrdə heyvanların totem kimi fəaliyyəti yoxdur, məsləhət vermək, qəhrəmanı dardan qurtarmaq və s. xüsusiyyətlər ön plandadır. İnsan – totem əlaqəsi onların arasında baş verə bilən reinkarnasiya ilə başa çatır.

Müxtəlif heyvan və quşlarla bağlı reinkarnasiya prosesində qəhrəmanın totemə çevrilməsi təmin olunur. Totem olmanın əsas

¹ Хайтун Д.Е. Тотемизм, его сущность и происхождение, с.69.

² Azərbaycan xalq söyləmələri. Bakı, Yazıçı, 1992, s.165.

xüsusiyyəti törədıcılıkdir. Bu xüsusiyyəti olmayan heyvan totem deyil. Buna görə də bəzi mətnlərdə totemə münasibət zəif müşahidə olunur. İlanla bağlı əfsanələrdə onun qıza, qızıla, nişanlı oğlana və s. dönməsinə baxmayaraq, ilana totem kimi baxılmır, o, əsasən, inanc, kult kimi çıxış edir. «Qara dağ», «Abuzərlə ilan», «İlan sədəqəti – ilan xəyanəti» əfsanələrində ilanın kult mövqeyi daha aşkar görünür¹. Ancaq ilandan fərqli olaraq maral Azərbaycan əfsanələrində totem kimi aparıcı mövqeyə malikdir. «Maral gölü» əfsanəsində bəy oğlunun təqibindən xilas olmaq istəyən Zəhra öz arzusu ilə marala çevrilir². Eyni motivə – marala dönmə prosesinə «Hərşənin ocağı» əfsanəsində də rast gəlirik. Ovçu Əhməd ov edə bilmir, uşaqlar acından ağlaşırlar. Onun evinin qabağında bulağa marallar gəlib su içirmiş. Hərşə də onları gizləncə sağırmış, süd-qatıqla balalarını böyüdülmüş. Ovçu Əhməd bu süd-qatığın haradan olmasını soruşur, Hərşə ona səbirli olmağı məsləhət görür. Əhməd Hərşəni izləyir. Hərşə maralları sağmaq istəyəndə onlar şıqqıltıdan hürkürlər. Hərşə ərini görür, «Sənə demədimmi səbirli ol? Daha məni görməyəcəksən» deyib cüyürə çevrilir, marallara qoşulub gedir³. D.E.Xaytun inisiyasiya prosesinin kökündə totem əcdada inanın durduğunu deyir. İnisiyasiya prosesinin əsas xüsusiyyəti budur ki, metamorfoz nəticəsində insan ruhu transformasiya olunaraq heyvan bədəninə girir⁴.

Azərbaycan əfsanələrində reinkarnasiyanın tam əksi olan inkarnasiya prosesinə də rast gəlinir. Xalq təfəkküründə bu iki proses mahiyyətə bir-birinin əksi olsa da, hər iki prosesdə quşun və ya heyvanın qadın kimi təsəvvür olunması onlara evlənmənin mümkün olduğunu mifoloji fakt kimi ortaya qoyur. Evlənen tərəflər arasında mifoloji yaxınlığın olması eyni zamanda qadının matriarxatlıq dövrünün məhsulu olan anna kultu kimi üstünlüyü ilə təsdiq olunur. «Məleykə» əfsanəsində də bu hiss olunur. Matriarxat cəmiyyətində kişinin heç bir rolu, üstünlüyü, hüququ yoxdur, əksinə, insana çevrilən göyərçin onu özünə yaxın edən kişiyyə diqtə edir ki, onun hərə-

¹ Azərbaycan xalq əfsanələri / Toplayan və tərtib edəni S.Paşayev. Bakı, Yazıçı, 1985, s.44 – 45, 78, 114.

² Azərbaycan folklor antologiyası. Zəngəzur folkloru. XII kitab. Bakı, Səda, 2005, s.66 – 67.

³ Hacılar Valeh. Gürcüstanda türk xalq ədəbiyyatı ənənələri. Bakı, Səda, 2005, s.58.

⁴ Хайтун Д.Е. Тотемизм, его сущность и происхождение, с.39.

kətlərinin səbəbini soruşmasın. Kişinin anasının cənazəsi yerdən götürüləndə Məleykə şaqqanaq çəkir. Gülüşün səbəbini demək qadağan olunduğu üçün Məleykə sirri açmaq istəmir. Çünki inkarnasiya və reinkarnasiya oluna bilənlər sakrallığı qorumalıdırlar, bu, onların təmsil olunduğu mifoloji kosmosun tabusudur. Məleykə də bu tabuya əməl edə bilmədiyindən o, təkrar göyərçinə dönməlidir¹.

İnsanın müəyyən dönərgələrə çevrilməsi onun təbiətindəki ikilikdən xəbər verir. Hər hansı ruhi yaxınlıq nəticəsində özünə yaxın olan canlıya dönməyi mümkün sayırdı. Bu isə onun şüurunda ölümə bağlı mistik təsəvvürlərin nəticəsində reallaşmalı idi. Türk mifologiyasında Humay ana ilə bağlı görüşləri yada salsaq görürük ki, ilk insanın yaranmasında və Humaya sitayişin formalaşmasında da əsas rolunu totem əcdad haqqındakı təsəvvürlər oynayır².

Diqqətlə fikir verilsə görmək olar ki, ibtidai təfəkkürdə quş, ağac, heyvan kosmik məkana məxsus mifologemlər kimi obrazlaşdırılmışdır. Bu mifologemlərin mifoloji dünya modelində xüsusi yeri vardır: quş ağacda yuva qurur, ağac onu qoruyur, ağacın kökləri torpağa uzanır, budaqları göyü birləşdirir, eyni zamanda ağacın kökləri, budaqları ilanı xatırladır, heyvan ağaca qurban kəsilir. İlan ulduz görməsə ölmür, öküz, qurd göydən enmişdir. Bunlar hamısı insan təfəkkürünün fantaziyasıdır. O, ulduzları müşahidə edərkən onların heyvanlara oxşar düzülüşlərini görərək həyatın yaranmasında kosmosun həlledici rolunu, təsirini dərk edirdi.

Yaradılış əfsanələrində də fantastika rol oynayır. Belə əfsanələrdə dünya gah qoca qarı kimi, gah da qoca kişi kimi təsvir olunur. «Vaqif, Nəsim və Bülbül» əfsanəsində də qoca dünyanın simvolu kimi çıxış edir³. Bu əfsanədə ölümsüzlük ideyası yaşayır. Bu, Ural batırın, İsgəndərin, yaxud Xızırın axtardığı ölümsüzlük deyil. Bir zamanlar dünyanın «mifik xəritəsi»ndə Yer kürəsi ölümsüz olmuşdur. «Ölümü kimə verək?» əfsanəsinin motivi də dünyada olan artımın qarşısını almaq, pisləklərin, şərin öhdəsindən gəlməklə bağlıdır⁴. Bu ideya Nuh tufanı haqda olan əfsanədə də davamlıdır. Allah Nuh peyğəmbərə icazə vermişdi ki, yer üzündəki canlıların hərəsin-

¹ Xalqın söz mirvariləri // Tərtibçi və toplayanı S.P.Pirsultanlı. Bakı, Azərbaycan, 1999, s. 22 – 23.

² Сагалаев А.М. Урало-Алтайская мифология. Символ и архетип. Новосибирск, «Наука» Сибирское отделение, 1991, с.91.

³ Azərbaycan xalq əfsanələri, s.87 – 88.

⁴ Yenə orada, s.186.

dən bir cüt götürüb xilas etsin. Ağsaçlı bir qarı peyğəmbərdən xahiş edir ki, gedəndə onu da götürsün. Peyğəmbər söz verir. Lakin onlar gedəndə qarı yaddan çıxır. Yer üzünü su basır, müəyyən vaxt keçir su azalır. Qarı Nuh peyğəmbərin yadına düşür. Ondan xəbər tutmaq istəyir. Qarının evinə gələndə səs eşidir. Qarı salamatdı, ip əyirir. Peyğəmbər soruşur ki, qarı nənə, dünyanı su aldı, sən bunu görmədinmi, duymadınmi? Qarı deyir ki, yer üzünü su almasını bundan bildim ki, piltələrim bir az nəm oldu. Peyğəmbər başa düşür ki, qarı qoca dünyanın özü imiş¹. Göründüyü kimi, insanın fantaziyasında da həyatın əvvəli ilə sonu kosmik tsikldə bir-birini əvəz edir və yeni dünya yaranır.

Misaldan görünür ki, əfsanələrdə dünya şəxsləndirmə (və antropomorflaşma) vasitəsilə qoca və qarı kimi düşünülmüşdür. Əfsanələrdə onlara insan kimi düşünmək, danışmaq və s. keyfiyyətlər də verilmişdir.

İnsan kimi obrazlaşdırılmaq, alleqoriklik astral əfsanələrdə də başlıca yer tutur. Belə əfsanələri iki qismə ayırmaq lazım gəlir: 1. Səma cisimlərinin bilavasitə özləri iştirak edən əfsanələr; 2. Şəxsləndirmə yolu ilə yaradılan astral əfsanələr. Birinci qruppa daxil olan əfsanələrin mənşəyini astral miflər təşkil edir. Buna görə də belə əfsanələrlə astral mifləri bir-birindən ayırmaq çətinidir. «Ay-Gün əfsanəsi»ndə Günəş məğrur və təkəbbürlü bir qız kimi təsvir olunur. Bir gün Ayı görüb onun gözəlliyinə həsəd aparır. Onun üzündəki xalı istəyir, Ay xalını verir, üzünü qanla dolur. Günəş isə xalı alandan sonra özünün gözəl olduğunu sanıb qürrələnir². Şəxsləndirilmiş astral əfsanə olan «Ay və Gün»də Xosrov və Şirinin timsalında Ay və Günün kosmoqonik atributları yaradılmışdır³. «Qızıl məcməyi», «Qarpız əfsanəsi», «Mahpeykər əfsanəsi», «Aldədə əfsanəsi» və başqalarında da şəxsləndirmə yolu ilə astral-kosmoqonik surətlər yaradılmışdır.

İkinci fəslin ikinci yarım fəslə «Etioloji əfsanələrin semantik struktur xüsusiyyətləri» adlanır. Etioloji əfsanələrin tematik arxetipini etioloji miflər təşkil edir. Bu miflərdə şeylərin yaranması haqqında məlumat verilir. Eyni motivlər əfsanələrdə də təkrar olunur. Əfsanələrdə izahedicilik funksiyasına uyğun olaraq heyvan, quşlar, dağ, ağac, su, bulaq və s. elementlərin necə əmələ gəlməsi izah olu-

¹ Yenə orada, s.46.

² Azərbaycan folkloru antologiyası. Şirvan folkloru. XI kitab. Bakı, Səda, 2005, s.62.

³ Paşayev S. Nizami və xalq əfsanələri. Bakı, Gənclik, 1983, s.64.

nur. Azərbaycan əfsanələri içərisində ən çox yayılanı dağ haqqında olan təsəvvürlərdir. Dağın insan kimi təsəvvür olunması – animizm bu kultun yaranmasında əsas amil olmuşdur. Qədim insanların şüurunda dağ fenomeninin müxtəlif inkişaf və təsir funksiyaları olmuşdur. İnsan – dağ – tanrı əlaqəsi onların mifik düşüncəsində funksional asılılıq daşmışdır. Dağın kult kimi formalaşması uzun inkişaf mərhələlərindən keçmişdir. Dissertasiyada dağ kultunun 8 inkişaf mərhələsi müəyyən olunmuşdur. Bu sosial və sakral 8 inkişaf mərhələsi dağ kultunun struktur mahiyyətini təyin etməkdə böyük rol oynaya bilər. Azərbaycan əfsanələrində dağ kultunun 3 mifoloji funksiyası müşahidə olunur:

1. Dağ insana çevrilir və ya canlı kimi şüurda qəbul edilir (antropomorfizm);

2. İnsan dağa çevrilir (reantropomorfizm). Daşa dönmək funksiyasını da əcdada qayıdış kimi bura əlavə etmək olar;

3. Dağ doğur.

Mifoloji şüurda dağ kultunun semantik struktur inkişafı bu mərhələlərdən keçir. Bu mərhələlərin hər biri müstəqil inkişaf xəttinə malikdir. Azərbaycan əfsanələri içərisində dağın bu funksiyaları əks olunmuş mətnlərə də rast gəlinir. «Ağrı dağı» əfsanəsində dağ insan kimi təsəvvür olunur¹. «Bələk daşı» əfsanəsində qaya uşaq verir², «Qoşa qardaş dağı» əfsanəsində dağ ruhu kişi kimi³, «Göyəzəndə qızıl piyalə» əfsanəsində isə qadın kimi təsəvvür olunur⁴. N.Cəfərov uyğur əfsanəsində dağın uşaq doğmasını qeyd edir⁵.

Azərbaycan əfsanələrindəki dağ kultunun formalaşma mexanizmini bu cür təsvir etmək olar: əvvəlcə animist təsəvvürlərin nəticəsində dağ ruhu, onun insan kimi təsəvvür olunmasından (antropomorflaşmasından) isə dağ tanrısı yaranmışdır. Onların canlı təsəvvür olunması isə müxtəlif çevrilmələrin (tip və model) yaranması haqqında arxaik inanların əmələ gəlməsinə səbəb olmuşdur.

Dağ kultunun başqa kultlarla bağlı olduğu əfsanələrdə də eyni struktur xüsusiyyətlərini görmək mümkündür. Məsələn, ağac kultu qədim insanların təsəvvüründə antropomorflaşma bilir, animistləşir, müqəddəs sayılır. Bu münasibətlə əfsanələrdə ağac kultunun struktur-

¹ Azərbaycan xalq əfsanələri, s.33

² Azərbaycan xalq əfsanələri, s.251 – 252.

³ Azərbaycan xalq əfsanələri, s.38.

⁴ Azərbaycan xalq əfsanələri, s.20.

⁵ Cəfərov N. Eposdan kitaba. Bakı, Maarif, 1999, s.33.

semantik funksiyalarını izləməyə çalışaq. Ümumiyyətlə, Azərbaycan folklorunda ağac kultu çox geniş yayılmışdır. Əfsanələrdə ağac kultunun çoxlu funksiyaları vardır. Onlar aşağıdakılardır:

Ağac doğur; ağac doğulur; ağac ilk yaradıcı rolunda çıxış edir; ağac qoruyur; ağac sahiblik edir, qız ağaca, gülə, bənövşəyə çevrilir; saç ağaca dönür (saçın günəş və ağacla əlaqəsi); ilan kol olur; oddan ağac doğulur; daraq ağaca çevrilir; ağac və su bir-biri ilə əlaqəli kultlardır; ağaclar səcdə edir; ağaclar pir funksiyasını daşıyır, ağac inisiyasiya ilə bağlıdır və s.

Ağac kultunun eyni zamanda aşağıdakı struktur xüsusiyyətləri vardır:

1. Ağacın antropomorflaşması;
2. Ağacın reantropomorflaşması;
3. Ağacın totemizmlə əlaqəsi;
4. Ağacın üç dünyanı birləşdirməsi;
5. Ağacın 4 ünsürlə əlaqəsi (od, su, torpaq və hava);
6. Ağacın inamlarla əlaqəsi;
7. Ağac güc, qüvvət verir;
8. Ağacın ölüb-dirilmədə iştirakı;
9. Ağacın sosial funksiyası (şahidlik, qorumaq).

Ağac kultunun strukturunun bu cür qruplaşdırılması problemin həllində yeni baxışların istiqamətlərini müəyyən edir. Ağacın antropomorfizmi onu inkarnasiya və reinkarnasiya prosesinə də yaxınlaşdırır. İnkarnasiyada totem insana, reinkarnasiyada isə insan totemə çevrilə bilər. Antropomorfizmdə də buna oxşar proses vardır. Ağac insana və insan ağaca çevrilə bilər. Ağacın antropomorfizmi təkcə bununla bitmir. Ağacın antropomorfizmi insana aid xüsusiyyətləri birbaşa qəbul edir, məsələn, ağac doğa bilir. Bu, əlbəttə, qədim insanın şüurunda belədir. Əfsanələrimizdə ağac ruhu, ağac əyəsi canlı təsəvvür olunur. Belə əfsanələrin birində deyilir ki, palıd, şam ağaclarının əyələri vardır. Əyə həmişə Sarı qız donunda görünür. Ağac kəsəni Sarı qız vurur, o adam ölür, ya da şikəst olur. Belə deyirlər ki, Sarı qızın anası qədimlərdə ağac olub. Odur ki, Sarı qız ağacı qoruyur¹. J.P.Roux türk mifologiyasında Sarı qıza uyğun gələn ağac tanrıçası haqqında məlumat verir².

¹ Azərbaycan folkloru antologiyası. Ağbaba folkloru. VIII kitab. Bakı, Səda, 2003, s.54.

² Roux J.P. Orta Asya'da kutsal bitkilər və hayvanlar. İstanbul, Kəbəlcı yayınevi, 2005, s.359.

Azərbaycan əfsanələrində ağacın antropomorfizminin tipikliyi onun ağlaması ilə seçilir. Əfsanələrdə bu xüsusiyyət söyüd ağacına şamil edilir, çünki xalq təfəkküründə söyüd qadın, ana kimi, palıd ağacı isə kişi təsəvvür olunur. «Ağlayan söyüd»¹ əfsanəsində iki gənci zalım padşahdan qoruya bilməyən söyüd hönkür-hönkür ağlayır. Söyüdün antropomorfizminə səbəb onun ruhunun canlı təsəvvür olunmasıdır. Onda bir məsələ qarşıya çıxır: od ruhu da canlıdır, dağ ruhu da canlıdır, yaratmaq qabiliyyətinə malikdirlər, ancaq totem deyillər. Burada ruhun canlı təsəvvür olunmasının tezliyi də nəzərə alınmalıdır. Çünki dağ və od ruhları özləri ağacı və heyvanı yarada bilən başlanğıclardır. Dağın və od ruhunun ağac yarada bilməsi əfsanələrdə də təsdiq olunur «Yanardağ» əfsanəsində dağ və od ruhu ağac yaratmada bilavasitə iştirak edirlər², əsas aparıcı qüvvə od ruhuna sitayişə məxsusdur. Çünki od ruhu günəşlə bağlıdır. Oğuzun atası Qara xanın da dağ ruhuna yaxınlığı vardır. Oğuz özü isə günəş şüasının təsiri ilə anadan olmuşdur. Oğuzun bir yaradıcı kimi nəsil şəcərəsinin en kəsiyi də ağacı xatırladır. «Bütövlükdə isə Oğuz «mifoloji şəcərəsi»ndə iştirak edən etnogenoloji vahidlər (Gün, Ay, Ulduz, Göy, Dağ, Dəniz) Oğuz dünya modelinin ierarxik şaquli düzüm sırasını təqdim etməklə yanaşı, əski animist görüşləri, Oğuz politeizmini ifadə edir³. Burada həm də Oğuzun zoomorfik səciyyəsi üzə çıxır. O, ağacın başında oturmuş quş kimi görünür. «Çox vaxt ağac özü uşaq doğur və doğum ilahəsi, uşaqların mühafizəçisi Humayla birlikdə fəaliyyət göstərir»⁴. Sibir türkləri belə düşünür ki, ağac Ülgenlə Humayı doğmuşdur. Ona görə də ağac miflərində quş obrazı mifoloji şüurun məhsulu kimi diqqəti cəlb edir. Ona görə də «ağac ata» və «ağac ana» başlanğıcları «ağac-əcdad», «ağac-quş» mifologemini onlardan doğulan «ağac-insan»ların əcdadı kimi qiymətləndirməyə əsas vermişdir.

Əfsanələrin məzmununda ağacın odla, quşla bağlılığından sonra su ilə də bağlılığına işarə edilir. «Nəğməkar bulaq»⁵, «Sona bu-

¹ Yanardağ əfsanələri, Bakı, Gənclik, 1978, s.105 – 107.

² Azərbaycan xalq əfsanələri, s.35 – 35.

³ Rzasoy S.Oğuz mifoloji-epik dünya modelində kaos – «yalançı dünya». «Ortaq türk keçmişindən ortaq türk gələcəyinə» III uluslararası folklor konfransının materialları. Bakı, Səda, 2005, s.45.

⁴ Seyidov M. Qam-şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış. Bakı, Gənclik, 1994, s.64.

⁵ Azərbaycan xalq əfsanələri, s.51 – 52.

lağı»¹, «Dəyirman dağı»² əfsanələrində ağacın əmələ gəlməsində bulağın həlledici rolu, əfsanələrdə iştirak edən qəhrəman – bulaq – ağac retortasiyasının öz ilkinliyinə qayıdışı və s. diqqəti cəlb edir (retortasiya prosesi «Dəyirman dağı» əfsanəsində çox güclü hiss olunur – dəyirman üçün su axtaran qoca və oğlu ağacın altından axan suyun səsinə eşidirlər, daşı qaldıranda bulaq üzə çıxır. Qoca deyir ki, əvvəl özümüz içək, sonra camaata xəbər verərik. Onda görürlər ki, su çəkilib. Ağacın dibini qazırlar, bulağın gözünü tapmırlar. Qoca hirsindən ağacı kəsir, sonra peşman olur, öləcəyini bilib oğluna tapşırır ki, göyrüş ağacının pöhrəsinə qulluq eləsin, onun dibindən yenə bulaq axacaq). Əfsanədə ağacın intiqam almaq xüsusiyyəti də qabardılır. Başqa bir əfsanədə bir qadın ardıc ağacını təndirdə yandırdığından oğlu təndirə düşüb yanır³.

Ağacın digər bir xüsusiyyəti reantropomorfizmdir. Əfsanələrdə qızlar təqibdən xilas olmaq üçün öz arzuları ilə ağaca dönürlər. «Yalnız ağac» əfsanəsində qız onu təqib edən bəy oğlundan xilas olmaq üçün ağaca çevrilir⁴. «Çömçəxatun» əfsanəsində Çömçəxatun yağışdan islanıb ardıc ağacına çevrilir⁵.

Ağacın semantik xüsusiyyətlərindən biri də inisiasiya ilə bağlıdır. Bəzi əfsanələrdəki qızlar ağaca çevrilmək istəyəndə ölüb-dirilmə prosesindən keçir, insan kimi ölüb ağac kimi dirilir. Burada insanla ağacı bir-birinə bağlayan ağacın totem olmasıdır, ağac öz yaratdığını himayə edir, üstəlik tsiklik zaman daxilində insanın yenidən dünyaya gəlməsini təmin edir.

Əfsanələrin bəzi semantik xüsusiyyətləri nağıllarda da təkrar olunur. Məsələn, əfsanələrdəki totemizm (heyvan və ağacla bağlı), meşə ruhu, «quş-ağac» təsəvvürləri nağıllarda da öz əksini tapmışdır. Məsələn, Sarı qız həm əfsanədə, həm də nağıllarda meşə ruhu kimi çıxış edir («Daş-ağac» nağılında) və s.

Dissertasiyanın üçüncü fəslə «**Nağılların mifoloji struktur semantikasını**» adlanır. Bu fəsil də öz quruluşuna görə 2 yarımfəsildən ibarətdir. «İnisiasiya miflərinin nağıllara transformasiyası» adı ilə

¹ Azərbaycan folkloru antologiyası. İrəvan çuxuru folkloru. X kitab. Bakı, Səda, 2004, s.112 – 113.

² Azərbaycan xalq əfsanələri, s.28 – 29.

³ Azərbaycan folkloru antologiyası. Naxçıvan folkloru. I cild. Bakı, Səbah, 1994, s.71.

⁴ Yenə orada, s.72.

⁵ Yenə orada, s.92.

qeyd olunan birinci yarımfəsildə miflərdəki inisiyasiya prosesinin nağıllarda istifadə olunmasının forma və modellərindən danışılır. Nağıl strukturunun əsasında mifoloji strukturlar durur. Nağıl süjetlərinin əsasında duran mifoloji mətnlər iri həcmli də ola bilər, kiçik məzmun da daşıya bilər. Bu cəhətdən nağıllardakı mifoloji mətnləri strukturca iki yerə ayırmaq mümkündür: sadə quruluşlu mətnlər, mürəkkəb quruluşlu mətnlər. Sadə quruluşlu mətnlər nağılın tərkibində yaşayan kiçik mifoloji mətnlərdir. Mürəkkəb quruluşa malik mifoloji mətnlər isə bütün süjet xəttini təşkil edir və hətta bir süjet xəttinin içərisinə kiçik mətnlər də daxil ola bilər. Mürəkkəb quruluşlu nağıllara «Ovçu Pirim» nağılı misal ola bilər. Nağılın bütün süjet xətti mifoloji mətndir. Ancaq bu süjet xəttinin içərisində kiçik mifoloji mətnlər də vardır.

Qədim əcdadımız inanırdı ki, ölən insan yenidən dirilə bilər. O, bunu mifoloji tərzdə başa düşür və buna sakral don geydirirdi. Hətta bu haqda geniş dünyagörüşü və sistem yaradır, onu mifdə təsbit edirdi. Bu mif də sonradan nağıla keçir və ümumi məzmununa qarışır. Buna «Qızıl qoç» nağılı misal ola bilər. Nağılın başlanğıcında ölüb-dirilmənin kodu verilir: «Bu biri də keçəldir, ona hələ ölüm yoxdur. O anadan olanda göydə ölüb-dirilən ulduzun çıxdığı vaxta düşüb. Odu ki, bu keçəl bir dəfə ölüb, yenə diriləcək»¹. Göründüyü kimi, nağıldakı bu kod nağıla hopmamışdan əvvəl sərbəst mif olmuş, ölüb-dirilmə haqqındakı təsəvvürləri əhatə etmişdir. Bu hadisəyə inisiyasiya da demək mümkündür. Birbaşa ölüb-dirilməni «Qızıl qoç» nağılında izlədik. Tədrici ölüb-dirilmə hadisəsi də Azərbaycan nağıllarında kifayət qədər çoxdur.

Keçəlin ölüb-dirilməsini əks etdirən mərasim və adətlər bu gün toy ritualında yaşamaqdadır. Şəkiddə keçmiş toylarda gəlin gəlməmişdən qabaq toyxanaya balaca oğlan uşağı və dəllək gəlir. Dəllək uşağın başını qırxiş keçəl edir. Keçəl uşaq bəyin yerində əyləşir. Bəy gəlib keçələ pul verir ki, öz yerində otursun. Bu dəfə dəllək onun üzünü qırxiş².

Keçəl surətindən bəhs edən araşdırıcılar uşaqların başının qırxişılması faktına inisiyasiya olunmaq kimi baxmamışlar. Başın qırxişılması inisiyasiyada o dünyanın sahibinə hörmətin atributu kimi qəbul olunmuşdur. O dünyanın sahibi keçəl təsəvvür olunur, həm toyda uşağın başının qırxişmasında gizlin olaraq uşağın keçəl olunub o

¹ Azərbaycan nağılları. 5 cildə. 1-ci cild. Bakı, Çıraq, 2004, s.50.

² Azərbaycan folkloru antologiyası. Şəki folkloru. IV kitab. 1-ci cild. Bakı, Səda, 2000, s.118.

dünya sahibinə qurban verilməsi kimi mənə duyulur. Toydakı keçəl və nişanlı bəy qoşalığı «Qızıl qoç» nağılındakı keçəlin şahzadəyə yoldaş olmasını, ona kömək etməsini yada salır. Toydakı həmin mərasim köhnə mifdən yadigardır və bu, onu ritualdan qopan ünsür kimi qiymətləndirməyə əsas verir.

Aparılan müşahidələr nağıllarda ölüb-dirilmənin üç tipdə olduğunu göstərir. Birinci tipə uyğun gələn «Məlik Məmməd» nağılıdır ki, burada ölüb-dirilmə nağılın süjetinə qaynayıb-qarıxmışdır, onun ancaq izlərini təyin etmək mümkündür. İkinci tip nağıllarda da ölüb-dirilmə hadisəsini nağılın ümumi süjetindən ayırmaq olmur. Burada da motiv mifoloji mətnin içərisində əriməkdədir. İkinci tip nağıllara «Vəfalı at», «Barxudarın nağılı» və başqa nağılları aid etmək olar. «Vəfalı at» nağılında padşah ölən zaman hər üç oğluna vəsiyyət edir ki, «Şikara gedəndə üçünüz də bir yerdə gedin. İkinci vəsiyyətim ağac dibində, divar dibində və meşə arasında yatmayın»¹. Nağıldakı vəsiyyət qəhrəmanı gələcək hadisələrdən qoruyan kod təsiri bağışlayır. Bu koddan sonra verilən mifoloji mətn ölüb-dirilmə motivinin açılmasına yardım edir.

Üçüncü tip nağıllar isə sırf ölüb-dirilmə hadisəsi ilə müşayiət olunur. Belə nağıllara «Gülnar xanım», «Dostluğun sirri», «Yusiflə Sənubər», «Comərdin nağılı» və s. misal ola bilər. Bu nağıllarda ölüb-dirilmə aktını izləyəndən sonra bu qənaətə gəlmək olar ki, ölü kultuna inam da bu hadisənin təsiri ilə yaranmışdır. Bu nağıllarda ölüb-dirilmə hadisəsi birbaşa, həm də sözün əsl mənasında baş verir.

Ölüb-dirilmə motivinin sosial kökləri vardır. Bu anlayışın başlanğıcı totem görüşlərindən başlanırdı. Ölüb-dirilmənin kökləri həm də təbiət və kosmosla bağlıdır. Günəşin hər səhər çıxması, axşam batması, Ayın gecələr çıxıb səhər batması onların ölüb-dirilməsini bağışlayırdı.

Azərbaycan nağıllarında ölüb-dirilmə motivinin tipləri çoxdur. Ölüb-dirilmənin 3 tipindən savayı, bu tiplərə daxil olmayan, yalnız çevrilmə şəklində olan metamorfozlarda da ani ölüb-dirilmənin rüseymlərinin olduğunu görə bilərik. Azərbaycan nağıllarında ölüb-dirilmə motivinin struktur müxtəlifliyi qəhrəmanların həyatında yeraltı dünyanın (məkanın) rolu ilə də təyin olunur. Burada qəhrəman cismani olaraq ölmür, ancaq ölümün xüsusiyyətlərini daşıyaraq ölüb-dirilmə haqqında ibtidai təsəvvürlərə əsaslanır və sakral məzmunu malik olur. Ölüb-dirilmənin bu məqamına bunları misal göstərmək olar: atın ölüb-dirilmədə rolu, dəmir çarıq geymək,

¹ Biri var idi, biri yox idi... s.5.

uşaqların cinsi kamilliyə çatmasına həsr edilmiş mərasim, yuxunun qadağan olunması, uşağın cadugərə oxumağa verilməsi, müvəqqəti ölüm, müvəqqəti hökmdar, doğranmış və can verilmiş insan, eybəcər doğulan uşaqlar, qarının yetim uşaqları, oğurlanma, uşaqlar qaranlıqda, qəbirdə qız, tütəklə ölü diriltmə, çevrilmə və s.

Ölüb-dirilmənin aşağıdakı tipik xüsusiyyətləri vardır:

1. Ölüb-dirilmədə ölənün həyata qaytarılması üçün əvəzinə can tələb olunur;

2. Ölüb-dirilmə struktur-tipoloji hadisədir;

3. Ölüb-dirilən mifoloji qüvvələrlə bağlı tanrı ilə bağlı qəhrəmandır;

4. Ölüb-dirilmədə həyatla ölüm arasında mübarizə əks olur.

Azərbaycan nağıllarında rast gəlinən ölüb-dirilmə motivinin kökündə inisiyasiya mifləri dayanır. Həm mifdə, həm də nağılda proses eyni cür baş verir. Qəhrəman müəyyən səbəblərdən ölür, ilahi qüvvənin, yaxud müqəddəs şəxslərin köməyi ilə dirilir. Məsələn, «Kəsikbaş» mifində qonaq xəyanətin nəticəsində öldürülür, Xızırın köməyi ilə dirilir¹.

Ölüb-dirilmə motivinin tiplərini belə şərh etmək mümkündür. Birinci tip nağılın ümumi süjetinə qaynayıb-qarıxmış formadadır və onu motivin ən qədim şəkli hesab etmək olar. İkinci tip də nağıllara qaynayıb-qarışmaq üzrədir, lakin buna baxmayaraq, öz şəkli xüsusiyyətlərini saxlamaqdadır. Üçüncü tip isə əsl ölüb-dirilmə anlayışına uyğun gəlir, yəni keçəl ölür və əvəz verildəndən sonra dirilir («Dostluğun sirri» və «Qızıl qoç» nağılları). Birinci və ikinci tip nağıllara «Məlik Məmməd», «Şahzadə Mütəlib», «Tələtin nağılı», «Barxudanın nağılı», «Vəfalı at», «Səmədin nağılı» və s. nağıllar uyğun gəlir. Bu tipli nağıllarda ölüb-dirilmə ümumi süjetə qovuşduğundan ayrıca mifoloji fakt kimi nəzəri cəlb etmir, ancaq qəhrəmanların o dünya ilə bağlı fəaliyyətləri zamanı üzə çıxır. Üçüncü tip nağıllar isə sırf ölüb-dirilmə hadisəsi ilə paralellik təşkil edir, burada qəhrəman sözün əsl mənasında ölür, mifoloji qüvvənin köməyi ilə dirilir. Belə nağıllara «Dostluğun sirri», «Gülnar xanım», «Qızıl qoç», «Yusiflə Sənubər», «Comərdin nağılı» və s. nağıllar aiddir.

Ölüb-dirilmə ilə bağlı tipikləşdirilmiş süjetlər ölüb-dirilmə tiplərindən məzmununa görə fərqlənir. Hər şeydən əvvəl bu fərqlilik nağılın alt qatında gizlənmiş halda olur. Onu ancaq tipik xüsusiyyətlərinə görə ölüb-dirilmə kimi qəbul etmək mümkündür. Çünki

¹ Azərbaycan folkloru antologiyası. Şəki folkloru. IV kitab. 1-ci cild. Bakı, Səda, 2000, s.59 – 60.

ölüb-dirilmənin səciyyəvi cəhətləri nağılın üst layında pərdələnmiş vəziyyətdədir. Ölüb-dirilmənin modelini tətbiq etdikdən sonra nağılın alt qatından mifoloji lay üzə çıxarılır. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, tip və tipik laylar ölüb-dirilməni özündə əks etdirən mifoloji süjetlərin nağıla hopmuş variantlarıdır.

Miflə nağıl arasında əlaqə ezoterik və ekzoterik mif tiplərinin nağıl mətnlərində inikası inikası şəklində də özünü göstərir. Üçüncü fəslin ikinci yarım fəslə – «Ezoterik və ekzoterik mif tiplərinin nağıl mətnlərində inikası» da bu məsələlərin araşdırılmasına həsr olunmuşdur.

Ezoterik mif – gizli, sakral məzmunlu olub, açılmasına qadağa qoyulur.

Ekzoterik mif ümumi səciyyəvidir, qəhrəmanların fəaliyyətinə heç bir qadağa qoyulmur, onların bütün hərəkətləri göz qabağındadır, adət, ənənə, ritualla idarə olunan hərəkətləri izah edir. Nağıllarda da ezoterik və ekzoterik mif motivlərinin yayılması onların genezisi ilə bağlıdır. Məsələn, ezoterik tip kimi mif «Göyçək Fatma» nağılının məzmununda çıxış edir və inəyin sümüklərinin basdırılması və ondan xahiş edilən arzunu yerinə yetirməsi istənilir. V.Y. Propp bu mərasimi inəyin ətinin yeyilməməsi ilə əlaqələndirir, ancaq basdırılması haqqında totemizmlə bağlı məlumatlar verir. Yaxud şahzadələri yeraltı zəmilərdə, qaranlıqda saxlayırdılar. Şahzadələri bədnəzərdən, pis gözlərdən, sehr və cadudan qorumaq üçün belə edirdilər. Nağıllarda göstərilir ki, o dünyaya getmək üçün qəhrəman atın, inəyin dərisinə bürünür ki, quşlar onu caynağına alıb aparsınlar. Bu, həm də qəhrəmanın inək və ya atı özünün kökü hesab etməsindən və ya onu kult kimi qavramasından irəli gəlmişdir. Həqiqətən belə adət olmuşdur. İnsan öləndə atın, inəyin qarnını yarıp, içalatını çıxarır, meyidi ora qoyub tikir və uca dağ başına qoyurdular ki, iri quşlar aparıb yesinlər¹. Bu mərasim vasitəsilə ölənin ruhunun o dünyaya getməsinə guya təmin etmiş olurdular. Qızların əjdahaya qurban verilməsi də əkinçiliklə, məhsuldarlıqla bağlı bir adətdir. Yağış yağdırmaq üçün, ya da çayın bol sulu olması üçün qızları hər yazqabağı qurban verərdilər. Bu adət fantastik şəkildə suyun, yağışın qabağını kəsən mövhum qüvvəyə, əjdahaya qızın qurban verilməsi kimi nağıla hopmuşdur². Bu ekzoterik mifdən gələn adət və ənənə nağılın motivinin izah olunmasına xidmət edir.

¹ Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., изд. Ленинградского университета, 1986, с.24.

² Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки, с.25.

V.Y.Propp nağılla mifin əlaqəsinin izlərini insanların sitayiş etdiyi tanrılar və ilahi qüvvələr haqqında hekayətlərdə görür, bu hekayətlərin sonradan nağıl mətnlərinə keçdiyini təsdiq edir. Y.M.Meletinskiyə görə mifin nağıla keçməsi bu cür baş verir: mərasim sona yetir, onun ilkin dini mahiyyətinə, mifoloji hadisələrin həqiqiliyinə inam zəifləyir, bu zaman ayin və ritual da öz əhəmiyyətini itirir, unudulur, ilahi mənşəli mifoloji qəhrəmanlar adi nağıl qəhrəmanları ilə əvəz olunur, mifoloji zaman bilinməyən bir zaman tipinə çevrilir, kollektivçilik itir, əvəzində şəxsiyyətin rolu önə çəkilir və s.¹. V.Y.Propp mifin xalqın mədəniyyətinin, xüsusən qədim mədəniyyətinin inkişafından asılı olduğunu və siniflərin əmələ gəlməsinə qədərki dövrdə bütün xalqlarda bu prosesin (mifəmələgəlmənin) eyni cür baş verdiyini qeyd edir. O, ölüb-dirilmə ilə bağlı yazır ki, nağıldakı hər bir hadisəni biz bir proses kimi nəzərdən keçiririk. «Məsələn üçün nağılın bir neçə motivinin ölüm haqqında təsəvvürlərlə əlaqəsi qurularkən, «ölüm» abstrakt anlayış kimi yox, onun inkişafında ifadə edilmiş ölüm haqqında təsəvvürlərin prosesi kimi nəzərdən keçirilir»².

Ezoterik və ekzoterik mif tiplərinə Azərbaycan nağıllarında çoxlu rast gəlirik. Bu miflərin formalarına keçməzdən əvvəl onların formalaşmasında iştirak edən keyfiyyət hallarının üzərində dayanacaq. Mifoloji şüur öz inkişafında müəyyən allahları, inamları, adətləri, ənənələri, mərasimləri, yaxud ritualları formalaşdırır. Konkret olaraq mifoloji şüur ritualda təsbit olunandan sonra kiçik dünyagörüşünə, əsatirlərə, mif mətnlərinə çevrilir. Bu mif mətnləri də çoxlu sayda ezoterik və ekzoterik formada arxetip olaraq motivlərin yaranmasında iştirak edir. Nağıllarda, əsasən, ezoterik və ekzoterik mif tiplərinin modellərinə rast gəlirik. Onlardan bəzilərini qeyd edirik:

1. Getmə. «Yeddi qardaş bir bacı» nağılında 7 qardaş ova gedir, bacı evdə tək qalır. Bütün hadisələr «getmə» motivindən sonra əmələ gəlir.

2. «Getmə» ilə bağlı qadağa. «Yeddi qardaş bir bacı» nağılında qardaşlar bacıya tapşırırlar ki, odu sönməyə qoymasın, nə yesə yarısını pişiyə versin, pişik odu söndürür. Bütün hadisələr bundan sonra baş verir.

3. Saçın kəsilməsinə qadağa. «Cantiq» nağılında bu motivdən istifadə olunmuşdur.

¹ Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., Восточная литература, 2000, с.142.

² Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки, с.27, 32.

4. İlanla bağlı motivlər. Nağıllardakı motivlər ilanın həm mənfi, həm də müsbət imicini əks etdirir. İlanlı bağlı motivlərə bəzi hallarda ezoterik mətn tiplərində rast gəlinir. «Padşahla oğlu nağılında padşahın oğlu yarı insan, yarı ilan doğulur. D.E.Xaytun yazır ki, yarı ilan, yarı insan kimi doğulan antropomorflaşmış əcdadla (totemlə) məlum atanın izdivacından əmələ gəlir¹.

5. Udulub qusulma. Udulub qusulma motivi inisiyasiya ilə bağlıdır, motivdə quş dilini bilmək udulub qusulmadan sonra baş verir «Gülağanın nağılı»nda əjdahanın qarnından çıxan Gülağa göyərçinlərin, qarğaların dilini bilir. İlanın ovçu Pirimin ağzına tüpürməsi ilə quşların, heyvanların dilini bilməsi bir olur. Bu motiv «Quş dilini bilən İsgəndər» nağılındakı motivin də əsasında durur. Motiv çox qədimdir. Mif mətnlərində udulub-qusulma mətnin özündən bərpa oluna bilər.

6. İlana ərə getmə. İlana ərə getmə motivi miflərdə də geniş yayılmışdır. Mifdə deyilir ki, bir ailənin övladı olmur. Axırdan-axıra onların qızı olur. Bir dəfə ana qızını yatırıb çölə çıxır. Qayıdanda qızın sinəsi üstə ilanın yatdığını görür, qocaların məsləhəti ilə ilanı öldürümlər. İlana and içdirirlər, duz-çörək yaladırlar ki, uşağı vurma-sın. İlanla qız bir yerdə oynayırlar. İlan bir dəfə qızı evinə gətirir. İlan cildini dəyişir, yaraşıqlı oğlan olur. Qız sirri öyrənmək istəyir. İlan ona and içdirib deyir ki, onun bir paltarı var. Bu paltarı geyinəndə ilan, soyunanda adam olur. Qız isə onu həmişə insan görmək istəyir. Ona görə də paltarı götürüb yandırır və yatır. Səhər ayılında oğlanı görmür, qız paltarı yandıranda ilan qeyb olubmuş².

7. Totemlə evlənmə. Bu motiv çox qədimdir. Bu motivə Azərbaycan nağıllarında ara-sıra rast gəlinir. Azərbaycan nağıllarında qurda, qurbağaya, ilana, quşa evlənmə müşahidə olunur. S.A.Tokarev bu hadisəni totemik inkarnasiya adlandırır³. Nağıllarda gecələr «nişanlı» heyvanlar inkarnasiya edərək oğlana və ya qıza çevrilirlər. Mifdə totemlə evlənmə böyük bir qəbilənin əmələ gəlməsinə, ilk əcdad haqqında təsəvvürlərin formalaşmasına səbəb olursa, nağılda bu cür evlənmə fərdin öz problemidir. Totemə evlənmə nağılın əvvəlində baş verirsə, mifdə ancaq hadisələrin sonunda insanla totem əcdad birləşir.

¹ Хайтун Д.Е. Тотемизм, его сущность и происхождение, s.84.

² Azərbaycan mifoloji mətnləri. Bakı, Elm, 1988, s.133 – 134.

³ Токарев С.А. Религия и истории народов мира. М., Политиздат, 1976, с.70.

8. Oğurlanmış uşaqlar. Dərviş Nərbalanı oğurlayır. Uşaq doğulmamışdan əvvəl şərt kəsilir ki, o, 14 yaşına çatanda dərvişə veriləcək. Göründüyü kimi, 14 yaş uşağın kamilləşməsi dövrüdür. Miflərdə də uşaqlar oğurlana bilir. Çox zaman qurd tək qalmış uşağı aparıb, onu böyüdür, qisas üçün hazırlayır¹.

9. Travestizm (mifdə qadının rolunun kişi tərəfindən icra olunması, yerdəyişmə, matriarxatlıqda himayəçi qaradırsa, onun rolunu patriarxatlıqda Xızır oynayır). İnisiasiya prosesində mərasim keçiriləndə qadın hökmranlığı ilə yeni başlayan kişi hökmranlığı arasında dəyişmə olur. Bu, tarixi hadisə kimi kişi hakimiyyətinin formalaşmasına təsir edir. Mərasimi icra edən kişi qadın paltarını geyinir².

10. Qadının ev tikməsi. Bu motiv ekzoterik olub üç mərhələdən ibarətdir. Ata qızlarından soruşur ki, evi kişi tikər, yoxsa qadın? Adətən suala cavab verənlər üç bacı olur və təsadüfi deyildir ki, iki böyük bacı ev tikməkdə kişi başlanğıcına üstünlük verir. Kiçik bacı isə matriarxatlığın təsiri ilə evin qadın tərəfindən tikilməsinə üstünlük verir. Bu motiv sonra öz yerini «kişinin ev tikməsi»nə verir.

11. Kişi evi. Bir sıra nağıllarda isə padşahın qızına elçi gedən oğlanın anasından gözəl saray tikilməsini tələb edirlər. «Qadın evi» müsbət qarı kultu ilə, «kişi evi» isə mənfi qarı kultu ilə ilişkilidir. «Qadın evi» motivində müsbət qarı rolunu oğlanın anası da oynaya bilir, ancaq «kişi evi» motivində mənfi qarı tipi padşahın əmri ilə oğlanın tikdirdiyi evə soxulub gəlini qaçırmağa kömək edir. Hər iki qarının səciyyəsinə göstərən nağıllar olduqca çoxdur. Bəzən də «kişi evi»ndə qadın əsir olur, qəhrəman onu qurtarmağa gəlir. Çox zaman qadın evi meşədə olur və bəzən kosmik məkanda da yerləşə bilər.

12. Uşağın doğulması. Bu motivi tədqiqatçılar matriarxatlıq dövründə qadının ümumi olması və doğulan uşağın atasının məlum olmaması ilə bağlayırlar. Bu motivin əlamətləri aşağıdakılardır: meşə evi, orada yaşama, uşağın doğulması, möhkəm nikahın qurulması (ailənin təməli qurulur – 3 nəfər), ər və ya padşah tərəfindən bu nikahın istənilməməsi, uşaqların məhv edilməsi), uşağın evi tərk etməsi, qayıtması və kişini, yaxud padşahı öldürməsi³.

13. O dünyaya getmə. Ezoterik mətn tipidir. Qəhrəman padşahın o dünyadakı atasından xəbər gətirməlidir. Bu proses çox zaman qalanmış tonqalın tüstüsü vasitəsi ilə həyata keçir. Qədim in-

¹ Azərbaycan folkloru antologiyası. Naxçıvan folkloru. I cild, s.92 – 93.

² Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки, с.109.

³ Yenə orada, s.26.

sanlar inanırdılar ki, ölünün ruhu tüstü vasitəsilə o dünyaya gedir. Bu hadisə «Soltan Məlih» nağlında fərqlidir, suyun vasitəsilə baş verir. Şah elan eləmişdi ki, Soltan Məlih o dünyaya gedəcək. Camaatın gözü qabağında onun başını bədənindən ayıraraq evinə göndərirlər. Pəri xanım Soltan Məliyin başı ilə bədənini birləşdirib üstünə divin dolçasından su səpib dirildir¹. O dünyaya getmə motivi miflərdə də öz əksini tapmışdır. Mif qəhrəmanı ona verilən ilahi qüvvədən istifadə edərək sərbəst o dünyaya gedə bilir.

14. Ər arvadının toyunda. Bu motiv «arvad ərinin toyunda» motivini tamamlayır. «Arvad ərinin toyunda» motivində qəhrəman öz nişanlısını evindən kənardə görür, başqası ilə evlənəndə «öz nişanlısı» gəlir. «Ər arvadın toyunda» isə «nişanlı» evin içindədir, toy olacaq, qəhrəmanın başına iş gəlir, onu başqasına ərə vermək istəyirlər. Qəhrəman uzun fasilədən sonra «toya» gəlib çıxır.

15. Qırxıncı otağa qadağa. Bu motiv qəhrəman üçün qoyulmuş qadağa ilə bağlıdır. 40-cı otağa girməyi şah oğluna qadağan edir. Orada isə qız şəklində qoyulmuşdur. Şəkildən savayı otaqda canlı bir qız da ola bilər. Ya da qəhrəman qırxıncı otaqda qoyulmuş qız meyidi ilə qarşılaşır. «Oxxayla Əhməd» nağlında 40-cü otaq qadağan olunmuş yerdir.

16. Ölü kultuna inam. Dünyasını dəyişən, lakin qəhrəmana kömək etmək üçün bu dünyaya qayıdan ölünün funksiyası ona edilən yaxşılığın (basdırılma) əvəzini qaytarmaqdır. «Tacir oğlu» nağlında qəhrəmanın ölünü el qaydası ilə dəfn etməsi onun ölü kultuna olan inancıdır.

17. Ölünün dəriyə bükülüb tikilməsi. Bu motivə bir çox nağıllarda rast gəlirik. Nağıllarda qəhrəmanla o dünya arasında əlaqə yaratmaq üçün bu vasitədən istifadə edilir. Bu motivi mif mətnlərindən də bərpa etmək mümkündür. İnsan öləndən sonra heyvanın dərisinə bükülməyi belə başa düşmək ki, heyvan dərisi o dünyada ona totem kimi xidmət edəcək. Nağıllarda bəzən qəhrəmanı qartalın dərisinə də bükürlər ki, onu o dünyaya aparsın. Ölünün üstündə ağı deməyin də mənası bu deməkdir ki, gözdən çıxan yaş onun ruhunun o dünyaya getməsini təmin etsin.

18. Sandığa salınmış qəhrəman. Bu motiv özünün keçmişini sandığa salınmış ilan motivindən götürür. Motiv əsas xüsusiyyəti qəhrəmanı, istər qız, istər oğlan olsun, tək və ya cüt halda sandığa qoyub təhlükədən xilas etməkdir. Bu motiv qəhrəmanın balığın qar-

¹ Azərbaycan folkloru antologiyası. İrəvan çuxuru folkloru. X kitab, s.149.

nında olması (udulması) motivi ilə qohumdur. Balığın qarnında qəhrəman bıçağı ilə onun qarnını yarıb xilas olur, sandığı isə çox zaman uşağı olmayan adamlar, dəyirmançı, bağban və b. tutub özünüküleşdirirlər. Burada inisiyasiyanın izlərini görürük. Sandığın qəbir kimi rolunu qəbul etsək, onun açılması zamanı gələcək qəhrəmanın şərti olaraq dirilməsini, ona o dünyadan güc, qüvvət verilməsini də söyləyə bilərik. Sandıq ağacdan düzəldiyi üçün, ağac o dünya ilə bu dünyanı birləşdirdiyi üçün qəhrəmanın köməyinə çatacaq. Hətta bəzi nağıllarda meşəyə ova çıxan şahzadə ağacda gizlənən qızı gətirib ona evlənir.

19. Atanın iştirakı olmadan doğulma. Möcüzəli doğuluş. Bu motiv totemizmlə bağlıdır. A.N.Veselovski su içmə, yemə və s. səbəblərdən doğulmanı matriarxatlıqla bağlamışdır. Bu motivi bir neçə nağılda izləmək mümkündür. F.Bayat Azərbaycan nağıllarında möcüzəli doğuluşun 3 növünü göstərir: totemin qanından doğulma; ölən valideynin bədənindən doğulma; ilahi atadan və ölümlü anadan doğulma. O, totemin ətinin yeyilməsi ilə möcüzəli doğulan qəhrəmanın tipini də müəyyənləşdirir. Totemin ətini yemək kişilərə qadağandır (çünki kişi totemin soyundandır), əgər yesələr ölərlər. Kişinin ölməsi totem əcdadın rolunu qabartmaq üçün lazımdır, – deyə F.Bayat qeyd edir¹.

Nağıllarda möcüzəli doğuluşun bir yolu da alma yeməklə baş verir. Bu möcüzəli doğuluşda eyni zamanda animizm hadisəsi də baş verir, yəni almada olan ruh padşaha və onun arvadına keçir, onları qısırlıqdan çıxarır. Animizmi möcüzəli doğuluşun başqa bir tipində də müşahidə edirik. Nağıllarda kəllənin tozunu yalamaqla mayalanma baş verir. Qədim insanlar belə təsəvvür etmişlər ki, insanın ruhu həmişə onun başında olur.

20. Ölən insanın ruhunun canlı adamı oğurlaması. Xalq arasında belə bir inam da vardır ki, ölən adam öz ardınca adam aparmasın deyə Quran oxunmalıdır. Ölən adamın adının uşağa qoyulması zamanı kiçik mərasim keçirilir, ölənin adına duz tökülür, dua oxunur ki, adın sahibi xəbərdar olsun. Yoxsa ölənin ruhu uşağı apara bilər. Bu barədə miflərdə də məlumat verilir. Miflərdə ruh heyvan şəklinə düşür, oğurlayır. Xalq arasında deyilir ki, filankəsi ölü ruhu tutubdur. Bu o deməkdir ki, ruh onu tutub özünə ya ər, ya da arvad etmək istəyir. Bu ən çox kişi ruhlarına aiddir, qadın ruhları da bu funksiyayı yerinə yetirə bilər. Onlar gündüzlər kişi və ya qadın obrazında gəzir, özlərinə yaraşan axtarır, tapdıqda aclıq adlanan cinsi əlaqəyə

¹ Гезалов Ф. Структура азербайджанских волшебных сказок. Дис. ...канд. фил. наук. Ташкент, 1990, с.21,23.

meyl edirlər. Onlar mağaralarda, bəzən də evdə buxarıda yaşayırlar. L.Y.Şternberq bu hadisəni «seçilmişlər» adlandırır. O yazır: «Qədim inamda ölüm tanrılarla nikah kimi qəbul olunmuş, onlarla toy – bayram kimi qeyd edilmişdir»¹. «Yusiflə Sənubər» nağlında da Yusifin tabutun içində dirildilib pəri qızlarının məclisində təsvir olunması onun ölüm mələyi ilə evlənməsinə işarədir. Buna nağilda açıq işarə edilir. Pəri qızı çubuğu tabuta vurur, Yusif dirilir, onlar gülürlər, səhərə kimi əylənirlər. Yusif özü də bu nikaha meyllidir. Şənlənəndən sonra yenə Yusifə çubuq vurub əvvəlki halına qaytarırlar.

21. Balacaboylu qəhrəmanlar. Bu motiv ruhun antropomorflaşması ilə bağlıdır. Mifoloji dünyagörüşdə od ruhu, ocaq ruhu balaca boylu adam kimi təsəvvür edilmişdir. «Cırtan» nağlında bu motivin işarələrinə rast gəlirik. Nağıldan məlum olur ki, meşədə azan uşaqları Cırtan işıq gələn tərəfə aparır. Işıq Cırtanın işarəsidir. Cırtan itdən qorxur. Mifoloji təsəvvürdə ruh da itdən qorxur.

Cırtan haqqında ilk miflərdə onun tanrının kiçik oğlu, ilk insancıq olması fikri əks etdirilir.

Göründüyü kimi, ezoterik və ekzoterik mif tiplərinə Azərbaycan nağıllarında kifayət qədər rast gəlinir. Bu cür mif tiplərinin nağıl motivləri ilə üst-üstə düşməsi nağılın mifoloji mətninin üzərində müqayisəli təhlil aparmağa imkan verir.

Dissertasiyanın dördüncü fəslə «**Mif – epos münasibətlərinin semantikasi**» adlanır. Bu fəsildə mifoloji şüurun tarixi şüura çevrilməsi nəticəsində yaranan epos və dastanların formalaşması prosesi izlənilir. Bu fəsil də iki yarım fəsildən ibarətdir. «Kosmoqonik miflərin arxaik eposlara transformasiyası» yarım fəslində epos və mif münasibətlərinin semantik təhlili aparılır. Eposun əsasını təşkil edən kosmoqonik miflər ritual xarakteri daşıyıb kosmosun və onunla bir sistemdə birləşən hissələrinin mənşəyini izah edir. Buraya ilkin əcdad, mədəni qəhrəman, yaxud demiurqlarla bağlı miflərin arxaik eposların tərkib hissəsinə çevrilməsi prosesi (bütöv və ya qismən) daxildir. Epik abidələrin geniş müqayisəli analizi mürəkkəb çoxobrazlılığın müvafiqliyi, əlaqələri, paralelləri, bütün epik sistemi, epik yaradıcılığın bütün sahələrini – janr tipologiyasını, süjeti, qəhrəmanların təsvirini, xarakterini, bədii təsəvvürləri və poetikanı, tarixi təkamülü əhatə edir.

R.Bədəlov qəhrəmanlıq eposları üçün müəyyən olunmuş konkret tarixi məkanın və zamanın olmadığını qeyd edir². «Kitabi-Dədə

¹ Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки, с.252.

² Бадалов Р. Правда и вымысел героического эпоса. Баку, ЭЛМ, 1983, с.6.

Qorqud» dastanını klassik qəhrəmanlıq eposuna aid etmək olar. «Kitabi-Dədə Qorqud» çoxmərhələli olub müxtəlif zaman tiplərini qoruyub saxlamaqdadır. Bununla bağlı olaraq B.N.Putilov epos zamanını üç dövrə ayırır: nəqledici zaman, süjet zamanı, epoxal zaman. Nəqledici zaman dastanı danışanın eposa münasibətlərində üzə çıxır. Süjet zamanı – süjetdaxili, hadisələrarası, personajlararası, qəhrəmanla hadisə arası baş verən zamandır. Epoxal zaman tarixi dövrün eposda təcəssümü və əks olunmasını, xalqın keçmişinin reallıqla əlaqəsini nəzərdə tutur¹.

Eposun yaranmasında əsas amil tarixi hadisələrdir. Tarixi hadisələrlə zaman arasındakı müddət çox böyük olduğundan epos onun dövrünü dəqiqliklə əks etdirməsə də, onu öz içində qoruyur. Biz bu əlaqələri belə qiymətləndirə bilərik: etnos, tarix, dövrlər və qəhrəmanlar, bədii söz yaradıcılığı, zaman və epos.

Xalqların epos yaradıcılığında müqəddəm şərtlər vardır. Yeni eposun təşəkkülündə vacib olan məsələlər aşağıdakılardır: ilkin əcdad, mədəni qəhrəman, yaxud demiurqlarla bağlı miflərin eposlara çevrilməsi; eposda yaradılış miflərindən istifadə olunma; mifin poetik strukturunun eposun poetik strukturunda əks olunması və s. Buna görə də dissertasiyada mif – epos münasibətləri üç aspektdə təhlil olunur:

1. Kosmoqonik miflərin arxaik eposlara transformasiyası (eposda mədəni qəhrəman, ilkin əcdad və demiurq problemi);
2. Mifoloji motivlərin epos və dastanlarda izləri;
3. Mifoloji mətnlərin epos və dastanlarda izləri.

Epik yaradıcılıqda birinci istiqamət daha çox yayılmışdır və ilkin dövrləri əhatə edir. Kosmoqonik miflər epos və dastan yaradıcılığında, onun formalaşmasında əsas faktordur. Qısaca deyə bilərik ki, Koroğlu, Oğuz xaqan, Alp ər Tonqa, Dədə Qorqud, Dəli Domrul, Beyrək kimi epos və dastan qəhrəmanları kosmoqonik miflərdəki mədəni qəhrəman, demiurq statuslarından bəhrələnərək müdriklik, qəhrəmanlıq keyfiyyətlərini qazanmışlar.

Eposlarda ikinci istiqamət də öz spesifik xüsusiyyətləri ilə seçilir. Nağıllarda müşahidə etdiyimiz motivlərin çoxu epos və dastanlara onların hələ tam formalaşmadığı dövrlərdə daxil olmuşdur. Bu motivlərdən ölüb-dirilmə, ər arvadın toyunda, alma, butavermə, kəlləgözlə bağlı görüşləri göstərmək olar.

¹ Путилов Б.Н. Героический эпос и действительность. Ленинград, Наука, 1988, с.33.

Dastanlarda üçüncü istiqamət mifoloji mətnlərin tərkibi ilə bağlıdır. Bu mətnlər inisiyasiya, inkarnasiya və reinkarnasiya mifləri ilə bağlıdır. Epos və dastanlardakı mifoloji görüşlər bilavasitə bu mərhələlərlə bağlı olub. Bu fikri belə aydınlaşdırmaq olar ki, tək-cə insan inisiyasiyadan keçərək başqa keyfiyyət qazanır, gözləri açılır, reinkarnasiyadan keçərək əcdadına dönə bilir, alma yeyərək sonsuzluqdan qurtarır, vergi alaraq ilahisinə qovuşur və s. Məsələn, «Aşiq Qərib»in Məmmədova Soltana variantında Aşiq Qəribin quşa dönmək keyfiyyəti belə təsvir olunur: «Mədəd deyib, gəldim çıxdım Tiflisə, Mövlam qanad verdi, uçdum da gəldim». Quşa dönmək xüsusiyyətinin Beyrəkdə də olduğunu M.H.Təhmasib «Parasarin Bayburd hasarına pırlayıb uçan, apalaca qarşı gələn...» cümləsinə görə təyin edir¹. M.H.Təhmasib «Aşiq Qərib»dəki «ər arvadın toyunda» motivini «Kitabi-Dədə Qorqud»dakı Beyrəyin məşhur «nişanlısının toyuna gəlməsi» motivi ilə əlaqələndirir². Bu motivin əsas xüsusiyyəti odur ki, qəhrəmanın yaxınları, hətta nişanlısı onu tanımır, «Şahzadə Əbülfəz» dastanında nişanlısının toyuna gəlib çıxan şahzadəni tanımırırlar³.

Dastanlarda mifologiya ilə bağlı olan birinci istiqaməti əks etdirən «Oğuz Kağan», «Alp ər Tonqa», «Şu dastanı», «Köç», «Yaradılış», «Ərkənəkön», «Koroğlu» və «Kitabi-Dədə Qorqud» kimi tarixi qəhrəmanlıq dastanlarıdır. Bu dastanların hər birində mədəni qəhrəmanın rolu onun tanrı və ilkin əcdad olmaq funksiyasından bəirlənir. Qəhrəmanlıq dastanlarındakı bu mifoloji görüşlər məhəbbət dastanlarında yeni cizgilər əmələ gəlmişdir. Məsələn, Qazan xanın evi yağmalandıqdan sonra onun soraq almaq üçün su ilə, qurd ilə xəbərləşməsinə uyğun olaraq «Əsli-Kərəm»də Kərəm Əslini qayadan, meşədən, çaydan, ceyrandan soruşur⁴.

Məhəbbət dastanlarındakı mifoloji görüşləri aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar: övladsızlıq, alma motivi, buta vermək, don dəyişmək, qəhrəmanın kor edilməsi, göyərçin lələyinin kor gözü açması, ölüb-dirilmək, qarı kultu, qılıncın qəhrəman üçün namus simvolu ol-

¹ Təhmasib M.H. Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər). Bakı, Elm, 1972, s.217.

² Yenə orada, s.216.

³ Azərbaycan dastanları. 5 cildə. 1-ci cild. Bakı, Azərb. SSR EA Nəşriyyatı, 1966, s.55.

⁴ Azərbaycan dastanları. 5 cildə. 1-ci cild. Bakı, Azərb. SSR EA Nəşriyyatı, 1966, s.55.

ması, ölü kultu (Lüt Qəmbər), Xızır kultu, sözün mifoloji xüsusiyyəyə malik olması, quyu motivi, Kəlləgöz motivi və s.

Dastanlarda Kəlləgöz obrazına təkcə «Novruz-Qəndab» dastanında rast gəlinir. M.H.Təhmasib buradakı Kəlləgözün məlum əfsanələrin əsasında yarandığını, dastan semantikasında «Kitabi-Dədə Qorqud»dakı Təpəgözlə eynilik təşkil etdiyini yazır¹.

Dastanlarda alma və buta bir-birini tamamlayan mifoloji görüş kimi çıxış edir. «Şah İsmayıl» dastanında alma yeyən şahın oğlu dünyaya gəlir, ona Gülzar buta verilir, qılınc namus əlaməti kimi mifoloji səciyyə daşıyır. Butanı adətən su kənarında Xızır, nurani qoca, dərviş və s. obrazlar verir. Buta dastanlarda geniş yayılmışdır. Onun əsas cəhəti tayfaxarici qohumluqdadır. Tayfadaxili qohumluqda buta məsələsi olmur, burada söhbət təkcə beşikkəsmədən gedir. Butavermənin (butanın) son əlaməti sevgililərin bir-birinə qovuşmaması olursa, beşikkəsmə ilə qeyd olunan məhəbbət dastanında sevgililər bir-birinə qovuşurlar.

Məhəbbət dastanlarının formalaşmasında məzmunca eyni olan nağıllar da vacib ünsür kimi iştirak edirlər. Dastanlarda nağıllardan yararlanma iki istiqamətdə müşahidə olunur: eyniadlı nağılların əsasında və məzmunca eyni olan, adları fərqli olan dastanlar. Eyniadlı nağıl və dastanlara «Alı xan və Pəri xanım», nağıl süjeti əsasında formalaşan dastanlara isə məzmununu «İbrahimin nağılı» təşkil edən «Nəcəf və Pərzad» dastanlarını göstərmək olar. Həm nağılda, həm də dastanda alma motivindən övladsızlığı aradan qaldırmaq üçün istifadə olunur. Öz butasının ardınca gedən Nəcəf yarıya qədər daşa dönmür, üstünə quş qanı töküləndən sonra ölüb-dirilmə aktı baş verir².

«Səlim şah» dastanının süjeti də nağıl süjeti üzərində qurulmuşdur. Nağılda olduğu kimi dastanda da şah uşaqlarını və arvadını götürüb şəhərdən çıxır. Böyük oğlu Məhəmmədi çay aparır, balaca oğlu Yəhya itir, arvadını tacir aldadıb aparır. Dastanda Səlim şah inisiyasiyadan keçir³.

Beləliklə, biz dastanlarda kosmoqoniyanın bir neçə struktur modeli ilə qarşılaşdıq: qəhrəmanlıq dastanlarından məhəbbət dastanlarına keçidi izlədik, məhəbbət dastanlarının mifoloji strukturunu öyrəndik. Bundan başqa dastanlarda kosmoqoniyanın vacib bir ünsürü də tarixi-mifoloji gerçəkliklərdir. Türk mifologiyasında xüsusi qiymətləndirilən «Yaradılış» dastanı mifoloji dastan olmaqla bəra-

¹ Təhmasib m.H. Məqalələr. Bakı, Elm, 2005, s.215.

² Azərbaycan dastanları. 5 cildə. 3-cü cild, s.201 – 207.

³ Azərbaycan dastanları. 5 cildə. 3-cü cild, s.238.

bər, hansısa tarixi dövrün əlamətlərini də özündə yaşadır. Türk kosmoqoniyasının mühüm xüsusiyyətlərini daşıyan dastanlar içində «Şu dastanı», «Alp ər Tonqa», «Oğuz Kağan», «Kitabi-Dədə Qorqud» və b. dissertasiyada öz tarixi köklərinə uyğun olaraq təhlil edilir.

Türk kosmoqoniyası epos və dastanlarımızda aşağıdakı ümumi cəhətləri özündə birləşdirir:

1. Qədim türk dastanlarında əcdad kultu;
2. Qədim türk dastanlarında dağ kultu;
3. Qədim türk dastanlarında boz qurd obrazı;
4. Qədim türk dastanlarında ölümsüzlük ideyası və s.

Mifoloji köklərə bağlılıq dördüncü fəslin «Dastan-rəvayətlərin janr tipologiyasının mifoloji semantikasını» adlanan ikinci yarımfəslində də izlənilmişdir. Dastan-rəvayətlər dastan yaradıcılığının erkən orta əsrlər dövrünə məxsus yaradıcılıq tipidir. Qəhrəmanlıq eposları ilə müasir anlamda başa düşdüyümüz məhəbbət dastanlarının qovşağında yaranan bu tip epos yaradıcılığı məhəbbət motivləri ilə süsləndiyi üçün onu ayrıca olaraq məhəbbət dastanlarına keçidin məhsulu hesab olar. Bu tip dastanlarda qəhrəmanlıq motivləri yoxdur, ancaq qəhrəmanlıq eposlarının üslubundan istifadə olunmuşdur. Bu dastanlar yığcamdır. Hadisələrin inkişafı məkan və zaman etibarilə də müəyyən coğrafi mühit və dar epoxal zamanla müşayiət olunur. Dastan-rəvayətin dili də sadə olur, o dövrdə qəbul edilmiş, kütləyə tez təsir edən şeir növü ilə – bayatı ilə ifa olunur. Belə dastanların da süjetində konkret məhəbbətlə bağlı bir mifoloji mətn – mif, əfsanə və s. dayanır ki, bunlar da sonradan müəyyən rəvayətlər şəklində salınaraq dastana daxil olur. Biz ilkin dastan-rəvayətlərin formalaşması dövrünü xarakterizə edəndə orada ayrı-ayrı rəvayətlərin məzmunca bir-birinə uyğunlaşdırılaraq bitkin məhəbbət eposunu yaratdığını görürük. «Lələ», «Yaxşı-Yaman», «Aşıq və Yaxşı», «Arzu-Qəmbər» dastan-rəvayətlərində belə inkişafın getdiyini müşahidə etmişik. Belə ki, «Lələ» özünün əsatiri köklərə daha çox bağlı olması və mifoloji süjeti ilə ilkin dastan-rəvayətlər tipinə daha çox uyğun gəlir. «Yaxşı-Yaman»da isə nisbətən epoxal zamanın inkişaf etməsi nəticəsində dastanlaşma prosesi başlamış və «Aşıq və Yaxşı» dastanı isə dastan-rəvayət tipində qoşulmuşdur. «Arzu-Qəmbər» isə epos yaradıcılığında xüsusi çəkiyə malikdir artıq bu dastanda mükəmməl süjet xətti, qəhrəmanlar tipi vardır və variantlaşmaq xüsusiyyəti kimi (janr tipologiyasının vacib şərti) keyfiyyəti vardır.

Dastan-rəvayətlər klassik epos yaradıcılığı ilə klassik aşıq yaradıcılığı arasında boy atan məhəbbət dastanlarıdır. Bu dastan-rəvayətlərin yaranma tarixi X – XIV əsrlərə aid edilir. Bu dövrdə klas-

sik epos yaradıcılığının inkişafı sona yetmiş, yeni janr növü isə bədii təxəyyüldə zəif formalaşır.

Dastan-rəvayətlərin əsasında yaxşı-yaman konfliktidir. Bu qarşıdurma səviyyəsində duran qəhrəmanların genetik kodları da mətnin aid olduğu arxetipdən irəli gəlir. M.Cəfərli yazır ki, «Dastan mətnindəki ikili, iki elementli dünya birbaşa gerçəklikdən gəlir. Çünki dastan artıq formalaşmış mətn tipidir. Bir tip kimi isə arxetipinə malikdir»¹. Arxetipin isə əsasında onun bağlı olduğu əsatir və mifik dünyagörüşdür. Söhbət daşdan yaranan uşaqla bağlı əsatirlərin «Lələ» adlı dastan-rəvayətdə yer almasından, «Yaxşı-Yaman» adlı dastanın da cüzi fərqlənməklə «Lələ» dastan-rəvayətinin əsasında formalaşması və nəhayət, onların təsiri altında yaranan Sarı Aşığın adı ilə bağlı olan «Aşıq və Yaxşı» dastanından gedir.

«Lələ» dastan-rəvayətinin əsatirlə çarpazlaşmasının da öz kökləri vardır. Məlumdur ki, Lələ bayatı ustası kimi məşhur olmuşdur. Dastanda isə daha çox mifoloji obraz kimi diqqəti çəkir. Bunun səbəbini əsatirin yaddaşlarda unudulması ilə əlaqədar öz yerini poetikləşməyə doğru gedən yaradıcılıq formasına verdiyi zamanla bağlamaq mümkündür. «Lələ»nin əsatirdən gələn «yaxşı-yaman» mövzusu öz mayasını xalq düşüncəsindən götürmüşdür. Dastan-rəvayətləri bir-biri ilə birləşdirən xətt övladsızlıqdır.

Daşın övlad verməsi bu dastan-rəvayətlərin strukturunda ümumi semantikaya malikdir. Eynilə əkiz miflərində olduğu kimi, dastan-rəvayət qəhrəmanlarının biri ölərsə, o biri də öləcəkdir. Bu xüsusiyyəti istər «Lələ», «Yaxşı-Yaman» dastanlarında, istərsə də «Arzu-Qəmbər» dastanında görürük.

Dastan-rəvayətlərin içərisində bitkin forma kimi seçilən dastanlardan biri də «Arzu-Qəmbər»dir. Bu dastanın türk xalqlarının folklorunda 12-dən yuxarı variantları məlumdur. «Arzu-Qəmbər»in qədim dastan olması onun həm bayatılı formada olmasından, həm də Qəmbərin mifoloji köklərlə bağlı olmasından görünür. «Arzu-Qəmbər»in mifoloji köklərə bağlılığı Ordubad variantında daha qabarıqdır. Dastanda övladsızlıq və alma motivləri bir-birini tamamlayaraq süjetin qurulmasına yardım edir.

«Arzu-Qəmbər» variantlarının qədim dövrün tarixi və mifoloji hadisələrini əks etdirmək xüsusiyyətlərini əsas tutaraq onları iki qrupa ayırmaq olar: ən qədim dövrləri əks etdirən, əyni daha çox mifoloji qatlara malik versiyalar və nisbətən sonrakı dövrlərə aid versiyalar.

¹ Cəfərli M. Dastan və mif. Bakı, Elm, 2001, s.129.

Mifoloji qatları əks etdirənlər içərisində Azərbaycan versiyasının Gəncə, Ordubad, Qarayazı variantlarını, İraq-türkman və Krımtatar versiyasının ikinci variantını göstərmək olar. Bütün variantlarda Qəmbər haqq aşığı kimi tərənnüm olunur. Bu variantlarda onun çoxlu funksiyaları vardır. O, ov hamisidir, dağ ruhunun daşıyıcısıdır, atları himayə edən mifoloji tanrıdır. O, Azərbaycan variantlarında inisiyasiya olunmaq xüsusiyyətinə malikdir. Mifoloji obraz kimi onun formalaşmasında üç başlanğıc iştirak edir: dağ tanrısı, su stixiyası, göydən enən işıq. Gəncə variantında onun ölüb-dirilməsi maddi şəkil alır. O, Xızırın köməyi ilə dirilir. Qəmbərin meşə kultu ilə bağlılığı onun ovçuluğun hamisi funksiyasını da üzə çıxarır. Qarayazı variantında o, ov hamisi kimi çıxış edir. Beləliklə, «Arzu-Qəmbər» dastan variantlarında Qəmbərin mifoloji təfəkkürdə oynadığı roldan asılı olaraq, üç istiqamət özünü göstərir. Üçüncü istiqamət onun haqq aşığı kimi, sazın və sözün hamisi kimi qeybdən xəbərdar olması ilə bağlıdır. Onun haqq aşığı olması Bakı, Şamaxı, Gəncə, Qarayazı, İraq-türkman variantlarında daha güclüdür. Hətta İraq-türkman variantlarında Qəmbərin alqışı alqış, qarğıışı qarğışdır. Birinci krımtatar variantına gəldikdə isə buradakı süjet xətti (bacının qardaşa aşiq olması) nadir olmaqla Qəmbərin haqq aşığı olmaq keyfiyyətini azaldır, yaxud yox edir.

Dastanlarda Qəmbərin ölümü isə mifin qadağasının təsirindən baş verir. Adətən qəhrəmanların dastanın sonunda ölməsi butanın xüsusiyyətlərindən irəli gəlir. Ancaq almadan doğulan, beşikkəsmə qəhrəmanların da ölümü mif və onun tabusu ilə bağlıdır. Hələ almanı verən dərviş uşaqların atalarını xəbərdar etmişdi ki, onları ayırsanız, axırı yaxşı olmayacaq (Ordubad variantı).

Bəhs etdiyimiz bütün bu dastanların genealogiyasında da bir bənzərlik, bir süjet oxşarlığı müşahidə etmək olar. «Lələ», «Yaxşı-Yaman», «Aşiq və Yaxşı», «Arzu-Qəmbər» dastanlarını bir-birinə yaxınlaşdırın motivin eyni olmasıdır. Xüsusən Lələnin və Qəmbərin mifoloji yaxınlığı dastan yaradıcılığında süjetlərin oxşarlığını təmin edir. Lələ və Qəmbərin artımla, məhsuldarlıqla bağlılığı, daha doğrusu, Lələnin qoyunla, Qəmbərin keçi ilə bağlılığı da onları mifoloji obraz kimi bir-birinə yaxınlaşdırır. Onları birləşdirən cəhətlərdən biri də çoban olmalarıdır. Onların keçdiyi həyat yoluna fikir versək, nəğməkar, haqq aşığı, çoban və sənətkar kimi ucalıqlarını görürük. Bu eynilik onların dastan qəhrəmanı olmaq kimi tipologiyasını şərtləndirir. Bu obrazların həm yaradıcı, həm də qəhrəman olmaq kimi səciyyələri də dastan yaradıcılığında təsadüf edilən haldır. Bu sənət-

karların yaradıcılıq yolunu çoban, aşiq, haqq aşığı, ozan, ata, baba, dədə, lələ, müqəddəslik zirvələri təşkil edir.

Dissertasiyanın «Nəticə» hissəsində türk mifoloji düşüncəsinin epik janrlara transformasiyası ilə bağlı əldə edilmiş qənaətlər ümumiləşdirilir və tədqiqatın nəticələri sistemləşdirilir.

Dissertasiyanın əsas müddəaları aşağıdakı kitab və məqalələrdə əks olunmuşdur:

Kitablar

1. Azərbaycan nağıllarında mifik görüşlər. Bakı: Elm, 1992, 117 s.
2. Mifoloji şüurun bədii spesifikasiyası. Bakı: Qartal, 2001, 100 s.
3. Mif və folklor: genezisi və poetikası. Bakı: Elm, 2005, 224 s.

Məqalələr

4. Rəvayət-dastanlarda kontaminasiyalar haqqında. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, topla, XVI cild, 2005, s.125 – 142.
5. Ölüb-dirilmə motivinin tipləri və tipikləşdirilməsi haqqında. «Dədə Qorqud» jurnalı, 2005, № 3, s.36 – 49.
6. Xalq dastanlarında mifoloji mətnlər. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, topla, XVIII cild, 2005, s.69 – 81.
7. Azərbaycan nağıllarında mifoloji mətnlər. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, topla, XIX cild, 2005, s.40 – 58.
8. Qurban və onun arxetipi haqqında struktur-semantik analiz. «Dədə Qorqud» jurnalı, 2005, № 4, s.68 – 75.
9. Əfsanə mətnlərində mifoloji görüşlər. Elmi axtarışlar, 2005, XV cild, s.189 – 201.
10. Türk tanrıçılığında Böyük Yaradana inam. Elmi axtarışlar, 2005, XVI cild, s.30 – 38.
11. İlan kultunun semantik xüsusiyyətləri. Filologiya məsələləri, 2006, № 1, s.113 – 119.
12. Sarı qız inancının paradigmatik formaları. Elmi axtarışlar, 2006, XVIII cild, s.20 – 25.
13. «Arzu-Qəmbər» dastanlarının müqayisəli araşdırılmasına dair. Elmi axtarışlar, 2006, XVIII cild, s.84 – 89.
14. Totemizm haqqında. Elmi axtarışlar, 2006, XIX cild, s.158 – 164.

15. Əfsanə və nağıllarda ağac kultunun struktur semantik funksiyalarına dair. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, topla, XX cild, 2006, s.75 – 87.
16. Əfsanələrdə dağ kultunun struktur-semantik funksiyalarına dair. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, topla, XXI cild, 2006, s.
17. Dastan-rəvayətlərin janr xüsusiyyətləri. BDU, Elmi Xəbərlər, 2006, № 1, s.
18. «Dəli Domrul» boyunun mifoloji strukturu. ADPU-nun Elmi Xəbərləri, 2006, № 3, s.143 – 149.
19. Mifoloji təfəkkür, mifoloji şüur və kaos. AMEA-nın Məruzələri, LXII cild, 2006, № 1, s.106 – 111.
20. Mifoloji şüurun struktur səviyyələri. Elmi axtarışlar, XX cild, 2006, s.271 – 277.
21. Mif və simvol. «Dədə Qorqud» jurnalı, 2006, № 2, s.45 – 53.
22. Totemizmin struktur səviyyələri. Elmi axtarışlar, XXII cild, 2006, s.3 – 7.
23. İnkarnasiya, reinkarnasiya və inisiyasiya problemi haqqında. «Mədəniyyət dünyası» elmi-nəzəri məcmuəsi, 2006, XII buraxılış, s.361 – 364.
24. Mifin dialektikası və folklor. «Humanitar elmlərin öyrənilməsinin aktual problemləri» dərgisi. Bakı, 2006, № 3, s.78 – 81.
25. Ölüm haqdı, çıxmaq olmaz əmrədən («Kitabi-Dədə Qorqud»da «Dəli Domrul» boyu haqqında). «Azərbaycan» jurnalı, 2006, № 8, s.180 – 182.
26. Nağıl mətnlərinin mif və motiv strukturu. «Dil və ədəbiyyat» jurnalı, 2006, № 3 (51), s.110 – 113.
27. О структурно-семантическом моделировании культа горы в фольклорных текстах. Журнал «Культура народов причерноморья», 2006, № 82, s.94 – 97. (Simferopol, Ukrayna)
28. Mifologiyada it-qurd problemi haqqında. Filologiya məsələləri, 2006, № 2, s.131 – 137.

TURKIC MYTHOLOGICAL THOUGHT AND ITS EPIC TRANSFORMATIONS

Summary

The natural-historical role of the myth in the human consciousness consisted of three parts. The myth playing a religious-moral part in the life of the society became a world outlook forming a system, and at the same time, demonstrated mythological norms reflecting this outlook. Second, the myth did not remain unchanged in those texts and created its variants. The third peculiarity of the myth as the world outlook is displayed just with the influence of the historical consciousness. It is also the myth's ability to be transformed. The myth's having the plotline is the main feature of its ability of transformation. However, development of myths with the plotline is not an initial process, most of all it is a derivative process. Other mythological conceptions being the product of the mythological consciousness are directly related to the aforementioned groping. If enumerating them, the pantheon of Gods, cultological views, totemic notions, and the system of beliefs, being in community with each-other, are the separate parts of the single thought system. As the myth dies, its content and form become separated from each-other. In this connection, the process of restoration of mythological texts in new structures goes on. It is sharply seen in legend texts. Because the legend was close to the myth, it adapted myth's structure to its scheme better.

Events are narrated in the myth referring to the past. It is because the traces of the restructure model are preserved in the myth. However, dynamism is more strongly observed in its structure. When this dynamism is inactive, the restructure model starts and the myth ends. Assuming restructivity as a basis, legends can be modeled in relation to the content in the following form: the model of totem in legends, model of water in legends, model of universe tree, model of God's mountain; modeling of astral legends – modeling of the moon and sun in legends, model of the world in legends (cosmogony) and etc. The process of restoration in the myth goes on in the diachronic and synchronic lines and tries to recall the subconscious past. Diachronic restoration leads to

occurrence of legend texts, and synchronic line leads to rise of tale motifs.

The myth explains a mythological fact. Because periods of myth's occurrence and tale's occurrence are short, it is possible to think that its volume increased and it bears a content of an old tale. While the myth's function is to explain, the tale delivers to future generations the world outlook reflected by the myth. All archaic layers included in the mythological thought enter the tale as motifs and texts. First of all, it should be noted that the myth is executed with rituals. That is, syncretism is peculiar to the myth.

The myth combines in itself the word, singing, dancing and magical elements. However, these elements are not used in the tale. The tale only immortalizes only the upper layer of the myth. The main reason of myth's transformation into the tale is myth's losing its sacral essence and religious-ritual content. Its main function – explaining the creation – is related to cosmogony and ethiologism and thus, stipulates and explains appearance of ethiological texts. This transition period covers the period of occurrence of the historical conscience. One of the principal peculiarities of this period is that it creates cosmological and mythopoeic elements. Knowledge about the territory and time occurs, and the bounds of cosmological territories separate from each-other. The connection of the myth with the historical conscience is mostly evident in heroic eposes and finds its real solution. The epos, forming a genealogical system, assumes more perfect plotline in the period when the historical conscience ends its formation. Not considering the ancient Turkic eposes, the epos genre is not developed in the Azeri folklore. Epos traditions are partly met in the “Kitabi-Dede Gorgud” and “Koroghlu” dastans.

Рамиль Алиев

ТЮРКСКОЕ МИФОЛОГИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ И ЕГО ЭПИЧЕСКИЕ ТРАНСФОРМАЦИИ

Резюме

Натурально-историческая роль мифа в человеческом сознании состоялась из трех частей. Миф, играющий религиозно-нравственную роль в жизни общества и образуя систему, превратилась в мировоззрение, тем самым, демонстрируя мифологические нормы, отражающие это мировоззрение. Во-вторых, миф не остался без изменений в этих текстах и образовывал свои ветви (варианты). Третья особенность мифа в качестве мировоззрения проявляет себя именно посредством влияния исторического сознания. Это также является способностью мифа к трансформации. Наличие сюжетной линии у мифа является главной чертой его способности быть трансформированным. Однако развитие мифов с сюжетной линией является не первичным, скорее всего производным процессом. Другие мифологические воззрения являющиеся продуктами мифологического сознания также имеют связь с вышепоказанной группировкой. Если перечислить, то будет видно, что пантеон богов, культологические взгляды, тотемические представления, и система суеверий, будучи в единстве друг с другом являются отдельными частями единой системы мышления. С умиранием мифа происходит отделение его содержания от формы. В связи с этим, начинается процесс восстановления мифологических текстов в новых структурах. В частности, это проявляется в текстах легенд. Легенда, будучи близкой, к мифу лучше приспособивала его структуру к своей схеме.

В мифе события рассказываются со ссылкой на прошлое. Это следует из того, что и в мифе сохраняются следы реструктурной модели. Однако в его структуре динамизм проявляется еще сильнее. Когда динамизм неподвижный, начинается основа реструктурной модели и наступает конец мифа. Принимая реструктив-

ность как основу, можно моделировать легенды по содержанию в следующей форме: модель тотема в легендах, модель воды в легендах, модель мирового дерева, модель горы Бога, моделирование астральных легенд - моделирование луны и солнца, модель мира в легендах (космогония) и т.д. В мифе процесс восстановления, продолжаясь, в диахронном и синхронном направлениях делается попытка вспомнить подсознательное прошлое. Восстановление в диахронном направлении приводит к формированию текст легенд, а в синхронном направлении – к появлению мотивов сказок.

Миф объясняет тот или иной мифологический факт. Из-за того, что период формирования мифа и сказки является коротким, можно подумать, что объем мифа, увеличиваясь, начинает носить характер старой сказки. Если функция мифа – это объяснять, то функцией сказки является передача мировоззрения отражаемого в мифе к следующим поколениям. Все архаические слои, включенные, в мифологическом сознании поступают в сказку в виде мотивов и текстов. Прежде всего, следует отметить, что миф исполняется посредством ритуала. Из этого следует, что мифу характерен синкретизм.

Миф также сочетает в себе слово, исполнение, танец и магические элементы. Однако в сказке эти элементы не используются. В сказке отражается только верхний слой мифа. Главной причиной превращения мифа в сказку является то, что миф теряет свою сакральность и отдаляется от своего религиозно-ритуального содержания. Его основная функция – функция объяснения сотворения связана с космогонией и этиологизмом и обуславливает формирование этиологических текстов. Этот переходный период охватывает тот период, когда появился историческое сознание. Одним из основных особенностей этого периода является и то, она создает космологические, мифопоэтические факторы в продукте периода. Появляются знания о понятиях пространства и времени, отделяются границы космологических пространств. Как отмечают многие авторы, связь мифа с историческим сознанием проявляется больше всего в героических эпосах и находит свое реальное решение. Эпос, составляя генеалогическую систему, приобретает более со-

вершенную сюжетную линию в периоде окончания формирования исторического сознания. Эпос – древний жанр. Если не учесть старинные тюркские эпосы, в азербайджанском фольклоре не существует исключительный жанр эпоса. Как пример этому, можно указать дастаны «Китаби-Деде Горгуд» и «Кер-оглы».

**НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК АЗЕРБАЙДЖАНА
ИНСТИТУТ ФОЛЬКЛОРА**

На правах рукописи

РАМИЛЬ МАНАФ ОГЛЫ АЛИЕВ

**ТЮРКСКОЕ МИФОЛОГИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ
И ЕГО ЭПИЧЕСКИЕ ТРАНСФОРМАЦИИ**

10.01.09 – Фольклористика

А В Т О Р Е Ф Е Р А Т

диссертации на соискание ученой степени доктора
филологических наук

БАКУ – 2008