

AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FOLKLOR İNSTİTUTU

ELÇİN QALİBOĞLU

YARADILIŞ MİFLƏRİ
VƏ AZƏRBAYCAN
ƏFSANƏLƏRİ

BAKI – 2020

Elmi redaktor: fil.ü.e.d., prof. **Seyfəddin RZASOY**

Rəyçilər: fil.ü.e.d., prof. **Ramil ƏLİYEV**
fil.ü.f.d., dos. **Qüdrət UMUDOV**

Elçin Qaliboğlu (İmaməliyev).
Yaradılış mifləri və Azərbaycan əfsanələri.
Bakı, Elm və təhsil, 2020, 180 səh.

Kitabda türk mifologiyasında kosmoqonik yaradılış konsepsiyası, yaradılış mifi və əfsanə janrı, insanlar və heyvanlar aləmi ilə bağlı əfsanələrdə mifik yaradılış konsepsiyası, insanın, solumun və antropoobjektlərin yaradılışı, heyvanların və quşların yaradılışı, təbiət obyektləri, göy cisimləri və zamanla bağlı əfsanələrdə mifik yaradılış konsepsiyası, təbiət obyektlərinin - relyefin, hidroaləmin və bitkilər aləminin yaradılışı, astral dünyanın yaradılışı, zamanla bağlı əfsanələrdə yaradılış mifi kimi məsələlər tədqiq olunmuşdur.

www.folklor.az

B 4603000000 Qrifli nəşr
N-098-2020

© Folklor İnstitutu, 2020

© Elçin Qaliboğlu, 2020

AZƏRBAYCAN ƏFSANƏLƏRİNİN MİFOLOJİ QAYNAQLARI

Hörmətli oxucular, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru Elçin Qaliboğlunun diqqətinizə təqdim olunan monoqrafiyası onun “Türk yaradılış mifləri və Azərbaycan əfsanələri” mövzusunda müdafiə etdiyi fəlsəfə doktorluğu dissertasiyası əsasında hazırlanmışdır.

Monoqrafiya ciddi elmi problemə həsr olunmuşdur. Belə ki, yaradılış, müəllifin sərrast şəkildə əsaslandırıdığı kimi, bütün tarixi dövrlərdə ictimai şüurun mərkəzi problemi olaraq qalır. Çünki bəşərin varlığının əsasında daim təkrarlanan yaradılış prosesi durur. Bu proses insan dünyanı dərk edəndən onun maraq obyektinə çevrilmişdir. Yaradılış indinin özündə də elmin mərkəzi problemi olaraq qalır. Çünki varlıq aləminin bütün mahiyyəti yaradılışla bağlıdır.

E.Qaliboğlunun müəyyənləşdirdiyi kimi, yaradılışın ilkin dərki mifologiyadan başlanır. Bütün miflər əslində yaranışı nəql edir. Miflərin məzmunu zahirən fərqli olsa da onları birləşdirən ümumi ideya yaranışdır. Yaradılış bütün miflərin, o cümlədən onların sistemi olan mifologiyanın ana motividir.

Müəllifin əsas metodoloji tezisində görə, yaradılış bəşər mədəniyyətinin ən qədim səhifələrindən olan türk mifologiyasının da ana motividir. Türk etnosunun nəhəngliyi eyni zamanda onun düşüncəsinin nəhəngliyi ilə müəyyənləşir. Miflər, əfsanələr, dastanlarla zəngin olan türk mifologiyasında yaradılış fəlsəfi cəhətdən mənalı, bədii cəhətdən yüksək estetikmə malik olan motivdir.

E.Qaliboğlu türk yaradılış mifinin əfsanələr əsasında öyrənilməsinə, haqlı olaraq, belə əsaslandırmışdır ki, əfsanələr hər bir mifologiyanın əsas mətn qaynağıdır. Öz məzmunu etibarilə miflərə ən yaxın olan janr əfsanələrdir. Ümumtürk folkloru saysız-hesabsız əfsanələrlə zəngindir. Azərbaycan əfsanələri ümumtürk folklorunun zəngin nümunələrlə təqdim olunan səhifəsini təşkil edir. Bu əfsanələr folklorşünaslarımız tə-

rəfindən müxtəlif zamanlarda tədqiq olunmuşdur. Ancaq Azərbaycan əfsanələri türk yaradılış mifləri baxımından xüsusi araşdırılmamışdır. Halbuki Azərbaycan əfsanələri bu baxımından çox qiymətli və zəngin material verir.

Azərbaycan əfsanələrinin türk yaradılış mifləri əsasında öyrənilən müəllif bu əfsanələrin poetik strukturu üçün əsas olan “kosmos-xaos-kosmos” yaradılış mexanizmini aşkarlamışdır. Bu, müəllifin tədqiqatda əldə etdiyi mühüm metodoloji tezisdir. Belə ki, varlıq aləmi xaosdan kosmosun əmələ gəlməsi şəklində təşkil olunmuşdur. Bu, daimi bir prosesdir: xaosla kosmos vəhdətdə olub, daim biri o birinə keçir. Bu, əbədi “yaradılış – kosmoqoniya – dünyayaratma” prosesidir. “Xaos-kosmos-xaos-kosmos...” əvəzlənməsi yaradılışın universal prinsipidir. Materiyanın hər bir növ, şəkil və ünsürünün mövcudluğu bu prinsip əsasında mövcud olur. Hər bir ünsür öz “bətindəki” ilkin struktur sxemini fraktal şəkildə təkrarlayaraq, özü-özünü yenidən yaratmaqla yaşamını sürdürür.

Orijinal elmi struktura malik olan monoqrafiyaya giriş, üç fəsil, nəticə və ədəbiyyat siyahısından ibarətdir. Tədqiqatın “Türk mifologiyasında yaradılış konsepsiyası” adlanan birinci fəslində “Türk yaradılış mifi kosmoqonik konsepsiya kimi”, “Yaradılış mifi və əfsanə janrı” kimi məsələlər öz elmi həllini tapmışdır.

İşin “İnsanlar və heyvanlar aləmi ilə bağlı əfsanələrdə mifik yaradılış konsepsiyası” adlanan ikinci fəslinin predmetini “İnsanın, solumun və antropobyektlərin yaradılışı”, “Heyvanların yaradılışı”, “Quşların yaradılışı” kimi məsələlər təşkil edir.

Dissertasiyanın “Təbiət obyektləri, göy cisimləri və zamanla bağlı əfsanələrdə mifik yaradılış konsepsiyası” adlanan üçüncü fəslində isə “Təbiət obyektlərinin yaradılışı”, “Relyefin yaradılışı”, “Hidroaləmin yaradılışı”, “Bitkilər aləminin yaradılışı”, “Astral dünyanın yaradılışı”, “Zamanla bağlı əfsanələrdə yaradılış mifi” kimi məsələlər tədqiq olunmuşdur.

Fəsilələrdə və yarımfəsilələrdə qoyulan məsələlər monoqrafiyanın problemini əhatə etməklə müəllifə yeni elmi nəticələr əldə etməyə imkan vermişdir.

Müqayisəli-tarixi yanaşma metodunun tətbiq olunduğu tədqiqat mükəmməl nəzəri-metodoloji baza və bibliqorafiya əsasında hazırlanmışdır. Müəllif tədqiqatda Bəhaəddin Ögel, Orxan Şaiq Gökyay, Əbdülqadir İnan, Murat Uraz və başqa türk alimləri, V.Jirmunski, V.N.Basilov, digər rusdilli tədqiqatçılar və başqalarının türk dastanları, əfsanələri və mifologiyasının tədqiqi sahəsində yaratdığı zəngin nəzəri-metodoloji təcrübədən, o cümlədən Mirəli Seyidov, Məmmədhüseyn Təhmasib, Kamal Abdulla, Tofiq Hacıyev, Nizami Cəfərov, İsrafil Abbaslı, Bəhlul Abdulla, Ramazan Qafarlı, Asif Hacı, Cəlal Bəydili (Məmmədov), Kamran Əliyev, Füzuli Bayat, Ramil Əliyev, Seyfəddin Rzasoy, Rüstəm Kamal, Ağaverdi Xəlil, Əfzələddin Əsgər, Məhəmməd Məmmədov, Elçin Abbasov və başqa tədqiqatçıların yaradıcılığından uğurla faydalana bilmişdir.

Tədqiqatda Azərbaycan əfsanələri üzərində aparılmış mifoloji bərpa iki istiqaməti əhatə edir:

Birincisi, türk yaradılış miflərinin Azərbaycan əfsanələrindəki inikası tədqiq olunmuşdur. Burada türk yaradılış mifologiyası üçün səciyyəvi olan yaranış motivlərinin Azərbaycan əfsanələrində necə davam və inkişaf etdiyini izlənilmişdir.

İkincisi, türk yaradılış motivləri Azərbaycan əfsanələri əsasında bərpa olunmuşdur.

E.Qaliboğlu tədqiqatın qarşısında duran əsas məqsədi həyata keçirərək türk yaradılış miflərini Azərbaycan əfsanələri əsasında öyrənmişdir. O, ilk növbədə türk mifologiyasında yaradılışı mifik-fəlsəfi konsepsiya kimi tədqiq etmiş, daha sonra yaradılış mifologiyasının əfsanə janrı ilə əlaqələrini, insanın, soşiumun və antroobyektlərin, heyvanların, quşların, relyefin, hidroaləmin, astral dünyanın, bitkilər aləminin yaradılışı ilə bağlı əfsanələri türk yaradılış mifi kontekstində təhlilə cəlb etmişdir.

Müəllifin işdə əldə etdiyi nəticələr yenidir. Belə ki, türk yaradılış mifinin kosmoqonik konsepsiya kimi şərh olunması, yaradılış mifi ilə əfsanə janrının əlaqəsinə kosmoqonik-tarixi, bədii-poetik, estetik-idraki baxımdan aydınlıq gətirilməsi və bu əsasda mifin janrlaşması prosesinin tədqiq olunması, insanın, solumun və antropobektlərin, heyvanların və quşların yaradılışı ilə bağlı əfsanələrdə mifik yaradılış konsepsiyasının bərpa edilərək şərh olunması, təbiət obyektlərinin (relyefin, hidroaləmin, bitkilərin), astral dünyanın yaradılışı və zamanla bağlı əfsanələrdə mifik yaradılış konsepsiyasının bərpa edilərək şərh olunması, yaradılış mifi üçün xarakterik olan kosmos-xaos-kosmos sxeminin əfsanələr əsasında aşkarlanması, o cümlədən yaradılış mifinin əfsanələrin nüvəsində durmaqla Azərbaycan insanının mənəviyyatını möhkəmləndirməsi, onun etnik köklərlə bağlılığını qırılmağa qoymaması haqqındakı tezislər monoqrafiyanın əsas elmi yeniliklərini təşkil edir.

E.Qaliboğlunun əldə etdiyi əsas elmi nəticəyə görə, yaradılış hər bir mifologiya üçün ana ideyadır. Türk mifologiyasında da eyni mənzərə müşahidə olunur. Lakin müxtəlif mifologiyalarda yaradılış motivlərinin bir-birini “təkrarlaması” bəşəri universallıqdan irəli gəlsə də, hər etnosun yaradılış konsepsiyası onun dünyaya öz baxışını ifadə edir. Universal yaradılış ideyası hər etnosun öz yaşam təcrübəsində canlı idraki hadisə kimi həmin etnosun düşüncəsinin bədii-estetik özünəməxsusluğunu ifadə edir. Bu gün dünyanın əsas etnoslarından olan türk xalqının mifik yaranış konsepsiyası onun minillərə söykənən tarixinin emosional-bədii, idraki-estetik təcrübəsini inkişaf edir. Türk mifologiyasını yaşadan bədii mətnlərdə, o cümlədən əfsanələrdə türkün yaradılış konsepsiyası yaşamaqdadır.

SEYFƏDDİN RZASOY
AMEA Folklor İnstitutunun Mifologiya şöbəsinin
müdiri, filologiya elmləri doktoru, professor

GİRİŞ

Yaradılış ümumiyyətlə, bütün tarixi dövrlərdə ictimai şüurun mərkəzi problemi olaraq qalır. Çünki bəşərin varlığının əsasında daim təkrarlanan yaradılış prosesi durur. Bu proses insan dünyanı dərk edəndən onun maraq obyektinə çevrilmişdir. Yaradılış indinin özündə də elmin mərkəzi problemi olaraq qalır. Çünki varlıq aləminin bütün mahiyyəti yaradılışla bağlıdır.

Yaradılışın ilkin dərki mifologiyadan başlanır. Bütün miflər əslində yaranışı nəql edir. Miflərin məzmunu zahirən fərqli olsa da onları birləşdirən ümumi ideya yaranışdır. Yaradılış bütün miflərin, o cümlədən onların sistemi olan mifologiyanın ana motividir.

Yaradılış bəşər mədəniyyətinin ən qədim səhifələrindən olan türk mifologiyasının da ana motividir. Türk etnosunun nəhəngliyi eyni zamanda onun düşüncəsinin nəhəngliyi ilə müəyyənləşir. Miflər, əfsanələr, dastanlarla zəngin olan türk mifologiyasında yaradılış fəlsəfi cəhətdən mənalı, bədii cəhətdən yüksək estetizmə malik olan motivdir.

Əfsanələr hər bir mifologiyanın əsas mətn qaynağıdır. Öz məzmunu etibarilə miflərə ən yaxın olan janr əfsanələrdir. Ümumtürk folkloru saysız-hesabsız əfsanələrlə zəngindir. Azərbaycan əfsanələri ümumtürk folklorunun zəngin nümunələrlə təqdim olunan səhifəsini təşkil edir. Bu əfsanələr folklorşünaslarımız tərəfindən müxtəlif zamanlarda tədqiq olunmuşdur. Ancaq Azərbaycan əfsanələri türk yaradılış mifləri baxımından xüsusi araşdırılmamışdır. Halbuki Azərbaycan əfsanələri bu baxımdan çox qiymətli və zəngin material verir.

Araşdırmanın *obyektində* Azərbaycan əfsanələri durur. Əfsanə mətnləri hələ XIX əsrdən toplanmağa başlanmış, əsasən SMOMPK-da və digər orqanlarda çap olunmuşdur. XX əsrdə çoxlu əfsanələr toplanmış və nəşr olunmuşdur. Keçən əsrin son onilliyindən çap olunmağa başlayan “Azərbaycan folkloru anto-

logiyası”nın müxtəlif cildlərində çoxlu əfsanələr vardır. Bu mətnlər elmi seçmə prinsipi ilə tədqiqatın obyektini təşkil edir.

Tədqiqatın *predmeti* türk yaradılış mifləri ilə Azərbaycan əfsanələri arasındakı bağların tədqiqidir. Biz bu zaman məsələyə iki istiqamətdən yanaşmışıq:

Birincisi, türk yaradılış miflərinin Azərbaycan əfsanələrindəki inikasının tədqiqi. Burada əsas məqsəd türk yaradılış mifologiyası üçün səciyyəvi olan yaranış motivlərinin Azərbaycan əfsanələrində necə davam və inkişaf etdiyini izləmək;

İkincisi, türk yaradılış motivlərini Azərbaycan əfsanələri əsasında bərpa etmək.

Bu iki baxış qarşılıqlı prosesdir, bunları bir-birindən ayırmaq olmaz. Çünki türk yaradılış motivləri bir tərəfdən Azərbaycan əfsanələrinin canını təşkil edir. Əfsanələr birbaşa miflərdən qaynaqlanır. Lakin əfsanələr digər tərəfdən folklor janrı kimi minillər boyu yaşamış, zənginləşmişdir. Onların bədii məzmununun altında mifik məzmun gizlənir. Beləliklə, əfsanələri türk yaradılış mifləri baxımından öyrənmək, əslində həm də türk yaradılış mifologiyasını əfsanələr əsasında bərpa etmək deməkdir.

Tədqiqatın qarşısında duran əsas məqsəd türk yaradılış miflərini Azərbaycan əfsanələri əsasında öyrənməkdir. Bu iş aşağıdakı məsələləri yerinə yetirməyi vəzifə kimi qarşıya qoymuşdur:

– Türk mifologiyasında yaradılışın mifik-fəlsəfi konsepsiyası kimi tədqiqi;

– Yaradılış mifologiyasının əfsanə janrı ilə əlaqələrinin tədqiqi;

– İnsanın, solumun və antroobyektlərin (insan, ailə, el, tayfa, nəsil, qala, quyu, ovdan, arx, məzar, abidə, türbə, ziyarətəgah və s.) yaradılışı ilə bağlı əfsanələrin tədqiqi;

– Heyvanların yaradılışı ilə bağlı əfsanələrin tədqiqi;

– Quşların yaradılışı ilə bağlı əfsanələrin tədqiqi;

– Relyefin (dağ, qaya, dərə və s.) yaradılışı ilə bağlı əfsanələrin tədqiqi;

– Hidroaləmin (bulaq, göl, çay və s.) yaradılışı ilə bağlı əfsanələrin tədqiqi;

– Astral dünyanın (gün, ay, ulduz, bürc, göy və s.) yaradılışı ilə bağlı əfsanələrin tədqiqi;

– Bitkilər aləminin yaradılışı və s.

Azərbaycan folklorşünaslığında əfsanələr demək olar ki, bir çox hallarda tədqiqat obyektini olmuşdur. Əfsanələrin miflə bağlılığı da diqqətdən kənar qalmamışdır. Xüsusilə keçən əsrin 70-ci illərindən Azərbaycanda mifologiyaya geniş elmi və ictimai marağın yaranması əfsanələrə diqqəti daha da artırmışdır. Həmin dövrdə mifologiya sahəsində tanınmış sima olan Mirəli Seyidovun yaradıcılığında mifologiyanın tədqiqi prosesində müxtəlif Azərbaycan əfsanələri tədqiqata cəlb olunmuşdur. Daha sonra Sədnik Paşayev, Təhmasib Fərzəliyev, İsrail Abbaslı, Paşa Əfəndiyev, Vaqif Vəliyev, Bəhlul Abdulla, Füzuli Bayat, Nizami Cəfərov, Ramazan Qafarlı, Asif Hacı, Cəlal Bəydili (Məmmədov), Ramil Əliyev, Seyfəddin Rzasoy, Ağaverdi Xəlil, Əfzələddin Əsgər, Məhəmməd Məmmədov, Elçin Abbasov, Nail Qurbanov, Məhsəti İsmayıl, Aynur Babək və digər tədqiqatçıların Azərbaycan əfsanələrinin tədqiqi məsələlərinə dair araşdırmaları olmuşdur. Bütün bunlar Azərbaycan əfsanələrini türk yaradılış mifləri baxımından tədqiq etməkdən ötrü dəyərli nümunələr olsa da, türk yaradılış miflərinin Azərbaycan əfsanələri əsasında öyrənilməsi bütövlükdə aktual elmi problem olaraq qalmaqdadır.

İşdə bir sıra əsaslı yeni nəticələr əldə edilmişdir. Həmin yeniliklər əsas etibarilə aşağıdakıları əhatə edir:

Türk yaradılış mifi kosmoqonik konsepsiya kimi şərh olunmuşdur.

Yaradılış mifi ilə əfsanə janrının əlaqəsinə kosmoqonik-tarixi, bədii-poetik, estetik-idraki baxımdan aydınlıq gətirilmiş və bu əsasda mifin janrlaşması prosesi tədqiq olunmuşdur.

İnsanın, solumun və antroobyektlərin, heyvanların və quşların yaradılışı ilə bağlı əfsanələrdə mifik yaradılış konsepsiyası bərpa edilərək şərh olunmuşdur.

Təbiət obyektlərinin (relyefin, hidroaləmin, bitkilərin), astral dünyanın yaradılışı və zamanla bağlı əfsanələrdə mifik yaradılış konsepsiyası bərpa edilərək şərh olunmuşdur.

Aşkar edilmişdir ki, yaradılış mifi üçün xarakterik olan kosmos-xaos-kosmos sxemi əfsanələrdə öz izlərini saxlamışdır.

Müəyyənləşdirilmişdir ki, yaradılış mifi əfsanələrin nüvəsində durmaqla Azərbaycan insanının mənəviyyatını möhkəmləndirmiş, onun etnik köklərlə bağlılığını qırılmağa qoymamışdır.

Tədqiqatın nəzəri-metodoloji qaynaqlarını təşkil edən mənbələri iki qrupa ayırmaq mümkündür:

Birincisi, türk mifologiyasının tədqiqi sahəsində mövcud olan beynəlxalq nəzəri-metodoloji təcrübə. Bu qrupa türk, rus və s. dünya alimlərinin tədqiqatları aiddir. Bəhaəddin Ögel, Orxan Şaiq Gökyay, Əbdülqadir İnan, Murat Uraz və başqa türk alimləri, V.Jirmunski, V.N.Basilov, digər rusdilli tədqiqatçılar və başqaları türk dastanları, əfsanələri və mifologiyasının tədqiqi sahəsində zəngin nəzəri-metodoloji təcrübə yaratmışlar.

İkincisi, Azərbaycan alimlərinin mifologiya, folklor, milli epos, o cümlədən əfsanələrin tədqiqi sahəsində yaratdıqları nəzəri-metodoloji təcrübə. Belə ki, Mirəli Seyidov, M.H.Təhmasib, Kamal Abdulla, Tofiq Hacıyev, Nizami Cəfərov, İsrail Abbaslı, Bəhlul Abdulla, Ramazan Qafarlı, Asif Hacı, Cəlal Bəydili (Məmmədov), Kamran Əliyev, Füzuli Bayat, Ramil Əliyev, Seyfəddin Rzasoy, Rüstəm Kamal, Ağaverdi Xəlil, Əfzələddin Əsgər, Məhəmməd Məmmədov, Elçin Abbasov və başqa tədqiqatçıların yaradıcılığı bu gün bizə türk yaradılış miflərini Azərbaycan əfsanələri əsasında öyrənməkdən ötrü nəzəri-metodoloji əsas verir.

I FƏSİL

TÜRK MİFOLOGİYASINDA YARADILIŞ KONSEPSİYASI

“Türk yaradılış mifləri və Azərbaycan əfsanələri” mövzusu bir elmi problem kimi ilk növbədə türklərin mifik düşüncəsində yaradılış motivini bir konsept kimi öyrənməyi tələb edir. “Konsept” bir termin olaraq “konsepsiya” termininin məna dairəsinə aiddir və “konsepsiyanın mahiyyətini ifadə edən əsas fikir, tezis, ideya” deməkdir. Türk mifologiyasında yaradılış motivini bir konsept olaraq araşdırmaq da öz növbəsində türk mifik yaradılış motivinin əsas mahiyyətini ifadə edən ana ideyanı, əsas konsept-tezisi araşdırmaq deməkdir.

Qeyd olunduğu kimi, yaradılış hər bir mifologiya üçün ana ideyadır. Türk mifologiyasında da eyni mənzərə müşahidə olunur. Lakin müxtəlif mifologiyalarda yaradılış motivlərinin bir-birini “təkrarlaması” bəşəri universallıqdan irəli gəlsə də, hər etnosun yaradılış konsepsiyası onun dünyaya öz baxışını ifadə edir. Universal yaradılış ideyası hər etnosun öz yaşam təcrübəsində canlı idraki hadisə kimi həmin etnosun düşüncəsinin bədii-estetik özünəməxsusluğunu ifadə edir. Bu gün dünyanın əsas etnoslarından olan türk xalqının mifik yaranış konsepsiyası onun minillərə söykənən tarixinin emosional-bədii, idraki-estetik təcrübəsini inikas edir. Türk mifologiyasını yaşadan bədii mətnlərdə, o cümlədən əfsanələrdə türkün yaradılış konsepsiyası yaşamaqdadır. Onu üzə çıxarmağın müxtəlif yolları ola bilər. Hər bir tədqiqatçının öz yanaşma metodu var. Bizim düşüncəmizə görə, türk mifologiyasında yaradılış konsepsiyasını indiki halda iki istiqamətdə əhatə etmək məqsədəuyğun olar:

Birincisi, türk yaradılış mifini kosmoqonik konsepsiya kimi araşdırmaq;

İkincisi, əfsanə janrı və türk yaradılış mifi bağlarını ümumnəzəri çəvrədə araşdırmaq.

1.1. Türk yaradılış mifi kosmoqonik konsepsiya kimi

Yaradılış bir motiv kimi elmdə “kosmoqoniya” termini ilə ifadə olunur. “Kosmoqoniya” – “kosmos” və “qoniya” sözlərindən əmələ gəlmiş termin olub, mənası “kosmosun (dünyanın) yaranması” deməkdir. V.N.Toporov yazır ki, kosmoqonik miflər və kosmoloji təsəvvürlər mifopoetik dünya-görüşün başqa formaları arasında xüsusi yerə malikdir: ona görə ki, kainatın məkan-zaman ölçülərini, başqa sözlə, insanın mövcudluğunun baş verdiyi şəraiti təsvir edir və mifyaradıcılığının obyektinə ola bilən hər şeyə ona yerləşdirilir (152, 6).

Elə V.N.Toporovun bu yanaşmasına əsaslanaraq, görün-düyü kimi, türk yaradılış miflərini Azərbaycan əfsanələri əsasında araşdırmaq türkün təsəvvür etdiyi kainatın məkan-zaman göstəricilərini, türk insanının mövcud olduğu şəraiti, həmin şəraitə aid olub, türk mif yaradıcılığının obyektinə ola biləcək predmetləri və hadisələri araşdırmaq deməkdir.

Hər bir xalqın mifik təsəvvürləri bir sistem halında mifoloji dünya modelində ümumiləşir. A.Y.Qureviç yazır ki, “dünya modeli”ni gerçəkliyi qavrayışın zaman, məkan, dəyişmə, səbəb, tale, say, hiss olunanın fəvqəlhissi olana münasibəti, təkin tama münasibəti kimi universal anlayışlarının öz aralarında birləşərək yaratdıqları “koordinatlar toru” hesab etmək olar (121, 30).

Burada diqqətimizi “koordinatlar toru” ifadəsi cəlb edir. “Koordinat” məkan-zamanla bağlı anlayışdır, insanın məkan-zamandakı mövcudluğu koordinatlara əsaslanır. Deməli, mifik şüurda mövcud olan dünya modelində insanın yaşam koordinatları öz əksini tapır.

V.N.Toporov yazır ki, dünya modeli ən ümumi şəkildə konkret bir ənənə kontekstində dünya haqqındakı bütün dəyərlərin müxtəsləşdirilmiş və sadələşdirilmiş təsviri kimi müəyyən olunur. Modeli təsvir olunan “dünya” anlayışının özünü insan və onun mövcud olduğu mühitin qarşılıqlı münasibətləri kimi başa düşmək məqsədəuyğundur (154, 161).

Bu fikirdə isə mövzumuz baxımından diqqətimizi cəlb edən məqam mifik dünya modelində “insan və onun mövcud olduğu mühitin qarşılıqlı münasibətlərinin” əks olunmasıdır. Bu “qarşılıqlı münasibətlər” bütün hallarda ilkin yaradılışla bağlıdır.

A.Hacılı göstərir ki, mif dünya haqqında təsəvvürlər sistemi, müasir mədəniyyətin genetik kodu tək aşkarlanır. Əsəti-ri sistemin hər bir ünsürü ümumdünya modelinin tərkib hissəsi kimi əhəmiyyət qazanır (50, 55).

Müəllifin fikrindəki “genetik kod” məqamı genezis – mənşə ilə bağlıdır. Bu isə birbaşa yaradılış deməkdir. Çünki yaradılış olmadan genezis, mənşə və ümumiyyətlə, genetik kodun olması mümkünsüzdür. Belə ki, bütün bunların hamısı yaradılışa bağlıdır, ondan baş alaraq gəlir.

C.Bəydili yazır ki, mifopoetik dünya modeli özlüyündə dünyanın obrazı kimi bir işarələr sistemidir... Mifoloji dünya modelinin özülündə ikili qarşıdurmalar (binar oppozisiyalar) sistemi dayanır ki, kifayət qədər sayda olan həmin qarşıdurmalar da əsas etibarilə məkan və zamanla bağlıdır (32, 34).

Bu fikirdə diqqəti mövzumuz baxımından cəlb edən mifoloji dünya modelinin özülündə ikili qarşıdurmalar (binar oppozisiyalar) sisteminin durmasıdır. İkili qarşıdurma, yaxud binar oppozisiya mifoloji dünya modelinin əsas quruluşunu təşkil edir. Mifoloji təsəvvürlərdə dünya iki hissədən – kosmos və xaos hissələrindən ibarətdir. Mifoloji yaradılış bu hissələrin qarşılıqlı münasibətinin nəticəsidir. Daha aydın desək, mifoloji yaradılış xaosdan kosmosun yaranması deməkdir.

V.N.Toporov “kosmos” anlayışı haqqında yazır: “Kosmos” yunan sözüdür və “nizam”, “sahman”, “quruluş”, “döv-lət quruluşu”, “hüquqi quruluş”, “lazım olan ölçü”, “dünya sahmanı”, “kainat”, “dünya”, “zinət”, “bəzək” anlamlarında-dır. Bu söz mifoloji ənənədə və mifolojişdirilmiş erkən fəlsəfi ənənədə bütöv olan, sahmana salınmış, kainatın müəyyən qanunlarına (prinsiplərinə) uyğunlaşdırılmış dünyanı bildirir... Bütün dünya mifologiyalarında kosmosu müəyyənləşdirən ümumi cizgilər toplusunun olması səciyyəvi haldır. O, xaosa qarşı durur. Kosmos istər zaman baxımından, istərsə də onu təşkil edən elementlərin tərkibinə görə xaosa nisbətən ikincidir. Kosmos həm zaman baxımından və həm də bir çox hal-larda xaosdan, yaxud xaosla kosmos arasındakı aralıq ele-mentlərindən törəyir... Kosmos və xaosun münasibətləri həm zaman, həm də məkan daxilində həyata keçir. Bu halda kos-mos əksərən onu çöldən əhatə edən xaosun içinə aid olan bir şey kimi təsəvvür olunur. Genişlənən və özünü təşkil edən kosmos xaosu periferiyaya sıxışdırır, onu bu dünyadan qovur, lakin aradan qaldıra bilmir. Xaosla, ilkin okeanla, dünya hü-dudsuzluğu ilə əhatələnmiş kosmosun sferik sxemi şaquli və üfüqi variantlarla əvəzlənə bilir. Bu variantlarda xaos kos-mosdan aşağıda, yaxud onun ən ucqar yerlərində (şimalda, yaxud qərbdə, kosmosdan kənardə) yerləşir (153, 9-10).

Alimin bu fikrindən aydın olur ki, “kosmos” mifologi-yada əsasən:

- dünya və ondakı nizamı bildirir;
- kosmos nizamlı dünya kimi xaosa qarşı durur;
- kosmos xaosdan törəyir;
- xaos kosmosdan kənardə yerləşir.

V.N.Toporov “xaos” anlayışının ən fərqli ənənələrdə ar-dıcıl şəkildə təkrar olunan səciyyələrini belə müəyyənləşdirir:

- su stixiyası ilə bağlılıq;

– məkan və zamanda sonsuzluq;
– boşluğa qədər gedib çıxan məsafəlilik;
– yaxud əksinə, bütün elementlərin qovuşuqluğu (materianın təkə əşyaviliyini deyil, həm də stixiyaların və dünyanı aydın şəkildə bildirən əsas ölçülərin mövcudluğunu istisna edən amorf vəziyyəti), nizamsızlıq (157, 581).

Buradan anlamaq olur ki, kosmosla xaos bir-birindən ayrı ola bilməsə də, öz əsas göstəricilərinə görə bir-birinə əks olan anlayışlardır.

Xaos kosmosun yaradılışının əsasında durur, lakin A.F.Losevə görə “xaos” kosmosdan həm də nəhəng anlayışdır: “Xaos kosmik vəhdətin əzəmətli və tragik obrazı kimi təsəvvür olunur. Bütün varlıq aləmi bu obrazda ərimişdir; varlıq aləmi xaosdan törəyir və xaosdaca məhv olur. Ona görə də xaos bütöv və fasiləsiz, sonsuz və hüdudsuz təşəkkülün universal prinsipidir” (136, 581). F.Qurbanovun yazdığı kimi, “burada xaosdan müəyyən münasibətlər sisteminin dinamik təşəkkülü, sonradan yenə xaosa çevrilmə var. Proses daim dəyişən, hərəkət edən, özündə müxtəlifliyin ayrı-ayrı görüntülərdə vəhdətini əks etdirən bir şey olur” (72, 65).

Azərbaycan alimlərinin gəldiyi qənaətlər yuxarıdakı fikirlərə əsaslanmaqla onları təsdiq edir: “Kosmos xaosun bir parçasıdır, kosmosdan qıraqda nə varsa, xaosdur və o, ümumən, qarışıqlıqlar aləmi və təsadüflərdən ibarət bir dünyadır” (33, 201; 34, 71). “Kosmos və xaos hər bir mifoloji dünya modelinin mütləq məkan-zaman strukturunu təşkil edir. Dünya mifologiyalarının hamısında dünya öz quruluşu etibarilə iki hissəyə bölünür: kosmos və xaos. Kosmos nizamlı dünyanı, xaos onun əksi olan nizamsız dünyanı bildirir. Onlar arasında olan əkslik xaosu – “antikosmos”, kosmosu – “antixaos” adlandırmağa imkan verir” (89, 178).

Füzuli Bayat yazır ki, ilk yaradılış qutsal olduğu üçün sonrakıların da başlanğıcı rolundadır (105, 77). Yəni kosmoqonik yaradılışda əsas olan ilkin yaradılışdır. Bir düşüncə fəlsəfəsi kimi mifin, düşüncə sistemi kimi mifologiyanın mahiyyəti ilkin yaradılışla bağlıdır. Türk yaradılış mifinin kosmoqonik konsepsiya kimi öyrənilməsi elə bu ilkin yaradılış süjetlərinin araşdırılmasından keçir. A.M.Saqalayevin yazdığı kimi, “mif intriqasının mahiyyəti arxasında kosmoqonik akt mexanizmi gizlətir” (144, 30).

V.Radlovun təqdim etdiyi yaradılış mifinə nəzər salaq. “Dünyanın yaradılışı” adlı əfsanədə deyilir: “Dünya tamamlanmadan öncə yalnız su varıymış, torpaq yoxuymuş, göy üzü yoxuymuş, günəş və ay yoxuymuş. Tanrı ətrafda uçurmuş, insan ətrafda uçurmuş. İkisi də qara qaz şəklində dünyada uçurmuş. Tanrı heç bir şey düşünmürmüş. İnsan rüzgar oyadaraq suyu hərəkətləndirmiş və Tanrının üzünə su sıçratmış. İnsan Tanrıdan daha yüksəklərə çıxma biləcəyini düşünmüş, amma aşağı suyun içinə düşmüş. Yıxılınca boğulmağa başlamış, “Aman Tanrım, məni qurtar demiş!”. Bundan sonra insan sudan çıxmış. Tanrı demiş ki, “Möhkəm bir daş meydana gəlsin”. Dənizin dibindən sərt bir daş çıxmış və üstündə Tanrı ilə birgə yaşayan insan oturmuşdur” (112, 175).

Bizcə, burada türk yaradılış konsepsiyası baxımından iki məqam mühümdür:

Birincisi, yaradılışdan öncə yalnız suyun olması;

İkincisi, Tanrı və insan qara qaz görkəmində olub, uçurmuşlar.

Bu, kosmosdan – mövcud nizamlı dünyadan əvvəlki vəziyyətdir. Demək, əfsanə xaosun təsviri ilə başlanır.

Əfsanəni izləməkdə davam edək: “Tanrı “Sən dənizin dibinə en və torpaq gətir!” demiş. İnsan aşağı endikdən sonra əliylə torpağı ovuclamış və torpağı alıb Tanrıya vermişdir.

Tanrı o torpağı dənizin üzərinə səpərək “Yer üzü olsun” demişdir. Bundan sonra yer üzü yaranmışdır. Tanrı təkrar “Aşağı en və bir az daha torpaq gətir” demiş. İnsan öz-özünə “Əgər aşağı ensəm, özüm üçün də torpaq gətirəcəyəm” deyər düşünmüşdür. Suyun dibinə enmiş, düşünülüyü kimi, iki ovuc dolusu torpaq almış. Bir ovcundakını Tanrıya vermək üçün, digər əlindəkini isə Tanrıdan gizli olaraq yer üzü yaratmaq üçün ağzında saxlayaraq yuxarıya çıxmışdır. Tanrı insanın gətirdiyi torpağı alıb yer üzərinə səpərək torpağı bir qədər də qalınlaşdırır. İnsan torpağı ağzına soxduğu üçün torpaq qabarmış və insan az qala boğulub ölsün. İnsan nə qədər uzaqlara qaçmağa səy göstərsə də, Tanrının yanında olduğunu görmüş və “Ulu Tanrı, məni qurtar” demişdir. Tanrı isə bu zaman ondan torpağı ağzında niyə saxlamasının səbəbini soruşduqda o cavab verir ki, “Torpağı yer üzü yarada bilmək üçün ağzıma aldım”. Tanrı ona bu zaman “Tüpür onu ağzından” deyir və insan tüpürür. Bu zaman isə onun tüpürdüyü torpaqdan sulu çamur təpəcikləri yaranır. Bundan sonra isə Tanrı ona deyir: “Artıq günahkarsan, mənə pislik etməyi düşündün. Sənə itaət edən xalqın da ruhu eyni şəkildə pis olacaqdır. Mənə itaət edən xalqın ruhu isə qutsal olacaqdır. Onlar günəşi, işığı görəcəklər, gerçək Kurbistan olaraq xatırlanacağam. Sənin adın Erlik olsun. Kim günahlarını məndən gizlətsə, o sənin olsun. Sənin günahından özlərini qoruyanlar mənim olsun” (112, 175-176).

Bu əfsanəni tədqiq etmiş S.Qarayev yazır: “Burada aydınlıq gətiriləsi əsas motivlər aşağıdakılardır:

1. Suyun arxasındakı ərəziyə – torpaq gətirməyə insan səfər edir.

2. Oğurluq motivi, yəni insan Tanrının əmri ilə suyun altından torpaq çıxardarkən özünə də torpaq oğurlayır.

3. İlk baxışdan destruksiya olunmuş “doğum motivi” və müvafiq cəza.

4. Dünya üzərində hakimiyyət bölüşdürmə motivi” (70, 38).

Bu motivlər öz növbəsində xaos əsasında kosmosun yaradılmasının ardıcillıq sxemini özündə əks etdirir. Bu mif C.Bəydilin “Mifoloji dünya modelinin özülündə ikili qarşıdurmalar (binar oppozisiyalar) sisteminin dayanması” (31, 34) haqqındakı fikrini təsdiq edir. Belə ki, S.Qarayev sözügedən mifdə aşağıdakı “ikili qarşıdurmalar (binar oppozisiyalar) sistemi”ni müəyyənləşdirmişdir:

1. Məkan qarşıdurması (Yer və Göy).
2. Obrazlar qarşıdurması (Tanrı və Erlik).
3. Davranış qarşıdurması (yaxşı və pis əməllər).
4. Zaman qarşıdurması (yaradılış zamanı və dünyanın sonu) (70, 62).

Yaradılış mifləri hər bir mifologiyanın əsasını təşkil edir. Miflərin təsnifatında bu məsələ daha aydın görünür. Məsələn, E.B.Taylor özünün “İbtidai mədəniyyət” adlı əsərində mifləri on qrupda təsnif edir:

1. Təbiət mifləri.
2. Fəlsəfi miflər.
3. Geoloji miflər.
4. Meymun ilə insan arasında qohumluğu əks etdirən miflər.
5. Fantastik izahedici miflər.
- 6.Təhrif edilmələr, yanılmalar, gözəgörünmələr, qarabasmalar, şişirtmələrə əsaslanan miflər.
7. Tarixi və əfsanəvi şəxslərə aid olan miflər.
8. Etimoloji miflər (insan və ərazilərin adları haqqında).
9. Eponomik miflər (tayfa, xalq, ölkələrin adları ilə bağlı).
10. Praqmatik miflər (ideya və metaforanın həyata keçirilməsi vasitəsilə - məsələn, alleqoriya və heyvanlar haqqında təmsillər (148, 150-204).

Əslində bu miflərin hamısı yaradılışı izah edir. Yəni bunların hamısının əsasında yaradılış konsepsiyası durur. N.Qurbanovun da göstərdiyi kimi, E.B.Taylor mif adı altında ibtidai mədəniyyətin bütün forma və növlərini ümumiləşdirmişdir. Alimin “təbiət mifləri”, “fəlsəfi miflər”, “geoloji miflər”, “meymun ilə insan arasında qohumluğu əks etdirən miflər”, “fantastik miflər”, “tarixi və əfsanəvi şəxslərə aid olan miflər” adı altında təsnif etdiyi mif mətnləri kosmoqonik miflərdir. Məsələn, təbiət miflərində təbiət cisimlərinin, fəlsəfi miflərdə varlığın mifoloji modelinin, geoloji miflərdə geoloji obektlərin, meymunla insan arasında qohumluğu əks etdirən miflərdə insanın, tarixi və əfsanəvi şəxslərə aid olan miflərdə ilk əcdadın necə meydana gəlməsi təsvir olunur. Kosmoqoniya – yaradılışdır. Bu baxımdan E.B.Taylorun təsnifatında vurğuladığımız qruplar birbaşa yaradılışı (onun ayrı-ayrı səviyyə və ünsürlərinin meydana gəlməsini) əks etdirir (74, 21).

Y.M.Meletinskinin təsnifatına nəzər salaq:

1. Totemist miflər.
2. Etioloji miflər.
3. Antropogenetik miflər.
4. Kosmoqonik miflər.
5. Təqvim mifləri və s. (139, 133).

Bu təsnifatın da əsasında yaradılış durur. Çünki totemist miflər – totem əcdadların yaranışı və fəaliyyətindən, etioloji miflər – ayrı-ayrı predmetlərin necə əmələ gəlməsindən, antropogenetik miflər – insanın necə yaranmasından, kosmoqonik miflər – dünyanın necə yaranmasından, təqvim mifləri zaman ünsürlərinin necə meydana gəlməsindən bəhs edir.

Yaradılış konsepsiyası türk miflərinin də əsasında durur. Bu yöndə S.Q.Klyaştorının təsnifatı səciyyəvidir:

I. Kosmoqoniya və kosmologiya.

a) dünyanın yaranması və quruluşu haqqında miflər.

b) kosmik qəza (fəlakət) haqqında miflər.

II. Panteon və sosium.

a) allahlar, tanrılar və tanrı qüvvələri haqqında miflər.

b) dövlətin tanrı tərəfindən yaradılması və xaqanın göydə doğulması haqqında miflər.

III. Etnoqonik miflər.

a) türk tayfalarının mənşəyi haqqında miflər.

b) ilkin mədəni qəhrəmanlar haqqında miflər (131, 120)

Azərbaycan mifoloji mətnlərinin də əsas mahiyyətində yaradılış konsepsiyası durur. Bunu A.Nəbiyevin mifoloji mətnlər əsasında apardığı təsnifat da aydın göstərir:

1. Kosmoqonik miflər – səma, səma cisimləri və dünyanın yaranması ilə bağlı miflər.

2. Etnoqonik miflər, geneoloji miflər - etnosun yaranması ilə bağlı miflər.

3. Tanrı və hami ruhlarla bağlı miflər.

4. Təqvim mifləri.

5. Kultlar və onqonlarla bağlı miflər.

6. Dünya qəzaları, dünyanın sonu və yenidən yaranması ilə bağlı miflər (78, 72).

Bu təsnifata münasibət bildirən N.Qurbanov yazır ki, prof. A.Nəbiyevin təsnifatı mifologiyani bütöv və bitkin bir kosmoloji sistem kimi əhatə edir. Burada kosmoqoniya əsas ünsür və səviyyədir. Onun təsnifatında “əzəl” – birbaşa kosmoqonik başlanğıc, «intibah» – kosmoqonik sxemə əsaslanan və daim bu sxemi özündə “təkrarlayan” kosmoloji proseslər, “son” – kosmoloji prosesin başa çatması (esxatologiya) və yeni kosmoqonik silsiləyə (yeni yaradılış silsiləsinə) keçid (professorun şərhində – “geniş və çoxcəhətli inkişaf... üçün... zəmin” yaratmaq) deməkdir (74, 15).

A.Acalov, A.Şükürov, M.Məmmədli kimi tədqiqatçılar da mifləri yuxarıdakı təsnifatlara uyğun sinifləndirmişlər və

təsnifatların da mahiyyətində yaradılış – kosmoqoniya əsasdır (5, 14; 95, 17; 75, 94-97).

Məzmunundan asılı olmayaraq, bütün miflərin hər hansı formada yaranışı nəql etməsini vurğulayan A.Acalov qeyd edir ki, “əslində etnoqonik və təqvim mifləri də kosmoqonik miflərdən çıxır və müəyyən mənada (mifoloji ənənə daşıyıcıları üçün isə – bütünlüklə) onun tərkib hissəsi, yaxud başqa səviyyədə təkrarı kimi anlaşılır. Başqa sözlə, onlar kosmoqonik miflərin sosial (geneologiya) və təbiət-təqvim aspektində yozulmasıdır. Ən məqbul izah isə bizcə, belə ifadə edilə bilər: bu mifoloji silsilələrin hər üçü vahid total mifin müxtəlif “dillərdə” ifadəsidir” (5, 16).

Mifin bütün tematik növləri kosmoqoniyani təcəssüm etdirir. V.V.İvanov göstərir ki, antropoqonik miflər insanın mənşəyi (o cümlədən yaradılması) haqqındakı miflərdir. Antropoqonik miflər kosmoqonik miflərin tərkib hissəsidir (124, 87).

Azərbaycan folklorunda mifoloji-kosmoqonik görüşlərə monoqrafik tədqiqat həsr etmiş N.Qurbanov belə bir qənətə gəlmişdir: “Beləliklə, mifoloji görüşlərin əsas hissəsini yaradılışla bağlı olan kosmoqonik miflər təşkil edir. Bu miflər yaradılışı əks etdirən təsəvvürlər toplusu olmaqla həm də mifoloji düşüncənin məkan-zaman sisteminin əsasında durur. Kosmoqonik miflərdə əks olunan məzmun mifoloji düşüncənin bütöv sisteminin düşüncə bazasını təşkil edir. Çünki mifoloji düşüncənin strukturu elə qurulmuşdur ki, burada mifoloji sistem özü-özünü “təkrarlamaqla”, özünü özüne uyğun olaraq yenidən təşkil etməklə mövcud olur. Ona görə də kosmoqonik miflərin məzmununu, daha doğrusu, bu məzmunu təşkil edən hərəkət sxemini etnoqonik, təqvim və s. miflərdə də bərpa etmək mümkündür. Bu baxımdan, kosmoqonik miflər mifoloji dünya modelinin nüvəsini təşkil edir və bütöv mifologiya bu baza əsasında təşəkkül tapır” (74, 19-20).

Mifologiyada yaradılış bütöv bir sistemdir. Mifoloji dünya modelində obrazlaşmış, işarəyə çevrilmiş nə varsa – hamısı yaradılış – kosmoqoniya prosesindən keçməlidir. Burada əsas olan hər bir etnosun mifik qavrama – mənimsəmə təcrübəsidir. Hər bir etnosun öz yaşadığı coğrafi şərait var. Bu şərait real həyatda onun dünyası olduğu kimi, mifik mətnlərdə də həmin dünya təsvir olunur.

A.Şükürov yazır ki, “Kosmoqoniya adətən səmanın yerdən ayrılması, dünya okeanından bərk yerin təzahürü, dünyanın, dağların və s. bərqərar olması, ulduzların, səma cisimlərinin öz yerini tutması, sonra landşaftın, bitkilərin, heyvanların və nəhayət, insanların yaradılması və s. özünə daxil edir” (95, 78).

Bir Azərbaycan mifinə diqqət edək: “Lap qabaxlar Allahdan başqa heç kim yoxuymuş. Yer üzü də başdan-ayağa suyumuş. Allah bu suyu lil eliyir. Sonra bu lili qurudub torpax eliyir” (25, 35).

Bu, çox qədim bir mif mətnidir. Onu təhlil etdiyimizdə iki cəhət üzə çıxır:

1. Bu mifin qədimliyi, çox arxaik görüşləri əks etdirməsi;
2. Bu mifin yaşarılıığı, zamanla sonrakı ideologiyaları özünə transformasiya etməsi.

Əslində çox kiçik olan bu mətn öz kiçikliyinin əksinə olaraq nəhəng tarixi görüşləri özündə daşıyır. Bu mifi quruluş mahiyyətinə görə bayatıya bənzətmək olar: dörd misralıq bayatı özündə böyük və zəngin mənalar daşdığı kimi, bu mif mətninin bətnində də dərin mənə, iri zaman layları yatır.

Sözügedən mifi ondakı poetik, mifik, semantik mənalar, obrazlar baxımından təhlil etdikdə aşağıdakı qatlar üzə çıxır:

İlk başlanğıc, ilk zaman obrazı: “Lap qabaxlar”;

İlk yaradıcı: “Allah”;

İlk yaradılışın Yaradıcı ünsürlə başlanması: “Allahdan başqa heç kim yoxuymuş”;

Varlığın ilk yaradılışdan əvvəlki şəkli – xaos: “Yer üzü... başdan-ayağa suyumuş”.

Yaradılış – kosmoqonik proses: “Allah bu suyu lil eliyir. Sonra bu lili qurudub torpax eliyir”.

Burada diqqət çəkən məqam odur ki, bütün xaos və kosmosun fəvqündə Allah durur. Lakin burada “Allah” adı sonrakı, daha doğrusu, islamsonrası transformasiyadır. Təbii ki, müasir dövrdə bu mifi danışan söyləyicinin şüurunda Allahdan başqa yaradıcı ola bilməz. Ancaq mətndəki yaradılış prosesinin universal mifik prosesləri əks etdirməsi birmənalı şəkildə göstərir ki, bu mətn zaman baxımından islamöncəsi hadisədir.

Səciyyəvidir ki, bu mifik yaradılış süjeti universal sxemdir. Məsələn: hind mifologiyasında əsas tanrılardan olan Pracapati suyun dibinə dalararaq oradan torpaq çıxarır və yeri yaradır (139, 207). Bu da göstərir ki, təhlil etdiyimiz mətn qədim mif mətnidir və islamdan sonra oradakı ilkin yaradıcı obrazı Allah obrazına transformasiya olunmuşdur.

Türk yaradılış miflərində yaradılışın fərqli məzmunlarda təqdiminə rast gəlmək olur. Q.K.Potanınin təqdim etdiyi miflərdən birində deyilir ki, dünyanı öz buynuzları üstündə saxlayan öküz yorulduğu zaman dünyanı bir buynuzundan digərinə keçirir. Və belə vaxtlarda dünya təbii ki, tərpənir və biz bu hadisəni zəlzələ kimi anlayırıq. Bu mifin başqa bir varinatında isə qeyd edilir ki, dünyanı öz buynuzu üstündə saxlayan öküzün bir buynuzu artıq sınımışdır, bu zaman dünyada güclü zəlzələ olmuş və çoxlu insan tələf olmuşdur. Bu öküzün o biri buynuzu da sındığı zaman isə dünya və bütün bəşəriyyət məhv olacaqdır. Başqa bir mifdə deyilir ki, allah-taala dünyanı saxlayan öküzə müəyyən həddə ömür vermişdir. Öküzün axıncı nəfəsi çıxan gün o öləcək və dünya məhv olacaqdır (142, 779).

Diqqətlə yanaşsaq, görərik ki, yaradılış üçün xarakterik olan elementlər bu mifdə də müşahidə olunur. **Birinci mifə** nəzər salmaq:

1. Dünya öküzün buynuzları üzərində bərqərarıdır:

Başqa sözlə, yer üzündə kosmosu – nizamı, həyatı, kosmoloji harmoniyanı öküz təmin edir. Bu halda öküz yaradıcı funksiyanı həyata keçirir.

2. Öküz ilk əcdad, mədəni qəhrəman, kosmoqonik başlanğıcdır:

O, yer üzündəki yaradıcı başlanğıcların müəllifi, başqa sözlə, yaradıcısıdır. Məsələn, yer üzündə baş verən zəlzələləri o yaradır.

İkinci mifdə öküzün buynuzları yaradılışın bütün “gücünü”, “məhiyyətini” və “fəlsəfəsini” ifadə edir:

1. Öküzün birinci buynuzunun sınması ilə kosmik qəza baş verir:

Dünyanı öz buynuzu üstündə saxlayan öküzün bir buynuzu sınır, dünyada güclü zəlzələ olur və çoxlu insan tələf olur.

2. Öküzün ikinci buynuzunun sınması ilə kosmosun varlığı sona çatacaq, qiyamət baş verəcəkdir:

Öküzün o biri buynuzu da sındığı zaman isə dünya və bütün bəşəriyyət məhv olacaqdır.

Üçüncü mifdə kosmoqonik başlanğıc daha fəvqə qüvvəyə transformasiya olunmuşdur:

1. Öküzün ömrü Allaha bağlıdır:

Allah dünyanı saxlayan öküzə müəyyən həddə ömür vermişdir.

2. Allahın qoyduğu müddətin başa çatması ilə kosmos xaosla əvəz olunacaqdır:

Öküzün axırncı nəfəsi çıxan gün o öləcək və dünya məhv olacaqdır.

Bu mifin variantlarını “birləşdirdikdə” türk kosmoqonik mifinin prosessual strukturu və onu təşkil edən elementləri modelləşdirmək mümkün olur:

1. Öküz ilkin kosmoqonik ünsürdür:

Hər üç mətnə dünya öküzün buynuzları üzərində bərqərarlıdır.

2. Öküz ilkin yaradılışın özüdür:

Dünyanın öküzün buynuzları üstündə durması dünyanın **öküzlə birgə** yaradılması deməkdir. Bu halda öküz kosmosun tərkibinə aid elementdir. Dünya ona görə var ki, öküz var, öküz ona görə var ki, o, dünyanı buynuzları üzərində saxlamalıdır. Bu durumda öküz və dünya vahid yaradılışın tərkib hissələridir.

3. Öküz yaradıcı başlanğıcdır:

Yer üzündəki zəlzələlərin baş verməsi öküzdən asılıdır. O, yorulduğu zaman dünyanı bir buynuzundan o birininə keçirəndə, yaxud buynuzu sınında zəlzələlər baş verir.

4. Öküzün dünyanı buynuzları üzərində saxlaması kosmoqonik dövrədir:

Bir buynuzu sınımış öküzün ikinci buynuzu da sınında, yaxud Allahın ona verdiyi ömür qurtaranda dünya öküzün buynuzları üstündən düşərək məhv olacaq. Bu, mifik düşüncədə esxatologiya hadisəsidir. Esxatologiya – dünyanın sonu deməkdir və kosmoqoniyaya aiddir.

Mifologiyada yaradılış ölüb-dirilmə şəklində olur. Dünyaya yaranır, ömrünü başa vurur, məhv olur, sonra yenidən yaranır. Demək, nəzərdən keçirdiyimiz mifdə dünyanın məhvi labüddür: öküzün ömrü nə vaxtsa sona çatacaq, yaxud ikinci buynuzu da nə vaxtsa sınaq. Bununla dünya məhv olacaq, kaos yaranacaq, daha sonra həmin kaosdan yenidən kosmos təşəkkül tapacaq.

Dünya və türk yaradılış mifləri üçün xarakterik olan əsas motiv yaradılışın doğulma şəklində baş verməsidir. Doğuluşun

müxtəlif formalarını tədqiq etmiş N.Qurbanov yazır, folklor mətnlərində insan törənişi ilə (doğuluşla) bağlı bir sıra motivlərə rast gəlmək olur ki, buna misal olaraq **dağdan doğulma** (37, 33; 41, 85) və s.-ni göstərmək olar ki, bizim fikrimizcə, bu törəniş **sudan doğulma** (102, 14), **gün işığından doğulma** (93, 303.) **gözdən doğulma mifologemləri** modelləri də öz başlanğıcını ilk insanın törənişi ilə bağlı təsəvvürlərdən götürür. Sadəcə olaraq həmin təsəvvürlər mif... şəklində bizə gəlib çatmamış, lakin folklor mətnlərinin içərisində motiv səviyyəsində qorunaraq bizim dövrümüzdə gəlib çatmışdır (74, 35).

Türk yaradılış mifində gerçəkləşmiş kosmoqonik konsepsiyayı Oğuz kağanla bağlı miflərdə müşahidə etmək olur. Bu miflər əsasən “Oğuznamə” adlanan dastanın variantlarında bədiiləşmiş şəkildə bizə gəlib çatmışdır.

“Oğuznamə”də mövzumuz baxımından iki cəhəti qabartmaq istərdik:

1. “Oğuznamə”də bütün hadisələr, süjetlər, obrazlar və bütün bunların kəsb etdiyi mənalar Oğuz kağan obrazının üzərində cəmləşir;

2. Oğuz kağan haqqındakı mif məzmununa görə qəhrəmanlıq mifidir və bu mifdə təcəssüm olunan yaradılış konsepsiyası birbaşa baş qəhrəman Oğuz kağanla, daha doğrusu, Oğuzun özünün və onun dünyasının yaradılışı ilə bağlıdır.

Qeyd edək ki, bu məqam mifin öz qanunauyğunluğudur. O.Freydenberq həmin cəhətin universallığını qabardaraq yazır: “Ən qədim miflər qəhrəmanlıq mifləridir... Qəhrəman məzmununa görə kosmik anlayışdır: bütün görünən dünya onun təcəssümüdür” (160, 49).

Alim bu fikrini başqa bir məqamda belə genişləndirir: “İlkin miflər formasına görə qəhrəmanlıq mifləridir. Qəhrəmanlıq mifləri ibtidai insanın hərəkətlərində, nitq aktlarında, mimikada,... daha sonralar mahnılarda, rəqslərdə, ən elemen-

tar musiqinin özündə təsvir olunur. Onların süjeti vahiddir – kosmoqonik-esxatoloji süjet” (160, 62).

Alimin bu fikrini “Oğuznamə”də öz bədii təcəssümünü tapmış Oğuz kağan mifinə tətbiq etdikdə aşağıdakıları söyləmək mümkündür:

– “Oğuz kağan” mifi ən qədim mif kimi qəhrəmanlıq mifidir;

– “Oğuz kağan” mifi məzmununa görə kosmik anlayışdır: bütün görünən Oğuz dünyası onun təcəssümüdür. Oğuz dünyası insanlar, cəmiyyət, təbiət və zaman da daxil olmaqla “Oğuz” adlanan kosmosu – dünyanı təşkil edir: Oğuz eli, Oğuz xalqı, Oğuz insanı, Oğuz torpağı, “Oğuzun zəmanı”... və s.

– “Oğuz kağan” mifi vahid süjet sxeminə malikdir: kosmoqonik-esxatoloji süjet. Oğuz dünyasının yaradılışı (kosmoqoniya) onunla bağlı olduğu kimi, həmin dünyanın Oğuzun ölümü ilə sona çatması (esxatologiya) və onun övladlarının nümunəsində yenidən yaranması (kosmoqoniya) Oğuz kağan obraz-mifi ilə bağlıdır.

“Oğuznamə”də dünyanın – kosmosun yaradılışı “doğuluş” konsepsiyasında ifadə olunur. Qeyd etməliyik ki, doğuluş dünya mifologiyalarında yaradılışın əsas konseptlərindən biridir. L.A.Sedov yazır ki, doğuluş ən qədim zamanlardan ümumən məhsuldarlıq, xüsusən yerin həyatyaradıcı qüvvəsi ilə əlaqələndirilmişdir. Eləcə də *heç bir canlının ölməməsi, yenidən dünyaya qayıtmaq üçün yalnız müvəqqəti olaraq ölməsi və təkrarən doğulması haqqındakı təsəvvür də doğuluşla bağlıdır* (kursivlə seçmə bizimdir – E.Q.). Doğuluş haqqındakı təsəvvürlərin “kosmikləşdirilməsi”, bioloji, seksual təzahürlərin astral, planetar səviyyələrə keçirilməsi prosesləri (müqayisə et: günəşin və ayın ölmə və dirilmənin simvolikasındakı xüsusi rolu; artıq neoloit dövründə qadın və kişi işarələrinin günəş və ay işarələri ilə tədrici əvəzlənməsi qeyd olu-

nur) və başqa təbiət prosesləri mifopoetik düşüncənin inkişafının bir qədər sonrakı dövrü ilə bağlıdır (146, 385).

Yuxarıdakı sitatda “heç bir canlının ölməməsi, yenidən dünyaya qayıtmaq üçün yalnız müvəqqəti olaraq ölməsi və təkrarən doğulması haqqındakı təsəvvür də doğuluşla bağlıdır” fikrini kursivlə qabartmağımız təsadüfi deyil. Həmin fikir Oğuz kağanın nümunəsində Oğuz kosmosunun yaradılışı və əbədiliyi konsepsiyası üçün də universaldır. Belə ki, Oğuz kağanın da bir canlı kimi əbədi olaraq ölməməsi, yenidən dünyaya qayıtmaq üçün yalnız müvəqqəti olaraq ölməsi və təkrarən doğulması haqqındakı təsəvvür də doğuluşla bağlıdır.

“Oğuz kağan” mifini özünün “Oğuz mifologiyası” adlanan monoqrafiyasında doğuluş konsepti ilə bağlı geniş təhlil etmiş S.Rzasoyun gəldiyi qənaətə görə, qəhrəmanlıq tipologiyasının bütün mifoloji sistem element və xassələrini özündə daşıyan “Oğuznamə” eposu da qəhrəmanın – Oğuz kağanın doğuluşu ilə başlanır. “Doğuluş” bir mifologem olaraq mifoloji kosmogenezin əsasını təşkil edir. Mifoloji dünya modelində gerçəkləşən dünyanın strukturunun bütün özünəməxsusluğu bu doğuluşa müncər olunur. Doğuluş öz strukturuna görə qatbaqat paradiqmatik quruluşa malik mürəkkəb semiotik sistemdir. Burada doğuluş – yaradılışla bağlı müxtəlif süjet, mifologem və obrazlar biri-biri ilə paralelləşmiş və biri-birinə transformasiya olunmuşdur. “Oğuz kağan” mifində də müxtəlif mifoloji təsvir kodlarının (zooloji, antropoloji, astral və s.) biri-birinə kodlaşmasını müşahidə edirik. Oğuz kağanın bir insan olaraq doğuluşu eyni zamanda canlı və cansız dünyanın bütün mənalı ünsürlərinin doğuluşunu özündə işarələyir. Bu da öz növbəsində həmin kodları təcəssüm etdirən mif tiplərinin bir-biri ilə paradiqmatik bağlılığından irəli gəlir. Bütün miflər vahid kosmoqonik mif ətrafında birləşir (90, 90-91).

“Oğuznamə”nin uyğur versiyasında Oğuzun doğulması haqqında deyilir:

...kenə künlərdən bir kün ay kağan nunq
gözü yarib butadı erkək oğul toğurdı... (31, 110).

Yenə günlərin bir günü Ay kağanın
gözləri yaradı, bir oğlu oldu (31, 124).

Burada üç obraz-ünsür görürük:

1. Oğuzun anası Ay kağan;
2. Ay kağanın doğduğu oğul – Oğuz;
3. “Doğuluş” mifologemi.

Burada O.Freydenberqin bir fikri xüsusi şəkildə aktual-
lıq kəsb edir: “Mifoloji obraz nəyi təqdim edirsə, həmişə onu
ifadə edir və nəyi ifadə edirsə, ancaq onu təqdim edir” (160,
190). Bu fikrə əsaslanmaqla Ay kağanın qaranlıq səmadakı
Ay cismini, Oğuz kağanın Oğuz dünyasını – kosmosunu işa-
rələdiyini göz önünə gətirsək, burada xaosdan kosmosun do-
ğulması sxemini müşahidə edirik. Ay – qaranlıq gecənin, qa-
ranlıq gecə – xaosun atributudur.

“Oğuznamə”də Oğuz kosmosunun yaranması sxemi belədir:

1. Əvvəlcə Oğuz doğulur;
2. Oğuz daha sonra Günəş **şüası** şəklində yerə enən qız-
la evlənir və ondan Gün, Ay, Ulduz adlı üç oğul olur;
3. Oğuz daha sonra gölün ortasındakı ağacın koğuşunda
tapdığı qızla evlənir və ondan da Göy, Dağ, Dəniz adlı üç oğ-
lu olur;
4. Oğuz ölməmişdən qabaq 6 oğul və onlardan doğulan
24 nəvəni Boz oq və Uc oq olmaqla iki qola ayırır.

R.Qafarlı bu doğuluş yolu ilə yaradılış kosmoqoniyasın-
da sakral rəqəmlərin poetikasını görmüş və onu belə model-
ləşdirmişdir:

“Qədim oğuz-türk mifologiyasında dünyanın say sistemi ilə yaranan dolğun, mükəmməl və tam modelinə rast gəlirik:

– **Vahid** başqa **biri** (Oğuzu) dünyaya gətirir, ondan **iki üçlük** (toplusu **altı** edir) doğulur.

– **Birinci üçlük** barədə məndə deyilir ki, göydən şüa düşür. Oğuz görür ki, Günəşdən işıqlı, Aydan parlaq işığın arasında gözəl bir qız oturmuşdur.

– Baş qızıl qütb ulduzlu bu qızdan onun **üç oğlu** olur: Gün, Ay və Ulduz.

Üç qardaşın nəsli sonralar Bozoxlar – pozuxlar adı ilə tanınır.

– **İkinci üçlüklə** bağlı mifdə göstərilir ki, Oğuz göl ortasında bir ağac görür. Ağacın oyuğunda gözəl bir qız oturmuşdu.

– Gözləri göydən də göy, saçları dalğa kimi, dişləri inci tək olan bu qızdan da Oğuzun üç oğlu dünyaya gəlir: Göy, Dağ, Dəniz.

– Bu üç qardaşdan törəyən nəsillər isə Üçoxlar adını daşıyır.

– Azərbaycan türklərinin söy kökündə həm Bozox, həm də Üçox tayfaları iştirak edir.

– **Altılardan** isə **altı dördlük** meydana gəlir:

– **BOZOXLAR** (pozuxlar):

– **birinci dördlük** Gün xanın övladlarıdır: Kayı, Bayat, Alkaravlı (Alka-evli), Qara Avul (Qara-evli);

– **ikinci dördlük** Ay xanın övladlarıdır: Yazır, Dögər, Dodurğa (Durdurqa), Yaparlı (Cayurlu);

– **üçüncü dördlük** Ulduz xanın övladlarıdır: Avşar (Əfşar), Kızık, Bəgdili, Karkın (Bayat, Əfşar, Bəgdili sonralar əsasən Azərbaycan türklərinin içərisində ərimişdir);

– **ÜÇOXLAR: dördüncü dördlük** Göy xanın övladlarıdır: Bayandur, Beçenə (Peçeneq), Çavuldur, Çəpəni;

– **beşinci dördlük** Dağ xanın övladlarıdır: Salur, Eymur, Alayurtlu, Ürəgür;

– **altıncı dördlük** Dəniz xanın övladlarıdır: İqdır, Bəgdüz, Yıva, Kınık. Bu boylardan Bayandur, Beçənə, Çavuldur, Salur, Alayurtlu, Bəgdüz Azərbaycan türklərini formalaşdıran tayfalardandır” (68, 35).

Beləliklə, bu yarım fəsildə apardığımız tədqiqatla bu nəticələr üzə çıxır:

– Hər bir mifologiyanın əsas mahiyyəti, əsas fəlsəfəsi yaradılışdır;

– Mifin yaradılış konsepsiyası bəşər düşüncəsinin mahiyyətini təşkil edir və müasir şüurda da yaşamaqda davam edir;

– Hər bir mifologiyayı təmsil edən miflər məzmunundan asılı olmayaraq, nəticə etibarilə dünyanın, insanın və onlara aid olanların necə meydana çıxmasını nəql edir;

– Türk mifologiyasının da əsasında yaradılış konsepti durur;

– Türk yaradılış mifini türk mifologiyasının bütün mətn tiplərində görmək mümkündür;

– Türk yaradılış mifi kosmoqonik konsepsiya kimi mifik konseptdir: bütün miflər yaradılışı təcəssüm etdirir;

– Türk mifologiyası yaradılışın rəngarəng formalarını təqdim edir. Bu formalar sonradan inkişaf edərək zəngin türk mədəniyyətinin yaranmasına gətirmişdir.

– Türk yaradılış mifi kosmoqonik konsepsiya kimi türkün dünyaya baxışının, ictimai şüurunun əsasında durmaqla onu tarixin bütün çağlarında yaradıcı insana çevirmişdir.

1.2. Yaradılış mifi və əfsanə janrı

“Türk yaradılış mifləri və Azərbaycan əfsanələri” mövzusu problemə hansı tərəfdən, yəni türk yaradılış mif-konsepsiyasının Azərbaycan əfsanələrində necə əks olunması tərəfindən,

yaxud həmin əfsanələr əsasında türk yaradılış mif-konsepsiyasının bərpa olunmasından asılı olmayaraq, hər şeydən əvvəl “mif-əfsanə” münasibətlərinə baxış tələb edir. Bunu sadə şəkildə ifadə etsək, bu, miflərin əfsanələrə çevrilməsi məsələsidir.

Qeyd edək ki, mif-əfsanə məsələsi çox mürəkkəb məsələdir. Çünki mif – dünyagörüşü hadisəsi, əfsanə isə bir folklor janrıdır. Deməli, burada məsələnin mahiyyəti dünyagörüşünün janrlaşmasında özünü göstərir.

Mif haqqındakı ümumnəzəri bilgiler onu mifoloji təsəvvürləri hekayələşdirən sistem kimi səciyyələndirir. Y.M.Meletinski göstərir ki, “mif” yunan sözü olub, hərfən “rəvayət, söyləmə” anlamını bildirir. Adətən tanrılar, ruhlar, ilahiləşdirilmiş, yaxud öz mənşəyi etibarilə tanrılarla əlaqəli olan qəhrəmanlar, ilk zamanda fəaliyyət göstərmiş, dünyanın, onun təbii və mədəni elementlərinin yaradılmasında birbaşa, yaxud dolayısı ilə iştirak etmiş ilk əcdadlar haqqında əhvalatlar nəzərdə tutulur. Mifologiya həm tanrılar və qəhrəmanlar haqqında belə əhvalatların məcmusu, həm də eyni zamanda dünya haqqında fantastik təsəvvürlərin sistemidir. Miflər haqqında elmi də mifologiya adlandırırlar (140, 634).

Bu fikrə görə:

1. Mif bir anlamında mifik əhvalatların məcmusudur;
2. Mif başqa bir anlamında dünya haqqında fantastik təsəvvürlərin sistemidir.
3. Mifologiya isə miflər haqqında elmdir.

Göründüyü kimi, Y.M.Meletinski mif və mifologiya anlayışlarına çox sadə bir tərif vermişdir. Lakin bu tərifin sadə olması heç də məsələnin sadə olmasını göstərmir. Mif məsələsi çox mürəkkəb və mübahisəli məsələdir. M.Eliade məsələnin bu tərəfini vurğulayaraq yazır: “Mifin elə bir tərifini tapmaq mümkün deyildir ki, həm bütün alimlər tərəfindən qəbul edilsin, həm də mütəxəssis olmayanlar üçün də anlaşılıqlı ol-

sun. Bununla bərabər, bütün arxaik və ənənəvi cəmiyyətlərdəki bütün mifləri və onların bütün funksiyalarını əhatə edən universal tərif tapmaq mümkündürmü? Mif mədəniyyətin fəvqəladə dərəcədə mürəkkəb gerçəklərindən biridir. Onu ən çoxsaylı və bir-birini tamamlayan aspektlərdə öyrənmək və şərh etmək olar. Mənə elə gəlir ki, aşağıdakı tərif daha yatımlı olacaqdır. Ona görə ki, o, bizi maraqlandıran məsələni geniş şəkildə əhatə edir: mif müqəddəs tarixi bəyan edir, “bütün başlanğıcların başlanğıcı olan” yaddaşqədərki (tarixəqədərki – E.Q.) zamanda baş vermiş hadisələr haqqında danışır. Mif nəql edir ki, reallıq hər şeyi bütünlükdə ehtiva edən dünya, kosmos şəklində, yaxud təkcə onun fraqmentləri (adalar, bitki aləmi, insan davranışı, yaxud dövlət təsisatı) şəklində olmasından asılı olmayaraq, fəvqəladə varlıqların igidlikləri sayəsində öz təcəssümünü, gerçəkləşməsini necə tapmışdır. Bu, həmişə hansısa “yaradılış” haqqındakı hekayədir. Bizə xəbər verilir ki, nə necə baş verib və biz mifdə bu “nə isənin” mövcudluğunun qaynaqlarına yaxın oluruq. Mif baş verənlər haqqında həmişə həqiqəti danışır” (138, 33-34).

Göründüyü kimi, burada da mif iki aspektdə götürülmüşdür:

1. **Mifik hekayət:** “Bu, həmişə hansısa “yaradılış” haqqındakı hekayədir”.

2. **Mifik təsəvvür:** “Bizə xəbər verilir ki, nə necə baş verib və biz mifdə bu “nə isənin” mövcudluğunun qaynaqlarına yaxın oluruq. Mif baş verənlər haqqında həmişə həqiqəti danışır”.

M.Eliadedən verdiyimiz bu sitatda da bir məqam mövzumuz baxımından diqqəti cəlb edir. Həmin məqam “mifin baş verənlər haqqında həmişə həqiqəti danışması” məsələsidir. Axı biz mifləri uydurma, fantastik hekayələr hesab edirik. Lakin miflər mütəxəssislər tərəfindən həm də öz dövrünün həqiqəti hesab edilir.

Qeyd edək ki, mifin mahiyyəti elə bu “həqiqət” məqamı ilə bağlıdır. M.İ.Steblyn-Kamenski bu barədə göstərir: “Mif nə dərəcədə qeyri-həqiqət olmasından asılı olmayaraq, yarandığı və yaşadığı yerdə həqiqət kimi qəbul olunan hekayədir” (147, 4).

Məlum olur ki, alim burada iki məqamı fərqləndirir:

Birincisi, mifin məzmununun “qeyri-həqiqət” olması;

İkincisi, həmin “qeyri-həqiqətin” öz mövcud olduğu mühitdə “həqiqət” kimi qəbul olunması.

Beləliklə, M.İ.Steblyn-Kamenski özü bir alim kimi mifləri fantastik, uydurma, yəni öz sözü ilə desək, “qeyri-həqiqət” hesab edir, lakin onu da göstərir ki, biz mifləri hər nə qədər fantastik və uydurma hesab etsək də, bu mifləri yaradan və yaşadan insanlar onları həqiqət hesab etmişlər. Demək, miflər məzmunundan asılı olmayaraq, öz dövrünün həqiqətləri hesab olunmuşdur.

Bu məsələyə K.Levi-Strosun yanaşması belədir: “Mif nə qədər ki, mif kimi qavranılır, o, mif olaraq qalır” (134, 194).

Buradan birbaşa aydın olur ki, mif inamla bağlıdır. Mif inanıldığı qədər mifdir. Qeyd edək ki, K.L.Strosun bu fikri çox ciddi məqamdan soraq verir və mif-əfsanə münasibətlərinin üzərinə də işıq salır. Odur ki, alimin bu fikrinə bir qədər irəliddə yenə də qayıdacağıq.

Deyilənlərin fonunda F.Bayatın fikri diqqəti mifin mürəkkəbliyini səciyyələndirmək baxımından cəlb edir: “Mif dəyərlər paradiqmasında dünyanı dərkətmə, şəkilləndirmə, simvollaşdırma, yəni həyatın və hadisələrin ümumiləşdirilmə modelidir. Mif məna paradiqmasında düşüncə tərz, şüur, bilgi və şüur növüdür” (104, 11).

Fikirdən məlum olur ki, F.Bayat “mif” anlayışını iki paradiqmada: dəyərlər və məna paradiqmasında götürmüşdür. Mif birinci paradiqmaya görə, “həyatın və hadisələrin ümumiləşdirilmə modeli”, ikinci paradiqmaya görə, “şüur növüdür”.

Buradan aydın olur ki, F.Bayat mifi düşüncə hadisəsi kimi səviyyələndirmiş və bu səviyyədə iki paradigmatı fərqləndirmişdir.

Qeyd edək ki, “mif” və “mifologiya” anlayışları haqqındakı məlumatlar, fikirlər A.K.Bayburin tərəfindən ümumiləşdirilmişdir. O, “mif” anlayışını iki əsas mənası olan termin kimi ümumiləşdirmişdir:

- 1) sözlü təhkiyə mətni kimi;
- 2) dünya haqqında təsəvvürlər sistemi (dünya modeli) kimi.

“Mif” birinci halda sintaqmatik, ikinci halda paradigmatik planda başa düşülür. “Mif” sintaqmatik vahid kimi (mədəniyyətin başqa mətnləri – ritual, sosial institutlar, maddi mədəniyyət elementləri və s. ilə bir sırada) mənaların paradigmatı olan “mif”in gerçəkləşməsinin ayrıca halı kimi çıxış edir. “Mif”in birinci və ikinci mənaları arasında olan fərq “mif” ilə “mifologiya” arasında olan fərqlə eyni deyildir. Ona görə ki, “mifologiya” adı altında mifin bir sistem olması yox, (sintaqmatik) təhkiyə vahidləri olan miflərin sistemi başa düşülür (117, 75).

O, “mifologiya” anlayışını üç əsas mənası olan termin kimi ümumiləşdirmişdir:

1. Bir mədəni-tarixi ənənəyə məxsus olan miflərin (söyləmələrin) toplusu.

2. Dünya qavrayışının xüsusi forması. «Mifologiya» bu mənasında paradigmatik aspektdə götürülən “mif” anlayışına yaxın, hətta eyni mənadadır. Dünyanın mifoloji mənzərəsi miflərin toplusu olan “mifologiya” və mif-təhkiyə ilə məzmun planının ifadə planına münasibəti nisbətində əlaqələnilir.

3. Mifləri və mifoloji sistemləri öyrənən elmi fənn (118, 80).

Beləliklə, “mif” iki mənada işlənir: hekayət (“sözlü təhkiyə mətni kimi”) və təsəvvürlər sistemi.

“Mifologiya” üç mənada işlənilir: Mifik hekayətlərin toplusu, təsəvvürlər sistemi (dünya qavrayışının xüsusi forması) və mif haqqında elm.

Burada bizim üçün mövzumuz baxımından əsas olan məqam ondan ibarətdir ki, mif düşüncə, şüur hadisəsidir və o, sözlə nəql olunduğu zaman hekayətə (əhvalata, söyləməyə) çevrilir. Bu məsələ mifin əfsanə ilə bağlılığına işıq salır və belə bir sualı meydana gətirir: mif necə olur ki, əfsanəyə çevrilir? Bu məqamda K.L.Strosun fikri yenidən yada düşür: “Mif nə qədər ki, mif kimi qavranılır, o, mif olaraq qalır” (134, 194).

Demək, hər nə qədər ki mifik hekayətin həqiqət olduğuna inanılır, o, mif hesab olunur; elə ki, o, həqiqət olmaqdan çıxdı, onda artıq mif hesab olunmur. Bu halda həmin mif əfsanəyə, rəvayətə, nağıla, dastana və s. dönür. Burada əsas olan mifin məzmunu yox, ona inam məsələsidir. Məsələn, əgər insanlar bir yaranış hekayətini həqiqi hadisə, həqiqi tarix hesab edirlərsə, bu, hekayət mifdir. Əgər insanlar həmin hekayətin məzmununa artıq inanmırlarsa, onda o, artıq maraqlı bədii məzmunla malik əfsanəyə, yaxud başqa epik janra çevrilir. Bir mətnin mif, yaxud folklor mətni hesab olunması ona inamdan asılıdır. Mifik inam olan yerdə mifik şüur var. Beləliklə, “mif” həm düşüncə, həm də hekayət formasında mifoloji şüura aid olan hadisədir. Mifoloji şüur epoxası öz yerini tarixi şüur epoxasına verdikdən sonra mif dövründə bütün həqiqi, müqəddəs, doğru hesab olunan miflər folklor janrlarına, o cümlədən əfsanələrə çevrilir.

Əfsanələr, ümumiyyətlə, folklorun məzmunca maraqlı, cəlbedici və çox geniş yayılmış janrlarındandır. Onu populyarlığı etibarilə nağıl, dastan və rəvayətlərlə müqayisə etmək olar. Bu janrlar xalq arasında geniş yayıldığı kimi, əfsanələr də çox geniş yayılmışlığa malik olmuşdur. Əfsanələrin sirli-sehrli məzmunu, xalqın müqəddəs dəyərləri ilə bağlı olması,

başqa sözlə, ezoterik (gizli, batini), mifik inancları özündə əks etdirməsi onların xalqın yaddaşında əsrlər boyu yaşamasına səbəb olmuşdur. Eyni səbəb onlara olan tədqiqatçı marağının da əsasında durur.

Azərbaycan folklorşünaslığında əfsanələr daim diqqət mərkəzində olmuş, müxtəlif tədqiqatçılar bu janrın poetik xüsusiyyətləri ilə bağlı maraqlı fikirlər söyləmişlər. Həmin fikirlər eyni zamanda “mif və əfsanə” probleminin nəzəri əsaslarının üzərinə işıq salır.

Tədqiqatçılar əfsanə janrının arxaik-mifoloji inamlarla bağlı olduğunu göstərmişlər. Prof. P.Əfəndiyev belə hesab etmişdir ki, “xalq təbiət hadisələrinin həqiqi mahiyyətini dərk etmək təşəbbüsünə səy göstərdiyi dövrdən ayrı-ayrı səma cisimləri ilə bağlı əfsanələr yaratmağa başlamışdır. Əfsanələrdə xalqın gündəlik həyatı, dünyagörüşü, məişəti, adət-ənənəsi və s. öz əksini tapmışdır” (39, 129).

Göründüyü kimi, alim əfsanələri insanların “təbiət hadisələrinin həqiqi mahiyyətini dərk etmək təşəbbüsü” ilə əlaqələndirməklə əslində bu janrı ibtidai insanların dünyagörüşü, dünyanı ilkin (primitiv) “elmi” dərkinin məhsulu kimi qiymətləndirmişdir. Əlbəttə, ilkin insanın dünyagörüşündə indiki səviyyəsində götürülmüş elmdən danışmaq olmaz. Ancaq elm hazırda təsdiq edir ki, çox primitiv səviyyədə olsa da, hətta mifoloji düşüncə çağından başlanmaqla insan düşüncəsində dünyanın elmi dərkinə meyl olmuşdur. Bunun barəsində bir çox dəyərli fikirlər irəli sürülmüşdür. Onlardan bəzilərinə diqqət yetirək.

Türk alimi Öcal Oğuz insan düşüncəsinin başlanğıcı sayılan mifologiyanın elmi mahiyyəti haqqında yazır: “Mifologiyasız hər hansı bir mədəniyyətin olması mümkün deyildir. Mifologiya insan oğlunun öyrənmək ehtiyacının başlanğıc nöqtəsidir. Mifologiya öyrənmək ehtirasının doğurduğu, günümüzdə gəlib çatan ən əski bilgilərdir. Mifologiya elmin başlan-

ğıcıdır. Təəssüf ki, günümüzün pozitivist anlayışı içərisində mifologiya elm tarixinin başına yerləşdirilməmişdir. Mifologiya insan oğlunun öz çevrəsi ilə bağlı ilk maraq və öyrənmək ehtiyacının məhsulu olaraq meydana çıxmışdır” (109, 245).

Bu fikir prof. P.Əfəndiyevin əfsanələrin insanların “təbiət hadisələrinin həqiqi mahiyyətini dərk etmək təşəbbüsü” ilə bağlı olması haqqındakı qənaətini gördüyü kimi, tam təsdiq edir. Belə ki, əfsanələr mifoloji dünyagörüşü ilə sıx bağlıdır. Mifoloji dünyagörüşü folklor janrları içərisində, belə demək mümkünsə, ən çox əfsanələrdə qorunub qalmışdır. Bu cəhətdən əfsanələr bir folklor janrı olaraq insanların həm də elmi ehtiyaclarının, dünyanı dərk etmək, qavramaq istəyinin ifadəsidir. Bu barədə dünya folklorşünaslarının fikirlərini ümumiləşdirən bir fikir daha səciyyəvidir: “Amerika Folklor Cəmiyyətinin (“American Folklore Society”) “AFSNet” veb saytında “What is folklore?” (“Folklor nədir?”) başlığı altındakı “giriş” məlumatında deyilir: “Folklor şifahi münasibətlər və davranış nümunələri vasitəsilə geniş yayılan ənənəvi incəsənət, ədəbiyyat, bilik və təcrübədir. Hər bir qrupun öz bənzərlik mübadiləsi, həmin bənzərliyin əsas hissəsi olaraq xalq ənənələri – insanların ənənəvi şəkildə inandıqları (əkinçilik təcrübəsi, ailə adətləri, dünyagörüşünün digər elementləri), etdikləri (rəqs, musiqi bəstələmək, paltar tikmək), yaratdıqları (memarlıq, incəsənət), söylədikləridir (şəxsi hekayələr, tapmacalar, lirik mahnılar)” (87, 13).

Gördüyü kimi, folklor dünya folklorşünaslıq fikri tərəfindən həm də bilik və təcrübə hesab olunur. S.Rzasoy veb saytdakı bu yanaşmanı geniş şərh etmiş (87, 13-17), folklorun bilik və təcrübə hesab olunmasına belə münasibət bildirmişdir: “Folklor – şifahi ənənədə mövcud olan bilikdir. Başqa sözlə, etnosun hər cür fiziki və mənəvi təcrübəsi folklorlarda şifahi ənənə vasitəsi ilə reallaşan elmi biliklərdir. Folklor elmi-

ni professional elmdən fərqləndirən ən başlıca keyfiyyət yenə də folklor biliklərinin şifahi ənənəyə münəcər olunması, şifahiliyin bütün mövcudluq prinsiplərini özündə əks etdirməsi ilə müəyyənləşir” (87, 15).

Deyilənlər göstərir ki, əfsanə janrı özünün bugünkü bədii-estetik məziyyətləri ilə yanaşı, ilkin insanın fiziki və mənəvi təcrübəsini də ifadə edir. Bunun kökləri isə birbaşa mifoloji düşüncəyə dayanır. Bu barədə prof. M.Seyidovun fikirləri səciyyəvidir.

Tanınmış mifoloq-alim Mirəli Seyidovun tədqiqatlarında problemə daha fundamental yanaşılır. Hər şeydən əvvəl mifoloq-alim mifin necə yaranmasına diqqəti çəkir: “Mifi nə təbiət, nə toplumsal (ictimai) fikir dünyası, nə də yarandığı gündən yaxşı gün-dirilik üzünə həsrət qalan insan təkbaşına yaratmamışdır. İbtidai insan təbiətlə dost, eləcə də yağı kimi qarşılaşdıqca təbiətlə onun arasındakı ziddiyyətdən, anlaşımdan ilk inam və sonra ilk mif yaranmışdır” (94, 19).

Alimin tədqiqatlarında təbiət-insan vəhdətinin ilkin sirli-sehrli mərhələsinin mifik təsəvvürlərin yaranması üçün yaxşı bir əsas olduğu aydınlaşır: “Axı deyəsən, ilk yaxşı hiss, gözəllik hissi daha çox ibtidai insanın var olmaq, olum, ölüm hissi ilə bağlı olmuşdur. Onu yaşadan, yedirən (ağac, meyvə, quş, heyvan və s.) ehtimal etmək olar ki, onu aclığın, ölümün amansız pəncəsindən qurtaran həyat nemətləri, bu və başqa nəsnələr xoşagəlim, yaxşı-gözəl, ölümə aparan, ölüm gətirən nəsnələr isə pis, yaman sayılmışdır” (94, 19).

M.Seyidov folklorun bir çox janrlarında, o cümlədən əfsanələrdə qorunub qalan mifoloji düşüncə strukturları haqqında yazır ki, azərbaycanlıların bir sıra əfsanələrində nağıllarında, deyimlərində saxlanmış əski mif və ondan qabaqkı inamlarla səslənən görüşlər bu baxımdan diqqəti özünə çəkir (94, 50).

Alim hesab edir ki, miflər, xalq yaradıcılığı xalqın tarixən yol yoldaşı olmuş, uzun çağlar elə bil onun görüşlərinin, əxlaqi-etik prinsiplərinin, estetik zövqünün toplusuna çevrilib: “Oğuz boyları, Oğuzla bağlı mifik-tarixi əfsanələr, dastanlar əskidir və o, çağları keçdikcə az-çox dəyişilmiş, yenilənmiş, gəncleşmişdir. Bu baxımdan Oğuzun, özünün, uşaqlarının, nəslinin evlənməsi ayrıca maraq doğurur. Oğuz Kağanın iki xanımı olur. Birinci xanım göy şüanın içində göydən gələn, ikinci xanım isə gölün ortasındakı ağacdən çıxan xanımdır. Şüanın içində göydən gələn xanım Günəşin, gölün ortasındakı ağacın içindən çıxardığı Dünya ağacının insanlaşdırılmış obrazlarıdır. Oğuzun Günəşin bəlgəsi xanımından Gün xan, Ay xan, Ulduz xan, Dünya ağacının bəlgəsindən Gök xan, Teniz xan, Tağ xan adlı oğlanları olur. Günəşin bəlgəsi olan xanımdan doğulan üçəm qardaşlar kosmik aləmlə, günəşlə, odla, gölün ortasındakı ağacdən çıxarılan xanımdan doğulan üçəm qardaşlar başlıca olaraq yerlə, su ilə bağlıdır. Oğuzun işıq, gün, yer və su başlanğıcından yaranan övladları bir yerdə kainatı, yaradılışı (Gün, Ay, Ulduz, Göy, Dəniz, Yer) təmsil edirlər. Uşaqları üçəm qardaş verməklə mif, əfsanə yaradıcısı dual təşkilat quruluşunun iki pozulmaz qanununa - birliyə, ayrılığa işarə etmişdir” (93, 209-210).

M.Seyidovun yuxarıdakı fikrindən aydın olur ki, Oğuz haqqında bizə gəlib çatmış əfsanələr öz kökləri etibarilə mifik dünyagörüşünə bağlıdır. Həmin mətnlər uzun əsrlər ərzində poetik dəyişmələrə məruz qalsa da, onların mifik cövhəri sabit qalmışdır. Forma dəyişmiş, məzmun şəkildəyişmələrə uğramışsa da, məzmunun alt qatlarında yaşayan ilkin dünyagörüşü – mifik düşüncənin genetik substratı qorunaraq qalmaqda davam etmişdir.

Doğrudan da mifologiya ilkin başlanğıcdır. Varlıq aləminin hər bir ünsürü öz təkamül və inkişafında heç vaxt ilkin başlanğıcından ayrılmır. Çünki ilkinlik – fiziki və mənəvi fitrətdir,

bünövrədir. M.Seyidov da elə bir alim idi ki, bu ilkinliyi – mənəvi-cismani yöndəki fitri başlanğıcı, kökləri həm elmlə, həm də bir alim fəhmi ilə duyurdu. Ona görə də alimin öz intellekti və fəhmi ilə gəldiyi qənaətlər bu gün bizi əfsanələrə mifik görüşlərin öyrənilməsi baxımından inamlı yanaşmağa sövq edir.

Prof. M.Seyidov Azərbaycan əfsanələrində mifik düşüncəmizin təməl sütunlarına – ilkin stixiyalara xüsusi diqqət vermişdir. Türkün mifoloji baxışlarında, ilkin dünyagörüşündə kifayət qədər izlərini qoymuş suya inam müqəddəsliyi ilə bağlı danışan alim qeyd edir ki, zaman-zaman mifik təfəkkürdən sonra yaranmış dünyagörüşlər, dinlər suya inamı Azərbaycan əfsanələrindən, rəvayətlərindən tamamilə silib ata bilməyib. Tədqiqatçı “Amudux piri” əfsanəsini misal gətirir. Əfsanəyə görə, keçmiş zamanlarda qız-gəlinlər Amudux piri olan dağdan çaşır yığırlarmış. Orada çoxlu çaşır varmış. Çaşır yığan qızlar axmaz və tükənməz su çalası görürlər. Onlar su ilə əl-üzlərini yuyurlar. Qızlardan üçü çalanın içinə tükürür. Su yox olur. həmin üç qız qayadan təkəsi üstə asılı qalır. Qalan qız-gəlinlər təşvişə düşürlər. Bu zaman qeybdən səs gəlir: „Çaşırılıq içərisində iki qəbir var. O qəbirlərin üstündə gümbəz tikənsiz, su geri qayıdar, qızlar da asılılıqdan xilas olurlar. Qızlar tez geri qayıdır, əhvalatı nəql edirlər. Adamlar axtarıb qəbirləri tapırlar, üstündə gümbəz tikirlər. O saat su qayıdır, asılı qızlar da xilas olurlar. Tədqiqatçı sözügedən əfsanədə suya inamın izlərinin “açıqca göründüyünü” qeyd edir” (93, 216).

Tədqiqatçı əfsanələrdə dağ obrazının əcdadlarımızın mifik təfəkkür sistemi ilə bağlılığına da xüsusi diqqət vermişdir. O yazır ki, azərbaycanlıların qədim qəbilə birləşmələrində də dağa “ulu baba”, “soyun başlanğıcı” kimi baxmaq inamı olmuşdur. Hətta indi də xalq arasında yaşayan mifik əfsanələrdə bu inam özünü göstərir. Elə buna görə də azərbaycanlılar Böyük Qafqaz dağlarından birinə “Babadağ” (Quba yaxınlığın-

da) adı vermişlər. Ermənistanda vaxtı ilə başlıca olaraq azərbaycanlıların yaşadıkları rayon “Ağbaba” (indiki Amasiya) adlanmışdır. Bu adda da dağa inam (“Başı qarlı dağa Ağbaba” da deyilirmiş) öz əksini tapmışdır” (93, 253).

Ümumiyyətlə, əfsanə janrı prof. M.Seyidovun yaradıcılığında mühüm yer tutmuşdur. O, əfsanələrə mifik görüşlərin öyrənilməsi baxımından çox ciddi mənbə kimi əhəmiyyət vermişdir. Alimin mifologiya haqqında çoxsaylı məqalə və kitablarında çoxlu miqdarda əfsanələrə müraciət olunmuşdur. Hətta bir qədər də irəli gedib demək olar ki, əfsanələr M.Seyidov üçün xalqımızın mifik görüşlərinin tədqiqi sahəsində bəlkə də ən ilkin qaynaq rolunu oynamışdır. Bu cəhətdən onun irsi mif və əfsanə probleminin qoyuluşu və tədqiqi üçün böyük və hərtərəfli əhəmiyyət daşıyır; istər konkret bir əfsanədə yaşayan mifik görüşün üzə çıxarılmasının bizə verə biləcəyi elmi təcrübə baxımından, istərsə də ümumən əfsanə janrının mifik görüşlərin öyrənilməsindəki rolu və əhəmiyyətinin dərk baxımından.

Prof. İ.Abbaslı əfsanələrin yaranmasında, habelə mövcudluğunda mifoloji əsasın olmasını xüsusi qeyd edir. Alimin fikrincə, mifoloji substrat – ilkin mifik düşüncə qatı əfsanə janrının poetik mahiyyətinin ayrılmaz atributudur: “Əfsanənin əsas məğzini o hekayətlər təşkil edir ki, onun əsasında möcüzə, söyləyici, yaxud dinləyicilər tərəfindən təsdiq olunmuş, inanılmış tərzdə anlaşılan bir obraz yəqin edilsin. Bununla da rəvayətlərdən fərqli olaraq əfsanələr həmişə öz fantastik məzmun çalarına görə seçilir. Onlar həm keçmişdə (diaxronik), həm hazırda, həm də gələcəkdə (sinxronik) baş verən hadisələr kimi söylənilir” (1, 3).

Alimin bu fikri əfsanələrin düşüncənin canlı, hərəkətdə olan struktur vahidi olması haqqında qənaət hasil etməyə imkan verir. Prof. İ.Abbaslıya görə, əfsanə insanların şüurunda keçmişlə gələcəyi birləşdirir, körpü salır, keçmişdə olanı nəql

etməklə gələcəyi müəyyənləşdirir. Keçmiş bu janrdə etnik-epik yaddaşın passiv təcrübəsi yox, gələcək həyat quruculuğunun canlı nümunəsidir (1, 4).

Biz alimin bu fikri ilə razılaşıırıq. Heç şübhəsiz ki, əfsanəyə bu canlılığı verən onun poetik mahiyyətindəki ilkinlik qatları – mifoloji strukturlardır. Mifoloji strukturlar insan düşüncəsinin ilkin addımlarıdır. İnsanlıq bütün sonrakı fəaliyyətini məhz bu ilkin addımların – mifoloji düşüncənin ilkin təcrübəsinin əsasında qurmuşdur. Ona görə də İ.Əbbaslının əfsanələrin keçmişlə gələcək – diaxroniya ilə sinxroniya arasında duran düşüncə qatı (“təsdiq olunmuş, inanılmış tərzdə anlaşılan bir obraz”) olması haqqında fikri ilə razılaşımaq lazım gəlir.

Əfsanələrin bir janr kimi əsasən kosmoqonik, toponimik, etnoqrafik, dini, tarixi, qəhrəmanlıq səciyyəsi daşdığını qeyd edən İ.Əbbaslının araşdırmasında xeyli mif qaynaqlı Azərbaycan əfsanələrinə də rast gəlmək olur. Simurq quşu barədə danışan tədqiqatçı yazır: “Simurq quşu”, “Səməndər quşu” kimi mifoloji köklərə malik örnəklərdə quşa tapınma, oda inam kimi motivlər qorunub” (1, 5).

Obrazlaşdırılan quşun əfsanəvi mahiyyət daşdığını qeyd edən İ.Əbbaslı daha sonra yazır: “Səməndər quşu” əfsanəsində o, qarlı-buzlu ölkələrdə yaşayan qar quşu kimi obrazlaşdırılıb. Quşun dimdiyi polad, caynaqları çaxmaqdaşı, tükü isə qov olur. Bir dəfə balalarının pərvazlanıb uçduğunu görə Səməndər quşu sevincdən dimdiyini caynağına vurur. Toqquşmadan od saçır, qov tükü alışı, quş yanıb kül olur” (1, 5).

Azərbaycan əfsanələrinin mifoloji strukturunun öyrənilməsi həmin strukturları özündə əks etdirən janrların biri-birinə münasibətinin öyrənilməsi ilə sıx bağlıdır. Mif bir dünya-görüşüdür. O, öz dövründə də, sonrakı folklorlaşma dövründə də bütün hallarda sözlü mətnlərlə, sözlü poetik janrlarla sıx bağlıdır. İndi sırf mifoloji məlumatı özündə əks etdirən mətn-

lər “əsatir” adlanan janrda birləşir. Əsatir (yəni mif) janrı əfsanə və rəvayət janrları ilə həm məzmun, həm də şəkil (forma) baxımından çox yaxındır. Bu yaxınlıq o dərəcədədir ki, həmin mətnlərin bu janrlardan hansına aid olması ciddi problemdir, ancaq bütün hallarda fərqləndirmə meyarı vardır. S.Rzasoyun yazdığı kimi: “Əsatirlər (yəni miflər – E.Q.) mifoloji-kosmoqonik dünya modelinin strukturunu əks etdirən mətnlərdir. Əfsanələr janr səviyyəsi baxımından əsatirlər rəvayətlərin ortasında dayanır. Onlar öz fantastik məzmununa görə əsatirlərə yaxın olsa da, əfsanənin reallığa təmayülü, fantastikanı gerçəklik səviyyəsində təqdim etmə onun bir janr kimi fərqləndirici atributudur” (88, 34).

Məsələnin bu konteksti görkəmli əfsanəşünas alim prof. S.P.Pirsultanlının yaradıcılığında geniş şəkildə əks olunmuşdur. O, əfsanə ilə əsatiri fərqləndirərkən ilk nöbədə tarixi inkişaf, poetik təkamül cəhətlərini əsas götürərək yazır: “Tarixilik baxımından əsatir əvvəl, əfsanə isə sonralar yarandığı üçün zaman keçdikcə əsatirlərin özlərinin də bir qismi əfsanəyə doğru üz tutmuşdur. Daha doğrusu, əcdadımızın “uşaqlıq dövrünün” (K.Marks) “tamamilə bədii yaradıcılığı” (M.Qorki) olan əsatirlər ibtidai formasından fərqli şəkildə, əfsanələrin daxili varlığında, qəlbində özünə yer tutmağa, yaşamağa başlamışdır” (81, 45).

Hər iki janr arasında yaxınlıq S.P.Pirsultanlının fikrincə, həcmən mətn tiplərinin ortaq fantastik məzmunlarında ifadə olunur: “Əsatirdə qədim insanın dünya, təbiət haqqında təsəvvürləri hiş olunur. Mif əlbəttə, əfsanəyə yaxındır. Hansı cəhətləri? Hər şeydən əvvəl hər ikisinin əsasında qeyri-adi, möcüzəli bir hadisə dayanması cəhətdən bunlar yaxındırlar. Əfsanə kimi miflər də fantaziya ünsürləri ilə zəngindir” (83, 65).

Mif və əfsanələrin poetik mətn strukturunda onu yaradanların mənəviyyatını axtaran S.P.Pirsultanlı “Azərbaycan epusunun əfsanə qaynaqları” kitabında ibtidai insanın əsatiri ba-

xışının mahiyyətini belə açır: „İbtidai insanın əsatiri baxışından, ilk ibtidai bədii yaradıcılığından üzülüb qalan, hələ də bizə zövq verən onun məhz sadələvhlüyündən doğan səmimiyyəti, inamı və uydurmasıdır. Bu inam və səmimiyyət, bu uydurma ilk növbədə əsatirdən əfsanəyə köçmüşdür. Bununla belə, əfsanənin öz təbiətindən doğan xüsusiyyət, yəni konkret coğrafi əraziyə bağlılıq, hadisələrdəki reallıq və tarixilik onun həmişə müasir səslənməsinə zəmin yaratmışdır. Elə bu cəhətin özü əfsanəni ona çox yaxın olan başqa janrlardan da fərqləndirmiş və həm də qismən tarixi rəvayətlərə yaxınlaşdırmışdır” (82, 7).

Mif və əfsanələri Azərbaycan eposunun əsası, ilkin qaynağı sayan tədqiqatçı “Koroğlu” eposunda əfsanə və nağıl izlərini axtararaq belə bir qənaətə gəlir ki, bu dastan epos səviyyəsinə qalxana, bir abidə kimi formalaşana qədər əsatir, əfsanə və nağıl mərhələlərindən keçib: “Deməli, eposun əsatir mərhələsini öyrənməklə, həmçinin Koroğlunun mənşəyi haqqında, Koroğlunun - Qurdoğlunun Beşikli dağda qurd südü ilə bəslənməsi, Qıratın və Düratın Göysu atları olması barədə zəngin məlumatlar əldə etmək mümkündür” (82, 150).

Prof. S.Pirsultanlı yazır ki, qədim mifoloji qaynaqlardan su içmiş bu əfsanələr özünün qeyri-adiliyi, möcüzəli bir hadisəyə bağlılıqları, güclü fantaziyaya malik olmaları ilə fərqlənir: “Bu cür əfsanələrdə çoban daşa dönür, gəlin “qayalaşır”, ağ gül bülbül qanından qırmızı rəng alır, Səməndər quşu yanmağı ilə öz əhdinə, murazına çatır. Qırx qız “Qırxbulaq” olur, qızların göz yaşından “Qız gölü” yaranır, daşa dəyən ox daşı yaralayır, daşın qəlbindən „qan axır”- daş “Qanlı daş” adını qazanır” (83, 69).

Əsatir təbiətli əfsanələrin mahiyyətindən danışan tədqiqatçı haqlı olaraq bu qənaətə gəlir ki, mifoloji əfsanələrdə bir qayda olaraq mövzunun mərkəzində təbiət və insan dayanır: „İnsan təbiətləşir, təbiət insanlaşır. Dağ, daş, su insanı eşidir,

onun dediyinə əməl edir. İnsan daşa, gülə, bülbülə, bir sözlə, təbiətin bir zərrəsinə çevrilə bilir” (83, 72).

Prof. S.P.Pirsultanlı Azərbaycan əfsanələrinin mif qaynaqları ilə bağlı qənaətlərini “Azərbaycan əfsanə və rəvayətlərinin ədəbi abidələrimizlə müqayisəli tədqiqi” kitabında belə ümumiləşdirir: “Əfsanələr mahiyyət etibarilə əsatirlərlə də çox yaxındır. Əvvəla, onu deyək ki, əsatir sadəcə olaraq Günəş, Ay, ulduz, tanrılar panteonu, ümumiyyətlə, təbiətdə baş verən müxtəlif əhvalat və hadisələr haqqında hekayətlər toplusu deyil. Əsatir əslində təbiət və yaxud həyat hadisələrinə adamların baxışını xəyali bir şəkildə əks etdirən şifahi hekayətlərdir. İstər əsatirin, istərsə də əfsanənin əsasını qeyri-adi, möcüzəli hadisələr təşkil edir. Amma daha qədim olan və ilkin izləri bəşər tarixinin başlanğıc dövrlərinə gedib çıxan əsatirlər, əsasən fantaziya ünsürləri ilə süsləndiyi halda, əfsanələrdə gerçək tarixi hadisə və real coğrafi ərazilərlə bağlılıq aparıcı mövqedə durur. Əsatir özü dünyanın, təbiət hadisələrinin ibtidai insanın şüurunda müəyyən mənada dəyişilmiş inikasıdır” (84, 11).

T.Fərzəliyev Azərbaycan əfsanələrinin xüsusiyyətləri haqqında qənaətlərini belə ümumiləşdirir: “Müstəqil janr kimi araşdırılana qədər əfsanələr eposun, nağılın, ayrı-ayrı miflərin tərkibində götürülmüş və onlara xas olan xüsusiyyətlərlə də qiymətləndirilmişdir. Bəzən alimlər nağıl və eposlardakı mifik obrazların oxşar və yaxınlığını, mövzu və motiv səsleşmələrini əsas götürərək əfsanələri həmin janrlarla eyniləşdirmişlər. Ümumi cəhətlər bu janrın özünəməxsusluğunu heç də inkar etmir. Halbuki həmin janrlarda olduğu kimi əfsanələrdə də mifik obrazlara, kosmoqonik anlayışlara, anarxizmə, ana-deomaya, animizmə, teoqoniyaya, teirqiyaya, totemə, tabuya, fetişizmə, fatalizmə, zoomorfik və antropomorfik kimi ibtidai baxışlara, təbiətin, nəbatatın, heyvanatın və ümumiyyətlə, kainatın törəməsinə dair istinad edilən çoxlu hekayət və rəvayət-

lərə təsadüf edilir. Belə əfsanələrdə xalqın asılı olduğu ilahiləşdirilmiş, yəni mifikləşdirilmiş qüvvələrə qarşı ictimai və tarixi mübarizəsi ön planda dayanır” (48, 33).

Əfsanə janrı, onun miflərlə bağlı olması haqqında özünün çoxsaylı araşdırmalarında dəfələrlə bəhs etmiş prof. A.Nəbiyev əfsanənin qədim ilkin mifoloji təsəvvürlərlə bağlılığına işarə edərək yazır: “Əfsanə olmuş, yaxud olması mümkün olan bədii həqiqətlər, astral təsəvvürlər, həyat və cəmiyyət təsəvvürləri ilə bağlı həyat faktına əsaslanır. Bu nümunələr müasir dövr və həyat üçün nümunəvi olan insana estetik zövq verən, onu düşündürən, dövrün əkslikləri və ziddiyyətləri ilə insanı üz-üzə qoyan həyat materialına əsaslanır. Əfsanələrdə epik düşüncənin dərin qatlarında yaşayan bədii dəyərlər üzə çıxır. Dünya haqqında, onun dünəni, bugünü, təbiət gözəllikləri, zoomorfik baxışlar, dini görüşlər və s. özünü göstərir. Əfsanələrdə bürc anlayışları, insan taleyinin məlum on iki bürcə bağlılığı, insan və səma etiqadları ilə bağlı təsəvvürlər də əks olunur” (79, 282).

Əfsanələrin bir qrupunu “Astral təsəvvürlər, səma cisimləri və bürclərlə bağlı əfsanələr” adı altında təsnif etməklə onların astral miflərlə bağlılığını vurğulayan alim bu əfsanələri sözügedən janrın ən qədim nümunələrindən hesab edir. A.Nəbiyevə görə, „həmin əfsanələrdə xalqın kosmoqonik təsəvvürləri, səma cisimləri ilə bağlı antropomorfik görüşləri, eləcə də ayrı-ayrı bürclər, insan xarakterinin və taleyinin həmin bürclərlə bağlı yaranıb formalaşma təsəvvürləri özünü geniş əks etdirir. Bu əfsanələrdə Ay oğlan, Günəş qız şəklində təsəvvür olunur, onların biri-birinə vurulması, bir inciklik üzündən Ayın Günəşdən ayrı düşməsi insan münasibətləri çevrəsinə endirilir. Ayın üzündəki ləkənin Günəşin ona vurduğu sillənin yeri olması kimi təsəvvürlər Ay-Günəş əfsanələrində özünü göstərir” (79, 283-284).

Digər tərəfdən bitki və heyvanat aləmi ilə əlaqədar əfsanələri də ayrıca qruplar halında təsnif edən alim bu tip əfsanələrin yaranmasını daha qədim mifik görüşlərlə bağlılıqda, əcdadın dünyanı dərk etməsi ilə əlaqədə dəyərləndirmişdir: “Ayrı-ayrı bitkilərin rəmzləşdirilməsi, onlara uğur və uğursuzluq rəmzi kimi baxılması, bu münasibətlə bağlı bitki aləminə, gül, çiçək və ümumilikdə təbiətin yaşıl florasına birmənalı olmayan münasibət formalaşdırmışdı. Təbii ki, zaman keçdikcə müəyyən dini görüş və təriqətlər biri-birini əvəz etdikcə onlara münasibət də dəyişmiş, müxtəlifləşmiş və yeni təsəvvür hədudlarını əhatə etmişdir” (79, 285).

Tədqiqatçı bu yerdə zərdüştilikdə və islamçılıqda yasəmənə fərqli münasibətin izlərini axtarır və bunu belə izah edir: “Daha qədim təsəvvürlərdə, zərdüştlər görüşlərində yasəmən ağacı və çiçəyi uğur, xoşbəxtlik və səadət hesab edilirdi. Qədim türk döyüşçülərinin libasında, baş geyimlərində uğur rəmzi hesab edilən yasəmən rəmzi həkk edilirdi. Amma sonrakı təsəvvürlərdə o, əski mənasını dəyişib hüzn ifadəçisinə çevrildi. Yasəmən Həzrət Əlinin cənazəsi və qəbri üzərinə qucaq-qucaq qoyulması onun kədər rəmzinə çevrilməsinə, hüzn məzmunu əhatə etməsinə səbəb oldu” (79, 285).

A.Nəbiyev bir sıra əfsanələrin mifoloji rəng simvolizmini qoruyub saxlamasını da xüsusi qeyd edir: “Bu baxımdan Ağ gül, Qırmızı gül, Sarı gül əfsanələrində qədim rəng simvolikasını dəyişməz qalmışdır. Gəlinbarmağı lalə, Qızboyu çiçəyi, Bənövşə gülü və başqa çiçəklərlə bağlı əfsanələrdə də eyni xüsusiyyətlər özünü göstərir” (79, 285).

A.Nəbiyev qalalarla bağlı əfsanələrin bir qrupunun da ilkin mifoloji təsəvvürlə bağlı olduğunu göstərmişdir: “Bizə gəlib çatan nümunələrdən görünür ki, onlar qədim dəfn məqsədləri üçün istifadə edilmişdir. Qalaların memarlıq quruluşu, qalanın uca zirvəsinin geniş meydança şəklində olması, bura-

da ruhların göylərə tapşırılması, sonrakı mərhələdə isə cənazələrin yandırılması ilə bağlı olduğunu düşünməyə əsas verir” (79, 289).

Tədqiqatçı dini əfsanələrin də öz ilkin əsasları etibarilə mifoloji görüşlərə söykəndiyinə diqqət cəlb edərək yazır: “Bu tarix təkcə İslam dəyərlərini yox, ondan əvvəlki Zərdüşť və sonrakı müxtəlif etiqadları, eləcə də müsəlman mədəniyyəti görüşlərini əhatə edir” (80, 291).

“Böyük daşqın”, “Nufun tufanı” əfsanələrinə diqqəti cəlb edən alim əfsanələrdəki mif qaynaqlarının dünyanın müxtəlif xalqlarının mif-əfsanə yaradıcılığında geniş yayıldığını diqqətə çatdırır: “Dünya xalqları içərisində müxtəlif variantlarda yayılmış “Böyük daşqın” əfsanəsinin coğrafiyası genişdir. E.Taylor yazır ki, “bütün dünyada mifmi, əfsanəmi adlandırılmalı olduğumuz bu hekayət geniş yayılmışdır”... Böyük daşqının Azərbaycanla bağlılığı barədə ilk dəfə SMOMPK məcmuəsində məlumat verilmişdir. Burada deyilir: “Azərbaycanda bu əfsanənin daha başqa bir variantı da vardır. Həmin varianta görə, Nuh dünya daşqınında öz gəmisini ilə gəlib Qafqaz sıra dağlarının şimali-şərqində ən yüksək bir yaşayış məskəni-Möhüc kəndini tapır. Gəmisini Möhüc kəndində bu gün də qalmaqda olan 1,5 x 1,5 metr ölçülü halqaya bənd edir, bütün gəmidəkilər dağ zirvəsinin yaşıl vadisinə çıxıb burada məskunlaşırlar. Əfsanəyə görə, Nuh onun qızı və arvadı buradakı Pir Abcabar məqbərəsində dəfn edilmiş, Nuhun gətirdiyi insan nəsli burada yaranıb, artmış və dünyaya səpələnmişdir”” (79, 293).

Əfsanələrin mifoloji strukturlarla bağlılığı tədqiqatçılar tərəfindən məsələnin müxtəlif aspektləri səviyyəsində təsdiq olunur. Prof. V.Vəliyev “Azərbaycan folkloru” kitabında yazır: “Dünya folklorunda, eləcə də Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatında əfsanələrin yaranması və yayılması qədim dövrlərlə bağlıdır. Tarixə dair qədim mənbə və salnamələrdə, yazılı

ədəbiyyatın klassik nümunələrində əfsanələrdən və əfsanə motivlərindən geniş istifadə edilmişdir” (103, 271).

Prof. A.Şükürov mifin tarixən mövcudluğu qaydasını, əfsanələrdə ifadəsini belə əsaslandırır: “Mifin yaşaması üçün mütləq həqiqi dini” təcrübə lazımdır. Çünki o, adi təcrübədən, gündəlik həyatın təcrübəsindən fərqlənir. Bu təcrübənin dini xarakteri oradan doğur ki, burada əfsanəvi hadisələr, ülvi hadisələr, fəvqəladə dərəcədə şişirdilmiş şəkildə ifadə edilən hadisələr aktuallaşır” (96, 19-20).

Prof. M.Cəfərli öz tədqiqatlarında Naxçıvan folklor mühitindən toplanmış dağ, çay, göl, qala və s.-lə bağlı əfsanə və rəvayətləri tədqiqata cəlb etmiş, onların mifoloji strukturlarla bağlılığı haqqında orijinal fikirlər çöyləmişdir. Məsələn, alim “İlandağ” mətnini tədqiq edərək onun mifoloji “əsaslarını” belə şərh edir: “Mətn etioloji xarakterli əfsanə janrına uyğundur. Əfsanələrin başlıca xüsusiyyəti etiolojilidir... Əfsanələr öz məzmunu baxımından miflərə ən yaxın olan folklor mətnləridir. Mətnlərin bir çox xüsusiyyətləri əfsanələrdə əks olunur. “İlandağ” mətni kosmoqonik xarakterli əfsanədir. Bu mətnə əslində İlandağın necə meydana gəlməsi izah olunur” (36, 49).

Məqalədə “İlandağ” mətni əsasında mifoloji dünya modelini (məkan-zaman sistemini) xarakterizə edən dual qarşıdurmalar barədə də danışılır. “Kosmos-Xaos”, “İlandağ-Diridağ”, “Gözütox ilanlar padşahı-Tamahkar ilanlar padşahı”, “Yaxşı-pis” qoşalılıqlarına diqqəti çəkən M.Cəfərli bu qənaətə gəlir ki, mətnə mif məkan-zamanı üçün xarakterik olan məkan obrazları da qorunub qalmışdır: „İki padşahın mülkləri arasında çay (Araz) yerləşir. Çay mifoloji dünya modelində kosmosla xaosun arasında (sərhəddində) yerləşərək keçid məkanını ifadə edir” (36, 49).

Füzuli Bayat türkcə çap olunmuş “Mifologiyaya giriş” kitabında “mif-əfsanə” məsələsini daha geniş – “mif-əfsanə-

tarix” kontekstində götürərək yazır: “Miflərdə bir çox məsələlər açılmamış və gizli, örtülü göründüyü halda, əfsanələrdə bu, fərqli bir tərzdədir. Əfsanə tarix deyil, ancaq əfsanəni tarixsiz düşünmək də mümkün deyil. Onda məlum bir hadisənin, həqiqətin ya özü, ya əlaməti, nişanəsi bu və ya digər şəkillərdə görünür. “Oğlan-qız daşı”, “Oğlan bulağı”, “Gəlin qayası”, “Qız qalası” və s. cəmiyyətin ilkin dövrünün məhsuludur, yəni xalqımızın ən əski etiqadlarının, adət və ənənələrinin yaşadığı dövrüdür” (104, 128).

Tədqiqatçı mif və əfsanələrin janr sərhədlərinin yetərin-cə aydınlaşdırılmadığına diqqət çəkir: “Mif təbiətin və sosial hadisələrin şüur altında bəzənmiş şəkildə işlənilib hazırlanmasının hafizələrdə qorunmasıdır. Miflər əfsanə və rəvayətlər kimi xalq təxəyyülünün məhsuludur... Miflə əfsanə arasındakı yaxınlığı aşağıdakı kimi təsbit etmək mümkündür. Hər ikisinin təməl mövzusunda fəvqəladəlik və möcüzəvi bir hadisə var. Əfsanə kimi mif də fantastik ünsürlərlə doludur. Miflə əfsanə sərhəddi yetərin-cə müəyyən edilməmişdir. Miflə əfsanə arasında fərqlə gəlin-cə, əfsanədə mövzunun əsasını gerçək hadisələr təşkil edir” (104, 119).

F.Bayat miflə əfsanə arasındakı bağlılığı, eləcə də fərqi belə açır: “Xalqın təbiət hadisələrinə əski baxışı mif tərkibli və mif ağırlıqlı əfsanələrdə verilib. Məlumdur ki, mifin mövzusu əsasən təbiət hadisələri olduğu halda, əfsanələrin mövzusu cəmiyyət hadisələridir. Tamamilə qəbul edilməsə də, tarixilik baxımından öncə mif, daha sonra isə əfsanələr olmuşdur. Bu anlamda zaman keçdikcə miflərin özlərinin də bir qismi (cəmiyyət məsələlərinə yaxın olanlar) əfsanəyə çevrilmişdir. Daha doğrusu, tamamilə əcdadımızın uşaqlıq dövrünün ədəbi yaradıcılığı olan əsatirlər əski şəkildən fərqli şəkildə əfsanələrin daxili varlığında, qəlbində özünə yer tutmağa, yaşamağa başlayıb” (104, 128).

Ramil Əliyev tədqiqatlarında mif dünyagörüşünün əfsanə janrına transformasiyası məsələsini geniş elmi kontekstdə şərh etmişdir. O, əfsanə janrının yaranmasını mahiyyət etibarilə “mifin öz funksiyasını yerinə yetirə bilməməsi” ilə izah edir: “Mif öz sakrallığını itirəndə ezoteriklik qazanır. ...Əfsanədə irəli sürülən ideya, fikir öz təsdiqini mətnin özündə tapır. Əfsanə keçmişdə baş vermiş hadisələri şərh edir. Onu mifdən fərqləndirən yeganə əlamət bununla bağlıdır. Əfsanəyə mifsizləşmə xasdır. Əfsanədə bərpa olunan mifin ancaq nəticəsidir. Mifin özü isə unudulmuşdur, onu ancaq təxəyyülün köməyi ilə yada salmaq mümkündür. Mif keçmiş, indini və gələcəyi izah edə bildiyi halda, əfsanə mətni indiki və gələcək zamandan məhrumdur. Ona görə də əfsanə statik vəziyyətdədir. Əfsanələrin yaranması antropomorflaşmış allah obrazının təfəkkürdə formalaşması dövrü ilə üst-üstə düşür” (42, 245).

R.Əliyev Azərbaycan əfsanələrini mifoloji struktur xüsusiyyətlərinə görə aşağıdakı qruplara ayırır:

Totemik məzmun daşıyan əfsanələr;

Dağ kultu ilə bağlı əfsanələr;

Ağac kultu ilə bağlı əfsanələr;

Su (bulaq) kultu ilə bağlı əfsanələr;

Reinkarnasiya ilə bağlı əfsanələr;

Astral-kosmoqonik mənşəli əfsanələr və s. (41, 60).

Qeyd edək ki, bu bölgü bir tərəfdən özünəqədərki təsnifatları əks etdirir. Məsələn, əfsanələrin totem, dağ, ağac, su və s. kultlarla bağlılığı ənənəvi bölgüdür. Lakin bunların içərisində reinkarnasiya ilə bağlı əfsanələrin ayrıca qrup kimi götürülməsi folklorşünaslığımız üçün yeni yanaşmadır.

R.Əliyev elmi yaradıcılığının yeni bir mərhələsi olan “Riyazi mifologiya” adlı kitabında mif-əfsanə kontekstində Azərbaycan əfsanələrinin mifoloji strukturunun daha dəqiq müəyyənləşdirilməsinə ip ucu verə biləcək yeni səviyyədə

yetkin qənaətlərini təqdim edir. Qeyd edək ki, tədqiqatçı buradakı qənaətlərini mifoloji informasiyanın riyazi-funksional modelləşdirilmə təcrübəsinə əsasən verir: “Əfsanə öz strukturuna görə mifdən törəmədir. Mifin dairəvi inkişafı başa çatan dan sonra o, öz-özünü təkrar edir, mif geriyə dövrətmədə əfsanə mətninə daxil olur. Mifin əfsanə mətninə hopması qapanmış dairənin geriyə fırlanma sürətindən asılıdır. Əfsanə mətni ibtidai cəmiyyətin etnomifoloji şüurunun yaddaşda qismən və ya bütöv geriyə dönməsi nəticəsində insanın tarixi şüurunda əski mif modelləri kimi bərpa olunur. Hərəkətin sürətindən asılı olaraq əfsanə, nağıl, epos, dastan janrlarının mifdən asılılığı azalır, hərəkətin birinci dövrəsində mifin əfsanəyə nisbəti təxmini olaraq bərabərləşir, hərəkətin ikinci, üçüncü, dördüncü və daha artıq sürətli fırlanmasında mifdən istifadə koeffisienti (əmsalı) sürətin artmasına tərs mütənasilik təşkil edir, sürət artdıqca mif çalarları mətnə daha az daxil olur” (43, 69).

R.Əliyev daha sonra hesab edir ki, əski mifin məzmununun yaddaşlardan silinməsi nəticəsində onun strukturunun folklorda bərpasına ehtiyac var idi: “Mif mədəniyyətindən epos mədəniyyətinə keçid bunu tələb edirdi. Epos mədəniyyətinin hər bir pilləsi üçün bu bərpaolunma fərqlənirdi. Əfsanə mifə yaxın olduğu üçün onun strukturunu öz sxeminə daha yaxşı uyğunlaşdırırdı, həm də əfsanənin yaranma dövrü bu bərpaolunma prosesində bilavasitə məntiqi təfəkkürün üstünlük təşkil etməsi ilə bağlı idi” (42, 246).

Tədqiqatçı bu dövrü həmçinin əfsanə mətnlərində bəzi mövzuların dini məzmun kəsb etməsi ilə əlamətdar sayır: “Bunu əfsanə mətnlərində bəzi mövzuların dini məzmun kəsb etməsi ilə də bağlaya bilərik (namus, həya və s. nəzərdə tutulur). Dini təsirin izini bütün əfsanələrdə görə bilmirik. Bu təsir daha çox totemik və dini əfsanələrdə hiss olunur” (42, 246).

R.Qafarının tədqiqatlarında sözügedən məsələnin araşdırılması yönündə maraqlı qənaətlərə rast gəlirik. Miflərin mənşəyi, mif-əfsanə bağlılığı məsələlərinə toxunan alim yazır: “Əfsanə çevrilmələrindən belə nəticə alınır ki, guya başlanğıcda ancaq və ancaq insan mövcud olmuşdur. Az qala torpaq da, hər qaya, hər daş da insan şəklindədir, bu insanlar bəzən könüllü olaraq, bəzən də məcburi yolla formalarını dəyişərək qayanı, çayı, ağacı, quşu, heyvanı və s. meydana gətirmişlər. Miflərdə isə genesis, doğum başqa şəkildədir, bəzi məqamlarda yuxarıdakı prinsiplərin əksini təşkil edir. Başqa sözlə, insan təbiətin eynihüquqlu detallarından biridir, onun doğuluşunda hətta üstünlük çox hallarda heyvanlarda, quşlarda, cansız varlıqlarda olur. Yəni insan özü ağacdən, quşdan, torpaqdan, heyvandan, sudan, günəşdən və s. əmələ gəlir” (63, 338).

Ailim bu fikirdədir ki, ilk baxışdan əfsanələr mifik mədəni qəhrəmanların tərsi olan triksteri xatırladır: “Fərq ondadır ki, triksterlərdə həyatda mövcud olan obrazın əks tayı peyda olur, əfsanələrdə isə yaradılış hadisəsi özü tərsinə baş verir. Əfsanə çevrilmələrinin ilkin mifik görüşlərlə birbaşa əlaqəsi olmadığını görürük. Əfsanələr miflərin ifadə vasitələrindən geniş bəhrələnir, ona görə də inanc təsiri bağışlamaqda davam edir. Lakin çox hallarda totem kimi görünən heyvanlar totemizmin tələblərinə zidd mövqedə durur. Məsələn, quş totemizmdə insanın yaradıcısı və hamisidir. Miflərdə totem funksiyasında olan quş nəsil törədəndirsə, əfsanədə əksinə, insanın özü quşu meydana gətirən vasitədir. Əfsanələrdə şəxsləndirmə daha çox allegorik xarakter daşıyır, deməli, poetik ünsürdür. Miflərdə isə animistik, antropomorfik görüşləri əks etdirir” (63, 339).

R.Qafarlı da mif-əfsanə ilişkilərini, haqlı olaraq tarixi aspektdə dəyərləndirir. Alim bu mövzuda orijinal nəticələrə gəlir: “Miflər doğuşundan, yaranmasından sonra nisbətən sabitdir, model və strukturuna görə dəyişməzdir. Başqa sözlə, mif çox-

qollu və çoxşaxəli olsa da ancaq bir dəfə doğulur, bir xalq daxilində çoxvariantlaşmır. Kortəbii şəkildə meydana gəlidiyi üçün yaddaşlarda nisbətən sabit şəkildə yaşayır. Əgər əfsanələrdə ünvanlaşdırma, fərdiləşdirmə, özünüküləşdirmə olmasaydı, onlara inkişafın sonrakı mərhələlərində təbiətə həsr olunan mifoloji görüşlərə qayıdış kimi baxmaq mümkün idi. Lakin insan bir yerdə məskunlaşandan sonra təbiətdə rastlaşdığı bütün qərribə varlıqlara öz möhürünü vurmağa başlayır. Atababaları o yerlərdə basdırıldıqca həmin yerlər doğmalaşır, vətənləşir, yurdlaşırdı. Həmin yurdun bulaqları, çayları, heyvanları, quşları və s. bir növ insanın dublyoruna çevrilirdi. Bilərkədən o yerlərin hər qarışında özlərinə oxşar əlamətlər, nişanlar qoymağa çalışırdılar. Təsadüfi deyil ki, əfsanələrdə obraz kimi ən gözəl və əzəmətli varlıqlar seçilir. Çünki insan ancaq özünə yaraşdırığı şeylərə çevrilməsinə inanırdı” (63, 339-340).

N.Qurbanov da belə hesab edir ki, əfsanə miflə biri-birinə çox oxşardır, hətta bəzən onları biri-birindən seçmək, ayırmaq belə çətin olur. Bu isə əfsanənin mifin birbaşa həm ənənə, həm də mətn varisi olmasından irəli gəlir: “Yəni mif çağы bir epoxa kimi bitdikdən, mif mətnləri inanc obyektini kimi dəyərinə, sakral mahiyətini itirdikdən sonra əksər miflər birbaşa əfsanə mətnlərinə transformasiya edilmişdir. Bundan başqa mifin etiolojiliik funksiyası kimi əsas keyfiyyəti də epik mətnlər içərisində daha çox əfsanə əxz etmişdir. Mifik təfəkkür bütün izahları əgər həqiqiliyinə inanaraq verirdisə, buna tamam sakral, həqiqət kimi yanaşırdısa, əfsanə artıq epik təfəkkürün məhsuludur, burada söylənilənlər insan fantaziyasının epik yaradıcılıqla birlikdə yaratdığı ədəbi məhsullardır” (74, 68).

O cümlədən əfsanə janrının mifə oxşarlığı məsələsindən danışan N.Qurbanov yazır ki, bu, məhz onun tarixəqədərki mərhələnin məhsulu olması ilə bağlıdır: “Yəni əfsanə mifə daha yaxındır, nəinki epik növün digər janrlarına... Deməli,

əfsanə janrı miflərdən sonra onların birbaşa təsiri ilə yaranmış və ya elə onların özlərini əks etdirməkdədir. Bunu qeyd etməklə biz miflərlə əfsanələr arasında kəskin sərhəddin olmadığını vurğulamaq istəyirik” (74, 68-69).

Azərbaycan əfsanə mətnləri içərisində xeyli miqdarda kosmoqonik mahiyyətli əfsanələrin olduğuna diqqəti çəkən N.Qurbanov daha sonra hesab edir ki, mifin əsas obyektı təbiət, əfsanənininki isə həm təbiət, həm də cəmiyyət hadisələri olmuşdur: “Bu isə heç də təsadüfi deyildir. İnsan cəmiyyəti inkişafda, dəyişmədədir. Məhz bunun nəticəsində əfsanələrin məzmununda da yeniləşmə, yeni ictimai, insani münasibətlər öz əksini tapmışdır. Kosmoqoniya aktı isə rudiment kimi qorunub saxlanılmışdır. Dövrün, zamanın tələblərinə uyğun əfsanədəki hadisə və obrazlar ümumiləşdirilmiş, kosmoqoniyanın mahiyyəti isə olduğu kimi qalmışdır. Əgər ibtidai insan miflərin həqiqiliyinə inanaraq yaradırdısa, buna tamamilə həqiqət kimi yanaşırdısa, əfsanə isə insanın fantaziya və bədii təfəkkür vasitəsilə (mif qəlibindən istifadə edərək) yaratdığı epik yaradıcılıq nümunəsidir” (74, 71-72). Tədqiqatçı bu qənaətə gəlir ki, əfsanələrdə istifadə olunan yaradılışın forma və üsulları birbaşa kosmoqonik miflərdəki yaradıcılıqla bağlı görüşləri təkrarlamaqdadır: “Əfsanələrin bir qismi kosmoqonik mifoloji görüşlərin varisləri kimi çıxış edirlər” (74, 73).

Naxçıvan əfsanələrini araşdıran M.İsmayıl “Naxçıvan əfsanələri” adlı monoqrafiyasında Naxçıvan əfsanələrinin digər türk xalqlarının əfsanələri ilə qarşılıqlı surətdə araşdırılmasının onlar arasındakı ümumi və fərqli cəhətləri aşkara çıxarmağa imkan verdiyini yazır, tədqiqat zamanı çıxarılan nəticələrin aşağıdakılardan ibarət olduğu qənaətinə gəlir: “Əfsanələrdəki mifoloji motivlər ümumtürk mifoloji düşüncə tərzinə uyğun olaraq formalaşaraq inkişaf etmişdir. Əfsanələrin bəzisi nəsildən-nəslə keçərək ictimai məzmun qazansa da mi-

foloji motivləri və Azərbaycan xalqı üçün xarakterik olan etnik xüsusiyyətləri qoruyub saxlamışdır. Əfsanələrdə qədim türklərin mifik təxəyyülünün məntiqi özülü üzərində qurulmuş mifoloji dünya sistemi əks olunmuşdur. Əfsanələrin digər folklor nümunələri ilə müqayisəli araşdırılması nəticəsində qədim türklər üçün xarakterik olan mifoloji dünya sisteminin Azərbaycan folklorunda əks olunduğu ortaya çıxarılmışdır. Əfsanələrin digər folklor nümunələri ilə müqayisəli şəkildə araşdırılması nəticəsində Azərbaycan xalqının əski ideologiyasında mifoloji dünya sisteminin şaquli şəkildə üçqatlı quruluşa malik olduğu müəyyən edilmişdir. Lakin bir çox əfsanələrdə mifoloji dünya sistemi ikili müxalifət halında təsvir edilmişdir. Bir çoxtədqiqatçıların fikrinə görə, dünyanın ikiqatlı quruluşu ilə bağlı təsəvvürlər daha qədimdir. Qədim türklərin, o cümlədən Azərbaycan xalqının düşüncəsində mifoloji dünya sistemi şaquli olaraq üç yerə (üç qata) bölündüyü kimi, üfiqi olaraq da dörd yerə bölünmüşdür. Bu motiv Naxçıvan əfsanələrində saxlanmasa da, onu müqayisəli araşdırmalarla bərpa etmək mümkün olmuşdur. Türk xalqlarının mifologiyasında bu bəzən beşlik şəkildə verilmişdir. Məsələn, Maaday Qara Qaradağın başındakı dörd qayın ağacından nəni asaraq yeni doğulmuş uşağını ora qoyur. Yaxud türk yaradılış dastanlarında ağacın üzərinə işiq düşür, onun içərisində beş ev görünür” (49, 164-165).

Əfsanələrdə əks olunan coğrafi məkanın Naxçıvan ərazisi üçün xarakterik olduğunu qeyd edən araşdırmaçı bildirir ki, bu, “Nuh tufanı” əfsanəsində xüsusilə aydın nəzərə çarpır: “Qədim Şumer əfsanələrindən qaynaqlanan bu əfsanədə təsvir olunan coğrafiya Azərbaycan türklərinin yaşadığı ərazinin hüdudlarındadır. Əfsanədə əks olunan mifoloji motivlər də xalqımızın əski təfəkkür tərzilə bağlıdır. Müəyyən edilmişdir ki, əfsanədə əks olunan obrazların mifoloji xüsusiyyətləri, on-

ların bir-biri ilə əlaqəsi Azərbaycan folklorunun digər janrlarındakı obrazlarla üst-üstə düşür” (49, 165).

Z.Hüseynova “Əfsanə və rəvayətlərin tədqiq problemləri” məqaləsində sözügedən mətn tiplərinin janr xüsusiyyətlərinin müəyyənləşdirilməsindən bəhs edir, mif, əfsanə və rəvayətlərin qruplaşdırılmasında motivlərin rolundan, onların müxtəlif funksiyaları yerinə yetirməsindən danışır. Araşdırmaçı əfsanə və rəvayətlərin tədqiqi məsələlərinə iki yöndən yanaşmanı gərəkli sayır: “Birincisi, bu janrların tədqiqi zamanı xüsusi metodlardan və üsullardan istifadə olunmalıdır. Bu isə janr spesifikasiyası anlamında mətnə yanaşmaq deməkdir. İkincisi, bu janrları tədqiq edən alimlərimizin problemə yanaşma üsulunu, gəldiyi nəticələri və s. nəzərdən keçirmək mənasında tədqiq məsələlərindən danışmaq mümkündür” (54, 102).

Z.Hüseynovanın fikrincə, əfsanə və rəvayətlərin birinci yöndən tədqiq olunması həmin janrların tipoloji, semantik və struktur xüsusiyyətlərini, ikinci yöndən araşdırılması isə təsnifat məsələlərini araşdırmağı önə çəkir. Əfsanələrin əksəriyyətində mifoloji-ritual əsasların olmasından danışan tədqiqatçı yazır: “Bu isə onların mifoloji dünyagörüşün mühüm xüsusiyyətlərini, mifoloji şüurun formalaşdırdığı inancları əks etdirməsini göstərir. Əfsanələrin məzmunu həmin mifoloji inancların əsasında formalaşır və milli-mifoloji dəyərləri əks etdirir. Əfsanələr həcmcə kiçik olduğuna görə, onun alt qatındakı mifoloji mənada da lakoniklik hiss olunur. Əfsanələrin əsas xüsusiyyətləri öz mifoloji xüsusiyyətlərini itirməsidir, yəni əfsanələr mif-ritual köklərindən uzaqlaşdıqca demifləşirlər” (54, 103).

Mif-əfsanə keçidinin insan təfəkküründə qavranılması prosesinə diqqəti cəkməyə araşdırmaçı yazır: “Mifdən ayrılan əfsanənin ilk növbədə məntiqi təfəkkürdə forması yaranır. Bu isə əfsanənin strukturu ilə bağlıdır. Əfsanənin strukturunda mifdə olduğu kimi kosmoqonik, etnoqonik, esxatoloji, etimo-

loji, totemik təsəvvürlər haqqında ilkin biliklər yer tutur. Lakin mifdən fərqli olaraq bu biliklər daha yığcam, bədiiləşmiş və nisbətən öz mifoloji məzmunundan uzaqlaşmış halda təqdim olunur. Bu hal daha çox totem əfsanələrində əsas qəhrəmanın heyvana və ya quşa çevrilmək imkanı onun tayfasına məxsus olduğu totemik görüşlərdən asılı olmuşdur. Yəni əfsanə qəhrəmanının öz tayfasının toteminə çevrilmək arzusu həmin totemin tayfanın ictimai həyatında oynadığı rolla bağlıdır. Azərbaycan əfsanələrinin çoxunda, xüsusən də totem əfsanələrində heyvana və ya quşa çevrilmək arzusu hiss olunur. Əfsanələrimizdə əsasən maral, ceyran, qurd, turac, şanapipik və s. zoomorfik heyvan və quşlara çevrilmə ilkin düşüncənin məhsulu kimi diqqəti cəlb edir” (54, 103).

Beləliklə, “Yaradılış mifi və əfsanə janrı” probleminin tədqiq tarixinin öyrənilməsi ilə aşağıdakı nəticələr əldə olunur:

1. “Türk yaradılış mifləri və Azərbaycan əfsanələri” mövzusunun tədqiqi ilk növbədə “mif-əfsanə” münasibətləri, yaxud miflərin əfsanələrə çevrilməsi məsələsidir. Məsələnin mahiyyəti mifin folklorlaşması, mifik dünyagörüşünün janrlaşması ilə bağlıdır.

2. Mif haqqındakı ümumnəzəri bilgiler onu mifoloji təsəvvürləri hekayələşdirən sistem kimi səciyyələndirir. Tədqiqatlarda mif bir anlamında mifik əhvalatların məcmusu, digər anlamında dünya haqqında fantastik təsəvvürlərin sistemi hesab olunur.

3. Mifin mahiyyəti “həqiqət” məqamı ilə bağlıdır. Miflər məzmunundan asılı olmayaraq, öz dövrünün həqiqətləri hesab olunmuşdur. Mif düşüncə, şüur hadisəsidir və o, sözlə nəql olunduğu zaman hekayətə (əhvalata, söyləməyə) çevrilir.

4. Əfsanələr, ümumiyyətlə, folklorun məzmunca maraqlı, cəlbedici və çox geniş yayılmış janrlarındandır. Sirliləşmiş məzmunu, xalqın müqəddəs dəyərləri ilə bağlı olması, başqa sözlə,

ezoterik (gizli, batini), mifik inancları özündə əks etdirməsi onların xalqın yaddaşında əsrlər boyu yaşamasına səbəb olmuşdur.

5. Əfsanə janrı arxaik-mifoloji inamlarla sıx bağlıdır. Bu janr özünün bugünkü bədii-estetik məziyyətləri ilə yanaşı, ilkin insanın fiziki və mənəvi təcrübəsini də ifadə edir.

6. Əfsanələrə yaşam gücü, poetik funksionallıq verən onun poetik mahiyyətindəki ilkinlik qatları – mifoloji strukturlardır. Mifoloji strukturlar insan düşüncəsinin ilkin addımlarıdır. İnsanlıq bütün sonrakı fəaliyyətini məhz bu ilkin addımların – mifoloji düşüncənin ilkin təcrübəsinin əsasında qurmuşdur.

7. Mif bir dünyagörüşüdür. O, öz dövründə də, sonrakı folklorlaşma dövründə də bütün hallarda sözlü mətnlərlə, sözlü poetik janrlarla sıx bağlıdır. İndi sırf mifoloji məlumatı özündə əks etdirən mətnlər “əsatir” adlanan janrda birləşir. Əsatir (yəni mif) janrı əfsanə və rəvayət janrları ilə həm məzmun, həm də şəkil (forma) baxımından çox yaxındır.

8. Azərbaycan folklorşünaslığında əfsanələrin toplanması, nəşri və tədqiqi sahəsində böyük işlər görülmüşdür. Həmin işlər “Türk yaradılış mifləri və Azərbaycan əfsanələri” probleminin tədqiqi üçün əsas nəzəri-metodoloji və praktiki bazanı təşkil edir.

9. Folklorşünaslıqda “Türk yaradılış mifləri və Azərbaycan əfsanələri” problemi birbaşa heç bir tədqiqatın predmetini təşkil etməsə də, “mif və əfsanə” konteksti əfsanə ilə bağlı bu və ya digər tədqiqatlarda zaman-zaman aktualıq qazanmışdır. Həmin kontekstin milli əfsanə fonduna söykənməsi aparılmış tədqiqatları “əfsanələrin milli poetikası” kimi səciyyələndirməyə imkan verir.

10. Əfsanələrin mifoloji strukturla əlaqəsi ilə bağlı söylənilmiş qənaətlərin, gəlinmiş elmi nəticələrin, fikir və mülahizələrin ümumiləşdirilməsi göstərir ki, Azərbaycan əfsanələri mifoloji düşüncə tarixinin bərpası üçün zəngin mətn bazasını təqdim edir.

II FƏSİL

İNSANLAR VƏ HEYVANLAR ALƏMİ İLƏ BAĞLI ƏFSANƏLƏRDƏ MİFİK YARADILIŞ KONSEPSİYASI

Birinci fəsildə qeyd olunduğu kimi, əfsanələr bir folklor janrı kimi məzmunu baxımından mifə çox yaxındır. Miflər əfsanələrə transformasiya olunduqdan sonra bədii-estetik məzmun və forma baxımından nə qədər inkişaf etsə də, öz mifik mahiyyətindən tam uzaqlaşa, qopa bilməmişdir. Ən başlıcası, mifin də, əfsanənin də fəlsəfi mahiyyətini yaradılış konsepsiyası təşkil edir. Yaradılış bir motiv kimi mifləri və əfsanələri biri-biri ilə birləşdirir.

Yaradılış, deyildi ki, həm də miflərin təsnifatının əsasında durur. Bütün xalqların mifologiyası A.Acalovun yazdığı kimi, tipoloji baxımdan eyni silsilələrin mövcudluğu ilə səciyyələnir: I. Kosmoqonik (kosmoloji) miflər. II. Etnoqonik (geneoloji) miflər. III. Təqvim mifləri (5, 14).

Qeyd edək ki, əfsanələr bu üç tipoloji silsiləni qorumuş, yaşatmış və bədii-estetik baxımdan inkişaf etdirmişdir. A.Acalov bu mif tipləri barəsində yazır ki, k o s m o q o n i k miflər hər bir mifoloji sistemin özəyini təşkil edir. Bu miflərin məzmunu “nizamlayıcı kosmik başlanğıcla dağıdıcı xaotik başlanğıcın mübarizəsi” (dırnaqdakı fikir V.N.Toporovundur – E.Q.), dünyanın (kosmosun) yaranması, təbii obyektlərin formalaşması və b.k. hadisələrdən ibarətdir. Dünyanın və kainatın sonu barədə süjetləri əhatə edən esxatoloji mifləri də bu sıraya aid etmək gərəkdir.

E t n o q o n i k (g e n e o l o j i) m i f l ə r kosmoloji miflərlə qırılmaz əlaqədədir. Onların konkret məzmununu isə insanların yaranması, evlənmə və qohumluq qaydalarının,

dövlətin, bayraqların, yasaqların, ictimai birgəyaşayış normalarının və b.k. meydana çıxması təşkil edir.

T ə q v i m m i f l ə r i və ayinləri mifoloji sistemlərdə adətən daha geniş yer tutur (5, 16-17).

A.Acalov xüsusi qeyd edir ki, hər üç mifoloji silsiləyə aid olan mətnlərin araşdırılması göstərir ki, onların arasında kəskin sərhəd yoxdur (5, 18), əslində etnoqonik və təqvim mifləri də kosmoqonik miflərdən çıxır və müəyyən mənada (mifoloji ənənə daşıyıcıları üçün isə bütünlüklə) onun tərkib hissəsi, yaxud başqa səviyyədə təkrarı kimi anlaşılır. Başqa sözlə, onlar kosmoqonik miflərin sosial (geneologiya) və təbiət-təqvim aspektində yozulmasıdır... bu mifoloji silsilələrin hər üçü vahid total mifin müxtəlif “dillərdə” ifadəsidir” (5, 16).

M.Eliade məsələni belə şərh etmişdir: “Nəyinsə “mənşəyindən” bəhs edən istənilən mif kosmoqonik təsəvvürləri nəzərdə tutur və inkişaf etdirir. Mənşə haqqında mif struktur nöqtəyi-nəzərindən kosmoqonik miflə müqayisə olunur. Belə ki, dünyanın yaradılması “təyinata görə yaradıcılıqdır”, onda bu halda kosmoqonik mif bütün yaradıcılıq təzahürləri üçün örnək olan modelə çevrilir” (162, 48).

F.Bayat isə məsələni belə şərh etmişdir: “Mifoloji sistemin sadəcə təsviri belə kosmoloji modelin varlığı anlamına gəlir. Kosmoqoniya mifoloji dünya modelini kosmik miflə təsvir etməkdən başqa bir şey deyildir” (105, 77).

M.Məmmədov da yazır ki, mifin bu və digər tipə daxil edilməsi hadisənin şərh edilmə xüsusiyyətindən, obrazın daşdığı funksiya və məntiqindən, mifoloji qəhrəmanın fəaliyyət göstərdiyi və qarşılıqlı əlaqədə olduğu obrazlar sistemindən asılıdır (76, 11).

Göründüyü kimi, miflər bütövlükdə kosmoqoniyadan – yaradılışdan bəhs edir və ayrı-ayrı miflər konkret olaraq nəyin yaradılışından bəhs etməsindən asılı olmayaraq, öz fəlsəfi ma-

hiyyəti etibarilə yaradılış mifidir. Mifin mahiyyətini təşkil edən yaradılış konsepsiyası əslində əfsanənin də mahiyyətini təşkil edir. Miflər bütövlükdə dünyanı təsvir etdiyi kimi əfsanələr də dünyanı təsvir edir. Lakin əfsanələr mifdən sonrakı dövrün məhsuludur: buna görə geniş, məzmunlu, əhatəlidir. Çünki insan dünyada daha çox yaşadıqca onu daha dərindən dərk etmiş və xalqın bu “fəlsəfi idrakı” əfsanələrdə əks olunmuşdur.

Əfsanələrin bədii məzmun aləminə nəzər saldıqda mifdən gələn yaradılış xətlərini görməmək olmur. Biz həmin xətlərin izi ilə gedib Azərbaycan əfsanələrinin mifik yaradılış mahiyyətini açmağa çalışacağıq.

2.1. İnsanın, solumun və antroobyektlərin yaradılışı

Yaradılışın ümumi kosmoqonik sxemi xaosdan kosmosun yaranmasını əks etdirir. Burada dünyanın və insanın yaradılışı birgə təsəvvür olunur. Y.M.Meletinski yazır ki, bir sıra kosmoqoniyalarda dünya kosmik insan bədəni kimi təsəvvür olunur ki, burada da kosmosun müxtəlif hissələri insan bədəninin hissələrinə uyğun olaraq makro və mikrokosmun vəhdətini göstərir (139, 212).

“Makrokosm” hərfi mənada “böyük dünya”, “mikrokosm” isə “kiçik dünya” mənasındadır. Mifologiya elmində makrokosm dedikdə dünya, mikrokosm dedikdə insan nəzərdə tutulur. Bəs bunlar mifoloji düşüncədə necə olur ki, eyniləşir?

Y.M.Meletinskiyə görə bunun səbəbi **mifoloji metaforizm** deyilən məqamla bağlıdır. O yazır ki, həmin “metaforizmin” mahiyyəti ictimai kateqoriya və münasibətlərin ətrafdakı təbiət mühitinin “obrazları” vasitəsi ilə təqdim olunmasından və əksinə, təbiət münasibətlərinin ictimai münasibətlərlə “şifrələnməsindən” ibarətdir” (139, 232).

Buna görə də mifologiyada dünyanın və insanın yaranması ayrılmaz və vahid proses kimi təsəvvür olunur. Mifik

düşüncədə dünya (kosmos) ilk əcdadın bədənindən yaranır. V.V.Yevsyukov yazır ki, hind mifologiyasında ilk əcdad Puruşanın, iranlılarda Hörmüzdün, skandinavlarda İmirin, yunanlarda Zevsin, çinlilərdə Ranqunun, tibetlərdə Klumonun bədəni kosmosu modelləşdirir (123, 79-88).

Yəni ilk əcdad öldükdən sonra onun bədənindən dünya yaranır. Burada mövzumuz baxımından diqqəti cəlb edən ən mühüm məqam ondan ibarətdir ki, **dünyanın yaranması üçün ilk əcdad ölməlidir. Yaradılışın mahiyyətində ölüm durur. Kosmoqoniya – yaradılış deməkdir, yaradılış ölümdən keçir. Beləliklə, yaradılış hadisəsindən əvvəl hökmən ölüm (məhv olma, əvvəlki vəziyyətin sona çatması) hadisəsi, yəni xaos vəziyyəti olmalıdır. Bu, xaosdan kosmosun yaranması deməkdir.**

Biz yaranışın bu mifik modelini əfsanələrdə də görürük. Burada insanın yaradılışı həm də onun dünyasının, başqa sözlə, insanın, ailənin, elin, tayfanın, nəslin, insanın dünyasına aid olan qalaların, quyuların, ovdanların, arxların, məzarların, abidələrin, türbələrin, ziyarətgahların və s. yaradılışı ilə birbaşa və ayrılmaz şəkildə bağlıdır. Və burada yaradılış öz-özünə baş vermir: kosmos (həyat) xaosa (ölümə), o da yenidən kosmosa keçir.

Mətnlərdən birində deyilir ki, “qabaxlar insannarın boyu on metrəymiş. Özü də min il yeşiyirmişlər. Bi gün hoların fikrinə allahlıx düşiy. Allah da hoları kiçəltip bizim günümüzə sali, ömürlərini də gödəldiy” (17, 10).

Bu mətni mifik yaradılış konsepsiyası baxımından belə təhlil etdikdə aşağıdakı obraz, motiv, konsept və elementləri görürük:

Kosmosdan əvvəlki zaman konsepti: “qabaxlar”;

Kosmosdan əvvəlki zaman və məkanın quruluşu: “insannarın boyu on metrəymiş. Özü də min il yeşiyirmişlər”.

Kosmoqonik konflikt: “Bi gün hoların fikrinə allahlıx düşiy”. İnsanla onun yaradıcısı – Allah arasında konflikt yaranır. İnsan öz mövcud durumu ilə razılaşmır: onu pozub yeniləmək istəyir.

Kosmoqoniyanın forması – insanlara verilən cəza: “Allah da hoları kiçəltip bizim günümüzə saliy, ömürlərini də gödəldiy”.

Burada təsvir olunmuş yaradılış prosesini ümümləşdirdikdə universal sxem aşkarlanır. “Qabaxlar” – dünyanın və insanlığın əvvəlki vəziyyətidir. Bu vəziyyət əslində indikindən yaxşı olub. Lakin insanlar səhvə yol veriblər. Öz vəziyyətlərini doğru olmayan, yanlış üsulla dəyişdirmək istəyiblər. Onların allahlıq iddiasına düşməsi əslində xaos yaradıcılığına xidmət edir.

Lakin burada daha dərin yaradılış fəlsəfəsi var. Müasir dünyanın yaranması üçün o, əvvəlcə məhv olmalıdır. Çünki mifdə bütün yaradılış ölüb-dirilmə yolu ilə baş verir. Yeni bir şeyin yaranması əvvəlkinin ölməsi və sonradan dirilməsi hesabına baş verir. Bu mətnə də Allah dünyanı məhv edərək yox etmir, bir vəziyyət başqası ilə əvəzlənir; Allah boyları on metr, ömürləri min il olan insanları əvvəlki statusda öldürüb, indiki statuslarında dirildir. Bununla da mif kosmos-xaos-kosmos yaradılış silsiləsini təsdiq edir.

Başqa bir əfsanədə deyilir ki, Naxçıvan ərazisi bir vaxt böyük bir dərya imiş. Əlincə çaydakı İlanlı, Genni dağları da ada. Bu adada kələntər, azman adamlar yaşayırdılar. Adlarına da Ucubılıx deyirdilər. Odları, ocaxları da yox idi. Bunlar unu suda yoğurub, xəmiri günə tutub bişirirdilər. Kələntərlər ayaqlarının birini İlannıya, birini də Genni dağına qoyarmış. Əyilib dəryadan balıq tutub, günün qabağında oyıza-bıyıza döndərib bişirərmişlər. Ucubılıxlar çox yeyib, çox işləyərmiş. Yeməyin çatdırmaq olmazmış. Deyirlər vaxt gəlir, çox isti olur, dərya çəkilir.

Bir qoca əkin əkirdi. Ucubılıxdan birinin yanına getdi dedi:

– Gedək mənə yer şumla.

Ucubılıx dedi:

– Əvvəl yeyib, sonra şum edərəm. Günün sonunda da səndən muzdumu alaram.

Qoca dedi:

– Yaxşı, ancaq gərək yeməmişdən üç dəfə yerə, üç dəfə göyə and içəsən.

Ucubılıx dedi:

– Yox qoca, biz and içmərik.

Qoca dedi:

– Olmaz, günah eləmə. Gərək and içib yeyəsən.

Ucubılıx nə qədər inad etdisə, qoca əl çəkmədi. Axırda and içdi. Qoca dedi:

– Hə, indi olar, çörəyini ye.

Ucubılıx gündə yediyindən çox az yedi. Doyub çəkildi. Özü də bu işə mat qalıb qocadan soruşdu:

– Qoca, neynədin doydum?

Qoca dedi:

– Çörək yerin-göyün bərəkətidi. Gərək ona itaət edəsən.

Deyirlər ki, bunnan sonra Ucubılıxlıların nəslı cılızlaşmış adi adamlar kimi oldu. Yerə-göyə and içdilər, amma əvvəlki kimi işləyə bilmədilər (77, 18-19).

Bu əfsanədə yaradılış mifinin strukturunu aşağıdakı kimi aşkarlamaq – bərpa etmək olur:

1. İndiki kosmosdan əvvəlki vəziyyət:

Su – “Naxçıvan ərazisi bir vaxt böyük bir dərya imiş”.

Ada – “Əlincə çaydakı İlanlı, Genni dağları ada imiş”.

Nəhəng varlıqlar – “Bu adada kələntər, azman adamlar yaşayırdılar. Adlarına da Ucubılıx deyirdilər”.

Odun olmaması – “Odları, ocaxları da yox idi”.

Çörəyin indikindən fərqli şəkildə hazırlanması – “Ucubılıxlar unu suda yoğurub, xəmiri günə tutub bişirirdilər”.

İlk varlıqların indiki insanlardan fərqli davranışları – “Kələnətlər ayaqlarının birini İlanıya, birini də Genni dağına qoyarmış”.

İlk varlıqların indiki insanlardan fərqli balıq bişirmələri – “Əyilib deryadan balıq tutub, günün qabağında oyıza-bıyıza döndərib bişirərmişlər”.

İlk varlıqların indiki insanlardan fərqli qidalanmaları – “Ucubılıxlar çox yeyib, çox işləyərmiş. Yeməyin çətdirməq olmazmış”.

İlk varlıqların indiki insanlardan mənəvi fərqi – Ucubılıxların heç vaxt and içməməsi.

2. Kosmosdan xaosa keçid:

Bura qədərki təsvir dünyanın ilk vəziyyətidir. Yer üzünü su imiş, insan yox imiş, ucubılıxlar var imiş. Sonrakı insanelərin bunlardan törəməsini nəzərə alıqda ucubılıxlar insanların əcdadlarıdır. Onların yaşadığı dünya, öz varlıqları indiki dünya və insanlardan fərqləndiyi kimi, bütün davranışları da indikindən fərqli imiş.

Bəs necə olur ki, indiki dünya və insanlar yaranır?

Əfsanə bu suala yaradılış mifinin universal və dəyişməz qanunu ilə cavab verir: kosmosun ömrü başa çatır, o, öz yerini xaosa verir, həmin kaos durumundan yenidən kosmos yaranır.

Mifin məntiqinə görə, dünyanın bir durumundan o biri durumuna keçid birbaşa baş verə bilməz. İki kosmik durum arasında hökmən kaos mərhələsi olmalıdır. Əfsanədə həmin kaosun izləri isti, quraqlıq şəklində qalıb: “Deyirlər vaxt gəlir, çox isti olur, dərya çəkilir”.

Həmin isti-quraqlıq dövrü əslində nəhənglərin insanlara transformasiya dövrüdür. Deryadakı adalarda əsasən balıq ye-

məklə yaşayan nəhənglər suların quruması nəticəsində məhv olmaq təhlükəsi ilə üzləşir. Bu, xaos durumudur.

Ucubulıxlar yaşamaq üçün əkinçiyə müraciət etməli olur. Ucubulıxların insanlara transformasiyası əkinçinin rəhbərliyi ilə baş verir. Proses quruluşuna görə aşağıdakı element və hərəkətlərdən ibarətdir:

- Nəhəngin ölməmək üçün əkinçiyə müraciət etməsi;
- Əkinçinin Ucubulıxa əkinçiliyi (yer şumlamağı) öyrətməsi;
- Əkinçinin Ucubulıxa yerə və göyə and içməyi öyrətməsi;
- Ucubulıxın and içməklə insana çevrilməsi.

3. Xaosdan yeni kosmosun yaranması:

“Deyirlər ki, bunnan sonra Ucubulıxlıların nəslı cılızlaşmış adi adamlar kimi oldu. Yerə-göyə and içdilər, amma əvvəlki kimi işləyə bilmədilər”.

Burada diqqət çəkən məqamlar var. Həmin məqamlar kosmoqoniyanın əsasını təşkil edir. Məsələn, mifin məntiqinə görə, ucubulıxların dövründə insanlar ola bilməzdi: insanlar onlardan əmələ gəlirlər. Lakin biz ucubulıxların dövründə əkinçini görürük. Bu, müəyyən ziddiyyət yaradır. Ancaq daha dərinədən yanaşdıqda məsələ aydınlaşır.

Əkinçi obrazı bizə insanı xatırladır. Ancaq onun davranışlarına fikir versək, görürük ki, o, yaradıcı başlanğıcdır. Yəni ucubulıxları insana o çevirir. Onlara and içməyi, yer şumlamağı, əkin əkməyi, insan kimi qidalanmağı öyrədir. Deməli, həmin əkinçi mifik obrazların tipologiyasına görə mədəni qəhrəman, yaradıcı başlanğıcdır.

Bundan başqa əfsanədə mif üçün xarakterik olan müqəddəs dəyərləri də müşahidə edirik:

1. Yerə, göyə and içmə:

Fikrimizcə, yerə, göyə and içmə yerin və göyün yaradılışı mənasındadır. Mifologiyada həmişə ilk olanlar müqəddəs

sayılır. Yer və göy də ilk yaradılışla bağlılıq məqamında müqəddəsdir. Demək, əfsanədəki bu andiçmə motivi əslində yaradılış mifologemidir.

2. Çörəyin müqəddəsliyi:

Əfsanədə nəhənglərin insanlara çevrilməsi əkinçilik fəndlərində baş verir. Bu da əfsanənin əsasında əkinçilik kultu ilə bağlı mifin durduğunu göstərir. Yəni çörək müqəddəs dəyər kimi heyvandarlıq, ovçuluq, yaxud dəmirçilik kultu ilə yox, birbaşa əkinçilik kultu ilə bağlıdır.

Bir əfsanə mətninə də nəzər salaq:

“Sədərək kəndi yaxınlığında Şərur adında bir şəhər olub. Bı şəhərin qırağında bir nəhəng yaşayırmış, adı da Ucuqulu imiş. Ucuqulu o qədər yekəymiş ki, adı adamlar onun topuğundan ancaq olarmış. Ucuqulu ətraf dağların, bir də Qaraağac meşəsinin ixtiyarını almışdı öz əlinə. Heç kəsin gücü çatmazmış ki, meşədən bir tikə odun qırsın. Lazım olanda Ucuqulunun özü odun yığıp gətirərmiş şəhərə, paylayarmış camahata. Əvəzində də Şərur əhli Ucuqulunu, anasını, bir də onun atını dolandırarmış. Əmə Ucuqulu hər dəfə şəhərə odun gətirəndə bir xata törədərmiş. Ya adamlar onun ayağı altda qalıp əzilərmiş, ya da Ucuqulu çiyindəki odun şələsini yerə qoyanda ev-zad uçarmış. Axırı camahat zinhara gəlir. Yığışıp danışıllar, Ucuqulunun yanına bir neçə ağsaqqal göndərillər.

Ağsaqqallar gəlip Ucuquluya deyillər ki, bə sən odun yığıp şəhərə gətirəndə əziyyət çəkirsən. Biz bına irazı olmarıx. İcazə ver, bı əziyyəti biz özümüz çəkək, amma səni də, atını da hər gün doyuzdurax. Ucuqulu irazı olur.

Camahat Ucuquluynan anasına gündə neçə mal-davar, nə qədər əppək verillər, onları yedizdirirlər. Amma Ucuqulunun atı çox yeyimcilimiş, onun ot-ələfini çatdıra bilmirmişlər. Camahat görüb ki, belə getsə ətrafdakı pütün ot-ələf qurtaracaq, bınların öz heyvanlarına bir şey qalmayacaq. Genə yığı-

şib danışıllar, ağsaqqalar deyir ki, innən belə Ucuqulunun atına yem aparanda o yemi mındarlamaq lazımdı. Belə də eliyil-lər. Otun xeyli hissəsini mındarlayırlar, üstünə də bir az təmiz ot qoyup aparıllar Ucuqulunun atına. At təmiz ot yeyip, mındarlanmış ota çatanda durup, ta yemir. Ucuqulu bını gö-rəndə duruxur. Çağırıp anasından soruşur ki, mənim atım yem yemir? Anası da deyir ki, a bala, bı cırtıdanlarınan işin olma-sın. Bınlar dünyanın bicidirlər. Elə bicikliklərindən də belə cırt-dan oluplar...

Ucuqulunun ayağına batan tikan üç-dörd arşınlıq tir olarmış. Ucuqulu özü əyilip bı tikanı çıxardammazmış. Ona görə də oturarmış yerə, ayağını da Arazın üstünnən uzadarmış o taya. Bının o tayda yaşayan bir bacısı varmış, özü kimi nə-həngmiş. Bacısı Ucuqulunun ayağındakı tikanı iki barmağıy-nan çəkib çıxararmış. Ucuqulu o qədər yekə, o qədər güclüy-müş ki, Əzrayılın da gücü çatmırmış onu öldürsün. Ona görə də Əzrayıl həmişə fürsət axtararmış ki, Ucuqulu uzansın, bı da onun sinəsinə çöküb canını alsın. Günlərin bir günü Ucu-qulunun ayağına yenə tikan batır. Ucuqulu ayağını uzadır o taya ki, bacısı tikanı çıxartsın. Amma bu dəfə Ucuqulu otur-mur, uzanır. Elə o saat Əzrayıl çökür onun sinəsinə, canını alır. Bacısı görür ki, tikanı çıxarıp, amma Ucuqulu tərپəşmir. Çağırıp anasına deyir ki, Ucuquluya nə olup ki, tərپəşmir? Anası baxan kimi deyir ki, bə qardaşını öldürüplər. Bacısı tez gəlir. Ana-bala belə biliplər ki, Ucuqulunu adamlar öldürüp. Ona görə Şərur şəhərini dağıdıllar, ölən – ölür, qaçan da son-ralar burda Sədərək kəndini salır. Deyilənlərə görə, neçə yüz min malın dərisinnən Ucuquluya paltar çıxarmış. Bu paltarı da neçə yüz adam neçə aya tikərmiş.

Ucuqulu su içmək istəyəndə bir əlini Ağrı dağına, bir əlini də Haça dağa qoyup əyilərmış Arazdan su içərmış. Ucu-qulu öləndən sonra onun üstünü yavaş-yavaş toz-torpax basır,

sonra bı toz-torpax bərkiyip dağ-daşa çevrilir. Ucuqulunun ayağı ki, Arazın o tayına uzanlı qalmışdı, sonralar körpüyə dönür. Camahat bı körpüynən o tay-bu taya gedip-gəlirmiş. Çox xatalar elədiyinə görə camahat Ucuqulunun adını dəyişip Buculux qoyur. Ucuqulunun ayağından düzələn körpüyə də Buculux körpüsü deyillər” (78, 28).

Bu əfsanə mətni yaradılış mifini kompleks şəkildə əks etdirir. Yəni burada yaradılış üçün xarakterik olan süjetlər bir-biri ilə çulğalaşib. Onlara əfsanədəki ardıcılığa uyğun şəkildə diqqət edək:

1. Kosmosdan əvvəlki vəziyyət: “Səderək kəndi yaxınlığında Şərur adında bir şəhər olup”.

2. Xaotik varlıq: Ucuqulu.

3. Ucuqulunun xaotik görkəmi: “Ucuqulu o qədər yekəymiş ki, adi adamlar onun topuğundan ancax olarmış”.

4. Ucuqulunun xaotik davranışları: O, insanları meşədən odun qırmağa qoymur, odunu özü insanlara satır və hər dəfə də öz kobud davranışları ilə insanlara əziyyət verir.

5. Ucuqulunun ailəsi və təsərrüfatı: Onun anası, bacısı və bir də atı var.

6. Ucuqulu və Təpəgöz: İnsanlar Ucuqulunun əlindən zinhara gəlib yanına ağsaqqal yollayırlar. Bu, zahiri fərqləri nəzər almasaq, “Kitabi-Dədə Qorqud”da insanların Təpəgözlə Dədə Qorqud vasitəsilə müqavilə bağlamalarını xatırladır (60, 99).

7. Ucuqulu ilə razılaşma-müqavilə: İnsanlar meşədən özləri odun qırmağın müqabilində hər gün Ucuquluya və anasına yemək, atına isə yem verirlər.

8. Ucuqulu ilə razılaşma-müqavilənin pozulması: Təpəgözlə olduğu kimi, bir azdan insanların müqaviləni davam etdirməyə imkanları çatmır. Onlar bu vaxt ata verilən otu murdarlayırlar. Müqavilə pozulur.

9. İnsanların cırlığının səbəbi: Ucuqulunun anası deyir ki, insanlar bicdirlər (hiyləgərdirlər). Elə bicliklərindən də belə cırtan olublar.

Burada biz maraqlı yaradılış mifi ilə üzləşirik. Əfsanə ucubılıxlardan fərqli məzmun təqdim etsə də, mahiyyət dəyişməz qalır: kosmosun xaosdan yaranması.

Burada iki dünya və buna uyğun iki durum var: biri nəhəngin (Ucuqulunun), o biri insanların dünyası. Bu iki dünya quruluşu, görkəmi, onlardakı davranış qaydaları baxımından bir-birinə ziddir. Ucuqlunun Təpəgözü xatırlatmasını, Təpəgözün xaosun təmsilçisi olduğunu nəzərə alsaq, bu dünyalardan biri – xaosu, o biri – kosmosu göstərir.

Bu iki dünya bir-birinə zidd olsa da, sıx bağlıdır. Onlar biri-birindən ayrı ola bilmir. İnsanlara Ucuqulunun meşəsindən odun gətirmək lazımdır. Ucuqulu isə odunları insanlara satmasa, yaşaya bilməz. Beləliklə, Ucuqulu insanlara, insanlar da ona bağlıdır. Bu xaosla kosmosun birgəliyini göstərir.

Ucuqlu ilə insanlar arasında müqavilə əsasında mübadilə yaşamın bir mərhələsini işarələyir. İnsanların əziyyət çəkdiyi bu mərhələni xaos adlandırmaq olar.

Müqavilənin pozulması xaos dövrünün sona çatması və yeni mərhələyə keçidi işarələyir. Müqavilənin pozulmasına səbəb insanların hiyləgərliyi olur. Hiyləgərlik xaosdan kosmosa keçidi bildirən mərhələdir. Ucuqulunun anasının dediyi sözlərdən məlum olur ki, insanlar bir vaxtlar nəhəng imişlər və öz biclikləri ucbatından cırtanlaşıb indiki vəziyyətə düşüblər.

Yeri gəlmişkən, Ucuqulunun ailəsi bizə Təpəgözün ailəsi barəsində də düşünməyə imkan verir. Təpəgözün atası Qonur Qoca Sarı Çoban Oğuzdandır, anası pəri qızı isə ayrı dünyadandır. Rafiq Babayev bu ayrı dünyanı “yad” dünya kimi səciyyələndirərək yazır ki, Təpəgöz... bu mühitə (Oğuz kos-

mosuna – E.Q.) yaddır... Təpəgözün anası pəri qızıdır. Epik məkanda bu, çox ciddi məsələdir (28, 50).

Təpəgözün yad dünyası xaos aləmidir. Bu aləmi əfsanələr vasitəsilə bərpa etmək mümkündür. Belə ki, Təpəgözlə eyni mənə yuvasına girən Ucuqulunun da anası var, lakin anası ilə bərabər bacısı da var. Demək, Təpəgözün anası olduğu kimi, babası, nənəsi ola bilər. Buradan çıxan nəticə ondan ibarətdir ki, Azərbaycan əfsanələri Oğuzu mif dünyasının davamı kimi, mifologiyamızın unudulmuş məqamlarını bərpa etməkdən ötrü bizə indiki halda olduğu kimi qiymətli material verə bilər.

Təhlil olunan əfsanədə insanlığın iki mərhələsi var: nəhəng hal və çırtadan hal. Bu iki hal arasında xaotik hal, hadisə var. İnsanların əvvəlki halı – kosmos, bicikləri – xaos, indiki halları – xaosdan yaranan hazırkı kosmos deməkdir.

Süjetin sonrakı mərhələsinə nəzər salaq:

1. Təpəgözün gözüne batan paya və Ucuqulunun ayağına batan tikan: Ucuqulunun ayağına tikan batanda bu yekə tikanı onun bacısı çıxarmış.

2. Təpəgözü öldürən Basat və Ucuqulunu öldürən Əzrayıl: Ucuqulu böyük olduğu üçün Əzrayılın onu öldürməyə gücü çatmırmış. Bunun üçün Ucuqulunun uzanması lazım imiş ki, Əzrayıl onun sinəsinə çöküb canını alsın. Ucuqulu da həmişə ayağına tikan batanda oturmuş. Bu dəfə uzanır və Əzrayıl onun canını alır. Burada Basatla Əzrayıl obrazı arasındakı yaxınlıq onda ifadə olunur ki, Basat Təpəgözün gözünü uzun paya ilə deşib öldürür. Ucuqulunun da ölümünə səbəb onun ayağına batan tikan olur. Buradakı Əzrayılın adı yalnız islam dinindəki Əzrayılla eynidir. İslamdakı ölüm mələyi Əzrayıl gəldikdə onun qarşısını heç bir qüvvə ala bilməz. Lakin bu Əzrayılın Ucuquluya gücü çatmır, fürsət gözləyir ki, Ucuqulu uzansın. Demək, bu Əzrayılla islamdakı Əzrayılı birləşdirən yalnız addır.

3. Yeni dünyanın – kosmosun Ucuqulunun ölümü ilə yaranması: Ucuqulunun anası ilə bacısı insanlardan intiqam alırlar. Şərur şəhərini yer üzündən yox edirlər. İnsanlar qaçıb özlərinə yeni məskən – Sədərək kəndini salırlar.

Ölmüş Ucuqulunun bədəni bərkiyib dağa-daşa çevrilir.

Ucuqulunun Arazın o tayına uzanlı qalmış ayağı körpüyə dönür.

Yeni dünyanı bildiren körpü yeni adla adlanır: Buculux.

Süjetin bu hissəsi ilk əcdadın bədənindən kosmosun yaranmasını nəql edir. Kosmosun yaranması ilk əcdadın ölümü ilə baş tutur. İnsanların əvvəl nəhəng olduğunu, sonradan cırıldığını nəzərə alsaq, Ucuqulu elə onların əcdadıdır. Bu əcdad yaradılış konsepsiyası baxımından xaosdur. Bununla yaradılış mifinin həqiqəti təsdiq olunur: mifə görə kosmos məhz xaosdan təşəkkül tapır.

Əfsanələrdə insanların, cəmiyyətin (sosiumun) və antropobyektlərin (insana aid olan obyektlərin) yaradılışı qarşılıqlı proses olmaqla təhlil boyunca üzə çıxan universal yaradılış konsepsiyasını inikas edir. Bir səciyyəvi əfsanəni də nəzərdən keçirək:

“Deyirlər, qədimlərdə Qobustan qışlaqları tərəfində əkiz qardaşlar yaşayırmış, hər ikisi boya-başa çatmış, adlı-sanlı ovçu olubmuş. Oxlarından bir quş, nizələrindən bir cüyür yayınmazmış. Qılınclarından bir yağı can qurtara bilməzmiş. Şöhrəti hər yana yayılan igidlərin qorxusundan bu yerlərə düşmənlər ayaq basa bilməzmiş.

Bir gün qardaşlardan biri qonşu obada adı dillərə düşmüş gözəl bir qıza vurulur. Hər gün Gözəl deyib, hay-haray çəkir, yanıqlı bayatılar deyirmiş. Gözəli görmək istəyirmiş. Amma qardaşından ayrıla bilmirmiş. Bir gün tablaşmır və qardaşına deyir:

– Qardaş, sən məni burada gözlə, gedim Gözəli görüm.

Qardaşı deyir:

- Axı düşmən getməyindən duyuyq düşər, məni təkləyər.
– Can qardaş, canım qardaş, çoxdandı düşmən bu yerlərə ayaq basa bilmir. Qoy gedim, Gözəlimi görüm, qollarıma qüvvət, dizimə taqət gəlsin, bundan sonra daha basılmaz olarıq.
– İndi ki, gedirsən, gəl sənin təhər-tövrünü dəyişək, ayrı geyimdə get, səni görüb tanıyan olmasın.
O, başqa geyimdə sevgilisinin görüşünə getməyə razılaşmır, deyir:

Salma heç şəklə məni,
Gəl mindir şəklə məni.
Gedib Gözəli görürəm,
Gələrəm, bəklə məni.

Qardaş bir söz demir. Oğlan gedir. Yağı bu biri qardaşın yurdda tək qaldığından xəbər tutub, ona hücum çəkir. Oğlan oxu yağının üstünə yağış kimi yağdırır. Sağdan vurub, soldan çıxır, soldan vurub sağdan çıxır. Düşməne meydan oxuyur:

Əzizim Təklədənəm,
Tək öylü Təklədənəm;
Arasbar tərlandıyam,
Sonalar təklədənəm.

Amma yağı çox, oğlan tək imiş. Qardaşı da gəlib çıxmırmış. Axırda düşmən güc gəlir. Qardaşı qılıncdan keçirirlər. Sonra da o biri aşıq qardaşın yolunu güdürlər, onun gəldiyini görəndə qəfil üstünə atılır, sevən ürəyini oxlayırlar. Elə o vaxtdan bəri aşıq qardaşın düşdüyü yerdə binələnen kəndə „Təklə” deyirlər“ (85, 60-61).

Əfsanə özündə əski mifik görüşləri, o cümlədən yaradılış görüşlərini əks etdirir. Hər şeydən əvvəl diqqəti qardaşların əkiz olması cəlb edir. Bu, onu göstərir ki, əfsanə mətninin əsasında **əkizlər mifi** durur.

Mətnə əkilər mifi üçün xarakterik olan cəhətləri görmək olur. V.V İvanov yazır ki, əkilər mifi müxtəlif qəbilə başçıları və ya mədəni qəhrəmanlar kimi çıxış edən qeyri-adi varlıqlar haqqında mifdir. Əkilər mifini əkil qardaşlar (mü-təffiq və ya düşmən), əkil bacı-qardaşlar, androgen və zoo-morfik əkilər mifinə bölmək olar (125, 174).

Burada mövzumuz baxımından diqqəti ilk cəlb edən əkilər mifinin qəhrəmanlarının “müxtəlif qəbilə başçıları və ya mədəni qəhrəmanlar” olmasıdır. Qəbilə başçısı, mədəni qəhrəman ilk əcdad kompleksinə aiddir. Demək, əfsanədəki əkilər ilk əcdadlardır və bu da yaradılış konsepsiyasının məntiqinə uyğundur.

V.V.İvanov daha sonra yazır: “Doğuluşdan əkil qardaşlar arasında kəskin rəqabət vardır” (125, 175).

Özü də K.Levi-Stros “əkilər arasında qarşıdurmanın lap döllənmə anından mövcud” olduğunu xüsusi şəkildə vurğulamışdır (134).

Bu rəqabətin izini əfsanədə aydın şəkildə görürük. Onlardan biri qız sevir, o birisi sevmir və buna görə onların arasında fikir ayrılığı yaranır.

Əfsanədəki yaradılış mifinin strukturunu belə görmək olar:

1. İki qarşı duran dünya – kosmos və xaos:

Burada kosmos – əkilərin, xaos – onlara rəqib olan düşmənlərin dünyasıdır.

2. Əkilərin ovçuluq kultu ilə bağlılığı:

Əkilərin hər ikisi mahir ovçudur.

3. Əkilər arasında kosmoqonik xarakterli ziddiyyətin yaranması:

Əkilərdən biri Gözəl adlı qızı sevir. Bu, yaradılış fəlsəfəsi baxımından əkilər arasında olan bağlılıq, birgəlik harmoniyasının pozulmasıdır. Aşiq olan əkil kişi başlanğıcı kimi qadın başlanğıcı olan Gözəllə bağlılıq, birgəlik harmoniyası

yaradır. Bu da öz növbəsində əvvəlki harmoniyanı dağıdır. Lakin yeni harmoniya kosmoqoniyaya xidmət edir. Kişi və qadın başlanğıclarının qovuşması yeni həyat, yeni dünya – kosmos deməkdir.

4. Yeni dünyanın ölümdən – xaosdan keçməsi:

Yeni dünyanın yaranması üçün köhnə dünya dağılmalı (xaos) və onun əsasında yeni dünya (kosmos) yaranmalıdır. Bu iş əkizlərin ölümünü nəzərdə tutur. Əkizlər ölür və yeni kosmos yaranır.

5. Xaosdan yaranan yeni dünya:

Qardaşların ölümü ilə yeni binə, yeni kənd, yeni el-oba və onların dünyası yaranır. Həmin yeni dünya Təklə adlanır.

Kosmosun xaosdan yaranmasının zəngin şəkilləri var. Məsələn, Oğuz kağanın oğlu “Ayxan oğuzları yığıb deyir ki, buranı dəniz örtəcək. Buranı tərk etməliyik. Gedib Şahdağın ətəyində məskən salın. Mən burda qalacağam. Nə vaxt ki xorultum kəsildi, bilin ki, yoxam” (10, 6).

Burada yeni dünya Ayxanın ölümü ilə yaranır.

Qeyd edək ki, insanın, solumun və antropoobyektlərin yaradılışı ilə bağlı çoxlu sayda əfsanələr vardır. Onların əksəriyyəti ilə tanış olsaq da, hamısını burada əhatə etmək mümkün deyildir. Təhlil etdiyimiz əfsanələr yaradılış mifinin konsepsiyası ilə bağlı aşağıdakı elmi-nəzəri qənaətlərə gəlməyə imkan verir:

1. Yaradılış mifinin ümumi kosmoqonik sxemi xaosdan kosmosun yaranmasını əks etdirir. Burada dünyanın və insanın yaradılışı birgə təsəvvür olunur. Mifologiyada dünyanın və insanın yaranması ayrılmaz və vahid proses kimi təsəvvür olunur. Mifik düşüncədə dünya (kosmos) ilk əcdadın bədənindən yaranır. Dünyanın yaranması üçün ilk əcdad ölməlidir. Yaradılışın mahiyyətində ölüm durur. Kosmoqoniya – yaradılış deməkdir, yaradılış ölümdən keçir. Beləliklə, yaradılış hadisəsindən əvvəl hökmən ölüm (məhv olma, əvvəlki vəziyyə-

tin sona çatması) hadisəsi, yəni xaos vəziyyəti olmalıdır. Bu, xaosdan kosmosun yaranması deməkdir.

2. İnsanın yaradılışı həm də onun dünyasının, başqa sözlə, insanın, ailənin, elin, tayfanın, nəslin, insanın dünyasına aid olan qalaların, quyuların, ovdanların, arxların, məzarların, abidələrin, türbələrin, ziyarətgahların və s. yaradılışı ilə birbaşa və ayrılmaz şəkildə bağlıdır. Və burada yaradılış öz-özünə baş vermir: kosmos (həyat) xaos (ölümə), o da yenidən kosmosa keçir.

3. Mifə görə, müasir dünyanın yaranması üçün o, əvvəlcə məhv olmalıdır. Çünki mifdə bütün yaradılış ölüb-dirilmə yolu ilə baş verir. Yeni bir şeyin yaranması əvvəlkinin ölməsi və sonradan dirilməsi hesabına baş verir. Bununla mif kosmos-xaos-kosmos yaradılış silsiləsini təsdiq edir.

2.2. Heyvanların yaradılışı

Türk yaradılış mifinin böyük bir qolu heyvanlar aləminin yaradılması ilə bağlıdır. Digər mifologiyalarda olduğu kimi, türk mifologiyasında da heyvan ipostası – şəkli, başlanğıcı çox qədimdir. Bu, ümumiyyətlə, heyvanların mifologiyadakı yeri və rolu ilə bağlıdır. V.N.Toporov dünya mifologiyalarının təcrübəsinə əsaslanaraq yazır ki, mifologiyada heyvanın və ümumiyyətlə, animal elementin rolu müstəsna dərəcədə böyükdür. Bu rol heyvanın bəşəriyyətin inkişafının erkən mərhələsindəki əhəmiyyəti ilə müəyyənləşir (151, 440).

V.V.Yevsyukov yazır ki, yeri heyvan obrazında təsvir edən miflər ən qədim və sadə miflərə aiddir (123, 71). Müəllif yenə də göstərir ki, kainatın insan bədəni ilə eyniləşdirilməsi dünyanın zoomodelindən cavandır (123, 79).

Yəni insanlar ilk əcdadı ən əvvəl heyvan görkəmində təsəvvür etmişlər. Bu heyvan əcdad daha sonra insan görkəmi qazanmışdır. Buradan görünür ki, mifologiyada əvvəlcə zoomorfizm hakim olmuş, antropomorfizm onun inkişafı kimi

meydana gəlmişdir. Burada hətta bir faktı göstərmək də yerinə düşər ki, “Oğuznamə”nin uyğur versiyasında oğuzların ilk əcdadı Oğuz kağan öküz şəklində rəsm olunmuşdur (161, 15, 22).

Yaradılış mifində heyvan konseptinin ilkinliyi öz izlərini Azərbaycan əfsanələrində qorumuşdur. Heyvanlarla bağlı çoxlu əfsanələr vardır. Lakin qeyd olunmalıdır ki, bu çoxluğun öz səciyyəvi keyfiyyəti var. Bu da ondan ibarətdir ki, hər bir xalqın folklorunda olduğu kimi, Azərbaycan folkloru üçün də səciyyəvi olan heyvanlar vardır. Və bu heyvan obrazlarını araşdırdıqda onların əski mifoloji kultlarla bağlılığı dərhal üzə çıxır. Bu məsələni monoqrafik müstəvidə tədqiq etmiş R.Əlizadə yazır ki, Azərbaycan folklorunda təbiət kultları ilə bağlı inanların böyük bir hissəsi canlı təbiət obyektlərini əhatə edir. Burada qurd, ilan, at, müxtəlif quşlar və s. kimi mifik obrazlar daxildir. Adları çəkilən heyvanlar ən qədim çağlardan mifik düşüncənin obyektini təşkil etmişdir. Bu heyvanların əsatiri-magik qüvvəyə malik olması düşünülmüş, onlara əcdad kimi yanaşılmış, sitayiş edilmiş, müvafiq kult mərasimləri yerinə yetirilmişdir. Bu gün istər inanclar dünyasında, o cümlədən folklorumuzda həmin heyvanlar ətrafında vaxtilə mövcud olmuş kult inanlarının izləri bu və ya digər şəkildə qorunub qalmışdır. Azərbaycan folklorunun bədii semantikasının, mifik-mənəvi əsaslarının öyrənilməsi heyvan və quş kultları ilə bağlı inanların öyrənilməsini bir zərurət kimi tələb edir. Heyvan və quş kultları ilə bağlı inanların bir xarakterik cəhəti ondan ibarətdir ki, ulu babalarımızın mifoloji-mərasimi dünya modelində əslində təbiət və məişət kultları biri-birindən keçilməz sərhədlərlə ayrılmamışdır. Xalqımızın mifik düşüncə çağında pərəstiş etdiyi bütün canlı və cansız kultlar onun vahid mifoloji düşüncə təsəvvürlər sisteminə – kosmoloji dünya modelinə daxil idi. Bu cəhətdən canlı təbiət kultları ilə bağlı inanlar xüsusilə əcdad kultları ilə qırılmaz şəkildə bağlıdır (45, 75).

Burada bir məqama da toxunmadan keçmək mümkün deyildir. **Heyvanat dedikdə bütün qaçarlar və uçarlar nəzərdə tutulur.** Lakin mifologiyada bunların fərqi var. Mifin öz dünya modeli var. Bu model üç qatdan: göy, yerüstü və yeraltı dünyalardan ibarətdir. Hər dünyanı işarələndirən, həmin dünyanın simvolu, obrazı, modeli kimi çıxış edən heyvanlar var. Bu cəhətdən quşlar göy aləminə, astral sferaya qurd, at, keyik kimi obrazlar yerüstü aləmə aiddir. Biz məhz bu mifoloji məntiqə əsaslanıb, qaçarlarla uçarları ayrı yarımfəsillərdə öyrənməyi məqsəduyğun saydıq.

Mifologiya bütöv bir sistemdir. Bu sistem bu gün bizə nə qədər primitiv görünsə də, bu primitivliyin altında mifin mükəmməlliyi gizlənir və mifin məntiqi heç bir halda pozulmur (Yeri gəlmişkən, əgər bu məntiq pozularsa, o deməkdir ki, artıq mif mif olmaqdan çıxır).

Azərbaycan əfsanələrinə diqqət yetirdikdə mifik dünya modelini təşkil edən üsürlərin bir-biri ilə bağlılığını görürük. Bu bağlılığın əsasında yaradılış kosmoqoniyası durur. Bir mətnə nəzər salaq:

“Ayla Günəş sözləşirlər ki, balalarını çaya atsınlar. Ay kisəni daşla doldurur, Günəş də balalarını kisəyə qoyub çaya atırlar. Sonra Günəş görür ki, Ayın balaları ulduzlar yanında. Ondan soruşur ki, niyə mənim balalarımı çaya atdırdın? Ay deyir ki, onlar sən yaşa çatanda hərəsinə bir dünya lazım olacaqdı, dünya da bir dənədi. Aralarına qırğın düşəcəkdə. Dünyanı yandırıb kül eləyəcəklərdi. Fikirləşdim ki, çaya atım, balığa çönsünlər. Adamlar da yesinlər” (11, 48).

Göründüyü kimi, burada yaranışdan söhbət gedir. Yaradılış dünyanın müxtəlif səviyyələrini əhatə edir. Ayın balaları ulduza dönür, Günəşin balaları isə balığa dönür.

Bu mif bizə nəticə etibarilə balıqların yaradılışından bəhs edir. Balıqlar sualtı dünyadır. Mifin məntiqinə görə, su-

altı dünyanın varlıqları göy aləmi ilə bağlanır. Günəşin bala-larının balığa çevrilməsi göy aləmi ilə sualtı aləmin eyni ele-mentlərdən təşkili mənasına gəlir. Bu da mifin məntiqinə uy-ğundur. Mifologiyada dünyanın müxtəlif qatları bir-birindən formasına, şəklinə görə fərqlənir. Həmin dünyalar mahiyyətə bir-birinin qohumudur. Bu qohumluğun əsasında yaradılış konsepsiyası durur və həmin konsepsiya mifik düşüncənin mahiyyətində durmaqla onun dünyanı qavramasının əsas məntiqi kimi çıxış edir.

Türk yaradılış mifologiyası üçün xarakterik olan obraz-lardan biri qurddur. Bu, çox məşhur obrazdır. Tədqiqatçılar bu obrazın müxtəlif mifik cizgilərini aşkarlamışlar.

Zəki Vəlidli Toğan oğuz və qırpaqlarda qurdun xilaskar sayıldığını göstərmişdir (114, 134).

Jan Pol Ru qurdu əcdad kimi səciyyələndirmişdir: “Qurd-la diş keyikin birləşməsindən böyük bir soyağacının gövdəsini təşkil edəcək şəxs doğulmuşdur. Bu soyağacı Çingiz xan öncəsi Monqol dönəmindən fəteh Dobun Mergen adlı yaxın tarixli ata-sına qədər bütün nüansları əhatə etməkdədir” (113, 310).

F.Bayat da qurdun əcdad və xilaskar funksiyalarını qa-bartmışdır: “Türk tayfalarında Boz qurd, əsasən, əcdaddır (məsələn, ciğil, yağma, karluq tayfalarında). Göy Türklərdə əcdadlıq xilaskarlıq funksiyası ilə birləşib: əcdad-xilaskar şəklində rəsmiləşdirilib” (31, 47).

Bəhaəddin Ögel Boz qurd obrazının müqəddəsliyinə işarə edərək yazır ki, türklərin öz simvolları olan müqəddəs qurda “Kök-Börü”, yəni Göy Qurd demələrinin səbəbi var. Kök, yəni göy, göyün rəngi olan mavilik idi (108, 42).

Bütün bu xüsusiyyətlər Azərbaycan əfsanələrində özünü qorumuşdur. Ancaq burada təkcə özünü qorumaqdan danışmaq olmaz. Bu mifik cizgilər folklor düşüncəsinin – fəlsəfəsi-nin bədii-estetik əsaslarına çevrilmişdir. Məsələn, R.Əlizadə

yazır ki, Boz qurdun qiyamət günü türkləri xilas edəcəyi ilə bağlı əski bir inam möscuddur və bu inam türk qəhrəmanlarının dastan obrazlarında variasiya olunub. Bu baxımdan “Dədə Qorqud kitabı”nda öz əksini tapmış qurdun xilaskarlıq missiyası da onun digər funksiyaları qədər qabarıq görünür (45, 79).

Bir səciyyəvi əfsanəyə nəzər salaq:

“Bi tayfa varmış. Honun başçısının uşağı yoxiymiş. Çox qurbannan, nəzir-niyazdan sora honun bir oğlu oliy. Uşax dörd-beş yeşinə çatıy, ama yerimiyi. Tayfa baççısı fikirreşiy: “Bə mən ölennən sora şikəsd oğluma kim baxcax?”

Bi qunusu ho tayfanın üsdünə duşmannar hücum eliyi. Hamısı kişiləri öldürüy, arvat-uşaxları yesir eliyip aparıylər. İntası şikəsd uşağı aparmıylər ki, qurt-quş yisin.

Bi qurt uşağı yuvasına aparıy. Başdiyi uşağı böyütmağa. Neçə illərdən sora uşağın ayaxları açiliy. Özü də böüyüb elə pəhlivan oliy ki, ad-sanı hər yerə yeyiliy. Düşmannar honun sorağını eşidip gəliylər öldurmağa. Ama oğlan hoların hamsını qırıy. Sora da gedip tayfasını kutariy” (17, 10).

Əfsanəni yaradılış mifinin strukturunu aşkarlamaqla təhlil etməyə çalışaq:

1. Xaos: Tayfa başçısının övladı yoxdur.

2. Kosmos: Tayfa başsız qalmır, başçının övladı doğulur.

3. Kosmosun natamamlığı: Uşaq şikəstdir, yeriyə bilmir.

4. Xaos: Düşmən hücum edib kişiləri öldürür, arvadları əsir götürülər. Bu, tayfanın məhvi deməkdir.

5. Kosmosyaradıcı xilaskar qurd: Bir qurd gəlib ölmək üçün atılmış uşağı götürüb aparır. Uşağı bəsləyir və o, yenilməz qəhrəmana çevrilir.

6. Kosmos: Uşaq tayfanı xilas edir.

Burada iki əsas məqamı müşahidə edirik:

Birincisi, qurdun xilaskarlığı;

İkincisi, qurdun əcdad funksiyası.

Qurd uşağı xilas etməklə əslində tayfanın gələcəyini xilas edir. Həmin qurd digər tərəfdən uşağı böyütməklə əslində onun hami əcdadı rolunda çıxış edir.

Naxçıvandan toplanmış bir əfsanəyə də nəzər salaq:

“Bir kişi dostugilə gəlir. Çörəh yeyillər, içillər, axşam olur. Kişi durur getsin, dostu deyir ki, ə kişi, getmə, gecədi, bir şey olar. Kişi deyir ki, yox gedəcəm, at altımda, tufəng belimdə, nədən qorxacam?”

Dostunun arvadı bını eşidir. Demiyəsən, bı arvad bizdən yeylərdənimiş. Arvad durup çıxır eşiyə, donun dəyişip qurt donuna düşür. Durur kişinin yolu üstünə. Bınnar tutaşır. Kişi görür ki, yox, bacarmayacaq, birtəhər pıçaxnan bı adamcılın döşünnən yaralayır. Adamcıl aradan çıxır. Kişi də ta gedəmmiyip qeyidir dostugilə, başına gələni danışır.

Bu dəmdə arvad gəlir. Kişi baxır ki, arvadın döşü yaralanıb. Məsələni annıyır. Qeyidip dostuna deyir ki, bə o adamcıl sənın arvadındı. Mən onu yaralamışam.

Dostu heş zad demir. Durup ev-eşiyyə axtarır. Kərmə qalağında arvadın donunu tapır, yandırır. Arvad qışqırır, özünən gedir. Əncax ta əli hara yetəcək. Donu yanannan sora adam adamçılıxdan çıxır, adam olur” (78, 30-31).

Bu əfsanədə bir çox görüşlər bir-birinə qarışmışdır. Əvvəlcə kişinin arvadının bizdən yeylərdən olmasına diqqət edək. Naxçıvan bölgəsindən toplanmış inancda deyildiyi kimi, cinnərə bizdən yeylər diyərix. Bizdən yeylər hər yerdə var, ancax insannara görsənməz. Təhcə mal-davar onnarı görür. Ona görə qoyun-keçi olan yerdə bizdən yeylər olmaz, yoxsa ayax altında qalıp qırılallar (9, 46).

Göründüyü kimi, cin – bizdən yey ev sahibinin arvadıdır. Bu, insanla mistik varlıqlar arasında olan qohumluğu göstərir. Həmin qohumluq yaradılış konsepsiyası ilə bağlıdır. Çünki evlənmək – nikah, nikah isə uşaqların – yeni həyatın

yaradılışı deməkdir. Bu yaradılış konsepsiyasında qurd obrazı xüsusi hadisədir.

Bizdən yeyin hamıdan gizlədiyi donu var. Bu don qurd cildir. Arvad bu donu geyməklə qurda dönür. Demək, arvadın əsli-kökü qurddur. Donun yandırılması ilə o, əbədi olaraq insana çevrilir. Lakin əcdadı yenə də qurd olaraq qalır. Bu halda ondan doğulacaq uşaqların əcdadı ana xətti ilə qurda gedib çıxır. Bu da qurdun əcdad funksiyasını zahirə çıxarır.

Arvadın qurd geyimi ilə qurda dönməsi mifologiyada çevrilmə adlanır. S.Y.Neklyudov yazır ki, mifologiyada “çevrilmə” personajın öz görkəmini magik şəkildə dəyişməsidir. Bu, əksər hallarda ilkin (əsil) görkəmə qayıtmanı nəzərdə tutan müvəqqəti çevrilmədir. Çevrilmə motivi görünür, ovçunun maskalanması təcrübəsinə və bir sıra totemistik və animistik görüşlərə əsaslanır (141, 234-235).

Təhlil olunan əfsanədə arvad öz görkəmini magik şəkildə dəyişir. Bu, müvəqqəti çevrilmədir, çünki arvad bir müddətdən sonra öz görkəminə qayıdır. Ən başlıcası, bu motiv əski totemistik və animistik görüşlərlə bağlıdır. Totemistik görüş burada qurd obrazı, animistik görüş isə arvadın bizdən yeylərdən olması ilə təsdiq olunur.

Azərbaycan əfsanələrində heyvanların yaradılışı ilə bağlı zəngin qalereya təqdim edilir. Məsələn, kirpinin yaranması haqqında bir əfsanəyə nəzər salaq:

“Bir ananın oğlu böüyündən sonra anasını hirsləndirərmiş. Ana da onun şiltaqlığına dözülmüş. Ana əlində oğlunun şalvarını yamayanda oğlu gəlib yemək istəyir. Ana “qoy işimi qurtarım” deyir. Oğul sözə baxmayıb evdən gedir. Ana əlində iynə Allahdan arzu edir ki, onu heyvana döndərsin, bu dərdi çəkməsin. Kirpiyə dönür” (13, 124).

Göründüyü kimi, burada insan kirpiyə dönür. Burada iki mifik akt var:

1. Yaradılış aktı: kirpinin yaranması;
2. Çevrilmə aktı: insanın heyvana çevrilməsi.

Başqa bir mətndə eyni yaradılış aktları tıbağa ilə bağlı “təkrarlanır”:

“Keçmişdə adamlar çayın qırağında çimirdilər. Elə yer seçərdilər ki, heç kim onları görməsin. Bir tənbel gəlin varmış, tənbellik üstə də danlanarmış. O, çayın qırağına çimməyə gəlir. Özünə yaxşı yer seçmir, qazanı su ilə doldurur, qaynadır, ləyənə su tökür çimir. Yaxalanmaq üçün suya girir. Birdən görür ki, yad bir adam ona tamaşa edir. Tez ləyəni başına çevirib özünü yad nəzərdən qoruyur, Allaha yalvarır ki, tıbağaya dönsün. O vaxtdan tıbağa yad nəzər görəndə başını çanağında gizlədir” (22, 241-242).

Azərbaycan əfsanələrindəki məşhur obrazlardan biri maraldır. “Gülqədəmin əfsanəsi”ndə deyilir ki, çoban qızı Gülqədəm marallarla yaxın idi. Onlara saz çalırdı. Bir ilan maral balası ilə düşmənçilik edirdi, anasını da sancıb öldürmüşdü. İlan fikirləşdi ki, əvvəl Gülqədəmi sancsın, onda maral yaşaya bilməyəcək. Elə də edir. Gülqədəm ölür, sazı da yoxa çıxır. Maral bir gün buynuzunda həmin ilanı və sazı götürüb qızın qəbrinin üstünə gəlir və özü də daşa dönür (22, 131-132).

Bu mətne mifik aktlar seriyalar şəklindədir:

1. Qızın maralların hamisi olması: “Gülqədəm marallarla yaxın idi”.

2. Qızın marallarla mistik ünsiyyət saxlaması: Gülqədəm marallara saz çalırdı.

3. İlan xaos (ölüm) yaradıcı element kimi: İlan maralın anasını sancıb öldürmüşdü. Gülqədəmi də sancır, qız ölür və sazı da yoxa çıxır.

4. Maral kosmoqonik başlanğıc kimi: Maralın daşa dönməsi ilə yeni relyef yaranır. Maral bu halda həmin relyefin yaradıcı başlanğıcıdır.

M.Seyidov keyik-maral obrazı haqqında yazır: “Keyik ovçulardan ovu gizlədir, ov heyvanlarını qoruyur, yurdun-və-tənin sərhədlərinə göz qoyur. Bir sıra inamlardan, inamların qalıqları və onlarla bağlı adətlərdən, mərasimlərdən belə bir qənaətə gəlmək olar ki, qulağı dəlik keyikləri, dağ keçilərini, maralları ovlamaq uğurlu sayılırmış” (93, 242).

Azərbaycan əfsanələrinin əhəmiyyətli bir hissəsi ilanlarla bağlıdır. Bu, qədim mifik görüşlərdən gəlir. V.V.İvanov yazır: “İlan demək olar ki, bütün mifologiyalarda bir tərəfdən məhsuldarlıq, torpaq, qadının yaradıcı gücü, su, yağışla, digər tərəfdən isə ev, od, həmçinin kişinin yaradıcı gücü ilə bağlı simvoldur” (128, 468).

İlan eyni dərəcədə Azərbaycan mifik görüşləri ilə bağlı simvoldur. R.Əlizadə yazır ki, ilanın mifoloji təsəvvürlərdə yeraltı dünya ilə əlaqələndirilməsi, folklor mətnlərində xeyir-bərəkət, ev-ocaq yiyəsi kimi təsvirini tapması, təbiətin gizli dilini özündə daşıyan müdrik və xtonik varlıq tipində səciyyəsi onu kult müstəvisinə yaxınlaşdıran detallardır. Azərbaycan nağıllarında ilan ağac, su, dağ, od, günəş və digər kultlarla bağlılığı geniş təsvir dairəsində görünür. Bu sintez axarında ilan kultuna dayanan obrazların (Gülağa, Ovçu Pirim, Taxta Qılınc, Əhməd) sakral mənşəyi, əcdadların ruhunu təmsil etmələri görünür ki, bu da əski motivlərin transformasiya variantlarını aydınlaşdırır. “Gülağanın nağılı”, “Fatma gəldi ilan qaç”, “Çil madyan”, “Taxta qılınc”, “Ovçu Pirim və ilanlar padşahi” kimi Azərbaycan nağılları ilan kultunun səciyyəvi xüsusiyyətlərini göstərməklə yanaşı, ilan kultu ilə bağlı obrazların inisiyasiya aktındakı iştirakını da bəlli edir. Bu akt zamanı ilanın müxtəlif funksiyaları üzə çıxmış olur. Həmin funksiyalar əsasən aşağıdakılardır:

1. İlan insana dil bilmək qüdrəti bəxş edir;
2. İlan insana sehr yaratmaq gücü verir;
3. İlan insana çevrilə bilir (45, 101).

Sonuncu funksiya – “ılanın insana çevrilə bilməsi” bir-başa yaradılış mifi ilə bağlıdır və hesab edirik ki, “ılanın insana dil bilmək qüdrəti bəxş etməsi” və “ılanın insana sehr yaratmaq gücü verməsi” funksiyaları da mahiyyətə yaradılış konsepsiyasından qıraqda ola bilməz. Əfsanələrə nəzər salaq.

“Bir oğlanın atası ölür. O, qızilları götürüb gedir, əmisi onu təqib edir. Əmisi ona çatanda o, Allahdan xahiş edir ki, onu elə şeyə döndərsin ki, əmisi ondan qorxsun, həm də qızilları qorusun. Oğlan ilana dönür” (11, 49).

Burada diqqəti cəlb edən mifik məqamlar:

1. Xaos: atanın ölməsi;

2. Kosmosun xilas olunması istiqamətində fəaliyyət: oğlan kosmik dəyəri təmsil edən qızilları götürüb onları mənimsəmək istəyən əmisindən qaçır;

3. Yeni kosmosun ilan obrazında yaranması: oğlan ilana dönür və qızilları xilas edir.

Başqa bir əfsanəyə nəzər salaq:

“Bir oğlan fızzılıqdan keçəndə görür ki, bir qız, bir oğlan dayanıb. Onlar oğlana deyirlər ki, bu yerdə qızıl var, get götür və ilana dönüb gedirlər. Oğlan inanmır, onlar oğlanın yuxusuna girir, yenə söyləyirlər. Oğlan atasına deyir. Atasını “get götür” deyir. Oğlan gedir həmin yeri qazır, bir mis sərnici götürüb gəlir. Yuxuda ona deyirlər ki, hanı bizim payımız, gətir ver. Oğlan sərnici həyətdə basdırır. Daha yuxuda heç nə görmür. Atasını soruşur ki, qızıl hanı? Deyir basdırdım. Gedib çıxarırlar, görürlər qızıl yoxdu, sərnici qarışıq yoxa çıxıb” (11, 50-51).

Biz burada da ilan obrazını qızıl atributu ilə birgə görürük. Əfsanədə oğlana qızılın yerini deyən oğlan və qız ilana dönürlər. Bu, ilanla insanın birgəliyini göstərən motivdir. Onun əsasında yaradılış mifi durur. Həmin mifə görə, ilan insana, yaxud əksinə, insan ilana çevrilə bilər. Bu çevrilmə yaradılışın əsas şəkillərindən, üsullarından biridir.

Azərbaycan folklorunun ən məşhur heyvan obrazlarından biri atdır. R.Qafarlı yazır ki, at çox qədim zamanlarda rəmzləndirilən heyvanlardan biridir, öküzlə müqayisədə daha geniş əhatə dairəsinə malikdir və həyat gücünü, hətta ölünün (cəsədin) canlandırılmasını bildirirdi (65, 3).

V.V.İvanov göstərir ki, at Avrasiyanın mifoloji sistemlərində əhəmiyyətli rol oynayır. Bir sıra tanrıların atributu (yaxud obrazı) kimi çıxış edir. Tanrılar və qəhrəmanlar göy üzündə, yaxud bir dünyadan o birisinə at üzərində hərəkət edirlər (129, 666).

Ə.Tanrıverdi yazır ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”da tez-tez təkrarlanan, intensivliyi ilə fərqlənən sözlərdən biri at zooleksemidir. Bu da təsadüfi deyil. Çünki qədim türkün həyatında atı əvəz edə bilən ikinci bir varlıq olmamışdır (97, 21).

Yaşar Ocağın yazdığı kimi, türklər xeyli qədim dövrlərdən etibarən atı əhliləşdirib gündəlik həyatlarının bir parçasına çevirmişdilər. Çünki at ətiylə, südüylə, tükü və dərisiylə, yük daşması və xüsusilə müharibələrdəki xidmətləriylə türk sosial həyatına böyük təsirləri olmuş bir heyvandır (108, 115).

Bəhrüz Həqqi rus alimi L.B.Putayevə əsaslanaraq belə bir məlumatı təqdim edir: türk xalqlarında olan əqidəyə görə, hər kəs yuxuda dağ tanrısından aygır hədiyyə alarsa, onun işıqlı gələcəyi olacaq, həm də ovda həmişə uğur qazanacaqdır (52, 111).

K.V.Nərimanolu yazır: “Çin və Bizans müəlliflərinin yazdığına görə, Hun türkləri at üstündə yaşayırdılar. Sanki onların həyatı at üstündə qurulmuşdu. At üstündə doğulur və at üstündə də ölümü qarşılayırdılar. Onlar buna görə də atı müqəddəs sayırdılar” (102, 20).

Əlbəttə, burada atla bağlı əfsanələrin hamısını nəzərdən keçirmək imkansızdır. Lakin onların hər birində yaradılış mifinin izlərini görmək mümkündür. Bir mətnə nəzər salaq:

“Laçın rayonunda Cağazur kəndi yaxınlığında dərin bir dərə var. Nal daşı dərənin o tayındadır. Deyilənə görə, Koroğ-

lu düşmənlə təkbətək vuruşur. Sonra da nərə çəkib Qıratı çapır, at quş kimi uçub dərənənin o tayına düşür. Bu zaman Qıratın ayağının biri sal daşın üstə bərk dəyir və daşa nalının dərin izi düşür. Həmin daşa o vaxtdan “Nal daşı”, “Koroğlunun nal daşı” deyirlər” (85, 325).

Göründüyü kimi, burada “Nal daşı”, yaxud “Koroğlunun nal daşı” deyilən obyektin yaranışı nəql olunur. Kosmogoniyanın əsasında at durur. Digər mətnə nəzər salaq:

“Laçının Minkənd kəndi yaxınlığında bir dağ gölü var. Adına Qaragöl deyirlər. Bu gölün qəribə sehri var. Günəş batandan, Ay doğandan sonra Qaragöldən qoşa qanadlı bir ağ at çıxıb gölün ətrafında otlayır. Deyilənə görə, bu, elə Qıratın özüdür. Koroğlu qeybə çəkiləndən sonra o da Çənlibeli tərk edib bu gölü əbədi olaraq özünə məskən seçib”.

Bu əfsanədə “Koroğlu” dastanında təsvir edilən hadisənin (səbri çatmadığından 39-cu gün tövlənin üstündən deşik açıb atlara baxdığından Qıratın qanadlarının əriyib yoxa çıxması) əksini görürük. Məlumdur ki, əfsanə janrında hadisələrin sehirlə təsviri daha çoxdur. Əfsanədən aydın olur ki, bu atı görənlər də olub: “At bəni-adəm görən kimi bərkdən kişnəyir, fini-fini ötür, ya da qaçıb tez gölə girir, hətta uçub bir dağa qonur, görünməz olur” (85, 334).

Bu əfsanə birbaşa yaradılış mifologiyası ilə bağlıdır. Koroğlunun ölümü ilə onun dünyası sona çatır. Lakin mifin məntiqinə görə, xaos əbədi ola bilməz, tezliklə xaosun əsasında kosmos təşəkkül tapmalıdır. Göründüyü kimi, Qaragöldən çıxan qoşa qanadlı ağ at Koroğlunu təcəssüm etdirir. Başqa sözlə, ilk əcdad arxetipini əks etdirən Koroğlu öldükdən sonra ata çevrilir. Kosmosun – dünyanın ilk əcdadın bədənindən yaranmış olduğunu nəzərə alsaq, burada hər şey mifin məntiqinə uyğundur.

R.Babayev yazır ki, at obrazı mifik yaddaşdan epik yaddaşda mediator, xilaskar, məsləhətçi və yolgöstərən kimi ötürü-

lür (28, 61). Atın bütün bu mifik funksiyaları yaradılış konsepsiyası ilə bağlıdır və Azərbaycan əfsanələri həmin funksiyaları yüksək bədii estetikmə malik “örtüyə” bürümüşdür.

Əlbəttə, Azərbaycan folkloru heyvanlarla bağlı əfsanələrlə zəngindir. Təbii ki, onların hamısını burada nəzərdən keçirmək mümkün olmasa da, təhlil olunmuş əfsanələr göstərdi ki, heyvanlarla bağlı əfsanələr bütün hallarda mifik yaradılış konsepsiyasını inikas edir.

2.3. Quşların yaradılışı

Quşlar da Azərbaycan əfsanələrində özünə geniş yer tutur. Bu da quşların mifik düşüncədəki rolu ilə bağlıdır. Ümumiyyətlə, nə türk mifologiyasını, nə də dünya mifologiyalarını quş obrazından kənarında təsəvvür etmək mümkün deyildir. V.V.İvanov və V.N.Toporov dünya xalqlarının mifologiyalarına əsaslanaraq yazırlar ki, quşlar müxtəlif mifopoetik ənənələrdə rəngarəng funksiyalara malik dini-mifoloji sistem və ritualların dəyişməz elementi kimi çıxış edirlər. Quşlar mifologiyalarda tanrılar, demiurqlar, qəhrəmanlar, cildini dəyişmiş insanlar, triksterlər, tanrıların minik heyvanları və s. ola bilərlər (130, 346).

Göründüyü kimi, mifik quşlar çox zəngin funksiya və semantikaya malikdir. Xüsusi qeyd etmək istəyirik ki, bütün bu mənaların hamısı birbaşa yaradılış mifi ilə bağlıdır. Məsələn, Azərbaycan nağıllarında quşlar (göyərçin) canı simvollaşdırır. İ.Vəliyev bunu şərh edərək yazır ki, “Məlikməmmədin nağılı”nda divin canının göyərçində gizlənməsi sehrli quşun ruh daşıyıcısı olmasına bir işarə idi. Qədim dini təsəvvürlərdə qanadlı canlılar göylərlə əlaqəli olduqlarına və insandan fərqli olaraq, Tanrıya daha çox yaxınlaşa bilmək qüdrətinə sahib olduqlarına görə möcüzə, sirr sahibi idilər (101, 45).

Quşlar yaradılış mifi ilə birbaşa bağlıdır. Y.M.Meletinski qarğa obrazı ilə bağlı yazır ki, dünyanın yaranması əsətilə-

ri çukçalarda qarğa surəti ilə bağlıdır, bu da güman ki, öncə onqon mənasını daşımışdır. Qarğa yerin və insanların yaranmasında iştirak edir, göy pərdəsini dimdikləyib deşir ki, ətrafa dan işığı yayılsın, şər ruhun əlindən günəş, ay və ulduzlara çevrilən topları alır və mədəni qəhrəmana xas olan başqa işlər görür (138, 39).

Azərbaycan əfsanələrinin çoxunda quşlar çevrilmə yolu ilə, yəni insanın quşa çevrilməsi yolu ilə əmələ gəlir. Məsələn, şanapipik quşunun yaranması:

“Şanapipik başını yuyanda qayınatası içəri girir, gəlin utanır. Qız başında daraq quşa çevrilir. Amma uzağa uça bilmir” (23, 36).

Göründüyü kimi, burada qız quşa çevrilir. Yaradılış prosesini izləyək:

1. Şanapipik quş olmamışdan əvvəl insan olmuşdur;
2. O, davranış qaydalarını pozmuş, başını yuyarkən naməhrəm kişinin, indiki halda qaynatanın onu görə biləcəyini nəzərə almamışdır.

3. Qız özünə Allahdan cəza istəyir və elə darağı başında şanapipik quşuna çevrilir.

Burada kosmoqoniyanın başlanğıcında insan, sonunda quş durur. Quş insandan əmələ gəlir. Bizcə, burada əsas məqam qızla qaynata arasında olan münasibətlərlə bağlıdır. Yəni kosmoqoniyanın gedişatı və elementləri məlumdur, ancaq səbəbi düşündürücüdür. Belə ki, qaynatanın gəlini başıaçıq vəziyyətdə görməsi müəyyən tabunun – yasağın pozulmasıdır. Gəlinin qaynatasının yanında başıörtülü olması normal haldır. Bu, kosmos vəziyyətidir. Normanın pozulması ilə kosmos xaos keçir və xaosdan yeni kosmos (quş) yaranır.

Eyni motivi hophop quşu ilə bağlı əfsanədə görürük:

“Gəlin başını yuyanda qayınatası görür. Gəlin ya daşa, ya quşa dönməsini Allahdan xahiş edir. Quş olub göyə uçar.

Onun iki balası varmış – bir oğlan, bir qız. Oğlanın adı Hop-hop, qızın adı Gültop imiş. O vaxtdan balalarını haraylayır: “Hophop, Gültop” (13, 90).

Burada yuxarıdakı əfsanədən iki fərq var:

Birincisi, gəlin quşa dönə bildiyi kimi, daşa da dönə bilərdi. O, quşa çevrilir.

İkincisi, gəlinin iki uşağı var idi. Bu halda onun özünə məxsus oxuması da yaradılış mifində yer alıb.

Lakin bu əfsanədə də əsas olan məqam qaynatanın gəlini başıaçıq vəziyyətdə görməsidir. Burada əxlaq norması, etik davranış qaydası pozulur. Bu, çox mühüm məqamdır. Həmin məqama başqa bir əfsanədə diqqət edək:

“Üç gözəl-göycək qız yoldan uzaq dağ gölündə çimirdi. Üç oğlan gəlib gölün sahilinə çıxdı. Onlar qızların çimdiyini görüb paltarlarını götürdülər. Qızlar nə qədər xahiş etsələr də, oğlanlar fikirlərindən dönmədilər. Qızlara dedilər ki, çıxın, bir az vaxt keçirək. Sonra geyinin gedin. Qızlar Allaha yalvardılar ki, bizi quş elə, bu daşa dönmüşlərin əlindən qurtar. O saat qızlar quş olub uçdular. Oğlanlar daş olub suyun qırağında qaldılar. O vaxtdan həmin quşlara “Qızlar quşu” deyilir (16, 76-77).

Əvvəlcə qeyd etməliyik ki, burada qızların uzaq dağ gölündə çimməsi “Kitabi-Dədə Qorqud”da pəri qızlarının öz donlarını soyunaraq suda çimmələri ilə eyni sırada duran motivdir. Eposda çoban pəri qızlardan birinə cinsi təcavüz edir. Burada da oğlanlar qızları çılpaq vəziyyətdə görür və onlara cinsi yaxınlıq təklif edirlər. Bununla əxlaqi-etik münasibətlərin harmoniyası şəklində təzahür edən kosmik nizam (kosmos) pozulur: kaos yaranır. Xaosdan isə yeni kosmos yaranır: üç qız – üç quşa, üç oğlan – üç daşa çevrilir.

Bizcə, burada məsələnin əsas tərəfi əxlaqi-etik normanın pozulması ilə bağlıdır. Qaynatanın gəlini qurşaqdan yuxarı çılpaq vəziyyətdə görməsi, eləcə də oğlanların qızları çılpaq gör-

mələri cinslərarası harmoniyanın, əxlaqi-etik normaların pozulmasıdır. Bu, mifik təsəvvürlərdə özünə yer alan **insest** motividir.

Q.A.Levinton insest anlayışı haqqında yazır ki, bu, yaxın qan qohumları arasında olan nikah, yaxud cinsi əlaqə, daha geniş mənada, qəbul olunmuş münasibətlər təsnifatında çox yaxın adamlar arasında gündəlik həyatda ekzoqamiyanın normalarını pozan istənilən intim ittifaq olub, mifologiyada qohumluq münasibətlərinin əlaqələrinin xarakterinə və vəziyyətinə görə fərqlənən müxtəlif süjetlərlə təqdim olunur (132, 545).

Y.M.Meletinski bu haqda yazır ki, bir çox mətnlərdə insestə ambivalent (ikili) münasibət hiss olunur. Bəzən bacı-qardaş əcdadların (tanrı və ilk insanların) insestinə sabit kosmoqonik nizamın təşkil olunmasına qədər mövcud olan ilkin yaradılış epoxasına aid normal və qaçılmaz münasibət kimi baxılır ki, burada antropogenezis sosiogenezisdən daha əvvəl gəlir... Qəhrəmanlıq miflərində digər tabulardan biri olan insest ikili formada şərh olunur, bu fakt ilk olaraq qəhrəmanın və dünyanın tarixində başlanğıc xaosla əlaqələndirilir, ikinci bir tərəfdən isə insest qəhrəmanın cinsi yetişkənliyə çatdığına və onun qeyri-adiliyinin işarəsidir. Nağıl və balladalarda isə insestin mənfi hal kimi dəyərləndirilməsi və istəmədən meydana çıxdığı bəlli olur” (139, 57-62).

Bu fikirdən bir çox məqamlar aydın olur:

1. İnsest kosmosun yaranmasının zəruru şərtlərindən biri (“normal və qaçılmaz münasibət”) kimi çıxış edir.

2. İnsest motivində antropogenezis sosiogenezisdən daha əvvəl gəlir. “Antropogenezis” – insanın yaradılışı, “sosiogenezis” – cəmiyyətin yaradılışıdır. Nəzərdən keçirdiyimiz əfsanələrdə də başlanğıc məhz insan amili ilə əlaqədardır.

3. İnsest başlanğıc xaosla əlaqəlidir. Burada başlanğıc xaos ilk yaradılışı şərtləndirən xaos mənasındadır. Nəzərdən keçirdiyimiz əfsanələrdə də ilk yaradılış bütün hallarda xaosla

bağlanır. Demək, bu xaos quşların ilk yaradılışını şərtləndirən başlanğıc kaosdur.

İnsest motivinin əsas əlaməti onun bütün hallarda kosmoqoniya – yaradılışla əlaqələnməsində ifadə olunur. Mixail Yevzilin yazır ki, istənilən kosmoqoniya insest və ya tanrıların özlərini mayalandırması yolu ilə yaradıla bilər” (122, 147).

Belə hesab etmək olar ki, nəzərdən keçirilən əfsanələrdə əxlaqi davranış qaydalarının pozulması insest motivi ilə əlaqədardır. Həmin motiv yaradılış mifinin qədim formalarındandır. Sözügedən əfsanələr insest motivinin türk yaradılış mifologiyasındakı süjet xətlərindən birini təşkil edir.

Turac quşunun yaranması ilə bağlı əfsanəyə nəzər salaq:
“Turac darağı hara qoyduğunu yadından çıxarır. Xanım darağı istəyəndə çox axtarır, tapa bilmir. Xanımın qorxusundan daşa dönməyi arzu edir. Quşa dönəndən sonra yadına düşür ki, taxçada boxçanın içindədir. Turac həmişə bu sözləri deyir: “Taxçada, boxçada” (71, 37).

Burada da insan quşa çevrilir. Quşa çevrilən yenə də qızıdır. Çevrilmənin səbəbi darağın harada olmasının yaddan çıxmasıdır. Lakin yuxarıdakı əfsanədən fərqli olaraq burada turacın özünəməxsus şəkildə oxumasının da yaranması kosmoqonik prosesə daxil edilmişdir.

Yapalaq quşunun yaranması əfsanəsinə nəzər salaq:
“Ögey ana bacı və qardaşı incidirmiş. Onlara tapşırır ki, öküzü meşədə otarsınlar, itirsələr, onların başını dibək daşının altına qoyub əzəcək. Onlar öküzü itirdilər. Ögey ana onları meşəyə qaytardı ki, öküzü axtarsınlar. Uşaqlar qorxularından quşa dönməyi arzu etdilər. İkisi də yapalaq quşuna döndülər. Biri “tapdın” deyəndə o biri “yox” deyirdi (23, 36-37).

Burada da eyni motivi – qorxu motivini müşahidə edirik. Lakin quşa çevrilən bacı-qardaşdır. Demək, əfsanənin kökündə həm də əkizlər mifi durur. Kosmoqoniyanın meşədə

baş verməsi təsadüfi deyildir. Meşə mifoloji məkan modelində xaos dünyasıdır. Bu da yaradılış mifinin məntiqinə uyğundur: kosmos bütün hallarda xaosdan yaranmalıdır.

Göyərçinlə bağlı əfsanədə yaradılış mifinin maraqlı tərifləri ilə üzləşirik:

Əfsanədə göyərçinin qaynanaşı öləndə yükə çıxıb oturması nəql olunur. Bunun səbəbini əri soruşur. Qız deyir mən mələyəm. İnsan natəmizliyə dözü, mələklər dözmür. Əzrayıl sənənin nənənin canını alanda qan sıçradı. Mən yükün üstünə çıxdım. Mən bu qanın içində gəzmək istmədim. Cənazəni aparanda nənənin qanı tökülmüş torpağı yığıb çölə atdım. Sən ki bu sirri bildin, mənim vədəm yetişdi. Uçub getdi (21, 37).

Bu, çox mürəkkəb mənaya malik, sirlə-sehrlə dolu əfsanədir. Onu təhlil etməyə çalışaq:

1. Xaos: əfsanə qaynanaşının ölümü ilə başlayır.

2. Xaotik davranış: gəlin çıxıb yükün üstündə oturur.

3. Mistik nikah: Gəlin insan yox, mələk imiş.

4. Mələyin insandan fərqi: “İnsan natəmizliyə dözü, mələklər dözmür”.

5. Kosmosun xaosa keçməsi: Gəlinin sirri açılır. Bu, əvvəlki kosmik düzəni pozur.

6. Yeni kosmosun təşəkkülü: Mələk gəlin uçub gedir.

Burada ən maraqlı cəhət mələyin göyərçinlə əlaqələndirilməsidir. İnanca görə, mələklər qeyri-maddi, yəni ruhani varlıqlardır. Azərbaycan nağıllarında divlərin canı adətən göyərçin şəklində olur. Demək, bu əfsanədə animistik görüşlər də yer almışdır.

Göyərçinlə bağlı başqa bir əfsanəyə nəzər salaq. Burada da eyni motivi müşahidə edirik:

“Bir ər-arvad var idi. Onların bir qızı, bir oğlu doğulur. Kişinin qoca anası da vardı. Anası xəstələnir, can verəndə gəlin bərkdən gülüb yükün üstə oturur. Arvadı basdırandan sonra

kişi arvadından niyə güldüyünü soruşur. Qadın sirri açmaq istəmir, kişi əl çəkmir. Qadın deyir ki, sənın anan ömründə qonşuya pay verməyib, vur-tut bir süpürgə, bir çarıq verib. Anan öləndə onlar meyidin yanına gəlmişdilər, basdırmağa gedəndə arxasınca getdilər. Ona görə güldüm. Ona görə yükün üstünə çıxdım ki, Əzrayıl onun başını kəsdi, qan adamların üstünə sıçradı. Qadın bunu deyib göyərçinə döndü, uşaqları da göyərçin oldular, pəncərədən uçub getdilər. Kişi başa düşdü ki, qadını göyərçin imiş. Heybəsinə çörək qoyub onları axtarmağa getdi. Yorulub bir ağac altında yatdı. Oyananda gördü ki, üstünə gün düşür, amma bir şey onun üstünə kölgə salır. Kişi ağacda yuva, yuvada üç göyərçin gördü. Uşaqlar atalarını tanıdılar. Analarına yalvardılar ki, bu bizim atamızdı. Kişi də dedi ki, onlarsız yaşaya bilmir, evə gəlsinlər. Qadın dedi ki, biz uçub gedəcəyik, sən də yavaş-yavaş gəl. Kişi evə gəlir, görür arvadı, uşaqları evdədir. Ömürlərinin axırlarına kimi xoşbəxt yaşayırlar” (12, 208).

Bu əfsanədə kosmoqoniya bir mühüm elementlə bağlıdır. Bu, **gülüş** motividir. M.Kazımoğlunu apardığı tədqiqatlar göstərir ki, bu gün folklorumuzda müsbət emosiya yaradan gülüş əslində arxaik mifoloji görüşlərlə bağlıdır və magik mahiyyətə malikdir (bax: 58, 40-49; 59, 68-82; 61). Müəllif gülüşü kosmosyaradıcı başlanğıc kimi səciyyələndirərək yazır ki, nağıllarda gülüşdən od əmələ gəlməsi motivi ilə də qarşılaşırıq... Pəri qızların qəhqəhəsindən gül-çiçək əmələ gəlməsinə bir həqiqət kimi baxan insan yavaş-yavaş öz gücünə də inanmağa başlayıb və müqəddəsləşdirdiyi ətraf təbiəti özünə daha da çox yaxınlaşdırmaq istəyib (60, 22-23).

Nəzərdən keçirdiyimiz əfsanədə kosmoqoniya arvadın gülüşündən başlayır. Başqa cür desək, gülüş kosmoqonik prosesi işə salır. Çünki qadın gülməsəydi, əri gülüşün sirrini soruşmayacaqdı və sirri açan qadın da göyərçinə çevrilməyəcəkdi.

Göyərçinlə bağlı bir maraqlı mətnə də diqqət yetirək:

“Bir padşahın çoxlu göyərçinləri varmış, hara getsə göyərçinləri də özü ilə apararmış. Nə sözü olsa yazar, göyərçinin ayağına bağlar, uçurarmış. Bir gün bu padşahın torpağına başqa hökmdar hücum edir. Padşah döyüş haqda bütün məlumatları göndərir, axırda yaralananda heç nə yaza bilmir, sinəsinin qanı ilə göyərçinin ayağını qırmızıya boyayır. Arvadı başa düşür ki, padşah ölümlə üz-üzədir, şahlığı əlinə alıb ərinə köməyə gedir. O vaxtdan bütün göyərçinlərin ayağı qırmızı – qan rəngində olur” (22, 101).

Məntədən çıxan mənalara diqqət edək:

1. İnsanla quşun bağlılığı: Padşah hara getsə göyərçinləri də özü ilə apararmış.

2. Göyərçinlərin mediativ funksiyası: Quşlar mifologiyada dünyalar arasında əlaqə yaradan mediatorlar hesab olunurlar. Burada da padşah göyərçinlərdən əlaqə – mediəsiya vasitəsi kimi istifadə edir.

3. Xaos: “Bir gün bu padşahın torpağına başqa hökmdar hücum edir”.

4. Kosmoqoniya: Padşah yaralanır, arvadına öz qanı ilə məlumat göndərir. Onun yaralanması və qan ölümü və yeni yaradılış prosesini ifadə edir.

5. Yeni kosmosun yaranması: “Arvadı başa düşür ki, padşah ölümlə üz-üzədir, şahlığı əlinə alıb ərinə köməyə gedir”.

6. Göyərçinlər yeni kosmosun simvolu, yaxud yeni yaradılış kimi: “O vaxtdan bütün göyərçinlərin ayağı qırmızı – qan rəngində olur”.

Qarğa haqqında əfsanədə maraqlı yaradılış motivi ilə üzləşirik:

“Yetim qız varmış, onun ögey anası, ögey bacısı varmış. Yetim qıza varlı oğlanın gözü düşür, onu almaq istəyir. Ögey ana yetim qıza mane olmaq istəyir. Oğlan evdən çıxanda qızı

suya göndərir. Oğlan qızı görür, qız qaçmaq istəyir, yıxılır, oğlan onu qaldırmaq istəyəndə böyürdən analığı çıxır, qızı da, oğlanı da hədələyir. Qızı evə gətirir, deyir bacın xəstələnib, həkim ona qar məsləhət görüb, get tap. Yayın isti günü qar tapmaq çətin idi. Ona görə də qız əyninə qara paltar geyinib təpədə oturur. Allaha yalvarır ki, məni ya daş elə, ya quş. Qız quşa dönür, “qar-qar” deyərək fəğan edir” (22, 104-105).

Bu əfsanədə yetim qız, onun ögey anası, ögey bacısı və onların arasında olan münasibətlər xaotik durumu bildirir. Qızın anası ölüb və bu, doğma, isti ailə münasibətlərinin pozulmasıdır.

Varlı oğlanın qıza vurulması xaotik durumdan çıxışı bildirir. Lakin ögey ana mane olur.

Ögey ananın yetim qızı qar dalınca yollaması nağıllardakı “çətin səfər” motivi ilə eyni cərgədə durur.

Qız tapşırığın öhdəsindən gələ bilmir. Xaotik gərginlik zirvəsinə çatır və Allaha yalvaran qız qarğaya dönür.

Qeyd edək ki, Azərbaycan əfsanələri üçün səciyyəvi olan əxlaqi-etik boya quşların yaranması ilə bağlı əfsanələrdə özünü daha qabarıq göstərir. Məsələn, bir əfsanə mətnində deyilir ki, bir oğul anasını döyür. Ana bu əzaba dözüür, ancaq Tanrı dözmür, deyir ki, anaya olan hörmətsizlik mənədir. Ana “yenə ona rəhm et” deyir. Tanrı nankorun canını almır, oğlunu quşa döndərir. Oğul anasına yalvarır, “Ana, dan, ana, dan”. Elə bilir ki, anası dansa, o, bağışlanacaq (10, 179 -180).

Bu əfsanədə günah işlətməmiş, insani münasibətlərə xələl gətirmiş – anasına əzab vermiş oğulun quşa döndərilməklə cəzalandırılması təsvir olunur. Əfsanənin yaradılış mifi müstəvisində təhlilindən aşağıdakılar hasil olur:

1. Burada yaradılış birbaşa cəza motivi ilə əlaqədardır. Tanrı nankorluq edən oğlanı quşa döndərir.

2. Cəzanın əsasında oğlanın antietik hərəkətləri durur. O, anasını döyür.

3. Oğlanın antietik hərəkətləri ailədaxili, başqa sözlə, an a-oğul münasibətlərinə zidd olan hərəkətlərdir. Yəni oğlanın anasını döyməsi mənəvi xaosdur.

4. Ana oğlunun hərəkətlərinə dözsə də, Tanrı dözmür: oğlana cəza verir.

5. Tanrının oğlana verdiyi cəza ilə yeni kosmik element – quş yaranır.

Beləliklə, yaradılış mifinin məntiqi təsdiq olunur: yeni kosmos xaos əsasında yaranır. Demək, quşlarla bağlı əfsanələrdə öz əksini tapmış yaradılış kosmoqoniyasına görə, həyat – yaradılış bütün hallarda ölümdən keçir. Bu da göstərir ki, Azərbaycan milli düşüncəsində, milli xarakterində vətən uğrunda ölməyin əbədi mənəvi həyata bərabər tutulması əqidəsi öz mayasını yaradılış miflərindən alır.

Aşağıdakı əfsanədə namus və sevgi yaradılış mifinin əsas konseptləridir:

“Şorgöz padşah varmış, hətta gəlinlərə də göz dikirmiş. Gəzməyə çıxanda yeddi gəlin görür, onlar ərləri ilə gəzirlərmiş. Padşah əmr verir ki, gəlinləri hərəmxanaya aparsınlar. Ərləri qabağa durur. Şah deyir ki, gəlinlər könüllü getməsələr, ərlərini öldürəcək. Gəlinlər hiylə işlədirlər, yalandan razılıq verib əsgərləri meşədə azdırırlar. Qayıdıb görürlər ki, yerdə ərlərinin kəmərləri qalıb, özlərini doğrayıblar. Gəlinlər dəhşətə gəlib ağlayırlar, axırda qu quşuna çevrilirlər. Kəmərləri dimdiklərinə alıb uçurlar” (22, 95-96).

Burada namus və əxlaqsızlıq iki qarşı duran dəyərdir. Əfsanə yaradıcısı namusu tərənnüm edir. Namus ölüm gətirir, lakin bu, məhv yox, yeni yaradılışdır. Qu quşları namuslu, vəfalı qadınların simvoluna çevrilir.

III FƏSİL

TƏBİƏT OBYEKTləri, GÖY CİSİMLƏRİ VƏ ZAMANLA BAĞLI ƏFSANƏLƏRDƏ MİFİK YARADILIŞ KONSEPSİYASI

Göründüyü kimi, Azərbaycan əfsanələrində insan, dünya, onların arasındakı münasibətlər məzmun və forma baxımından çox zəngindir. Bu cəhətdən əfsanələrdə Azərbaycanın zəngin təbiəti də bədii cəhətdən obrazlaşmışdır.

3.1. Təbiət obyektlərinin yaradılışı

Təbiət əlbəttə, geniş anlayışdır. Biz burada təbiətə coğrafi cəhətdən yox, onun əfsanələrdə bədiiləşmiş obrazları baxımından yanaşmalıyıq. M.Cəfərlinin yazdığı kimi, folklor materialları üzərində aparılmış uzunmüddətli müşahidələr göstərir ki, o, xalqın həyatı ilə hərtərəfli şəkildə bağlıdır. Folklorlarda təsvir olunmuş dünya gerçəkliyin birtərəfli təsviri deyildir. Folklor obrazı varlığın bütöv obrazıdır. Gerçəkliliklə onun arasında olan başlıca fərq ondan ibarətdir ki, folklorlarda təsvir olunmuş dünya gerçəkliyin real fiziki təsviri yox, onun bədii inikasındır. Ancaq həmin inikasın əsas xüsusiyyəti ondan ibarətdir ki, o, gerçəkliyi bütün tərəfləri, o cümlədən məkanicoğrafi özəllikləri baxımından da təsvir edir (107, 35).

Göründüyü kimi, əfsanələrdə də təbiət obrazlarının araşdırılması təbiətin özünün deyil, onun bədii inikasının araşdırılmasıdır. Bu baxımdan hesab edirik ki, əfsanələrdəki təbiət obrazlarını mifik yaradılış konsepsiyası baxımından üç qismdə araşdırmaq məqsədəuyğundur:

a) Relyefin yaradılışı: buraya dağ, qaya, dərə və s. yaradılışı ilə bağlı əfsanələrin tədqiqi aiddir.

b) Hidroaləmin yaradılışı: buraya bulaq, çay, dəniz və s. yaradılışı kimi su ilə bağlı əfsanələrin tədqiqi aiddir.

c) Bitkilər aləminin yaradılışı.

3.1.1. Relyefin yaradılışı

Relyef dedikdə yer səthinə aid obyektlər nəzərdə tutulur. Bu, əsasən, dağ, dərə, təpə, qaya, düzən və sairədir. Folk-lorda bu obrazlar sadəcə təbiət ünsürlərinin bədii inikası deyildir. M.Cəfərliyə görə, burada daha dərin məsələ var. Folk-lorda məkanla, coğrafi obyektlərlə bağlı təsəvvürlər milli şüura aid olan məsələdir. O yazır ki, məkani-coğrafi şüur, adından da göründüyü kimi, coğrafiya, coğrafi ərazilər və coğrafi sərhədlərlə bağlı bir anlayışdır. Coğrafi şüur hər şeydən əvvəl vətəndaşlıq şüurudur (107, 36).

Azərbaycan əfsanələrində relyef obrazları da mifik yaradılış konsepsiyası ilə bağlıdır. Bunların içərisində əsas yeri dağ tutur. Bunun səbəbini mifik düşüncə ilə izah edən R.Qafarlı göstərir ki, türkün tapındığı ilkin təbiət varlıqlarından biri dağdır. Göy Tanrısına yaxınlığına görə ulu əcdadın təsəvvüründə dağ kultlaşdırılmış, insanları yaradana bağlayan əsas vasitə sayılmışdır (66, 3).

Müəllifin fikirlərindən göründüyü kimi:

Dağ – mifik düşüncə obyektidir;

Dağ – mifik düşüncədə tanrı ilə insan arasında əlaqə yaranan vasitədir. Öz tanrısı ilə ünsiyyətə girmək istəyən insanın dağa qalxması onun tanrıya məkan baxımından yaxınlaşması deməkdir. Bu halda dağ tanrının göylərdə olan məkanına qalxan yoldur.

V.N.Toporov yazır ki, dağın mifoloji funksiyaları fərqlidir. Dağ dünya ağacının transformasiyasının ən geniş yayılmış variantı kimi çıxış edir. Dağ daha çox dünya obrazı, kosmik quruluşun bütün əsas element və ölçülərinin inikas olduğu kainat modeli kimi qavranılır (149, 311).

Mifologiyada dağ insan kimi canlı varlıqdır. İnsanın dağa belə münasibəti adlardan görünür. Ə.Tanrıverdi yazır ki, müasir Azərbaycan, o cümlədən türk xalqları onomastikasında dağ adları və dağ anlayışı ifadə edən sözlər əsasında yaranmış şəxs adları üstün mövqedə görünür: Altay, Dağbəy, Dağbəyi, Dağxan, Qafqaz, Qoşqar, Himalay, Elbrus... (98, 22).

Azərbaycan folklorunda dağ kultunun izlərini araşdırmış R.Əlizadə belə bir nəticəyə gəlmişdir ki, dağa pərəstiş, onun kultlaşdırılması Azərbaycan folklorunda özünün geniş izlərini saxlamışdır. Dağ ilkin mifoloji düşüncədə kosmoqonik stixiya (yaradılış başlanğıcı) olmuşdur. Onun kosmoqonik prosesin əsas obrazlarından birini təşkil etməsi folklorda geniş obrazlar silsiləsində təmsil olmasını təmin etmişdir. Dağ kultunu təmsil edən obrazların araşdırılması göstərdi ki, dağ obrazı animistik görüşlərlə birləşmiş və folklorumuzda dağ ruhunun müxtəlif obrazları yaranmışdır. Bu cəhətdən dağ ruhunu cansız predmetlərdə, digər tərəfdən təbiətin canlı varlıqlarında, o cümlədən insanda təcəssüm olunmuş statuslarda aşkarlamaq mümkündür (45, 49).

R.Əlizadənin qənaəti dağla bağlı əfsanələrdə türk yaradılış mifinin tədqiqinin üzərinə işıq saçar. Müəllifin fikrində bizim üçün mövzumuz baxımından əsas olan məqam “dağın ilkin mifoloji düşüncədə kosmoqonik stixiya (yaradılış başlanğıcı) olması” haqqındakı qənaətdir. Bu nöqtə bizim üçün əsasdır və dağ obrazının araşdırılmasından ötrü geniş meydan verir. Belə ki, müəllifə görə, dağ kultunun folklordakı (o cümlədən əfsanələrdəki – E.İ.) qabarıq səciyyəvi keyfiyyəti geniş yayılması və müxtəlif obrazlarda təcəssüm olunmasıdır. Mif və əfsanələrimizdə dağın ana, nurani qoca, pəhləvan və s. şəkillərdə funksiyalaşmasını müşahidə edirik. İnsanın, cəmiyyətin və sosial normaların kosmogenezini izah edən etnogenetik miflərin əsas məzmununa görə, ilkin əcdadların göy mənşəli olmaları həm də

dağla bağlılıqlarından irəli gəlir. Bu halda göy mənşəli obrazların yeri simvolizə dağla əlaqələnmələri həmin obrazların strukturunda kainatın strukturunun öz şaquli bütövlüyündə (Yuxarı-Aşağı qarşılıq qoşası) simvollaşmasını göstərir. Bu, dağı yerə məxsus obraz kimi bütöv kosmoloji dünya modelinin strukturuna daxil etməklə eyni zamanda onun həmin dünya modelindəki zəruri yeri və funksiyasını da bildirir (45, 26).

Deyildi ki kimi, dağlar əfsanələrdə insanlarla əlaqələndirilir. Mətlərdən birində deyilir ki, Kəpəz, Alvız, Murov və Qoşqar dağları əvvəlcə üç qardaş və ana imişlər. Anaları Alvız saca fətir salırmış. Uşaqlar nadinlik edirlər, fətirin üstündə dava edirlər. Murov xançalı Kəpəzin başına vurur. Ana ağlayır, qardaşları hərəsi bir yana gedirlər, dağa dönürlər (14, 104-105).

Bu, çox sadə süjetə malik mətdir. Lakin burada mifik kosmoqoniya öz əksini tapmışdır. Bu kosmoqoniya insanın dağa çevrilməsini nəql edir. Başqa sözlə, Kəpəz, Alvız, Murov və Qoşqar əvvəlcə insan imişlər, daha sonra əbədi olaraq dağlara çevrilirlər. Burada əsas olan onların nəyə görə dağlara çevrilməsidir. Kosmoqonik prosesə nəzər salaq:

1. Kosmos: Bu, Kəpəz, Alvız, Murov və Qoşqarın xoşbəxt ailəsidir. Ailədəki xoşbəxtlik kosmik nizamı, harmoniyanı, bir sözlə, kosmosu təcəssüm etdirir.

2. Kosmik harmoniyanın dağılması – kaos: qardaşlar dalaşır, hətta Murov Kəpəzin başına xəncər vurur. Beləliklə, ailənin düzəni dağılır. Bir qardaş o biri qardaşa silahla əl qaldırır. Bu, kaos yaradır.

3. Xaosdan yeni kosmosun təşəkkülü: Əvvəlki ailə dağılır, yerində ana və üç qardaşdan ibarət Kəpəz, Alvız, Murov və Qoşqar dağları yaranır.

Burada dağların bir ailə kimi təsəvvür olunması kosmoqonik təsəvvürlərlə bağlıdır. Mifik kosmoqoniya yaradılışı doğuluş şəklində təsəvvür edirdi. Ona görə də burada ana

(eləcə də ata) obrazının olması məntiqidir. M.Seyidov göstərir ki, müqəddəs başlanğıc sayılan dağ, eləcə də torpaq və xüsusilə onlarla bağlı Günəş bütün varlığın, həyatın, tanrıların, insanların, nemətlərin yaradıcısı, anası-atası kimi qəbul olunur. Torpaq başlıca olaraq ana başlanğıcı sayılmışdır (93, 308).

Əfsanələrdə dağ yaradıcı ana kimi də təqdim olunur. Mətnlərdən birində deyilir ki, Nuh nəbi öz gəmisi ilə Qısrıdağa yetişir. Dağın da övladı yox imiş, qısır imiş. Dağ xəcalət çəkdi ki, Nuh peyğəmbəri və onun dəstəsini yerləşdirə bilmədi. Nuh başa düşüb dedi: sən qısır olmayacaqsan. Sənin övladın olacaq. O, ağrı çəkdiyi üçün onun adını Ağrıdağ qoydu, oğlunun adını Bala Ağrıdağ qoydu (15, 31).

Göründüyü kimi, dağ burada canlıdır. Lakin məsələnin əsas tərəfi Nuh obrazı ilə bağlıdır. Nuh dünya daşqını ilə bağlı obrazdır. S.S.Averintsev yazır ki, Nuh iudaizm və xristian rəvayətlərində dünya daşqını haqqındakı mətnlərin qəhrəmanı, daşqından xilas olmuş mömin və gəmini düzəldəndir. Şumer-Akkad ənənəsindəki Ziisudra, Atraxasis, Ut-Napişti, yunan ənənəsindəki Devkalion kimi personajlarla müqayisə olunur. Heyvanların və quşların xilaskarı, öz oğlanları Sim, Ham və Yafətdən başlanmaqla daşqınsonrası bütün bəşəriyyətin əcdadıdır (116, 224).

Nuhun tufanı haqqında məlumat təkcə dini kitablarda deyil, bütün dünya folklorunda yayılmışdır. C.C.Frezerin verdiyi məlumatlardan aydın olur ki, Nuhun tufanı haqqında "Bibliya"nın ("İncil"in) qədim variantı olan "Əhdi-Ətiq"dəki ("Köhnə əhd"dəki) məlumat qədim babillilərin, yəhudilərin, qədim yunanların, qədim hindlərin, Şərqi Asiyalıların, Malay arxipelaqı adaları sakinlərinin, Avstraliya aborigenlərinin, Yeni Qvineya və Melaneziya yerlilərinin, Polineziya və Mikroneziya xalqlarının, Cənubi Afrika aborigenlərinin, Mərkəzi

Amerika və Meksika xalqlarının, Şimali Afrika xalqlarının mifoloji-dini ənənəsində də mövcuddur (159, 63-147).

Burada əsas olan nədir?

Bizcə, əsas olan xaosdan kosmosa keçid motivinin universallığıdır. Nuh obrazı mifik, dini və folklor düşüncəsində kosmos-xaos-kosmos keçidini bildirir. Burada:

Dünyanın varlığı – kosmos;

Dünyanı sel basması – xaos;

Nuhun gəmisindəki canlılarla başlanan yeni dünya – yeni kosmosdur.

Yuxarıdakı əfsanədə övladının olmamasından xəcalət çəkən Ağrıdağın doğması yeni həyatı, yeni kosmosu bildirir.

Lakin burada məsələ təkcə bununla qurtarmır. Bizə belə gəlir ki, buradakı Nuh obrazının altında qədim dağ hamisi (dağ ruhu, dağ əyəsi) obrazı gizlənilir. Yəni belə hesab edirik ki, əfsanədə dağ ruhunun obrazı ilə Nuh obrazı bir-birinə qovuşmuşdur. Çünki dağın doğması kosmoqonik prosesdir və mifik düşüncəyə görə, bu proses hökmən dağ ruhu ilə bağlı olmalıdır. Fikirlərə nəzər salaq.

B.Ögəl yazır ki, oğuz türkləri daş-dağ ruhundan güc almalarına dərin inam bəsləmələrinə görə dağları bir torpaq, daş yığını kimi deyil, hisslər və duyğularla yoğrulmuş, insanlaşmış varlıq kimi düşünmüşlər (110, 424).

C.Bəydili yazır: “Şor folklor mətnlərindən aydın olur ki, dağ əyəsi (iyəsi) gecələr adamın yanına gələr, özünə ər eləmək istədiyi kişinin yanına uzanıb onu qucaqlar, bilən adam olsa ki, bu, dağ ruhudur, onda uzun sallaq və iri döşlərindən tutub həməni dağ iyəsini başı üstündən geri tullayar. Belə eləyən zaman dağ iyəsi: “Səndən mənə ər olmaz”- deyib çıxar gedər. Yox, əyər ona qarşı belə etməsələr, dağ iyəsi həmin adamın canını alıb aparar ki, ondan sonra da o adam aqlını itirib qanlıq eləməyə başlar, gəzib-gəzib dolanar və sonda ölər” (33, 89).

Mifoloji mətnlərə görə, dağ əyəsi uzun boylu, böyük döşləri olan qadın görkəmindədir. “Bu da onu görünüş etibarilə əsatri Al (Hal) anası obrazına yaxınlaşdırır” (143, 148).

Göründüyü kimi, dağ ruhu folklor-mifoloji düşüncədə geniş yayılmış obrazdır və kosmoqoniya ilə sıx bağlıdır. Azərbaycan mifoloji inanclarında bu obraz dağ əyəsi adlanır. Əyələr geniş yayılmış obrazdır. Mətnlərdən birində deyilir ki, “yer üzündə bir qəriş yer əyəsiz deyil. Hər şeyin öz əyəsi var. Suyun da, əvin də, bəğin də, dağ-dərənin də, ta gözümüzünə nə görürüksə, hamısının əyəsi var. Bı əyələr insana görsəməz. Gərəh bılara səlam verəsən” (9, 46).

V.Basilov əyələr haqqında göstərir ki, hərfi mənada “sahib” anlamında olan “ee”, “iya”, “iyə”, “iə”, “eya” Volqaboyu, Orta Asiya, Şimali Qafqaz, Qərbi Sibir, Altay və sayan türk xalqlarının mifologiyasında həmişə hər hansı bir yerlə bağlı ruhların adıdır. İyə inamı qədim türk mifologiyasına gedib çıxır. Onların funksiyaları haqqındakı təsəvvürlər müxtəlif xalqlarda eyni deyildir. İyə Kazan və Qərbi Sibir tatarları və başqırdlarının mifologiyalarında təbiətin müəyyən elementləri, yaşayış yerləri ilə bağlı olub, bu üsulla ruhların su (su iyəsi), qulyabanı (orman iyəsi), damdabaca (ev iyəsi, yurd iyəsi) kimi xüsusi kateqoriyalarını yaradırlar (119, 659).

Göründüyü kimi, dağın ruhu var və o, kosmoqoniya, yaradılışla birbaşa bağlıdır. Məsələn, telengitlərdə oğlu-uşağı olmayan bir qadının mübarək üzvlü dağa çıxıb dua etməsi ilə övladı ola biləcəyinə inanılmışdır (158, 244).

Bu, Azərbaycanda da geniş yayılmış inandır. Ölkəmizin müxtəlif yerlərində daş pirləri var, uşağı olmayan qadınlar həmin pirlərə gedirlər.

Relyeflərlə bağlı əfsanələrdə dağla bərabər, qaya, daş və s. kimi relyef elementləri də yaradılış mifi ilə əlaqələndirilir. Mətnlərə nəzər salmaq.

“Nisə əmisi oğlu Sadığa ərə getmişdi. Ancaq uşağı olmurdu. Ona görə də narazılıq var idi. Nisə bir gün yuxuda görür ki, Şiş qayanın başında yerdə bir bələkli oğlan uşağı qoyulub. Kimsə ona dedi ki, o uşaq sənindir, götür əmizdir. Yuxudan durub dağa getdi, şiş qayanı axtarmağa başladı. Gördü qayanın başında bir uzunsov daş var. Daşı qucağına götürdü. Bəs deyincə ağladı. Sonra daş haqqında bayatı dedi. Daşı bələdi kəndə gəldi, utandığından tövlədə qaranlıq bucağa qoydu, gündə 2-3 dəfə daşa baxıb gedirdi. Əri ona dedi ki, bu yazacan uşağın olmasa, gedib döşü südlü arvad alacağam. Səndən ötəri sonsuz qalmayacağam ki? Nisə göz yaşı tökdü. Gecə yuxuda bir nurani qoca ona dedi:

– Ay qızım, şükür Allaha, boynunda uşaq var, niyə evdəkilərə demirsən?

Nisə gəlib qayınanasına dedi. Bir ay sonra Nisə yenə yuxuda o nurani kişini gördü:

– Ay qızım, beş aylıq uşağı niyə ərindənən, anandan gizlədirsən?

Nisə ələcsiz qalıb əhvalatı evdəkilərə dedi. Dedi, uşağım var. Hər gün də gedib bələkli daşa and içirdi. Vaxta az qalmışdı. Nə özü, nə də başqaları bir şey başa düşürdü. Yenə yuxu gördü, ona yuxuda dedilər, get o uşağı götür, ağlamaqdan səsi batdı. Nisə tez tövləyə getdi, uşaq səsi eşidib özündən getdi, ayıldı gördü bələkdəki daş deyil, uşaqdır. Nisə gördü ki, döşünə süd gəlib. Səsə əmisi, qayınanası yuxudan ayılıb tövləyə gəldilər. Nisənin qucağında uşağı görüb danladılar ki, niyə bizə demədin sancı çəkirsən? Hamıya səs düşdü. O vaxtdan Nisə qayaya gedərdi. O yerə “Bələk daşı” deyirlər” (22, 251-252).

Bu əfsanə bizə yaradılış mifini çox mürəkkəb süjet kombinasiyasında təqdim edir. Mətnin əsasında “daşdan doğulma” mifologemi durur. Ancaq bu mifologem sadə süjet şəklində deyil. Burada həmin mifologem üçün xarakterik olan

bütün kosmoqonik elementlər “yerindədir”. Bunu kosmoqonik prosesi ardıcılıqla izləməklə görmək olar:

1. Xaos: Nisə ilə Sadıq ailə qursalar da, övladları yoxdur. Bu, ailənin sonsuzluğu, özü-özünü davam etdirə bilməyib dağılması deməkdir.

2. Butavermə: Nisəyə yuxuda uşaq buta verilir.

3. Uşaq – butanı dağ ruhunun verməsi: Nisə yuxuda görür ki, Şiş qayanın başında yerdə bir bələkli oğlan uşağı qoyulub. Kimsə ona dedi ki, o uşaq sənindir, götür əmizdir. Süjetdən aydın olur ki, həmin kimsə dağ ruhudur.

4. Daş uşaq: Nisə yuxuda gördüyü dağa gedir və orada uzunsov bir daş tapır. O, bu daşı buta – qismət kimi evə gətirib gizlədir.

5. Dağ ruhu – Nurani qoca: Nurani qoca Nisənin yuxusuna girərək ona uşağa qaldığını xəbər verir.

6. Kosmoqoniya – daşın uşağa çevrilməsi: Nisə hamilə olduğunu evdəkilərə xəbər verir. 9 ayın tamamında daş uşağa çevrilir.

7. Yeni kosmos: Nisəyə uşaq verən qayaya insanlar sonradan “Bələk daşı” deyirlər.

Burada diqqəti cəlb edən odur ki, qadına övladı dağ verir. Bu da dağın övladverici funksiyasını zahirə çıxarır.

Başqa bir əfsanəyə nəzər salaq:

“Nadir şah üsyançılara divan tutur, adamların cəsədi üstündən bütün atlılarını keçirir. Meyitlərin bədəni “yesxırman” olur, atların dırnağında gedir. Geri qayıdanbaş yolu oradan düşür, görür ki, yesxırmanın üzərində daş əmələ gəlib. Deyir, mən bu daşı burada görməmişəm. Gərək düşmənlərimin acığına burada ceyran kababı yeyəm. Kabab bişirirlər. Nadir şah vəzirdən soruşur ki, daş burada necə əmələ gəlib? Vəzir deyir, sən nahaq qan tökmüsən, qan tökülən yerlər birdəfəlik daş olmuşdur. Nadir deyir, mən nahaq qan tökmüşəmsə, qoy bu iki saqqız kö-

sövu daşların üzərində göyərsin. Bir neçə həftə burada qalırlar. Bir gün görürlər ki, həmin saqqız kösövləri daş üzərində göyərrib. O vaxtdan o yerin adı “Yesxırman” qalıb (22, 20).

Burada da əfsanənin mifik mayasını yaradılış konsepsiyası təşkil edir. Əfsanənin süjetindən aydın olur ki, kosmoqoniya bütün hallarda xaos – ölümlə bağlıdır. Ölmüş insanların bədənindən daş əmələ gəlir. Bu, yeni yaradılışdır, lakin onun əsasında ölüm durur. İnsanlar ölməsəydilər, bu daş əmələ gəlməyəcəkdi. Demək, kosmosun yaradılışı bütün hallarda xaosdan keçir.

“Gəlin qayası” adlanan mətnə nəzər salaq:

“Kasıb və mərd gəncin həyat yoldaşına bir bəyin gözü düşür. Gəlini ələ keçirmək istəyir. Ancaq gəncin mərdliyindən, onun xalq arasındakı hörmətindən qorxan bəy bu işi açıq-aşkar etməyin mümkün olmadığını görür. Fərsət gözləyir. Taxıl biçininin yaxınlaşdığını görən camaat çölə-zəmiyə gedir. Bu fərsətdən istifadə edən bəy gəlini ələ keçirmək istəyir. Bəyin hiyləsini başa düşən gəlin Allaha yalvarır ki, daşa dönmək daha yaxşıdır. Elə o vaxtdan gəlin daşa dönür” (22, 21).

Burada da eyni sxemi və eyni mənəvi-mental dəyərləri görürük. Gəlin qayası adlı obyektin əmələ gəlməsi qadının ölümündən keçir. O, ölərək qayaya çevrilir. Ancaq burada Azərbaycan xalqının yaradılış mifindən gələn həqiqətləri də özünə yer alıb. Gəlin namussuzluqdansa ölməyi üstün tutur. Lakin bu ölüm məhv olma yox, yeni həyatdır. Azərbaycan xalqı “İgid ölər, adı qalar” deyir. Adın qalması əbədi həyatdır və burada xaos-kosmos əvəzlənməsi var.

Digər bir mətnə deyilir:

“Qədim zamannarda bir varrı kişi varıydı. Ho ho qədər xəsisiydi ki honnan bir şey almax olmurdu. Hamı aclıxdan qırılırdı. Xəsis kişi süd gölündə üzürdü. Ho qabaxdan qalan çörəh qıraxlarını da kasıplara qıymırdı. Hamı hona yalvarıb-yaxarıp çörək isdiyirdi. Ho deyirdi:

– Dinuzdan, imanuzdan məə versəz də, sizə çörəh verən döylüyəm.

Zulum ərşə çıxmışdı. Adamlar aclıxdan qırılırdı. Oğurrux, adam öldürməh dünyanı başına götürmüşdü. Xəsisinsə daş bağı daşıydı. Hamı bir ağızdan Allaha duva eliyip yalvarırdıki “yarəbb, sən habı xəsisı daşa döndər“. Allah xalxın səsini eşidir. Çaparax xəsisı daşa döndərir. Ho vaxdan insannar honnan hayıf çıxmax üçün daşı kəsir, qala divarlarına qoyur. Xəsisin var-döyləti də daşdarın içində qalır. Hindi də insannar xəsisin var-döylətini daşdarın arasından tapanda söyünür” (17, 165).

Burada xəsisin daşa dönməsi ona verilmiş cəza kimi təqdim olunur. Lakin bu bədii süjetin altında yaradılış mifinin məntiqi açıq şəkildə görünür. Yeni kosmos – daş xaosdan törəyir. Bu əfsanə də təsdiq edir ki, relyeflə bağlı əfsanələrin də mifik bünövrəsini yaradılış mifləri təşki edir.

3.1.2. Hidroaləmin yaradılışı

Qeyd edək ki, qədim türk təfəkküründə təbiətin ruhu ilə insanın ruhu arasında möcüzəvi birlik, doğmalılıq mövcuddur. Əfsanələrin mayasındakı kosmoqonik yaradılışın əsasında əcdadlarımızın təbiət ruhunu insanlaşdırmaq, özüylə, ruhuyla doğmalılıq görmək istəyi dururdu. Türklər inanırdılar ki, onların ruhu ilə təbiətin ruhu arasında yadlıq yoxdur. Bu səbəbdən də təsəvvürdə, duyumda təbiətdəkilərə çevrilmə əcdadlarımız üçün təbii, qəbulolunan idi. Çünki insan təxəyyül vasitəsilə əfsanəvi çevrilmədə mahiyyətə yetirdi. Mahiyyətin dərki əfsanəvi biçim və məzmun tələb edirdi.

Digər tərəfdən, Azərbaycan xalqının su ilə bağlı inanclarının tarixi mif yaddaşının qədimliyini sübut edir. Qədim türk təfəkküründə suyun yaradılış xüsusiyyətini folklor mətnləri əsasında nəzərdən keçirdikdə bu qənaətə gəlmək olur ki, su

mifoloji düşüncədə əsasən ilkin yaradılış elementidir. Mətnlərdə suya olan dərin, mistik, möcüzəvi inam diqqəti çəkir.

Yaradılış mifində suyun başlanğıc, yaradıcı, xüsusən də dirildici xüsusiyyəti vardır. Bu, ondan irəli gəlir ki, mifologiya ilkin başlanğıcdır. Varlıq aləminin hər bir ünsürü öz təkamül və inkişafında heç vaxt ilkin başlanğıcından ayrılmır. Çünki ilkinlik – fiziki və mənəvi fitrətdir, bünövrədir. Elə buna görə də Azərbaycan əfsanələrində mifik düşüncəmizin təməl sütunları – ilkin stixiyalar əsas yer tutur. Türkün mifoloji baxışlarında, ilkin dünyagörüşündə kifayət qədər izlərini qoymuş suya inam müqəddəsliyi ilə bağlı danışan M.Seyidov qeyd edir ki, zaman-zaman mifik təfəkkürdən sonra yaranmış dünyagörüşlər, dinlər suya inamı Azərbaycan əfsanələrindən, rəvayətlərindən tamamilə silib ata bilməyib (93, 216).

Qeyd edək ki, A.Babəkin “Azərbaycan folklorunda su ilə bağlı inamlar” kitabında suyun mifoloji yaddaşda ilkin yaradılış keyfiyyəti tədqiqata cəlb edilmiş, su stixiyası mifologiyada dünyanın yaradılmasının ilkin əsası kimi nəzərdən keçirilmişdir. O yazır ki, mifoloji dünya modelində də su dünyanın əsası, ən əsas ünsürlərindəndir. Lakin suyun mifoloji dünyaya modelindəki obrazı ilə tarixi şüurdakı obrazı biri-birindən tam şəkildə fərqlənir. Tarixi şüurda su maddə şəklində qavranılır. Mifoloji dünya modelində isə su insan kimi canlıdır: surəti, şəkli (başı, əli, ayağı) var. Bu cəhət təkcə suya aid yox, mifoloji dünya modelində olan bütün elementlərə eyni dərəcədə aiddir. Yəni mifoloji dünya modelində hər şey, o cümlədən su ünsürü canlıdır və öz şəklinə – obrazına malikdir. Bunu başa düşmək üçün mifoloji dünya modelinin obrazlaşdırma üsuluna diqqət vermək zərurəti yaranır (30, 40).

Suyun ilkin düşüncə sistemi olan mifologiyadakı özəllikləri Azərbaycan əfsanələrində geniş motiv və obrazlarla təmsil olunur. Su ilə bağlı çoxsaylı əfsanələr vardır. Məsələn, gör-

kəmli əfsanəşünas alim, əfsanələrlə bağlı neçə-neçə toplama və tədqiqatlar müəllifi S.P.Pirsultanlının əfsanələrə dair son toplama işi olan “Azərbaycan türklərinin xalq əfsanələri” kitabında “Bulaq, çay və dəniz” başlığı altında 24 müxtəlif məzmunlu və bir-birinin variantı olmayan əfsanə mətni verilmişdir. Kitaba ön söz yazmış S.Rzasoy bu başlıq altında toplanmış əfsanələri mifik düşüncə modeli kontekstində qısa şəkildə belə səciyyələndirmişdir: “Bu bölgüdə gerçəkliyin epik düşüncədə işarələnmiş modelinin su stixiyası əsasında təşkil olunmuş obrazlarının yaratdığı hidrosəviyyə əhatə olunmuşdur” (89, 14).

Qeyd edək ki, S.P.Pirsultanlının topladığı su ilə bağlı əfsanələr, təbii ki, sular, bulaqlar, göllər, nəhrlər, sellər, daşqınlar, sehrlı sular (övladverən, ölü dirildən, kor gözləri açan “Abi-həyat”// “Dirilik suyu” mifologemi) və s. haqqında Azərbaycan əfsanələrini kəmiyyət baxımından əhatə etməsə də, motivlər sistemi baxımından demək olar ki, tam əhatə edir. Bu cəhətdən Azərbaycan əfsanə fondu, o cümlədən S.P.Pirsultanlının toplama və tədqiqatları su ilə bağlı motivlərin epik süjet fondunda geniş və davamlı yer tutduğunu göstərir. Bu da öz növbəsində diqqəti əfsanələrin mifoloji köklərinə, daha doğrusu, mifoloji su stixiyasına, onun yaradılış mi-findəki yeri və roluna yönəldir.

Su mifoloji düşüncənin əsas obrazlarından biridir. Dünyanın yaradılışı bütün hallarda su ilə bağlıdır. Yaradılışda iştirak edən su stixiya hesab olunur. A.Babək yazır ki, “su stixiyası” ifadəsi dünyanın – kainatın ilkin yaradılışının əsasında duran “su ünsürü” mənasındadır. Su stixiyası Azərbaycan mifoloji, fəlsəfi düşüncəsində çox qədimlərdən bəri varlığın əsasını təşkil edən dörd ünsürdən biri hesab olunmuşdur. Ümumiyyətlə, dörd ünsür qədim Azərbaycan fəlsəfi düşüncəsi, dini-mifoloji görüşlərində çox məşhurdur və folklorda da geniş yayılmışdır. Məsələn, “Ab-atəş-xak-bad” məsələsinə aşıq po-

eziyasında çox rast gəlinir. Burada ab – su, atəş – od, xak – torpaq, bad – hava (külək) deməkdir (30, 14).

Türk mifologiyasında suyun rolu ilə bağlı iki məlumat diqqəti cəlb edir. Bahəddin Ögel su ünsürü də daxil olmaqla dörd ünsürdən bəhs edir. O göstərir ki, İran və Ön Asiya mifologiyasında külək, atəş, su və torpaq insanın yaradılışında çox əhəmiyyətli rol oynayır. Altay və Sibir türk mifologiyasında isə bu dörd ünsürə çox rast gəlmirik. Bu, ilk dəfə uyğurların zamanında görünür (110, 487).

F.Bayat isə su ünsürü də daxil olmaqla beş ünsürdən bəhs edir. O göstərir ki, haqlarında məlumatları yalnız müştərək mifoloji motivləri ehtiva edən Çin qaynaqlarından əldə etməyin mümkün olduğu bu beş ünsür bunlardır: torpaq, ağac, atəş, dəmir, su (105, 45-46).

Bu məlumatları müqayisə edən A.Babək göstərir ki, dörd ünsürdəki üç element (ab/su, atəş/od və xak/torpaq) beş ünsürdə də var. Dörd ünsürdə fərqli ünsür bad/hava, beş ünsürdə isə ağac və dəmir ünsürləridir. Suyun hər iki sistemdə olması yenə də onun dünyanın yaradılmasının əsas ünsürlərindən biri olmasına dəlalət edir (30, 18-19).

Su stixiyasının mifologiyadakı roluna münasibət C.Bəydi-linin (Məmmədov) yaradıcılığında öz ifadəsini belə tapır: “Bütün etnik-mədəni sistemlərdə etnosların yaratdıqları kosmoqonik miflərdə ilkin başlanğıc kimi Xaos götürülmüşdür. Bir etnos üçün həmin başlanğıc boşluq olmuş, digər biri üçün qaranlıq zülmət, bir başqa ənənə üçün isə strukturyaradıcı başlanğıc sayılan Su olmuşdur. Çünki xaosla ilkin Su eyniləşdirilirdi. Mifoloji ənənələrdə biçimsiz su mühitindən – “dəryayi-mühit”dən yerin yaradılması dünyanın sahmana salınması yolunda ən mühüm akt kimi kosmoqonik miflərdə təsvirini tapır” (33, 199).

Göründüyü kimi, “xaosla ilkin Suyun eyniləşdirilməsi” suyun hər bir mifoloji düşüncə sisteminin əsas ünsürü olduğunu

göstərir. Bu halda belə hesab edə bilərik ki, su stixiyası mifoloji universumdur. O, mifoloji düşüncənin sistemləşdiyi dünya modelində hökmən var olan ünsürdür. Onsuz dünya modelinin məkan-zaman quruluşu təsəvvür olunmur. S.S.Averintsev göstərir ki, su dünyanın ən fundamental stixiyalarından biridir. O, ən müxtəlif mifologiyalarda ilk başlanğıc, bütün varlığın ilkin vəziyyəti, ilkin xaosun ekvivalentidir. Suya əksər mifologiyalarda dünyanın ilkin okeanın dibindən qaldırılmasını təsvir edən motivdə rast gəlinir. Su əjdahası həm demiurqların çarpışmasında yaradıcı tanrının tərəfdaşı kimi, həm də eyni zamanda dünyanın qurulmasının materialı kimi çıxış edir. Su bəşəri mayalanmanın və yaranışın mühiti, maddəsi və prinsipidir. Lakin mayalanma həm kişi, həm də qadın başlanğıclarını tələb edir. Buna görə də su mifologeminin iki aspekti vardır. Su qadın başlanğıcı rolunda ana ağuşu və bətninin, həmçinin mayalanan dünya yumurtasının analoqu kimi çıxış edir... Su qadın başlanğıcının digər təəcəssümlərindən biri kimi Yer ilə eyniləşdirilə bilər... Göyün kişi başlanğıcı kimi yerlə, yaxud su ilə kəbin kəsdirməsi geniş yayılmış motivdir... Lakin su eyni zamanda yeri “doğmağa” məcbur edən mayalandırıcı kişi toxumudur (115, 240).

S.S.Averintsevin bu söylədiklərində su stixiyası haqqında uniuersal cizgilər, yəni hər bir mifoloji ənənə, o cümlədən bizim folklorumuzda öz əksini tapmış mifoloji ənənə üçün səciyyəvi olan cəhətlər ifadə olunmuşdur. Buna görə də belə hesab edirik ki, alimin fikrini tezislər halında ümumiləşdirməyin burada apardığımız tədqiqat üçün faydası vardır. Beləliklə, alimin fikrindən aşağıdakı qənaətlər hasil olur:

1. Su – mifoloji dünya modelinin ən fundamental stixiyalarından biridir.

2. Su – mifologiyada ilk başlanğıc, bütün varlığın ilkin vəziyyəti, ilkin xaosun ekvivalentidir.

3. Su – mifologiyada dünyanın yaradılışını təsvir edən süjetin əsas elementidir.

4. Su – bəşəri mayalanmanın və yaranışın mühiti, maddəsi və prinsipidir.

5. Su – bəşəri mayalanmanın başlanğıcı kimi özündə həm kişi, həm də qadın başlanğıclarını birləşdirir.

6. Su – qadın başlanğıcı rolunda ana ağuşu və bətninin, həmçinin mayalanan dünya yumurtasının analoqu kimi çıxış edir və qadın başlanğıcının digər təcəssümlərindən biri kimi Yerlə eyniləşdirilə bilər.

7. Su – Yeri “doğmağa” məcbur edən mayalandırıcı kişi toxumudur.

Düşünürük ki, S.S.Averintsevin fikrindən hasil olan bu qənaətlər su haqqında Azərbaycan əfsanələrinin mifoloji stixiyası ilə əlaqəsini açmaq, suyun həmin əfsanələrdəki obrazlaşma sistemini, motivlənmə sistemini, yaradılış mifindəki əsas rolunu görməyə imkan verir. Bu cəhətdən V.N.Toporovun su stixiyasının əsas obrazlarından olan dünya okeanı haqqında yazdıqları da səciyyəvidir. O göstərir ki, dünya okeanı mifopoetik ənənədə yerin, daha geniş halda bütün kosmosun əmələ gəldiyi ilkin sulardır. Bu okean stixiya və onunla doldurulan məkan, həmçinin okeanın təcəssümünün müxtəlif formalarında (ilahi personajlar, xaosla bağlı əjdahalar şəklində) mücərrəd mühakimə prinsipi kimi çıxış edir. Çox əski mifoloji konsepsiyalara görə, okean xaosun əsas təcəssümlərindən biri, hətta xaosun özüdür. Bir çox qədim kosmoqonik versiyalarda okean və xaos biri-birindən ayrılmaz, bir-birinə bərabərdir (155, 249).

Buradan belə bir qənaətə gəlmək olur ki, su mifologiyada dünyanın əvvəlki halıdır. Odur ki, su ilə bağlı Azərbaycan əfsanələrini araşdırmaq dünyanın ilkin halı, kosmosdan öncəki xaos mərhələsi haqqında təsəvvürləri araşdırmaq, bir çox

əsaslı nöqtədə bizim malik olduğumuz müasir şüur məntiqindən tamamilə fərqli olan məntiqlə üzləşmək deməkdir.

Su haqqında Azərbaycan əfsanələrinin mifoloji su stixiyası ilə əlaqəsini göstərmək üçün su stixiyasının türk mifologiyasındakı obrazlarına toxunmağı gərəkli sayırıq.

Mirəli Seyidovun yaradıcılığında su stixiyası ilə bağlı iki obrazdan geniş şəkildə bəhs olunmuşdur: Yer-Sub və Öləng ilahəsi (146, 63-69; 91, 84-93). Bundan başqa M.Seyidovun müxtəlif əsərlərində su stixiyası ilə bağlı qənaətləri öz əksini tapmışdır. O göstərir ki, Azərbaycan və bir çox türkdilli xalqların animist baxışlarına görə, dağlar, göllər, çaylar insan kimi sevib-sevilir, duyurlar, göllər, sular müqəddəsdirlər. Əski türkdilli insan göllərə də tapınırdı (92, 45). Çay-su ilk başlanğıc, həyat verənlərin ilkinindən sayılmışdır (93, 46).

Folklorda su kultundan bəhs edən R.Əlizadə də göstərir ki, suyun həyat, ölümsüzlük, gənclik bəxş etməsi ilə bağlı inamlar Azərbaycan miflərində, nağıl və dastanlarında rəngarəng şəkillərdə əksini tapmışdır. Azərbaycan türklərinin inamlarında suyun kultlaşması onun ata, əcdad olması, övlad verməsi, and yerinə çevrilməsi və digər faktlarda gerçəkləşmişdir. Su kultu bir çox türk mənşəli xalqların folklorunda sakral dəyər qazanmış tapınaqdır. Suyun bərəkət və qüvvət qaynağı kimi, həm də hifzedici, yaxud cəza verən Tanrı təmsalında türk mifoloji inamlarında mövcudluğu müəyyən olmuşdur. Kosmosun yaradılmasında ilkin başlanğıc olan su insan nəslinin artımından sonra göl, çay, dəniz, bulaq və s. şəkillərdə inamlar sisteminə daxil olmuş və türk xalqlarının yaşadıkları məkanlarda həyatı, yaşamı şərtləndirən mühüm amil statusunu almışdır. Türk xalqlarının təsəvvürlərində Su Tanrısı obrazının formalaşması isə suya tapınmanın izlərini geniş müstəviyə çıxarmışdır (45, 138-139).

Düşünürük ki, buraya qədər toxduğumuz fikirlər su haqqında Azərbaycan əfsanələrində öz izlərini saxlamış yara-

dılış mifində su stixiyasının yerini, rolunu, forma və şəkillərini müəyyənləşdirmək üçün kifayət qədər sanballı nəzəri bünövrə yaradır. Elə bu bünövrə əsasında sözügedən əfsanələr qrupunu təhlil etməyə çalışacağıq. “Göyəzəndə qızıl piyalə” adlı əfsanəyə nəzər salaq: “Kəsəmən xanın qızı Nabat oğlan kimi təlim alır, igidlərdən geri qalmır. Əmisi oğlu Halaya nişanlanır. Bir gün Halay ova gedir, qayıtmır. Nabat yaraqlanıb Halayı axtarmağa getmək istəyir, ancaq atasından həya edir. Qızıl piyaləsi vardı, dar ayaqda Nabatın harayına yetərdi. O, öz piyaləsini su ilə doldurur, suya yalvarır ki, sən aydınlıqsan, Halayın taleyini mənə aydın elə! Su ona deyir ki, sevgilisi Göyəzən dağında son nəfəsdədir. Birdən bir qızılquş şığıyıb içi su ilə dolu qızıl piyaləni dimdiyinə alıb göyə qaldırır. Quş göylə, Nabat yerlə Göyəzən dağına çatırlar... Qızılquş əvvəlcə bir çəmənliyə enir, oradan da bir daşın üstünə qonur. Nabat zirvədən baxanda görür ki, Halay bir az aşağıda al-qan içindədir. O, tez özünü Halaya yetirir, sağ qoluna sancılmış oxu çıxarır, üzünə qızıl piyalədəki suyu səpir, yaralı sinəsini və qolunu yaylığı ilə sarıyır. Halay gözlərini açanda bərk təəccüblənir ki, Nabat bu dağa necə gəlib çıxıb?! Halay başına gələn sərgüzəşti açıb söyləyir. Deyir ki, dağın o biri üzündən buraya yol var. Bir ceyranı mənə tərəf gələn gördüm, onu nişan aldım, yayı çəkməmiş qəfildən bir ox sinəmi yaralayıb sağ qoluma batdı. Sən demə, bu ceyranı başqa bir ovçu qovurmuş. Sonrasından xəbərim olmayıb. Nabat onu sevgilisinə qovuşduran qızılquşa minnətdarlıq etmək istəyir. Heç bir şeyə gücü çatmır. Qızıl piyaləni ona uzadır. Qızılquş piyaləni dimdiyində götürür və insan əli çatmayan bir qayaya qonur. İki aşıqı vüsala çatdıran qızıl piyaləni dağın ən uca zirvəsinə qoyur. Piyalə günəşin altında bərq vurub zülmətə düşmüş aşıqların yolunu işıqlandırır. Belə deyirlər ki, hələ də o qızıl piyalə Göyəzən dağının zirvəsindədir” (22, 19-20).

Əvvəlcə bu əsanənin süjetini təşkil edən mifologemləri müəyyənləşdirməyə çalışsaq. İlk öncə diqqətimizi “**əmioğu-əmiqızı motivi**” cəlb edir. Azərbaycan xalqında belə bir məsəl var: “Əmioğu ilə əmiqızının kəbini göydə kəsilib”. Kəbinin göydə kəsilməsi ilahi mənşəyə işarədir. Yəni bu kəbini heç kəs poza bilməz, yaxud əmioğu ilə əmiqızının qovuşmasına qarşı çıxmaq faydasızdır. Çünki bu, ilahi nigahdır. Bu motivin dərinliyində “**buta mifologemi**” durur. Buta, düşünürük ki, türk yaradılış mifləri sistemində yaradılışın xüsusi şəkli, halı, formasıdır. Baxmayaraq ki, məhəbbət dastanlarındakı buta obrazı barəsində çox bəhs edilib, amma bununla bərabər belə hesab edirik ki, buta obrazı türk yaradılış mifologemi kimi zəif tədqiq olunub. Bunu folklorşünas Şakir Albaliyev də təsdiq edərək yazır ki, “Buta nədir?” sualına birbaşa bir cümlə ilə cavab verməklə keçinmək olmaz. Xalq təfəkküründə buta anlayışına münasibət də, folklorşünas və etnoqraflarımızın bu məsələyə baxışları da rəngarəngdir. Elə butanın özü kimi çoxçalarlı, əlvən naxışlıdır. Ona görə ki, butanın rəmzi qatlarında özlüyündə çox sirlər gizlənilib. Mifik təfəkkür dünyasından qaynaqlandığına görə, ilk növbədə əski çağların fikir palitrasına baş vurmalıyıq. Özü də butanın təkə rəmzi mahiyyətini çözləməklə məsələni məhdudlaşdırmaq olmaz, “buta” sözünün daşdığı leksik məna çalarlarını da buraya daxil etmək vacibdir. Düzdür, bu barədə də müəyyən fikirlər mövcuddur, amma hələ də tam mənası ilə bu sözün özülünü açıqlaya bilməmişik (6, 35).

Buta ilkin yaradılışı simvolizə etdiyi üçün burada yaradılışı xarakterizə edən bütün universumlar, o cümlədən su stixiyası öz yerini almalıdır. S.S.Averinçevin yazdığı kimi, su bəşəri mayalanmanın və yaranışın mühiti, maddəsi və prinsipidir. Lakin mayalanma həm kişi, həm də qadın başlanğıclarını tələb edir (115, 240).

Göründüyü kimi, mifoloji düşüncənin universal prinsiplərinə görə, kişi və qadın başlanğıcları və su stixiyası bir yerdə olmalıdır. Nəzərdən keçirdiyimiz əfsanədə bu elementləri birgə görürük. Burada kişi və qadın başlanğıclarını əmioğu və əmiqızı təmsil edir. Bu isə qədim türk düşüncəsinə görə ilahi nigahdır. Mifik-universal məntiqə görə, müqəddəs, ilahi nigah su stixiyasından kənarada götürülə bilməz. Bu cəhətdən əfsanədəki ikinci əsas motiv **“xəbərverici su mifologemidir”**. Bu mifologem əslində daha iri kompleks olan **“tale mifologeminə”** daxildir. Suyun Halayın taleyindən xəbər verməsi onun talelərin – alın yazılarının yazıldığı ilkin başlanğıcdakı iştirakı ilə bağlıdır. Ulu abidəmiz “Kitabi-Dədə Qorqud” suyun ilkin yaradılış, müqəddəs nikahla bağlılığını, bu nikahdakı iştirakını birbaşa təsdiq edir. Abidədə evini arayan “Qazanın öginə bir su gəldi. Qazan aydır: “Su həq didarın görmüşdür. Bən bu suyla xəbərləşəlim” – dedi. Görəlim, xanım, necə xəbərləşdi. Qazan aydır:

Çığnam-çığnam qayalardan çıxan su!

Ağac gəmiləri oynadan su!

Həsən ilə Hüseyinin həsrəti su!

Bağ ilə bostanın ziynəti su!

Ayişə ilə Fatimənin nigahı su!

Şahbaz atlar içdigi su!

Qızıl dəvələr gələb keçəki su!

Ağ qoyunlar gələb çevrəsində yatdığı su!

Ordumın xəbərin bilürmisin, degil mana,

Qara başım qurban olsun, suyum sana! – dedi (62, 44-45).

Məsələyə qədim türk-oğuz düşüncəsində yanaşsaq, burada ilahi buta mifologemi və ona mütləq şəkildə daxil olan su stixiyasını görürük. Burada bir məqamı qeyd etmək lazımdır. Qazan, Ayişə və Fatimə adları epik-mədəni düşüncənin fərqli səviyyələrini təmsil edən mənə vahidləridir. Qazan Oğuz epik ənənəsi, Ayişə və Fatimə isə İslam dini-epik ənənəsi ilə bağlıdır.

Heç şübhəsiz ki, bu adlar Oğuz epik ənənəsinə sonradan, oğuzlar islam dinini qəbul etdikdən sonra daxil olmuşdur. Lakin bu adlar, epik ənənəyə daxil olarkən, özləri ilə bərabər Oğuz epasına hər hansı yeni süjet əlavəsi gətirməmişlər. Yəni “Ayişə ilə Fatimənin nigahı su!” ifadəsində Ayişə və Fatimə adları qədim Oğuz obrazlarının adlarını əvəz etmişlər. Nigahın su ilə kəsilməsi suyun Oğuz kosmoqoniyasında nikahın əsasında duran ünsür olmasını göstərir. Ayişə və Fatimə qadın adlarıdır. Demək, bu adlar Oğuz kosmoqoniyasında ilkin nikahda iştirak edən qadın adlarını əvəz etmişlər. Bu halda belə bir sual ortaya çıxır: Oğuz kosmoqoniyasında su ilə kəsilən nikahın tərəfləri kimlərdir və qadınların sayı niyə ikidir? Bu suala Oğuz mifologiyasına müraciət etməklə cavab tapmaq mümkündür. Oğuz mifologiyasında ilk olaraq Oğuz kağanın özü yaradılır. O, ilk insandır. Daha sonra biz iki kosmoqonik nikahın şahidi oluruz. Oğuz məhz iki qadınla evlənir. Bunlardan birincisi göydən günəş şüası şəklində düşən qız, ikincisi gölün ortasında ağac koğuşunda oturmuş qızıdır. Birinci qız göyü, ikinci qız yeri təmsil edir. Beləliklə, Oğuz mifologiyasında kişi başlanğıcını Oğuz Kağan, qadın başlanğıcını şərti olaraq adlandırdığımız Günəş qızı və Yer-Sub qızı təmsil edir. Demək, “Ayişə ilə Fatimənin nigahı su!” ifadəsinin ilkin şəklində Oğuzun həmin iki sevgilisi durur.

Qeyd edək ki, “Su haqq didarın görmüşdür” ifadəsi özündə dərin mənalar gizlədən məlumat kimi folklorşünasların diqqətini cəlb etmişdir. Bahaəddin Ögel “Su haqq didarın görmüşdür” ifadəsini “Su Allahın üzünü, camalını görmüşdür” şəklində şərh etmişdir” (111, 350).

F.Bayat da bunu təsdiq edərək göstərir ki, bu ifadə “türk mifologiyasında yaradılış ünsürünə çevrilməklə kosmik bilgiyi simvollaşdıran və kainatın meydana gəlməsinə şahidlik edən suyun epik yaddaşa keçmiş şəklindən başqa bir şey deyildir” (105, 89-90).

M.Cəfərli “Su haqq didarın görmüşdür” ifadəsini semantik cəhətdən təhlil edərək yazır ki, burada:

«*Su* – ilkin stixiyanın obrazı;

Haqq – Allah, Tanrı səviyyəsində kosmoqonik vahid başlanğıc;

Didar – Farsca “görüş” və “üz” anlamlarındadır (24, 55);

Görmək – predikat, funksiya;

Cümlənin leksik-sintaktik açılışı iki cürdür:

1) Su haqq “görüşünü” görmüşdür.

2) Su haqq “üzünü” görmüşdür.

Əslində suyun haqq üzünü, yaxud görünüşünü görməsi cümlədə ifadə olunan mifoloji-kosmoqonik situasiyanın məzmununu dəyişmir. Burada söhbət suyun haqq ilə akt səviyyəsində, kosmoqonik situasiyada birgə iştirakından gedir. Bu cümlənin hətta islami düşüncədən gəlmə ehtimalı belə vəziyyəti dəyişmir. Çünki su türk kosmoqoniyasının əsas ünsürüdür və bu kosmoqoniyadakı Tanrı – “Haqq” teoniminin ifadə etdiyi Allah ilə eyni semantik səviyyədə qavranılır. Bu baxımdan suyun Haqqın üzünü görməsi semantemi suyun məhz kosmoqonik yaradılışdakı iştirakına işarədir. O biri tərəfdən, suyun Haqqın “görüşünü” görməsi ifadəsi də eyni məzmunə gəlir. Burada haqqın “üzü” və “görüşü” sözləri hər iki halda kosmoqonik yaradılış aktını səciyyələndirir. Burada məna dəyişmir, yəni suyun ilkin başlanğıcda iştirak etməsi, ilkin başlanğıc ünsürlərindən olması, onun müqəddəsliyinin “Haqq didarı” ilə təsdiq olunması “didar” sözünün necə götürülməsindən asılı olmayaraq dəyişmir” (35, 105-106).

Bütün bu fikirləri ümumiləşdirən A.Babək göstərir ki, “Su haqq didarın görmüşdür” ifadəsində su haqqında oğuzların qədim mifoloji görüşləri ilə islami düşüncə biri-birinə qovuşmuşdur. Suyun Haqqın üzünü görməsi, M.Cəfərlinin təhlilindən də aydın olduğu kimi, suyun ilkin başlanğıcda var ol-

masına dəlildir. İnanca görə, Haqq (Allah) yaratandır. Deməli, su yaradılışın şahididir. Bütün mif mətnləri, o cümlədən Altay mifləri suyun ilkin başlanğıcdakı iştirakını və yaradılışın əsas ünsürü olduğunu, bəzən yaradılışın materialı rolunu oynadığını isbat edir (30, 145).

Eyni mənzərəni “Əsli və Kərəm” dastanında da görmək mümkündür: Keşiş öz qızı Əslini Kərəmə verməmək üçün götürüb qaçır. Haqq aşıqı Kərəm sevgilisini axtarır. Yolda çaya – suya rast gəlib Əslini soruşur:

“Kərəm üzünü tutdu çaya, dedi:

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

Çay da dilə gəlib belə cavab verdi:
Kərəm saxlar onun həmişə yasın,
Yanına almışdı ata-anasın,
Həm içib, həmi də doldurdu tasın,
Atların suyuma saldı da getdi” (26, 122).

Göründüyü kimi burada evini axtaran Salur Qazanın dediyi “Su Haqq didarın görmüşdür” ifadəsi ilə sevgilisini axtaran Kərəmin dediyi “Haqqın camalına hərdən baxarsan” ifadəsinin məna yükü tamamilə eyni olub, suyun ilkin yaradılışdakı rolunu göstərir. Təhlil etdiyimiz əfsanədə də suyun xəbərverici funksiyası onun ilkin yaradılışdakı iştirakı ilə bağlıdır. Nəbatla Halay da əmiqızı-əmioğlu olduqları və bu mənada “kəbinləri göydə (Tanrı dərgahında) kəsildikləri” üçün onların nikahı da elə ilkin yaradılışı rəmzləndirir.

Əfsanədə diqqəti cəlb edən daha bir motiv **“birləşdirici (qovuşdurucu) su mifologemidir”**: Bir qızılquş şığıyıb içi su ilə dolu qızıl piyaləni dimdiyinə alıb göyə qaldırır və Nəbat Halay yaralandığı dağda tapır.

Bu mifologemin təhlilində ehtiyatlı olmaq lazımdır. Çünki burada iki obraz bir-biri ilə qovuşub: su stixiyası və quş kultu. Quşların (Zümrüd quşu, Simurq və s.) Azərbaycan nağıllarında işıqlı dünya (kosmos) ilə qaranlıq dünya (xaos) arasında vasitəçi olduğu məlumdur. Bu əfsanədə də qızılquş Nabatı onun olduğu məkandan Halayın olduğu məkana aparır. Qızılquşun dimdiyində apardığı qızıl piyalənin içindəki “sehrli – xəbərverici” suyun buradakı iştirakı heç nəzərə də çarpmır. Lakin unutmamaq olmasın ki, su kişi və qadın başlanğıclarını təmsil edən ünsürlərin nikahı kimi təsəvvür edilən ilkin yarıdılışın ən mühüm ünsürüdür. Yada salaq ki, bu iştirakı S.S.Averinçev suyun bəşəri mayalanmanın və yaranışın mühiti, maddəsi və prinsipi olması şəklində səciyyələndirmişdir (115, 240). Əmioğlu-əmiqızı Halayla Nabatın nikahı müqqəddəs nikah, ilkin bəşəri nikahdır. Bu halda qızıl piyalənin içindəki **“xəbərverici su”** həm də **“bəşəri mayalanmanın və yaranışın mühiti, maddəsi”** olan **“qovuşdurucu sudur”**. Onun bu qovuşmada rolu zahirən görünməsə də, suyun orada olması qovuşmanın (yaranışın) pozulmaz, universal “prinsipi”dir.

Diqqəti cəlb edən başqa bir məqam **“şəfaverici (mistik) su mifologemidir”**. Nabat ölüm yarası ilə yerə sərilmiş Halayı suyun vasitəsi ilə sağaldır. Burada məsələ tam aydındır. Folklorumuzda **“Dirilik suyu”**, **“Abi-həyat”** adları ilə adlandırılan bir su obrazı var. O, ölümə qarşıdır. Onu içən ölmür. Deməli, Nabatın piyaləsindəki su həm də sehrli dirilik suyudur.

Qeyd edək ki, su ilə bağlı çoxlu əfsanələr var. İndi onların hamısını burada yuxarıdakı təhlil etdiyimiz **“Göyəzəndə qızıl piyalə”** adlı əfsanə kimi çox geniş araşdırmaya cəlb etmək məqsəd və hədəfimizdən kənardadır. Odur ki, bir neçə əfsanə təhlil edib, su stixiyası ilə bağlı əsas elementlərin, mifik düşüncənin su obrazında gerçəkləşən məntiqinin inkişaf yolunu qısa şəkildə ümumiləşdirəcəyik.

Türk mifoloji düşüncəsində suyun insanlaşmış obrazına geniş rast gəlinir. “Dəyirman dağı” əfsanəsində deyilir ki, keçmiş zamanlarda Qurudərə kəndində dəyirman daşı düzəldən bir qoca yaşayırmış. Qoca usta öz peşəsini oğluna da öyrədibmiş. Qocanın bir nisgili varmış. Öz kəndində dəyirman qurmaq üçün su tapmırmış. Qoca bir gün yaxın dağlarda su axtarmağa gedir, çınqıllı bir dağın yamacında yanı pöhrəli yaşıl göyrüş ağacı görür. Öz-özünə düşünür: “Susuz ağac bitməz. Yəqin ki, onun dibindən su axır”. Onu yuxu tutur. Qoca başının altından axan suyun şırıltısına ayılır. Cəld baş qoyduğu daşı güc-bəla ilə yerindən tərpədir. Görür ki, daşın altı ilə bir dəyirmanlıq su axır. Qoca qaça-qaça oğlunun yanına gələrək deyir:

- Oğul, qaç Qurudərə camaatına müjdə apar, de ki, dəyirman qurmaq üçün su tapdıq.

Oğlan deyir:

- Ata, o sudan əvvəl özümüz içib doyaq, sonra da camaata xəbər verək.

Qoca razı olur. Ata ilə oğul yaşıl göyrüşün yanına gəlirlər. Qoca nə daşı tapır, nə də suyu. Dilxor halda göyrüşün dibini eşməyə başlayır. Yenə də suyu tapa bilmir. Hirs qocanın beyninə vurur, xəncəri sıyıdırıb ağacı kəsir. O gündən peşəindən əl çəkir. Hər gün qapıda oturub Çınqıllı dağa baxır, yaşıl yarpaqlı göyrüşü zirvədə görmür. Qoca qəmdən, kədərdən saralır, axır ki, yatağa düşür. Bir gün oğlunu yanına çağırır deyir:

- Oğlum, mən ölürəm. Sənəmdə dəyirman dağı, gözümdə yaşıl göyrüş. Günahsız ağacı nahaq kəsdim. Sən heç olmasa, onun yaşıl pöhrəsini qoru. Qoy elimizin kökü kəsilməsin. Gec-tez onun dibindən dirilik çeşməsi göz verəcək.

İllər ötür, yaşıl pöhrə böyüyüb iri bir ağac olur. Adını “Tək göyrüş” qoyurlar, onun bitdiyi dağa isə “Dəyirman dağı” deyirlər (22, 28-29).

Bu əfsanədə su obrazı da daxil olmaqla mifik düşüncənin bütün stixial sistemi öz əksini tapıb. Əslində çox geniş şəkildə təhlil olunmalıdır. Lakin bu təhlil üçün hökmən mətnin mahiyyəti, süjetin strukturu, mifik düşüncənin məntiqi və s. qısa şəkildə ümumiləşdirilməlidir. Biz məsələni bu şəkildə görürük:

1. “Dəyirman” burada və ümumən Azərbaycan folklor düşüncə modelində **kosmosu** simvollaşdırır. O, özündə həyat, bolluq, bərəkət, xoş güzəran kimi mənaları birləşdirir.

2. Dəyirman daşı düzəldən qoca mifoloji düşüncədə “həyat, bolluq, bərəkət, xoş güzəran” kimi kosmik dəyərlərin yaradıcısı olan **mədəni qəhrəmandır**. Demiurq və mədəni qəhrəman ilk əcdad arxetipinin paradiqmalarıdır. İlk əcdad maddi və mənəvi dəyərlərin qurucusu kimi – mədəni qəhrəman, yaradıcısı kimi demiurq adlanır.

3. Qocanın kəndində dəyirman qurmaq üçün suyun olmaması kosmosdan öncəki **xaos** durumudur. Xaos kosmosun əksidir. Adətən kosmosu – nizam, xaosu – nizamsızlıq kimi qavrayırlar. Lakin bu məsələdə xaosu dünyanın kosmosdan, yəni nizamlı dünyadan əvvəlki halı kimi qavramaq daha məqsədəuyğundur.

4. Qocanın dağlarda su axtarmağa getməsi **mədəni qəhrəman missiyasıdır**.

5. Qocanın dağ yamacında tapdığı yaşıl göyrüş ağacı **dünyanın mərkəzi arxetipini** simvollaşdırır. Ağac bütün dünyaya mifologiyalarında mifoloji məkanın bütün üfüqi (dünyanın dörd tərəfi) və şaquli (göy, yerüstü və yeraltı dünyalar) struktur xətlərinin qovuşduğu nöqtədə olur. Bütün dəyərlər bu nöqtəyə mərkəzləşir. Mifoloji düşüncənin universal məntiqinə görə, bütün stixiyalar kimi su da burada olmalıdır.

6. Qocanın suyu tapması **suyun kosmosyaradıcı funksiyasını** ortaya qoyur.

7. Qocanın oğlunun suyu əvvəl özlərinin, sonra camaatın içməsi haqqında təklifi oğlunun ilkin əcdad arxetipinin **trikster paradigması** olduğunu göstərir. İlk əcdadın həmişə mənfi yoldaşı, əvəzedicisi, yaxud üzü, tərəfi olur. Yəni ya vahid obrazın müsbət və mənfi tərəfləri (üzü) olur, ya da vahid obrazın yaratma funksiyası bir-biri ilə genetik bağlılıqda olan iki tərəf (müsbət mədəni qəhrəman və mənfi mədəni qəhrəman olan trikster) arasında bölünür. Yada salaq ki, qoca öz sənətini öz oğluna da öyrətmişdi. Hər ikisi dəyirman daşı düzəltdirdi.

8. Oğlunun pis niyyəti ilə suyun yoxa çıxması xaosla kosmos arasında mübarizəni və **xaosun qələbəsinə** rəmzləndirir. Yaradılış planında bu dünyayaradıcılığının triksterin təklif etdiyi xaotik sxem əsasında davam etməsi deməkdir.

9. Qocanın hirsələnərək xəncərlə ağacı kəsməsi kosmosun tam məğlubiyyəti və xaosun tam qələbəsi deməkdir: **kosmos xaosla əvəz olunur**.

10. Mifoloji düşüncənin universal məntiqinə görə, kosmosdan xaosa və əksinə keçid **ölüb-dirilmə** yolu ilə mümkündür. Qocanın oğlunun sözünə baxması kosmosun (qocanın) ölərək xaosa keçməsi deməkdir. Qocanın olduğu məkanda indi tam kaos – susuzluqdur: həyat əlaməti yoxdur. Kosmosun bərpası üçün yenə ölüb-dirilmə baş verməlidir. Qocanın ömrünün başa çatması triksterin (oğlunun) təhriki ilə onun simasında təcəssüm olunan xaosun ömrünün başa çatması deməkdir. İndi xaosu təmsil edən qoca ölməli, yeni statusda dirilməlidir. Bu yeni status onun oğludur. Mifdə bizə müxtəlif obrazlar təsiri bağışlayan baba-ata-nəvə silsiləsində, əslində bir obraz var: o, baba olaraq ölür, oğul olaraq dirilir, oğul olaraq ölür, nəvə olaraq dirilir və proses qapalı, yayvari ritmlə davam edir.

11. İllər sonra yaşıl pöhrənin böyüyüb ağaca çevrilməsi və onun olduğu məkanın “Dəyirman dağı” adlanması **kosmo-**

sun bərqərar olması deməkdir. “Dəyirman” kosmosun rəmzidir. Dəyirman varsa, demək, su var. Su varsa, həyat var.

12. Əfsanədəki əsas mifoloji stixiyalar bunlardır: **su, ağac və torpaq (dağ) stixiyaları.**

Su stixiyası ilə bağlı əfsanələrdə yaradılış mifinin semantikasını əks etdirən digər mətnlərə də nəzər salaq. Bu əfsanələrdə bulaq, göl, çay və s. yaradılışı ilə bağlı kosmoqoniya öz əksini tapmışdır. “Kor bulaq” əfsanəsində deyilir ki, bacı və qardaş varlı kişinin oğlundan qaçırırlar. Çöldə qardaşı susuzlayır, bacı gözünü çıxarıb qardaşının ağzına sıxır. Qardaş bu suyun acı olduğunu hiss edir. Görür bacısı qan içindədir, bu yandan da varlı kişinin oğlu gəlir. Qız Allaha dua edir ki, bu bəladan onları qurtarsın. İkisi də dönüb bulaq olur. Varlı kişinin oğlu su içmək üçün əyilir, su quruyur, o da susuzluqdan qırılır (13, 112).

Burada yaradılış kosmoqoniyası aşağıdakı süjet quruluşuna mailkdir:

1. Bacı və qardaş – **kosmik harmoniya**;

2. Bacı və qardaşın varlı kişinin oğlundan qaçmaları – **xaos durumu**;

3. Bacı və qardaşın ölmələri – **xaosdan kosmosa keçid prosesi**;

4. Bacı və qardaşın bulağa dönmələri – **yeni kosmos.**

“Canavar bulağı” adlı əfsanədə deyilir ki, bir kişi gəzməyə çıxıbmiş. Hava isti imiş, kişi susuzlayır, daş üstə oturur, görür bir canavar gəldi, ayağı ilə yeri eşməyə başladı. O yerdən su çıxdı (13, 112).

Burada bulağın (suyun) yaranması qurdla əlaqələndirilir. Qeyd edək ki, bu süjet qurd obrazının mifik semantikasının üzərinə də işıq salır. Belə ki, biz qurdu bu əfsanədə yaradıcı başlanğıc, mədəni qəhrəman kimi görürük.

“Ayrılan bulaq” əfsanəsində deyilir ki, bir obaya başqa oba hücum edir. Hamını qırırlar, Səlbinazin uşağını da öldürür.

rür, özünü əsir aparırlar. Yolda Səlbinaz susuzlayır. Döşünün südünü əlinə sağıb içir, barmağının arasından süd yerə düşür, süd rəngində bulaq çıxır (13, 122).

Burada yaradılış mifinin kosmos-xaos-kosmos strukturu bir daha təsdiq olunur. Belə ki mifik kosmoqoniya baxımından:

1. Obanın həyatı – **kosmos**;
2. Obaya hücum olunması, Səlbinazın əsir düşməsi – **xaos**;
3. Səlbinazın südündən bulağın yaranması – **yeni kosmosun təşəkkülüdür**.

Yaxud “Qoşa bulaq” əfsanəsində deyilir ki, iki qardaşı ağa kənddən qovur. Onlar yolda susuzlayırlar. Bir-birini öldürüb qanlarını içməklə susuzluqlarını yatırmaq istəyirlər. Əllərini göyə qaldıranda daş əllərindən düşür, daşın yerə düşdüüyü yerdə bulaq qaynayır (13, 123).

Göründüyü kimi, yaradılış mifinin kosmos-xaos-kosmos strukturu burada da özünü təsdiq edir.

“Qanlıgöl” əfsanəsinə nəzər salaq:

“Bir kişi oluf. Allah kəssin heylə kişini. Yağış yağırmiş. Deyif, ki, bı yağış kəssin, mən bı cütü əkim, qurban kəsəjəm. Allah yağışı kəsif. Bı, köynəyin cıxardıf bitdiyif, biti öldürüf, deyif:
– Bı da sənin qurbanın.

Bir yağış yağıf ki, o öküzü də, cərgəfcini də, kişini də aparıf töküf gölə, öldürüf. Adı qalıf Qannıgöl. Qannıgöl də Batabatdan bəri tərəfdədi, Kecəl dağın arxasındadı. Yaylağa gedəndə həmişə orda gedif tikilirdik” (67, 22).

Göründüyü kimi, burada cəza motivi var. Cəzanın olması kosmik nizamın (kosmik harmoniyanın, yəni Allah-insan münasibətlərinin) artıq pozulduğunu və xaosa keçdiyini bildirir. Yeni kosmos (Qanlıgöl) bu xaotik durumdan təşəkkül tapır.

Əfsanələrdə su stixiyasını ilan obrazı ilə əlaqədə də müşahidə edirik. “Qara at bulağı” adlı əfsanədə deyilir ki, suyun, bulağın gözünü ilan tutub, suyu axmağa qoymur. Kəhriz qaz-

dılar, suyu oradan kəllərin, öküzlərin gücü ilə dardılar, su az oldu, onları görmədi. Qara atı gətirdilər. At finxırdı, şahə qalxdı, qara ilana təpik vurdu, onu öldürdü, su gəldi” (22, 53-54).

Burada kosmosla xaos arasındakı mübarizəni uyğun olaraq at və ilan təmsil edirlər. Onların mübarizəsi kosmosun qələbəsi ilə bitir. Bu da yaradılışla (bulaq) nəticələnir.

Əfsanələrdə su həm də əjdaha obrazı ilə bağlıdır. “Şirin bulaq” əfsanəsində deyilir ki, Şirin bulağın suyu quruyur. Kim su dalınca gedirsə, geri qayıtmır. Zaman xan deyir ki, bulağın yolunu kim açsa, onu dünya malından qəni edəcəyəm. Xanın Əhməd adlı çobanı xanın qızı Güllünü sevdiyindən bu işə razı olur. Xandan əvəzində qızını istəyir. Xan məcburən razılıq verir. Əhməd yola düşəndə atası Muxtar ona ildirım parçasından düzəltdiyi qılıncı verir. Əhməd gedir görür ki, böyük bir daş parçası bulağın yolunu tutub. Çətinliklə daşı kənar edir. Bu zaman bir əjdaha onun üstünə atılır. Əhməd əjdahanı öldürür. Xan vədinə əməl etmir. Qızla oğlan qoşulub qaçirlar. Xan onları axtarır. Şirin bulağın yolunu kəsir ki, sudan içməsinlər. Onların ürəyi bərk yanır. Əhməd xanın yanına su üçün gəlir. Xan deyir ki, Güllünü gətir, sonra su verim. Əhməd geri qayıdır, görür ki, Güllünün uzandığı yerdə bulaq qaynayır, qız isə hərəkətsizdir. Əhməd ömrünün sonuna qədər burada məskən salıb yaşayır (11, 133-134).

Bu əfsanədə biz əjdahanı yuxarıdakı əfsanədəki (“Qara at bulağı”) ilanla eyni sırada, qəlibdə və eyni rola malik görürük. Bunun səbəbi ilanın əjdaha ilə bircə düşünülməsidir. V.V.İvanov əjdaha obrazı və onun ilanla əlaqəsi haqqında deyir ki, o, qanadlı (uçan) ilan, müxtəlif heyvan elementlərinin birləşməsi şəklində təsəvvür olunan mifoloji varlıqdır. Əjdaha ilan obrazının sonrakı inkişafı sayıla bilər. Əjdaha ilə bağlı əsas əlamət və mifoloji motivlər əsas cizgiləri etibarilə mifoloji ilanı səciyyələndirən əlamət və motivlərlə üst-üstə düşür.

Əjdaha da ilan kimi, məhsuldarlıqla və sahibi kimi çıxış etdiyi su stixiyası ilə bağlıdır (127, 394).

Digər tərəfdən M.Abdullayevanın topladığı inanclarda (“Yuxuda ilan görmək ziyarətdir”; “Yuxuda ilan görmək əjdahadır”) ilanla əjdahanın bir obraz qəlibində olmaları aydın şəkildə görünür (4, 15).

Qeyd edək ki, Azərbaycan folkloru su ilə bağlı əfsanələrlə zəngindir. Onların hamısını burada tədqiq etmək, təbii ki, mümkün deyil. Həmin əfsanələrlə də tanışlığımız göstərir ki, yaradılış mifi su ilə bağlı əfsanələrin hamısının mifik nüvəsini təşkil edir.

3.1.3. Bitkilər aləminin yaradılışı

Mifologiyada, o cümlədən türk mifologiyasında bitki, ağac çox geniş yayılmış, mürəkkəb semantikaya malik obrazdır. V.Toporovun yazdığı kimi, bitkinin mifopoetik təsəvvürlərdəki rolu hər şeydən əvvəl xüsusi bitki (“vegetativ”) kodun olması ilə müəyyənləşir və bitkinin çoxsaylı təsnifat sistemlərindəki iştirakı bu kodla əlaqəlidir. Dünyanın universal konsepsiyasını təcəssüm etdirən vahid bitki obrazı olaraq dünya ağacı çıxış edir (156, 368). Mifopoetik şüur üçün xarakterik olan **dünya ağacı** (*arbor mundi*, “kosmik ağac”) praktik olaraq hər yerdə (bütün mifologiyalarda – E.İ.) ya təmiz formada, ya da variantlarda “həyat ağacı”, “məhsuldarlıq ağacı”, “mərkəz ağacı”, “qalxma ağacı”, “göy ağacı”, “şaman ağacı”, “mistik ağac”, “idrak ağacı” və s., daha nadir variantlarda “ölüm ağacı”, “şər ağacı”, “yeraltı səltənət (aşağı dünya) ağacı”, “enmə ağacı” kimi rast gəlinmişdir (150, 398).

A.Hacılı bu barədə yazır ki, dünya ağacı əsatri məkanın, kainatın üçlü bölgüsündən ibarət olan “şaquli” kosmik modelin və dörd, beş, səkkiz, doqquz hissəli “üfüqi” məkani modellərin əsasında durur (50, 55).

Mifologiyada ağac həm canlıdır və bir qadın kimi doğuluşla əlaqədardır, həm də dünya modeli rolundadır. M.Allahmanlı yazır ki, qadının ağacla əlaqəsi, ağaca tapınma problemi bizi dünya ağacı eyniyyətində dayanmağa və sonrakı dövrlərdə də, hətta islamın güclü ideoloji cərəyan olduğu şəraitdə belə bir mövcudluğun varlığını və ondan istifadə edildiyini deməyə əsas verir. Oğuzun ikinci arvadından olan övladları da öz mövcudluğu ilə ağacla bağlıdır. Göy, Dağ, Dəniz adı ilə fəaliyyətə başlayan bu qardaşların mövcudluğunda ağac dayanır. Hansı ki, Basatın ana mövcudluğunda da Qaba ağac dayanır. Məhz bunlar təkcə Oğuzun özünün inamı yox, bütün Oğuz dünyasının tapındığı inam olub, onun ən fəal atributu olan ozanlarda da təsdiqlənir (7, 68).

Türk mifologiyasında da ağac dünyanı modelləşdirir. V.F.Yakovlev yakut folklorunda rast gəlinən belə bir ağac haqqında yazır ki, onun zirvəsi göy tanrısının atını bağlamaq üçün yarayır, kökləri isə aşağı dünyaya qədər uzanır. Lakin cəhənnəmdə yanan tonqalların tüstüsü hesabına geriye doğru əyilir və yer ilahəsi Aaan-Darxan-Xosonun dolu qabını asmaq üçün dirək rolunu oynayır (164, 162).

Ağac qədim türklərdə pərəstiş obyektinə olmuş, onunla bağlı kult yaranmışdır. A.M.Saqalayev yazır ki, dağ və göllə yanaşı, ağac da türk dini və mifologiyasının ən qədim obrazlarından hesab olunur. Hunlar ağaca at qurbanı kəsir, kəlləsini və dərisini də budaqlarına asırdılar (144, 87).

Türk mifologiyasında ağacın kultlaşdırılması çox dərin köklərə malik inanclara bağlıdır. Bu köklər o qədər dərin ki, onun izləri bu gün belə türk xalqlarının, o cümlədən Azərbaycan xalqının ictimai psixologiyasında yaşayır. Azərbaycanın demək olar ki, bütün bölgələrində ağac pirləri var. Bu pirlərin əksəriyyəti doğuluş inancı ilə bağlıdır. Uşağı olmayan qa-

dınlar bu pirləri tez-tez ziyarət edirlər. Bunun kökündə ağacın əcdad olması, uşaq verməsi haqqında mifik təsəvvür durur.

R.Əlizadə kulturlarla bağlı apardığı tədqiqatında ağac haqqında yazır: “Miflərdən ağacı iki funksiyada müşahidə edirik:

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

Hər iki funksiya bir-biri ilə bağlıdır. Ağacın dünya modeli funksiyasını yerinə yetirməsi onun ilkin mifoloji kosmoqoniyada – dünyayaratmada iştirakı deməkdir. Bu da onun əcdad funksiyasını şərtləndirir. O, bir kosmoqoniya (yaradılış) elementi kimi əslində vahid funksiyanı yerinə yetirir. Çünki yaradılış prosesini modelləşdirmək (dünya modeli rolunu yerinə yetirmək) elə kosmoqonik valideyn olmaq deməkdir” (22, 51).

Doğrudan da türk mifologiyasında biz ağacları bəzən mifik valideynlər rolunda çıxış edən görürük. Məsələn, Sibir türklərinin inamına görə, ağac Ülgen ilə Humayı doğmuşdur. Bu prosesdə ağac ata – kişi başlanğıcı və ana – qadın başlanğıcı kimi iştirak edir. Bu başlanğıclar “ağac-əcdad”, “ağac-quş” mifologemini onlardan doğulan “ağac-insan”ların əcdadı kimi qiymətləndirməyə əsas vermişdir (41, 96).

F.Bayat belə bir fakta istinad edir ki, türk mifologiyasında Göy Tanrıdan qopub ayrılmış ağac bir sıra etnoqonik miflərdə ilk ana kimi xatırlanır. Mifə görə, dağın üstündə bitən ağaca göydən işıq düşmüş, bu ağac gövdəsi şişmişdir. Bir müddətdən sonra gövdə yarılmış, oradan beş uşaq çıxmışdır. Onların ən kiçiyi olan Buğu Təkin sonradan bir çox xalqları özünə tabe edərək böyük dövlət yaratmışdır (31, 145).

Ağacın uşaq doğması heç şübhəsiz ki, onun ruha malik canlı varlıq hesab olunmasından irəli gəlir. Azərbaycan mifik inanclarında bu ruha “əyə” adı altında təsadüf edirik: “Palıd, şam ağaclarının əyələri var, yəni yiyələri, sahibləri var. Əyə həmişə gözə sarı qız donunda görünər. Palıd, şama balta vurmaq,

kəsmək xatalıdır. Çünki ağacı kəsən və ya yaralayan adam özü zədə alır. Özü də qəfildən. Yəni ağac əyəsi ağac kəsən adamı vurur. Bu vurulan adam ya ölür, ya zəlil, şikəst olar. Odur ki, palıd, şam ağaclarını kəsmək olmaz, çünki sarı qız ağac kəsəndən qisas alır. Belə deyirlər ki, guya sarı qızın anası qədimlərdə ağac olub. Odur ki, Sarı qız ağacı qoruyur” (13, 54).

Yaxud başqa bir inanc mətnində deyilir ki, “həftənin birinci günü ağac kəsmək günahdı, deyillər ki, həmənin gün ağaclarının ruhu ziyarətə gedər. Kim o gün ağac kəssə, ağacın ziyarətdən qayıdan ruhu hansısa bir gündəsə ona sədəmə toxunduracaq” (18, 23).

Meşə ruhu dünya mifologiyalarında geniş yayılmış təsəvvürdür. L.Levi-Brül həmin obraz haqqında yazır ki, o, insanın öz daxilində yaşayırmış. Kalabara zənciləri düşünürmüşlər ki, insan xəstələnersə, bu, meşə ruhunun onlara qəzəblənməsinin əlamətidir. Ona görə də meşə ruhuna qurban kəsmək vacibdir. Meşə ruhu öləndə insan da ölür. Meşədəki bütün heyvanlar meşə ruhundan törəyib. Həm də meşə ruhu bu heyvanların bətnində yaşayır. Əgər ovçu bir heyvanı öldürürsə, meşə ruhu ölmüş olar və ona bağlı olan insan da ölür (133, 72).

Bununla bağlı bir Azərbaycan əfsanə mətninə nəzər salaq:

“Bir kişi qəbiristanlıqdan keçəndə bir ruh onu çağırır, deyir get arvadıma deyin ki, onu gözləyirəm. Kişi deyir arvadını necə inandırırım? Ruh ona bir ot uzadır. Kişi onun evinə gəlir, görür arvad ölüb. Arvadın ruhuna deyir ki, ərin səni gözləyir. Arvadın ruhu deyir ki, sən məni necə görürsən? Deyir ərin bundan ötrü mənə ot verib. Otu ələ keçirmək üçün arvadın ruhu kişiyə hücum edir. Kişinin əlindən ot düşür, it onu qapır. Ona görə də deyirlər ki, it ruh görəndə ulayır” (11, 50).

Bitki, ağaclarla bağlı bütün bu mifik təsəvvür, inanc, obraz və funksiyalar Azərbaycan əfsanələrində öz izlərini saxlamışdır. Əlamətdar cəhət ondadır ki, bunların hamısı bu və başqa şə-

kildə yaradılış mifinə bağlanır. Bunu R.Əliyevin apardığı tədqiqatdan da görmək olur. O yazır ki, Azərbaycan əfsanələrində:

- ağac doğur;
- ağac doğulur (oddan);
- ağac ilk yaradıcı rolunda çıxış edir;
- ağac qoruyur;
- ağac şahidlik 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. (42, 94).

Mətnlərə nəzər salaq:

“Varlı bir kişi sonsuz imiş. Ağsaqqal ona məsləhət görür ki, Arzu dağından övlad istəsin. O belə edir. Onun qızı olur, adını Qızıl qoyurlar. Qız kasıb kişinin Bülbül adlı oğluna vurulur. Qızın atası onu Bülbülə vermir. Qız Arzu dağından xahiş edir ki, onu çiçəyə döndərsin. Qız qızılgül koluna dönür. Bülbül gəlib qızı axtarır, tapmır, məhəbbət qoxulu qızılgül onu şübhələndirir. Ona əhvalatı danışirlər. O da quşa çevrilməsini dağdan xahiş edir, cəh-cəh vuran quşa çevrilir” (22, 71-73).

Göründüyü kimi, burada dağ övlad verir və qız qızılgülə çevrilir. Burada qızılgülün yaradılışı kosmoqonik prosesin nəticəsidir. Kosmos xaosdan törəyir. Həmin xaosu qızın atası yaradır: qızı sevdiyinə vermir.

Başqa bir əfsanədə deyilir ki, qızın sevgilisi ona xəyanət etdiyinə görə arzu edir ki, nişanlısının əli ona dəyməsin. O dəqiqə tikanlı ağ gülə dönür. Oğlan da bunu görüb yanıqlı oxu-

ya-oxuya Allaha yalvarır ki, onu quşa döndərsin. O da bül-bülə dönür (13, 104).

Burada eyni zamanda iki yaradılış var: qız – ağ gülə, oğlan – quşa dönür. Bu iki kosmoqonik obyektin meydana çıxmasının əsasında xaosla bağlı amil – xəyanət durur. Burada ağ güllə quşun yaradılışının eyni cərgədə təqdim olunması mifin yaradılış sxeminin vahidliyini təsdiq edir. Yəni istər dağ, istər bitki, istər su obyektinə və s., nə olursa olsun, onun mifik yaradılışı iniversal və vahid sxem üzrə gedir.

“Gülxəmi” əfsanəsində deyilir ki, Xətmi adlı qızın nişanlısı xəstələnir. Qız ona nə qədər dərman verirsə, sağalmır. Xətmi deyir, mən özüm kaş gül olaydım, nişanlığım sağalaydı. O dəqiqə gülə çevrilir (13, 105).

Göründüyü kimi, burada da qızın gülə çevrilməsi var. Lakin yuxarıdakı əfsanədən fərqli olaraq motiv xəyanət deyil, qızın sevgilisinin xəstələnməsidir. Ancaq kosmoqonik sxem yenə də dəyişmir: xəstəlik xaosun atributlarından biridir və kosmos yenə də xaosdan təşəkkül tapır.

“Lalə, Lalaxal” əfsanəsində isə sevdiyinə qovuşa bilməyən qızın faciəsi haqqında danışılır. Əfsanəyə görə, lalə bitkisi belə yaranır: əmioğlu və əmiqızı bir-birlərini sevir. Qız başqasına nişanlanır. Sevgililər görüşəndə nişanlısı gəlib çıxır, qız özünü dağdan atmaq istəyir. Bu zaman saçları əmisi oğlunun əlində qalır, ikisi də dağdan yerə düşüb ölür. Onların öldüyü yerdə lalə bitir. Nişanlı oğlan da özünü atır. Lalədə qara tellər nişanlı oğlan, qırmızı ləçəklər isə qızın sevgilisidir (13, 105-106).

Buradan da göründüyü kimi, lalənin yaradılışı ölümdən (xaos aktından) keçir. Bitkinin yaradılışının əsasında insan durur: insan gülə çevrilir. Lakin yaranış öz-özünə baş vermir. Bunun üçün kosmik harmoniyanın pozulması və xaosa keçməsi baş verməlidir. Qızın zorla başqasına nişanlanması belə bir xaosu yaradır.

“Gicitkən” əfsanəsində isə bu bitkinin yaranması belə əsaslandırılır: “Bir qızı sevdiyinə verməyib varlı oğlana ərə verirlər. O da özünü hirsindən hamını dalayan bitkiyə çevrilməsini Allahdan istəyir. Qızlar onu aparmağa gələndə tikanla örtülü bitkiyə çevrilir” (13, 107).

Yaradılışın universal kosmos-xaos-kosmos sxemi burada da özünü göstərir: əfsanədə zamana, yaşama (həyata) asilik, taleyi gətirmədiyinə, sevdiyinə qovuşa bilmədiyinə görə bitkiyə (gicitkənə) çevrilmə istəyi əsas yer tutur.

Maraqlıdır ki, əfsanələrdə nəyə, necə dönmə dönmək istəyənin istəyi ilə baş tuta da bilir, tutmaya da. Əsas diqqəti çəkən isə odur ki, başqasına (heyvana, quşa, dağa-daşa, suya, Günəşə, Aya və s.) dönmək istəyi olduğu dərəcədə də bu, daha çox ilahi gücdən asılıdır. Burada sırf tanrıçılıq görüşləri ilə yanaşı tanrıçılığın zəiflədiyi, islamçılıq baxışları ilə qovuşuq təşkil etdiyi əfsanələrə də rast gəlinir. Bu da bütün yaradılışı Allah ideyasına bağlayır. Mətnə nəzər salaq:

“Danaqıran” əfsanəsində deyilir ki, danalarını qurd yeyəndə əmisi yetimi o qədər döyür ki, o, sabahı gün ağlaya-ağlaya Allaha yalvarır ki, onu bitkiyə çevirsin, danalar yeyib məhv olsun. O dəqiqə mavi gözəl gülə çevrilir (13, 108).

Burada bir məsələyə diqqət vermək lazımdır. Kosmoqonik sxem dəyişməzlik nümayiş etdirir. Yaradılış eyni süjet üzrə gedir. Lakin səbəblər müxtəlif olur. Səbəblərin əsasında cəmiyyətdə sosial, mənəvi, iqtisadi və s. münasibətlərin pozulması durur. Həmin pozulmalar yeni yaradılışla nəticələnir. Bu göstərir ki, mifik düşüncə antiharmoniyanı – xaosu qəbul etmir, onu dərhal kosmosla əvəzləyir. Bu da şüurda belə bir əqidə yaradır ki, pislik əbədi qala bilməz, o məhv olub, yaxşılıqla əvəz olunacaq.

Əfsanələrdə bitkilərə dayanıqlı maraqlı doğuluş motivi ilə üzləşirik. “Arpayla Buğda” əfsanəsində deyilir ki, bir kişinin uşağı yox imiş. Dərviş ona toxum verir. Onun Arpa adlı

uşağı olur. Uşağın anası öləndə atası təzə arvad alır, ondan da Buğda adlı uşağı olur. Buğda kiçik olsa da, Arpa ilə dolanmır. Su içəndə ona vermir. Ata Allaha yalvarır ki, bunları bir-birindən ayırsın. Onlar bitkiyə çevrilirlər (13, 108-109).

Kosmoqonik prosesə nəzər salaq:

1. Uşağın olmaması – **xaos**;
2. Dərvişin toxum verməsi – **kosmosyaradıcı gücün işə düşməsi**;
3. Toxum – **kosmoqonik prosesi simvollaşdıran obraz**;
4. Arpa və onun ögey qardaşı – **kosmik elementlər**;
5. Arpa ilə Buğdanın yola getməməsi – **xaos**;
6. Ögey ana və ögeylik – **kosmoqonik prosesi işə salan əsas səbəb**;
7. Qardaşların bitkiyə çevrilmələri – **yeni kosmosun təşəkkülü**.

“Yemlik” əfsanəsində deyilir ki, bir gəlin uşağını əmizdirirdi. Qayınanası deyir ki, tez gəl, həyətdəki ot-ələfi yığışdır. Bir dəfə də gəlin uşağını əmizdirəndə yenə qayınana onu çağırır. Gəlin arzu edir ki, ota çevrilsin. Ota baxanda elə bilir-sən ki, yemlikdir, uşaq da civ-civ gülür (13, 127).

Burada kosmoqonik prosesi işə salan səbəb qayınananın ailə kosmosunda yaratdığı xaosdur. Xaos da öz növbəsində bitki aləmində yeni bir bitkinin – yemliyin meydana gəlməsinə əsas olur.

“Çəltik” əfsanəsində deyilir ki, bir əkinçi başqa padşahın yerindən çəltik toxumu əldə edib öz sahəsində əkir. Padşahın işə çəltiyi az olur. Əkinçi hər dəfə çəltiyi dişləyib “bismillah” deyib əkirmiş. Ona görə də çəltiyi bol bitirmiş. Padşahın çəltiyi işə başı qoparılmamış deyə yaxşı bitirmiş (13, 194).

Burada ilk baxışda kosmos-xaos-kosmos əvəzlənmə sxemi müşahidə olunmur. Ancaq əfsanənin poetik quruluşuna diqqətlə nəzər salanda həmin sxemi aşkarlamaq olur:

1. Kosmos: əkinçinin çəltiyinin bol məhsul verməsi;

2. Kosmik harmoniyanın əsası: əkinçinin çəltiyi “bismillah”la əkməsi. Bu əkinçi ilə onun Allahının arasında harmonik münasibət olduğunu göstərir. Əkinçinin məhsulunun bol olması Allahın verdiyi bərəkətdir;

3. Xaos: çəltiyin pis məhsul verməsi: padşahın çəltiyi “bismillahsız” əkilirmiş.

4. Kosmosla xaosun müqayisəyə əsaslanan mübarizəsi: əfsanədə iki davranış aktı müqayisə olunur və nəticə olaraq kosmosyaradıcı davranış təqdir olunur.

Eyniadlı digər bir əfsanədə deyilir ki, Peyğəmbər düyülərin başını dişləyib yerə atır, bol məhsul alınır (Düyünü ona görə dişləyirlər ki, şeytan qarışmasın) (13, 194).

Burada görüldüyü kimi, Allahın verdiyi bərəkət onun peyğəmbərinin sakral nümunə hesab olunan davranışlarında sanksiyalaşdırılır.

“Bağrı qara lalə” adlı əfsanədə deyilir ki, Lalə ağappaq bir qız imiş. Onu sevdiyi oğlana nişanlayırlar. Oğlanı müharibəyə aparırlar. Əri Laləyə “baharda görüşərik” deyib gedir, müharibədən qayıtmır. Lalə hər bahar gələndə çəməndə bitir, ərinin yolunu gözləyir (9, 86).

Əfsanənin mifik nüvəsində yaradılış konsepsiyası durur. Lalə əvvəl insan imiş, xoşbəxt imiş. Bu, kosmik haldır. Əri müharibədə ölür. Bu – xaosdur. Lalə gülə çevrilir. Bu da xaosdan kosmosun təşəkkülüdür.

“Labaşıld” əfsanəsində deyilir ki, Labaşıld adlı qara bir qız varmış. Sonra gözəlləşibmiş. Onun sevgisinə etinasız yanaşdığı üçün oğlan Allahdan arzu edir ki, onu ya közə, ya da ağaca döndərsin. Söz ağzından çıxan kimi qız enliyarpaqlı ağac olur (17, 193).

Burada biz qızın ağaca çevrilməsini görürük. Səbəb eynidir: xaotik durum. Labaşıldın onu cani-dildən sevən oğlanın

hisslərinə biganə yanaşması oğlanın qəlbində mənfi emosiya-
lar yaradır. Bu – xaos halıdır və ağac obrazında təşəkkül ta-
pan yeni kosmos hər dəfə olduğu kimi, bu dəfə də xaos əsa-
sında yaranır.

Digər bir əfsanədə deyilir ki, söyüd havaya şaxələnən
qollu-budaqlı ağac idi. Bir gün iki qardaş onun kölgəsində
oturur, aralarında dava düşür, biri o birini öldürür, ağacın alt-
tında basdırıb gedir. O gündən söyüd özünü lənətləyir, başını
aşağı salır, budaqları yerə doğru uzanır (11, 124).

Bu əfsanədə ağaca çevrilmə yoxdur. Lakin bu, kosmoqo-
nik sxemin pozulması demək deyil. Bir-birinə qanla bağlı olan
iki qardaşın ölüm yaradan davası xaosdur. Yaradılış mifinin
məntiqinə görə xaosdan yeni kosmos təşəkkül tapmalıdır. Doğ-
rudan da belə olur. Qollu-budaqlı söyüd ağacının görkəmi
dəyişir: ağac “başını aşağı salır, budaqları yerə doğru uzanır”.

Yaxud “Ağlayan söyüd” əfsanəsində deyilir ki, bir za-
lım analıq varmış. Əri evdə olmayanda qıza gün-güzəran ver-
mirmiş. Qız təndirə çörək yapanda xəmir küt düşür. Qız analı-
ğının qorxusundan çaya qaçır. Analığı da onu qovur. Qız gö-
rür analığı ona çatacaq, əlini Allaha uzadıb yalvarır ki, onu xi-
las etsin. Qız ağaca çevrilir. Analıq gəlib çatanda ağacı görür,
ağacın budaqları çaya sallanır. O vaxtdan çay qırağında sal-
xım-salxım söyüdlər bitir (27).

Burada:

Zalım ana – xaosun təmsilçisi;

Yetim qız – kosmosun təmsilçisi;

Analığın qıza zülm etməsi – kosmosla xaosun mübari-
zəsi;

Qızın “ağlayan söyüd”ə çevrilməsi – xaosdan kosmo-
sun yaranmasını simvolizə edir.

“Şəfa ağacı” əfsanəsində deyilir ki, kim bu ağacın altın-
da yatsa, şəfa tapır, yarpaqları musiqi səsi çıxarır. Bu ağac Al-

lah vergisidir. Budaqları quruyanda onları atmırlar. Həmin ağacdən saz düzəldirlər. 9 hava çalır. 9 budağı olub, yarpaqları hər rəngə çalır (19, 3-34).

Bu əfsanədə də ağac yaradılış mifi ilə bağlıdır. Ağacın şəfa verməsi onun insanları xəstəlikdən qurtarması deməkdir. Bir insanın sağlam olması – kosmosu, xəstələnməsi – xaosu, şəfa ağacının onu sağaltması isə xaosdan kosmosun bərpasını simvolizə edir.

“Günahkar adam” adlı bir səciyyəvi əfsanəyə də nəzər salaq:

“Biri çox zalım idi, çoxlu günahları olur. Bir müdrikdən günahlarının necə bağışlanacağını soruşur. Ağsaqqal ona bostan əkməyi, qovun-qarpızı ürəyi yananlara, yetimə verməsini deyir. O belə edir. Bir nəfər yolçu tər içində gedəndə onu bostana çağırır. Yolçu gəlmək istəmir, bostançını itələyir, o da yolçunu öldürür. Fikirləşir ki, daha bu günahı Allah bağışlamaz. Ağsaqqaldan soruşur. Ağsaqqal deyir ki, tonqal qala, söyüdün budaqlarını yandır, başı aşağı torpağa basdır. Əgər günahın yoxsa, ağac bitəcək, – deyir. Kösövlər göyərir, qol-budaq atır” (17, 190-191).

Burada kosmosla xaosun mübarizəsi və kosmosun xaosdan təşəkkül tapması inikas olunmuşdur:

1. Xaos: günahkar insan;

2. Kosmoqonik proses: günahkar insanın bostan əkərək günahlarını bağışlatdırması;

3. Kosmosla xaosun mübarizəsi: əkinçinin yolçunu öldürməsi;

4. Kosmosun təşəkkülü: söyüd budaqlarının bitərək qol-budaq atması.

Beləliklə, bitki ilə bağlı əfsanələrin də tədqiqi onların bütün hallarda yaradılış mifi ilə bağlı olduğunu ortaya qoyur.

3.2. Astral dünyanın yaradılışı

Tədqiqat göstərir ki, mifləri öyrənmək, araşdırmaq üçün ən gərəklı mənbələrdən biri Azərbaycan əfsanələridir. Əfsanələrin alt qatındakı mifoloji məzmun mahiyyət səviyyəsindədir. Əfsanədə **çevrilmə yolu ilə yaradılış** poetik strukturun əsas formullarından birini təşkil edir. Çevrilmə qadağaya əməl edilməməsi səbəbindən obyektin ilkin təbiətinə qayıtması kimi özünü göstərir.

Astral dünyanın yaradılması ilə bağlı miflərin məzmunu izlərini əfsanələrdə aydın şəkildə qoruyub saxlamışdır. Bu, o deməkdir ki, Günəş, Ay, ulduz, bürc, göy kimi obyektlərə qədim insanların sirli-sehrli münasibəti davamlı olmuş, şifahi düşüncədə güclü izlərini qoymuşdur. M.Təhmasibin yazdığı kimi, günəş həyatın mütəhərriklərindən biri olduğu üçün əsərtirdə də Allahın öz təzahürü, oğlu və gözü kimi dəyərləndirilmişdir. Hal-hazırda xalq içərisində yaşayan adət və əqidələr Günəşin yalnız canlı deyil, eyni zamanda müqəddəs sayıldığını göstərir. Günəşə and içmək, onu söymək, təhqir etməyin günah hesab edilməsi, eləcə də onun Yer üzündəki insanlara məxsus təzahürü olan oda and içmək, söymək və ya təhqir etməyin, hətta püfləyib, yaxud su töküb söndürməyin günah hesab edilməsi həmin bu münasibətin qalıqlarıdır. Günəşə qarşı bu hörmət əlbəttə ki, ümumbəşəridir. Lakin ümumiyyətlə, atəşpərəstlik, o sıradan da Zərdüştiliyin hakim olduğu ölkələrdə, eləcə də qədim Azərbaycanda xüsusi Günəşi istiqbal, onun tüluunu qarşılama mərasimi olmuşdur (100, 66).

Əfsanələrin mühüm bir qismi astral elementlərlə bağlıdır. A.Nəbiyev yazır ki, astral təsəvvürlər, səma cisimləri və bürcələrlə bağlı əfsanələr bu janrın ən qədim nümunələrindən hesab edilir. Çünki həmin əfsanələrdə xalqın kosmoqonik təsəvvürləri, səma cisimləri ilə bağlı antropomorfik görüşləri,

eləcə də ayrı-ayrı bürclər, insan xarakterinin və taleyinin həmin bürclərlə bağlı yaranıb formalaşma təsəvvürləri özünü geniş əks etdirir (79, 283-284).

Astral əfsanələr dünyanın yaranışını təsvir edən ən ilk miflərdən qaynaqlanır. R.Qafarlı göstərir ki, yaranışın mənbəyinin kosmosla və göy cisimləri ilə (Günəş, Ay, ulduzlar və göylə) bağlandığı görüşlərdə inkişafın mənbəyi üç göy cismi ilə əlaqələnir. Günəşsiz qaranlıq dünyada hərəkət, doğulma, boya-başa çatma mümkün deyil. Işıq və istilik təbiəti canlandırdığından təsəvvürlərdə bütün dünyanın yaratıcısına çevrilir. Azərbaycanda Günəşə sitayiş eramızın VII yüzilliyinədək davam etmişdir. Bəzi tayfalarda əsas sakral qüvvə kimi sadəcə göy təbəqəsi götürülmüş və ata Göy tanrı ana Yerin üstünə sərilərək dünyanı hər cür bəlalardan qorumuşdur. Məhz onların birliyindən təbiətdəki bütün varlıqlar doğulmuşdur. Göy cisimlərinə həsr olunan miflərin arxaik formalarının yalnız izlərinə rast gəlirik. Uzun tarixi prosesləri şifahi şəkildə adlayan mətnlərdə kosmik varlıqların bəzi əlamət və keyfiyyətlərinin meydana gəlmə səbəbləri şərh olunur. Məsələn, ayla günəşin rənginin açıqlığı və qırmızılığının yozumu belə açıqlanır ki: “Qara deryadan Gün çıxır. İrəli gedir. İstəyir ki, balıq onu uda. Gülənbər onun qabağına qılinc tutur. Qoymur onu yeməyə. Deryadan Ay çıxır, qalxır göyə. Balıq istəyir ki, onu uda. Gülənbər qoymur ki, balıq onu yeyə. Ay və Gün onun nəfəsindən olur qırmızı. Əhli kişilər salavat çevirəndə guya ki, Ayın qırmızısı tökülür, gedir girir anasının qoynuna. Buna görə də Gün qırmızı, Ay açıq rəngdə olur”. Mifdə Qara derya – göy üzüdür, balıq - günəş və ay tutulmasına səbəb olan təbiət varlığıdır, şərin başlanğıcıdır. Gülənbər ilkin tanrıların yaratıcısıdır, zaman və tale yükünü özündə daşıyır, qırmızı rəng – atəşin, istiliyin, açıq rəng isə gecənin aydınlığının rəmzidir. Salavat çevirmək – islam adətini xatırlatsa da, əski çağlarda

bütün varlıqların anası Gülənbərə müraciətlə söylənən duaya işarədir. Türk kosmoqonik miflərinin Çin mənbələrinə düşmüş ən qədim yazılı mətnində - “Ulu Toyun” söyləməsində isə əksinə, Günəş Ay Toyunun qızıdır. Ulu Toyun ona aşıq olub anasını Ay Toyunun göyünə elçi göndərir. Lakin Günəşlə evlənməsi üçün ondan bir şərti yerinə yetirmək tələb olunur: Ulu Toyun “dalğa-göl incisini və sərab-çöl incisini” nişan əvəzi ödəməli idi. Yer övladı Ulu Toyun “nişanları” tapmadığından göy qızı Günəşlə evlənə bilmir (68, 39-40).

Astral miflər və əfsanələr dünyanı dərkətmənin ibtidai üsuludur. R.Əliyevin dediyi kimi, mif – qədim insanların dünyanı anlama tərzidir. Mif – geniş mənada hökmdür, ibtidai cəmiyyətin nisanlarının davranışını, əxlaqını tənzimləyən qanunlar məcmusudur (44, 5).

K.Hüseynoğlu yazır ki, müasir danışq dilində tez-tez “göyün yeddinci qatında olmaq” ifadəsinə rast gəlirik. Bu ifadə sevinc və şadlıq anlayışlarının ən yüksək dərəcəsini bildirmək üçün işlədilir. Uzaq keçmişdə isə bu ifadə hərfi mənada başa düşülürdü və insanlar belə düşünürdülər ki, göy, səma bir neçə qatdan ibarətdir. Müxtəlif xalqların dünyanın quruluşu haqqındakı təsəvvürlərində təkcə göy deyil, yer və “yeraltı dünya” da çoxsahəli və çoxtəbəqəli hesab edilirdi (53, 66). Dildə bu gün belə yaşayan ifadələr dünyanı ilkin dərkətmənin astral görüşlərlə bağlılığına dəlalət edir.

Digər əfsanələrdə olduğu kimi, astral əfsanələrdə də çevrilmə kainatın bütün ünsürləri arasında əlaqəni təmin edərək vahid yaradılış – kosmoqoniya zənciri yaradır. Bu cəhətdən R.Qafarlının fikri səciyyəvidir: “Əfsanə çevrilmələrindən belə nəticə alınır ki, guya başlanğıcda dünyada ancaq və ancaq insan mövcud olmuşdur, az qala torpaq da, hər qaya, hər daş da insan şəklindədir, bu insanlar bəzən könüllü olaraq, bəzən də məcburi yolla formalarını dəyişərək qayanı, çayı, ağa-

cı, quşu, heyvanı və s. meydana gətirmişlər. Miflərdə genesis, doğum tamam başqa şəkildədir, bəzi məqamlarda yuxarıdakı prinsiplərin əksini təşkil edir. Başqa sözlə, insan təbiətin eyni hüquqlu detallarından biridir, doğuşunda hətta üstünlük çox hallarda heyvanlarda, quşlarda, cansız varlıqlarda olur. Yəni insan özü ağacdan, quşdan, torpaqdan, sudan, Günəşdən və s. əmələ gəlir. Sonrakı funksiyasına görə təbiətin başqa varlıqlarından tamamilə fərqlənsə də, yaranmasında hüququ mifik varlıqların əlindədir. Mövcud olduğu dövrdə sərbəstdir, müstəqildir, hətta tanrı ilə qarşı-qarşıya gələ bilər. Yalnız mövcudluğu başa çatanda formasını dəyişir, ölüb torpağa qarışır” (64, 470).

İndi isə astral əfsanələrdə yaranış mifologemini konkret mətnlər əsasında müəyyənləşdirməyə çalışaq. **Çünki hər bir mifoloji sistemin bərpasının ən etibarlı mənbəyi folklor mətnləridir.**

“Göyün qəzəbi” adlı əfsanədə deyilir ki, bir arvad sacda fətir bişirirmiş. Uşağı yanına gələndə onu fətirin üstündə əyləşdirir. Göy qəzəblənir, yer yeddi qat uzaqlaşır. Buğda sünbülü də haray qoparır, aşağıdan yoluna-yoluna çağırır, heyvanlar mələşir, atlar kişnəşir, itlər ulaşır. Sünbülün harayı kəsilmir, başında bir az dən saxlayır, onu da çörəyin qədrini bilənlərə (22, 137).

Burada insanın müqəddəs saydığı obyektlərə münasibəti ifadə olunur. Qədimdən xalq arasında çörəyə münasibət müqəddəs sayılmışdır. Əcdadlarımızın təsəvvüründə insan yaşamı ilə bağlı hər şeyə, o cümlədən də bərəkətə münasibətə göy nəzarət edir. Əfsanənin məzmunundan anlaşılan budur ki, həmin hadisəyə (ananın uşağını fətirin üstündə oturtmasına kimi) Göy Yerlə bir imiş, əslində bu, o demək imiş ki, insanların qayğıları yox imiş. Məlum olur ki, Göyün qəzəblənərək Yerdən yeddi qat uzaqlaşmasının səbəbi insanların bərəkətə (çörəyə, fətirə və s.) pis münasibət bəsləməsidir. “Buğda sün-

bülünün aşağıdan yoluna-yoluna çağırması, çörəyin qədrini bilənlərə başında bir az dən saxlaması” göyün insanın hərəkətinə hiddətini, qəzəbini ifadə edir.

Göründüyü kimi, burada kosmos-xaos-kosmos sxemi işləkdir:

1. Yer üzündə xeyir-bərəkət, çörək – **kosmos**;
2. Arvadın uşağı çörəyin üstündə əyləşdirməsi – **xaos**;
3. Sünbülün yeni formasının yaranması – **yeni kosmos**.

Bu əfsanə bir daha qədim təsəvvürlərdə insanın təbiətdəki hər bir nəsnə ilə ruhən birliyini – ona bağlılığını, hansısa bir davranış xətası yaparkən səbəbini onlarla bağladığını, bunun özünü inanlaşdırdığını, kurallaşdırdığını sübut edir.

Günəş və Ay haqqında bir neçə əfsanə mövcuddur. Əsasən eyni motivi təqdim edən həmin mətnlərdən birinə diqqət edək: “Bir kişi ova çıxır. Əlinə bir şey düşür. Axır gəlib kiçik bir gölün kənarına çıxır. Görür ki, gölün o tayında gözəl bir qız əyləşib gölə tamaşa edir. Qız o qədər gözəl imiş ki, şövqündən ovçu ona baxa bilmirmiş. Axır ovçu birtəhərlə ona yaxınlaşıb soruşur ki, sən kimsən? Qız cavab verir ki, mənim adım Günəşdir.

Ovçu ilə Günəş bir az söhbət edirlər, axşamın qaranlığı ətrafı bürüyür. Ovçu Günəşə təklif edir ki, onlara qonaq getsin. Günəş razı olur. Onlar birlikdə ovçunun evinə gəlirlər. Ovçu qonağı böyük hörmətlə qarşılayır. Günəş ayrıca bir otaqda yatır. Sabah açılır, hamıdan qabaq qonaq durur. O, həyəətə çıxan vaxt ətraf nura boyanır. Bu zaman ev yiyəsi də yuxudan oyanır. Günəşə baxanda gözləri qamaşır. Ovçu Günəşə yaxın gedə bilmir. Bu vaxt Günəş öz gözəlliyindən utanıb, yenedən otağa qayıdır. Ovçu öz qonağının gözəlliyi haqqında qonşulara danışır. Bildirir ki, ona yaxın düşmək çətindir.

Qonşuluqda olan bir kişi deyir ki, mən onu tuta bilərəm.

Günəş yenə ovçunun evində qalır. Səhər ovçu və onun qonşusu Günəşi görmək və tutmaq üçün bayırda gözləyirmiş-

lər. Günəş çölə çıxan kimi yenə aləm nura boyanır. Ovçunun qonşusu görür ki, doğrudan da ona yaxın düşmək mümkün deyil. Ondan süzülən işıq ox kimi adamın gözünə sancılır.

Axır qonşu tənqə gəlib onu yayı-oxu ilə vurur. Bu ox Günəşi sinəsindən yaralayır. Günəş yaralı-yaralı qaçır. Günəş göyün üst qatına qalxır və öz donunu soyunub səpir. Donundakı qan izləri qurşaq şəklində göyün üzündə yağışdan sonra görünür. Ovçu tutduğu işdən peşman olur və bir at minib onu axtarmağa gedir. Ancaq ona çata bilmir. Deyirlər, həmin ovçu Ay imiş, qonaq isə aləmə nur saçan, dünyaya gözəllik verən, həyat verən Günəş imiş. Bəzən görürsən Ay sabaha qalır ki, Günəşlə görüşüb günahını boynuna alsın, ondan üzr istəsin, ancaq bu mümkün olmur, Günəş ondan qaçır” (85, 245).

Bu əfsanədə insanlaşmış Günəş obrazı var. İnsanın Günəşə münasibəti doğmadır, səmimidir. Günəş də bu münasibəti duyur, insana yaxın gəlir, o dərəcədə ki, hətta evində də gecələyir. Qədim təsəvvürlərdə Göylə Yeri bir yerdə, çox yaxınlıqda təsəvvür edən insanlar Günəşlə bağlı da bu düşüncədə olmuşlar.

Günəşin Yerdən aralanmasının, “ayrılmasının” səbəbi artıq əcdadlarımızın təsəvvüründə mifdən sonrakı əfsanələşmiş çağı ifadə edir: yəni bir zamanlar Günəş hətta Yerdə (adamların evində belə) gecələyirmiş, həmin hadisədən sonra (insanların onu tutmaq məqsədilə oxla yaralamasından sonra) birdəfəlik Yerdən ayrılıb.

Burada Günəşin gözəl qız şəklində təsəvvür edilməsi əski təsəvvürlərdən (ilk növbədə saçaqlı olması ilə bağlıdır) irəli gəlir.

Yaralı Günəşin insanların əlindən qaçaraq göyün üst qatına qalxması, donunu soyunub sərməsi yaradılış motividir: belə ki, “donundakı qan izlərinin qurşaq şəklində göyün üzündə yağışdan sonra görünməsi”nin səbəbi insanın Günəşi yaralamasıdır. Adətən göy qurşağı yağışdan sonra əmələ gəlir. Demək insan Günəşi yaralayıb, küsdürüb, ağladıb...

Əfsanənin sonunda həmin insanın Ay olduğu deyilir. Günəş (qız) Aydan (oğlandan) qaçır, gecə ilə gündüz bu ayrılığı qoruyur.

Əfsanədə əslində üç astral obyektin – Günəşin, Ayn və göy qurşağının yaranması, Göy üzündə həmişəlik məskunlaşması səbəbi “aydınlaşır”.

Mətnə dünyanın yaradılması ilə bağlı konsept özünü bir neçə səviyyədə göstərir:

Birincisi, hər bir yaradılış mifologemi konkret kosmoqonik konseptə bağlanır. Bu qanunauyğunluğu mətnə də görürük. Məlum olur ki, Günəşlə Ayn bir-birini izləməsi bir kosmoloji ritm kimi Ovçu ilə Günəş arasındakı hadisədən törəyir. Həmin hadisəyə qədər bu kosmoloji ritm mövcud deyildi. Bu baxımdan həmin ritmin əsası sözü gedən hadisə ilə qoyulur. Bu da öz növbəsində Ovçu ilə Günəş arasındakı hadisəni ilkin kosmoqonik presedentə çevirir.

İkincisi, hər bir kosmoqonik presedent ilkin hərəkət örnəyi kimi ilk əcdad-mədəni qəhrəman obrazı ilə bağlıdır. Başqa sözlə, Günəşlə Ayn astral hərəkət ritminin Ovçu-Günəş münasibətlərindən başlanması Ovçu obrazında ilk əcdad-mədəni qəhrəman arxetipini görməyə imkan verir. Azərbaycan mifik mətnlərində ilk əcdadın Oğuz kağan olduğunu nəzərə alsaq, Ovçu obrazı Oğuz kağanın məna sırasına aid olan paradıqmadır.

Üçüncüsü, Ovçu-Oğuz paralelini asanlıqla bərpa etmək olur. İlk əcdad Oğuz kağan əvvəlcə gecə vaxtı işıq şüası şəklində yerə düşən Günəş qızı ilə, daha sonra gölün ortasındakı ağacın koğuşunda oturmuş Yer-Su qızı ilə evlənir. Bu motivi sözü gedən əfsanə mətnində də görmək olur. Ovçu Günəş qızına gölün sahilində rast gəlir. Beləliklə, Oğuz kağan mifindəki hadisə və obrazlar müəyyən dəyişikliklərə uğramış şəkildə əfsanə mətnində də var.

Dördüncüsü, əfsanədə Ayın ovçu olması da onun Oğuzla bağlılığını ortaya qoyur. İlk əcdad Oğuz məhz mahir ovçudur və öz xanımlarını da ovda tapır.

S.P.Pirsultanlı yazır ki, “Dədə Günəş”, “Aldədə” əsətir və əfsanələrində Aldədə yanar təndirin, Dədə Günəş isə kürənin içərisinə atılır, lakin heç biri yanmır. Bizcə, Aldədə ilə Dədə Günəş əslində eyni mənə daşıyan və bir kökdən olan adlardır. Elə Aldədə də Günəş Dədə deməkdir. Aldədə və Dədə Günəşin odda yanmamaları, daha çox səma aləmi ilə, hamiliklə, Aya və Günəşə, oda və suya sitayişlə, qədim düşünüş və inamlarla bağlı məsələdir. Əlbəttə, bu da inkaredilməzdir ki, həmin qədim görüşlərin özləri də müəyyən mənada Zərdüştiliklə süslənmişdir. Odur ki, Azərbaycan folklorunda Gögtanrı – səmavilik müəyyən məqamlarda elə birləşir ki, bəzən bunları bir-birindən seçmək, ayırd etmək özü də çətinlik törədir. Məsələn, əfsanəyə görə, Zərdüşt möcüzə göstərmək üçün otlardan düzəltdiyi xüsusi maddəni bədəninə çəkməklə odun içində dayana bilirmişsə (Ə.X.Dəhləvi. Şirin və Xosrov. Bakı, 1973, səh. 321), Nizamiyə görə: Zərdüştün qırmızı kükürd “ocağı” varmış (Nizami “Yeddi gözəl”, Bakı, 1941, səh.107). Aldədə və Dədə Günəş kimi Zərdüşt də odda yanmır. Lakin bunların arasında fərqlər mövcuddur. Zərdüştü odda yanmağa qoymayan onun varlığındakı qeyri-adi qüvvə deyil, öz əli ilə otlardan hazırladığı xüsusi maddədir. Deməli, Zərdüştün qələbəsi müəyyən mənada əqlin, kamalın qələbəsidir. Od içində saqqalı buz bağlayan Aldədə ilə Dədə Günəş isə Zərdüştədən fərqli olaraq qeyri-adi sehrkar güc və qüdrətə malik əsətiri obrazlardır (82, 88).

Mövzu ilə bağlı daha bir tipik əfsanə forması ilə qarşılaşırıq. “Günəşlə Ay” əfsanəsində deyilir ki, Günəş çox gözəl, həm də məğrur qızıdır. Ay onu dəlicəsinə sevir. Günəş Ayın qarşısında şərt qoyur ki, əgər məni sevirənsə, üzündəki qara xalı qopar ver mənə. Ay heç nə düşünmədən sevgilisinin xa-

hişini yerinə yetirir. Günəş qəhqəhə çəkir ki, sənin gözəlliğin xalında idi. Onu da mən səndən aldım. Dünyanın gözəli indi mənəm. Ay Günəşdən küsür, üzünə tökülən qanı sifətindəcə donub qalır. Ayın üzündə ləkə o vaxtdandır. Günəş tutduğu işə peşman olur, Ayı nə qədər çağırırsa, o, geri dönmür. Ay Günəşi görməmək üçün üzünə pərdə çəkir, istəmir ki, Günəş sifətindəki ləkəni görsün. Günəş çıxarkən Ayın sifətinin solğunlaşması bu səbəbdəndir (23, 29).

Günəşlə Ayın insanlaşmış obrazları əfsanədə son dərəcə canlı təsvir olunmuşdur. Məlum olur ki, Günəş nəinki Ayı sevmir, əksinə, onun gözəlliyinə paxıllıq edir. Ay isə Günəşə dəlicəsinə vurğunluğu səbəbindən onun istəyini tərəddüdsüz yerinə yetirir. Günəşin istədiyi xalı qoparması səbəbindən “Ayın sifətində qanın donub qalması” motivi əfsanənin mifik mahiyyətini izah edir.

Minillərdir ki, əcdadlarımızın Ayda müşahidə etdikləri “qəribə ləkə”nin səbəbi əfsanədə açımını bu cür tapmışdır. Eləcə də Günəşin sonradan peşman olmasına baxmayaraq Ayın ondan mümkün qədər qaçması, Günəş çıxanda Ayın rənginin solğunlaşması əfsanənin özüündə duran yaradılış motivinin mahiyyətini tamamilə izah etmiş olur.

Maraqlıdır ki, “Gün və Ay” mövzusunda başqa bir mətndə Günəş daha gözəl olmaq üçün anasına yalvarır: “Günəş qız, ay oğlandı. Günəş deyif ki, ana, məni elə gözəl yarat ki, millət maa baxa bilməsin. Anası da deyif:

– A bala, saa göz dəyər axı.

Deyif:

– Onda nənə, maa baxanın gözünə iynələrimi sancajam ki, maa baxa bilməsin.

Tüfəngin ayaxdadı,

Çəkmisən, ayaxdadı.

Ay dedi:

- Gün boğazdı,
Gün dedi:
- Ay axdadı” (69, 16).

Bu mətndə Günəşin anasına yalvarması onun insanlaşmış obrazını təsəvvür etməyə tam imkan verir. Mifoloji təsəvvürdə Günəşin özü yaradıcı – Tanrı kimi dərk olunur. Anası Günəşin daha gözəl olmasını istəmir, çünki ona göz dəyər. Ancaq Günəş inad edir, göz dəyməsindən qorxmur, çünki ona pis nəzərlə baxanların gözlərinə iynələrini sancacaq.

Astral dünyanın yaradılışı ilə bağlı əfsanələr bizə xalqımızın ilkin mifoloji təsəvvürlərinin məkan-zaman həddlərini təsəvvür etməyə imkan verir. “Yeddi bölük” əfsanəsində deyilir ki, hökmdar bir ananın 7 oğlunu dağın başında öldürdü. Ananın ah-fəğanı onu oda çevirib şimşəyə döndərir. Hava qaralanda, yağış yağanda kim Yeddi bölükdən keçirsə, Şimşək onu vurur. Şimşək öz balalarının öldüyü yerə toxunmur, müqəddəs yer kimi saxlayır. Hava qaralanda heç kim Qalaça dağının arxasına, Yeddi bölüyə yaxın getmir (13, 119).

Bu əfsanədə yaradılış konsepsiyası mifik sxemi əks etdirir. Bu sxemi aşağıdakı kimi bərpa etmək mümkündür:

Kosmik nizamın pozulması və xaosa keçid: Hökmdarın ananın 7 oğlunu günahsız yerə öldürməsi;

Kosmik yaradılışın universal formulu – ölüb-dirilmə: ananın ölərək şimşəyə çevrilməsi; oğlanların ölərək “Yeddi bölük” adlı məkana çevrilməsi;

Yeni həyat nizamının sakral presedentlə yaranması: Şimşəyin adamları bu yerdə öldürməsi sözügedən hadisədən sonra yaranır.

Azərbaycan folkloru astral dünya ilə bağlı əfsanələrlə zəngindir. Mifik düşüncə ilə yaşayan əcdadlarımız göy dünyanın hər bir elementini mifik dünya modelinə daxil edərək mənalandırmışdır. Bu miflər sonradan əfsanələrə çevrilərək bədii-

estetik cəhətdən cilalanmışdır. Minilləri əhatə edən bu prosesdə bir cəhət – mifin yaradılış həqiqəti dəyişməz qalmışdır. Yaradılışın mifik konsepsiyası folklorumuzda insanın dünya haqqında təsəvvürlərinin bədii-estetik fəlsəfəsinə qədər inkişaf etmişdir.

3.3. Zamanla bağlı əfsanələrdə yaradılış mifi

Zaman çox mürəkkəb fenomendir. Bizim onun “fenomen”liyini vurğulamağımız ondan irəli gəlir ki, zaman mahiyyəti üzərində əsrlər boyunca baş sındırılan və sirri hələ də açılmayan məsələdir. Hər dövrün zamana öz baxışı var. Mifologiyada zaman mifik dünya modelinin tərkibinə aid maddi obrazdır.

Mifologiya elmində “mifik zaman” anlayışı var. Y.M.Meletinski yazır ki, mifologiyada “mifik zaman” dedikdə empirik (tarixi) “profan” zamandan əvvəl gələn “başlangıç”, “ilkin”, “birinci” zaman, “prazaman” nəzərdə tutulur. Dünyanın indiki vəziyyəti – relyef, göy cisimləri, heyvanlar və bitkilər; təsərrüfat, dini-mərasimi kimi sosial davranışların obrazları (paradiqmaları) və sanksiyaları ilk totem və tayfa əcdadları (demiurqlar, mədəni qəhrəmanlar) tərəfindən mifik zamanda yaradılıb. Mifik zaman ilk əşyaların, ilk hərəkət və ilk yaradılışların zamanıdır və ilk növbədə yaradılış (kosmoqonik, antroponik və etioloji) miflərdə əks olunmuşdur (126, 252).

Buradan aydın olur ki, bizim əfsanələrdə müəyyənləşdirdiyimiz yaradılış mifi və yaradılışa aid bütün hərəkət, əşya və yaradıcı obrazlar mifik zamana aiddir. Bu halda yaradılışda iştirak edən obrazlar bütün hallarda ilkin yaradıcılar olan demiurqlar, mədəni qəhrəmanlarla bağlıdır. **Bu obrazların fəaliyyətində ilk əcdadın ilk zamanda etdiyi ilk yaradılış hərəkətlərini görmək lazımdır.**

Qeyd edək ki, Azərbaycan folklorunda ilk zaman öz adı ilə qorunub qalmışdır. “Kitabi-Dədəd Qorqud”dakı “ol zəman”

ifadəsi (62, 52) zamanı bütün hallarda iki mərhələyə ayırır: indiki (tarixi) zaman və ondan qabaqkı (mifoloji) “ol zaman”.

Azərbaycan əfsanələrində zamanla bağlı motiflər mifik zamanın müəyyən cizgilərini bərpa etməyə imkan verir. Mətnlərə nəzər salaq:

“İnsan nəsli” adlanan əfsanədə insan nəslinin yaranması 3 mərhələ-nəslə bölünür. Əfsanəyə görə, birinci nəsil 500-600 il yaşayıb, qazmalarda yaşayıblar, enlikürək, ucaboylu olublar. Bunlar çox artıb-çoxalıblar. Allah görüb ki, yer üzündə yaşamağa yer qalmayacaq. Ömrü qısaldıb 300 il edir. İkinci nəsil insanlar da artıb-çoxalıblar. Allah bu dəfə də ömrü azaldıb. Üçüncü nəsil 70-100 il arasında ömür sürüb. “Bu yetmiş il arasına gətirəndə bizim nəsil əmələ gəlir” (20, 15-16).

Əfsanədə indiki insanların necə meydana çıxmasından bəhs olunur. Bu, əfsanədəki təsnifata görə, üçüncü nəsildir. Göründüyü kimi, bu mətn də yaradılış mifi ilə bağlıdır. Lakin bu əfsanəni digərlərindən fərqləndirən əsas cəhət ondan ibarətdir ki, burada mifik zaman konsepsiyası daha aydın şəkildə inikas olunmuşdur.

Göründüyü kimi, indiki (son) nəslin yaranması üç mərhələdən keçir:

Birinci mərhələ: 500-600 il yaşayanlar;

İkinci mərhələ: 300 il yaşayanlar;

Üçüncü (son) mərhələ: 70-100 il yaşayanlar.

Hər mərhələnin öz məkan xüsusiyyətləri var:

Birinci mərhələdəki insanlar hündürboylu və enlikürək-lidirlərsə, sonuncu (bizim) mərhələnin insanları onlara nisbətən çırtndanboyludurlar.

Beləliklə, əfsanədə mifin əsas xüsusiyyəti – məkanla zamanın ayrılmazlığı, daha doğrusu, mifdə zamanın maddi obrazilarda təcəssüm olunması bu əfsanədə öz izlərini aydın şəkildə saxlamışdır.

Əfsanədəki Allah obrazı tarixi-dini şüurun məhsuludur. Həmin obrazın arxetipində ilk yaradıcı əcdad obrazı durur.

Bu əfsanə də mifik yaradılış konsepsiyasının kosmos-xaos-kosmos sxemini təsdiq edir. Kosmoqonik proses aşağıdakı mərhələlərdən təşkil olunur:

1. İnsanların ilkin durumu – **kosmos**;
2. Onların artıb-çoxalaraq bütün yer üzünü zəbt etmələri və yaşamağa yer qalmaması – **xaos**;
3. İkinci nəsil insanların yaradılması – **kosmoqonik proses**;
4. Sonuncu nəsil insanların yaradılması – **yeni kosmosun təşəkkülü**.

Bu zaman haqqında əfsanədə dərin xalq fəlsəfəsi var. Belə hesab edirik ki, R.Qafarlının “Dədə Qorqud” dastanları ilə bağlı dediyi bir fikir bu əfsanədəki fəlsəfəni də izah edir: “Əslində mifik zamanı empirik zamanın içərisində əridən ozanlar türkün tarixinin uzaqlığını, ilkinliyini təsdiq edirdilər (67, 9).

Mifik zaman Azərbaycan folklorunun müxtəlif janrlarında fərqli obrazlarda təzahür etmişdir. R.Babayevin yazdığı kimi, fərqli mətnlərdə zaman-məkan münasibətlərinin hər bir janrın imkanları daxilində formalaşması ənənəviləşmişdir (29, 83). Bu cəhətdən zamanın əfsanə “janrının imkanları daxilində formalaşmasını ənənəviləşdirən” bir mətnə də nəzər salaq:

“Öküz, dəvə və qoyun bir yerdə otlayırdı. Onlar yeməli bir ot kolu gördülər. Hər üçü birdən gördüyündən qərara gəldilər ki, hərə öz yaşından danışsın. Kimin yaşı çox olsa, kolu o yesin. Qoyun dedi: mən bari-təalanın İbrahim peyğəmbərə göndərdiyi qurbanlıqla bir anadan süd əmmişəm. Öküz dedi: mən behişt otlarında idim. Həzrəti-Adəm behiştədən çıxarılandıqdan sonra bari-təalanın əmri ilə Adəm babaya cüt sürmək üçün yer üzünə göndərilmişəm. Bunları eşidən dəvə dinməz-

söyləməz boynunu uzadıb kolu qoparır, çeynəyə-çeynəyə deyir: bu sayaqdan dəvə dünənki uşaq imiş!” (38, 46).

Burada mifik zaman konsepsiyası yumoristik-ironik çarlarda təqdim olunmuşdur. Diqqəti çəkən əsas cəhət ondan ibarətdir ki, bu mətndə də zaman yaradılışla bağlıdır. Mifdə zaman ilk yaradılışdan kənarında ola bilməz. Çünki miflər ilk yaradılış zamanını təqdim edir.

Buradakı üç heyvan kimin tez yaranması üstündə mübahisə etsələr də, təqdim olunan zamanlardan hər biri **ilk zamanla** bağlıdır. Qoyunun doğuluşu onun ilk yaradılış zamanını, öküzün doğuluşu onun ilk yaradılış zamanını, o cümlədən dəvənin onlara nisbətə “uşaqlığı” onun ilk yaradılış zamanını bildirir.

Yaradılışların hər birinin ilk kosmoqonik akt olduğunu əfsanədə qorunub qalmış **sakral zaman obrazları** təsdiq edir. Qoyunun yaradılışı İbrahim peyğəmbərlə, öküzün yaradılışı ilk əcdad Adəm baba ilə sanksiyalaşdırılır. Dəvənin yaradılışı da təbii ki, hansısa yaradıcı başlanğıcı bildirən hansısa sakral obrazla sanksiyalaşdırılmalıdır.

Qeyd olunduğu kimi, zaman mifdə maddi obrazlar şəklində təqdim olunur. Bu məsələni tədqiq etmiş R.Allahverdi yazır ki, maddi varlıqların canlı və cansız olmaqla iki yerə bölünməsi zamanın mifoloji təfəkkürdə modelləşməsinin də bu iki istiqamət əsasında təsnifləndirilməsini şərtləndirir. Birincisi zamanın canlı varlıqlar, ikincisi isə cansız varlıqlar görkəmində modelləşməsidir. Canlı varlıqların üçlü (bitki, heyvan, insan) təsnifinə uyğun olaraq, mifoloji təfəkkürdə zamanın modelləşməsinə də üç yerə bölə bilərik:

1. Zamanın zoomorfik modelləşməsi;
2. Zamanın antropomorfik modelləşməsi;
3. Zamanın biomorfik (bitkisəl) modelləşməsi (8,20).

Yuxarıdakı əfsanədə zamanın qoyun, öküz və dəvə obrazlarında təcəssümü zoomorfik modelləşmə, daha əvvəl ver-

diyimiz əfsanədə isə insan nəslinin üç mərhələdə yaradılması zamanın antropomorfik modelləşməsinin səciyyəvi nümunəsidir. Bir səciyyəvi mətnə nəzər salaq:

“Süleyman peyğəmbər yolunna gedirmiş. Gedir görür ki, bir bulağın başında bir cavan qız oturub. Süleyman peyğəmbər elə bu qıza vurulur. Barmağınna üzüyü çıxardıb verir bı qıza. Der ki, gedirəm 3 aydan sora gələciyəm. Sora Süleyman peyğəmbər gəlir ki, bı bulağın başında bir qoca qarı oturub. Der ki, qarı, burda bir cavan qız oturmuşdu o, necoldu?

Der:

- Elə cavan qız mənəm.

Der:

- Axı qoca vaxtında yalan danışırsan.

Sən verdiyin üzüh barmağında. Çıxardır üzüyü Süleyman peyğəmbərin adı üstündəydi.

Der:

- Mən qız deyiləm. Mən dünyayam. Yaz olanda cavan qız oluram. Payız olanda belə bir qarı oluram” (55, 18).

Göründüyü kimi, burada zaman insani obrazda təqdim olunmuşdur. Mifik təfəkkür ili antropomorflaşdırmışdır. İl də insan kimi ölüb-dirilir. İlin ölüb-dirilməsi onu mifik yaradılış konsepsiyasının ümumi sxeminə qoşur. Belə ki, ölüb-dirilmə kaos-kosmos keçidini əks etdirir.

Zamanla bağlı əfsanələrin gedib çıxdığı mifik görüşlər elmdə təqvim miqləri adlanır. N.V.Brazginskaya yazır ki, təqvim mifologiyada zaman müddətlərinin hesablanması sistemi kimi mifoloji şüurun təbiəti mənimsəməsinin üsullarından biri rolunda çıxış edir. Təqvim haqqında təsəvvürlər həmişə kaos və kosmos, dünyanın quruluşu, yer, göy, ulduzlar və insan həyatı haqqında təsəvvürlərlə bağlıdır (120, 612).

Göründüyü kimi, təqvimin xaos və kosmosla bağlılığı onun mifik yaradılış konsepsiyası ilə bağlılığı, bu yaradılışı əks etdirməsi deməkdir.

R.Allahverdi yazır ki, təqvim mifləri bütövlükdə mifoloji sistemin vacib hissəsini təşkil etdiyindən bu miflərin dərinəndən araşdırılması həm də bütöv mifoloji sistemin öyrənilməsi deməkdir. Təqvim mifləri hər şeydən qabaq mifoloji təfəkkürdə zaman məfumu ilə əlaqəli məqamları özündə cəmləşdirir. Zaman anlayışı ilə bağlı əsələri görüşlər təqvim miflərinin mahiyyətini təşkil etdiyindən bu miflərin araşdırılması etnosun yaşam təzi ilə bağlı bir sıra məqamları işıqlandırmağa imkan verir (8, 15).

Azərbaycan əfsanələrində xalq təqvimi zamanla bağlı obrazları qorumuşdur. Bunların içərisində Köhnə ili və qışı təmsil edən Keçəl və Kosa obrazlarını, ili təmsil edən Qarı obrazını, onun qışın 40 günlük dövrünü təmsil edən böyük oğlu Böyük Çilləni, qışın 20 günlük dövrünü təmsil edən kiçik oğlu Kiçik Çilləni, kiçik çillə dövrü ilə bağlı Xıdır Nəbi obrazını və s. göstərmək olar.

Əfsanədə qarının böyük oğlu Böyük Çillənin əsas funksiyası onun öz dili ilə belə səciyyələndirilir: “ocağın qırağına düzdüm gəldim”, “getdim sildim-süpürdüm gəldim, künc-bucaları boşaltdım gəldim”, “təndirrəri yandırdım, kürsüləri qurdurdum, küplərin, xaralların ağzını aşdırdım”, “getdim silib-süpürdüm, küpələri, xumları boşaltdım” (46, 59-61).

Öz növbəsində Kiçik Çillə özünü belə səciyyələndirir: “Qarıları təndirdən soxub küflədən çıxartdım, əhətlərini kəsib gəldim”, “qazanları ağzı üstə çevirəciyəm, küpləri, xaralları boşaldacıyam, üzüqoylu qoyub gələciyəm” (46, 69-61).

Xıdır Nəbi obrazı qışın kiçik çillə dövrü ilə bağlıdır: “Fevral ayının əvvəlindən başlayaraq iyirmi gün davam edən Kiçik Çillə qışın oğlan çağı sayılır... Kiçik Çillənin “Xıdır

Nəbi” adlanan birinci on günlük isə ümumiyyətlə, qış fəslinin ən sərt, çovğunlu, dondurucu vaxtı sayılır və buna hətta bu xüsusiyyətlərinə görə “Yalquzaq zamanı” da deyilir... Xıdır girdi qış girdi, Xıdır çıxdı qış çıxdı” (80, 12).

R.Allahverdi zamanın Kiçik Çillə və Xıdır Nəbi obrazlarının modelləşməsi, o cümlədən onlar arasındakı əlaqə haqqında yazır: “Kiçik Çillə həm də qışın oğlan çağı sayılmaqla xalq təfəkküründə oğlan kimi modelləşmişdir. Qış fəslinin ən çovğun, ən sərt, dondurucu vaxt kəsiyinin simvolu isə Xıdır Nəbi antropomorfik modelidir. Milli mifopoetik mətnlərimizdən məlum olur ki, Zamanın Kiçik Çillə antropomorfik modeli semantikaca dağıcı, məhvedici kimi xaotik funksiyaları özündə cəmləşdirir. Bu da belə bir qənaətə gəlməyə əsas verir ki, Kiçik Çillə antropomorfik modelinin alt semantik qatında Xaosun zamansızlıq, məkansızlıq, sahmansızlıq kimi mifik funksiyaları dayanır. Başqa sözlə desək, Kiçik Çillə antropomorfik zaman modeli zamansızlığı, sahmansızlığı, məkansızlığı, bir sözlə, bütün bu semantik layları özündə münəcərləşdirən Xaosu işarələyir (8, 45-46).

Beləliklə, Azərbaycan əfsanələrində öz təcəssümünü tapmış mifik zaman konsepsiyası da bütün hallarda yaradılış mifinin kosmosun xaosdan təşəkkül tapması haqqındakı kosmos-xaos-kosmos sxemini inikas edir.

NƏTİCƏ

Tədqiqat göstərdi ki, Yaradılışın sirri ictimai şüurun əbədi problemdir və onun ilkin dərki mifologiyadan başlanır. Bütün miflər əslində yaranışı nəql edir. Miflərin məzmunu zahirən fərqli olsa da, onları birləşdirən ümumi ideya yaranışdır. Yaradılış bütün miflərin, o cümlədən onların sistemi olan mifologiyanın ana motividir.

Yaradılış hər bir mifologiya üçün ana ideyadır. Türk mifologiyasında da eyni mənzərə müşahidə olunur. Türk mifologiyasını yaşadan bədii mətnlərdə, o cümlədən əfsanələrdə türkən yaradılış konsepsiyası yaşamaqdadır.

Mifologiyada yaradılış bütöv bir sistemdir. Mifoloji dünya modelində obrazlaşmış, işarəyə çevrilmiş nə varsa, hamısı yaradılış – kosmoqoniya prosesindən keçməlidir. Burada əsas olan hər bir etnosun mifik qavrama – mənimsəmə təcrübəsidir. Hər bir etnosun öz yaşadığı coğrafi şərait var. Bu şərait real həyatda onun dünyası olduğu kimi, mifik mətnlərdə də həmin dünya təsvir olunur.

Mifologiyada yaradılış ölüb-dirilmə şəklində olur. Dünyaya yaranır, ömrünü başa vurur, məhv olur, sonra yenidən yaranır. Dünya məhv olacaq, xaos yaranacaq, daha sonra həmin xaosdan yenidən kosmos təşəkkül tapacaqdır. Bu cəhətdən dünya və türk yaradılış mifləri üçün xarakterik olan əsas motiv yaradılışın doğulma şəklində baş verməsidir.

Hər bir mifologiyanın əsas mahiyyəti, əsas fəlsəfəsi yaradılışdır. Mifin yaradılış konsepsiyası bəşər düşüncəsinin mahiyyətini təşkil edir və müasir şüurda da yaşamaqda davam edir. Hər bir mifologiyayı təmsil edən miflər məzmunundan asılı olmayaraq, nəticə etibarilə dünyanın, insanın və onlara aid olanların necə meydana çıxmasını nəql edir.

Türk mifologiyasının da əsasında yaradılış konsepti durur. Türk yaradılış mifini türk mifologiyasının bütün mətn tip-

lərində görmək mümkündür. Türk yaradılış mifi kosmoqonik konsepsiya kimi mifik konseptdir: bütün miflər yaradılışı təcəssüm etdirir. Türk mifologiyası yaradılışın rəngarəng formalarını təqdim edir. Bu formalar sonradan inkişaf edərək zəngin türk mədəniyyətinin yaranmasına gətirmişdir. Türk yaradılış mifi kosmoqonik konsepsiya kimi türkün dünyaya baxışının, ictimai şüurunun əsasında durmaqla onu tarixin bütün çağlarında yaradıcı insana çevirmişdir.

“Türk yaradılış mifləri və Azərbaycan əfsanələri” mövzusunun tədqiqi ilk növbədə “mif-əfsanə” münasibətləri, yaxud miflərin əfsanələrə çevrilməsi məsələsidir. Məsələnin mahiyyəti mifin folklorlaşması, mifik dünyagörüşün janrlaşması ilə bağlıdır.

Mif haqqındakı ümumnəzəri bilgiler onu mifoloji təsəvvürləri hekayələşdirən sistem kimi səciyyələndirir. Tədqiqatlarda mif bir anlamında mifik əhvalatların məcmusu, digər anlamında dünya haqqında fantastik təsəvvürlərin sistemi hesab olunur.

Mifin mahiyyəti “həqiqət” məqamı ilə bağlıdır. Miflər məzmunundan asılı olmayaraq, öz dövrünün həqiqətləri hesab olunmuşdur. Mif düşüncə, şüur hadisəsidir və o, sözlə nəql olunduğu zaman hekayətə (əhvalata, söyüməyə) çevrilir.

Əfsanələr, ümumiyyətlə, folklorun məzmunca maraqlı, cəlbedici və çox geniş yayılmış janrlarındandır. Sirli-sehrli məzmunu, xalqın müqəddəs dəyərləri ilə bağlı olması, başqa sözlə, ezoterik (gizli, batini), mifik inancları özündə əks etdirməsi onların xalqın yaddaşında əsrlər boyu yaşamasına səbəb olmuşdur.

Əfsanə janrı arxaik-mifoloji inamlarla sıx bağlıdır. Bu janr özünün bugünkü bədii-estetik məziyyətləri ilə yanaşı, ilkin insanın fiziki və mənəvi təcrübəsini də ifadə edir.

Əfsanələrə yaşam gücü, poetik funksionallıq verən onun poetik mahiyyətindəki ilkinlik qatları – mifoloji strukturlardır. Mifoloji strukturlar insan düşüncəsinin ilkin addımlarıdır. İn-

sanlıq bütün sonrakı fəaliyyətini məhz bu ilkin addımların – mifoloji düşüncənin ilkin təcrübəsinin əsasında qurmuşdur.

Mif bir dünyagörüşüdür. O, öz dövründə də, sonrakı folklorlaşma dövründə də bütün hallarda sözlü mətnlərlə, sözlü poetik janrlarla sıx bağlıdır. İndi sırf mifoloji məlumatı özündə əks etdirən mətnlər “əsatir” adlanan janrda birləşir. Əsatir (yəni mif) janrı əfsanə və rəvayət janrları ilə həm məzmun, həm də şəkil (forma) baxımından çox yaxındır.

Azərbaycan folklorşünaslığında əfsanələrin toplanması, nəşri və tədqiqi sahəsində böyük işlər görülmüşdür. Həmin işlər “Türk yaradılış mifləri və Azərbaycan əfsanələri” probleminin tədqiqi üçün əsas nəzəri-metodoloji və praktiki bazanı təşkil edir.

Folklorşünaslıqda “Türk yaradılış mifləri və Azərbaycan əfsanələri” problemi birbaşa heç bir tədqiqatın predmetini təşkil etməsə də, “mif və əfsanə” konteksti əfsanə ilə bağlı bu və ya digər tədqiqatlarda zaman-zaman aktualıq qazanmışdır. Həmin kontekstin milli əfsanə fonduna söykənməsi aparılmış tədqiqatları “əfsanələrin milli poetikası” kimi səciyyələndirməyə imkan verir.

Əfsanələrin mifoloji strukturla əlaqəsi ilə bağlı söylənilmiş qənaətlərin, gəlinmiş elmi nəticələrin, fikir və mülahizələrin ümumiləşdirilməsi göstərir ki, Azərbaycan əfsanələri mifoloji düşüncə tarixinin bərpası üçün zəngin mətn bazasını təqdim edir.

Yaradılış mifinin ümumi kosmoqonik sxemi xaosdan kosmosun yaranmasını əks etdirir. Burada dünyanın və insanın yaradılışı birgə təsəvvür olunur. Mifologiyada dünyanın və insanın yaranması ayrılmaz və vahid proses kimi təsəvvür olunur. Mifik düşüncədə dünya (kosmos) ilk əcdadın bədənindən yaranır. Dünyanın yaranması üçün ilk əcdad ölməlidir. Yaradılışın mahiyyətində ölüm durur. Kosmoqoniya – yaradılış deməkdir, yaradılış ölümdən keçir. Beləliklə, yaradılış hadisəsindən əvvəl hökmən ölüm (məhv olma, əvvəlki vəziyyə-

tin sona çatması) hadisəsi, yəni xaos vəziyyəti olmalıdır. Bu, xaosdan kosmosun yaranması deməkdir.

İnsanın yaradılışı həm də onun dünyasının, başqa sözlə, insanın, ailənin, elin, tayfanın, nəslin, insanın dünyasına aid olan qalaların, quyuların, ovdanların, arxların, məzarların, abidələrin, türbələrin, ziyarətgahların və s. yaradılışı ilə birbaşa və ayrılmaz şəkildə bağlıdır. Və burada yaradılış öz-özünə baş vermir: kosmos (həyat) xaosa (ölümə), o da yenidən kosmosa keçir.

Mifə görə, müasir dünyanın yaranması üçün o, əvvəlcə məhv olmalıdır. Çünki mifdə bütün yaradılış ölüb-dirilmə yolu ilə baş verir. Yeni bir şeyin yaranması əvvəlkinin ölməsi və sonradan dirilməsi hesabına baş verir. Bununla mif kosmos-xaos-kosmos yaradılış silsiləsini təsdiq edir.

Türk yaradılış mifinin böyük bir qolu heyvanlar aləminin yaradılması ilə bağlıdır. Digər mifologiyalarda olduğu kimi, türk mifologiyasında da heyvan ipostası – şekli, başlanğıcı çox qədimdir. Bu, ümumiyyətlə, heyvanların mifologiyadakı yeri və rolu ilə bağlıdır.

İnsanlar ilk əcdadı ən əvvəl heyvan görkəmində təsəvvür etmişlər. Bu heyvan əcdad daha sonra insan görkəmi qazanmışdır. Buradan görünür ki, mifologiyada əvvəlcə zoo-morfizm hakim olmuş, antropomorfizm onun inkişafı kimi meydana gəlmişdir.

Yaradılış mifində heyvan konseptinin ilkinliyi öz izlərini Azərbaycan əfsanələrində qorumuşdur. Heyvanlarla bağlı çoxlu əfsanələr vardır. Lakin qeyd olunmalıdır ki, bu çoxluğun öz səciyyəvi keyfiyyəti var. Bu da ondan ibarətdir ki, hər bir xalqın folklorunda olduğu kimi, Azərbaycan folkloru üçün də səciyyəvi olan heyvanlar vardır.

Azərbaycan əfsanələrində heyvanların yaradılışı ilə bağlı zəngin qalereya təqdim edilir. Həmin əfsanələrin təhlili gös-

tərdi ki, heyvanlarla bağlı əfsanələr bütün hallarda mifik yaradılış konsepsiyasını inikas edir.

Quşlar da Azərbaycan əfsanələrində özünə geniş yer tutur. Bu da quşların mifik düşüncədəki rolu ilə bağlıdır. Ümumiyyətlə, nə türk mifologiyasını, nə də dünya mifologiyalarını quş obrazından kənarında təsəvvür etmək mümkün deyildir.

Mifik quşlar çox zəngin funksiya və semantikaya malikdir. Bütün bu mənaların hamısı birbaşa yaradılış mifi ilə bağlıdır. Azərbaycan əfsanələrinin çoxunda quşlar çevrilmə yolu ilə, yəni insanın quşa çevrilməsi yolu ilə əmələ gəlir.

Azərbaycan əfsanələri üçün səciyyəvi olan əxlaqi-etik boya quşların yaranması ilə bağlı əfsanələrdə özünü daha qabarıq göstərir. Onlarda yaradılış mifinin məntiqi təsdiq olunur: yeni kosmos xaos əsasında yaranır. Quşlarla bağlı əfsanələrdə öz əksini tapmış yaradılış kosmoqoniyasına görə, həyat–yaradılış bütün hallarda ölümdən keçir. Bu da göstərir ki, Azərbaycan milli düşüncəsində, milli xarakterində vətən uğrunda ölməyin əbədi mənəvi həyata bərabər tutulması əqidəsi öz mayasını yaradılış miflərindən alır.

Azərbaycan əfsanələrində insan, dünya, onların arasındakı münasibətlər məzmun və forma baxımından çox zəngindir. Bu cəhətdən əfsanələrdə Azərbaycanın zəngin təbiəti də bədii cəhətdən obrazlaşmışdır.

Azərbaycan əfsanələrində relyef obrazları da mifik yaradılış konsepsiyası ilə bağlıdır. Bunların içərisində əsas yeri dağ tutur. Mifologiyada dağ insan kimi canlı varlıqdır. Əfsanələrdə dağ yaradıcı ana kimi də təqdim olunur.

Dağ ruhu folklor-mifoloji düşüncədə geniş yayılmış obrazdır və kosmoqoniya ilə sıx bağlıdır. Azərbaycan mifoloji inanclarında bu obraz dağ əyəsi adlanır. O, kosmoqoniya, yaradılışla birbaşa bağlıdır.

Relyeflərlə bağlı əfsanələrdə dağla bərabər, qaya, daş və s. kimi relyef elementləri də yaradılış mifi ilə əlaqələndirilir.

Qədim türk təfəkküründə təbiətin ruhu ilə insanın ruhu arasında möcüzəvi birlik, doğmalıq mövcuddur. Əfsanələrin mayasındakı kosmoqonik yaradılışın əsasında əcdadlarımızın təbiət ruhunu insanlaşdırmaq, özüylə, ruhuyla doğmalıq görmək istəyi dururdu. Türklər inanırdılar ki, onların ruhu ilə təbiətin ruhu arasında yadlıq yoxdur. Bu səbəbdən də təsəvvürdə, duyumda təbiətdəkilərə çevrilmə əcdadlarımız üçün təbii, qəbulolunan idi. Çünki insan təxəyyül vasitəsilə əfsanəvi çevrilmədə mahiyyətə yetirdi. Mahiyyətin dərkli əfsanəvi biçim və məzmun tələb edirdi.

Azərbaycan xalqının su ilə bağlı inanclarının tarixi mif yaddaşının qədimliyini sübut edir. Qədim türk təfəkküründə suyun yaradılış xüsusiyyətini folklor mətnləri əsasında nəzərdən keçirdikdə bu qənaətə gəlmək olur ki, su mifoloji düşüncədə, əsasən ilkin yaradılış elementidir. Mətnlərdə suya olan dərin, mistik, möcüzəvi inam diqqəti çəkir.

Yaradılış mifində suyun başlanğıc, yaradıcı, xüsusən də dirildici xüsusiyyəti vardır. Bu, ondan irəli gəlir ki, mifologiya ilkin başlanğıcdır. Varlıq aləminin hər bir ünsürü öz təkamül və inkişafında heç vaxt ilkin başlanğıcından ayrılmır. Çünki ilkinlik – fiziki və mənəvi fitrətdir, bünövrədir. Elə buna görə də Azərbaycan əfsanələrində mifik düşüncəmizin təməl sütunları – ilkin stixiyalar əsas yer tutur.

Azərbaycan folkloru su ilə bağlı əfsanələrlə zəngindir. Yaradılış mifi su ilə bağlı əfsanələrin hamısının mifik nüvəsini təşkil edir.

Türk mifologiyasında bitki, ağac çox geniş yayılmış, mürəkkəb semantikaya malik obrazdır. Mifologiyada ağac həm canlıdır və bir qadın kimi doğuluşla əlaqədardır, həm də dünya modeli rolundadır. Türk mifologiyasında da ağac dünyanı modelləşdirir. Ağac qədim türklərdə pərəstiş obyektli olmuş, onun-

la bağlı kult yaranmışdır. Türk mifologiyasında ağacın kultlaşdırılması çox dərin köklərə malik inanclara bağlıdır. Bu köklər o qədər dərin ki, onun izləri bu gün belə türk xalqlarının, o cümlədən Azərbaycan xalqının ictimai psixologiyasında yaşayır. Azərbaycanın demək olar ki, bütün bölgələrində ağac pirləri var. Bu pirlərin əksəriyyəti doğuluş inancı ilə bağlıdır.

Türk mifologiyasında biz ağacları bəzən mifik valideynlər rolunda çıxış edən görürük. Ağacın uşaq doğması, heç şübhəsiz ki, onun ruha malik canlı varlıq hesab olunmasından irəli gəlir. Azərbaycan mifik inanclarında bu ruha “əyə” adı altında təsadüf edirik. Ağacla bağlı əfsanələrin də nüvəsində yaradılış mifi durur.

Tədqiqat göstərir ki, mifləri öyrənmək, araşdırmaq üçün ən gərəklisi mənbələrdən biri Azərbaycan əfsanələridir. Əfsanələrin alt qatındakı mifoloji məzmun mahiyyət səviyyəsindədir. Əfsanədə **çevrilmə yolu ilə yaradılış** poetik strukturun əsas formullarından birini təşkil edir. Çevrilmə qadağaya əməl edilməməsi səbəbindən obyektin ilkin təbiətinə qayıtması kimi özünü göstərir.

Astral dünyanın yaradılması ilə bağlı miflərin məzmunu izlərini əfsanələrdə aydın şəkildə qoruyub saxlamışdır. Bu, o deməkdir ki, Günəş, Ay, ulduz, bürc, göy kimi obyektlərə qədim insanların sirli-sehrli münasibəti davamlı olmuş, şifahi düşüncədə güclü izlərini qoymuşdur.

Astral əfsanələr dünyanın yaranışını təsvir edən ən ilk miflərdən qaynaqlanır. Astral miflər və əfsanələr dünyanı dərk etmənin ibtidai üsuludur. Digər əfsanələrdə olduğu kimi, astral əfsanələrdə də çevrilmə kainatın bütün ünsürləri arasında əlaqəni təmin edərək vahid yaradılış – kosmoqoniya zənciri yaradır.

Astral dünyanın yaradılışı ilə bağlı əfsanələr bizə xalqımızın ilkin mifoloji təsəvürlərinin məkan-zaman həddlərini təsəvür etməyə imkan verir. Mifik düşüncə ilə yaşayan əcdadlarımız göy dünyasının hər bir elementini mifik dünya modelinə daxil edərək mənalandırmışdır. Bu miflər sonradan əfsa-

nələrə çevrilərək bədii-estetik cəhətdən cilalanmışdır. Minilləri əhatə edən bu prosesdə bir cəhət – mifin yaradılış həqiqəti dəyişməz qalmışdır. Yaradılışın mifik konsepsiyası folklorumuzda insanın dünya haqqında təsəvvürlərinin bədii-estetik fəlsəfəsinə qədər inkişaf etmişdir.

Zaman çox mürəkkəb fenomendir. Bizim onun “fenomen”liyini vurğulamağımız ondan irəli gəlir ki, zaman mahiyyəti üzərində əsrlər boyunca baş sındırılan və sirri hələ də açılmayan məsələdir. Hər dövrün zamana öz baxışı var. Mifologiyada zaman mifik dünya modelinin tərkibinə aid maddi obrazdır.

Əfsanələrdə müəyyənləşdirdiyimiz yaradılış mifi və yaradılışa aid bütün hərəkət, əşya və yaradıcı obrazlar mifik zamana aiddir. Bu halda yaradılışda iştirak edən obrazlar bütün hallarda ilkin yaradıcılar olan demiurqlar, mədəni qəhrəmanlarla bağlıdır. Bu obrazların fəaliyyətində ilk əcdadın ilk zamanda etdiyi ilk yaradılış hərəkətlərini görmək lazımdır.

Azərbaycan əfsanələrində zamanla bağlı motivlər mifik zamanın müəyyən cizgilərini bərpa etməyə imkan verir. Onlarda mifin əsas xüsusiyyəti – məkanla zamanın ayrılmazlığı, daha doğrusu, mifdə zamanın maddi obrazlarda təcəssüm olunması bu əfsanədə öz izlərini aydın şəkildə saxlamışdır.

Azərbaycan əfsanələrində xalq təqvimini zamanla bağlı obrazları qorumuşdur. Bunların içərisində Köhnə ili və qış təmsil edən Keçəl və Kosa obrazlarını, ili təmsil edən Qarı obrazını, onun qışın 40 günlük dövrünü təmsil edən böyük oğlu Böyük Çilləni, qışın 20 günlük dövrünü təmsil edən kiçik oğlu Kiçik Çilləni, kiçik çillə dövrü ilə bağlı Xıdır Nəbi obrazını və s. göstərmək olar.

Azərbaycan əfsanələrində öz təcəssümünü tapmış mifik zaman konsepsiyası da bütün hallarda yaradılış mifinin kosmosun xaosdan təşəkkül tapması haqqındakı kosmos-xaos-kosmos sxemini inikas edir.

Ə D Ə B İ Y Y A T

Azərbaycan dilində

1. Abbaslı İ. Əfsanə və rəvayətlərin janr özünəməxsusluğu / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XI cild, Bakı: Səda, 2002, s. 3-19.

2. Abbasov E. Koroğlu: poetik sistemi və strukturu (Paris nüsxəsi əsasında). Bakı: Nurlan, 2008, 140 s.

3. Abdulla K. Mifdən Yazıya və yaxud gizli Dədə Qorqud. Bakı: Mütərcim, 2009, 376 s.

4. Abdullayeva M.Y. Azərbaycan folklorunun regional xüsusiyyətləri (Şəki-Zaqatala folklor nümunələri əsasında): Fil. elm. nam. ...dis. avtoref. Bakı, 1999, 27 s.

5. Acalov A. Ön söz / Azərbaycan mifoloji mətnləri. Bakı, Elm, 1988, s. 7-34

6. Albaliyev Ş. Butanın məqamı, məkanı, ünvanı // “Azərbaycan xalçaları” jur., cild 2, № 5, 2012, s. 35-45

7. Allahmanlı M. Ağlın və yaddaşın dedikləri (məqalələr). Bakı: Ağırdağ, 2000, 140 s.

8. Allahverdi R. Təqvim mifləri və Novruz. Bakı: Nurlan, 2013, 180 s.

9. Azərbaycan folkloru antologiyası. I cild. Naxçıvan folkloru / Tərtib edənlər: T.Fərzəliyev, M.Qasımlı. Bakı: Sabah, 1994, 388 s.

10. Azərbaycan folkloru antologiyası. III cild. Göyçə folkloru / Toplayanı, tərtib edəni və ön sözlün müəllifi H.İsmayılov. Bakı: Səda, 2000, 767 s.

11. Azərbaycan folkloru antologiyası. IV cild. Şəki folkloru / Tərtib edənlər: H.Əbdülhəlimov, R.Qafarlı, O.Əliyev, V.Aslan. Bakı: Səda, 2000, 497 s.

12. Azərbaycan folkloru antologiyası. V cild. Qarabağ folkloru / Toplayanlar: İ.Abbaslı, T.Fərzəliyev, N.Nazim (Quliyev). Tərtib edəni və ön sözün müəllifi: İ.Abbaslı. Bakı: Səda, 2000, 413 s.

13. Azərbaycan folkloru antologiyası. VIII cild. Ağbaba folkloru / Toplayıb tərtib edənlər: H.İsmayılov, T.Qurbanov. Bakı: Səda, 2003, 475 s.

14. Azərbaycan folkloru antologiyası. IX cild. Gəncəbasar folkloru / Tərtib edənlər: H.İsmayılov, R.Quliyeva. Bakı: Səda, 2004, 521 s.

15. Azərbaycan folkloru antologiyası. X cild. İrəvan çuxuru folkloru / Toplayıb tərtib edənlər, ön sözün, qeyd və izahların müəllifləri: H.İsmayılov, Ə.Ələkbərli. Bakı: Səda, 2004, 471 s.

16. Azərbaycan folkloru antologiyası. XI cild. Şirvan folkloru / Toplayanı: S.Qəniyev. Tərtib edənlər: H.İsmayılov, S.Qəniyev. Bakı: Səda, 2005, 442 s.

17. Azərbaycan folkloru antologiyası. XIII cild. Şəki-Zaqatala folkloru / Tərtibçilər: İ.Abbaslı, O.Əliyev, M.Abdullayeva. Bakı: Səda, 2005, 549 s.

18. Azərbaycan folkloru antologiyası. XIV cild. Dərbənd folkloru / Toplayıcılar: H.İsmayılov, S.Xurdamiyeva. Tərtib edənlər: H.İsmayılov, T.Orucov. Bakı: Səda, 2006, 429 s.

19. Azərbaycan folkloru antologiyası. XV cild. Dərələyəz folkloru / Toplayıb tərtib edənlər: H.Mirzəyev, H.İsmayılov, Ə.Ələkbərli. Bakı: Səda, 2006, 483 s.

20. Azərbaycan folkloru antologiyası. XVI cild. Ağdaş folkloru / Toplayıb tərtib edən: İ.Rüstəmzadə. Bakı: Səda, 2006, 495 s.

21. Azərbaycan folkloru antologiyası. XVII cild. Muğan folkloru / Toplayanı B.Hüseynov. Tərtib edəni və ön sözün müəllifi H.İsmayılov. Bakı: Nurlan, 2008, 447 s.

22. Azərbaycan xalq əfsanələri / Toplayan və tərtib edəni S.Paşayev. Bakı: Yazıçı, 1985, 286 s.
23. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. 20 cildə. I cild. Bakı, Elm, 1982, 510 s.
24. Azərbaycan klassik ədəbiyyatında işlədilən ərəb və fars sözləri lüğəti / Tərtib edənlər: A.M.Babayev, C.B.İsmayilzadə (Rəmzi). Bakı: Maarif, 1981, 280 s.
25. Azərbaycan mifoloji mətnləri / Tərtib edəni, ön söz və izahların müəllifi A.Acalov. Bakı: Elm, 1988, 196 s.
26. Azərbaycan məhəbbət dastanları / Tərtib edənlər: M.H.Təhmasib, T.Fərzəliyev, İ.Abbasov, N.Seyidov). Bakı: Elm, 1979, 504 s.
27. AMEA Folklor İnstitutunun arxivi. İntinventar 856
28. Babayev R. Janrın iddiası və imkanları. Bakı: ADPU nəşriyyatı, 2014, 135 s.
29. Babayev R. İnancların poetikası (Naxçıvan materialları əsasında). Bakı: ADPU nəşriyyatı, 2015, 125 s.
30. Babək A. Azərbaycan folklorunda su ilə bağlı inanclar. Bakı: Nurlan, 2011, 212 s.
31. Bayat F. Oğuz epik ənənəsi və “Oğuz kağan” dastanı. Bakı: Sabah, 1993, 194 s.
32. Bəydili (Məmmədov) C. Dünya modeli / Azərbaycan filologiyası, V kitab. Bakı: BDU nəşriyyatı, 2003, s. 34-37
33. Bəydili (Məmmədov) C. Türk mifoloji sözlüyü. Bakı: Elm, 2003, 418 s.
34. Bəydili (Məmmədov) C. Xaos anlayışı mifologiyada / “Ortaq türk keçmişindən ortaqlıq gələcəyinə” II uluslararası folklor konfransının materialları. Bakı, Səda, 2004, s. 71-78
35. Cəfərli M. Dastan və mif. Bakı: Elm, 2001, 186 s.

36. Cəfərli M. Naxçıvan folklor mühiti əfsanə və rəvayətlərinin mifoloji semantikasına dair // “Dədə Qorqud” jur., 2008, № 1, s. 45-56
37. Cəfərov N. Eposdan kitaba. Bakı: Maarif, 1999, 220 s.
38. Cənubi Azərbaycan folkloru antologiyası. AMEA Folklor İnstitutunun arxivi. İntinventar №198
39. Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı: Maarif, 1988, 478 s.
40. Əliyev K. Eposun poetikası: “Dədə Qorqud” və “Koroğlu”. Bakı: Elm və təhsil, 2011, 164 s.
41. Əliyev R. Mif və folklor: genezisi və poetikası. Bakı: Elm, 2005, 224 s.
42. Əliyev R. Türk mifoloji düşüncəsi və onun epik transformasiyaları (Azərbaycan mifoloji mətnləri əsasında): Fil. elm. dok. ...dissertasiya. Bakı, 2008, 262 s.
43. Əliyev R. Riyazi mifologiya. Bakı: Nurlan, 2008, 182 s.
44. Əliyev R. Türk mifoloji düşüncəsi və onun epik transformasiyaları. Bakı: Elm, 2014, 332 s.
45. Əlizadə R. Azərbaycan folklorunda təbiət kultları. Bakı: Nurlan, 2008, 176 s.
46. Əsatirlər, əfsanə və rəvayətlər. Bakı: Şərq-Qərb, 2005, 304 s.
47. Əsgər Ə. Oğuznamə yaradıcılığı. Bakı: Elm və təhsil, 2013, 340 səh.
48. Fərzəliyev T. Əfsanə anlayışı və Azərbaycan əfsanələrinin təsnifinə dair / Azərbaycan SSR EA xəbərləri («Ədəbiyyat, dil və incəsənət» seriyası) 1978, № 1, s. 32-37.
49. İsmayıl M. Naxçıvan əfsanələri. Bakı: Elm, 2008, 208 s.
50. Hacılı A. Dünya ağacı // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XI kitab. Bakı: Səda, 2002, s. 55-73

51. Hacıyev T. Dədə Qorqud: dilimiz və düşüncəmiz. Bakı: Elm, 1999, 216 s.
52. Həqqi B. “Koroğlu” – tarixi-mifoloji gerçəklik. Bakı: Nurlan, 2003, 317 s.
53. Hüseynoğlu K. Mifin mənşəyi, mahiyyəti və tipologiyası. Bakı: Elm və təhsil, 2010, 180 s.
54. Hüseynova Z. Əfsanə və rəvayətlərin tədqiq problemləri // “Dədə Qorqud” jur., 2008, № 2, s. 101-110.
55. Xalq yaddaşının izləri (Miflər, əfsanələr, nağıllar...) / Folklor toplusu. Bakı: Elm, 2005, 144 s.
56. Xəlil A. Əski türk savlarının semiotikası. Bakı: Səda, 2006, 164 s.
57. Kamal R. «Kitabi-Dədə Qorqud»: arxaik ritual semantikası. Bakı: Elm, 1999, 72 s.
58. Kazımoğlu M. Xalq gülüşü və arxaik qarşıdurmalar // «Dədə Qorqud» jur., 2003, № 2, s. 40-49
59. Kazımoğlu M. Xalq gülüşünün magik mahiyyəti / «Dədə Qorqud» jur., 2004, № 1, s. 68-82
60. Kazımoğlu M. Gülüşün arxaik kökləri. Bakı: Elm, 2005, 186 s.
61. Kazımoğlu M. Xalq gülüşünün poetikası. Bakı: Elm, 2006, 268 s.
62. Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəindir. Bakı: Yazıçı, 1988, 265 s.
63. Qafarlı R. Mif və nağıl (Epik ənənədə janrlararası əlaqə). Bakı: ADPU nəşri, 1999, 448 s.
64. Qafarlı R. Mif, əfsanə, nağıl və epos (şifahi epik ənənədə janrlararası əlaqə). Bakı: ADPU nəşri, 2002, 758 s.
65. Qafarlı R. “Kitabi-Dədə Qorqud” eposundakı at kultunun sirrini açan böyük alim və vətəndaş / Tanrıverdi Ə. “Dədə Qorqud kitabı”nda at kultu. Bakı: Elm və təhsil, 2012, s. 3-16

66. Qafarlı R. Günəş səhərlər dağlardan boylanır / Tanrıverdi Ə. “Dədə Qorqud kitabı”nda dağ kultu. Bakı: Elm və təhsil, 2013, s. 3-7

67. Qafarlı R. Mifoloji kontinuum (məkan-zaman sistemi) daxilində vəhdət – xronotoplar // “Dədə Qorqud araşdırmaları”, Bakı, 2013, № 4, s. 4-15

68. Qafarov R. Azərbaycan türklərinin mifologiyası (qaynaqları, təsnifatı, obrazları, genezisi, evolyusiyası və poetikası) / Fil.elm.dok.al.dər.al.üç.təq.ed.dis. atoreferatı. Bakı, 2010, 59 s.

69. Qarabağ: folklor da bir tarixdir, I kitab (Ağdam, Füzuli, Ağcabədi, Cəbrayıl, Zəngilan, Qubadlı, Laçın və Kəlbəcər rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri). Bakı: Elm və təhsil, 2012, 464 s.

70. Qarayev S.P. Azərbaycan folklorunda mifoloji kaos / Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru alimlik dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiya. Bakı, 2015, 192 s.

71. Qəhrəman İ. Laçın folkloru. Bakı: Adiloğlu, 2009, 256 s.

72. Qurbanov F. Sinergetika: kaosun astanasında. Bakı: Bakı Universiteti nəşriyyatı, 2004, 315 s.

73. Qurbanov N. Azərbaycan əfsanələrinin mifoloji-kosmoqonik mahiyyətinə dair // “Dədə Qorqud” jur., 2006, № 11, s. 68-86.

74. Qurbanov N. Azərbaycan folklorunda mifoloji-kosmoqonik görüşlər. Bakı, “AFpoliQRAF”, 2011, 144 s.

75. Məmmədov M. Azərbaycan mifoloji mətnlərinin təsnifi // “Dil və ədəbiyyat” jurnalı. Bakı: 1997, №3, s. 94-97

76. Məmmədov M.M. Azərbaycan mifoloji mətnləri / Fil. elm. nam. ...dis. avtoref. Bakı, 1998, 29 s.

77. Naxçıvan folkloru antologiyası. I cild. Tərtib edənlər: M.Cəfərli, R.Babayev. Naxçıvan: Əcəmi, 2009, 541 səh.

78. Nəbiyev A. Azərbaycan mifologiyası // Folklorşünaslıq məsələləri. V buraxılış. Bakı: 2002, s. 6-92
79. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. II hissə / Ali məktəblər üçün dərslik. Bakı: Elm, 2006, 648 s.
80. Novruz bayramı ensiklopediyası. Tərtibçilər: Bəhlül Abdulla, Tofiq Babayev. Bakı, Şərq-Qərb, 2008, 208 s.
81. Paşayev S. Azərbaycan əfsanələrinin öyrənilməsi. Bakı: Bilik, 1985, 70 s.
82. Pirsultanlı S.P. Azərbaycan eposunun əfsanə qaynaqları. Bakı: Azərnəşr, 2002, 163 s.
83. Pirsultanlı S.P. Əfsanələrimiz haqqında bir neçə söz / Azərbaycan folkloruna dair tədqiqlər. Gəncə: Pirsultan, 2006, s. 64-68
84. Pirsultanlı S.P. Azərbaycan əfsanə və rəvayətlərinin ədəbi abidələrimizlə müqayisəli tədqiqi. Bakı: Nurlan, 2007, 308 s.
85. Pirsultanlı S.P. Azərbaycan türklərinin xalq əfsanələri. Toplayanı və tərtib edəni S.P.Pirsultanlı. Bakı: Azərnəşr, 2009, 427 s.
86. Rzasoy S. Oğuz mifinin paradıqmaları. Bakı: Səda, 2004, 200 s.
87. Rzasoy S. Mifologiya və folklor: nəzəri-metodoloji kontekst. Bakı: Nurlan, 2008, 195 s.
88. Rzasoy S. Azərbaycan folklorşünaslıq tarixi və Sədnik Paşa Pirsultanlı. Bakı, "Nurlan", 2008, 212
89. Rzasoy S. Azərbaycan əfsanəşünaslığı və Sədnik Paşa Pirsultanlı (ön söz) / Azərbaycan türklərinin xalq əfsanələri. Toplayanı və tərtib edəni S.P.Pirsultanlı. Bakı: Azərnəşr, 2009, s. 3-16
90. Rzasoy S. Oğuz mifologiyası (metod, struktur, rekonstruksiya). Bakı: Nurlan, 2009, 363 s.

91. Seyidov M. “Öləng”in izi ilə // “Azərbaycan” jur., 1965, № 5, s. 84-93
92. Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. Bakı: Yazıçı, 1983, 326 s.
93. Seyidov M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşü-nərəkən. Bakı: Yazıçı, 1989, 496 s.
94. Seyidov M. Qam-Şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış. Bakı: Gənclik, 1994, 232 s.
95. Şükürov A. Mifologiya. I kitab, Bakı: Elm, 1995, 188 s.
96. Şükürov A. Mifologiya. VI kitab. Qədim türk mifo-logiyası. Bakı: Elm, 1997, 232 s.
97. Tanrıverdi Ə. “Dədə Qorqud kitabı”nda at kultu. Bakı: Elm və təhsil, 2012, 144 s.
98. Tanrıverdi Ə. “Dədə Qorqud kitabı”nda dağ kultu. Bakı: Elm və təhsil, 2013, s. 120 s.
99. Təhmasib M.H. Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər). Bakı: Elm, 1972, 400 s.
100. Təhmasib M. Seçilmiş əsərləri. 2 cilddə. I cild. Bakı: Mütərcim, 2010, 488 s.
101. Vəliyev İ. Azərbaycan mifik təfəkküründə sehrlı quşlar // “Dədə Qorqud” jur, 2005, №1, s. 42-53
102. Vəliyev K. Elin yaddaşı, dilin yaddaşı. Bakı: Gənclik, 1987, 280 s.
103. Vəliyev V. Azərbaycan folkloru. Bakı: Maarif, 1985, s. 414.

Türk dilində

104. Bayat F. Mitolojiye Giriş. Çorum: Kara M, 2005, 150 s.
105. Bayat F. Türk Mitolojik Sistemi. Cilt 1. İstanbul: Ötüken, 2007, 380 s.

106. Bayat F. Türk Mitolojik Sistemi. Cilt 2. İstanbul: Ötüken, 2007, 368 s.

107. Caferli M. Folklor Ve Etnik-Milli Şuur. Ankara: Kültür Ajans Yayınları, 2007, 128 s.

108. Ocak A.Y. İslam-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985, 229 s.

109. Oğuz Ö.M. Boz Atlı Hızır ve Ren Geyikli Noel Baba İkileminde Türklerde Yılbaşı / Türk Dünyasında Nevruz. Üçüncü Uluslararası Bilgi Şöleni Bildirileri. Ankara: AYK Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2000, s. 245-252.

110. Ögel B. Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar), I cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989, 644 s.

111. Ögel B. Türk Mitolojisi, II cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995, 610 s.

112. Radloff W. Türklerin Kökleri, Dilleri ve Halk Edebiyatından Denemeler. Ankara: Ekvay Yayınlar, 1999, 458 s.

113. Roux Jean-Paul. Orta Asyada Kutsal Bitkiler Ve Hayvanlar. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005, 440 s.

114. Toğan Z.V. Oğuz Destanı. Reşideddin Oğuznamesi, tercüme ve tahlili. İstanbul: Enderum Kitabevi, 1982, 164 s.

Rus dilində

115. Аверинцев С.С. Вода / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. Москва: Изд. «Советская энциклопедия», 1980, с. 240

116. Аверинцев С.С. Очерк «Ной» / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: «Советская энциклопедия», 1982, с. 224-226

117. Байбурин А.К. Миф / Свод этнографических понятий и терминов, вып. 4. Москва: Наука, 1991, с. 75-78.
118. Байбурин А.К. Мифология / Свод этнографических понятий и терминов, вып. 4. Москва: Наука, с. 80-83
119. Басилов В.Н. Эе / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Изд. «Советская энциклопедия», 1982, с. 659
120. Брагинская Н.В. Календарь / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. Москва: Советская энциклопедия, 1980, с. 612-615
121. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. Москва: Наука, 1984, 350 с.
122. Евзлин М. Космогония и ритуал. Москва: Радикс, 1993, 344 с.
123. Евсюков В.В. Мифы о вселенной. Новосибирск: Наука, 1988, 177 с.
124. Иванов В.В. Антропогонические мифы / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. Москва: Советская энциклопедия, 1980, с. 87-89
125. Иванов В.В. Близнечные мифы / Мифа народов мира. Том 1. Москва: Советская энциклопедия, 1991, с. 174-176
126. Иванов В.В. Время мифическое / Мифа народов мира. Том 1. Москва: Советская энциклопедия, 1991, с. 252-253
127. Иванов В.В. Дракон / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. Москва: Советская энциклопедия, 1980, с. 394-395
128. Иванов В.В. Змей / Мифа народов мира. Том 1. Москва: Советская энциклопедия, 1991, с. 468-471
129. Иванов В.В. Конь / Мифа народов мира. Том 1. Москва: Советская энциклопедия, 1991, с. 666

130. Иванов В.В., Топоров В.Н. Птицы / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 346-349

131. Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках / Тюркологический сборник. Москва: 1981, с. 117-138

132. Левинтон Г.А. Инцест / Мифа народов мира. Том 1. Москва: Советская энциклопедия, 1991, с. 545-546

133. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. Москва: «Педагогика-Пресс», 1994, 604 с.

134. Леви-Стросс К. Структурная антропология. Москва: Глав. Ред Вост. Лит., 1985, 536 с.

135. Леви-Стросс К. Миф и значение (перевод Александра Островского) – <http://rl-online.ru/articles/3-04/467.html>

136. Лосев А.Ф. Хаос / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 579-581

137. Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки. Происхождение образа. Москва: Главная редакция Восточной литературы, 1958, 264 с.

138. Мелетинский Э.М. Поэтика мифа. Москва: Наука, 1976, 407 с.

139. Мелетинский Е. М. Об архетипе инцеста в фольклорной традиции (особенно в героическом мифе) / Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Ленинград: Наука, 1984, с. 57-62

140. Мелетинский Е.М. Общее понятие мифа и мифологии / Мифологический словарь. Гл. ред. Е.М.Мелетинский. Москва: Советская энциклопедия, 1990, с. 634-640

141. Неклюдов С.Ю.оборотничество / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 234-235
142. Потанин Г.К. Очерки Северо-западной Монголии, Вып. 4,
143. С-Пб: Киршбаума, 1883, 1025 с.
144. Потапов Л. П. Культ гор на Алтае // ж. «Советская этнография», 1946, №2, с. 145-160
145. Сагалаев А.М. Алтай в зеркале мифа. Новосибирск: Наука, 1992, 176 с.
146. Седов Л.А. Рождение / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 385-386
147. Сейидов М. К вопросу о трактовке Йер-Суб в древнетюркских памятниках // Жур. «Советская тюркология», 1973, № 3, с. 63-69
148. Стеблин-Каменский М.И. Миф. Ленинград: Наука, 1976, 121 с.
149. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. Москва: Политиздат, 1989, 574 с.
150. Топоров В.Н. Гора / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. Москва: Советская энциклопедия, 1980, с. 311-315
151. Топоров В.Н. Древо мировое / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. Москва: Советская энциклопедия, 1980, с. 398-406
152. Топоров В.Н. Животные / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. Москва: Советская энциклопедия, 1980, с. 440-449
153. Топоров В.Н. Космогонические мифы / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 6-9

154. Топоров В.Н. Космос / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 9-10

155. Топоров В.Н. Модель мира / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 161-164

156. Топоров В.Н. Океан мировой // Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Изд. «Советская энциклопедия», 1982, с. 249-250

157. Топоров В.Н. Растения / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 368-371

158. Топоров В.Н. Хаос / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 581-582

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск: Наука, Сиб. отд., 1989, 244 с.

159. Фрезер Дж.Дж. Фольклор в Ветхом Завете. Москва: Издательство Политической Литературы, 1986, 511 с.

160. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. Москва: Наука, 1978, 605 с.

161. Щербак А.М. Огуз-наме, Мухаббатнаме. Памятники древнеуйгурской и староузбекской письменности. Москва: Издательство Восточной Литературы, 1959, с. 170

162. Элиаде М. Аспекты мифа. Москва: Академический проект, 2001. 240 с.

163. Яковлев Б.Ф. Якутские коноязы. Язык-миф-культура народов Сибири. Москва: Наука, 1974, 402 с.

MÜNDƏRİCAT

Azərbaycan əfsanələrinin mifoloji qaynaqları (S.Rzasoy)	3
Giriş.....	7
I FƏSİL	
Türk mifologiyasında yaradılış konsepsiyası.....	11
1.1. Türk yaradılış mifi kosmoqonik konsepsiya kimi	12
1.2. Yaradılış mifi və əfsanə janrı.....	31
II FƏSİL	
İnsanlar və heyvanlar aləmi ilə bağlı əfsanələrdə mifik yaradılış konsepsiyası	61
2.1. İnsanın, solumun və antropoqyklərin yaradılışı	63
2.2. Heyvanların yaradılışı.....	78
2.3. Quşların yaradılışı.....	90
III FƏSİL	
Təbiət obyektləri, göy cisimləri və zamanla bağlı əfsanələrdə mifik yaradılış konsepsiyası	100
3.1. Təbiət obyektlərinin yaradılışı.....	100
3.1.1. Relyefin yaradılışı.....	101
3.1.2. Hidroaləmin yaradılışı	110
3.1.3. Bitkilər aləminin yaradılışı	130
3.2. Astral dünyanın yaradılışı.....	141
3.3. Zamanla bağlı əfsanələrdə yaradılış mifi	151
Nəticə.....	158
Ədəbiyyat.....	166

Elçin Qaliboğlu (İmaməliyev)
Yaradılış mifləri və Azərbaycan əfsanələri
Bakı, Elm və təhsil, 2020.

Nəşriyyat direktoru:
Prof. Nadir Məmmədli

Kompüter tərtibçisi və
texniki redaktoru:
Aygün Balayeva

Kompüterdə yığdı:
Ləman Qafarova

Kağız formatı: 60/84 1/16
Mətbəə kağızı: №1
Həcmi: 180 səh.
Tirajı: 300

Kitab Azərbaycan MEA Folklor İnstitutunun
Kompüter Mərkəzində yığılmış, səhifələnmiş,
“Elm və təhsil” NPM-də ofset üsulu ilə
hazır diapozitivlərdən çap olunmuşdur.