



TÜRK MİFOLOGİYASINDA
MƏDƏNİ QƏHRƏMAN
PROBLEMİ

Doç. Dr. Fidan QASIMOVA

UMAY YAYINEVİ



TÜRK MİFOLOGİYASINDA MƏDƏNİ QƏHRƏMAN PROBLEMİ

FİDAN QASIMOVA

YAYIN NU: 25

T. C. KÜLTÜR ve TURİZM
BAKANLIĞI SERTİFİKA NU: 78536

ISBN: 978-625-93587-4-1

DOI:

<https://doi.org/10.5281/zenodo.18442029>

YAYINA HAZIRLAYAN:

Feride KIZILDAĞ

KAPAK:

Umay Yayınevi,
Kapak görseli: Alexey Ulturgashev



Web Sitesi:

<https://umayyayinevi.com>

E-posta:

umayyayinevi@gmail.com
iletisim@umayyayinevi.com

Adres:

55200, Atakum/Samsun/Türkiye

Kütüphane Kartı/Catalog in Publication

1. Baskı, *Elm və Təhsil, Bakı*; 2. Baskı, *Umay Yayınevi, vi+205 sf., Dizin yok, Kaynakça var, Samsun, 2026.*

Anahtar Kelimeler/Key Words

1. Türk Mifologiyası, 2. Mədəni Qəhrəman, 3. Qədim Miflər, 4. Xaos

Kitabın bütün yayım hakları Umay Yayınevi'ne aittir. Yayınevindən yazılı izin alınmadan, kaynağın açıkça belirtildiği akademik çalışmalar ve tanıtım faaliyetleri haricinde, kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz; hiçbir matbu ve dijital ortamda kopya edilemez, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz. Kitabın bütünü benzerlik tespit yazılımıyla taranmıştır.

Atf/Cite: Qasimova, F. (2026). Türk mifologiyasında mədəni qəhrəman problemi. Umay Yayınevi.

ÖNSÖZ

Qədim miflər əsrlər boyu nəsillərdən-nəsillərə keçərək inkişaf edir, zənginləşir, tayfaların və ya etnosun kollektiv təcrübəsini, onun dünyagörüşünü, mənəviyyat və gözəllik barədə təsəvvürlərini özündə toplayırdı. Mifoloji dövr öz ömrünü əsasən başa vurduqdan, mifoloji şüurun yerini tarixi və hələ çox zəif olan elmi düşüncə tərzii tutduqdan sonra da mifin insanlara emosional təsiri böyük idi. Uzun əsrlər boyu mifoloji obrazlar və süjetlər xalqların mədəniyyətinin və incəsənətinin inkişafına təsir göstərir, şair, rəssam və musiqiçilərin ilham mənbəyindən biri olaraq qalırdı və indi də qalmaqdadır.

Qədim Türk mifologiyası da müasir Türk xalqlarının zəngin mənəvi mədəniyyətinin çox mühüm və gərəkli ünsürlərindən biridir. Ulu əcdadlarımızın mənəvi irsi bu gün də mütəxəssislərdə böyük maraq doğurur, tariximizin, folklorumuzun və klassik ədəbiyyatımızın tədqiqində onlara yardımçı olur.

Antik mifləri bilmədən Yunan heykəltəraşı Fidiyin və Roma şairi Horasinin əsərlərini başa düşmək çətin olduğu kimi, qədim Türk mifologiyasını bilmədən də tarixi Oğuz ellərində, o cümlədən də Azərbaycan ərazisində geniş yayılmış qoç heykəllərinin, bir çox bayram və mərasimlərimizin mahiyyətini anlamaq mümkün deyildir. Çünki belə bayram və mərasimlərin çoxu mifologiyanın ən mühüm və mərkəzi personajları olan əcdadlar, mədəni qəhrəmanlar tərəfindən müəyyən məqsədlərlə yaradılırdı. Mifologiyanın baş qəhrəmanları rolunda çıxış edən əcdad demiurq-mədəni qəhrəman personajları öz tayfaları üçün lazım olan istehsal alətlərini hazırlayı, sənətkarlıq növləri icad edir, heyvanları əhəlləşdirir, musiqi alətləri düzəldir, öz gücü və ağılı sayəsində tayfasını xaos təmsilçiləri olan müxtəlif əcaib məxluqlardan qoruyur, tayfanın harmonik halda yaşaması üçün gərəkli olan sosial və dini qayda-qanunlar müəyyənləşdirir, bəzən isə hətta müxtəlif təbiət obyektlərini yaradır və ya başqalarından əldə edirlər. Əcdadların uzaq keçmişdə, mifoloji dövrün başlanğıcında qoyduğu adət-ənənələrə qəti inam və onlara mütləq riayət olunması nəticəsində mifoloji cəmiyyətlərdə ixtilaf,

pozğunluq olmur; burada hamı eyni cür düşünür və eyni cür hərəkət edir, miflərdə əcdadları barədə deyilən eyni simvolik obrazlara inanırlar.

Əlbəttə, bizim dövrümüzdə uyğun simvolik obrazları demək olar ki, heç kəs ciddi qəbul etmir. Ancaq bunun müsbət tərəfləri ilə yanaşı, ciddi təhlükəli tərəfləri də vardır. Təkcə ona görə yox ki, simvolların hərfi mənada qavrayışı kütlə üçün ən münasib məqbul anlayış formasıdır. Həm də ona görə ki, simvolik obrazların hərfi mənada anlaşılması tarix boyu həmişə və xeyli dərəcədə indi də mənəvi dəyərlərin, sivilizasiyanın özünün, cəmiyyətin həmrəyliyinin, onun yaradıcı qüvvəsinin əsası olmuşdur. Belə köklərin itirilməsi qeyri-müəyyənliklə əvəz olunur ki, bu da öz növbəsində cəmiyyətdə mənəvi tarazlığın pozulmasına gətirib çıxarır. Çünki cəmiyyətin mövcudluğu üçün hökmən həyata nikbin münasibət yaranan illüziyalar olmalıdır. Məsələn, sovet hakimiyyəti dövründə insanlar kasıb yaşasalar da, ümidverici illüziyalar sayəsində özlərini mənəvi cəhətdən nisbətən rahat hiss edirdilər, gələcəyə ümidlə baxırdılar. Başqa cür insanlarda heç bir doğru və etibarlı ümid yeri qalmır, mənəvi dayaqlar dağılmağa başlayır. Məlumdur ki, bizim dövrümüzə dək öz qədim və ibtidai quruluşunu saxlamış xalqlar arasında “mədəni ağ insanın” görünməsi ilə bütün tabular məhv olur və ibtidai cəmiyyət dağılmağa başlayır.

Bu gün elə bizdə də belə vəziyyət yaranmışdır: müasir elm və mədəniyyət öz başlanğıcını mifologiyadan götürən qədim qadağaları laxlatmağa başlamışdır. İndi, ümumiyyətlə, bütün mədəni dünyada gedən qloballaşma hadisəsi, bütün müsbət tərəflərinə bax- mayaraq, demək olar ki, dünyanın hər yerində mənəviyyətsizliyin, cinayətkarlığın, ruhi xəstəliklərin, intihar və narkomaniyanın, ailələrin dağılması hallarının geniş yayılmasına da səbəb olmuşdur.

Belə bir vəziyyətdə qədim əcdadlarımızın, Dədə Qorqud və Oğuz Xaqan kimi mədəni qəhrəmanların öz xalqlarına etdiyi

tövsiyələri, yaratdıqları adət-ənənələri sistemli şəkildə öyrənib, geniş xalq kütlələrinə çatdırmaq sözsüz ki, olduqca vacib və aktual bir vəzifədir.

Miflər qədim insanlara onların kim olduqlarını və necə yaşamalı olduqlarını öyrədirdi. O zamanlar da, xeyli dərəcədə elə indi də miflər əxlaq normalarının, dövlətçiliyin və milli özünü dərkən əsasını təşkil edir. Mifi təkcə “primitiv, elmsiz” cəmiyyətin məhsulu hesab etmək heç də düzgün deyildir. Bizim dövrümüzdə də həyat mifoloji simvol və mənalarla doludur. Mif bizi özümüzə göstərən əbədi bir güzgüdür. Bizim öz ətrafımızda da miflər vardır. Sadəcə biz onları görüb, müəyyən etməyi öyrənməliyik. Məsələn, XX əsrin ən böyük miflərindən biri, sözsüz ki, kommunistlərin “hər kəsdən bacarığına, hər kəsə tələbatına görə” prinsipinə əsaslanan kommunizm cəmiyyəti quruculuğunu 1980-ci ildə başa çatdırmaq illüziyası idi. Qədim insanlar miflərə şəxsiz inandıqları kimi, on milyonlarla insan da belə xüyalara inanırdı.

Göründüyü kimi, mif sanki bütün dövrlər və bütün insanlar üçün daimi və dəyişməz bir fəlsəfi kateqoriyadır. Ən yaxşı miflər özündə dərin fəlsəfi mənalar, xalqın tarixi yaddaşını və milli karakterini saxlayır.

Məlum olduğu kimi, Azərbaycan mifologiyası elmi və sistemli şəkildə əsasən XX əsrin ortalarından öyrənilməyə başlanmış, son illərdə isə bu iş xeyli intensivləşmişdir. Bununla belə, Türk mifologiyasının bir çox problemləri, o cümlədən də “mədəni qəhrəman” problemi indiyədək nə ölkəmizdə, nə də xaricdə müfəssəl şəkildə öyrənilməmiş və ayrıca tədqiqat obyektinə olmamışdır.

Türk mifologiyasında mədəni qəhrəman personajlarının öyrənilməsinin zəruriliyini şərtləndirən səbəblərə aşağıdakılar daxildir:

1. “Mədəni qəhrəman” adlanan personajlar Türk xalqları mifologiyası əsasında indiyədək ətraflı şəkildə tədqiq edilməyib. Bir

sıra tədqiqat xarakterli araşdırmalarda bu personajlar haqqında deyilənlər sadəcə ümumi məlumat nöqtəyi-nəzərindən verilmişdir. Buna görə də, Türk xalqları mifologiyasındakı mədəni qəhrəmanlar haqqında hərtərəfli məlumatlar verən tədqiqatın yazılması Türk mifologiyası qarşısında duran mühüm məsələlərdən biridir.

2. Mədəni qəhrəmanın miflərdəki fəaliyyəti ilə əlaqədar olaraq yaranan ayrı-ayrı personajlar haqqında Türk mifoloji mətnləri əsasında məlumat vermək, onların miflərdəki vəzifələri haqqında aydın təsəvvür yaratmaq və onları digər xalqların mifoloji mətnləri ilə müqayisə etmək kimi məsələlər də hələlik öz tədqiqatçısını gözləyir.

3. Mədəni qəhrəmanlar, onların miflərdəki fəaliyyəti, onları təmsil edən obrazlar, həmçinin bu qəhrəmanlara yaxın surətlər (demiurq, trikster) və bu surətləri mədəni qəhrəmandan fərqləndirən cəhətlər barədə, onlardan hər birinin vəzifəsi ilə bağlı tam və dəqiq məlumatlar verən, daha sonrakı inkişaf əlaqədar olaraq bu qəhrəmanların epik qəhrəmanlara transformasiyası məsələlərini araşdırmaq baxımından Azərbaycan folklorşünaslığında müfəssəl tədqiqat işləri yoxdur. Oxuculara təqdim edilən bu kitabın əsas məqsədi qeyd edilən boşluqların aradan qaldırılmasından ibarətdir.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
İÇİNDEKİLER	v
I. FƏSİL: MƏDƏNİ QƏHRƏMAN ARXETİPLƏRİ	1
1.1. Mədəni Qəhrəmanları Doğuran Tarixi-Sosial Şərait.....	1
1.2. Mifoloji Şüur və Onun Spesifikası.....	24
1.3. Qədim Türklərin Mənəvi-Sosial Həyatında Ruhların və Şamanların Rolu	41
II FƏSİL: MƏDƏNİ QƏHRƏMANIN SPESİFİKASI VƏ TİPLƏRİ	58
2.1. Mədəni Qəhrəmanlar Miflərin Əsas Personajları Kimi.....	58
2.2. Əcdadlar Kultu ilə Bağlı Obrazlar və Onların Mədəni Funksiyaları	85
2.3. Demiurqlar və Mədəni Qəhrəmanlar	107
III FƏSİL: MƏDƏNİ QƏHRƏMAN VƏ DEMİURQLARIN TRANSFORMASIYA FORMALARI	124
3.1. Mədəni Qəhrəman və Demiurqların Tayfa Başçısı, Sərkərdə, Ata və Övliya Obrazlarına Çevrilməsi.....	124
3.2. Triksterlərə Çevrilmələr.....	143
NƏTİCƏ	174
İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT	185
Azərbaycan Dilində.....	185
Türk Dilində	190
Rus Dilində	190
Qərbi Avropa Dillərində	200
Elektron Mənbələr	201
ÖZ	202
PEZİOME	202
SUMMARY	204

I. FƏSİL: MƏDƏNİ QƏHRƏMAN ARXETİPLƏRİ

1.1. Mədəni Qəhrəmanları Doğuran Tarixi-Sosial Şərait

Mədəni qəhrəmanlar, onların fəaliyyəti, Türk və əsasən də Azərbaycan folklorunda yeri və vəzifəsi haqqında məlumat verməmişdən əvvəl bu personajları doğuran tarixi sosial şəraitlə tanış olmaq daha məqsədə uyğundur. Ona görə ki, birinci, bu personajların mahiyyətini, qədim insanların dünyagörüşünə, gündəlik həyat və fəaliyyətinə təsirini, həmçinin folkloradakı yerini və əhəmiyyətini müəyyənləşdirmək üçün onların hansı tarixi şəraitdə və necə yaranmasını bilmək lazımdır. İkincisi isə, ovçuluq və toplayıcılıqla məşğul olan qədim insanların inancları və mənəvi amalları barədə yazılı məlumatların ya tamamilə olmaması ya da olduqca az olması üzündən biz belə məlumatları xeyli dərəcədə məhz onların həyat təzi və məlum adət-ənənələri, mədəniyyət nümunələri əsasında öyrənə bilərik. Hətta bizim dövrümüzədək əsasən şifahi şəkildə gəlib çatmış və ya orta əsrlərdə yazıya alınmış mif və əfsanələrin izahını da qədim Türklərin məlum mədəni-sosial tarixi, dini inancları ilə müqayisəli şəkildə izah etmək daha məqsədəuyğundur. Mifoloji mətnlərin göstərilən amillər nəzərə alınmadan izahı, sözsüz ki, xeyli dərəcədə subyektiv olacaqdır. Yəni belə halda eyni bir mətn müxtəlif tədqiqatçılar tərəfindən müxtəlif cür izah oluna bilər. Qeyd edilən tarixi məlumatların tədqiqata cəlb edilməsi və mətnin onun tələblərinə uyğun şəkildə izahı belə subyektiv amilləri aradan qaldıra bilər. Çünki qədim tayfa birliklərinin öz əcdadlarından, mədəni qəhrəmanlarından aldıkları və

yaşatdıqları mənəvi sərvətlər arxetiplər şəklində onların bütün maddi və mədəni fəaliyyətində, məişətində, dünyagörüşündə də öz əksini tapır.

Məlum olduğu kimi, "arxetip" anlayışı ilk dəfə insanın psixikasını, xüsusilə onun "şüurlu" və "şüursuz" (təhtəlşüur) sahələrini öyrənən məşhur alim K. Q. Yunqun əsərlərində meydana çıxmışdır (175; 176). K. A. Yunqa görə, kollektiv təhtəlşüur sanki özündə arxaik təcrübənin qalıqlarını cəmləşdirir. Başqa sözlə, kollektiv təhtəlşüur insanın uzun əsrlər boyu topladığı təcrübəni özündə saxlayır. Z. Freyd də bu məsələyə toxunaraq, onu əvvəlcə yuxugörmələr, sonra isə bəzi fəaliyyət növləri (mərasim, ritual) və folklor materialları (mif, əfsanə, nağıl) əsasında tədqiq etmişdir (169).

K. Q. Yunq bir neçə arxetip növləri müəyyən etmiş və onlara müvafiq adlar vermişdir: uşaq, ana, müdrək qoca, kölgə, anima (kişi psixikasında qadın obrazı), animus (qadın psixikasında kişi obrazı) və s. Psixikanın təhtəlşüur sahəsinin kəşfi ilə yanaşı K. Q. Yunq eyni zamanda arxaik psixi düşüncədə olan ikili qarşıdurmaları, əkslikləri də göstərmişdir. Belə ziddiyyətlərin mövcudluğu (məsələn, aşağı-yuxarı, ağ-qara və s.) sonradan bir çox mütəxəssislər, xüsusilə böyük fransız alimi Klod Levi-Stross tərəfindən də təsdiqləndi (183). Məlum oldu ki, arxetiplər (ilkin obrazlar, modellər) özünü ilk növbədə mənəvi fəaliyyətdə, daha çox isə ritualda və mifdə göstərir. Miflərin çoxluğuna baxmayaraq, onların əksəriyyətində başlıca məsələ dünyanın və insanın yaranması ilə bağlıdır. Bu prosesdə iştirak edən əsas personajlar isə ilkin əcdadlar, demiurqlar və mədəni pəhrəmanlardır. Əksər hallarda ilkin əcdadla mədəni

qəhrəman personajları üst-üstə düşür, yəni bir personaj kimi çıxış edirlər. Bu personaj dünyanın yaradıcısı funksiyalarını yerinə yetirir: od əldə edir, sənətkarlıq növlərini icad edir, öz qəbilə və ya tayfasını demonik qüvvələrdən müdafiə edir, divlərə, əjdahalara qarşı mübarizə aparır, adət-ənənələr, qanun qaydalar müəyyənləşdirir. Başqa sözlə, o, qəbilənin və ya tayfanın həyatını sahmana salır və tənzimləyir. Məsələn, Yunan mifologiyasının ən böyük mədəni qəhrəmanı Prometey, Türk mifologiyasının ən məşhur mədəni qəhrəmanı isə Oğuz Xaqandır. Əlbəttə, mifologiyada qəhrəman obrazında çıxış edən başqa arxetiplər, həmçinin fəaliyyət və predmet arxetipləri də vardır (məsələn, möcüzəli doğuluş, at, qılınç, adqoyma və s.) (125, 223). Arxetiplərin öyrənilməsi zamanı bir çox anlayış və terminlərdən, o cümlədən mifologem, arxetipik və ya arxaik model, arxetipik əlamətlər, arxetipik formullar, arxetipik motivlər və s. də geniş istifadə edilir. Daha tez-tez arxetip istilahı motiv anlayışı ilə eyniləşdirilir və ya əlaqələndirilir (86, 305; 155, 57).

Beləliklə, biz görürük ki, arxaik düşüncə tərzini, inanclar sistemi, təbii olaraq, qəbilə və tayfaların gündəlik fəaliyyətinə, məişətinə və mədəniyyətinə hopmuşdur. Ona görə də qədim Türk təfəkkür tərzini və dünyagörüşünü daha aydın şəkildə anlamaq üçün qədim Türklərin sosial-mədəni həyatı ilə də tanış olmaq lazımdır. Ancaq qədim Türk xalqları çox olduğundan burada onların hamısı barədə məlumat vermək mümkün deyildir. Ona görə də biz burada öz mədəniyyətində arxaik düşüncənin ən tipik və ən əski formalarını əks etdirən hunlar və göyTürklər üzərində dayanacağıq.

Məlumdur ki, e. ə. III minilliyin sonlarından

parçalanmağa başlayan Altay tayfa birliyinin (bu birliyə Türklərdən əlavə, monqolların, tanqus-mancurların, yaponların və koreyalıların da əcdadları daxil idilər) parçalanmasından sonra təxminən e. ə. I minilliyin əvvəllərində ayrıca etnos kimi formalaşan ilk Türk xalqı hunlar olmuşlar (32, 23; 94, 72). Təxminən 1000-1200 il sonra, yəni bizim eranın əvvəllərindən Hun dövləti parçalanmağa başlayır və nəticədə, onların varisləri, məlum qədim Türk xalqları (göyTürklər, xəzərlər, peçeneqlər, qırpaqlar, Oğuzlar və s.) tarix səhnəsinə çıxır (114, 252-254).

Hunlardan sonra bütün Türk xalqlarını vahid imperiya tərkibində birləşdirib, onları xarici təcavüzlərdən qoruyan, dilinin və mədəniyyətinin inkişafını təmin edən məhz göyTürklər olmuşlar (57, 27-28). GöyTürklər də öz qədim inanclarını və mədəniyyətlərini mühafizə etmişlər. Ancaq VIII əsrin ortalarında məhv olmuş GöyTürklər dövlətindən sonra müstəqil dövlətlər yaratmış Türk xalqlarından çoxu artıq başqa dinləri qəbul etməyə başlamış (məsələn, xəzərlər yəhudi dinini, Uyğurlar Mani və Budda dinlərini, qaraxanilər və Oğuzlar İslam dinini və s.), bu isə onların əski dünyagörüşlərinin, inanclarının və mədəniyyətlərinin də dəyişilməsini şərtləndirmişdir. Məhz bu səbəblərdən də biz qədim Türk düşüncə tərzini və mədəniyyətini göstərmək üçün hunların və göyTürklərin üzərində dayanmağı məqsədəuyğun hesab etdik.

E. ə. III yüzilliyin sonlarında Yeniseydən Mancuriyaya və Ordos yaylasından Baykala qədər uzanan böyük bir ərazidə yaşayan xalqları birləşdirən Hun imperiyasının yaranması etnik və mədəni əlaqələr yolunda olan maneələri

aradan qaldırmaqla maddi mədəniyyət və ictimai münasibətlər sahəsində yeni formaların ortaya çıxmasına səbəb oldu. Təsadüfi deyildir ki, Çin yazılı ənənələri Mərkəzi Asiya'da bir çox xalqların mənşəyini məhz hunlarla bağlayır. Hunlar köçəri xalqlar arasında böyük imperiya və özünəməxsus dövlət quruluşu yaratmış ilk xalqdır və onlar o dövrdə Asiya'dakı köçəri xalqlar arasında ən mədəni hesab edilirdilər (91, 707). Sonrakı köçəri dövlətlərin əksəriyyəti hunların təcrübəsindən istifadə etmişlər. 1,5 milyonluq bir xalqın 60 milyon əhalisi olan Çinin şimala doğru ekspansiyasının qarşısını almasının, hətta onu xərac ödəməyə vadar etməsinin əsas səbəblərindən biri də hunların hakimiyyət quruluşu ilə bağlı olmuşdur.

Hər şeydən öncə məlum olur ki, hunların Mərkəzi Asiya'da üstünlüyü dövrü bu regionda istehsal qüvvələrinin inkişafının keyfiyyətə sıçrayış dövrüdür. Müxtəlif dəmir alətləri ilk dəfə məhz Mərkəzi Asiyanın hun abidələrində geniş şəkildə öz əksini tapmışdır və bütün bunlar, sözsüz ki, dəmir istehsalının geniş şəkildə mənimsənilməsi ilə bağlıdır (81, 103). Atın yəhərlənməsi və cilovlanması ilə bağlı dəmir alətlər, əmək alətləri, hücum və müdafiə silahları öz orijinallığı ilə seçilir. Bütün bu alətləri hunların özləri hazırlayırdılar. Mütəxəssislərin fikrincə, öz qonşuları arasında dəmir əridilməsini ilk dəfə hunlar mənimsəmişlər. Daha uzaq məsafəni vuran yay və oxun ilk dəfə hunlar tərəfindən hazırlanması da onların hərbi üstünlüyünü təmin edən amillərdən olmuşdur (110, 42-43). Bürünc metaldan və sümükdən düzəldilmiş bəzək məmulatının istehsalı da hunlarda yüksək səviyyəyə qalxmışdır. Hunların "Avrasiya

vəhşi heyvan üslubu” deyilən üslubda bəzədilmiş bürünc əşyaları Asiya xalqlarının qədim incəsənətinə dair bütün kataloqlarda və monoqrafiyalarda öz əksini tapmışdır. Hunların belə bəzək əşyaları hər bir muzeyin yaraşığı ola bilər (106, 350-393).

Arxeoloji qazıntılar zamanı qəti şəkildə təsdiq edilmişdir ki, hunlar əkinçiliklə də məşğul olmuşlar. Onların yaşayış məskənlərində çoxsaylı xışlar, oraqlar, toxalar, taxıl təmizləyən alətlər, taxıl saxlamaq üçün anbarlar aşkar edilmişdir (110, 42).

Böyük çölün başqa sakinləri kimi, hunların da həyatında hər b sənəti çox mühüm yer tuturdu. Onların düzəldikləri yeni tipli kaman ilə silahlanmış süvari dəstələri hun qoşunlarının əsas gücünü təşkil edirdi (182, 41). Hunların kamanı skiflərinkindən daha güclü idi və ağır silahlarla silahlanmış Çin piyadaları ilə uzaq məsafədən vuruşmaq üçün nəzərdə tutulmuşdu. Dəqiq ox atmaq məharəti hunlarda çox yüksək qiymətləndirilirdi və onlar bunu hələ uşaq vaxtlarından öyrənirdilər. Hunlarda “ox atan qartallar” adlanan xüsusi dəstələr var idi və onların 3 nəfəri onlarla düşmənlə döyüşə girib, qalib gələ bilirdilər (110, 43).

Müdafiə silahlarından hunlar daha çox dəri zirehdən və ağac qalxanlardan istifadə edirdilər. Döyüş taktikası köçərilər üçün adi olan üsullar idi. Sıma Syanın yazdığına görə, “döyüş onlar üçün əlverişli alanda hücumla keçirlər, şərait onlar üçün əlverişsiz olanda geri çəkilirlər, qaçmağa görə utanmırlar” (110, 43). Hunlar təkbətək döyüşdən və şəhərlərin sürətli hücumla alınmasından çəkinirdilər. Onlar uzaq məsafədən düşməni oxla məhv etməyə və çevik manevrlərlə

onu taqətdən salıb, əsir götürməyə üstünlük verirdilər. Ordu on minlik, minlik və yüzlik dəstələrə bölünürdü (92, 89).

Şanyuy Metenin özü həmçinin ölkənin baş kahini idi, bu isə onun nüfuzunu daha da yüksəldirdi. Hunların baş ibadətgahı onun qərargahında yerləşirdi və hər il bir dəfə ölkənin bütün yüksəkmənsəbli sərkərdələri və əyanları hər yerdən buraya gəlirdilər. Burada “əcdadlara, göyə, yerə və ruhlara” qurban kəsilirdi, günəşə və aya səcdə edilirdi. Qədim patriarxal inanclarla yanaşı Mete xüsusi olaraq Göyə və Günəşə, kosmik qüvvələrə pərəstiş kultu yaratmağa çalışırdı. Şanyuyun özü isə “Göy və Yer tərəfindən doğulmuş, Günəş və Ay tərəfindən başçı qoyulmuş” kimi təntənəli titul daşıyırdı. Göydə tək tanrını, yerdə isə onun yeganə nümayəndəsinin (Şanyuyun) hakimiyyətini təbliğ edən dini sistem yaradılırdı (92, 105-106). Şanyuy fəth edilmiş xalqların sahibi, öz xalqının isə atası sayılırdı. O, hər gün səhər doğan Günəşə, axşam isə Aya sitayiş edirdi (130, 268-269).

Hunlar ruhlara da inanırdılar. Ruhlar tanrı yox, insanlardan fərqlənən canlı məxluq hesab edilirdi. Onlar insanlara zərər gətirməsinlər deyə, ruhlarla əlaqəyə girib, yemək vermək, dilə tutmaq kimi işlərlə xüsusi adamlar (şamanlar) məşğul olurdular. Hunlar ölümdən sonra insanın başqa aləmə köçüb, yaşayışını davam etdirməsinə də inanırdılar. Həm də belə hesab edilirdi ki, adam ölən kimi başqa dünyaya köçüb, öz həyatını orada davam etdirir. Ona görə də qəbrə cənazə ilə birlikdə yemək şeyləri, ölmüş adamın şəxsi əşyaları, silahı, öldürülmüş atı və s. də qoyulurdu. Yüksəkmənsəbli varlı əyanların qəbrinə daha çox şeylər, Çin tarixçilərinin məlumatına görə, hətta o biri dünyada ona

xidmət etmək üçün öldürülmüş qullar və kənzilər də qoyulurdu (92, 108).

Hunlar öz əcdadlarının xarici görünüşünü və həyat tərzini də saxlamışlar. Ammian Marsellin hunların özünəməxsus əlamətlərindən biri kimi onların üzlərinin tüksüz olmasını qeyd edir. Onun yazdığına görə, bu, hunlarda hələ uşaq vaxtı oğlan uşaqlarının sifətini iti alətlə dəridən kəsməklə əldə edilirdi (123, 337). Avropa tarixçilərinin gözlərində hunlar qeyri-təbii xarici görünüşü, kiçik və dar gözləri, yastı burnu ilə seçilirdilər. Onlar alçaqboylu, enlikürəkli idilər. Bütün bu əlamətlər Avropa hunlarının öz əcdadları kimi monqoloid irqə malik olmalarını göstərir (123, 337).

Hər bir xalq haqqında təsəvvür əldə etmək üçün onun mədəniyyəti ilə tanış olmaq lazımdır. Etnik mədəniyyət anlayışı xalqın həyatının bütün sahələrini əhatə edir. Maddi mədəniyyət əmək alətlərində və ev əşyalarında, təsərrüfat fəaliyyəti üsullarında və təcrübəsində, ev tikintisində və məskənsalma formalarında əks olunur. Etnosun mənəvi mədəniyyəti isə onun dilindən, folklorundan, dini inanclarından, etnik özünüdərkindən ibarətdir. Hər bir etnosun mədəniyyətində onun əcdadları və sonrakı nəsilləri tərəfindən hazırlanmış, cəmiyyət və ailə daxilindəki münasibətləri tənzimləyən sosial normalar xüsusi yer tutur. Etnosun mədəniyyətində onun ənənələri, yəni əcdadların mənəvi irsini sonrakı nəsillərə ötürmə mexanizmləri və formaları çox mühüm rol oynayır.

Qədim etnosların həyatı və mədəniyyəti onların yaşadıqları ərazinin təbiətindən və iqlim şəraitindən asılı idi.

Bu səbəbdən də Mərkəzi Asiyanın əsasən heyvandarlıq üçün əlverişli olan çöllərində məskunlaşmış qədim göyTürklər (səma Türkləri) köçəri və yarımköçəri həyat təzi keçirənlər də, bir çox sahələrdə onlar yüksək mədəniyyət yaratmağa müvəffəq olmuşlar (151, 87-89). Belə ki, köçəri xalqlar içərisində məhz göyTürklər yazıdan geniş istifadə etmiş və yazılı ədəbiyyat nümunələri yaratmışlar (93, 344-346). Onlar “El” adlanan və mürəkkəb ierarxiyaya malik sosial institutlar sistemi yaratmışdılar və Şərqdə Amur çayından qərbdə Don çayına qədər uzanan Böyük Türk xaqanlığını bu sistem əsasında idarə edirdilər. Öz dövründə dünyanın dörd böyük dövlətindən (Bizans, İran, Çin və Türk dövlətləri) biri olmuş Böyük Türk xaqanlığı hər b sənətində və diplomatiya sahəsində də böyük uğur qazanmışdı (181).

Böyük Türk xaqanlığının ən böyük tarixi xidmətlərindən biri də onun, demək olar ki, bütün Türk xalqlarını öz tərkibinə qatması və bununla da onların konsolidasiyasına və mədəni inkişafına kömək etməsi idi. Böyük türk xaqanlığının parçalanmasından sonra Cənubi Sibirdə, Mərkəzi və Orta Asiya’da, Şimali Qafqazda yaranmış Qərbi Türk xaqanlığı, Şərqi Türk xaqanlığı, Xəzər xaqanlığı, Türgeş xaqanlığı, Uyğur xaqanlığı və b. Türk dövlətləri bu böyük imperatorluğun varisləri idilər (109, 94).

GöyTürklərin mədəni nailiyyətləri daha çox ola bilərdi, əgər onların hakimiyyəti davamlı və uzunmüddətli olsaydı. Ancaq əcdadları hunlar kimi, göyTürklərə də tarix bu imkanı vermədi. GöyTürklər özlərinin 545-547-ci illərdə yaranmış dövlətlərini “El-İl” (“Əbədi el”) adlandırsalar da, Böyük Türk xaqanlığı vahid dövlət kimi təxminən yarım əsr mövcud oldu

(87, 109).

GöyTürklərin uğurları ilk növbədə güclü orduya malik olmaları ilə bağlı idi. Onların ordusu başqa köçəri xalqların ordusundan xeyli üstün idi. Bunun səbəbi isə onların dəmir istehsalı üzrə yaxşı mütəxəssis olmaları və yüksəkkeyfiyyətli müdafiə və hücum silahları düzəltmələri ilə əlaqədar idi. Onların hazırladıkları zirehli geyimlər, hər iki tərəfi ilə kəsən uzun qılınclar, dəmir yaylarla silahlanmış süvari dəstələr Böyük çöldə hegemonluq etməyə imkan verirdi. GöyTürklərə qədər döyüşlərin nəticəsini əsasən oxatanlar həll edirdi. Ancaq Türklərin hazırladıkları zirehli geyimlər onların əhəmiyyətini heçə endirdi. GöyTürk ordusunda “böri” (“qurd”) adlanan və düşməne yaxınməsafəli döyüşdə sarsıdıcı zərbə endirən uzun nizələrlə, əyri qılınclarla və zirehli geyimlərlə silahlanmış xüsusi süvari dəstələr var idi (151, 50). Ancaq belə dəstələr şəhərlərin mühasirədə saxlanması və qalaların alınması üçün yaramırdı. Məhz bu səbəbdən də Çində və İranda göyTürklərin bir çox hücumları dayanmışdı.

GöyTürklər də öz əcdadları hunlar və müasirləri olan digər Türk xalqları kimi bütpərəst idilər: müxtəlif səma cisimlərinə (Günəşə, Aya, Dan ulduzuna) və təbiət hadisələrinə (işığa, dağa, suya, ağaca və s.), totemik əcdadlarına (qurda) və tarixi əcdadlarına sitayiş edirdilər (14, 88-91). Ancaq böyük dövlət qurduqdan və başqa xalqlarla yaxın əlaqələrə girdikdən sonra onlar müxtəlif dinlərin daşıyıcıları ilə (atəşpərəstlərlə, xristianlarla, müsəlmanlarla və s.) təmasa girdilər. Tabeliklərində olan xalqları vahid ideologiya altında birləşdirmək zərurəti yaranmışdı. Çünki bütpərəstlər müxtəlif

Allahlara sitayiş edirdilər və onların vahid ideologiyası yox idi. Başqa böyük dinlərdən birinin qəbulu isə öz xalqlarının digər dövlətlərin təsiri altına salınmasına gətirib çıxara bilərdi. Dövlət müstəqilliyini qorumaq üçün isə öz əhalisini yabançı ideologiyalara, mədəniyyətlərə və onları təmsil edən dövlətlərə qarşı qoymaq lazım idi. GöyTürk siyasətçiləri bunu anlayırdılar. Məsələn, əgər Qapağan xan Çin dövləti ilə müharibə etdiyini, Çin xalqını isə sevdiyini və onun mədəniyyətinə hörmətlə yanaşdığını bildirirsə, müdrik Tonyukuk Türk mədəniyyətini Loasızanın, Buddanın və Maninin təlimlərinə qarşı qoyur və onlara bərabər hesab edirdi (93, 333-334). Başqa sözlə, göyTürklər öz xalqları üçün orijinal mədəniyyət və ideologiya, din lazım olduğunu anlayır və bu səbəbdən də yeni bir din yaratmaq istəyirdilər.

GöyTürklərin dəfn mərasimləri də onların dini inancları ilə bağlı idi. Onlarda iki növ dəfn mərasiminin olması məlumdur: cənazəni torpağa basdırmaq və ya yandırmaq. Birinci adət daha geniş yayılmışdı. GöyTürklər axirət dünyasına və ruhun ölməzliyinə inanırdılar. Ona görə də onlar döyüşçüləri bütün silahları və atları ilə birlikdə basdırırdılar. Qəbrin üzərində kurqan düzəldilirdi və kurqana döyüşçü tərəfindən məhv edilmiş düşmənlərin sayı qədər daş qoyulurdu. Xaqanlar və onların yüksəkmənsəbli qohumları dəfn edilərkən onların qəbri üzərində məqbərə tikilirdi. Məşhur döyüşçülərin qəbri üzərində həmçinin onların daşdan yonulmuş heykəlləri qoyulurdu (130, 333-334).

GöyTürklərin məişəti köçəri həyat tərzii ilə bağlı idi. Onlar yüngül və tez sökülüb-yığıla bilən yurtlarda

yaşayırdılar. Köçmə zamanı isə üstüörtülü arabalardan istifadə edirdilər (102, 26-27). Şimali torpaqlarda və dağ vadilərində ağac tirlərdən düzəldilmiş evlərdə yaşayırdılar.

GöyTürklərin hazırladıqları sökülüb-yığılan yurtlar köçəri mədəniyyətində yenilik idi. Bundan əvvəl köçərilər “çum” adlanan konusvari iri yurtlardan və arabalar üzərində qurulmuş iri, sökülə bilməyən çadırlardan istifadə edirdilər ki, bu da xeyli çətinliklər törədir və köçərilərin çevik hərəkətlərini məhdudlaşdırırdı. Skif, sak, hun, sarmatların istifadə etdikləri belə araba üstündəki çadırlar çox ağır olurdu və köçən zaman onların hər birini aparmaq üçün onlarla öküz lazım idi. Belə yurtlar köçərilərin hərəkət sürətini azaldır və dağ yerlərində xüsusilə böyük əngəllər törədirdi. GöyTürklər böyük yaşayış yurtlarının asan və çevik surətdə köçürülməsinə nail ola bildilər. Onların hazırladıqları sökülüb-yığıla bilən yeni yurt növü “terim” adlanırdı (102, 26-27).

GöyTürklər atın yəhərlənmə texnikasını da mükəmməlləşdirərək, onu müasir hala saldılar: onlar daha möhkəm yəhər və üzəngi növləri düzəldilər. Möhkəm yəhərdə oturmuş və üzəngidən dayaq kimi istifadə edən Türk süvariləri daha yaxşı ox atmaq və qılınc oynatmaq imkanı əldə etdilər (102, 26).

GöyTürklərin dövlət quruluşu “əbədi el” hesab edilirdi. Dövlətin başında hakim Aşına nəslindən olan xaqan dururdu. Xaqan hakimiyyəti irsi şəkildə ötürülürdü; ancaq atadan oğula yox, qardaşdan qardaşa və ya qardaş oğluna verilirdi. Xaqan hakim, ali sərkərdə və baş kahin funksiyalarını yerinə yetirirdi.

Beləliklə, göyTürklər əsasən köçəri və yarımköçəri həyat tərzini keçirənlər də, onlarda sənətkarlıq, ticarət, əkinçilik də inkişaf etmişdi. GöyTürklər həqiqətən də özünəməxsus yüksək mədəniyyət yaratmışdılar. GöyTürk yazılı və şifahi ədəbiyyatının bizim zamanəmizə qədər gəlib çatmış az bir hissəsi də aydın göstərir ki, onlar orijinal dünyagörüşə, mifologiyaya, ədəbiyyata, kifayət qədər geniş tarixi və coğrafi məlumatlara malik idilər.

Yuxarıda qeyd olunanlarla qismən də olsa qədim Türk xalqlarının yaşayışı, həyat tərzini haqqında məlumat əldə etmiş oluruq. Bununla belə qədim Türklərin dini görüşləri də olduqca müxtəlif olmuşdur. Bəşəriyyətin mədəniyyət tarixinin mifoloji dövrünə nəzər salmaqla, ibtidai cəmiyyətdə nəinki Türk xalqlarının, ümumiyyətlə insanın dünyanı dərk etmə üsulları, onun yaşadığı dövrdəki dünyagörüşü haqqında ətraflı məlumat əldə etmiş olarıq. Təbiət qanunlarından xəbərsiz olan ibtidai tayfalar rastlaşdıqları gündəlik hadisələr, xəstəliklər, təbii fəlakətlər qarşısında aciz qalırdılar. Bu məqsədlə də rastlaşdıqları çətinlikləri aradan qaldırmaq üçün müxtəlif yollara əl atır, özlərinin mistik və fantastik düşüncələrinə əsaslanırdılar. Bunun nəticəsində isə mifoloji dövr tarixində mühüm yer tutan ilkin mifoloji inancların müxtəlif formaları meydana gəlirdi.

Mifin ilkin formaları fetişizm, totemizm və animizm idi. Bu yol ayrı-ayrı əşyaların ilahiləşdirilməsindən (fetişizm) başlanıb, öz icmasının ilahiləşdirilməsinə (qəbilənin totem əcdadının obrazında), sonra isə ruhların müstəqil surətdə mövcudluğunun təsəvvürünə (animizm) doğru inkişaf etmişdir. Növbəti addım tanrılar – təbiət qüvvələri barədə

fikirlərin yaranması oldu. Daha sonralar isə digər tanrılar və insanların atası hesab edilən vahid, tək tanrı haqqında təsəvvürlər yaranmışdır.

Fetişizm ibtidai cəmiyyətdə olduqca erkən meydana gəlmişdir. Bu ilkin inanc formasının tədqiqi mübahisəli fikirlərin yaranmasına səbəb olmuşdur. Lakin onun əsas xüsusiyyətləri elmdə əsasən aydınlaşdırılmışdır. S. A. Tokarevin qeyd etdiyi kimi, bütün xalqların inanclar tarixinə ümumi nəzər saldıqda fetişizmin istənilən dinin ayrılmaz hissəsi olduğunu görmək olar. Fetişizm dini inanclar tarixində universal təzahürdür (164, 34). “Fetişizm” termininin özü çox geniş və qeyri-müəyyəndir. Ona dinin spesifik forması kimi də baxmaq olmaz, çünki bu sözlə ifadə olunanların təzahürü istisnasız olaraq bütün dinlərdə məlumdur və onlar müxtəlif şəraitlərdə tamamilə ayrı-ayrı formaya və mənaya malik olurlar (164, 300).

Ümumilikdə fetişizm guya fəvqəltəbii xüsusiyyətlərə malik olan cansız maddi əşyalara ehtiram deməkdir. Başqa sözlə, fetişizm bəzi cansız əşyaların, məsələn, mağaralar, daşlar, ağaclar, xüsusi əmək alətləri və yaxud məişət əşyalarının fəvqəltəbii xüsusiyyətlərinə inamdır. Fetişizm həmçinin xüsusi seçimlə cansızların canlandırılmasında da təzahür edir. Beləliklə, insanları qoruyan mağara, aclıqdan sonra onları doyduan ağac, əldə edilmiş mizraq və s. fetiş ola bilər. Qeyd edilən fetişlərə qədim Türk xalqları mifologiyasında da rast gəlirik. Məsələn, Bahəddin Ögəl qeyd edir ki, Böyük Hun dövlətində müqəddəs bir “ata mağarası” var idi. Bu müqəddəs mağaraya yalnız şamanlar və adamlar deyil, bütün dövlət təşkilatları ehtiram göstərir və ilin

müəyyən aylarında bu mağaranı ziyarət edərək böyük bir mərasim keçirirdilər (47, 37). “Manas” dastanında isə sonsuz qadınlar müqəddəs alma ağacının altında oynamaqla uşaqları olacağını düşünürdülər. Orta Asiya’da “Arçalı”, yəni “Ardıclı” adını daşıyan bir çox müqəddəs yerlər vardır. Ardıc ağacı da Türklərə görə müqəddəs sayılan ağaclardan biridir (47, 105). B. Ögəl kitabında müqəddəs qayın ağaclarından da bəhs edir (47, 107). Bizim fikrimizcə, burada qeyd edilən mağara, alma ağacı, ardıc və qayın ağacları yuxarıda verdiyimiz izahla əlaqədar olaraq fetiş də sayıla bilər.

Ən qədim fetişlər təbiət obyektləri – qeyri adi formalı dağlar, daşlar, ağaclar idi. Fetişizmin hətta geniş yayılmış dinlərdə də saxlanılmış izləri dağa, bulağa və digər təbiət obyektlərinə ehtiramda təzahür edir. Bununla əlaqədar olaraq Allahların və yaxud onların yerdəki nümayəndələrinin möcüzələri, bu yerlərin mənşəyi haqqında əfsanələr yaradılırdı. Qədim məlumatlara əsasən əvvəllər Aşina nəslinə kimi tanınan göyTürklər Cənubi Altay’a köçdükdən sonra məskunlaşdıqları yerin yaxınlığındakı “Türk” adlı yastı bir təpəni müqəddəs hesab edərək, sonradan bu təpənin adını öz etnik adları kimi qəbul etmişlər (181, 23).

Tədricən fetişlər həmayil, üzük, muncuq və s. formaları və qoruyucu, tilsim funksiyaları əldə edirdi. İbtidai insanın fikrinə görə bu fetişlər insanı mövcud ruhların cəzalandırmasından qoruyurdu. Məsələn, Sibirdəki xalqlar ilan və digər təhlükəli və qorxunc heyvanların fiqurlarını düzəldərək, onları gizlədirdilər. Bununla həmin heyvanların onlara kömək edəcəklərinə inanırdılar (120, 206). Yakut Türkləri isə bəzən qurd və ya tülküdən mədəd umur və bu iki

heyvanın çoxlu fiqurunu hazırlayırdılar (47, 61). Bəzən hər hansı bir heyvanın sinəsi də fetiş kimi evdə saxlanıla bilirdi. Saqalayev göstərir ki, sinəyə son dərəcə ehtiramla yanaşmaq Sibir Türklərində qeyd edilmişdir. Məsələn, altay ovçuları sinə hissəsinin ıçalatı çıxarılmış heyvanı evə gətirirdilər və fetiş kimi evdən asırdılar (158, 118).

R. Əliyev öz kitabında qeyd edir ki, folklor mətnlərində fetiş kimi istifadə olunan əşyalar içində toppuz, muncuq, papaq, üzük, çubuq, süfrə və s. qəhrəmana düşməyə qalib gəlmək üçün lazım olur (26, 33).

Totemizim mifoloji dünyagörüşün orta, həm də çox mühüm mərhələlərindən birini təşkil edir. Totemizmin mahiyyəti barədə elmdə hələlik vahid bir fikir yoxdur. "Totem" termini ilə etnoqraflar qəbilənin himayəçi əcdadı hesab edilən əşya və ya varlığı (əsasən bu heyvan və ya bitki olur) ifadə edirdilər (100, 94). İbtidai şüur nə vaxtsa heyvanların da insani sifətə və xüsusiyyətlərə malik olduğunu güman edərək, insanlar və heyvanlar arasında kəskin sərhəd qoymurdu. Bu da onunla izah olunur ki, ibtidai düşüncəyə əsasən hər bir tayfa və ya qəbilə öz mənşəyini bu və ya digər heyvandan, quşdan və ya bitkidən götürürdülər. Totemlər müqəddəs hesab edilirdilər. Totem birliyin simvolu, nişanəsi kimi qavranılırdı.

Totemik təsəvvürlərə görə bu və ya digər heyvan növü ilə qohumluqdan insanların bütün qrupları yaranırdı. Elə totemizmin digər bir əlaməti də buradan yaranır. Belə ki, totemik qrup totem heyvanın, quşların, həşəratların, bitkilərin adı ilə adlandırılırdı. Bu haqda E. B. Taylor məlumat verərək qeyd edir ki, totemik tayfalar klanlara bölünürdü. Hər klanın

üzvləri bir-biri ilə hər-hansı bir heyvanın, bitkinin, əşyanın adı ilə bağlı olurdular. Onlar özlərini bu adlarla adlandırırdılar və hətta öz mistik şəcərəsini də bu heyvan, bitki və əşya ilə bağlı formada aparırdılar. Bu totemik klanlarda ekzoqamiya mövcud idi. Belə ki, klan daxilində evlənmək qadağan edilmişdi, evlənmək istəyənlər isə mütləq müxtəlif klanlara məxsus olmalı idilər (162, 382).

Totemizmə Türkdilli xalqların tarixində də özünəməxsus bir yer tutmuşdur. Lakin Türk xalqlarında totemizmin mövcudluğu hər zaman mübahisəli bir məsələyə çevrilmişdir. Bu haqda müxtəlif alimlər, tədqiqatçılar bir çox fikirlər irəli sürmüşlər. Bu tədqiqatçılar arasında Azərbaycan alimləri də xüsusi yer tutur. Aparılan tədqiqatlar içərisində S. Rzasoyun “Oğuz mifi və Oğuznamə eposu” adlı kitabında “Türk totemizmi elmi problem kimi” başlıqlı araşdırması xüsusilə diqqətəlayiqdir (52, 80-113).

Vəli Həbiboğlunun da qeyd etdiyi kimi, totemizm Türksöylü xalqların təfəkküründə dərin iz salaraq, özündə onların təbiətə, cəmiyyətə, bütövlükdə əhatə olunduğu maddi aləmə münasibətinin sosial-fəlsəfi məcmusunu əks etdirmişdir. Həmçinin totemizmin bir sıra xüsusiyyətləri qədim Türklərin zoomorfik baxışlarının inkişafında və formalaşmasında az əhəmiyyət kəsb etməmişdir (31, 130).

Türkdilli tədqiqatçılar totemizm haqqında maraqlı və müxtəlif fikirlər irəli sürmüşdülər. Məsələn, Murat Uraz özünün “Türk mitolojisi” adlı kitabında totemizm haqqında məlumat verərək qeyd edir ki, bəzi heyvanlar və bitkilər insanların qoruyucusu və tanrılarıdır. Hər bir qəbilənin insanları müvafiq heyvanın və ya bitkinin soyundan

törəmişdirlər. Buna görə də həmin heyvan və ya bitki müqəddəsdirlər. Belə tanınan heyvan və bitkiyə totem deyilir. Qəbilə bir heyvanı totem kimi qəbul etmişsə, onda o heyvanın ətini yemir, ancaq o heyvanın ilk balası ildə bir dəfə mərasim zamanı qurban edilir, əti qəbiləyə paylanılırdı (69, 148).

Ümumiyyətlə, Türkdilli xalqların tarixinə, onların qədim adət-ənənələrinə, dastanlarına nəzər saldıqda görünür ki, müxtəlif dövrlərdə qədim Türklərin ayrı-ayrı totemləri mövcud olmuşdur. Lakin Türk xalqlarında totemizmin mövcudluğu mübahisə məsələsinə çevrilmişdir. Belə ki, bəzi tədqiqatçılarımız onun Türkdilli xalqlarda var olması fikrini inkar etmiş, digərləri isə onun varlığını əsaslı sübutlarla təsdiq etməyə çalışmışlar. Məsələn, tədqiqatçı R. M. Əliyev “Azərbaycan nağıllarında mifik görüşlər” adlı kitabında şifahi xalq ədəbiyyatının xüsusi bir hissəsini təşkil edən nağıllar əsasında totemizmin Türk xalqlarında da mövcud olduğunu göstərməyə çalışmışdır. O, qeyd edir ki, Azərbaycan nağıllarını saf-çürük edərkən biz bu qənaətə gəldik ki, nəinki boz qurd, hətta digər heyvanlar – şir, öküz, ilan, balıq da totem kimi müqəddəs sayılmışdır. Totemizmi tarixi bir mərhələ adlandıran və Türk xalqlarının da bu mərhələdən yan keçmədiyini göstərən R. M. Əliyev kitabında yuxarıda adları çəkilən ayrı-ayrı totemlər haqqında ətraflı məlumat vermişdir (28, 20).

Tanınmış tədqiqatçı professor M. Seyidov da özünün “Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları” adlı kitabında Azərbaycanda müxtəlif vaxtlarda mövcud olmuş totemləri şərh etmişdir. İlanın totem olması haqqında Türk xalqlarında çoxlu məlumatlar vardır. Tədqiqatçılar onun ən geniş

yayılmış totemlərdən biri olduğunu dəfələrlə qeyd etmişlər. M. Seyidov da yuxarıda adını çəkdiyimiz kitabında ilan totemi haqqında xüsusi söhbət açaraq qeyd etmişdir ki, Azərbaycanın bir sıra yerlərində ilan totemi ilə əlaqədar olaraq “ilan pir”, “ilan piri”, “ilan dağ” adlı pir, yer adları vardır... Bir çox nağıllarda, dastanlarda ilana tapınmanın izləri indiyə qədər qalır (54, 17).

Ümumiyyətlə, Türk mifologiyasında totemizmin izləri özünü bariz şəkildə göstərir. Bunu görkəmli tədqiqatçı Bahəddin Ögəlin “Türk mifologiyası” adlı kitabı da təsdiq edir. Müəllif burada vaxtilə Türklərdə mövcud olmuş müxtəlif totemlərin izləri haqqında geniş məlumat verərək qeyd edir ki, Çin mənbələrinə görə, GöyTürk dövləti içərisində və Altay dağlarında yaşayan tarduş Türklərinin əcdadı “qurd başlı bir insan” imiş. Onun fikrinə görə, bu da qədim Türk totemizminin bir izi sayılmalıdır (47, 51). Tədqiqatçı Türklərdə qurdla bağlı inamlara toxunaraq, qədim Türklərin totemlərindən biri kimi qurddan geniş söhbət açmışdır. V. Həbiboglu da Türk xalqlarının zoomorfik təsəvvüründə qurd toteminin xüsusi yer tutduğunu qeyd edərək, gətirdiyi nümunələr əsasında onu ətraflı tədqiq etmişdir (31, 158-182).

Bir sıra mənbələrdə isə Yakut Türklərinə mənsub qəbilələrdən hər birinin bir müqəddəs heyvandan törədiklərinə inandıqları və bu səbəblə də o heyvanların ətini yemədikləri göstərilmişdir. “Yakut qəbilələri öz müqəddəs ataları hesab etdikləri heyvanlar sırasında başlıca olaraq bunları sayırlar: ağ lələkləri olan at, qarğa, qu, qartal, durna, böz inək və s... Hər qəbilə hansı heyvandan törəndiyinə

inanırdısa, o heyvanı hürkütməz və əzizlərdi. Onların inamına görə, kim öz qəbiləsinin müqəddəs heyvanını yaralayar, öldürər, yeyər və hətta qorxudarsa, onun başına böyük fəlakətlər gələrdi... Qədimdə hər Yakut qəbiləsi törəndiyi heyvanın adı ilə birlikdə xatırlanır və o qəbilədən olan hər kəs bu heyvanın adını soy adı kimi qəbul edərdi. Beləliklə, hər kəsin hansı qəbilədən və hansı heyvandan əmələ gəldiyi asanca bilinərdi..." (47, 49).

İbtidai inancların daha yüksək forması olan animizm də mifoloji dövrdə geniş şəkildə öz əksini tapmışdır. Bu inanc forması ruha və ya cana, yaxud təbiətin ümumi canlanmasına inamdır. Animizm daha erkən variantda bütün ətraf aləmdə olanların əşya və təbiət hadisələrinin canı olduğuna inam ifadə edirdi. Animizm daha sonrakı variantlarda əşyaların yalnız xüsusi cana malik olmasını deyil, həmçinin ümumi canın mövcudluğunu da nəzərdə tuturdu. Beləliklə, buradan bu nəticə çıxır ki, animizm, onun dinin inkişafında mövcud olan möhkəmləndirici rolunu istənilən dinin əsasıdır.

Əhatəsindəki dünyanı ruh və canlarla ifadə edən qədim insan onlarla əlaqə saxlamaq üçün münasib vasitə axtarırdı. Təcrübə göstərirdi ki, heç də ruhlara ünvanlanan hər xahiş təmin edilmirdi. Bəzi adamların xahişi daha yaxşı nəticələr verirdi və onlar insanlar arasında daha xoş təəssürat yaradırdılar. Tayfada daima ruhlarla əlaqə yaratmaqla məşğul olan "mütəxəssislər" yaranmağa başladı. Ruhlarla əlaqə prosesinin özü də mürəkkəbləşirdi və bu zaman vasitəçidən bir çox qeyri-adi keyfiyyətlər tələb olunurdu. Bunları isə Şamanizmdə müşahidə etmək olar.

Qədim Türklərdə ruh, onun ölməzliyi və o biri dünyanın

mövcud olması haqqında animistik təsəvvürlər geniş yayılmışdır. Məsələn, Yakutlarda öləninin ruhu ilə əlaqədar müxtəlif adətlər mövcud idi. Belə adətlərdən biri “kut arrarı” – “xüsusi kut” adlanırdı və öləninin ona yaxın olan insanların “canını” da özü ilə aparmasına aid inama əsaslanırdı. Bunun qarşısını almaq üçün öləninin evinə (çadırına) şaman dəvət edirdilər və şaman da kiminsə kutunu (canını) öləninin özü ilə aparıb-aparmadığını öyrənmək, əgər aparıbsa onu geri qaytarmaq üçün xüsusi ritual keçirirdi (152, 42-43).

Məlumatlara əsasən Cənubi Sibir xalqları heyvanların da ruhu olmasına inanır və onlardan da qorxurdular. Belə ki, XVIII əsrdə rus səfirliyinin tərkibində Çinə gedən İzbrant İdes Cənubi Sibir barədəki qeydlərinin birində göstərir ki, tayqa ovçuları arasında çoxlu heyvan və quş kultları mövcud idi, ancaq ayıya ehtiram birinci yerdə dururdu. Bir çox yerli etnoslar ayı ilə bağlı xüsusi mərasimlər keçirirmişlər: “Ayını öldürüb başını kəsdikdən sonra ona xüsusi ehtiram göstərirdilər. Dərisini soyduqdan sonra ondan soruşurlar: “Sən denən, səni kim öldürdü?”. Özləri də cavab verirlər: “Ruslar”. – “Kim sənin başını kəsdi?”. – “Rus bıçaqları” (107).

A. Şükürov göstərir ki, Sayan-Altay Türklərinin təsəvvürünə görə, ölən tamamilə yox olmur. Xakasların fikrincə, “böyük adam ölürsə, o, öz qohumlarının qayğısına qalmalıdır, çünki onun ruhu daima onlarla birlikdədir” (60, 48).

L. Y. Şterinberq qeyd edir ki, animizm dini fəlsəfi təfəkkür mərhələsidir və bu mərhələdən ibtidai xalqların hamısı keçmişdir. O, animizmin inkişafının genetik proses mərhələlərini də göstərmişdir (174, 231-234).

Magiya uydurma, xəyali məharətin və yaxud ağılsız manipulyasiyanın köməyi ilə ətraf aləmə təsir etməkdir. Magik manipulyasiyanın əhatəsi çox genişdir: bu, sözlər (ovsunlar, dualar, cadu), əşyalar (həmayillər, qoruyucalar) yazılar və müxtəlif hərəkətlər ola bilər. Müxtəlif zamanlarda və müasir dövrdə ayrı-ayrı xalqlara məlum olan bir çox sehrbazlıq adətləri və mərasimləri təsvir edilmiş, sistemləşdirilmişdir (122, 207-222).

Magiya başlıca olaraq bir insanın digər insanlara, heyvanlara, bitkilərə, hətta təbiət hadisələrinə təsir etmək bacarığına inamdır. Müşahidə edilən faktların həqiqi və qarşılıqlı əlaqələrini başa düşməyən və təsadüfi uyğunluğu tərsinə başa düşən insan belə hesab edirdi ki, xüsusi hərəkət və sözlərlə o, insanlara kömək və yaxud pislik edə bilər, qabaqcadan görmə ilə müvəffəqiyyətini və ya müvəffəqiyyətsizliyini təmin edə bilər, tufan törədə bilər və ya onu sakitləşdirə bilər. Magiyanın əsasən “ağ” (qoruyucu) və “qara” (pislik edən) növləri mövcuddur. Magiyanın digər növləri isə onun hansı obyektə təsirindən asılıdır (71, 213).

Magik üsullar məqsədindən asılı olaraq müalicəvi, bədbəxtlik gətirən (qara), hərbi, məhəbbət, maldarlıq, əkinçilik, meteoroloji və s. magiyaya bölünür (164, 436).

Meteoroloji magiyaya altaylılarda mövcud olan adəti nümunə göstərə bilərik. S. A. Tokarev qeyd edir ki, altaylılarda havaya təsir edən “yada-daş” adlı magik daş mövcud olmuşdur. İsti havanın olması üçün daşı quru, isti yerdə və yaxud qoltuq altında saxlayırdılar; külək əssin deyər açıq havada tuturdular; yağışlı havanın baş verməsi üçün daşı günlərlə soyuq suda saxlayırdılar (164, 493-494).

“Azərbaycan mifoloji mətnləri”ndə də magiyanın sadalanan növləri ilə əlaqədar Türk xalqlarında mövcud olan mifoloji inanclar verilmişdir. Məsələn, “Daşı çevirəndə yağış kəsir”, “Yağış yağdırmaq üçün mis camları odda qızdırıb sonra suya salarmışlar” və s. (11, 167).

Qeyd etdik ki, ibtidai xalqlar üçün hər görünən və yaxud görünməyən əşya və ya varlıq məlum sehirlə güc və magik xüsusiyyətləri ilə seçilirdi. İbtidai insan təbiətin əbədi qanunlarını dərk etmirdi. Buna görə də o, görünməyən səbəblərdən baş verən xəstəliyi, ölümü müvəffəqiyyəti, uğursuzluğu, yağışı, küləyi, günəşin çıxmasını, bütün əşya və varlıqların vəziyyətini magik səbəblərlə izah edirdi.

Mantika isə gələcəyi və indiki zamanı xəyali şəkildə, təsəvvürlər əsasında dərk etmə bacarığı ilə bağlıdır. Müxtəlif xalqlarda mövcud olan çoxsaylı fəla baxma üsulları xüsusi ədəbiyyatda iki formal-tipoloji əlamətlə təsnif edilir: “xarici əlamət” üzrə fəla baxmaq və “daxili aydınlaşma” üzrə fəla baxma (gələcəyi görmə).

Birinci tipə daxil olanlar çox müxtəlifdir. Bunlara astroloji fəla baxmalar, odla, ildırımla, göy qurşağı ilə, su ilə, “müqəddəs” kitabla, quşların uçuşuna görə, öldürülmüş heyvanların daxili orqanlarına görə, rəqəmlərə görə, kartla, ilanın hərəkətinə görə, güzgü ilə və s. üsullarla falabaxmalar daxildir.

Birinci tipə daxil olanların əksəriyyəti qədim Türk xalqlarında da mövcud olmuşdur. Məsələn, Bahəddin Ögəl Altay şamanlarının yayla fəla baxmasını və yağış yağdırmasını qeyd edir (47, 333).

İkinci tipə isə yuxu, “bilavasitə vəhy” (gələcəyi görmə);

“ölünün göstərişi” üzrə falabaxmalar daxildir.

Türk inanc sistemi haqqında araşdırma aparan Ü. Niayiş “Avrasiya inanc sistemi bütünlüyündə Türk inanc sistemi” adlı kitabında Türklərdə mövcud inanc sistemlərindən bəhs etmişdir (61, 11-22).

Biz qədim Türk xalqlarında mövcud olan ilkin mifoloji inanclara (totemizm, fetişizm, animizm, magiya və mantika) nəzər saldıq. Bütün bu sadalanan inanclar ibtidai insanların dünya haqqındakı yanlış, fantastik düşüncələrini əks etdirir. Qədim inancların hamısı bir-biri ilə bağlıdır. Uzun müddət tədqiqatçılar bunlardan hansının birinci, hansıların isə sonralar yarandığı üzərində tədqiqat aparmaqla məşğul olmuşlar. Ancaq bu haqda müxtəlif fikirlər meydana çıxmış və bunu dəqiq söyləmək hələlik mümkün olmamışdır. Çünki onlar arasındakı əlaqələr çox sıxdır.

1.2. Mifoloji Şüur və Onun Spesifikası

Qədim Türk mifologiyasındakı mədəni qəhrəman və digər personajlar əski Türk dünyagörüşünün ayrı-ayrı ünsürləridir. Bu ünsürləri sistem halında, bir-birilə əlaqəli şəkildə təsəvvür etmək üçün isə arxaik insanların dünyagörüşü, həyata və ətraf aləmə baxışı, düşüncə tərzi ilə tanış olmaq lazımdır. Eyni zamanda mifoloji dünyagörüşün ümumi sistemini bildikdən sonra mədəni qəhrəman personajının mahiyyətini, bu sistemdəki yerini daha düzgün və ətraflı aydınlaşdırmaq mümkündür.

Bu haqda araşdırma aparan A. A. Mişuçkov qeyd edir ki, antropoloji fenomen kimi mifin dərin mahiyyəti ondan ibarətdir ki, o ontogenezdə olduğu kimi, həm də insanın

filogenezinə də dünyanın dərk edilməsinin ilkin formasıdır, dünyanın mənimsənməsinin xüsusi üsulu kimi mədəniyyətdə mövcuddur və bilavasitə onun inkişafının müxtəlif mərhələlərində insanın ictimailəşməsinə təsir edir (145)

Şüur problemi həmişə filosofların diqqətini cəlb etmişdir, çünki insanın dünyada yeri və rolunun müəyyənləşdirilməsi, onun əhatəsində olanlarla qarşılıqlı münasibətlərinin spesifikasiyası insan şüurunun mahiyyətinin aydınlaşdırılmasını tələb edir. Fəlsəfə üçün bu problem çox əhəmiyyətlidir, çünki şüurun mahiyyəti haqqında məsələyə bu və ya digər yanaşmalar, varlığa onun münasibətinin xarakteri istənilən fəlsəfi istiqamətin ilkin baxışları və metodoloji müəyyənləşdirilmə məsələsinə toxunur. Təbii ki, bu yanaşmalar müxtəlif olur, amma hamısı əsasən vahid bir problemlə bağlıdır: şüurun tənzimlənmə formasının və insanın gerçəkliklə qarşılıqlı əlaqəsinin təhlili. Bu forma hər şeydən əvvəl insanı xüsusi bir gerçəklik amili, onu əhatə edən dünya ilə qarşılıqlı təsirinin xüsusi üsullarının daşıyıcısı kimi xarakterizə edilir (150, 57).

Bu və ya digər hadisənin mahiyyətini anlamaq üçün onun necə yarandığını, necə dəyişildiyini, onun erkən mərhələsinin sonrakılardan nə qədər fərqləndiyini bilmək lazımdır.

Mifoloji şüur simvollarla təsəvvür edilir: hər obraz, tanrı, mədəni qəhrəman, iştirak edən şəxs onun üçün əhəmiyyətli olan hadisəni və ya anlayışı ifadə edir. Bu ona görə mümkündür ki, mifoloji dünyagörüşdə sosial mühit, şəxsiyyət, təbiət və kosmosun “eynitipli” hadisə və obyektləri

arasında daimi və qırılmaz əlaqə mövcuddur.

Mifologiya termininin özü Yunan mənşəyinə (mifos - əfsanə, hekayə və loqos - təlim) malikdir. Elmi nöqtəyindən nəzərdən müasir alimlərin əksəriyyəti mifologiyayı insanın inkişafının erkən mərhələsində onun ictimai şüurunun hakim forması hesab edirlər (150, 57; 168, 337).

İbtidai cəmiyyətin mənəvi həyatında mifologiya üstünlük təşkil edirdi və ictimai şüurun universal forması kimi çıxış edirdi. Miflər müxtəlif xalqların fantastik varlıqlar, tanrılar və qəhrəmanlar, onların işləri haqqında qədim hekayələridir. Lakin onlarda bir sıra mövzu və motivlər təkrarlanır. Müxtəlif ölkələrin bir çox mifləri kosmik mövzulara həsr edilmişdir. Onlar ilkin başlanğıc, mənşə, dünyanın yaranması, bir çox vacib təbiət hadisələrinin baş verməsi və s. haqqında cavabları özündə birləşdirir. Dünyanın formalaşması mifologiyada onun yaradılması kimi və ya ibtidai vəziyyətdən təcridən inkişaf, qaydaya salma, xaosdan kosmosa çevrilmə, iblisənə güclərin öhdəsindən gəlinməsi vasitəsilə yaratma kimi anlaşılırdı.

Dünyanın mənşəyinə olan maraqla yanaşı, insanların mənşəyinə, doğuluşuna, həyatın mərhələlərinə, insanın ölümünə də çox diqqət ayrılırdı. Bunlar arasında xüsusi yeri insanların mədəni nailiyyətləri – odun tapılması, müxtəlif sənətlərin ixtirası, əkinçilik, adətlər, mərasimlər haqqında miflər tuturdu. İnkişaf etmiş xalqlarda miflər bir-biri ilə bağlanaraq, vahid sistemdə sıralanırdı. Mif öz-özlüyündə nə yaxşı, nə də pisdir, onu əxlaqi nöqtəyindən nəzərdən qiymətləndirmək olmaz. Onun funksiyası model təqdim edərək, dünya və insanın mövcudluğuna əhəmiyyət

verməkdir. Bütün insan mövcudluğunun strukturunda mifin rolu ölçülməzdir. Mifin sayəsində, reallıq anlayışları, dəyərlər, transsendentliklər tədricən öz mahiyyətini aşkar edirlər və dünyanın necə mükəmməl təşkil olunduğu anlaşılır. Miflər dünyanın necə yaradılması haqqında danışaraq, bu və ya digər şeylərin necə, nə üçün və hansı şəraitdə yaradıldığını izah edirlər. Bu “kəşflər” bilavasitə insana aiddirlər və “müqəddəs tarixi” təşkil edirlər (138, 146).

Mif mənşəyini və mənasını elmi şəkildə anlamaq üçün uzun illər lazımdır. Mifin müəyyənləşdirilməsi sahəsində saysızhesabsız təkliflər edilmişdir, amma onlardan heç bir yetərli deyildir. Tez-tez tədqiqatçılar belə bir fikrə əsaslanırdılar ki, ibtidai cəmiyyətdə yaranmış mif ibtidai şüurun “mifoloji” adlandırılan aşağı səviyyəsini əks etdirir. Amma bizə çatmış əsəirlər ibtidai münasibətlərin çoxdan aradan qaldırıldığı vaxta aiddir.

Miflər ətraf mühitin insan tərəfindən mənimsənilməsinin və onda öz yerini dərk etməsinin tarixini təcəssüm etdirirlər. İbtidai cəmiyyətdə mifologiya dünyanı dərk etmənin əsas üsulunu təşkil edirdi. Mif yaradıldığı dövrdən dünyanı anlama tərzini və ona münasibəti ifadə edirdi. Ən erkən vaxtlardan insanlar onları əhatə edən dünyanın hadisələrini dərk etməyə çalışırdılar. Mifologiya da dünyagörüşün ən erkən forması kimi dünyanın və bu dünyada insanın yerinin dərk edilməsi, bəşəriyyətin mənəvi mədəniyyətinin ilkin forması kimi çıxış edirdi.

Xalizev ictimai şüurun forması kimi mifologiyanın xüsusiyyətlərindən bəhs edərək yazır ki, birinci növbədə mifologiyanın predmeti hamı üçün əhəmiyyətli olanları –

cəmiyyəti və təbiət ehtiva edir. Miflərdə əsas olan xaos – kosmos qarşıdurmasıdır. İkinci isə mifin mənası (onun ifadə etdiyi konsepsiya və ideyalar) ona şübhə və analitik müzakirə obyektini kimi baxmayanlar, şəksiz, həqiqi bir şey kimi qəbul edənlər üçün mövcuddur. Üçüncüsü isə mifin forması tez uyğunlaşan, asanlıqla şəklini dəyişən, müxtəlif variantları olan formadır (173, 128-129).

Mifoloji düşüncə yalnız fantaziya elementlərinə deyil, həm də məntiqi qabiliyyətə malikdir. Mifoloji düşüncənin bəzi xüsusiyyətləri kütləvi şüurda indiyə qədər elmi təsəvvürlərlə yanaşı yaşamaqdadır. İlk növbədə bu miflərin çoxu müasir dünya dinlərində dini şüurun saxlanılmasında əhəmiyyətli rol oynayır. Mifologiyaya elementləri siyasi sahədə də saxlanılır. Bu isə hakimlər, liderlər, Allah tərəfindən seçilmiş xalqlar, üstünlüklər haqqındakı fikirlərdə özünü göstərir. Mifoloji şüur, dünyanın şəklini layihələşdirərək, insanın düşüncə tərzini və bu dünyada onun həyat tərzini müəyyən edir. Beləliklə, mifoloji şüur ictimai varlığın praktik ehtiyaclarını və dünyanı, həmçinin onda insanın yerini, rolunu və insan beyinin və psixikasının imkanlarına müvafiq olaraq onun fəaliyyətini dərk etməyə cavab kimi formalaşmışdır. Bu isə mifoloji simvolların köməyi ilə ictimai təcrübənin dərk edilməsinin üsulu kimi mifoloji şüurun və düşüncənin emosional-bədii formasının yaranmasına səbəb oldu (150, 57).

Mifoloji şüur üçün hamı, hər şey, bütün mövcudat canlıdır. Mifoloji sahə ruhun sahəsidir. Bu anlama əsasən yer kürəsi daimi dinamikada olan ruhlanmış canlı varlıqdır.

İbtidai düşüncə mifoloji obrazlara əsaslanır. Ancaq bu o

demək deyildir ki, ibtidai düşüncə “mifikdir”. Gerçəklik istənilən şüurun amilidir və şüur obrazlarla obyektiv gerçəkliyi əks etdirir. İbtidai insan bu gerçəkliyi şərti şəkildə başa düşür. O hələ əyani, konkret təsəvvürləri ümumiləşdirmə bacarığından uzaqdır, lakin onlar əşyaları ümumi şəkildə, təfsilatsız fərqləndirə bilirlər. Eyni zamanda onlar əşya və hadisələri, əşya və onun xüsusiyyətlərini eyniləşdirirlər (170, 25).

Qədim insanlar üçün mücərrəd anlayışların başa düşülməsi və ifadəsi çox çətin idi. Müəyyən hadisələrlə qarşılaşan insan onları özünün lazımi tələbatı və bu tələbatı ödəmək üsulları barədəki məlumatlarla əlaqələndirməyə çalışırdı (103, 4-5). Ancaq müəyyən ümumiləşdirmə olmadan heç bir mühakimə yürütmək mümkün olmadığından, belə ümumiləşdirmə hissi-əyani obrazların şüurda yaratdığı əlaqələr, müqayisələr əsasında ortaya çıxırdı. Məsələn, göy üzünün üfün dörd nöqtəsinə söykənən qüvvə olmasını, eləcə də onun hər gün günəşi (həmçinin ayı və ulduzları) doğmasını, günəşin hər gün göy qübbəsi üzrə hərəkət etməsini bildiren bir fikri ifadə etmək üçün ibtidai insan deyər bilərdi ki, “göy dörd ayağı üstündə dayanan inəkdir; göy günəşi doğan qadındır; göy günəşin üzünü çaydır”. Bu, deyilməsi lazım olan fikri kifayət qədər aydın ifadə edirdi və heç kəs özünə belə bir sual vermirdi ki, necə ola bilər ki, göy eyni zamanda həm inək, həm qadın, həm də çay olsun. Çünki hamı aydın şəkildə hiss edirdi ki, bu kinayədir (alleqoriyadır) və həqiqətən göy nə inəkdir, nə qadındır, nə də çaydır. Ancaq həmin mücərrəd anlayışların inkişaf etməməsi üzündən ibtidai insanlarda “kinayə”, “məcaz”, “bənzmə” anlayışları da yox

idi. Bənzətmə, kinayə, əşya və hadisə adlarının özləri belə maddi bir şey kimi qavranılırdı. Buna görə də təəccüblü görünməməlidir ki, hətta göyü real inəklə və çayla eyniləşdirmədiyi halda belə ibtidai insan göyə ilahi bir inək və ya göy ilahəsi qismində qurban kəsə bilərdi (99, 45).

Vahid tama mənsub olduğu kimi mifdə yaşayan hər bir insan da dünyaya aiddir. Bu, mifoloji şüuru bizim şüurumuzdan fərqləndirən əsas xüsusiyyətdir. Dünyadan kənar heç nə mövcud deyildir. Buna görə də insan da dünyadan kənardə mövcud deyildir. Ancaq insanın dünyası – yalnız onu əhatə edənlərdən ibarət deyildir. Bura həmçinin insanın qəbiləsi, doğulduğu yer də daxildir. Qəbilədən kənar insan artıq insan deyildir. O hətta heyvan da deyil, çünki hər bir heyvan da öz qəbiləsi daxilində mövcuddur. Öz əcdadları ilə fəxr etməyən insan yaxşı sözə layiq deyil. İnsan qəbiləsi dünyadan ayrılmazdır. Buna görə də mifdə istənilən insan, "Sənin adın nədir?" sualına cavab verərək, deyəcəkdir: "İnsanlar filan adla məni filanların qəbiləsindən, filan yerdən çağırırlar". Mif dünyasının təsiri əhəmiyyətli dərəcədə genişdir. Belə ki, xarici dünyanın hər bir təzahürü özündə görünən hadisələrdən başqa (məs., qarğaların müqəddəs palıd ağacının budağına qonması, itin boş yerə hüzməsi və s.) hansısa gizli mənanı da saxlayır. Buradan mif insanın qəti inamının nəticəsi kimi ortaya çıxır: quşların uçuşuna görə gələcəyi qabaqcadan xəbər vermək olar, ziyafət masasından düşənləri toplamaq olmaz və s.

Mifoloji şüur ibadətlə bağlıdır. Qədim insan öz hərəkətlərinin reallığını ibadətin ssenarisinə uyğun dərəcədə dərk edirdi. Belə ki, qədim insanın təsəvvüründə tanrılar

güclü, rəhimsiz və şıltaq idilər. Onlar insana hər hansı bir günah işinə görə və ya hətta günahsız insana belə ağır fəlakətlər göndərə bilərdilər. İnsanın yeganə çıxış yolu, özünümüdafəsi isə mərasimlərə, qurban qaydalarına, ibadət və ovsunlara ciddi riayət etməsindən ibarət idi. İbtidai insanların hamısı istisnasız olaraq öz dinlərinə inanır və tanrıların mövcudluğuna azacıq belə şübhə etmirdilər (90, 180). Tanrılar kosmik və təbii qüvvələrin – Göyün, Günəşin, Yer, tufanın, dənizin rəhni idilər. Onlar həmçinin xüsusi təbiət hadisələrinin və cəmiyyət həyatında baş verən amillərin – bitkilərin, çayların, məhsuldarlığın, müharibələrin, sənətkarlığın, var-dövlətin və s. hamıları hesab edilirdilər. Mahiyyətə onlar eyni, ancaq müxtəlif etnoslar və tayfalar tərəfindən müxtəlif şəkildə adlandırılan tanrılar idilər (75, 21-23).

Müxtəlif tanrıları olan qədim dövr insanları bəzən elə olurdu ki, öz etnoslarından əlavə digər tayfalara mənsub Allahları da özlərininki kimi qəbul edirdilər. Belə hallar o zaman baş verirdi ki, müəyyən vəzifələri yerinə yetirən Allahlar onları qəbul edən etnosların özlərində olmurdu. Məsələn, həttilər hürrilərin Teşubu tanrısına və xanaanlıların Elkunirs Allahına sitayiş edirdilər. Romada Misir Allahı İsidaya məbəd tikilmişdi (167, 48-50).

Qədim dinlərin əsasını inam və ehkamlar yox, icma kollektivlərinin hökmən iştirak etməli olduqları mərasimlər təşkil edirdilər. Tez-tez elə hallara rast gəlinir ki, eyni bir mərasimin üzvləri mifoloji cəhətdən onu müxtəlif cür izah edirlər. Burada cəmiyyətin ibtidailikdən sivilizasiyaya keçid dövründə mifin transformasiyasının mühüm xüsusiyyətlərini

də qeyd etmək lazımdır. Bu zaman miflər hekayənin müstəqil sabit hissələrinə çevrilirlər; mifoloji obrazların əvvəlki qədim mənası unudulur, hekayə strukturunun özü isə yeni şəkildə şərh edilə bilər (89, 9).

Qədim dinlərin araşdırılması göstərir ki, o dövrün inanclar sistemini müəyyən mənada politeist (çoxAllahlı) din kimi də səciyyələndirmək olar (116, 32).

Mifoloji şüur şaman dünyagörüşünün bünövrəsidir. İbtidai dövrdə şüurun oyanışı onun ilk transformasiya təcrübələri ilə müşayiət olunurdu (147).

Mifoloji düşüncənin bəzi xüsusiyyətlərinin nəticəsidir ki, "ibtidai" insan özünü əhatə edən təbii dünyadan aydın surətdə ayıra bilmirdi və öz şəxsi xüsusiyyətlərini təbii obyektlərə köçürürdü, onlara həyatı, insan ehtiraslarını, şüuru, məqsədəuyğun təsərrüfat fəaliyyətini, insanaoxşar fiziki simada olmağı, sosial təşkilata malik olmaq imkanını və s. aid edirdi. İnsanı əhatə edən təbii mühitin sadələşməsinə insanlaşdırılması olmadan ibtidai inanc formaları kimi fetişizm, animizm, totemizm, təbii və mədəni obyektlərin totemik təsnifatları və daha geniş mənada mifoloji simvolizmi, "metaforik" tutuşdurulması, kosmosun zooantropomorf terminlərlə təqdim edilməsi, mikro və makrokosmun eyniləşdirilməsi və s. kimi təsəvvürlər də ağılsızmaz olardı.

E. M. Meletinskinin də qeyd etdiyi kimi, əlbəttə, mifoloji düşüncənin bütün xüsusiyyətlərini, xüsusilə də insanın təbiətdən fərqləndirilə bilməməsi faktını, müxtəlif inancları, məntiqi düşüncənin emosional sferadan fərqləndirilməməsini və s. amilləri mifoloji dövrün bütün cəhətlərini nəzərə almadan bir yerə toplamaq olmaz. Göstərilən hallardan bir

çoxu öz yaranmasına görə yalnız düşüncənin sinkretizmi ilə deyil, həm də onun öhdəsindən gəlmək üçün lazım olan ilkin şərtlərlə bağlıdır. Məsələn, mədəni qəhrəmanlar haqqındakı miflərdə həm təbiət və mədəniyyətin (mədəni qəhrəmanlar həm mədəni nemətlər, həm də təbii obyektləri "əldə edirlər": od və günəş, faydalı bitkilər, əmək alətləri, sosial və məişət qaydaları və s.) ayırd edilə bilinməməsi faktı, həm də məhz mədəni qəhrəman və demiurqlar arasında fərqlənmə elementlərində ifadə edilən belə müxtəlifliyin başlanğıcı əks olunur (136, 100-101).

L. Brül öz kitabında ibtidai düşüncədən ətraflı bəhs etmişdir. Onun dediyi kimi, fəvqəladə faktlar göstərir ki, baş verən hadisələrin izahının əksəriyyətində ibtidai düşüncə bizim düşüncəmizdən fərqlənir. O tamamilə başqa cür yönəldilmişdir. Bizim əvvəlkilərdən daha güclü olan məntiqi düşüncə əsasında səbəbləri axtardığımız halda, ibtidai düşüncə hər yerdə təsirini hiss etdiyi mistik səbəblərə xüsusi diqqət yetirir. O, asanlıqla təsəvvür edir ki, bir varlıq, eyni zamanda iki və ya bir neçə yerdə ola bilər. O bizim aqlımızın qəbul etmədiyi ziddiyyətlərə tam laqeydlik göstərir (124, 8).

Beləliklə, ibtidai insanların kollektiv təsəvvürləri bizim ideya və ya anlayışlardan çox fərqlidir və onunla bərabər səviyyədə deyildir. Digər tərəfdən onlar məntiqi cizgi və xüsusiyyətlərə malik deyildir. İbtidai insanı əhatə edən həqiqətin özü mistikdir. İbtidai insan hər hansı bir varlıq, əşya, təbiət hadisəsini bizim dərk etdiyimiz kimi dərk etmir. Demək olar ki, bütün hadisə və əşyalarda biz nə görürüksə, ibtidai insan üçün bunların heç bir fərqi yoxdur. Lakin onlar bu sadaladıqlarımızda bizim heç aqlımıza gəlməyəni

görürlər. Məsələn, totemik cəmiyyətə məxsus ibtidai insan üçün istənilən heyvan, bitki, astral obyektlər – ulduzlar, günəş, ay və s. totemin, sinfin, yarımşinfin hissəsidir (124, 29).

Ümumiyyətlə, deyilənlərdən də göründüyü kimi ibtidai insan hər şeyi bizim qəbul etdiyimiz kimi qəbul etmir. Eyni zamanda onların yaşadığı ictimai mühit də bizimkindən fərqlənir və məhz buna görə də ibtidai insan tərəfindən təsəvvür edilən xarici mühit də bizim təsəvvür etdiyimiz mütihdən fərqlənir (124, 34).

Axar su, yağan yağış, əsən külək və s. kimi istənilən təbiət hadisəsi, həmçinin səs, rəng heç vaxt ibtidai insan tərəfindən bizim dərk etdiyimiz kimi dərk edilmir. İbtidai insan da bizim kimi hər şeyə gözü ilə baxır, ancaq gördüklərini bizim kimi dərk etmir. Belə ki, ibtidai insanda mürəkkəb hadisələr fərqləndirilmir. Buna görə də hətta ən sadə qavrayış və hətta ən sadə əşyaların gündəlik mənimsənilməsi zamanı bizim və ibtidai insanın təfəkkürü arasında dərin fərq görünür. İbtidai insanın düşüncəsi əsasən mistikdir. Bizim düşüncəmiz isə artıq mistik olmaqdan uzaqlaşmışdır (124, 35).

Məlumdur ki, mif ibtidai düşüncənin məhsuludur. O şüurlu və şüursuz kollektiv təsəvvürlərlə bağlıdır. İbtidai düşüncəyə görə varlığın çoxlu qolu, başı ola bilər, xəstəlik qorxulu məxluq kimidir, insanlar heyvan obrazında, bütün kosmos isə kosmik ağac və ya antropomorf nəhəng şəkildə təsəvvür edilə bilər. Mifdə forma və məzmun, simvol və model eyniləşdirilir, çox vaxt subyekt və obyekt, varlıq və ad, obyekt və onun atributları, həmçinin tək və cəm, səyahət və zaman, obyektin mahiyyəti və mənşəyi fərqləndirilmir (132,

24).

Mif tarix deyildir. O, hər hansı bir aktual hadisə və ya iş barədə hekayət olduğuna görə və bu hadisə və ya iş də təkrar oluna bildiyinə görə mif magik hərəkətlərlə mərasimlərlə də bağlıdır və bu mərasimlər də təkrarlana bilər. Nümunə kimi misirlilərin göy haqqındaki çoxsaylı təsəvvürlərini göstərmək olar: qədim misirlilərə görə göy (səma) həm ilahi inək, həm antropomorf Hut ilahəsi, həm də üzərində günəş, ay və ulduz qayıqlarının şərqdən qərbə doğru üzdüüyü okeandır (139, 8-20).

Mifologiya folklorun mühüm hissəsini təşkil edir. Müxtəlif folklor nümunələri, janrları məhz miflər əsasında yaranmışdır. Belə ki, heyvanlar haqqında nağıllar, sehri nağıllar müstəqil surətdə miflə bağlı şəkildə meydana gəlmişdir (113, 144). Lakin miflə nağıl arasında incə fərqlər də vardır. Bu işlə məşğul olan tədqiqatçılar miflə nağılı bir-birindən ayırarkən qeyd edirlər ki, miflə müqayisədə nağılda nəql edilən hadisələrin həqiqiliyinə ciddi inam xeyli zəifdir, şüurlu surətdə uydurma ünsürlər isə çox güclüdür (117, 95-99). Mifologiya, xüsusilə də mədəni qəhrəman-əcdadlar haqqındaki miflər qəhrəmanlıq eposlarının yaranmasına da böyük təsir göstərmişlər. Məhz qədim Türk eposlarına nəzər saldıqda onlarda xeyli mifoloji ünsürlərin olduğu diqqəti cəlb edir.

Bu haqda araşdırma aparan A. F. Losev qeyd edir ki, mif bədii əsər deyildir (127, 62). Belə ki, mif insanın xarici aləmlə qarşılıqlı münasibətlərinin sözlə ifadəsi kimi başa düşülə bilər.

Mifoloji düşüncədə ilkin mifoloji zaman çox vacib

kateqoriyadır. O, paradiqmatik funksiyaya malikdir və sonradan yaranan hər şeyin ilkin səbəbi, mənbəyidir. Bu əcdadlar, mədəni qəhrəmanlar, ilk əşyalar, kosmik və sosial qayda-qanunların bərpa edildiyi dövrdür. Daha sonrakı miflərdə və eposlarda mifik zaman qızıl əsrə və yaxud qəhrəmanlıq dövrünə çevrilir (132, 24).

Mifoloji düşüncəyə görə dünya bütövlükdə ilkin yumurtadan, müqəddəs şanagüllədən (göldə bitən çiçəkli bitki) yaxud öldürülmüş nəhəgin bədəninin hissələrindən yaradıla bilər. Yumurtadan, yaxud şanagüllədən əcdad və tanrılar yarana bilər. Məsələn, Ra, Ptax, İştər, Vişvakarman-Pradjabati-Braxma, Eros, Panqu və s. Akkad mifologiyasında Enlil yaxud Marduk dünyanı öldürdükləri tanrıların bədənindən yaradırlar; hind mifologiyasında tanrılar dünyanı nəhəg Puruşun bədənindən, Skandinav mifologiyasında nəhəng İmirin, Çində ilkin varlıq olan Panqunun bədənindən yaradırlar (132, 25).

V. Y. Propp yazır ki, bir çox adətlər də bəzi mifoloji düşüncənin məhsuludur. Düşüncənin bu formasını təyin və izah etmək bəzən çox çətin olur. Belə ki, folklorçuya bəzi motivlərin əsasında hansı təsəvvürlərin yatdığını nəzərə almaq deyil, onu özü üçün aydınlaşdırmaq da lazımdır. İbtidai düşüncə abstraksiyanı bilmir. O hərəkətlərdə, ictimai təşkilat formalarında, folklorda, dildə nümayiş etdirilir. Bizim üçün düşüncə həmçinin hər şeydən əvvəl tarixi cəhətdən müəyyənləşdirilə bilən kateqoriyadır. Bu da bizi mif, adət yaxud nağılları "izah etmək" zərurətindən azad edir. İş izahda yox, tarixi səbəblərdə və məlumatdadır. Mif şübhəsiz öz semantikasına malikdir. Lakin indiki semantika heç də

həmişə mövcud olmur. Semantika yalnız tarixi ola bilər. Bu halda bizim qarşımızda böyük təhlükə yaranır. Təsəvvür olunan gerçəkliyi olduğu kimi qəbul etmək yaxud əksinə. Məsələn, əgər babayaqa qəhrəmanı yeməklə hədələyirsə, bu o demək deyil ki, burada vəhşilik qalıqları var. Babayaqa – insan yeyən obrazı gerçək məişət obrazı kimi yox, hər hansı bir təsəvvürün nəticəsində yaranan bir obraz kimi də mövcud ola bilər (154, 17-18).

Ümumiyyətlə, dünyanın mənəvi cəhətdən mənimsənilməsində ilk addım onun dərk edilməsində özünü göstərən fantastika oldu. İbtidai şüura görə tanrının fantastik obrazının yaradılması təbiətin xarici təsirlərini insan və onun həyatı ilə bağlayan düşüncənin ən qısa və müstəqim yolla irəliləyişidir (163, 188).

Tədqiqatlar göstərir ki, ibtidai insanlarda milli və etnik mənsubiyyət anlayışı yox idi. Həmin dövr üçün həlledici amillər ilk növbədə insanın hər hansı bir müəyyən icmaya və ya tayfaya mənsub olması idi (84, 44-57). Qədim insanlar üçün kənar adam onların düşməni sayılırdı. Ancaq kənar adamlara belə münasibət onların başqa etnosa mənsub olmalarına görə yox, onların başqa icmaya mənsub olmalarına görə idi (159, 75).

Bizim həqiqət meyarı kimi praktikanı qəbul etdiyimiz halda, ibtidai insanın ictimai praktikasını olduqca məhdud idi. Kollektiv əməli təcrübə, necə olmasından asılı olmayaraq, onlarla, yüzlərlə nəsillər tərəfindən toplanırdı. Belə təcrübə özündə çoxlu sayda aşkar edilməyən səhvləri də ehtiva etməsinə baxmayaraq, yalnız o, kifayət qədər etibarlı ola bilərdi. Bu təcrübə əcdadların müdrikliyində, danışıqsız

qəbul edilən ənənələrində toplanırdı. Buna görə də o, təsadüfi müşahidələr tərəfindən rədd edilə bilməzdi. Həm də kollektiv təcrübə miflər şəklində qorunduğundan təsadüfi müşahidələr öz-özlüyündə ona daxil ola bilməzdi. Mif isə məntiq vasitəsi ilə yoxlanılmadığından və qəti inanc forması olduğundan hamı onları həqiqət kimi qəbul edirdi (160, 45-48).

A. F. Losev yazır ki, ibtidai insan icma-qəbilə münasibətlərini bütün təbiət və aləmə aid edərək, artıq bu münasibətləri ümumiləşdirilmiş görünüşdə dərk edirdi. Lakin burada qəbilə hələ burada mücərrəd, yəni fərqli-məntiqi şəkildə dərk edilmirdi. Qəbilə burda hələ nəsil və əcdadların sonsuz birləşməsi kimi mövcud idi (126, 10).

Mifologiya və məntiqi şüur gerçəkliyi özünəməxsus şəkildə ifadə edirlər. Lakin mifologiya yalnız şüur deyildir. O həm də həyəcan, emosiya, həmçinin insanın əhatəsində olanlara reaksiyası ilə doludur. Mifologiya da şüur kimi əsasən ümumiləşdirmədir. İbtidai şüur da mifologiyasız keçinə bilməz, çünki o icma-qəbilə münasibətlərinin təbiətə köçürülməsinin təsiri altında inkişaf edirdi. Bir-biri ilə sıx bağlı olan mifologiya və şüur ibtidai cəmiyyətin təfəkkür sahəsində müxtəlifdirlər. Yəni əvvəldə bir-biri ilə sıx bağlı olduqları halda, sonradan qarşılıqlı antoqonizmə gəlib çıxırlar. Dünyanın mifoloji şəkli ibtidai şüurun xüsusiyyətləri əsasında təsvir edilir (126, 592).

İbtidai insanlar hər bir təbiət hadisəsi və ya obyektinin sahibini və ya onun arxasında dayanan qüvvəni (tanrını) ruhi, mənəvi varlıq kimi yox (çünki qeyri-maddi ruh da mücərrəd anlayışdır və onun təsəvvür edilməsi və sözlə ifadəsi üçün vasitələr yox idi), maddi, cismani varlıq kimi təsəvvür

edirdilər. Bu cismani varlıq insandan öz gücü, qüdrəti, hirs, qəzəbi və s. xüsusiyyətləri ilə fərqlənirdi. Tanrı insandan ölməzliyi ilə də seçilirdi; ona görə ki, ibtidai insan ölümü istər hissi cəhətdən, istərsə də sözlə ifadə baxımından yoxluq kimi təsəvvür etmək üçün də vasitələrə malik deyildi. Onun üçün ölmüş adam buradakı həyatdan başqa bir yerdəki həyata keçən kimi təsəvvür edilirdi. Eyni ilə, doğulmuş uşaq da başqa yerdəki həyatdan buradakı həyata gələn kimi qavranılırdı (78, 190-194). Bir həyatdan başqasına keçməyin bir növü də uşaqların tamhüquqlu döyüşçü (oğlanlar üçün) və ya nigah (qızlar üçün) dövrünə qədəm qoymaları ilə bağlı idi. Artıq qeyd edildiyi kimi, belə keçidlər inisiyasiya mərasimləri ilə müşayiət olunurdu.

Mifologiyada çox mühüm məsələlərdən biri də ilkin ibtidailikdən son ibtidailiyə keçid dövründə, yəni əməli olaraq sivilisasiyanın başlanğıc dövründə mifoloji şüurda baş verən dəyişiklikləri şərtləndirən amillərin açılmasıdır. L. Levi-Brülün fikrincə, kollektiv düşüncə tərzində, L. Levi-Brülün öz termini ilə desək pra-məntiqi təfəkkürdə baş verən dəyişikliklər burada həlledici rol oynamışdır (124, 87-113). Bu dəyişikliklərə səbəb olmuş amilləri kollektiv sosial subyektlə onu təşkil edən fərdi subyektlər arasında münasibətlərin təkamülündə axtarmaq lazımdır. İlkin mərhələdə ibtidai düşüncə onun ən təmiz şəklində L. Levi-Brülün “şəriklik” adlandırdığı xüsusiyyətdə özünü əks etdirir: insan özünü öz totemi, ruhu və s. ilə sirli bir şəkildə birləşmiş, vahid bir varlıq kimi hiss edir. Həm də bu zaman vahid predmet həm insanın özü kimi, həm də başqa bir şey kimi təsəvvür edilə bilər (124, 56-86). Bu şəriklik həm ayrı-ayrı fərdlərlə sosial qrup

arasında, həm də bir sosial qrupla digər sosial qruplar arasında da hiss edilə bilər. Hər iki şəriklik bir-birilə sıx bağlıdır və onlardan birində baş verən dəyişikliklər digərində də əks olunur. Ancaq tədricən sosial qrup üzvlərində fərdi şüur da yaranır, insan öz fərdiliyini “vahid cəmiyyətdən” seçməyə başlayır. Bu isə öz növbəsində ona doğru aparır ki, sosial qrupla onu əhatə edən digər canlı və cansız qruplar arasındakı mistik vahidlik, birlik hissi azalır, zəifləyir. Bu zaman əvvəlki müstəqim və tam formada olan şəriklik duyğularının yerini başqa duyğular - əlaqələr tutmağa başlayır.

İlkin ibtidailik mərhələsində olan cəmiyyətlərdə mistik vahidlik, şəriklik hissi özünü hələ çox güclü və intensiv şəkildə göstərir və burada şəriklik hissi sosial qrupun özünü təşkil forması ilə və başqa qruplarla onun birliyini ifadə edən mərasimlərlə təsbit edilir və qorunub saxlanılır. İbtidailiyin son mərhələsində olan cəmiyyətlərdə isə artıq sosial qrupun üzvləri tərəfindən müstəqim surətdə hiss olunmayan şəriklik hissi daim artan dini və magik işlər, hərəkətlər, ilahi varlıqlar və müqəddəs əşyalar, kahinlər tərəfindən icra olunan mərasimlər, yeni yaranan miflər və s. vasitələrlə əldə edilir. Belə düşüncə hələ ki, praməntiqi olaraq qalır, çünki o hələ məntiqi ziddiyyətlərə həssas deyildir. Ancaq baş verən dəyişikliyin mahiyyəti ondan ibarətdir ki, müstəqim formada hiss olunmayan şəriklik hissini ifadə etməyə xidmət edən bu cür şüur şərikliyi qeyri-müstəqim surətdə ifadə edilən kollektiv təsəvvürlərin güclü inkişafına təkan verir. Bu isə mifoloji şüurun inkişafına və deməli, mifin daha da zənginləşməsinə və mürəkkəbləşməsinə gətirib çıxarırdı.

1.3. Qədim Türklərin Mənəvi-Sosial Həyatında Ruhların və Şamanların Rolu

İbtidai xalqların mifoloji dünyagörüşündə müxtəlif təbiət obyektlərinə, canlı və cansız varlıqlara tapınma, onlara sitayiş, ehtiram geniş yer tutur. Bunlar əsasında isə yuxarıda bəhs etdiyimiz ilkin mifoloji inanclar sistemi meydana gəlmişdir. Müxtəlif tədqiqat əsərlərində ibtidai xalqların sitayiş etdikləri və müqəddəs saydıqları müxtəlif canlı və cansız varlıqlar kult adlandırılmışdır. Kult anlayışı altında fəvqəltəbii qüvvələrə inamla bağlı keçirilən ayinlər, mərasimlər, rituallar nəzərdə tutulur. Kult hər bir politeist və monoteist dinin zəruri ünsürlərindəndir. Burada fəvqəltəbii qüvvələrə təsir göstərmək üçün kahinlərin və ya kollektivin magik ayinlərdə iştirakı nəzərdə tutulur. Əksər hallarda kult mərasimləri xüsusi məbədlərdə və lazımi kult vasitələrinin köməyi ilə icra edilir (127, 91-99).

Kult termininin başqa bir mənası isə hər hansı əşyalara, simvollara, təbiət qüvvələrinə, əcdad ruhlarına və s. sitayiş etməkdən, ehtiram göstərməkdən ibarətdir (88, 99). Qədim büt-pərəstlik inancları üçün ikinci məna daha səciyyəvidir. Çünki qədim insanların təsəvvüründə təbiət qüvvələri çoxsaylı ruhlar və tanrılar şəklində başa düşülürdü. Buna görə də ibtidai insanların gündəlik həyatı magiya, mərasim, dua və ovsunlarla bağlı idi. Dini inanclar insanı təbiətin gizli qüvvələrinin xoşagəlməz təsirlərindən qorumaq məqsədi daşıyırdı və ibtidai insanların məişətinin mühüm əsaslarından biri idi. Buna görə də minilliklər boyu onlar miflər və mərasimlər şəklində diqqətlə qorunaraq, nəsil-dən-

nəslə ötürülürdü (161, 68-70).

Kultlar haqqında, onların bölgüsü barəsində ayrı-ayrı müəlliflər müxtəlif fikirlər söyləmişdir. Məsələn, T. M. Mixaylov Türk-monqol xalqlarında mövcud olan kultları, onların müqayisəli xarakteristikasını vermişdir (144, 143-176).

Təbiidir ki, qədim Türk mifologiyasında da çoxlu kultlar olmuşdur. Təəssüf ki, onların çoxu haqqında, xüsusilə icra formaları və məqsədləri barədə bizim zəmanəmizədək çox az məlumatlar gəlib çatmışdır. Ancaq məlumdur ki, əski Türk xalqlarında təbiətlə, əcdadlarla, ruh və tanrılarla bağlı, astral mənşəli və s. kultlar olmuşdur (35, 181). Bu baxımdan kultlar müxtəlifdir. S. A. Tokarev kultları təxmini qruplara bölmüşdür: səma kultu, günəş kultu, heyvan kultu (məsələn, at, ilan, qarğa və s. kultları), bitki kultu (məsələn, palıd, tozağacı, şanağüllə və s.), təbiət kultu, təkAllahlıq kultu və s. (164, 602). Bu kultlar əsasında meydana gələn ilkin mifoloji inanclardan biri də Şamanizmdir. İnanclar sistemində Şamanizm özünəməxsus bir yer tutur. Şamanizmlə əlaqədar daima araşdırmalar aparan dünya tədqiqatçıları bununla bağlı müxtəlif fikirlər irəli sürmüşlər. Bu haqda ətraflı məlumat verən L. P. Potapov Şamanizmi tədqiq edən tədqiqatçıları qruplaşdırmış, onları Şamanizmi tədqiq üsullarına görə təsnif etmişdir. L. P. Potapovun da qeyd etdiyi kimi, bəzi alimlər Şamanizmi sadə din hesab edirlər, digərləri onu heç din kimi qəbul etməyərək onun özünəməxsus adət və inamlardan yarandığını qeyd edirlər. Bəziləri isə Şamanizm'in meydana gəlməsini əsəb xəstəliyi olan insanlarla əlaqələndirirlər və s. (152, 4-5).

Hər zaman mübahisə məsələsinə çevrilən Şamanizmə

ətraflı nəzər saldıqda görürük ki, o, qədim Türklərin islamdan əvvəlki dini inanclar sistemində xüsusi yer tutur. Ancaq məlum deyil ki, qədim Türklər öz dinlərini necə adlandırırdılar. Ümumiyyətlə, “Şamanizm” və “şaman” sözləri onların dilində yox idi; onlar bu gün də şaman kimi başa düşülən “qam” sözündən istifadə etmişlər. L. P. Potapov göstərir ki, Altay-Sayan xalqları öz dinlərini “Şamanizm” adlandırmamışlar. Onlar “din”, “inam” kimi başa düşülən “yanq” sözündən istifadə edirdilər (152, 18). Qazax və Qırğızlarda “qam” yerinə “baksı (baxşı)”, əski karluqlarda isə “saqun” deyilmişdir (17, 208). Öz araşdırmasında Uyğur xalqlarının inanclarından bəhs edən D. A. İsiyev göstərir ki, qədim dövrlərdə Uyğurlar peşəkar şamanları “kam” yaxud “kama” adlandırırdılar. Orta əsrlər dövründə onları “baxşı” yaxud “pərixan” adlandırmağa başladılar (85, 126).

Şamanizmlə, xüsusən də Buryat Şamanizmi ilə əlaqədar tədqiqat aparan İ. A. Manjiteyev qeyd edir ki, Buryat Şamanizmi və Şamanizmə qədərki terminlərin analizi şamanlığın xüsusi dini sistem, Şamanizm’in isə şamanların dünyagörüşü olduğunu bildirir (129, 7).

O. Muradov da qeyd edir ki, şamanlıq müəyyən dərəcədə bütün xalqlara məxsus olan qədim din forması idi. Orta Asiya’da onun qalıqları həm Türkdilli, həm də İrandilli xalqlarda aşkarlanmışdı (146, 117).

Şamanizm’in yuxarıda adını çəkdiyimiz digər ibtidai inanclarla yaxınlığı da mövcud olmuşdur. Ümumiyyətlə, ibtidai dinlər bir-biri ilə əlaqəlidir. Bu dinlərin yaranması, yaxınlığı insanın ibtidai dünyagörüşü ilə əlaqədar olmuşdur. Şaman və onun qaynaqlarını araşdıran Mirəli Seyidov haqlı

olaraq qeyd edir ki, xalqın ilk dini olan qamçılığın kökündə, başlanğıcında insanın təbiətdən asılılığı, onu tam dərk edə bilməmək kimi tarixi durumu, insanın hələ tam kamilləşməmiş hissi, ağı durur. Bu durum, təbiətə qarşı dayanmaq onu düşünməyə, yaratmağa, o sıradan ilkin dini yaratmağa yönəlmişdir (56, 17).

Müxtəlif dövrlərdə bütün dünya xalqlarında bu və ya digər şəkildə mövcud olmuş Şamanizm qədim Türklərin yaşadığı ərazidə daha geniş yayılmışdır. Şamanizm'in yayıldığı ərazilərdə yaşayan qədim Türklər şamanın ruhlarla əlaqəsinə inanırdılar. Şamanın başlıca funksiyası iki dünya arasında vasitəçilik etməsi – mediasiyası, xəstəliklərin sağaldılması və ölümlərin dirildilməsi, ruhların çağırılmasıdır (17, 329). Ümumiyyətlə, Türk xalqlarında şaman tanrı və ya ruhla insanlar, heyvanlar, təbiət arasında bir növ vasitəçi rolunu oynamışdır (31, 131). Şamanın ruhlarla əlaqəsi zamanı şaman ruhu çağırmaq üçün qavaldan çıxan səslərin sədası altında rəqs etməklə və yaxud hətta narkotik vasitələrlə özünü ekstaz halına gətirir.

Bu dinə inanan insanlar belə hesab edirdilər ki, şamanlar elə şaman olaraq doğulurlar. Doğulduqdan sonra belə uşaqlarda qeyri-adi xüsusiyyətlər özünü göstərir. Böyüdükcə də bu uşaqlar digərlərindən kəskin şəkildə fərqlənirlər. Ancaq elə də olur ki, bu uşaqlardan bəziləri uşaqlıqda və ya yeniyetməlik dövründə “şaman xəstəliyi”nə tutulur. “Şaman xəstəliyi”nə tutulan adam sağaldıqdan sonra şaman olmaq hüququ alır. Xəstəlik müddətində qarabasmalar özünü göstərir. Qarabasmalar zamanı xəstənin gözüne ruhlar görünür. Ruhlar xəstənin canını oğurlayır və başqa dünyaya

aparıb, orada gizlədirlər. Bir müddət keçdikdən sonra onlar həmin bu seçilmiş insanı “doğrayırlar”. Yəni ruhlar onun başını kəsir, sümüklərini sayır, ətini yeyir, sonra isə yenidən dirildirlər.

Yenidən “yaradılmış” insan daha sadə insanlar sırasına daxil olmur. O artıq canı ruhlar tərəfindən tərbiyə edilmiş şamana çevrilir. İnsanlar isə inanırdılar ki, şaman olan şəxslər fəvqəltəbii xüsusiyyətlərə malik olur, müxtəlif heyvanlara çevrilə bilər, başqa dünyaya səyahət edirlər. Xəstəlikdən yaranan qarabasmalar zamanı şaman başqa dünyanın sirlərini başa düşürdü (80, 114).

N. A. Alekseyev qeyd edir ki, Yakutların inancına görə ruhlar tərəfindən şaman olmağa məcbur edilən insan bir neçə il ərzində dəlilik tutmalarından əziyyət çəkir və yaxud onda vaxtaşırı bayğınlıq baş verir. Xəstəlik uşaq yaşlarından başlaya bilər. O bildirir ki, N. A. Parfenova adlı bir şamanın bayğınlıq halları 14 yaşından başlamışdır. Bir neçə gün ərzində o, “həyat” və “ölüm” arasında bihuş vəziyyətdə qalmışdır. Bayğınlıqdan sonra o, sanki yuxudan oyanmış, ancaq xatırlamışdır ki, onun yanına hansısa insanlar gələrək, onu qurbağalarla, su böcəyi ilə doyuzdururdular. N. A. Parfenovanın ürək keçmələri 7 il davam etmiş, o şaman olduqdan sonra isə dayanmışdır (73, 98).

Şamanların ruhlar tərəfindən seçilmələri, onların “şaman xəstəliyi”nə tutulmaları haqqında çoxlu əfsanə və söyləmələr mövcuddur. Bunlardan birinə nəzər salaq:

“Sarıq süd ulusundan olan bir şaman azarladıği vaxt bütün bədəni ağırlar içində sızıldayırdı. Əl-qolu, ayaqları sancır, ağrıdan özündən gedirdi.

Yuxuda tez-tez tayqanı gəzir, at çapırdı. Atların önündə gedən ağ at isə onun hamisi idi. Ruhlar onu havada dolaşdırır, suya salır, dilə tutur, sonra da qorxudurdular ki, onu çeynəyib didəcəklər.

Nəhayət, o çox yorulub üzgünləşdi. Qamlıq etməyə razılıq verdi və bu bələdan xilas oldu" (58, 33).

"Şaman xəstəliyi" haqqında materiallar əsasında geniş söhbət açmaq olar. V. N. Basilov göstərir ki, XIX-XX əsrlərə dair Orta Asiya və Qazaxıstan materiallarında bu xəstəliyin arxaik fərmasına aid izlər saxlanılır. Şaman xəstəliyi haqqındakı hekayətlərdə onun müxtəlif qalıqlarına rast gəlmək mümkündür. Məsələn, ruhların seçdiyi insanın ölümü və dirilməsi, gələcək şamanın şiddətli əziyyəti, ruhlar tərəfindən oğurlanması və müvəqqəti izolyasiyası, təzə işçiyə sənətin müəyyən bir sirrinin söylənilməsi və s. kimi inanclar bu qəbildəndir (80, 115).

Beləliklə, şaman söyləmələrindən bu qənaətə gəlirik ki, hər şamanın özünün ayrıca himayəçi ruhu olur. Bu ruhlar şamanlara ilk növbədə yuxuda görünürlər və onu seçdiyini bildirirlər.

Şamanın əsas işləri bunlar idi: həkimlik, hava haqqında məlumat vermək, baş verəcək hadisələri qabaqcadan görmək, görülməyəcək işin nəticəsini əvvəldən bilmək, itmiş əşyaları və oğruları ümumi şəkildə demək və s. Ümumiyyətlə isə, şamanın vəzifələri çox idi. Bütün bu vəzifələrin öhdəsindən gəlməkdə ona heyvan və ya quş şəklində olan himayəçi ruh köməklik göstərirdi.

Şamanın ruhlarla qarşılıqlı əlaqəsi Şamanizm'in əsas müddəələrindən biridir. Belə hesab edilirdi ki, şamanlar

ruhlarla danışa bilər və qəddar ruhlarla mübarizə apara bilərdilər. Şamanlar zəif ruhları o dünyaya qova bilirdilər. Ancaq güclü ruhlarla şamanlar danışmalar aparır və qurban verməklə razılıq əldə edirdilər. Əgər bu danışmalar kömək etmirdisə, şaman himayəçi ruhun köməyinə ehtiyac duyurdu. Bu ruhlar şamanı zalım, qəddar ruhlardan qoruyurdular (72, 132).

Hər bir şamanın köməkçi ruhu var idi. Ruhların sayı şamanın “gücündən” asılı idi. Şamanlar özləri “nəhəng”, “orta” və “zəif”lərə bölünürdülər. “Nəhəng” şamanların daha çox ruhu olurdu.

Yakut şamanları öz ruhlarını mərasim başlanan zaman çağırırdılar. Şamanlar bildirirdilər ki, ruhlar müxtəlif obrazlarda təzahür edirlər və sadə insanlar onları görə bilmirlər. Ruhlar “nəhəng” şamanın gözüne buğa, aygır, qartal, sığın, qara ayı, canavar və s. şəkillərdə görünürdü. Ancaq himayəçi ruhlar “zəif” şamanın gözüne it, ağacdələn, ququ quşu şəklində görünürdü. Şamanın fəvqəltəbii köməkçiləri metaldan hazırlanaraq, şamanın paltarına tikilirdi. Yakut şamanlarında hər köməkçi ruhun öz işi – vəzifəsi var idi. Onlardan bəziləri vərəm, bəziləri uşaq xəstəliklərini sağaltmaqla məşğul olurdular və s. Şamanın himayəçi ruhu və köməkçisi canavarlar, itlər, sığınlar, qartallar, qağayılar və digər heyvan və quşlar idi. Məsələn, Buryat şamanlarının əsas köməkçi ruhları canavar idi. Özbək şamanlarının köməkçi və himayəçiləri qartal, qarğa, berkut (qartal cinsindən olan yırtıcı quş) idi.

Qazaxlarda şamanın ruhları yapalaq ayı, qartal, berkut, Qırğızların əsas himayəçi ruhu ağ dəvə balası, Altaylarda

ceyran, maral idi və s. Nivxovlarda “qartal” və “şaman” sözləri eyni mənada başa düşülür. Buryat əfsanəsində söylənilir ki, qartalşaman insanlara kömək üçün səma Allahları tərəfindən göndərilmişdir. Ancaq insanlar onun dilini başa düşmürlər. Buna görə də qartal qərara gəlir ki, öz şamanlıq qabiliyyətini ilk rastlaşdığı insana versin. O bir qadınla rastlaşır və onunla əlaqəyə girir. Ondan olan uşaq isə birinci şaman olur.

İlk şaman bizim tədqiqatımızın əsasını təşkil edən mədəni qəhrəman, hətta demiurq sayıla bilər. Bunu müxtəlif mənbələr də sübut edir. Bu haqda sonrakı bölməmizdə ətraflı məlumat verəcəyik.

Şamanlıq qabiliyyəti nəsildən-nəslə ötürülür, hərdən bir neçə nəsil də davam edirdi. Şamanlar ruhları irsi olaraq ölmüş şamanlardan alırdılar.

Köməkçi ruhlardan başqa, şamanın mərasimlərdə iştirak etməyən, ancaq şamanın özünün sağlamlığı və həyatı ilə bağlı olan ruhu da var idi. Bu ruhu “ana heyvan” adlandırırdılar. O, öz sahibinin hər hansı bir heyvan obrazında yaşayan əkizi hesab olunurdu. Əgər o yaralansa, şamanın bədəninin də o hissəsi ağrıyırdı; əgər o ölürdü, onda onun sahibi də ölürdü (72, 133-135). Yakutlar inanırdılar ki, hər bir şamanın canı, yaxud canlarından biri bütün dünyadan gizlədilərək, hər hansı bir heyvanın daxilində yerləşdirilir. Bir görkəmli şaman deyirdi ki, heç kim mənim xarici ruhumu görə bilməz. O buradan uzaqda, Edziqanın daşlı dağlarında yerləşir. Ancaq ildə bir dəfə, nə vaxt ki, sonuncu qar əriyir və torpaq yenidən qaralır, şamanların xarici canları heyvan simasında insanların yaşadığı yerlərə

gəlirlər. Onlar hər yerdə gəzirlər və yalnız şamanlar onların qabiliyyətlərini görürlər (171, 638).

Murat Uraz qeyd edir ki, şamanlara görə ruhlar iki yerə ayrılır: bunlardan biri insanlar, heyvanlar, bitkilərlə birlikdə yaşayan ruhlar, digəri isə onlardan ayrı, başqa bir canlı və bitki ilə birlikdə yaşamayan ruhlardır. Xeyirxah tanrıların itaətində olan ruhlar insanlara yaxşılıq edən ruhlar, pislik edən tanrıların ixtiyarında olanlar isə pis ruhlardır. Hər bir insanın öz ruhu da var. Buna görə də şamanlar insanları bədən və ruh olmaqla iki varlıq halında qəbul edirlər (69, 79).

Qədim Türk xalqlarının bəzilərində şamanlar iki cür olur. Məsələn, A. İnan göstərir ki, Altaylarda “ağ şaman” və “qara şaman”, Yakutlarda isə “yaxşı şaman” və “şeytan şaman”lar olmuşdur. Ağ şamanlar şaman papağı və cübbəsi geyinmirlər, qavaldan istifadə etmirlər. Pis ruhlara və qaranlıq tanrılarına ayin həsr etmirlər, qanlı qurbanlar verməkdən çəkinirlər. Qara şamanların əksinə olaraq, onlar ancaq gündüzlər aydın ruhlar şərəfinə qansız qurban ayinləri keçirirlər. Xalq ağ şamanlara daha çox hörmət göstərsələr də, əsasən qara şamanlarla iş görürdü. Ayin həyata keçirmək üçün əsasən qara şamanlara müraciət edirdilər. Şamanistlər daha çox qaranlıq dünyası tanrılarından qorxurlar, qara şaman vasitəsilə onların pisləklərindən qorunmağa çalışırlar (67, 83-84).

Şamanların fəvqəltəbii qabiliyyətlərini həyata keçirən canı, guya heyvana çevrilə bilər. Məsələn, Yakutlarda şamanın gücünün böyüklüyü onun hansı heyvana çevrilməsindən asılı idi. Canları camışa, ayğıra, qartala, sığına və yaxud ayıya çevrilən şamanlar ən güclü, canları şamanlara rahatlıq

verməyən itə, canavara çevrilənlər isə ən zəif, bədbəxt şamanlar hesab olunurdular.

Şamanın canının və yaxud himayəçi ruhunun insan və heyvan surətində ikili siması şamanın atribut və kastyumlarında göstərilir. Qaval şamanın üstündə ruhlarla görüşə getdiyi at, camış və yaxud ceyran kimi qəbul olunurdu. Qavalda şamanı himayə edən heyvanlar, quşlar təsvir olunurdu. Qavaldan heyvan və quşları ifadə edən fiqurlar sallanırdı, asılırdı. Qavalda şamanın ruhları toplaşırdı.

A. M. Saqalayev göstərir ki, şaman paltarlarını, papağını, istifadə edəcəyi alətləri ayin zamanı öz istəyinə uyğun seçmir, onları ancaq özünün əsas ruhunun göstərişi ilə seçir. Əvvəlcə ruh şamana toxmaq düzəltməyi əmr edir. Bunu vəhşi keçinin ayağından çıxarılmış dəridən üz çəkilmiş topulqadan hazırlayırdılar. Toxmağı keçmiş zamanlarda əldə edən şaman müəyyən müddət ayinləri onunla icra edirdi. Söylənirdi ki, xüsusi vəziyyətlərdə, məsələn, qavalı, paltarı olmayan şaman yaxınlıqdakı ağacdən budaq kəsməklə tozağacı "çələngi" ilə də ayin icra edə bilərdi (156, 107-108).

Qaval şaman kultunun əsas atributudur. Təqdim olunan şaman ayinləri əsasən onunla bağlıdır. N. A. Alekseyev göstərir ki, hər bir xalqın şaman paltarları, qavalı bu və ya digər cəhətlərinə görə bir-birindən fərqlənir. Məsələn, Yakut şamanlarının qavalı tünqür adlanırdı. Qaval yumurta formalı idi, bir tərəfdən üzünə inək və ya dana dərisi çəkilmişdi. Yakutlar çənbərin üstünə onun buynuzu hesab olunan beş, yaxud daha çox rezonator qoyurdular. Sonuncunun dəyəri sanki şamanın gücündən asılı idi. Tavanın ortasında tutmaq

üçün dəstək kimi istifadə olunan çarpaz dəmirlər var idi (73, 142).

Şaman qavalının ifadə etdiyi mənalar haqqında ətraflı məlumat verən L. P. Potapov qeyd edir ki, qaval müxtəlif ayinlərin ifadə etdiyi mənaları özündə birləşdirir. Birinci növbədə qavala hansı heyvanın dərisindən üz çəkilibsə, inanılırdı ki, şaman bu heyvanın üstündə göyə səyahət edir. Beləliklə, qaval vasitəsilə şaman ayin zamanı özünün uzun sürən səyahətini həyata keçirirdi. Burada qaval həmçinin qayığı da ifadə edirdi və onun vasitəsilə şaman su maniyələrini aşabilirdi. Qaval şamana döyüş sursatı kimi də xidmət göstərirdi. Yəni şaman qəddar ruhlarla mübarizədə ondan istifadə edirdi (152, 164).

Tədqiqatçı Yusif Ziya Yörükən kitabında qeyd edir ki, şamanın qavalı nə qədər böyük və şəkillə dolu olsa, şamanın gücü bir o qədər çox olar. Buna görə də bəzi şamanların qavallarında günəş, ulduz, ay və s. müqəddəs şeylərin şəkilləri olur. Bu şəkillər şamanın xüsusi əlamətləridir. Qavalın çomağı müqəddəs ağaclardan – ardıc və ya qayından hazırlanır. Nadir hallarda qavalın olmadığı yerdə şaman sadəcə bir qaval çomağı ilə də mərasim icra edə bilər (70, 82). Bundan başqa, qavalda şamanı himayə edən heyvanlar, quşlar, balıqlar təsvir olunurdu. Qavaldan yenə heyvan və quşları təcəssüm etdirən fiqurlar sallanırdı. Asılmanın keyfiyyəti də şamanın gücü haqqında məlumat verirdi. Qavalda şamanın ruhları toplanırdı. Yuxarıda qeyd etdik ki, şaman qaval vasitəsilə öz səyahətlərini həyata keçirir. Məsələn, evenklərdə şaman “maralın üstündə” ruhların yanına – yuxarı dünyaya, “atın üstündə” isə ölülərin

canlarını müşayiət edərək, ölümlər dünyasına gedirdi.

Hər qaval şamanın ölümündən sonra meşəyə aparılıb parçalanır və bir ağacın budağından asılır. Şamanın meyidi də bu ağacın yanında basdırılır. Şamanın dəfni zamanı xüsusi ayin və mərasimlər həyata keçirilməzdi, ayinlər oxunmazdı (67, 95).

Qavaldan başqa şamanın xüsusi paltarı da olmalı idi. Paltarı uzunətəkli köynək və papaqdan ibarət olurdu. Paltar da qaval kimi ruhun göstərişi və öyrətməsi ilə yaranır. Ruh materialı qoyun dərisi və yaxud maral dərisindən seçməyi əmr edir. Şaman paltarı bütövlükdə “muzeyi” xatırladır. Paltarın qoluna qanadın tüklərini ifadə edən lent və bağlar tikilmişdi. Uçan quşlar fiquru şaman papağını bəzəyir və papağın özü “quşlar papağı” adlandırılır. Paltarın yaxasında doqquz balaca gəlincik Ülgen'in doqquz qızını, balaca paltarlar onların paltarlarını, dəmir və ya digər əşyalar sırğalarını təmsil edirdi. Bundan başqa pis ruhlarla mübarizədə istifadə edilən yay və digər silahların simvolları da balaca yay və zınqırovlardır; pis ruhların fısıltılarını dinləmək üçün qulaq şəkli, həmçinin ay, günəş, ulduzlar, Erlik dünyasında yaşayan qurbağalar, ilanlar da paltarda təcəssüm etdirilir. Bu simvollar hörgülər, parçalar, dəmirdən düzəldilmiş bəzək və s. ibarətdir. Qayışın aşağısına iynə çantası tikilir – axı şaman yerin yarıqlarını yamamalıdır. Burada çətənə ipindən olan 200-ə qədər uzun bağlar olur. Mərasim zamanı şaman yerində fırlanmağa başladığı zaman bu bağlar ətrafa dalğalanır. Ümumiyyətlə, şamanın paltarına bütün mifologiya hopdurulmuşdur. Belə paltarı, papağı, əlindəki qavalı ilə şaman canlı mifə çevrilir (156, 114-115; 67,

92).

Şaman libasları müxtəlif tipli olmuşdur. Belə ki, quş tipli libaslar daha çox Altay və Sayan dağları bölgələrində nəzərə çarpır, sonra isə Şimali Sibirə doğru uzanır. Belə geyimlərdə papaqlar, paltar və hətta ayaqqabılar başdan-ayağa quş tükləri ilə bəzədilirdi. Bu tüklər arasında qartal quyruğu və qanadları çoxluq təşkil edirdi.

Bəzi şamanlar həmişə xüsusi heyvanlara çevrilirdilər, ayin zamanı onlarla bağlı olduqlarını göstərmək üçün onların dərisini geyinirdilər. Ayı tipli libaslar daha çox Şimali və Şimal-Qərbi Sibirdə nəzərə çarpırdı.

Başlıqlar bir qayda olaraq ayı başının dərisindən hazırlanırdı. Libas üzərində ayının müxtəlif bədən üzvlərinin sümükləri tikilir və bununla şaman özünün ayını təmsil etdiyini göstərmək istəyirdi. Şaman çəkməsinin burnunu və topuğunu əsl ayı ayağına bənzədirdi. Ayının baldırından kəsilmiş parçalar çəkmənin münasib yerlərinə tikilirdi. Şamanın əlindəki alət və dəyənəklər də ayı sümüklərindən düzəldilirdi. Şaman bundan başqa, əllərinə ayı pəncələrini andıran dəmir əlcək və ya barmaqsız əlcək taxırdı (47, 53).

Şaman ayin zamanı üzünə ayının burun və ağızının dərisindən hazırlanmış maska geyinirdi. Şaman ayını yamsılayaraq ayağını yerə döyür, fırxırır, nərildəyirdi. Ayını təmsil edən şaman heç vaxt ayı əti yemirdi, ayı ovlamırdı.

XIX əsrdə Şamanizm və şaman geyimlərinin çox dəyişdiyini qeyd edən B. Ögəl göstərir ki, şamanlar daha heybətli görünmək üçün bir yığın zıncırovla bəzənmiş və oraburalarına idxal malları da daxil olmaqla əllərinə keçən hər cür bəzək asmağa başlamışdılar. Halbuki bunların hamısı

sonradan əlavə edilmiş şeylərdir. Həqiqi və əsl şamanın libası isə başqa cür idi. Qədimdə hər şaman öz şəxsi meylinə görə əlavələr etməzdi. Ən orijinal şaman libası bir “ata heyvan”ı təmsil edən və üzərində onun əlamətlərini daşıyan libas idi. Şaman libasının əsas qayəsi əcdad sayılan heyvanı öz vücudu ilə simvollaşdırmaq və o heyvanı təmsil etməkdir. Zınqırovlar, dəmir və sümük lövhələr artıq ikinci dərəcəli əşyalar idi (47, 51).

Şaman xüsusi paltara, qavala sahib olduqdan sonra müxtəlif ayinlər icra etməyə başlayırdı. Bu ayinlər xalqın şamana müraciət etməsindən sonra həyata keçirilirdi. Şamanın ayinlərinə yaşından, mövqeyindən asılı olmayaraq hamı gəlirmiş. İki-üç gün, bəzən hətta daha çox davam edən mərasim əsasən musiqi, rəqs və söz sənətinin nümayişinə çevrilirdi (54, 292; 39, 58-59).

Qədim xalqlar fikirləşirdilər ki, şaman hər yerə gedə bilər. O vaxt insanlara elə gəlirdi ki, onların bir neçə canı olur. Bu canlardan biri onları tərk edəndə insan xəstə kimi olur, yeməkdən imtina edir, arıqlayır və s. Bu zaman kömək üçün şamanı çağırırlar. Şaman bədəni müvəqqəti tərk edən canın dalınca gedir ki, onu gətirsin. Bəzən də insan öldükdən sonra şaman onun canını o biri dünyaya aparır. İnsanlar o qədər də ağılsız deyildilər ki, şamanın da o biri dünyaya getdiyini fikirləşsələr. Bunun üçün əsas da yox idi, çünki mərasim bitənə qədər şamanın bədəni onların gözləri qarşısında olurdu. Onlar belə düşünürdülər ki, ruh özü o dünyaya gedir, şaman isə fikrən, xəyalən onunla gedir (156, 117-118).

Ayrı-ayrı Türk xalqlarının şaman ayinləri haqqında məlumat verən N. A. Alekseyev göstərir ki, şamanlar

insanların fəaliyyəti və məişətilə bağlı çox sayda ayinlər həyata keçirirdilər. Məsələn, Yakutlarda ailə üzvlərindən birinin xəstələnməsi zamanı şamanı çağırırlar. Onu at bağlanan yerdə hörmətli qonaq kimi qarşılayaraq, cilovu tutub atdan düşməsinə kömək edirlər və s. Hələ şaman gəlməmişdən qabaq icra ediləcək ayin üçün hazırlığa başlayırlar. Ev sahibi şamanın xəbərdarlığı ilə onun fəvqəltəbii köməkçilərinin gəlişindən asılı olaraq yeməklər hazırlayır. Təcrübəli adam sakitcə qavalı qurudur. Yakutlarda ev sahibi ayindən qabaq yeri süpürür ki, qəddar ruhlar zibilin içində gizlənə bilməsin. Ayindən qabaq ocağın atəşini elə azaldırıdılar ki, o güc-bəla ilə yanırdı. Ocağın yanında at və yaxud madyan dərisindən döşək salırdılar. Şaman onun üstündə oturur və xahiş edir ki, paltarını versinlər. Sonra şaman qavalı götürüb üç dəfə ucadan əsnəyir və üç dəfə qavala bərk vurur. Sonra ritmik sürətdə başını tərpədir, mahnı ilə yuxarı və aşağı dünyanın sakinlərinə, alaçıqda olan yerli ruhlara müraciət edir və onlara and verir ki, öz evlərinə getsinlər. Alaçığı çağırılmamış “qonaqlardan” təmizləyən şaman ailənin himayəçi ruhuna müraciət edir. Ona bildirir ki, doğma yurddan ayrılmaq və qəddar varlıqlara doğru yollanmaq vaxtı gəlib və ondan xahiş edir ki, onu qorusunlar. Hər ayin zamanı şaman köməkçilərini də çağırmaq vacib idi.

Ardıcıl baş verən, bəzən günlərlə davam edən bir sıra hadisələrdən sonra aşağı dünyaya gedən şaman qəddar ruhla dialoqa girir. Qəddar ruh ondan xəstəni tərk etməsini istəyən şamandan qurban tələb edir. Orta dünyaya qayıdan şaman xəstənin yanına gəlib silkələyir ki, qulağındakı kut (kut insanın canıdır və o, qəddar ruhlar tərəfindən oğurlandıqda

insan xəstələnir və ölür) xəstənin bədəninə daxil olsun (73, 179-187).

Şamanlıqda icra olunan ayin və ibadətləri iki yerə bölən Y. Z. Yörükən qeyd edir ki, Türk şamanlığında ayin və ibadətlər dini ibadət və sehirli mərasimlərdən ibarətdir.

Dini ibadət bir tərəfdən bir ailə ocağının, fərdi surətdə əcdadların və müqəddəslərin ruhuna həsr olunan ibadət, digər tərəfdən bir obanın bütünlüklə ildə bir dəfə obadan xaricdə, hər hansı bir yerdə, təpə və ya su kənarında toplu halında keçirdiyi ayindir.

Sehirli mərasim, insanlara və ya heyvana bulaşan bir xəstəliyi dəf etmək üçün bir fərdin müraciəti üzrə, yaxud o il baş verəcək hadisələrin kəşfi üçün obanın arzusu ilə yağış yağdırmaq, külək əsdirmək üçün həyata keçirilən mərasimlərdir (70, 67).

Ümumiyyətlə, qədim Türk xalqlarının hər birinin özünə-məxsus şaman ayinləri və mərasimləri mövcud olmuşdur. Bu ayin və mərasimlərdə isə mənası tam şəkildə başa düşülməyən müxtəlif dualar oxunurdu.

Bütün bu söylənilənlərdən və göstərilən məlumatlardan bu nəticəyə gəlmək olar ki, Şamanizm qədim Türklərin dünyagörüşü, dini inanclar sistemində çox mühüm və özünəməxsus bir yer tutmuşdur. Bizim də əsas məqsədimiz bütün qədim Türk inanc sistemləri, onların xalqın həyatında oynadığı rol barədə məlumat vermək idi. İnanc sistemləri arasında Şamanizm xüsusi bir yer tutduğundan və daha geniş yayıldığından bu haqda daha ətraflı məlumat verməyi məqsədəuyğun hesab etdik. Bu barədə daha geniş danışmağımızın bir səbəbi də Şamanizm'in, əsas tədqiqat

obyekti kimi götürdüyümüz mədəni qəhrəman və demiurq personajları ilə bilavasitə əlaqəli olmasıdır. Çünki daha sonrakı dövrlərdə mədəni qəhrəmanlar çox vaxt baş şaman və baş sərkərdə funksiyalarını da yerinə yetirirdilər (33, 99).

II FƏSİL: MƏDƏNİ QƏHRƏMANIN SPESİFİKASI VƏ TIPLƏRİ

2.1. Mədəni Qəhrəmanlar Miflərin Əsas Personajları Kimi

Mif yaradıcılığı bəşər tarixində çox mühüm hadisələrdən biridir. İbtidai cəmiyyətdə mifologiya dünyanı dərkətmə, qavrama üsullarını əks etdirirdi. Mif bəşəriyyətin mənəvi mədəniyyətinin ilkin forması hesab edilir. Belə ki, mifologiya çətin vəziyyətlərdə insana kömək məqsədilə yaradılmışdır. Qədim dövrlərdə o, insanlara dünyada öz yerini və çətinliklərdən çıxış yolu tapmağa kömək etmişdir (178, 14). Ümumiyyətlə, miflərdə real aləmin amillərinin izahı çox sadə şəkildə və xalqın fantaziyası əsasında verilir. Arif Acalov qeyd edir ki, bütün xalqların mifologiyası tipoloji baxımdan eyni silsilələrin mövcudluğu ilə səciyyələnir:

1. Kosmoqonik (kosmoloji) miflər;
2. Etnoqonik (geneoloji) miflər;
3. Təqvim mifləri (11, 14).

Birinci tipə daxil olan miflərdə adından da görüldüyü kimi dünyanın, kainatın, yəni kosmosun yaranması və eyni zamanda bir sıra təbii obyektlərin meydana gəlməsindən bəhs edilir. İkinci tip, yəni Etnoqonik miflər çox rəngarəngdir. Burada, ümumiyyətlə, insanların yaranması, onlar arasındakı münasibətlər, evlilik, birgə yaşayış qaydaları, qadağalar və s. kimi məsələlərdən bəhs edən miflər diqqəti cəlb edir. Üçüncü tip miflərdə isə artıq yaranmış olan Kosmosda konkret sosial birliyin yaşayışı təqvim miflərinin mətnləri vasitəsilə nizamlanır. Etnosun zaman kateqoriyasına münasibəti məhz bu mətnlərdə aşkara çıxır (11, 18).

Mif tipləri haqqında S. Q. Huk da araşdırma aparmışdır.

Müəllif müxtəlif xalqların mifoloji mətnləri əsasında mif tiplərini belə müəyyənləşdirmişdir: ritual miflər, mənşə haqqındakı miflər, kultlarla bağlı miflər, hadisələri şişirdilmiş halda təsvir edən miflər, esxatoloji miflər (180, 4-9).

Türk xalqları mifologiyasında digər xalqlarda olduğu kimi müxtəlif süjetlərə rast gəlirik. Rəngarəng süjetli miflər arasında dünya, onun yaranması, ilk insanların meydana gəlməsi mühüm yer tutur. Bundan başqa ayrı-ayrı Allahlar, müxtəlif ərazilərin coğrafi adları, tayfa-qəbilə adları haqqında, dinlərlə əlaqədar və s. mövzulu miflərlə qarşılaşırıq. Bütün bu sadaladıqlarımızla əlaqədar Türk xalqları mifologiyasında mədəni qəhrəmanların fəaliyyəti ilə bağlı olan miflər xüsusi yer tutur. Mədəni qəhrəmanlar haqqındakı miflər ən qədim miflərin süjet və detallarını özündə əks etdirir. Eyni zamanda mədəni qəhrəmanlar haqqında miflər məlum transformasiya yaşayaraq, ideoloji sferada əhəmiyyətli rol oynayaraq, sinfi cəmiyyətdə də mövcud olmağa davam etmişdir.

Mədəni qəhrəmanlar haqqındakı mifləri ən qədim mifoloji mətn və əfsanələrdən əldə edirik. Bu mətnlərin xeyli hissəsi müxtəlif tədqiqatçılar tərəfindən yazıya alınıb və tərcümə edilərək, bizim dövrümüze qədər gəlib çatmışdır.

Mədəni qəhrəmanlar haqqındakı miflərin analizi göstərir ki, onların hamısı üçün qəhrəmanın möcüzəli mənşəyi, doğuluşu xarakterikdir. Belə ki, bəzi miflərdə qəhrəmanlar Göy tanrısının oğulları kimi özünü göstərir. Məsələn, Yakut Türklərinin yaranışı ilə əlaqədar olan “Ər Soqotok” dastanına nəzər salaq. Qədim Türk dastanları içərisində xüsusi bir yer tutan bu dastanın qəhrəmanı olan Ər Soqotokun qeyri-adi doğuluşu, mənşəyi məsələsi buna nümunə ola bilər. Göy

tanrısı Ər Toyonun oğlu olan Ər Soqotok əvvəlcə öz mənşəyindən xəbərsiz olur. Sonra məlum olur ki, o, göydən yerə endirilmişdir ki, insanları yaratsın (47, 113). Buna başqa bir nümunə kimi Oğuzu da göstərə bilərik. O da dastanda Ay xaqanın oğlu kimi göydən yerə endirilir (13, 124).

Mədəni qəhrəmanlar haqqındakı miflərdə bütün xalqların mifologiyasının ən qədim motivlərindən biri olan “günahsız mayalanma” haqqındakı miflər geniş yayılmışdır. Burada ilkin insanın əcdad-qəhrəmanın buluddan, yaxud onu işıqlandıran gün şüasından doğulması bildirilir. Məsələn, bir altay əfsanəsində dolu dənəsindən törəmədən söhbət gedir. Uyğurların mənşə əfsanəsində Uyğurların atası göydən enən nurla ağacdan doğulmuşdur. Bundan başqa “Oğuz Xaqan” dastanında Oğuz’un arvadı da göydən nur içində yerə enmişdir. Eyni zamanda mədəni qəhrəman olan boz qurd da işıq içərisində Oğuz’a yol göstərmək üçün göndərilir (13, 125-126).

İşıq, ümumiyyətlə, qədim Türklərdə müqəddəs hesab edilmişdir. Bu haqda C. Heyət yazır ki, əski Türk dastanlarında işığın hər yerdə çox mühüm və müqəddəs bir ünsür olduğunu görürük. “Yaradılış dastanı”nda tanrıya yaratma ilhamı verən Aq ana işıqdan doğan bir qadın xəyalıdır. Tanrı Qayıra xanın özü üçün yaratdığı 17-ci göy qatı bir işıq aləmidir.

Uyğurların xaqanı Buğa xan və dörd qardaşı da bir ağac və ya torpağa düşən səmavi bir işıqdan yaradılmışdır və s. (30, 43).

Bizim fikrimizcə, işığın qədim Türklərdə bu qədər müqəddəs hesab edilməsinin nəticəsidir ki, xalqın qayğısını

çəkən, onların yaşayışını asanlaşdıran, bir sıra mədəni fəaliyyətlər həyata keçirən mədəni qəhrəmanların əksəriyyəti göydən düşən işıq şüası ilə doğulmuş, yaxud göydən yerə enmişlər.

Ümumiyyətlə, qəhrəmanın möcüzəli doğuluşu haqqında bir sıra fikirlər mövcuddur. Bu haqda məlumat verənlərdən biri də Murat Urazdır. O, öz fikirlərini söyləyərək bildirmişdir ki, insandan törəməmiş insanların doğuluşuna dair aşağıdakı doğuluşlar vardır:

1. Qurd şəklinə girmiş tanrıdan,
2. İlahədən,
3. Tanrı qəbul edilən dağdan,
4. Qurddan və maraldan,
5. Köpəkdən,
6. Ağacdən,
7. Səhəngdən,
8. Dolu dənəsindən,
9. Köpüklərdən,
10. Dənizdən (69, 95).

Qəhrəmanın yumurtadan doğulması haqqında süjetlər də geniş yayılmışdır. Məsələn, Yakutların inancına görə mədəni qəhrəman, demiurq cizgilərinə malik olan ilk şaman bir qartal yumurtasından çıxmışdır (69, 150).

Mədəni qəhrəmanlar haqqındakı miflərin analizi onlardan bir çoxunun totemik təbəqəsini izləməyə imkan verir. Ümumiyyətlə, mədəni qəhrəmanın totem və sitayiş edilən heyvanlarla əlaqəsi bir çox mətnlərdə özünü göstərir. Bir sözlə, mədəni qəhrəmanların əsas personaj kimi iştirak etdiyi miflər süjet cəhətdən olduqca müxtəlifdir.

Biz yuxarıda A. Acalovun mif tipləri haqqındakı təsnifatını vermişdik. Qeyd etmək istərdik ki, göstərilən mif tiplərinin hər birinin öz-özlüyündə müxtəlif personajları mövcuddur. Bu personajlar içərisində mədəni qəhrəman özünəməxsus bir yer tutur. Mədəni qəhrəman tip baxımından həm kosmoqonik, həm də etnoqonik miflərin əsas personajıdır. Hər bir xalqın folklor nümunələrində mədəni qəhrəman personajına rast gəlmək mümkündür. ÜmumTürk, eləcə də Azərbaycan folklorunda bu personajın yeri və rolu haqqında yetərincə məlumat yoxdur. Məqsədimiz də qədim Türk mifologiyasında önəmli yer tutan mədəni qəhrəmanlar və onların mifoloji dövrdəki cəmiyyətlərdə yeri və rolu haqqında ətraflı məlumat verməkdir. İlk öncə mədəni qəhrəmanın mifologiyada hansı mənalar ifadə etməsini izah edək.

Mifologiyada maddi mədəniyyət əşya və nemətlərinin mənşəyi – odun əldə edilməsi, sənətkarlığın və əkinçiliyin icad edilməsi (Prometey haqqında qədim Yunan əfsanələri kimi), incəsənət alətlərinin düzəldilməsi (qopuzun Dədə Qorqud tərəfindən düzəldilməsi kimi), həmçinin insanlar arasında müəyyən adət-ənənələrin, mərasimlərin, qanunların mənşəyi barədəki miflər çox mühüm yer tutur (121, 65-84). Belə yeniliklərin tətbiqi adətən müxtəlif mədəni qəhrəmanlara mənsub edilir (29, 64). Elə mifoloji surətlər mədəni qəhrəman hesab edilir ki, onlar insanlar üçün müxtəlif mədəni nemətlər (od, əmək alətləri, becərilən bitkilər və s.) əldə edir və ya ilk dəfə icad edirlər. Mədəni qəhrəmanlar həmçinin ovçuluq üsullarını, sənətkarlığı, incəsənəti, nigah qaydalarını, mərasimləri, müəyyən sosial-

təşkilati işləri və s. öyrədirlər (164, 76; 185). Məsələn, Yakut miflərinin qəhrəmanı olan Ər Elley (Ər-Soqotok) mədəni qəhrəman kimi çıxış edərək, ilk olaraq məişət əşyalarını və bir çox mərasimləri yaradır (135, 5). Eləcə də Koroğlu və Dəmirçioğlu obrazları özlüyündə mədəni qəhrəman obrazının epik transformasiyasıdır. İbtidai cəmiyyətdə təbiət hadisələri ilə insanın yaratdığı mədəniyyət hadisələri barədəki təsəvvürlərin bir-birindən fərqləndirilə bilməməsi üzündən (məsələn, sürtünmə nəticəsində odun əldə edilməsi ildırımın, günəş şüasının və s. mənşəyinə bərabər tutulurdu) belə hesab edilirdi ki, mədəni qəhrəman dünyanın qurulmasında – göy cisimlərinin yerbəyer edilməsində, gecə ilə gündüzün əvəzlənməsində, ilin fəsillərinin dəyişməsində və s. məsələlərdə də iştirak edir (141, 25; 184; 187). Məsələn, Altay və Cənubi Sibir Türklərinin mifologiyasında Ülgen yeri və göyü, bütün yer təbiətini, hətta Erliklə birlikdə insanı yaratmışdır (156, 23). Bəzi miflərdə isə Ülgen nəinki yerin və göyün, hətta Günəşin və Ayın, göy gurultusunun, göy qurşağının, həmçinin odun yaradıcısı kimi təsvir edilir (152, 245).

Daha qədim əkinçilik və maldarlığın yaranmasından öncəki mənimsəmə təsərrüfatının (ov ovlamaq, vəhşi bitki və meyvələrin toplanması və s.) xüsusiyyətlərini əks etdirən miflərdə mədəni qəhrəman təbiətin verdiyi hazır məhsulları ya sadəcə tapır, ya da onları ilkin qoruyucusundan oğurlayır və ya hər hansı bir başqa yolla əldə edir. Qeyd etdik ki, əldə etmə bəzən ilk sahibindən oğurlamaq formasını alır. Belə oğurluq öz növbəsində gücə, ağıla, fiziki bacarığa və yaxud hiyləgərliyə sahib olmağı tələb edir. Bununla paralel və ya

zaman baxımından daha sonralar (təxminən e. ə. VIII-VI əsrlərdən başlayaraq) ayrı-ayrı əşyaların mədəni qəhrəmanlar, demiurqlar tərəfindən müxtəlif əmək alətlərindən istifadə etməklə düzəldilməsi barədə miflər yaranır.

Müəyyən dövrlərdə mədəni qəhrəmanlar əjdahalarla, təbiətin qara qüvvələri ilə, dünyanı yenidən xaosa sürükləməyə çalışan iblislərlə mübarizə aparırlar. Bu məqamda mədəni qəhrəman bahadırlar, igid oğullar (Herakl, Persey, Basat və b.) rolunda çıxış edirlər. Öz təkamülünün gedişində mədəni qəhrəman ilk əcdad kimi yaradana da (Tanrıya), Koroğlu obrazında qeyd etdiyimiz kimi epik qəhrəmana da çevrilə bilər. Mədəni qəhrəman bəzən, xüsusilə də arxaik mifologiyalarda (Məsələn, Okeaniyanın və Amerikanın aborigenlərində) əkiz qardaşlardan biri kimi də çıxış edə bilər (136, 110). Əkiz miflərin surətləri olan əkiz qardaşlar ya bir-birinə kömək edirlər (xüsusilə də qorxulu varlıqlarla mübarizədə), ya da biri xeyir, digəri isə şər qüvvələri təmsil etməklə, bir-biri ilə mübarizə aparırlar (Məsələn, qədim İran mifologiyasında). Belə əkizlər tez-tez eyni zamanda fraternal əcdad kimi təzahür edir (134, 174).

Mədəni qəhrəmana xas olan keyfiyyətlər müxtəlif tanrı obrazları üzərində də cəmləşir. Belə tanrılar inisasiya mərasimlərinə, müxtəlif ruhlara hamilik edirlər. Qüdrətli və fəvqəltəbii qüvvələr hesab edilən tanrıların yaradıcı funksiyaları müxtəlif təbiət qüvvələrinin, ümumiyyətlə, kosmosun idarə edilməsi funksiyaları ilə birləşir. Tanrı obrazının formalaşmasında ruhlar haqqındakı təsəvvürlər də mühüm rol oynamışdır. İnkişaf etmiş mifologiyalarda

tanrıların və ruhların obrazları yanaşı yaşayır, ancaq ruhlar mifoloji sistemin nisbətən aşağı dərəcələrinə aid edirlər. Bu mifoloji varlıqlar daima insanla qarşılıqlı əlaqədədir. Ruhlar müxtəlifdir: onlar insanların hamisi, qəbilə ruhları, əcdadların ruhları, xəstəliklərin ruhları, şamana kömək edən ruhlar, ayrı-ayrı obyektlərin, sahələrin (meşənin, dağın, çayın və s.) ruhları şəklində təsəvvür edilirdilər (148, 54-57; 73, 215-224).

Mədəni qəhrəman haqqında bu ümumi məlumatdan sonra mifoloji mətnlərdə mədəni funksiyalar yerinə yetirən ayrı-ayrı obrazlara ətraflı şəkildə nəzər salaq.

Qədim Türk əfsanələrində mədəni qəhrəman funksiyası daşıyan obrazlardan biri qurddur. Xüsusilə də Boz qurdla bağlı qədim Türk dastanlarında qurdun bu xüsusiyyəti özünü daha qabarıq şəkildə göstərir (1, 23-24). Ümumiyyətlə, R. Əliyevin qeyd etdiyi kimi Türk mifologiyasında aparıcı xətt boz qurdla əlaqədardır. Əski Türklər boz qurdu özlərinin xilaskarı, yol göstərəni, öz soyköklərində dayanan müqəddəs varlıq kimi təsəvvür edirlər. Boz qurdla bağlı əfsanələrdə bu fikir hakimdir ki, bütün Türk soyunun, nəslinin himayəçisi boz qurddur. O, Türk ulusuna yol göstərmiş, onları azadlığa səsləmiş, döyüşdə qalib gəlmələrinə kömək etmişdir (27, 17). Qurd haqqında bu kimi bəzi fikirlərə, əfsanələrə nəzər salmaqla onun həm əcdad, həm mədəni qəhrəman kimi qədim Türk mifologiyasında xüsusi bir yer tutduğunun şahidi oluruq. Belə ki, bir sıra qədim Türk tayfalarının (Məsələn, GöyTürklərin. Bax: 47) törəyiş əfsanələrinin əsasını qurddan törəmə təşkil edir. Mədəni qəhrəmanın bir xüsusiyyəti də bir nəslin, tayfanın başlanğıcını qoymaqdır. Məhz bu xüsusiyyətinə, həmçinin xilaskarlıq funksiyasına görə qurd

mədəni qəhrəman hesab edilə bilər. Digər bir əlamət isə qurdun mədəni qəhrəman kimi insanlara yol göstərməsidir. Məsələn, “Oğuz Xaqan” dastanında Oğuz’un məsləhətçisi, yol göstərənini məhz qurd olmuşdur (bax: 13).

V. Vəliyev də yazır ki, Türkdilli xalqların qədim dastanlarında qurd və ya Boz qurd xilaskar, Türkdilli tayfaların hamisi və onların əcdadı kimi təlqin olunur (64, 41). İngilis tədqiqatçısı L. Kinross Osman dövlətinin 600-illiyi münasibətilə yazdığı kitabda Oğuzların göyTürk əsarətinə qarşı uğursuz üsyanından danışarkən qeyd edir ki, VIII əsrin əvvəllərində ümumi “Oğuz” adı altında qərbə doğru hərəkət edən tayfalar əfsanəvi boz qurdun bələdçiliyi ilə Səmərqəndə çətdilər (181, 5).

Qurdun mədəni qəhrəman kimi xilaskarlığına, yol göstərənliyinə müxtəlif miflərdə rast gəlirik. Bu miflərdən birində deyilir ki, Allah’dan Nuh peyğəmbərə bütün dünyanı su basacağı xəbəri gəlir. O, tez bir gəmi düzəltdirib, hər bir canlıdan bir cüt bu gəmiyə qoyur. Nuhun yeddi oğlu var imiş. Oğlanlardan altısı gəmiyə minir, biri minmir. Deyir ki, su gələndə çıxaram dağın başına, mənə heç nə olmaz.

Çox keçmir ki, dünyanın üzünü su alır. İnsanlar boğulub ölür. Nuh peyğəmbər baxır ki, dağa çıxan oğlu da boğulub boğuldadır. İstəyir ki, gəmini ona sarı sürsün. Allah’dan səs gəlir ki, ya Nuh, çıx get, bu oğlan sizlərdən deyil.

Nuh gəmini sürüb gedir. Çox çəkmir ki, tufan dayanır, su yatır. Nuh peyğəmbər oğlanlarına deyir ki, istədiyiniz canlılardan götürüb düşün quruya, yaşayın, nəslinizi artırın.

Nuhun oğlanlarından birinin adı Türk idi. Bu Türk

qoyunla qoçu götürüb torpağa düşdü. Gəmi çıxıb getdi. Sən demə, Türkün düşdüyü torpaq cəzirə imiş. Hər tərəfi su olduğuna görə bu cəzirədən çıxmaq olmazmış.

Türk dörd yüz əlli il bu cəzirədə yaşayır. Onun heyvanları o qədər çoxalır ki, bütün cəzirəni tutur. Ot-ələf, kol-kos qalmır, heyvanlar hamısını yeyib qurtarır. Elə gün gəlib çatır ki, heyvanlar yeməyə heç nə tapmayıb, qırılmağa başlayırlar. Nuh oğlu Türk baxır ki, belə getsə, heyvanlar da ölüb qurtaracaq, özü də. Ha fikirləşir, bir nicat yolu tapa bilmir.

Günlərin bir günü Türk görür ki, bir heyvan parçalanıb yeyilib. Öz-özünə deyir ki, axı bu cəzirədə qoyundan başqa heç bir heyvan yoxdur. Bəs bu qoyunu nə yeyib? Türk çox təəccüblənir. Gecəni yatmayıb güdür. Bir də baxır ki, uzaqdan suyun içi ilə bir qaraltı gəlir. Bu qaraltı gəlib cəzirəyə çatanda tanıyır ki, gələn boz rəngli qurddur. Boz qurd cəzirəyə çıxan kimi cumur bir heyvanın üstünə. Bir tərəfdən də Türk gəlib çıxır bura. Boz qurd Türkü görüb gəldiyi yol ilə geri qaçır. Türk də düşür bunun arxasınca. Xeyli gedirlər. Türk baxır ki, qurdun getdiyi yerlərdə su heç topuğa qalxmır. Bir qədər gedəndən sonra quruya çıxırlar. Qurunu gören Türk qayıdıb həmin yolla heyvanlarını da buraya gətirir. Sonra Türk fikirləşir ki, mənə bu cəzirədən boz qurd xilas elədi. Gərək onun şəklini öz bayrağıma çəkəm.

Belə də edir. Sonralar Türkün nəslə çoxalanda hamısına deyir ki, boz qurd bizim xilaskarımızdır. Əgər o, yol göstərməsəydi, nə mən olardım, nə də siz olardınız. Ona görə də gərək həmişə boz qurda inanasınız. Boz qurdun şəklini öz bayrağınıza çəkib, bu bayrağın arxasınca gedərsiniz. Türkün

övladları bu nəsihətə həmişə əməl etməyə başladılar (4, 218).

Başqa xalqların mifologiyası ilə tanışlıq da göstərir ki, qurd insanlarla yaxın olmuş, hətta onlarla birgə yaşamışdır (172, 127, 132-133, 141-142).

Bir çox xalqlarda mədəni qəhrəman obrazları keçmişdə totemik əcdadlarla bağlıdır və heyvan, quş və s. görünüşü, cizgilərinə malikdir. Məsələn E. M. Yanişka yazır ki, qədim Cənubi Kitay mifologiyasında Panqu əcdaddır. Onların mifologiyasında beş rəngli it (totem) Panqu qadını özünə arvad edir. Həmin əlaqədən bu xalq yaranır. Mifoloji mətnlərdə Panquya mədəni qəhrəmanın əkinçiliyin, sənətkarlığın, əmək alətlərinin yaradıcısının rolu da aid edilir (177, 128). Göründüyü kimi totem əcdadın mədəni qəhrəman funksiyasını yerinə yetirməsinə başqa xalqların mifologiyasında da rast gəlinir.

Bu haqda Tokarev də öz fikirlərini ifadə edərək totemik əcdadları mədəni qəhrəmanın qədim variantlarından biri hesab etmişdir (164, 75).

R. Ş. Carılqasinov da öz məqaləsində göstərir ki, mədəni qəhrəmanla totemizm arasında əlaqə mövcuddur. Belə ki, o, Koreya miflərindəki mədəni qəhrəmanlar haqqında söhbət açaraq totem olan heyvanın mədəni funksiyalar yerinə yetirə bilməsi fikrini irəli sürmüşdür (96, 66). Buna uyğun olaraq bizim də mifologiyada mədəni qəhrəmanın totem heyvanla əlaqəsini, hətta totem əcdadın mədəni qəhrəman kimi fəaliyyətini görmək olar.

Bu haqda N. A. Kriniçnayanın da fikri maraqlıdır. O bildirir ki, totem əcdad bəzən miflərdə və dini rəvayətlərdə mədəni qəhrəman səviyyəsində çıxış edir. Tez-tez totem

əcdada od yaratmaq xüsusiyyəti aid edilir. Məsələn hind miflərində insanlara od verən yaquar mədəni qəhrəmandır (118, 56).

Müxtəlif mənbələrdən görüldüyü kimi, Türk xalqlarında mədəni qəhrəman, demiyurq sayılan ilk şamanlar heyvan, quş olmuşdur. Məsələn, Özbək şamanlarının köməkçi və qoruyucu şamanları qartal, qarğa, Qazaxlarda ayı, qartal, Qırğızlarda ağ dəvə balası, Altaylarda ceyran, maral olmuşdur. Buryat əfsanəsində də deyildi ki kimi bunlar insanlara kömək üçün göy Allahları tərəfindən göndərilmişlər. Bu əfsanədə deyilir ki, göydən göndərilən qartal gördüyü ilk qadınla əlaqəyə girmiş və bu əlaqədən ilk şaman dünyaya gəlmişdir.

A. Şükürov da bu haqda söhbət açaraq göstərmişdir ki, bir sıra xalqların miflərində heyvanlar insanlara od verir, insanlara sənət öyrədir, mərasim və adətləri aşlıyır (60, 85).

Totem əcdadın mədəni qəhrəman səviyyəsindəki digər hərəkətlərinə baxış zamanı onların xüsusən insanların təsərrüfat fəaliyyətinin qədim növləri ilə əlaqəli olması faktı diqqəti cəlb edir: toplayıcılıq, ovçuluq, balıqçılıq (118, 57).

Qeyd etdik ki, mədəni qəhrəmanın heyvani zahiri görünüşü müxtəlif xalqların mifologiyası üçün xarakterikdir. Cəmiyyət münasibətlərinin inkişafı, mədəniyyətin yüksəlməsi ilə mədəni qəhrəmanın zahiri görünüşü də get-gedə insanlaşdırılmış olur. Baxmayaraq ki, o, uzun müddət hələ bəzi heyvani cizgiləri saxlayır, sonralar isə artıq yeni miflərlə və əfsanələrlə izah edilən heyvanlarla, yaxud quşlarla əlaqə müasirliyə uyğunlaşdırılmışdır.

Biz "Oğuz Xaqan" dastanının adını çəkdik. Bu dastanda

Oğuz'un özü də mədəni qəhrəmandır. Onun dastandakı fəaliyyəti, ona məxsus bəzi xüsusiyyətlər onun da mədəni qəhrəman, demiurq cizgili olmasını göstərir. Bu cizgilərə, xüsusiyyətlərə ətraflı nəzər salaq.

C. Bəydili və F. Bayat da Oğuzu mədəni qəhrəmana aid etmələrini birinci növbədə onun tüklü olması ilə izah edirlər. Oğuz'un xtonik keyfiyyətli mifoloji varlıq olmasını onun bədəninin ilkinlik və qeyri-adi güc ifadə edən sıx tüklə örtülü olması da sübuta yetirir. Görünüşündəki heyvani əlamətlər, əzələrinin heyvan əzələrinə oxşaması Oğuz obrazının arxaik olması və mədəni qəhrəman səciyyəsiindən irəli gəlir. Çünki mədəni qəhrəmanın tüklü göstərilməsi mifoloji düşüncə çağı ilə bağlı simvoldur (18, 56; 13, 15).

Biz qeyd etdik ki, mədəni qəhrəmanlar insanlara təhlükə yaradan qorxunc varlıqlara, nəhənglərə qarşı vuruşub onları məhv edirlər. "Oğuz Xaqan" dastanında da Oğuz meşədə yaşayan, ilxıları, insanları yeyib, xalqı çox ağır vəziyyətə salan yırtıcı bir heyvanı öldürüb, insanları bu bəladan xilas edir (13, 124).

Dastanın sonrakı gedişində Oğuz'un özünü xaqan elan edərək, öz xaqanlığını və qoşununu yaradaraq, xalqını idarə etməsi, bir sıra Türk uruqlarına qıpçaq, qarluq, kalaç və s. ad verməsi də onun mədəni qəhrəman, demiurq funksiyasını əks etdirir (bax: 13).

Mədəni qəhrəmanın xaos yaradan vəhşi varlıqlarla vuruşmasına dair başqa bir nümunə kimi də Basatın Təpəgözlə vuruşmasını göstərə bilərik. Bildiyimiz kimi, "Kitabi Dədə Qurqud" dastanında özünəməxsus bir yer tutan bu səkkizinci boy əfsanəvi mifik xarakter daşıyır. Belə ki, bu

boy əvvəlcə əfsanə şəklində olmuş, sonra dastana daxil edilmişdir. Əfsanədə təsvir edilir ki, Oğuzlar içərisində böyüyüb sonradan onlara qan udduran Təpəgözə qarşı heç kim vuruşa bilmir. Oğuzlar heç bir vasitə ilə onun qarşısını ala bilmirlər. Axırda Oğuzlar içərisindən çıxan Basat Təpəgözə qarşı vuruşaraq bütün Oğuz elini bu təhlükədən xilas edir (69, 241-242). Göründüyü kimi burada da Basat mədəni qəhrəmana xas cizgiləri ilə diqqəti cəlb edir.

Təpəgözlə bağlı sonralar başqa miflər də yaranmışdır. Məsələn, bu miflərin birində deyilir ki, neçə il övlad həsrəti çəkən bir kişi ilə arvadın axırda bir uşağı olur. Lakin onun yalnız bir gözü olur. Uşaq tez böyüyür. Hamını bir-bir yeyir. Axırda ata-anasını da yeyir. Sonradan olan bacısı bunu görüb gecə evdən qaçıb bir qoz ağacına çıxır. Onun yanında bir iti olur. Təpəgöz ağacı kəsib qızı yemək istəyəndə it tullanıb pəncəsi ilə onun gözünü çıxarır. Təpəgöz özünü ora-bura vurub ölür. Bu mifdə isə xilaskar kimi it çıxış edir (4, 231-233).

Miflərdə mədəni qəhrəmanın nəhənglərə qalib gəlməsinin təsviri bir tərəfdən xaosun qarşısını almağa, dünyanı qaydaya salmağa, digər tərəfdən də müasir dünyanın yaradılmasına xidmət edir. Belə ki, bəzən öldürülmüş nəhəngin, qorxulu məxluqun bədənindən bütöv bir dünya yaradılır. Məsələn, bir alman əfsanəsində deyilir ki, dünyanın yaradılışı zamanı Yimir adlı bir div törəmişdir. Tanrılar onu öldürdülər. Ətəyindən torpağı, qarnından dənizi, sümüklərindən dağları, saçlarından meşəni, başından göyü yaratdılar (62, 60).

Mədəni qəhrəmanın funksiyası müxtəlif dövrlərdə nəsilbaşlayan əcdadlarla bağlıdır. Məsələn, Yakut

Türklərində mifoloji personaj olan Ər-Soqotok Yakutların ilkin əcdadıdır. Bununla yanaşı o mədəni qəhrəman kimi də götürülə bilər. Çünki tanrı tərəfindən göndərilən Ər-Soqotok Qara xanın canını almaq istəyən, cəhənnəmin sahibi olan Buura Dohsunla vuruşur və həm ölkəni, həm də Qara xanı bu cəhənnəm zəbanisinin əlindən xilas edir. Burada da mədəni qəhrəmanın xilaskarlıq xüsusiyyəti özünü göstərir (47, 111-121). Bu personaj haqqında Meletinski də məlumat vermişdir. O da Ər-Soqotokun mədəni qəhrəman kimi xüsusiyyətlərindən bəhs edir. Bu qəhrəman müxtəlif adlarla çıxış edir. Ər-Soqotok tənha yaşayan, valideynləri olmayan, digər insanları tanımayan bahadır. O, həm də insan tayfasının ilkin əcdadıdır. Ər-Soqotok qadın axtarır ki, digər insanların nəsilbaşlayarı ola bilsin. Göründüyü kimi Ər-Soqotok haqqındakı hekayətlərdə ondan mədəni qəhrəman kimi bəhs edən miflər çoxdur. Ona maddi mədəniyyətin bu və ya digər əşyasının yaradılması, malqaranın ayrılması, qab-qacağın hazırlanması, yaz mərasimi bayramı olan ısıaxın təşkil edilməsi, silah yaradılması və yaratdıqlarına, ixtira etdiklərinə ad verməsi və s. kimi mədəni qəhrəmana xas xüsusiyyətlər aid edilir (119, 18-39). Öz valideynlərini tanımayan “tənha” bahadırlar kimi digər Yakut bahadırları da (məsələn, Yupyun Uolan) çıxış edir. Ər-Soqotoka oxşar ilkin əcdad, mədəni qəhrəmanlara Altay xalqlarının mifologiyasında da rast gəlirik. Burada deyilir ki, əvvəlcə qəhrəman öz mənşəyini bilmir, çünki valideynləri yoxdur. Sonradan bilinir ki, o, zəngin mal-qara təsərrüfatının varisidir. Söyləyicilər bəzən qəhrəmanın bu “tənhalığı” yetimliklə əsaslandırırırlar. Göründüyü kimi burada, xüsusən də Yakut

olonxolarının qəhrəmanları adətən ilk “tənha” insan kimi çıxış edirlər və müxtəlif mədəni funksiyalar icra edirlər. “Tənha” bahadır kimi ilkin əcdad tipi ilə yanaşı, Yakut eposunda yeri qorxunc abaasından təmizləmək kimi xüsusi missiya ilə səma Allahları tərəfindən yerə göndərilən bahadırlar bahadırı kimi (bariz nümunə Nyurqun Bootur) digər bir personaj tipi də vardır. Bu da mədəni qəhrəmanın tipik fəaliyyətidir (135, 4-5; 118, 104).

Yakut olonxolarının erkən tiplərinin süjetləri haqqında araşdırma aparan N. V. Yemelyanov öz kitabında Ər Soqotok haqqındakı əfsanəni bir qədər başqa şəkildə vermişdir. Burada qəhrəman Ər Soqotok adı ilə deyil, Elley adı ilə çıxış edir. Əfsanədə deyilir ki, Omoqoy Baayın Lenada məskunlaşmasından sonra kimsəsiz Elley bura gəlir. Bir variantda o, böyük qardaşlarından inciyib bura gəlir, başqa bir variantda isə zəhmli tatar hökumdarının qəzəbindən qaçaraq bura gəlir. Elley burada Omoqoyun işçisi olur və onun hörmətini qazanır. Sahib öz sevimli, gözəl qızını ona vermək istəyir. Lakin Elley sevilməyən, çirkin qızı seçir və onunla evlənir. Qəzəblənən Omoqoy onlara yalnız pis bir inəklə qotur madyan verərək, öz himayəsindən qovur. Qonşuluqda məskən salan Elley təsərrüfatla məşğul olur, pəncərəsi və peçi olan ev tikir (Omoqoyun evində isə pəncərə və peç yox idi). O, mal-qara üçün ağıl düzəldir və s. Bütün bunlardan sonra mal-qara sürüsü və at ilxısı Omoqoydan uzaqlaşır, onun yanına gəlir. Elley həyat yoldaşına tozağacı qabığından müxtəlif avadanlıqlar düzəltməyi öyrədir və özü də ayı adlanan Allahlar şərəfinə təşkil etdiyi yaz bayramı ısıaxın ilk yaradıcısı olur. . . Beləliklə, Elley və onun qadını

Yakutların ilk əcdadına çevrilirlər (101, 5).

E. M. Meletinski "Sibir'in Türk-monqol xalqları eposlarında qəhrəmanın qədim tipi haqqında"ki araşdırmasında Yakut olonxolarının bu ən məşhur qəhrəmanı Ər Soqotok haqqında ətraflı məlumat vermişdir. Müəllif burada mədəni qəhrəman olan Ər Soqotok haqqındakı müxtəlif variantlardan söz açmışdır. Bizim verdiyimiz variantlarla yanaşı başqa variantlar da mövcuddur. Başqa variantlarda da qəhrəman haradan gəldiyini, yəni öz mənşəyini bilmir. Bununla yanaşı digər variantlarda da onun mədəni fəaliyyətindən söhbət açılır, qeyd edilir ki, Ər Soqotok qarşımızda ilk əcdad və mədəni qəhrəman kimi dayanır (131, 431-433).

Ər Soqotok haqqında əfsanə və olonxolara nəzər salan müəllif, onları müqayisə edərək mühüm nəticələrə gəlmişdir. Belə ki, tarixi əfsanələr mədəni qəhrəmanlar haqqındakı miflərin izlərini daha aydın qoruyub saxladığına görə onlarda, eposdan fərqli olaraq, Ər Soqotok və digər bahadırların "mədəni" fəaliyyəti yalnız təcrid olunmuş variantlarda çıxış edir. Bu da onunla izah olunur ki, olonxoların epik qəhrəmanı hər şeydən əvvəl döyüşçü bahadırlar kimi çıxış edir.

Ellyae – Soqotok haqqındakı əfsanələrin və Soqotok – Ağ gənc haqqındakı olonxoların mifoloji motivləri, görünür, Yakutların və yəqin ki, Sibir'in digər Türk-monqol xalqlarının mifoloji eposunda ümumi mənbəyə malikdir (131, 437-438).

Türk-monqol xalqları mifologiyasında da həmçinin "iki qardaş", çoxlu qardaşlar, bacı və qardaş motivlərinə də rast gəlirik. Bu motivlər Ər Soqotokun başqa variantlarında da

özünü göstərir. Belə miflərdə bacı da qardaş kimi mədəni qəhrəman funksiyasını yerinə yetirir. Məsələn, Buryat uliqlerlərində qəhrəmanın bacısının “mədəni qəhrəmanlıq fəaliyyətinin” arxaik izləri qorunub, saxlanılır. “Altan-Sesek və onun bacısı Ermeljin-Qoxon- Abaxa” uliqleresində bacı balaca qardaşın sualına cavab verərkən ona meşədəki heyvanlar haqqında, onları necə ovlamaq barəsində danışır, özü qardaşına ox, yay, kaman düzəldir. Göründüyü kimi, ilkin əcdad obrazı epik qəhrəmanların qədim tipi olmuşdur.

Biz yuxarıda şamanlar haqqında söhbət açdıq. Onların qədim Türk xalqlarının dünyagörüşündəki yeri barəsində danışdıq. Eyni zamanda onu da ifadə etdik ki, qədim Türkün dünyagörüşündə özünəməxsus bir yer tutan Şamanizmde ilkin şamanlar çox vaxt mədəni qəhrəman kimi də miflərdə xüsusi yer tutur. Məsələn, Orta Asiya əfsanələrinin demək olar ki, hamısı Qorqudu şaman kimi təsvir edir. “Qorqud Kitabı”nın artıq ilk misralarından Qorqud gələcəkdən xəbər verən kimi təqdim edilir. Lakin bu yalnız müqəddimənin girişində belədir. Burada yəqin ki, ondan baxşı-şaman kimi bəhs edən əfsanələrin təsiri özünü göstərir. Sonrakı yerlərdə, elə müqəddimənin özündə Qorqud artıq müdrik bir ağsaqqal kimi çıxış edir. Yəni artıq şamandan çox mədəni qəhrəman kimi fəaliyyət göstərir. El-obanın rifahı yollarını axtarır, ad qoyur, nəşə yaradır, bir çox mərasimləri icra edir. “Qəhrəmanlıq dastanında həqiqət və uydurma” üzrə araşdırma aparan R. Bədəlov “Kitabi Dədə Qorqud” kimi qəhrəmanlıq dastanının əsas surəti olan Dədə Qorqud üzərində ayrıca dayanır. Mifoloji mətnlərdə mədəni qəhrəman və demiurq kimi götürdüyümüz bu surəti R.

Bədəlov belə xarakterizə edir: şaman, mədəni qəhrəman, inisiyasiya başçısı, yağışın “sahibi” və s. (76, 51). Müəllif qeyd edir ki, inisiyasiya başçısı kimi Qorqud’un rolu genetik cəhətdən mədəni qəhrəmanın funksiyası ilə bağlıdır, onlar qarşılıqlı olaraq bir-birinə çevrilir, bir-birinin funksiyalarını ifadə edirlər.

Bununla yanaşı müəllif müxtəlif xalqların mifologiyasındakı ayrı-ayrı mədəni qəhrəmanın adını çəkir və Qorqud surətini onlarla müqayisə edərək müxtəlif nəticələrə gəlir (76, 46-74).

Mühüm araşdırmalar müəllifi olan V. M. Jirmunski də Qorqud’un müsəlman müqəddəsi olması, onun haqqında bir sıra əfsanələrin yaranması, bu əfsanələrdə isə Qorqud’un ilk xanəndə və şaman (“baksı”) kimi çıxış etməsini söyləmişdir (104, 66).

Ümumiyyətlə, Qorqud qədim Türk xalqlarının əfsanələrində həm ilk şaman, həm də mədəni qəhrəman və demiurq kimi özünəməxsus bir yer tutmuşdur.

İlk şaman obrazına Yakut miflərində də rast gəlirik. C. Bəydili qeyd edir ki, Yakutlarda ilk şaman An Arkıl Oyun göstərilir. Adına sadəcə Arkıl da deyilən bu ulu şaman o qədər güclüdür ki, ölüləri dirildir, korların gözünü açır, ruhi xəstələri sağaldır (18, 52).

Yakutların şaman miflərində də mədəni qəhrəmanlarla tez-tez rastlaşmaq mümkündür. Məsələn, Yakut mifologiyasında yuxarı dünyanın zalım ruhlarının başçısı, böyük abası tayfasının nəsilbaşlayanı olan Ulu Toyonu nümunə kimi göstərə bilərik. Miflərdə deyilir ki, o insanlara can (syur) vermişdir, qarğa vasitəsilə onlara od göndərmişdir.

O, Yakut tayfasının himayəçisi, qarğanın himayəçi atası, ruhu, həmçinin baş şamandır (133, 188- 189). Şamanlar tez-tez bu və ya digər məsələlər, insanlar arasındakı bəzi mübahisələri həll etmək üçün onun yanına gedirdilər. Ulu Toyonun məhkəməsi çox ciddi keçirdi. O, qəddar, lakin ədalətli qərarlar qəbul edirdi. Bununla yanaşı Ulu Toyon antropomorf tanrıdır, böyük ailənin başçısıdır. Adi insanlar onu görə bilmirdilər, lakin bəzi miflərdə o hansısa böyük bir heyvan obrazında görünürdü. Belə ki, o, böyük qara öküz, yaxud qara aygır, nəhəng ayı, yaxud sığın obrazına girərək nəriltili və səs-küylə yer üzərində qaçır. Miflərdə onun uşaqlarının da adı çəkilir (73, 25-30).

Azərbaycan folklorunda Koroğlu da mədəni qəhrəman kimi götürülə bilər. Bunu Koroğlu haqqında olan bir sıra mifoloji mətnlər sübut edir. “Azərbaycan mifoloji mətnləri” adlı kitabda Koroğlu’dan mədəni qəhrəman kimi bəhs edən bir neçə mifoloji mətn verilmişdir. Mədəni qəhrəmana xas olan keyfiyyətlərdən biri dağa, gölə, ayrı-ayrı yerlərə ad qoymaqdır. Bu xüsusiyyəti Koroğluda da görürük. Məsələn, belə mətnlərin birində oxuyuruq: “Deyirlər ki, Qırat elə-belə atlardan deyildi. Bir gün Koroğlu eşidir ki, bir göldə su aygırları yaşayır. Koroğlunun Qırat’ını dünyaya gətirən at da bir vaxt bu gölün qırağında otlayırmış. Göldən bir su aygırı çıxıb həmin madyanla cütləşmişdi. Vədə tamamında o madyandan Koroğlunun Qırat’ı dünyaya gəlib.

Bunu eşidən Koroğlu Qırat’ın xatirinə həmin gölün adını Aygır gölü qoyub” (11, 49).

Verilmiş bu mətnlə yanaşı Kür çayının adının da Koroğlu tərəfindən verilməsini göstərən mətn Koroğlunun mədəni qəhrəmana məxsus olan xüsusiyyətini ifadə edir (11,

49). Bütün bunlarla yanaşı bir sıra Türkmən uruqlarının öz köklərini Koroğlunun adı ilə əlaqələndirmələri, habelə onun getdiyi hər yerdə bir iz qoymağı, adamların ona qədər bilmədiklərini onlara öyrətməsi və s. buna nümunə ola bilər. “Koroğlu” dastanında isə Koroğlu daha çox xilaskarlıq funksiyalarını yerinə yetirir.

Miflərdə insanlara od tapıb gətirən mədəni qəhrəmanlara bir çox xalqların mifologiyasında olduğu kimi Türk xalqları mifologiyasında da rast gəlirik. Yuxarıdakı bölmədə haqqında danışdığımız göyTürklərin əfsanələrində də odu insanlara verən mədəni qəhrəmanlara rast gəlmək mümkündür. Məsələn, bir göyTürk əfsanəsində odu ilk dəfə taparaq Türklərə verən əfsanəvi bir atadan söz açılır. GöyTürklərin bu atası yarı insan, yarı tanrı şəklində idi. Soyuqdan çox iztirab çəkən Türklər onun odu tapması sayəsində həm qızına bilmiş, həm də yeməklərini bişirə bilmişlər (47, 67).

Qeyd etdik ki, daha arxaik mifologiyalarda tanrılar da mədəni funksiyalar yerinə yetirirlər. Onlar dünyanın, ilk insanın yaradılmasında, bütün kainatın sahmana salınmasında böyük rol oynayırlar. S. A. Tokarev qeyd edir ki, Polineziya mifologiyasında, bəzən yarımAllah və insanların əcdad obrazına çevrilən mədəni qəhrəman obrazları mühüm rol oynayır. Xüsusən də Maui haqqında (yaxud Mauinin bir neçə qardaşları haqqında) miflər geniş yayılmışdır. Ümumiyyətlə, Mauinin balıq ovlayan qarmaqla dənizin dibindən ada çıxarması, insanlara od gətirməsi, günəşi daha yavaş hərəkət etməyə məcbur etməsi və s. haqqında (guya əvvəlcə günəş səmada çox sürətlə hərəkət edirmiş) miflər

mələumdur (165, 93).

Mauiyə bənzər obrazlar qədim Türk mifologiyasında da mövcuddur. Lakin tanrıların (məsələn, Ülgen, Erlik və b.) yaradıcılığı mədəni qəhrəmandan daha çox demiurqun fəaliyyətinə uyğun olduğu üçün bu haqda sonrakı bölmədə söhbət açacağıq. Ancaq elə miflər də vardır ki, burada bu personajlar mədəni qəhrəman kimi fəaliyyət göstərirlər. Məsələn tanrı Ülgen'in övladları barəsindəki bir mifoloji mətnə nəzər salaq. Yunan mifologiyasında Zevsdən odu oğurlayaraq insanlara verən Prometey kimi, böyük tanrı Ülgen'in qızları da odu tanrıdan oğurlayaraq insanlara vermişlər. Bu haqda bir Altay əfsanəsində belə deyilir:

“Tanrı insanı yaradanda belə fikirləşmişdi: “Mən bu insanları yaratdım, amma çılpaq yaratdım. Hava da bu günlərdə çox soyuqdur. İnsan oğlu özünü soyuqdan necə qoruyacaq və necə yaşayacaq? Yaxşısı budur ki, bunlar üçün bir od da verim, isinib yaşasınlar”. Tanrı Ülgen'in üç qızı var imiş. Bunlar da odu tapmaq üçün çalışmışlar. Bir gün tanrı bayıra çıxmışdı. Onun saqqalı çox uzun olduğu üçün yeriyəndə saqqalı ayağının altında qalmış və ona görə səndələnmişdi. Qızlar bunu görüncə gülməyə və tanrıya istehza etməyə başlamışlar. Buna görə tanrı çox hirsələnmiş və qızların üzünə baxmadan çıxıb getmişdir. Tanrının hirsələndiyini görən qızlar da dilxor olmuşlar. Amma “tanrı nə edir və bizim qaramıza nələr danışır” deyər qapının deşiyindən qulaq asmağı da unutmamışlar. Bu vaxt tanrı hirsələnib öz-özünə söylənirmiş: Tanrı Ülgen'in üç qızı məni ələ saldı, amma mən onlardan çox-çox ağıllıyam. Onlarda ağıl nə gəzir? Odu tapmaq üçün sərt bir daşla sərt bir dəmir

tapmalıdırlar ki, bir-birinə vurub od çıxarsınlar. Bunları tapmaq üçün onlarda o ağıl yoxdur.

Qızlar bunu eşidən kimi işə başlamışlar. Sərt bir daşla sərt bir dəmir tapmışlar və bir-birinə vuraraq, odu icad etmişlər” (47, 68).

Qədim eposlarda rast gəldiyimiz Xızır obrazı da miflərdə mədəni qəhrəman kimi fəaliyyət göstərmişdir. A. Nəbiyevin qeydə aldığı mif buna nümunə göstərilə bilər. Mifdə təsvir edilir ki, Boz qurdun Xızır vasitəsilə göndərdiyi alma Oğuz elinin ömrünü uzatdı, qılınc onları ən ağır düşmənlərdən qorudu, qopuz Oğuz'a şadlıq gətirdi (53, 131-133).

Xızır obrazı barədə xüsusi tədqiqat aparan X. Ə. Babayeva onun Azərbaycan folklorundakı funksiyalarını aşağıdakı şəkildə ümumiləşdirir:

- yazın gəlişi ilə bağlı yerinə yetirdiyi funksiyalar
- xilaskarlıq, itənlərə yol göstərmə,
- buta vermə,
- aşıq, aşıq etmək,
- sonsuzlara övlad vermək,
- gəncliyin hamisi, başqa sözlə, gənclik, ailə, məhəbbət məbudu,
- adqoyma,
- ölüləri diriltmə (12, 16).

Göründüyü kimi, burada qeyd edilən funksiyaların demək olar ki, hamısı mədəni qəhrəmana mənsub olan funksiyalardır. Ümumiyyətlə, peyğəmbərlərin hamısının yeni qaydalar, yeni yaşayış normaları qoymaq sahəsindəki fəaliyyəti onların funksiyalarının mədəni qəhrəman

səciyyəsinə olmasından xəbər verir.

X. Ə. Babayevanın tədqiqatında belə müsbət xüsusiyyətlərlə yanaşı, ziddiyyətli və yanlış cəhətlər də vardır. Xızır ilə bağlı belə ziddiyyətli məqamlara Azərbaycan folklorşünaslığında tez tez rast gəldiyinə görə biz bu məsələ üzərində bir qədər ətraflı dayanmağı məqsədəuyğun hesab edirik.

Belə ziddiyyətli məqamlardan biri Yaxın və Orta Şərqi xalqları, o cümlədən islamı qəbul etmiş Türk xalqları arasında geniş yayılmış, “Bibliya”da və “Quran”da adı çəkilən Xızır obrazının mənşəyi və bu adın mənası (etimologiyası) ilə bağlıdır. Ən təəccüblüsü isə budur ki, X. Babayeva öz tədqiqatının əvvəlində M. Seyidova istinadən bu personajın Türkmənşəli olduğunu iddia etdiyi halda, tədqiqatının sonunda onun birmənalı şəkildə ərəbmənşəli olmasını qeyd edir. Müəllif tədqiqatının əvvəlində belə yazır: “Qam-şaman və bəlkə də ondan əvvəlki dünyagörüşləri ilə bağlı olan Xızır Türk mifoloji təfəkkürünün məhsuludur. Bu kultu çox dərinə və hərtərəfli tədqiq edən M. Seyidov Azərbaycanın özünəməxsus, orijinal Xızırını Öləng, Qorqud, Ural Batır və digərləri ilə müqayisəli, oxşar və fərqli tərəflərini dərinə araşdıraraq, çox sanballı bir elmi əsər ortaya qoymuşdur. . . M. Seyidov Xızır yazın, istiliyin, hərərətin qüvvəsinin insaniləşmiş mifik obrazı kimi verir. . . Bu söz vaxtilə Türk dilində xız – istilik, od, atəş, qüvvə mənasında, ır/ur isə felin zaman şəkilsisi olaraq yanır, qızır deməkdir” (12, 7).

Bütün dünya dillərində mövcud olan və heç bir elmi əhəmiyyət kəsb etməyən formal, zahiri səs bənzərliyindən başqa heç bir fakta, elmi sübuta əsaslanmayan bu iddianın

tam əsassız olduğunu, görünür, X. Babayevanın özü də fəhmən hiss etmişdir. Çünki öz tədqiqatının sonunda o, artıq tamamilə haqlı olaraq, belə yazır: “Quran”ın “Əl-Kəhf” surəsinin bir neçə ayəsi Musa peyğəmbərlə Xızırın yoldaşlığına həsr olunub. . . Xızır ərəbcədən tərcümədə “yaşıl”, “yaşillıq” deməkdir. “Nəbi” sözünün mənasının ərəb dilində “peyğəmbər” olduğunu nəzərə alsaq, “Xızır Nəbi” sadəcə “Xızır peyğəmbər” mənasını verir” (12, 18-19).

Dəqiq faktlara, mənbələrə əsaslanan bu fikirlərlə razılaşmamaq mümkün deyil. Tamamilə aydındır ki, qədim Türk mifologiyasında və islam mədəniyyətinin təsirindən kənarda qalan müasir Türk xalqlarının folklorunda adına rast gəlinməyən Xızır obrazı X əsrdən etibarən islam dinini qəbul etməyə başlayan Türk xalqlarının mifologiyasına müsəlman mədəniyyətindən daxil olmuşdur. Belə aydın faktları təhrif edərək, Xızır obrazını Türkmənşəli hesab etmək cəhdləri isə folklorşünaslığımıza zərərdən başqa heç nə gətirə bilməz.

Folklorşünaslığımızda Xızır ilə bağlı elə səhvlər də vardır ki, onları qərəzli yox, elmi yanlışlıq adlandırmaq olar. Sözsüz ki, belə yanlışlıqlar da imkan daxilində düzgün məcraya salınmalıdırlar. Bunlardan biri barədə X. Babayeva belə yazır: “İlyas və Xızır eyni şəxsiyyətdir. Lakin xalqın sonrakı təsəvvüründə bu adlar birləşərək, bir ad olmuşdur” (12, 18).

Burada müəllifin sonuncu fikri düzgündür, ancaq birinci cümlə ilə razılaşa bilmərik. Birinci, ona görə ki, “Xızır müsəlman mifologiyasında İsa, İlyas və İdrislə birlikdə dörd “əbədiyaşardan” biridir” (111, 262). Buradan aydın görünür ki, Xızır və İlyas obrazları mahiyyətcə və funksiyaları baxımından birbirlərinə yaxın olsalar da, müsəlman

mənbələrində ayrı-ayrı şəxslər kimi qeyd edilirlər. Həç indi də ərəblər və farslar bu iki peyğəmbəri bir-birilə qarışdırmırlar və ayrı-ayrı şəxslər hesab edirlər. Bəzi Türk xalqlarının folklorunda onların adlarının bir obrazda birləşməsinin səbəbini də izah etmək mümkündür. Müsəlman mənbələrinə əsasən, Allah Xızırı və İlyası yarımələk edib, göylərə qaldırıdıqdan sonra “onlar birlikdə daima səyahət edirlər. . . Onlar bir-birindən ayrılan zaman bir-birinin şərəfinə təriflər söyləyirlər. Adi adamlar isə onların həmin sözlərini təkrar etməklə özlərini oğrulardan, yangından, suda batmaqdan, zəhərli ilan və həşəratların sancmasından qoruya bilirlər” (111, 94-95). Ərəblər və farslar qoşa işlənən sözlər, adlar arasındakı “və” bağlayıcısını “o” səsi kimi tələffüz edirlər və bunun “və” mənasında olduğunu başa düşürlər. Xıdır (Xızır) və İlyasın həmin təriflərini “təkrar edərkən” sözsüz ki, onlar bu peyğəmbərlərin adlarını da çəkir və bu adları “Xidr-o İlyas” şəklində tələffüz edirlər. “Və” mənasını bildirən həmin “o” səsi klassik Türk poeziyasında “ü” kimi tələffüz edilir (Məsələn, “gülü qönçə”, yəni “gül və qönçə”). Çox güman ki, ilkin zamanlar Xıdır və İlyasın adları Türk dilində də savadlı adamlar tərəfindən “Xidrü İlyas” şəklində tələffüz edilirmiş. Ancaq yabançı “ü” (və) səsinin mənasını başa düşməyən geniş xalq kütlələri onu lüzumsuz bir səs hesab edərək “Xıdır” adının sonundan atmışlar. Belə halda alınan “Xıdır İlyas” forması, təbii olaraq, xalq təsəvvürlərində bir şəxsin adı kimi başa düşülmüşdür.

Göstərilən nümulərdən aydın olur ki, arxaik eposlar bilavasitə ibtidai cəmiyyət quruluşu və folklor üçün xarakterik olan janr ənənəsini, həmçinin mövzuları, süjetləri

və qəhrəmanı təsvir etməyin bəzi prinsiplərini davam etdirir. Arxaik eposlardakı bahadırlar tez-tez dünyanın ilkin yaradılış, bərpa dövründə fəaliyyət göstərən tayfa nəsilbaşlayanlarının yaxud mədəni qəhrəmanların cizgilərini qoruyub saxlayır. Onların tipik hərəkəti hərbi qəhrəmanlıqlar deyil, yer üzünü “qorxulu məxluqlardan” təmizləmək, mədəni nemətləri onların ilkin qoruyucusundan əldə etmə, yaxud hazırlamaqdır (135, 10).

Hər bir xalqda Prometeylə bağlı əfsanələrə oxşar əfsanələrin olduğu fikrini təsdiq edən S. P. Pirsultanlı yazır ki, “Pərvanə əfsanəsi” bu fikrin həqiqət olduğunu təsdiq edir. Əfsanəyə görə, Kamran adlı oğlan Pəri adlı qızı sevir. Nağıllarda olduğu kimi, qızın atası onun qarşısına şərt qoyur ki, düşmən əhatəsində qalan müqəddəs ocağın sönməkdə olan odunu gətirsin. Oğlan oda yaxınlaşanda gözətçilər onu görür və tutmaq istəyirlər. O özünü oda atır. Alova bürünən oğlan sevdiyi qızın ocağına gəlir. Od düşmən mühasirəsindən çıxarılır. Qız da pərvanəyə çevrilib onun ətrafında dolanır, özünü yandırır (48, 67).

Nümunədən də göründüyü kimi, mədəni qəhrəmanın odu oğurlayıb xalqına gətirmək arzusu ilə bağlı müxtəlif Azərbaycan əfsanələri də mövcuddur.

Bütün bu deyilənlərdən aydın olur ki, mədəni qəhrəmanın miflərdəki əsas fəaliyyəti dünyanın yaradılış prosesində iştirak etmək, mədəni nemətlər əldə etmək və nəhənglərə qarşı mübarizə aparmaqdır.

Ümumiyyətlə, mədəni qəhrəmanlar dünya xalqlarının əksəriyyətinin mifoloji mətnlərinin əsas personajlarından biri olmuşdur. Hər bir xalqın mifologiyasında ayrı-ayrı adlarla

mövcud olan bu personajların mədəni fəaliyyəti isə demək olar ki, eynidir. Dünya xalqlarının mədəni qəhrəmanlarına nümunə kimi Yunan mifologiyasında Prometey məşhur olduğu kimi, onun bənzəri Qeser də tibet miflərinin (Qesar, Kesar), monqol xalqlarının (Abay Qeser Xubun) miflərinin, həmçinin bir çox Türk (salarlar, yaşıl Uyğurlar, tuvinlər, altaylar) və tibet-birman xalqlarının sevimli personajıdır. Bu qəhrəman bəzi miflərdə mədəni qəhrəmanın fəaliyyətini yerinə yetirir. Koreya miflərində Kim Suro, Melaneziya miflərində Kvat, karel və fin mifologiyası və eposunda İlmarinen də belə mədəni qəhrəman və demiurqdur; Şimali Asiya və Şimali Amerika miflərində isə Qarğa mədəni qəhrəman olmaqla yanaşı, həm də demiurq və triksterdir. Sadaladığımız bu personajlarla yanaşı dünya mifologiyasında adlarını çəkmədiyimiz daha başqa-başqa mədəni qəhrəman personajlarına rast gəlmək mümkündür.

Mədəni qəhrəman, onun mifoloji mətnlərdə, əfsanələrdəki personajları və bu personajların iştirak etdiyi miflər barəsindəki məlumatlardan aydın görünür ki, başqa xalqların mifologiyasında olduğu kimi, Türk xalqları mifologiyasında da bu haqda ətraflı danışmaq üçün yetərinə mənə mövcuddur. Mədəni qəhrəmanlar haqqındakı miflərin araşdırılması bizə mifologiyamız və bir çox mifoloji personajlarımız haqqında daha maraqlı və daha ətraflı məlumatlara sahib olmaq imkanı verir.

2.2. Əcdadlar Kultu ilə Bağlı Obrazlar və Onların Mədəni Funksiyaları

Kultlar haqqında yuxarıda məlumat vermişik. Bunlar

arasında elə kultlar da vardır ki, mövzumuzla bağlı olaraq onlar üzərində daha geniş dayanmaq lazımdır. Belə kultlardan biri əcdad kultudur. Biz burada əcdad kultu üzərində daha geniş tədqiqat apararaq, onun mədəni funksiyalarının nədən ibarət olduğunu göstərməyə çalışacağıq. Bu məqsədlə də ilkin olaraq əcdad kultunun mahiyyəti, qədim Türk xalqları arasındakı mövqeyi barəsində məlumat verməyi məqsəduyğun hesab etdik.

Bir çox tədqiqatçılar kimi, S. A. Tokarev də əcdad kultunu dinin xüsusi forması hesab edir və Türklərdə də əcdad kultunun mühüm rol oynadığını qeyd edir (164, 255, 261).

Bütün ibtidai dinlərdə və arxaik mifologiyada qəbilənin ulu anası və qoruyucusu kimi təsəvvür edilən Ana ilahəsi vardır. Türk mifologiyasında bu obraza mənsub xüsusiyyətlər Umay ilahəsi üzərində toplanmışdır. Matriarxat dövrünün ən mühüm dini simvolunun Ay olması elmdə məlumdur. Bundan çıxış edən K. Hüseynoğlu Umay adının “uma” (ana) və “ay” sözlərindən yarandığını və “Ana ay” mənasını verdiyini yazmışdır (34, 7). Məlumdur ki, “Oğuz Kağan” dastanında Oğuz’un anası da “Ay xaqan” adlanır. Avropada, Asiya’da və Afrikada tapılmış və daş dövrünə aid olan qadın heykəllərini də tədqiqatçılar məhz matriarxat dövrünə aid edirlər. “Belə heykəllərin çoxunun ocağın yanında olması və əllərində heyvan buynuzu və s. məhsuldarlıq rəmzləri tutması da, N. N. Yefimenkonun yazdığı kimi, “onların qəbilənin başçısı və qəbilə ayinlərinin icraçısı olmasını göstərir” (77, 16). S. A. Tokarevə görə isə belə qadın heykəlləri ilə ibtidai insanlar ocağın sahibəsini və odun qoruyucusunu təsvir etmək istəmişlər. Türk mifologiyasında Umay ilahəsinin də ailənin və uşaqların qoruyucusu,

məhsuldarlıq və bərəkət simvolu kimi təsvir edilməsi məlumdur (164, 29-30). Oğuz Xaqanın anasının Ay xaqan olması göstərir ki, Türk mifologiyasında da qəbilənin ilkin əcdadı qadın sayılıb.

Matriarxat dövrünə xas olan bu xüsusiyyətlər XIX-XX əsrlərdə də Afrikada və Amerikada arxaik mədəniyyət səviyyəsində yaşayan bir sıra tayfalarda saxlanılmışdır. Məsələn, Amerika alimi L. Q. Morqan irokaz tayfası haqqında yazırdı: “Adətən evi qadınlar idarə edirdilər və həm də, əlbəttə, birlikdə möhkəm dayanırdılar. Ehtiyat vasitələri ümumi idi, ancaq vay o başbəlalı ərin və yaxud məşuqun halına ki, yaşayış vəsaitinin qazanılmasında o, öz öhdəsinə düşən vəzifələrə səhlənkər yanaşsın. Onun bu evdə neçə uşağının və nə qədər əmlakının olmasından asılı olmayaraq, o, hər an öz yorğanını götürüb, evi tərk etmək barədə göstəriş ala bilərdi. Klan halında yaşayan qadınlar burada böyük bir qüvvə idilər. . . Başçının təyin edilməsi də onların əlində idi” (77, 18).

Beləliklə, təsərrüfatı bacarıqla idarə edən, çoxlu uşaqları və nəvələri olan təcrübəli yaşlı qadın qəbilənin rifahının və məhsuldarlığın simvoluna çevrilmişdir. Məhz buna görə də o, əvvəlcə qəbilənin başçısı olmuş, sonra isə ilkin əcdad kimi ilahiləşdirilmişdir. Sözsüz ki, məhz bu səbəbdən də ümumiləşdirilmiş Umay obrazı qədim Türklərdə rifah, bərəkət və məhsuldarlıq ilahəsi, həmçinin Oğuz Xaqanın, yəni totemik əcdadın anası hesab edilmişdir.

Məlumdur ki, Oğuz Xaqanın özü də qədim Türk mifologiyasında əcdad funksiyasını yerinə yetirmişdir. A. Şükürov'un yazdığı kimi, “Türklər islamiyyətdən əvvəl də,

sonra da Oğuz Xaqanı ata saymışlar” (60, 45).

“Oğuz Xaqan” dastanında Oğuz doğulduqdan sonra anasının döşündən bir dəfə süd əmir, sonra daha süd içmir, çiy ət istəyir. Onun ayaqları öküz ayağı kimi qüvvətli, beli qurd beli kimi incə, köksü ayı vücudu kimi möhkəm və bütün bədəni tüklü idi. Bütün belə əlamətləri biz Fransada Le-Truea-Frer mağarasında tapılmış zoomorf heykəldə də görürük (77, 10). Bu heykəldə insan və heyvan cizgiləri birləşmişdir. Onun ayaqları insan ayağı, başı maral başı, əlləri isə ayı pəncəsi kimi təsvir edilib. Mütəxəssislər bu heykəli patriarxat dövrünün ovçusu hesab edirlər. Belə güclü və bacarıqlı ovçu hər bir vəhşi heyvanın öhdəsindən gələ bilərdi. Tədqiqatçı S. Rzasoy da öz araşdırmasında yazır ki, Oğuz Xaqan model obrazı da Türk mifoloji düşüncəsinin “Oğuz” mənə vahidi ilə işarələnən mətn tiplərində əcdad funksiyasını yerinə yetirir (52, 133).

Totem əcdadla əlaqədar olaraq İ. Abbaslı öz araşdırmasında qeyd edir ki, ayrı-ayrı totemlərə tapınanlar onları öz əcdadı hesab etmiş, bütün qəbilənin, tayfanın adını da tapındıqları totemin adı ilə bağlamışlar. Heyvanabənzər ruhlara, tanrılara inam da totemlərə tapınma ilə bağlı olmuşdur (2, 7).

Əvvəlki fəsildə deyildiyi kimi, ibtidai insanı əhatə edən coğrafi mühit onun üçün böyük əhəmiyyət kəsb edirdi. Təbiət insanı sıxırdı və insan tamamilə onun mərhəmətindən asılı idi. Buna görə də hələ ən qədim zamanlardan ayrı-ayrı təbiət hadisələrinə sitayiş müxtəlif təbiət kulturlarının yaranmasına səbəb olurdu. Belə ki, ibtidai insanlar arasında Aya, Günəşə, torpağa, suya sitayiş geniş yayılmışdı. Qədim insanlar onları

əhatə edən aləmdə olan bütün canlı və cansız varlıqların – bitkilərin, heyvanların, təbiət əşya və hadisələrinin ruhu olmasına inanırdılar. İnkişaf etmiş qəbilə quruluşu, xüsusilə də patriarxat quruluşu üçün əcdadlar kultu da çox səciyyəvi idi. Belə hesab edilirdi ki, ölmüş əcdadların ruhu onların varislərinin həyatına təsir göstərir və buna görə əcdad ruhlarına da sitayiş etmək lazımdır. Ancaq ruhlar mifoloji sistemin daha aşağı dərəcələrinə aid edirlər. Qüdrətli fəvqəltəbii varlıqlar hesab edilən tanrılar inkişaf etmiş dini mifologiyalarda ən mühüm personajlar kimi çıxış edirlər. Müxtəlif əşya və hadisələrin yaradıcıları, ayrı-ayrı mərasimlərin və ruhların hamisi sayılan mədəni qəhrəmanların, demiurqların xüsusiyyətləri də çox vaxt tanrılarının simasında öz əksini tapırdı. İdarə etdikləri sahələrin miqdarından və mühümlüyündən asılı olaraq tanrılar da öz funksiyalarına görə böyük (Məsələn, Göy tanrısı, Günəş tanrısı, yerüstü və yeraltı dünyaların tanrıları və s.) və ya kiçik (Məsələn, Yol tanrısı, Meşə tanrısı və s.) tanrılara bölünürdülər. Deməli, tanrılar haqqındakı təsəvvürlər bilavasitə insanların dünya, kainat barədəki təsəvvürləri ilə bağlı idi. Belə təsəvvürlər isə özünü daha çox mifoloji dünya modelində göstərirdi. Qədim Türklərin ən böyük tanrıları kimi tanınmış Tənqri, Yer-su, Ülgen və Yerlik (Erlik) də aşağıda görəcəyimiz kimi, ilk növbədə kainatın mənzərəsi barədə təsəvvürlərlə bağlı ortaya çıxmış, sonralar isə ayrı-ayrı dövrlərdə müəyyən transformasiyalara uğramışlar. Öz mənşəyini müxtəlif təbiət kultlarından götürmüş, ən mühüm təbiət cisimləri olan Ay, Günəş, Yer, göy, işıq, su kimi obyektlərlə bağlı olan bu tanrı adları öz mənşəyini təbiət

kultlarından götürüb, əcdad (totemizm), ruh (animizm) mərhələlərindən keçərək, tanrı səviyyəsinə qədər yüksəlmişlər. Bütün bunları göstərən yazılı mənbələr olmasa da, onların mahiyyəti müəyyən dərəcədə həmin tanrı adlarının mənasında öz əksini tapmışdır. Ona görə də Türk tanrı adlarının ilkin mənşəyinin və mənasının bu aspektdən izahı da mühüm əhəmiyyət kəsb edir.

Türk kosmologiyasına əsasən kainat üç böyük hissədən – yuxarı dünyadan (göydən, səmadan), yerüstü və yeraltı dünyalardan ibarətdir. Altaylıların təsəvvürlərinə əsasən Ülgen başda olmaqla əsas xeyir tanrıları və ruhları yuxarı dünyada (göydə) yerləşirlər. İnsanlar, onlarla yanaşı bərəkət və məhsul tanrısı Yer-su, tayfa tanrıları və hami ruhlar yerüstü dünyada, əcayib məxluqlar, insanlara zərər yetirən ruhlar və tanrılar (sonunculardan ən başlıcası Yerlik hesab edilir), həmçinin ölmüş adamlar yeraltı dünyada yaşayırlar (141, 540). Yakut mifologiyasına əsasən də kainat şaquli istiqamətdə üç hissəyə bölünür və yuxarı dünyanın özü də 7 və ya 9 təbəqəyə ayrılır. Yeraltı dünya isə bataqlıqla örtülmüş qaranlıq bir ölkə kimi təsvir edilir (141, 682). X əsrdə Uyğur mühitində yazılmış “Fal kitabı”nda da dünya yuxarı, orta və aşağı hissələrə bölünür. Orxon Türklərinin mifologiyasında yuxarı dünyaya mənsub olan Tənqri, ümumiyyətlə, baş tanrı hesab edilirdi. Düzdür, Çin mənbələrində (“Veyşu” və “Suyşu” adlı tarix kitablarında) Tənqri tanrı yox, ruh (göy ruhu) adlandırılır (82, 230-231). Həm Çin, həm də GöyTürk mətnlərində “tənqri” sözü eyni zamanda “göy”, “səma” mənasında da işlədilir. Buradan belə bir nəticə çıxır ki, göyTürklər göyün, səmanın özünü tanrı və ya ruh hesab

edirmişlər. Ancaq sonralar Türk və monqol mifologiyasında “tənqri” sözü, ümumiyyətlə, “ruh”, “tanrı”, “Allah” mənasında işlənməyə başlayır. Qədim dövrlərdə isə tanrı adları çox vaxt xüsusi şəxs şəklinə salınaraq, “Tənqri-xan”, “Yerlik-xan” formasında işlədilirdi (44, 154).

Tənqri haqqında təsəvvürlər səmanın ruhu, sahibi barədə animistik inanclar əsasında formalaşmışdır. Həm də göy, səma bu ruhun özü və yaşadığı yer kimi başa düşülürdü.

“Tənqri” adının ilkin mənasına və mənşəyinə gəlincə, bu barədə elmi ədəbiyyatda müxtəlif fikirlər söylənilmişdir.

T. Tekinin mülahizəsinə görə “Tənqri” adı qədim Türk dilində “dövrə”, “əhatə” mənasını verən “Teqrə” sözü ilə bağlı ola bilər. Müəllif öz fikrini “Tənqri” sözünün qədim Türk mətnlərində çox vaxt “səma”, “göy” mənasında işlənməsi və səmanın da sanki yeri əhatəyə, dövrəyə alması faktı ilə izah edir (68, 11- 12). Ancaq bu izah tarixi-mifoloji məlumatlara əsaslanmır və yalnız müəllifin öz düşüncəsinin məhsuludur.

F. Bayat “Türk dini-mifoloji sistemində tanrı (semantik funksiyası və etimologiyası)” adlı məqaləsində “Tənqri” sözünün mənası barədə müxtəlif müəlliflər tərəfindən söylənilmiş fikirləri ümumiləşdirərək, bu adın dörd etimoloji variantını vermişdir (14, 70-106). Ancaq onlar da kifayət qədər inandırıcı görünməzlər. F. Bayatın özü də bu variantlardan hansının daha inandırıcı olmasını qeyd etməmişdir. Ona görə də bu barədə tədqiqatlar davam etməli və yeni versiyalar irəli sürülməlidir. Bu baxımdan biz də aşağıda öz fikirlərimizi bildirməyi məqsədə uyğun hesab edirik.

GöyTürklərin dini inancları barədə məlumatlar azdır və

onlara qaynaqlarda çox sistemsiz şəkildə rast gəlinir. GöyTürk tarixinin gözəl bilicisi L. N. Qumilyov özünün məşhur “Qədim Türklər” kitabında bu məsələyə də aydınlıq gətirməyə çalışmışdır. O, Çin mənbələrinə, göyTürk kitabələrinə və digər etnoqrafik məlumatlara əsasən göstərir ki, göyTürklərin dini inanclarında Günəş kultu, əcdadlar kultu, “Göy ruhu” kultu və dağ kultu mühüm yer tuturdu. Hətta xaqanın iqamətgahının girişi də Şərqə, gündoğana istiqamətlənmişdi. GöyTürklər və onlarla eyni adət-ənənəyə malik digər Türk xalqları ildə iki dəfə “Günəş işığına” qurban kəsirdilər (93, 789). Günəş şüaları bitkilərin ruhunu göylə əlaqələndirən vasitə hesab edilirdi. Həm baş Allah hesab edilən Tənqrinin, həm də əcdadların şərəfinə keçirilən qurbankəsmə mərasimləri 24 yanvarda, 22 martda, 24 sentyabrda və 22 iyunda keçirilirdi (14, 87). Bu tarixlərdən aydın görünür ki, bayram günləri günəşin hərəkətinə əsasən hesablanan, yazda və payızda baş verən gecə-gündüz bərabərliyinə və 22 iyunda və 24 yanvarda baş verən gündönümü hadisəsinə təsadüf edirdi. Başqa sözlə, onların keçirilmə vaxtı da Günəşlə, işıqla bağlıdır. L. N. Qumilyov belə nəticəyə gəlir ki, VII əsrdə Altay Türklərində animist təsəvvürlərə əsaslanan səma, işıq kultu ilə yanaşı həm də onların totemik təsəvvürləri ilə bağlı olan əcdadlar kultu mövcud olmuşdur. Birinci daha çox sadə xalq arasında, ikinci isə əyanlar arasında geniş yayılmışdı (93, 75-80). GöyTürklərin və adət-ənənə baxımından onlara çox yaxın olan tele tayfa birliyinin (buraya əsasən Oğuz və Uygur tayfaları daxil idi) totemik görüşləri əsasən qurdla bağlı idi. Xaqan və onun yaxın əyanları bu iki kultun birləşdirilməsi

əsasında özlərinə məxsus xüsusi bir inanc forması – qəhrəman əcdadlar kultu formalaşdırmağa çalışırdılar. Yuxarıda “Oğuz Kağan” dastanından gətirilən nümunədə də gördük ki, Oğuz Kağanın alaçığına göydən düşən işıq şüasının içərisindən Oğuz Kağana yol göstərən xilaskar qurd çıxır. Deməli, göy, işıq kimi animistik görüşlər, həmçinin totemik təsəvvürlər əsasında yaranmış əcdadlar kultu xalqı, xaqanı qorumalı və onun ölkəsinə himayəçilik etməli, onların xilaskarı olmalı idilər. Məlumdur ki, Çində də göy kultu (tyan) əski zamanlardan mövcud idi və Çin imperatorları özlərini “Göyoğlu”, yəni göyün yerdəki elçisi hesab edirdilər (108, 208). Məlumdur ki, hunlar da öz şanyuylarını (dövlət başçıları) “ışıq oğlu” adlandırırdılar (182, 69). Belə halda solyar kultlara malik, işığa, şəfəqə sitayiş edən göyTürk xaqanları da müvafiq surətdə özlərini “İşıq oğlu” və ya “Göy oğlu” (ışıq saçan cisimlərin göydə olması səbəbilə) adlandırırdılar. Artıq yuxarıda deyildiyi kimi “tanq” sözü qədim Türk dilində “səhər işığı”, “səhər şəfəqi” mənasını verirdi (97, 532). Qədim Türklərin “tanqı”, yəni “ışığı” tanrı adlandırmalarına dair konkret məlumatlar da vardır. Məsələn, qədim Uyğur mətnlərindən birində deyilir:

Tanq tenqri kelti, Tanq tenqri özü kelti. . . (65, 8).

Göründüyü kimi, Uyğurlar hələ xeyli sonralar da şəfəqə tanrı kimi baxırdılar. Bəs “tanq” (şəfəq, işıq) sözü “tanqri” teoniminə necə çevrilmişdir və bu terminin sonundakı “ri” səs birləşməsinin mənası nədir?

A. Şükürov’un yazdığı kimi, qədim Türklərdə qurdun adının “göy bürü olması onun Tanrı oğlu olmasına birbaşa işarədir. . . Tanrı oğlu olan qurdu Yakut şamanları “Tanqara

uola" (Tanrı oğlu) – deyə çağırırlar" (60, 102). Ancaq bütün bunlar "Tənqri" sözünün sonradan aldığı mənə və formalarıdır. Terminin ilkin yaranış dövründə isə, fikrimizcə, o, aşağıdakı mənəni bildirmişdir: yuxarıda gördüyümüz kimi, qədim Türklər öz totemik əcdadları saydıqları qurdun üzərində əcdad kultu ilə solyar işıq kultunu birləşdirirdilər; qurd göydən yerə işıq şüası içərisində gəlir. Deməli o, işıqdan doğur və işıq oğludur. Əski Türk dilində işığa, səhər şəfəqinə "tanq" deyilməsini artıq bilirik. "Oğul" sözünə isə qədim Türk dilində "uri" deyilirdi (97, 614). Deməli, "İşığ oğlu" ifadəsi qədim Türk dilində "Tanq uri" şəklində ifadə edilirdi. Bu ifadə substantivləşərək, vahid bir ada çevrilərkən ikinci sözün əvvəlindəki "u" səsi tələffüz zamanı çətinlik törətdiyinə görə asanlıqla aradan çıxıb bilər. "Tanqri" səs birləşməsindəki "a" səsinin ahəng qanununa uyğun olaraq incə "i" səsinin təsiri ilə "Tənqri" forması alması isə dil qaydaları baxımından tamamilə təbiiidir.

Bizə elə gəlir ki, Umay'la bağlı yuxarıda göstərilən məlumatlardan çıxış edərək, əski Türk mifologiyasının digər mühüm tanrılarından olan Ülgen obrazının adını da patriarxat dövrünün xüsusiyyətləri ilə bağlayaraq, "Ulu Gün" (Böyük Gün) kimi izah etmək olar. Qədim Türklərdə həm Ayın, həm də Günün tanrı hesab edilməsi də məlumdur. Məsələn, əski Uyğur mətnlərindən birində deyilir:
Körükme kün tenqri Siz bizi közedinq Körünüqme ay tenqri
Siz bizni kurtğarınq (65, 8).

Ülgen obrazı da həm insanların həyatında və təbiətdə yerinə yetirdiyi müsbət funksiyalarına, həm də Altay mifologiyasında daşdığı epitetlərə görə ("ışıqlı", "yuxarı

dünyanın hakimi”, “ağ”, “od kimi yandıran”, “ilkin okeanın üzərində uçan” və s.) Günəşin xüsusiyyətlərinə uyğun gəlir. Ona görə də patriarxat dövrünə mənsub bu tanrının adının etimologiyasını “Ulu Kün” (Böyük Günəş) kimi izah etmək olar.

Türk mifoloji dünya modelində yeraltı dünyanın ən bariz təmsilçisi kimi Yerlik (Erlık) personajı çıxış edir. Sayan-Altay xalqlarının (Türk, monqol və s.) mifologiyasında o, əsasən, ölümlər aləminin hökmdarı və ya baş hakimi kimi təsvir edilir. Altaylıların mifologiyasında isə o, Ülgen’in qardaşıdır və hətta, dünyanı yaratmaqda ona kömək edir. Ancaq bir çox fəaliyyətində Ülgenə qarşı çıxdığına görə Yerlik qardaşı tərəfindən yeraltı dünyaya göndərilir. Bundan sonra o, şərlər törətmək üçün ölümlərin ruhunu yerüstü (orta) dünyaya göndərməyə başlayır.

N. L. Jukovskayanın “Dünya xalqlarının mifləri” ensiklopediyasında verdiyi etimologiyaya əsasən Yerlik (Erlık) personajının adı qədim Uyğur dilindəki “erklık” sözündən düzəlmişdir və “Güclü hökmdar” deməkdir (141, 667). Ancaq “Yerlik” və “Erklık” adları bir-birindən fərqli adlardır; hər ikisinin sonunda “lık” şəkilçisi olsa da, birincinin kökündə “yer”, ikincinin kökündə isə “erk” (güclü) sözü dayanır. Bizim fikrimizcə, “Yerlik” adı “yer” sözü ilə “lık” şəkilçisindən düzəlib və “yerə mənsub olan” mənasını verir ki, bu da Yerlik obrazının mifologiyadakı səciyyəsi, yəni yeraltı dünyanın hakimi olması ilə bağlıdır.

Qədim Türk mifologiyasında yerüstü, yəni orta dünyanın hakimi isə xeyirxah Yer-Su tanrısıdır. Bu personaj heç bir mətndə ayrıca çıxış etmir. O, Tənqri və Umay’la

birlikdə qədim Türklərə himayədarlıq edir. Yerin və suyun rəmzi kimi təsvir edilən bu mifoloji obraz altaylıların təsəvvüründə özünü bütün ali ruhların və ya xeyir tanrılarının məcmusu kimi göstərir. O, çayların hövzələrində və ya qarlı dağların zirvələrində yaşayır. İnsanları və heyvanları fəlakətdən və xəstəliklərdən qorumaq üçün Yer-Su tanrısına yazda və payızda çay kənarında və ya təpələrdə boz atları qurban kəsirdilər. Bu tanrı adının etimologiyası öz-özlüyündə aydındır: müqəddəs (ıduk) Yer və Su. Orxon mətnlərində “Yer-Sub” şəklində yazılır və “vətən” anlayışında da işlədilir: “Yuxarıda Tənqri, müqəddəs Yer-Sub. . . xaqan bəxtinə yar olmadı. Doqquz Oğuz xalqı yerini, suyunu (vətəni) buraxıb, Tabğaçə tərəf getdi” (49, 102).

Yuxarıda biz qədim Türklərin etnik mədəniyyətində və dünyagörüşündə mühüm rol oynamış inanclar və kultlar sisteminin aparıcı tanrılarının adlarının etimologiyasını, onların mahiyyətini və mənşəyini qədim Türklərdə kainatın mənzərəsi barədə mövcud olan dünya modeli əsasında izah etməyə çalışdıq. Çünki arxaik düşüncə və mifoloji təsəvvürlər baxımından kainat ayrı-ayrı hissələrə bölünür və hər bir hissənin də öz hakimi (tanrısı) və bu hakimin də öz köməkçiləri (ruhlar) olur. Fikrimizcə, tanrı adlarının etimologiyasına belə kompleksli yanaşma üsulu onların daha aydın və düzgün şərhinə kömək edə bilər. Alınan nəticələr də öz növbəsində qədim Türklərin kainat haqqındakı təsəvvürlərinin daha dolğun şərhinə və aydınlaşdırılmasına yardım göstərə bilər. Konkret halda isə bu nəticələr onu göstərir ki, Türk tanrı adları ilkin dövrlərdə daha çox animistik görüşlərlə bağlı olmuş və öz mənşəyini təbiət

kultlarından və astral, yəni səma cisimləri haqqındakı mifoloji təsəvvürlərdən götürmüşlər. Ancaq sonrakı inkişaf prosesində Ülgen və Yerlik personajları Şamanizmlə bağlandığı kimi, Umay bərəkət ilahəsinə və ailə himayəçisinə, Tənqri isə Türklərin əsas hamisinə və baş tanrısına çevrilmişlər.

Avstraliya aboregenləri üzərində müşahidə aparmış ingilis tədqiqatçıları B. Spenser və F. Qillen göstərir ki, “Avstraliyalıların totemik əcdadları eyni zamanda həm insan, həm də heyvan hesab edilir” (77, 12). Bəzi Afrika xalqları böyük heyvanları ovlaya bilən mahir ovçuları sehrbaz, maq hesab edirlər, həmçinin onları yarı heyvan, yarı insan sayırlar. Məlumdur ki, bir sıra Sibir xalqları da ovu mistik hadisə hesab edirdilər və onun uğurlu olması üçün ova çıxmadan əvvəl heyvan dərisi geyinərək, mərasim keçirirdilər. Totemik əcdadların mənşəyi də, mütəxəssislərin fikrincə, məhz ovçuluq peşəsindən yaranmışdır. Yarı insan, yarı heyvan şəklində olan qədim obrazlar təkcə totemik əcdadların deyil, həmçinin mədəni qəhrəman və demiurqların, bir çox zoomorf və antropomorf tanrı personajlarının da prototipi olmuşlar.

Yakutların mənşəyi haqqında bir əfsanəyə görə, guya onların ilkin əcdadları yarısı at, yarısı insan şəklində göydən enmiş bir varlıqdır (69, 93). Çin mənbələrinə görə də GöyTürk dövləti içərisində və Altay dağlarında yaşayan tarduş Türklərinin əcdadı “qurd başlı bir insan imiş” (47, 51). A. Şükürov isə bu haqda yazır ki, əgər nəsil bu və ya digər heyvanla əlaqədar totemə malik idisə, onda ilkin totemik əcdadlar çox vaxt zooantropomorf təbiətli – iki simalı varlıq kimi təsəvvür edilirdi. İlk əcdadlar ölərkən təbiət

predmetlərinə, heyvanlara, həmçinin ruhlara çevrilə bilərdi (60, 45). İlkin əcdad öldükdən sonra onun canının ağaca keçməsi haqqında çoxlu əfsanə və rəvayətlər məlumdur. Bu da yalnız Türk xalqları üçün deyil, bir çox başqa xalqlar üçün də xarakterikdir. Bu haqda C. C. Frezer fikirlərini belə ifadə edir ki, bəzi xalqlar inanırlar ki, ağacların həyatı ölənlərin canı ilə doludur. Mərkəzi Avstraliyada dieri tayfası, rəvayətdə deyildiyi kimi, əcdadlarının çevrildiyi ağacları müqəddəs hesab edirlər: onlar bu ağaclar haqqında çox hörmətlə söhbət açırlar və əllərindən gələni edirlər ki, onları heç kim doğramasın və yandırmasın. Nə vaxt ki, ağ sakinlər dierlərdən ağacı doğramalarını istəyirlər, onda dierlər dərhal imtina edirlər və iddia edirlər ki, belə hərəkətə görə uğur onlardan üz döndərəcək; onlar əcdadlarını qoruya bilmədikləri üçün cəzalandırılacaqlarından qorxurdular (171, 115).

Belə nümunələr, qeyd etdiyimiz kimi, Türk xalqlarında da mövcuddur. Belə ki, qədim Türk xalqının mənşəyi ilə bağlı olan mifoloji mətnlərdə ağac mühüm yer tutur. Bildiyimiz kimi, bir çox xalqlarda olduğu kimi, Türk xalqlarında da ağacın müqəddəsliyinə inanılmışdır. Bu inancla əlaqədar olaraq da qədim Türklərin ehtiram göstərdikləri bir sıra kultlar içərisində ağac kultu da mühüm yer tutmuşdur. Lakin qədim Türk mifologiyasında ağacın müqəddəsliyinin digər bir tərəfi də məhz ağacdan törəmə ilə izah olunur. Ağacdan törəmə ilə əlaqədar bir Altay əfsanəsində belə deyilir: “Qolsuz-budaqsız bir ağac bitmişdi. Bu ağacı tanrı gördü və “budaqları olmayan ağaca baxmaq yaxşı bir şey deyil, buna doqquz ədəd budaq bitsin!” – dedi.

Ağacda doqquz budaq bitti. Tanrı yenə belə dedi: “Doqquz budağın kökündən doqquz kişi törəsin və bunlardan doqquz ulus olsun!” (67, 15). Buna misal olaraq həmçinin Oğuz Xaqanın ikinci arvadını bir göl ortasındakı ağac oyuğundan tapmasını və yaxud Uyğurların mənşə əfsanəsində bu xalqın atası olan beş şəhzadənin yenə iki çay qovşağının ortasında olan bir adacıqdakı qayın ağacından doğulmasını göstərmək olar (47, 103, 157). M. Uraz da Altay Türklərinin qayın ağacına xüsusilə inandıqlarını, onu başqa ağaclardan daha müqəddəs bildiklərini, adına qurbanlar kəsdiklərini qeyd etmişdir (69, 142). Bunlar yuxarıda bəhs etdiyimiz Mərkəzi Avstraliyanın dier tayfasının əcdadları

ilə əlaqədar olan rəvayətlə səsləşir.

Ümumiyyətlə, bir çox xalqlarda əcdadlara müxtəlif heyvanların obrazında ehtiram edilirdi. Əcdad-ulubabaların əksəriyyəti totemlərdir. Ancaq heyvan cizgilərini totemizmin bir çox xüsusiyyətlərini itirmiş xalqların əcdad kultunda da tapmaq olar. Belə halda heyvanlara əcdad şəklində ehtiramın inkişafına müxtəlif amillər təsir göstərmişdir. Bunlar arasında daha çox əhəmiyyətli olanın ruhunun dövr etməsi və heyvanlara, quş, ilan və s. keçməsinə inamdır.

Ölmüş əcdadlar yalnız axirət dünyasına getmir, eyni zamanda (bəzən müxtəlif dövrlərdən sonra, bəzən isə axirət dünyasında olduqdan sonra) heyvan, bitki, təbiət obyeklərində təcəssüm olunurlar (141, 334).

Ölənərin ruhunun heyvanlara, quşa və ya ilana keçməsi haqqındakı təsəvvürlər əcdad kultunun heyvan şəklində inkişafına səbəb olmuşdur. Bu kultun yaranmasında və inkişafında heyvanla əlaqə və onlardan uşaq dünyaya

gətirmə imkanına inam da böyük rol oynamışdır.

İbtidai insanın psixologiyası heyvanlar və insanlar, ruhlar və insanlar arasında kəbin əlaqəsi imkanına yol verirdi. Hesab edilirdi ki, bu əlaqədən (heyvan və ya ruhla) yaranan nəsil fəvqəltəbii olacaq və insanlara himayədarlıq edəcəkdir. Aydınır ki, tarixi cəhətdən bu cür baxışlar totemik inkarnasiyaya qədim inancla bağlıdır.

İnsanların heyvanlarla və ya heyvan şəkilli ruhlarla əlaqəsinin mümkünlüyünə inam müxtəlif xalqlarda çox geniş yayılmışdır. İnsanın heyvanla yaxınlığı çox vaxt onunla bilavasitə qohumluğu kimi başa düşülürdü. Bu barədə bir çox xalqlarda möcüzəli doğuluş, qadının heyvanla əlaqəsindən insanların doğulması haqqında miflər mövcud idi. Məsələn, Qırğızlarda onların qırmızı itdən törəmələri haqqında əfsanə saxlanılmışdır. Söylənir ki, düşmənlərin hücumundan sonra bütün Qırğız tayfasından yalnız xanın qızı qalmışdı. Onun qırmızı iti var idi və sonralar qız bu itdən uşaq dünyaya gətirir. Beləliklə, onlar Qırğızların əcdadları olurlar.

Qədim Türklərdə nəslin qurddan törəməsi haqqında rəvayətlər var. Rəvayətdə deyilir ki, Türklər hun nəslindən olan qadının qurdla əlaqəsindən törəmişlər. Digər variantda deyilir ki, qurd hun nəslindən olan kimsəsiz oğlanı ətlə yedizdirir, sonra isə onun bu oğlandan Türk nəslinin banisi olacaq on oğlu olur.

Bahəddin Ögəl GöyTürklərin mənşəyi barədə qurdla bağlı əfsanələr vermişdir. Bu əfsanələrdən biri belədir: "GöyTürklərin ilk ataları hsi-hai, yəni Qərbi dənizinin sahillərində yaşayırdılar. Onların qadınları, kişiləri uşaqları ilə birlikdə böyük-küçük hamısı birdən Lin adlı bir

məmləkət tərəfindən məhv edilir. Düşmənlər Türklərin hamısını qırdıqları halda yalnız bir uşağa rəhm etmiş, onu öldürməkdən vaz keçmişlər. Bununla belə onun da qollarını və qıçlarını kəsərək, özünü Böyük bataqlığın içindəki otların arasına atmışdılar. Bu vaxt dişi bir qurd peyda olmuş və ona hər gün ət və yemək gətirmişdi. Uşaq da bunları yeyərək özünə gəlmiş və ölməmişdi. Az bir vaxtdan sonra uşaqla qurd ər arvad kimi yaşamağa başlamış və qurd uşaqla hamilə olmuşdur. Türklərin köhnə düşməni olan Lin dövlətinin hökmdarı uşağın sağ qaldığını eşitdikdə tez adamlarını göndərərək həm uşağı, həm də qurdu öldürməyi əmr etmişdir. Əsgərlər qurdu öldürməyə gəldikləri zaman qurd bundan xəbərdar olmuş və qaçmışdı. Çünki qurdun müqəddəs ruhlarla əlaqəsi var idi və daha öncə onlar vasitəsi ilə düşmənlərin gəlişindən xəbər tutmuşdu.

Buradan qaçan qurd Qərb dənizinin şərqindəki bir dağa getmişdi. Bu dağ Kao-ç-anqın (Turfanın) şimal-qərbində yerləşirdi. Bu dağın altında isə çox dərin bir mağara var idi. Qurd buraya gəlincə dərhal həmin mağaranın içinə girmişdi. Bu mağaranın ortasında böyük bir ovalıq var idi. Bu ovalıq başdanbaşa ot və çayır ilə örtülüdür. Ovalığın çevrəsi isə təqribən 200 lidən artıq idi.

Qurd burada 10 oğlan uşağı doğmuşdu. GöyTürk dövlətini quran Aşina ailəsi bu uşaqlardan birinin soyundan törəmişdi" (47, 38).

L. N. Qumilyev qeyd edir ki, Türk xalqları psixoloji struktura görə özlərini qurd hesab edirdilər və "Aşina" sözü "Xeyirxah qurd" mənasını bildirirdi (94, 144).

Bahəddin Ögəl əlavə edir ki, mənbələrdə deyildiyinə

görə göyTürklərin qurddan törədikləri səbəbilə bayraqlarının yuxarı hissəsində qurd başı təsviri var imiş (47, 39).

Türklərdə Boz qurdun əcdad olduğunu göstərən Çin məlumatları da vardır. Biz sadəcə Kao-çuların (Türk qövmləri arasında əhəmiyyətli yer tutan “töliş” və ya “tölös” qəbilə adlarının Çin dilindəki pozuq şəkli) qurddan törəyiş əfsanəsinə nəzər salmaqla kifayətlənəcəyik. Əfsanə belədir:

“Kao-çı xaqanın çox ağıllı iki qızı var idi (bəzi qaynaqlarda üç qızı olduğu göstərilir). Bu qızlar o qədər ağıllı və o qədər qəşəng idilər ki, ataları belə bir qərara gəlməyə məcbur olmuşdur. Xaqan demişdir: “Mən bu qızları insanlara necə ərə verə bilərəm? Onlar o qədər gözəldirlər ki, ancaq tanrıya ərə gedə bilərlər”. Bunu deyən xaqan qızlarını aparıb bir təpənin başında qoymuşdu. Burada tanrı onun qızları ilə evlənsin deyə gözləmişdi. Qızlar bu təpədə dayanıb tanrını gözləmişdilər. Aradan xeyli vaxt keçmiş, amma tanrı nə gəlmiş, nə də onlarla evlənmişdi. Qızlar beləcə gözləyib durarkən təpənin ətrafında qoca bir erkək qurd görünmüşdü. Qurd təpənin ətrafında dolaşmağa başlamış və oradan heç vaxt uzaqlaşmamışdı. Kiçik qız qurdu bu vəziyyətdə görüncə, şübhələnmiş və bacısına “Bu qurd tanrının lap özüdür. Mən aşağı enib, ona ərə gedəcəyəm” demişdi. Bacısı “getmə” – deyə nə qədər israr etsə də, qız onu eşitməmiş, təpədən enərək qurdla evlənmiş və beləliklə, kao-çı xalqı bu hökmdarın qızı ilə qurddan törəmişdir” (47, 33).

Ümumiyyətlə, qurdla bağlı belə əfsanələr qədim Türk xalqları arasında söylənilir və bunların doğruluğuna inanılırdı.

Mifologiyada qurd yalnız əcdad deyildir. O, eyni

zamanda miflərdə mədəni qəhrəman kimi də diqqəti cəlb edir. M. Uraz qurdun müqəddəs və uğur gətirən bir heyvan sayıldığını bildirmişdir. O, göstərir ki, qurd totem qəbul edildiyi, ana, ata olduğu kimi, xilaskar, yol göstərici, qəhrəmanlara köməkçi, şəfqətli, cəsarətli, yaxşılıq edən bir varlıq olaraq tanınmışdır (69, 105- 106). F. Bayat qurdu çox yaxşı xarakterizə etmişdir. O göstərir ki, boz qurd mədəni qəhrəman, əcdad-xilaskar, iki dünyanı birləşdirən mediator, ritual-mifoloji səciyyəli hami ruh, nəhayət, döyüşkənlik, qəhrəmanlıq simvoludur (13, 48).

Bir çox tədqiqatçıların da qeyd etdiyi kimi, qurd haqqında əfsanə və rəvayətlərin əksəriyyəti bu və ya digər formada bir-birini təkrar edir. V. Həbiboglu göstərir ki, bu əfsanələrin, demək olar, hamısında iki başlıca tendensiya aparıcı xətt təşkil edir: 1) Qurd xilaskardır; 2) Qurd yeni nəslin törədicisidir. Qurd əcdaddır və o, müqəddəs tutulmalıdır (31, 165). F. Bayat isə qeyd edir ki, Türk tayfalarında boz qurd əsasən 1) əcdaddır (məsələn, çigil, yağma, karluq tayfalarında). GöyTürklərdə əcdadlıq xilaskarlıq funksiyası ilə birləşib əcdad-xilaskar şəklində rəsmiləşdirilib. 2) Oğuzlarda, qıpçaqlarda qurd xilaskardır (13, 47).

“Kitabi Dədə Qorqud” dastanında da qurdla bağlı fikirlər çoxdur. Burada da qurd həm totem, həm də əcdad-xilaskar kimi xatırlanır. Belə ki, “Qara başım qurban olsun, qurdum sana”, “Əzvay qurd ənügi erkəgində bir köküm var” ifadələri Oğuz tayfaları arasında qurdun bir totem olmasına işarədir. Dastanda Qazan xan öz əcdadını “qurdun erkəyi” ilə əlaqələndirir (42, 45, 119).

Qurd obrazı haqqında deyilənlərdən də görüldüyü

kimi, əcdad və mədəni qəhrəman personajlarının miflərdəki rolu birbirinə çox yaxındır.

Müxtəlif xalqlarda totemizmə, əcdadlara əsasən heyvan şəklində sitayiş edilir. Lakin totemik kultdan fərqli olaraq heyvan-əcdad kultu daha üstündür: burada heyvanın özünə deyil, heyvanda təcəssüm etdirilən insan ruhuna ehtiram edilir.

İnsanın heyvanla, daha dəqiq desək, heyvan obrazındakı ruhla əlaqəsi Şamanizmə də daxil edilmişdir. Bu əlaqə çox vaxt yuxu zamanı baş verir. Həqiqətdə, əcdadlar kultu bu zaman artıq patriarxal münasibətlər fonunda inkişaf edir. İndi artıq daha çox heyvan deyil, insan şəklində olan kişi əcdad kultuna sitayiş edilir.

Əcdadlar haqqında tədqiqatçıların müxtəlif fikirləri mövcuddur. Məsələn, E. M. Meletinski Yakut olonxolarının qəhrəmanı olan Ər-Soqotokun adını çəkərək, qeyd edir ki, tənha yaşayan, digər insanları tanımayan, valideynləri olmayan bu qəhrəman insan tayfasının ilkin əcdadıdır. Ər-Soqotok özünə qadın axtarır ki, digər insanların nəsil başlayan olsun (135, 4). Bununla yanaşı bu personaj yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, ilkin əcdad olmaqla yanaşı, həm də mədəni qəhrəmandır. Bu da onu göstərir ki, ilkin əcdad və mədəni qəhrəmanın funksiyası bir-birinə çox yaxındır.

Qədim Türklərdə əcdad kultu mürəkkəb olmuş, bəzən də müxtəlif, bir-birindən fərqlənən predmet və canlıları əhatə etmişdir. Buna misal olaraq dağı, qurdu, ağacı və ən nəhayət, insanı göstərmək olar. İlkin əcdadlar adətən tayfa və qəbilənin əsasını qoyan nəsil hesab olunur. Onlar digər qəbilə-tayfa icmasına və təbiət qüvvələrinə qarşı dura bilən öz qəbilə-tayfa

icmasını bir sosial qrup kimi modelləşdirir. Arxaik mifologiyada (klassik nümunə kimi Avstraliya mifologiyasını göstərə bilərik) ilk əcdadlar ciddi şəkildə mifik “ilkin” zamana aid edilir. Onların hərəkət və fəaliyyətləri relyefi, sosial institutları, adət və mərasimləri, dünyanın həmin dövrdəki vəziyyətini müəyyən edir. Onlar haqqında deyilən məlumat-hekayət, nəql edilən şeylər paradigmatik xarakter daşıyır (60, 45).

Bəzən insanları törədən ilkin əcdadların özləri Allahlar tərəfindən yaradılır (və ya onunla qohum olur) və onun köməkçisi, elçisi olurlar. İlkin əcdadlar öldükdən sonra təbiət əşyalarına, heyvanlara, həmçinin ruhlara çevrilə bilirlər (180, 21-22).

İbtidai insan çox vaxt öz ilkin əcdadları ilə əlaqə saxlamağa çalışır, ondan kömək diləmək üçün müxtəlif yollar fikirləşirdi. Buna görə də əcdadlarla əlaqədar müxtəlif təsəvvürlər yaranırdı. İnanclara görə onlar çox vaxt yaşayanların dünyasına gəlirlər. Məsələn, Cənubi Afrika xalqlarından zuluslar belə hesab edirdilər ki, ölümdən sonra əcdadın ruhu kəndə qayıdır və onların yanlarında sakin olur. Sayan-Altay Türklərinin təsəvvürünə görə də ölən əcdad tamamilə yox olmur. Xakasların fikrincə, “yaşlı adam ölürsə, o, öz qohumlarının qayğısına qalmalıdır, çünki onun ruhu daima onlarla birlikdədir” (60, 48). Bəzi təsəvvürlərə görə əcdadlarla əlaqə yuxugörmələr əsasında yaradılır.

Göründüyü kimi, əksər xalqlarda olduğu kimi, Türk xalqlarının da həyatında əcdad kultu mühüm yer tutmuşdur. İlkin əcdada ehtiram, onun xatirəsinin əziz tutulması bir sıra əfsanə və rəvayətlərdə öz əksini tapmışdır. Beləliklə, aydın

olur ki, miflərdə adətən mifoloji zamanın başlanğıcında fəaliyyət göstərmiş, dünyanın və onun ayrı-ayrı maddi və mədəni ünsürlərinin yaradılmasında iştirak etmiş ilkin əcdadlara geniş yer verilir. Ümumiyyətlə, yuxarıda adları çəkilən əcdadlar (Oğuz, qurd, ƏrSoqotok və b.) yerinə yetirdikləri bəzi vəzifələrə görə ayrı-ayrı miflərdə mədəni qəhrəman, demiurq kimi çıxış edirlər. Deyilənlərdən bu nəticəyə gəlmək olur ki, əcdad arxaik miflərdə mədəni qəhrəman və demiurq kimi təzahür edən başlıca qəhrəmandır. Ümumiyyətlə, arxaik mifologiyada ilkin əcdad-demiurq və mədəni qəhrəman haqqındakı təsəvvürlər qovuşuq şəkildə olub, sinkretik səciyyə daşıyır.

Elə hallar olur ki, əcdadlar yalnız insan qruplarını deyil, heyvanları, bəzi təbiət obyektlərini də əmələ gətirir. Bəzən əcdadlar bunları demiurq səviyyəsində torpaqdan, gildən, sümükdən, ağacdən və yaxud cadunun köməyi ilə yaradırlar. Cadunun köməyi ilə istədiklərini əldə etmək kelt druidləri (şamanları) arasında xüsusilə geniş yayılmışdır. “Qədim zamanlarda onlar öz tayfasının həm kahini, həm həkimi, həm falçısı, həm öncəgörəni, həm din xadimi, həm alimi, həm də tarixçisi idilər. Bütün mənəvi məsələlər və insani biliklər onların əlində toplanmışdı” (179, 39).

Qeyd etdik ki, ilkin əcdadlar eyni zamanda tez-tez özlərini mədəni qəhrəman kimi də göstərir, mədəniyyətin, hətta təbiətin rifahı yollarını tapırlar. Daha arxaik mədəniyyətlərdə də mədəni qəhrəmanlar təqribən həmişə ilkin əcdad, fraternal və qəbilə əcdadlarıdır (Avstraliyalılar, Papuaslar, Melaneziyalılar, Qunantunlar, şimal-şərqi paleaziatlarda, Mərkəzi və Cənubi Afrika'nın ibtidai

paleafrikan tayfalarında) (134, 173). Söylənilən fikirlərdən göründüyü kimi, mədəni qəhrəmanın daha arxaik nişanələri əcdad kultunda daha qədimdən təzahür etmişdir.

Beləliklə, belə qənaətə gəlmək olar ki, arxaik mifologiyalarda ilk əcdad – demiurq ilə mədəni qəhrəman təsəvvürləri qovuşuq şəkildə olub, sinkretik olaraq ayrılmazdır. Çünki yuxarıda mədəni qəhrəman və əcdadlar haqqında gətirilən nümunələrdən də göründüyü kimi, əcdad nəslin yaradıcısı olduğu kimi, eyni zamanda mədəni fəaliyyətlə də məşğul olur. Mədəni qəhrəmanın fəaliyyətinin əsas tərəflərindən biri də məhz bu və ya digər xalqın nəslinin yaradıcısı olmasıdır. Bütün bunlar əsasında da əcdad və mədəni qəhrəmanın fəaliyyəti bir-birini tamamlayır və biri digərinə keçə bilir.

2.3. Demiurqlar və Mədəni Qəhrəmanlar

Mifologiyada mədəni qəhrəmana yaxın olan personajlardan biri də demiurqdur. Mifoloji personaj olan demiurq kâinat elementlərini, kosmik və mədəni obyektləri, bir sözlə, icma daxilində lazım olan əşyaları yaradandır (166, 8-9). Onun fəaliyyəti demək olar ki, əsl sənətkarın fəaliyyəti kimidir. Ümumiyyətlə, mifologiyada demiurq dulusçu, dəmirçi, toxucu personajı kimi təzahür edir (140, 366).

İlk insanın yaradılmasını mifin xüsusi bir növü kimi verən F. Bayat qeyd edir ki, kosmosun yaradılmasından sonra ardıcıl olaraq göy, yer, dağlar, meşələr, bitki, heyvan və ən sonda da insan yaradılır. Mif, ilk insanın yaradılmasını tanrı və ya demiurq adı ilə bağlayır (66, 8-9).

Mifologiyada demiurq kimi təzahür edən personajlardan biri olan dəmirçi personajına nəzər salaq. Dəmirçi personajı

mifologiyada odla bağlı, demiurq funksiyasına malik, fəvqəltəbii yaradılış gücü ilə seçilən bir obrazdır. O, Allahlardan birinin köməkçisi, mədəni qəhrəman və yaxud əcdaddır. Dəmirçi nəinki müxtəlif metallardan istənilən alətləri, hətta qəhrəmanların sehri silahlarını da (toppuz, qalxan, qılnc və s.) yarada bilər (141, 21; 189). Məsələn, Ər Soqotok əfsanəsində deyilir ki, onun sivri uclu bir oxunu bir obanın dəmirçisi, qaşığa bənzər oxunu da başqa bir obanın dəmirçisi uzun zaman çalışaraq düzəltmişdir (47, 120).

Lakin dəmirçinin mədəni qəhrəman kimi fəaliyyəti onun sənət funksiyasında genişdir. Dəmirçi, ümumiyyətlə, insanları dəmirçi işi və od ünsürü ilə tanış edir. Odlu bağlı olaraq dəmirçi hər şeydən əvvəl səma odunu təcəssüm etdirir (gün yaxud ildırım) və səmada yaşayır (141, 21). Məsələn, Yakut Türklərində də görünür ki, dəmirçilik və dəmirçilər müqəddəs odla əlaqədar idilər. Hətta Yakut mifologiyasında dəmirdən tikilmiş evlərə rast gəlinir. Bir qayda olaraq bu evləri tikdirənlər qadınlardır. Onlar belə ev tikdirmək üçün diyar-diyar gəzir və nəhayət ürəkləri istəyən dəmirçini tapırdılar (47, 82). Burada biz dəmirçinin demiurq səviyyəsində yaradıcılıq xüsusiyyətləri ilə qarşılaşırıq.

Qeyd etdiyimiz kimi, Allahlar kosmik və mədəni obyektləri təmiz magik yolla yaradır, mədəni qəhrəmanlar əsasən bu obyektləri uzaq ərazilərdə, başqa dünyalarda, bir sıra çətinlikləri dəf edərək, onları ilkin qoruyucusundan alır və ya oğurlayaraq hazır şəkildə əldə edirlər. Dəmirçi isə bu obyektləri demiurq kimi özü hazırlayır. Buna görə də dəmirçi də miflərdə əsasən elə demiurq kimi çıxış edir.

Türklərdə də başlanğıcda dəmirçilik müqəddəs bir iş və

məşğələ olmuşdur. Bilirik ki, GöyTürk dövlətini quran Bumın xaqanın tayfasının sənəti də dəmirçilik idi. Hakimiyyətə gəlməzdən əvvəl təqribən bütün Orta Asiyanı əllərinin altında saxlayan Juan-juan (avar) imperatorluğunun silahlarını da onlar hazırlayırdılar (47, 79; 110, 49).

Türk xalqlarında dəmirçiliyin müqəddəsliyi bir çox əfsanə və dastanlarda öz izlərini saxlamışdır. A. Nəbiyevin “Azərbaycan xalq ədəbiyyatı” kitabında verilən “Ərgənəkön” dastanını buna nümunə göstərmək olar. Dastanda təsvir edilir ki, El xanın nəslindən olan Qıyan və Nüküz öz ailələri ilə düşməndən qaçaraq bir dar keçiddən güc-bəla ilə keçib, bir yerə sığınmışlar. Onlar buranı Ərgənəkön – qayaların belinə dolanmış dağ kəməri adlandırmışlar. Onlar getdikcə o qədər artmışlar ki, daha buraya sığa bilməmişlər. Lakin bir dəmirçinin məsləhəti ilə buradan çıxış yolu taparaq qurtulmuşlar (46, 502-505). Göründüyü kimi buradakı dəmirçi demir qizgilərinə malik bir xilaskardır. M. Uraz bu dastan haqqında danışaraq buradakı dəmirçinin adını Burteçine kimi qeyd edir. Dastanda göstərilir ki, həmin bu Burteçine adlı dəmirçi dağda dəmir mədənlərinin olduğu bir yeri alovlandırır, dəmiri əritməklə öz tayfasına yol açmışdır. Beləliklə, uzun müddət orda qalan xalq dəmirçinin bacarığı sayəsində burdan çıxma bilmişlər. Göründüyü kimi, buradakı dəmirçi xilaskar, keçdikləri dəmir keçid isə bir qurtulma qapısı olmuşdur (69, 215).

Bəzən başqa mənbələrdə “Ərgənəkön” dastanı bir qədər fərqli söylənir. Məsələn, bir mənbədə deyilir ki, uzun müddət Ərgənəkonda sıxışdırılan xalq burdan çıxmanın yolunu axtarırdı. Bir gün onlar bir dişi qurd görmüşlər. Bu

qurdun ora haradan gəldiyini axtarmışlar. Bu vaxt qurd qaçmış, onlar da arxasınca getmişlər. Bir də görüblər ki, qurd bir deşikdən qaçıb gedir. Deşiyin yanına gələn camaat görür ki, ətrafda dəmir mədəni var. Bundan sonra Burteçinenin əmri ilə buradakı dəmir əridilir və yol açılır (69, 215-216).

Göründüyü kimi, burada qurtarıclıq, xilaskarlıq funksiyasını qurd yerinə yetirir. Yəni demiurq kimi burada qurdu da dəmirçi ilə yanaşı görürük.

Bahəddin Ögəl “Türk mifologiyası” adlı kitabında Orta Asiya xalqlarında bu gün belə mövcud olan bəzi inanclar əsasında, göyTürklərin dəmirçiliklə əlaqədar nə kimi mərasimlər keçirdikləri və dəmirçiliyin göyTürk dinində və ənənəsində necə yer tutduğu haqqında maraqlı məlumatlar vermişdir (47, 72-85).

Müəllif bu kitabında hun imperatoru və sərkərdəsi olan Metedən də bəhs edərək, qeyd edir ki, Mete eyni zamanda silah icad edən və düzəltdirən bir sərkərdədir. Buna görə də Çin qaynaqlarının hamısı vızıldayan oxun Mete tərəfindən icad edildiyinə inanırdı. Vızıldayan oxlar sümükdən düzəldilir, uclarında deşiklər açılırdı (47, 25). “Mete” dastanında da o, silahın (oxun) və qoşunun yaradıcısı kimi təsvir edilir. Məhz bu ilkin yaradıcılıq xüsusiyyətinə görə o da demiurq kimi qəbul edilə bilər.

Yakut mifologiyasında yuxarı dünyada yaşayan fəvqəltəbii varlıqlar ayı adlanır. Onların başçısı Yupyunq ayı Toyon’dur. Yakut miflərində deyilir ki, o, kainatın, insanların kutunun (həyat yolu) və qaramalın yaradıcısıdır (73, 25). Ümumiyyətlə, Yakut mifologiyasında ayılardan əksəriyyəti mədəni qəhrəman, demiurq cizgilərinə malikdir.

Mifologiyada müxtəlif personajlar kimi təzahür edən demiurqun fəaliyyəti yaratma xüsusiyyətinə görə mədəni qəhrəmanın fəaliyyəti ilə eyniləşdirilir və əməli olaraq arxaik folklorda demiurqla mədəni qəhrəman, demək olar ki, eyni funksiyanı yerinə yetirirlər. Lakin bunlar arasında bəzi incə fərqlər də vardır. Belə ki, mədəniyyətlə bağlı aktların yaradıcısı kimi təzahür edən mədəni qəhrəmandan fərqli olaraq, “demiurq” termini elmi ədəbiyyatlarda daha çox böyük təbii obyektləri yaradan mifoloji personajları ehtiva edir.

Antik dövrdə “demiurq” termini mifoloji-fəlsəfi mənə kəsb edirdi: Platonun “Timey” dialoqunda demiurq kosmosun yaradıcısı, rifah yaradan ata, səmanı, torpağı və onun sahiblərini yaradandır. Aristoteldə “demiurq” istilahına kosmosun yaradıcısı kimi rast gəlinir. Qnostiklərə görə isə o, materiyayı yaradan ulu, yaradıcı başlanğıcdır (140, 366).

Kosmasun yaradıcısı kimi demiurqa Türk xalqları mifologiyasında da rast gəlirik. Belə ki, P. Xəlilov dünyanın yaradılması haqqında Altay yaradılış əsətləri üzərində araşdırma apararkən belə qərara gəlir ki, Türk dastanı dəniz sularını ilkin varlıq kimi tanıyır. Sular üzərində uçan iki qara qazdan birini Qaraxan, o birini İnsan hesab edən müəllif tanrı ilə insan arasında baş verən konfliktləri süjet boyu izləməklə yanaşı, dünyanın yaranması, onun gərdişi haqqında təsəvvürün başqa xalqların əsətirindəki təsəvvürlərlə uyurluğunu nəzərdən keçirmişdir (36, 45-52).

Miflərdə də xeyir və şər səciyyəli personajlar mövcuddur. Bu personajlardan danışıarkən ilk öncə xeyirxah

və bədxah tanrılar yada düşür. Mifoloji mətnlərdən də görünür ki, altaylıların ilk böyük tanrısı Qara xan xeyirxah obraz kimi hər şeyi yaratmışdır. Oğlu Ülgen də yaxşılıq etməyi sevirdi. O, dünyadakı insanları şeytanın şərindən qorumağı oğullarına da tapşırırmışdı.

Altaylıların pislik edən, şər əməllər törədən tanrılarının başında Erlik xan durur. Yerin altında oturan bu tanrı qardaşı Ülgenə bənzəmir. Onun tabeliyində olan, pislik edən ikinci səviyyəli tanrılar və ruhlarla birlikdə Erlik daima insanlara pislik edir. Ancaq oğlanları onun kimi deyildir. Onlar yer üzündə insanlara yaxşılıq edər, atalarının idarəsindəki pis ruhlardan insanları qoruyurlar (69, 28-29).

Adlarını çəkdiyimiz bu xeyir tanrılarını qədim Türk mifologiyasında demiurq kimi çıxış edən personajlardır.

Qeyd etdik ki, Türk xalqları mifologiyasında tanrı Ülgen də demiurq kimi fəaliyyət göstərir. Belə ki, mifologiyada Ülgen demiurq kimi yeri və göyü, bütün yer təbiətini, Erliklə birgə insanları yaradır. Həm də Ülgen demiurq kimi yalnız onun kosmik səyahətə uçuğu ucsuz-bucaqsız su burulğanından çıxan “müqəddəs (ağ) ana”nın köməyi və göstərişi ilə fəaliyyət göstərir (152, 245). Ülgen tərəfindən yer və göy onun sayəsində yaradılmışdır. Buna görə də teleutlar bu müqəddəs ananı həm də “yaradıcı-ana” adlandırırlar. Etnoqrafik ədəbiyyatda Ülgen haqqında yalnız yer və göyün yaradıcısı kimi deyil, həm də günəş, ay, göy qurşağı, ildırım, hətta odun və s. yaradıcısı olması barəsində də məlumatlara rast gəlinir (152, 246).

V. P. Dyakonova da öz araşdırmalarında qeyd edir ki, insanın yaradılması haqqındakı miflərdə insan bədəninin

yaradıcısı kimi göy Allahı Ülgeni, ruhun yaradıcısı kimi yeraltı dünyanın hakimi Erliyi qəbul edən dualist dünyagörüşlər əks olunmuşdur. Altay Şamanizm'ində belə bir fikir də mövcud idi ki, insanın taleyi yaşadığı zaman Ülgenə, öldükdən sonra isə Erliyə aiddir (99, 268).

Ülgen və Erliyin demiurq olmasına dair başqa əfsanələr də mövcuddur. "Altaylılarla Yakutların bir inancına görə Qara Xanın oğlu, böyük tanrı Ülgen insan vücudları yaratdı, ancaq bunların canı yox idi. Can vermək üçün Qara Xana bir quzğun göndərdi. Qara Xanın verdiyi canı quzğun ağzına alaraq geri döndü. Yol uzun idi. Quzğun acdı. Uçarkən yerdə bir dəvə leşi gördü. Lakin özünü saxladı və oradan uzaqlaşdı. Bir az getdikdən sonra gözünə bir at leşi göründü. Yenə özünü saxladı və bu leşin yanından da keçdi. Növbəti dəfə isə bir inək leşi gördü. Bu leş quzğunu özünə daha çox çəkdi, quzğun: "Ah nə gözəldir" dedi. Bunu deyərkən ağzındakı can çam meşəsinin üstünə düşərək, ağaclara dağıldı. Buna görə də çam ağacları qışı da, yazı da yarpaqlarını tökmür, canlı dururlar.

Quzğun havada uçarkən, gecənin yarısında Erlik xan yer altından çıxdı. Yer üzündə bir saray gördü, yavaş-yavaş yaxınlaşdı. Bu sarayda Ülgen'in, insan cəsədlərinin yatdığını başa düşdü.

Bu cəsətləri Erliyin pisləklərindən qorumaq üçün Ülgen bir iti gözətçi qoymuşdu. O vaxtlar itlər də insanlar kimi tüksüz idi. Erlik itə: "Məni bu saraya buraxsan sənə kürk verərəm. Daha üşüməzsən. Həm də sənə elə bir yemək verərəm ki, bu yeməyi yesən, bir ay aclıq hiss etməzsən" dedi.

İt bu sözə inandı. Erliyi saraya cəsədlərin yanına

buraxdı. Erlik öz canından üflədi: “Bunların hamısı mənim kimi olacaqdır”

dedi. Cəsətlər canlandı. Bunlar kişi və qadın idi.” (69, 92-93).

Bu əfsanədən belə görünür ki, insanı Ülgen və Erlik yaratmışdır.

E. V. Antonova da qeyd edir ki, qədim Şərqdə müxtəlif tayfa birləşmələrinin Allahları onların genezisindən asılı olmayaraq ata və ana kimi qəbul edilirdi (74, 35).

Ümumiyyətlə, Altay mifoloji təsəvvürlərində dünyanın yaradılışı çox vaxt demiurq kimi fəaliyyət göstərən Ülgenlə və onun qardaşı Erliklə bağlıdır. Hətta bəzi Altay əfsanələrində Erliyin özünü də tanrı Ülgen yaradır. Bundan sonra ikisi birgə dünyanın yaradılışında iştirak edirlər. Saqalayev də göstərir ki, əvvəlcə Ülgen dəniz üzərindəki torpaqdan Erliki yaradır. Erlik isə yavaş-yavaş ona paxıllıq etməyə başlayır və get-gedə Ülgen'in və onun yaratdıqlarının düşməninə çevrilir (156, 23).

Ülgen və Erliyin adına bağlanan və yaradıcı-demiurqa xas xüsusiyyətlərə malik olan miflərə Altaylarda, Xakaslarda və başqa Türk xalqlarında rast gəlinir. Xakaslarda daha qədim mifə nəzər saldıqda görünür ki, burada demiurq rolunda iki quş çıxış edir. Əslində elə bu quşlar da Ülgen və Erlikdir. Miflərdə Ülgen və Erliyin, yəni iki demiurqun mübarizəsindən də bəhs edilir və sonda Erliyin yox olması təsvir edilir (156, 26-29). Daima tanrı Ülgen'in yaratdıqlarına paxıllıq edən Erlik özü də bu mif və əfsanələrdə bəzən yaradıcı kimi çıxış edir. Bildiyimiz kimi, miflərdə dəmirçi də demiurq, mədəni qəhrəman kimi çıxış edir. Çünki o da insanlar üçün nə isə yeni bir şey yaradır və yaxud xalqın rifahına çalışır. Erlik də bəzi miflərdə dəmirçi kimi göstərilir.

Hətta o, dəmir döymə sənətini birinci olaraq ixtira etmişdir (156, 31).

İki demiurqun (Ülgen və Erlik) rəqabəti sonda kosmik (qaydaya salınmış) dünyanın yaradılmasına gətirib çıxarır. Bəzən miflərdə onlar iki qardaş kimi göstərilir. Bunlardan biri ideal dünya yaradılışına çalışır, digəri isə ona maneçilik edir. Lakin sonda məlum olur ki, bu maneçiliyin nəticəsi müsbət olmuşdur: Ülgen hamar Yer yaradır, Erlik isə bu cansız landşaftı dağlarla, təpəciklərlə, bataqlıqlarla müxtəlifləşdirir. Ülgen “xeyirxah” məxluqlar yaradır, onun rəqibi isə “həşəratları” və yeraltı dünyanın sakinlərini yaradır. Nəhayət, Erlik insanlara dəmirçilik sənətini, musiqi və şamanlığı gətirir (156, 34).

Bir altay əfsanəsinə görə odu insanlara tanrı Ülgen vermişdir: “İlk insanlar meyvə və otlarla bəsləndiklərinə görə oda ehtiyacları yox idi. Tanrı onlara ət yemələrini əmr etdikdən sonra oda ehtiyac ortaya çıxır. Ülgen göydən biri qara, bir ağ olmaqla iki daş gətirdi. Quru otları ovucunda əzərək bir daşın üzərinə qoyub digəriylə vurdu, otlar yanmağa başladı. Beləliklə, ilk dəfə atəş yandıranı insanlara Ülgen öyrədib” (67, 66).

N. A. Alekseyev hesab edirdi ki, Erlik Ülgen’in böyük qardaşı idi və o da dünya və insanın yaradılmasında iştirak etmişdir: Ülgen insan bədənlərini yaratdı, ancaq canı onlara Erlik verdi və dedi ki, onlar onun malı olacaqlar. Buna görə də insanların yer üzərindəki həyatları sona çatdıqdan sonra Erlik onları özünə yerin altına götürür (72, 115).

Dualist motivli miflərə başqa xalqlarda da rast gəlirik. Məsələn, ikili düşüncə prinsipi (dualizm) İran

mifologiyasının ən başlıca xüsusiyyətidir. Bu mifoloji təsəvvürlərə əsasən Hörmüz göydə oturur. O, xeyir Allahıdır və insanlara xeyirxahlıq gətirir. Əhrimən isə yerdə qaranlıqlar hökmdarıdır. İnsanlara bədbəxtlik gətirən, insanları doğru yoldan sapdıran da odur. Amma güc baxımından hər ikisi bir-biri ilə eyni səviyyədədir. İnsanları yaradan Hörmüzdür. Lakin Əhrimən də müqəddəslikdə onun qədər əhəmiyyətlidir. O da yaradıcıdır. Amma onun yaratdıqları bəd varlıqlar və şeytanlardır. Kainatın başlanğıcında hər ikisi vardı, hələ də var olmaqda davam edirlər. Nə Hörmüz, nə də Əhrimən biri digərini yaratmamışdır. Minlərlə illərdən bəri vuruşurlar, amma heç biri digərini məğlub edə bilməmişdir (47, 417-418). Buradan da görünür ki, İran mifologiyasında Hörmüz və Əhrimən də bir-birinə əks olan demiurqlardır.

Yaradıcı tanrının demiurq kimi fəaliyyətinə başqa miflərdə də rast gəlirik. Belə miflərdən birində təsvir edilir ki, lap qabaqlar Allah'dan başqa heç kim yox imiş. Yer üzü başdan-ayağa su imiş. Allah bu suyu lil eləyir. Sonra bu lili qurudub torpaq edir. Ondan sonra da torpaqdan pəlçiq qayırib insanları yaradır, onlara ruh verir (60, 125).

A. Şükürov'un dünyanın yaradılışı haqqında verdiyi bir Xakas mifi bizə məlum olan yaradılış miflərini xatırladır. Bu mifdə isə demiurq kimi ördək çıxış edir. Mifin mətnində deyilir ki, əvvəl ördək olmuşdur. Başqa ördəyi özünə yoldaş edən birinci ördək ikincini çayın dibinə qum ardınca göndərdi. Əvvəlcə gətirilən qumu götürdükdən sonra o, ikinci ördəyi yenidən çayın dibinə göndərdi. Üçüncü dəfə göndəriləndə ördək gətirdiyinin hamısını birinciyə vermədi. Onda birinci ona dedi ki, ağzında saxladığın qum daşa

çevriləcək. O, doqquz gündə götürdüyü qumu əzərək yerə səpdi. Doqquz gündən sonra onun torpağı bitməyə başlayır və hətta toz qalxır. Böyük-böyük dağlar yaranır. Dağlar o zaman yarandı ki, ikinci ördək ağzındakı daşları yerə atdı. Birinci ördək dedi: "Sən nə üçün belə etdin? Mən sənə heç nə verməyəcəyəm." İkinci ördək dedi: "Mənə yalnız bir çadır üçün yer ver." O isə cavab verir ki, heç nə verməyəcəyəm (60, 113-114).

A. Nəbiyevin topladığı Azərbaycan miflərindən ibarət kitabda da dünya, insanların yaradılması, Oğuz'un dünyaya gəlməsi, odun tapılması və s. ilə bağlı miflərə rast gəlmək olar. Bu miflər içərisində dünyanı buynuzunda saxlayan boz öküzün Oğuzu, onun arvadını yaratması, onlara yaşayış qaydalarını öyrətməsi və s. haqqında miflər verilir. Buradan görünür ki, bu miflərdə boz öküz demiurq cizgilərinə malikdir (53, 9-46).

Qam-şamanlar dünyanı, kainatı, həyatı mifoloji dünyagörüş müstəvisində yozub mənimsəyirdilər və interpretasiya edirdilər. Onların interpretasiyası forma və məzmun etibarını ilə çoxçeşidli idi. Onlar sakral səciyyəli obrazlar – tanrılar, ilahələr, əyələr – ruhlar düzüb-qoşaraq, dünyanın, kainatın, həyatın – doğuluşun, ölməyin, yaxşının, yamanın, xeyirin, şərin mövcudluğunu onların iradəsində görürdülər (16, 29). Şamanlar içərisində ilk şamanlar xüsusi bir yerə malikdirlər. Türk xalqlarında Şamanizm'in əsas xüsusiyyətləri, ilk şamanlar, onların keçirdiyi mərasimlərdən bəhs edən mənbələrdən də göründüyü kimi, Türk xalqları mifologiyasında ilkin şaman rolunu yerinə yetirən bir çox personajlar mədəni qəhrəman və xüsusən də demiurq

funksiyasını yerinə yetirirlər (79, 94-109). Mədəni qəhrəmanlar haqqındakı süjetlərdən danışarkən qeyd etdik ki, ilk şamanların yumurtadan çıxması haqqındakı əfsanələr qədim Türk xalqları arasında geniş yayılmışdır. Məsələn, Yakut Türkləri arasında demiurq kimi fəaliyyət göstərən ilk şamanın bir qartal yumurtasından çıxmasına dair əfsanələr vardır. Bu əfsanələrin birində belə deyilir: “Şamanlar yer üzünə bir qartal tərəfindən gətirilirdilər. Şaman olacaq uşağın ruhu uşaq hələ doğulmamış bir qartal tərəfindən yeyilirdi. Bu ruhu yeyən qartal bundan sonra Günəşli bir bölgəyə köçürdü. Ortası böyük bir çayırıqla örtülü olan bu bölgədə Günəşin işıqları solmaz və həmişə parıl-parıl parlarmış. İnəklərin ilk dəfə süd gəldiyi yer də həməən bu meydan imiş. Çayırın lap ortasında isə qırmızı bir şam ilə gürgən və ya bir qayın ağacı vardı. Qartal elə bu ağacın üstünə qonur, buradakı yuvasında yumurtlayandan sonra gedirdi. Yumurta müəyyən vaxt ağacın üstündə qaldıqdan sonra yarıılır və içindən bir uşaq çıxırdı. Ağacın altında da bir beşik vardı. Uşaq yumurtadan çıxan kimi, dərhal beşiyin içinə düşür və orada böyüməyə başlayırmış. Xeyirxah şamanlar qırmızı şam üzərindəki yumurtadan, bədxah şamanlar isə gürgən ağacı üzərindəki yumurtadan çıxırmış. Yumurtadan çıxan bu şamanlar, təbii olaraq həyatları boyu qartal anaları tərəfindən qorunurmuşlar. Bu qartal onların hər işinə böyük kömək göstərirmiş” (47, 591). Başqa bir əfsanəyə görə isə Erlik xan dəridən bir qaval düzəldərək ilk şamanlıq törənini yerinə yetirmişdir (69, 150).

X. Q. Koroğlu göstərir ki, Qırğız şamanlarında Qorqud'un ilk şaman olması, insanlara qopuzda çalib,

oxumağı öyrətməsi haqqında əfsanələr var (115, 114).

Basilov da qeyd edir ki, Sibir xalqlarında ilk şaman kimi verilən Qorqud haqqında çoxlu əfsanələr var. Bəzi əfsanələrdə deyilir ki, qopuz Qorqud tərəfindən düzəldilmişdir. Əvvəlcə o, şeytanların hansı ağacdan əsl qopuz düzəltmək olar haqqındakı danışıqlarına qulaq asmışdır. Sibir xalqları inanırdılar ki, ruhlar şamana qavalın çənbərini, yaxud qulpunu hansı ağacdan düzəldə biləcəyini söyləmişlər (80, 287).

R. Kamal da “Dədə Qorqud ilk şaman kimi” başlıqlı araşdırmasında o da Qorqud’un ilk şaman olması və şaman kimi fəaliyyət göstərməsindən danışırmışdır. O qeyd edir ki, Qorqud Qazax əfsanələrində qüdrətli şaman və mədəni qəhrəman kimi çıxış edir. Qazaxıstan’da iki dağın tarixindən bəhs edən əfsanələrdə onun kulturoloji fəaliyyətindən danışıılır (51, 16-24).

Qorqud haqqında söylənilənlərdən və daha bir çox başqa materiallardan da görünür ki, o həm mədəni qəhrəman, həm də demiurq kimi əfsanə və miflərdə xüsusi bir yer tutmuşdur.

Qorquda bənzər başqa bir personaj isə Oğuz’un yanındakı ağ saçlı, ağsaqqal qoca olan Uluq Türük’dür. X. Koroğlu bu surət haqqında danışaraq bildirir ki, Oğuz Xaqanın yanında ağ saçlı, ağıllı, müdrik yuxuyozan bir qoca vardır. Onun adı Uluq Türük’dür idi. Bu yuxuyozanın əsas cəhəti “Qorqud kitabı”nın və başqa mənbələrin Dədə Qorqud haqqındakı verdiyi xarakteristika ilə uyğun gəlir. Uluq Türük Dədə Qorqud kimi gələcəkdən xəbər verir (43, 42).

Göründüyü kimi, istər Dədə Qorqud, istərsə də Uluq

Türük bir çox oxşar cəhətləri ilə yanaşı, xüsusən də gələcəkdən xəbər vermə xüsusiyyətlərinə əsasən mənbələrdə demiurq cizgilərinə malik bir personajlar kimi diqqəti cəlb edirlər.

Mifologiyada adı çəkilən Türk də bəzən mədəni qəhrəman, demiurq kimi çıxış edir. Türkün demiurqa məxsus xüsusiyyətlərini nəzərdən keçirək.

Əbülqazi Bahadır xan “Şəcərəyi-tərakimə” adlı kitabında Yafəs oğlu Türkün adını çəkir. Burada göstərilir ki, Türk məişətə üstüörtülü arabanı (çadır) gətirdi. Türklər arasında bəzi adətlər ondan qalmadır. Hətta burada Türk oğlu Tütəyin də adı çəkilir ki, o da yeməyə duz tökmə adətini kəşf etmiş və yeməyi duzlama adəti ondan qalmışdır (23, 50). Tarixdən məlumdur ki, üstüörtülü arabanı ilk dəfə göyTürklər icad etmişlər. “Türk” sözünü də tarix səhnəsinə ilk dəfə onlar çıxarmışlar. Ona görə də bu mifdə verilən məlumatlardan belə görünür ki, Türk personajı altında göyTürklər və ya onların əcdadı nəzərdə tutulur. B. Ögəl isə Türkün odu da icad etdiyini söyləmişdir (47, 42).

Oğuz dünyaya gətirdiyi övladları ilə (Gün, Ay, Ulduz, Göy, Dağ, Dəniz) bütün kainat obyektlərinin də yaradıcısı olur. Bu da yuxarıda haqqında mədəni qəhrəman kimi bəhs etdiyimiz personajın demiurq cizgili olmasına sübut ola bilər.

Oğuz’un demiurq kimi fəaliyyətinə başqa “Oğuznamə”lərdə də rast gəlirik. Məsələn, Rəşidəddinin “Oğuznamə”sində oxuyuruq: “. . . Özünə kömək etmək üçün ona birləşmiş olan bir qövmə “Uyğur” adını verdi; Türk dilində “izi ilə gedən”, qoşulan deməkdir. Digər bir qövm də,

düşmənlərini yağma edib qənimət yığdıqlarından və heyvanlar bunları daşımaq üçün gəlib çatmadığından “Qanq”lar düzəldilər. Bundan əvvəl təkərlər yox idi; arabanı ilk dəfə bunlar düzəldilər. Əşyaları, yükləri və qənimətləri bunun üzərinə qoyaraq daşdılar, getdilər. Oğuz bu səbəbdən onlara “Qanqlı” “yəni arabaçılar” adını verdi” (50, 19).

Demiurq personajı ilə əlaqədar bizə ərəb və fars mənbələrindən də bir çox əfsanə və miflər gəlib çatmışdır. Məsələn, ərəb və fars mənbələrindən bizə gəlib çatan bir əfsanədə deyilir ki, Huşəng insanlara dəmir əldə etməyi, ondan silah və başqa əşyalar düzəltməyi öyrədir. Hesab edilirdi ki, ilk dəfə olaraq o, ev tikməyə, quyu qazmağa başlamışdır. O, həm də astronomiya elmi ilə tanış idi (115, 56).

Yakutların yaradılış əfsanələrində də demiurq cizgili obrazlara rast gəlirik. Məsələn, “Balıqçıl və çöl ördəyi” adlı bir Yakut yaradılış əfsanəsində yaradıcı demiurq kimi burada yaradıcı Ana çıxış edir. Əfsanəyə nəzər salaq: “Yaradıcı Ana artıq bir dünya yaratmağı qərara almışdı. Amma nə ilə yarada idi, əlində bir şey yox idi. Buna görə qırmızı boyunlu balıqçilla bir çöl ördəyini yanına çağırdı və onlara “Tez dənizin dibinə gedin və mənə bir az torpaq gətirin!” dedi. Quşlar dənizin dibinə daldılar, az sonra çöl ördəyi dimdiyində bir parça çamurla suyun üzündə göründü. Amma balıqçıl ortada yox idi. Yaradıcı bu balıqçıl harada qaldı? deyə düşünərkən, o da suyun üzünə çıxdı. Amma ağzında nə çamur, nə də başqa bir şey vardı. Yaradıcı hanı sənin torpağın? deyə soruşanda, balıqçıl boynunu bükdü: “Yoxdur! Dənizin dibində mən torpaq tapmadım! Onun üçün də torpaq gətirmədim!” dedi. Yaradıcı bunu eşitdikdə çox hirsləndi və balıqçıla belə dedi:

“Ey hiyləgər quş! Mən sənə çöl ördəyindən daha qısa və daha az qüvvətli bir dimdikmi vermişdim? Səninki onunkundan həm qüvvətli, həm də uzundur, necə olur ki, çöl ördəyi dənizin dibindən çamur tapır, sən tapmırsan? Bu olan şeydirmi? Sən məni aldatdın və dənizin içinə hiylə saldın. Mən səni cəzalandıracağam və sən yer üzündə yaşamayacaqsan. Gəz, uç, nə edirsən et, amma dənizin üstündə elə. Cum dənizə, yeyəcəyini orada axtar. Orada yat, orada qalx. Nə edəcəksən orada elə, amma yer üzünə gəlmə!”

Ana yaradıcı çöl ördəyinin gətirdiyi çamurla dünyanı yaratdı. Çamuru əlinə aldı, dənizin üstünə qoydu. Nə cür oldusa, Allah’dan çamur dənizin dibinə batmadı. Nə dalğalar, nə də külək onu yerindən tərpədə bilmədi. Eyni ilə adacıq kimi dənizin ortasında dayanıb qaldı. Az sonra da böyüməyə başladı. Elə böyüdü, elə böyüdü ki, bugünkü dünya oldu” (47, 445).

Göründüyü kimi, mifoloji mətnlərdə mədəni qəhrəmana yaxın olaraq, dünya, onun yaradılması, ilk insanın meydana gəlməsi aktında iştirak edən, bir sıra adət-ənənələrin ilk yaradıcısı, təsisçisi olan və miflərin əsas personajlarından biri kimi diqqəti cəlb edən demiurqlar müxtəlif xalqların mif və əfsanələrində xüsusi yerə malikdir. Təxminən mədəni qəhrəmanla eyni missiyanı yerinə yetirən demiurqu bir çox cəhətlərinə görə mədəni qəhrəmandan fərqləndirmək olar. Belə ki, hər ikisi yaradıcılıqla məşğuldur. Lakin demiurqlar yaratdıqlarını ilk olaraq özləri yaradır, mədəni qəhrəmanlar isə yaradılmışları müxtəlif üsullarla əldə edərək, öz xalqına çatdırır. Belə ki, mədəni qəhrəmanlar insanlar üçün lazım olan müxtəlif əşyalar və yaşayış qaydalarını daha da

təkmilləşdirir, onları insanların yaşayışı üçün daha yararlı hala salır, onlardan istifadə üsullarını daha da asanlaşdırır. Mədəni qəhrəman həmçinin insanları xəstəliklərdən qoruyur, ən çətin anlarda öz tayfasını müxtəlif təhlükələrdən xilas edir. Bunlar arasındakı bütün bu fərqlərə baxmayaraq, mifoloji mətnlərdə mədəni qəhrəman və demiurq bir-birinə ən yaxın mifoloji personajlardır.

III FƏSİL: MƏDƏNİ QƏHRƏMAN VƏ DEMIURQLARIN TRANSFORMASIYA FORMALARI

3.1. Mədəni Qəhrəman və Demiurqların Tayfa Başçısı, Sərkərdə, Ata və Övliya Obrazlarına Çevrilməsi

Mif mətnlərinin və personajlarının müəyyən bir zamandan sonra epik əsərlərə transformasiyası artıq məlumdur. Bunu bir sıra epik əsərlərin mövzu və qəhrəmanları təsdiq edir. Eyni zamanda bu haqda görkəmli alim və tədqiqatçıların da fikri həmrəydir. Belə ki, V. Y. Propp nağıl və mif arasındakı əlaqədən bəhs edərək, bu əlaqənin izlərini insanların sitayiş etdiyi Allahlar və ilahi qüvvələr haqqındakı hekayətlərdə görür. Müəllif müəyyən zaman keçdikdən sonra bu hekayətlərin nağıl mətnlərinə keçdiyini bildirir (154, 27). M. Cəfərli isə miflərin nağıl və dastanlara çevrilməsi haqqındakı fikirlərini ümumiləşdirərək qeyd edir ki, miflər epik sistemin qaynağı kimi bu sistemin sonrakı inkişafında özünü müxtəlif səviyyədə göstərir. Bu səviyyə dastanın epik strukturunun ən müxtəlif elementlərini əhatə edir. Buraya dastanın məzmunundan tutmuş süjeti, süjetin elementləri, onun motivlər səviyyəsi, bir sözlə, bütöv morfoloji elementləri, kompozisiya quruluşu və s. aiddir. Məsələnin belə qoyuluşu onu göstərir ki, əslində, mifi bir sistem olaraq dastanın ən müxtəlif struktur elementləri səviyyəsində “görmək”, aşkarlamaq mümkündür. Yəni miflər dastanların, ümumiyyətlə götürdükdə, epik sistemin arxetipik başlanğıcıdır (21, 24).

Ümumiyyətlə, mif və folklor bir-biri ilə sıx bağlıdır. Daha dəqiq desək miflər folklor mətnlərinin özəyini təşkil

edir. Tədqiqatçılarımızdan A. Şükürov miflər haqqında ətraflı məlumat verərək, mif və folklor arasındakı oxşar və fərqli cəhətlərin izahını vermişdir. Müəllif mif və folklorun genetik birliyini əsas götürmüşdür. O bildirir ki, “1) Folklor inkişafını mifologiyadan götürür və mütləq mənada mifoloji üsürlərlə bu və ya digər dərəcədə zəngin olur; 2) Arxaik soslumalarda mifologiya kimi folklor da kollektiv xarakter daşıyır, daha dəqiq desək, müəyyən soslumun bütün üzvlərinin şüuruna məxsus olandır” (59, 12-13).

Mif və epos arasındakı əlaqədən danışan K. S. Davletov isə qeyd edir ki, hər bir xalqın qəhrəmanlıq eposları onun mifologiyasının spesifik cizgilərini daşıyır (95, 81).

Haqqında danışdığımız əcdadlar, mədəni qəhrəmanlar, demiurqlar, triksterlər zaman keçdikcə epik qəhrəmana çevrilmişlər. Belə ki, əfsanə və miflərdə bu cizgilərə malik olan personajlara dastan, nağıl və hətta lətifələrdə də tez-tez rast gəlirik. Dastanlara nəzər salsaq görərik ki, mifoloji mətnlərdə mədəni qəhrəman, demiurq kimi özünü göstərən personajlar burada ata, övliya, tayfa başçısı, sərkərdə kimi diqqəti cəlb edir.

Məsələn, “Kitabi Dədə Qorqud” dastanındakı Qorqud surəti haqqında yuxarıda danışaraq onun bir çox xalqların mifologiyasında mədəni qəhrəman və demiurqa məxsus cizgilərə malik olduğunu qeyd etdik və fikrimizi də gətirilən nümunələr, sitatlar əsasında sübuta yetirməyə çalışdıq. Əfsanə və miflərdəki həmən bu Qorqud surəti zaman keçdikcə Oğuzların əsas dastanlarından birinin yaradıcısı şəklinə düşmüş və “Kitabi Dədə Qorqud” dastanının əsas surətlərindən birinə çevrilərək, burada xüsusi bir yer

tutmuşdur. Lakin onun missiyası burada da davam etmişdir. Belə ki, dastanın giriş hissəsində ondan bir el ağsaqqalı, müdrik bir şəxs, bütün Oğuz elinin bilicisi, gələcəkdən xəbər verən şəxs kimi danışılır. Dastanda “Qorqud ata Oğuz xalqının çətin işlərini həll edərdi. Nə olsa, Qorqud ataya danışmayınca iş görməzdilər. O nə buyursa, qəbul edirdilər, sözün tutub gedirdilər. . . ” kimi sözlərlə onun haqqında məlumat verilir (42, 129).

R. Bədəlov “Dədə Qorqud’un mifoloji və tarixi metamarfozları” adlı araşdırmasında yazır ki, mifoloji təsəvvürləri biz ayinlərin sakrallaşması mənasında qəbul edirik. Ayinlər insan ömrünün bütün dövrlərini əhatə edir (doğum, nigah, uşağın doğulması, ad verilmə, kişi-qadın münasibətləri, ölüm və s.), insan (hələ ki, ona fərd demək olmaz) elə bil bu ayinlərdə əriyir. Beləliklə, insanın həyatı və onun ətrafı ovsunlaşdırılır. Dədə Qorqud bu ayinlərin həm bilicisi, həm iştirakçısı, həm qoruyucusudur. Məhz bu funksiyanı yerinə yetirməsinə görə Dədə Qorqud belə böyük nüfuza malik olur. Axı bu funksiyanın icrası insanların yaşamasını təmin edir və müəyyən xatalar məhz mərasimlərdə təshih edilir (20, 90).

Dədə Qorqud surətinin təkamülünü şərti olaraq mifoloji və tarixi dövrlərə bölən müəllif yazır ki, Dədə Qorqud’un məhz mifoloji mərhələsi bitəndən sonra tarixi mərhələsi başlayır, bir çox hallarda mifoloji təsəvvürlərin qalıqları tarixi “əhatədə” yaşayır (20, 90).

Orta Asiya’da Qorqud Ata haqqında yaranmış və bizim günlərədək gəlib çatmış rəvayətlərin əksəriyyətində şaman kimi təsvir edilən Dədə Qorqud orta əsrlər müsəlman

mənbələrində daha çox müsəlman müqəddəsi, yəni övliya və sərkərdə kimi təqdim edilir. X. Koroğlunun yazdığı kimi, “sərkərdə Qorqud’un adına bir sıra opta əsrlər müəlliflərində, Zəhirəddin Nişapuridə (öl. 1186), Əbülqazidə və b. rast gəlirik” (43, 186).

K. Hüseynoğlu isə “Dədə Qorqud və Oğuz Xaqan tarixi şəxsiyyət kimi” adlı məqaləsində qədim Türk, müsəlman və Çin mənbələrinə istinadən göstərir ki, Qorqud VII əsrin sonu – VIII əsrin əvvəllərində həqiqətən də Baysi (Bayat) elində (indiki Şərqi Monqolustanda) tayfa başçısı, baş şaman və sərkərdə funksiyalarını yerinə yetirmişdir. Ancaq GöyTürk dövlətində baş verən dövlət çevrilişindən sonra o, öz tayfası və başqa Oğuz tayfaları ilə birlikdə Orta Asiyaya qaçmağa məbur olmuşdur (33, 95-99).

Beləliklə, əfsanə və miflərdə mədəni qəhrəman, demiurq kimi də fəaliyyət göstərən Qorqud’un dastanda müdrik bir ağsaqqal, övliya və sərkərdə surətinə transformasiyası ilə rastlaşırıq.

Mədəni qəhrəmanın epik transformasiyasına “Kitabi Dədə Qorqud” dastanlarının müxtəlif boylarında rast gəlirik. Əlbəttə, mifoloji mədəni qəhrəmanlarla bu boylardakı qəhrəmanlar tam eyniyyət təşkil etmir. Lakin, bu boylardakı qəhrəmanlar tam olmasa da, qismən mədəni qəhrəman obrazının cizgilərini əks etdirir. Məsələn, biz qeyd etdik ki, mədəni qəhrəmanlar xaos yaradan vəhşi, qorxunc, yırtıcı heyvanlara qarşı vuruşur və qalib gəlirlər. Bu motivin özü dastanın bəzi boylarında özünü göstərir. Buna “Dirsə xan oğlu Buğac xan boyu”, “Qanlı qoca oğlu Qanturalı boyu”, “Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy” nümunə kimi göstərilə

bilər. Bu boylardakı qəhrəmanlardan olan Buğac vəhşi buğa, Qanturalı aslan, buğa və buğra, Basat isə, əfsanədən də bilindiyi kimi, xalqa zülm edən Təpəgözlə döyüşərək qalib gəlmişlər. Bu boylar içərisində “Basatın Təpəgözü öldürdüyü” boy bu cəhətdən xüsusilə diqqətəlayiqdir. Çünki mədəni qəhrəmana xas olan bu keyfiyyət, yəni xalqı əziyyətdən qurtarıb, rahat yaşayışını təmin etmək bu boyda eynilə əks olunmuşdur. Əvvəlcə əfsanə şəklində bir çox Türk xalqları arasında yayılmış olan bu boy sonradan “Kitabi Dədə Qorqud” dastanına daxil edilmişdir. Bu boyun qəhrəmanı olan Basat da əfsanəvi qəhrəmanın epik transformasiyasıdır (42, 196-201). Təpəgözlə bağlı miflər nağıllara da transformasiya edilmişdir. O. Əliyev bunun Azərbaycan sehrli nağıllarında iki variantına rast gəlmədiyini bildirmişdir. Bunlardan biri “Kəlləgözün nağılı”, digəri “Təpəgöz” adlanır (25, 30-32). Adlarını çəkdiyimiz digər qəhrəmanlarda isə mədəni qəhrəmanın bu xüsusiyyəti bir qədər fərqli şəkildə əks olunmuşdur. Çünki buradakı qəhrəmanların vəhşi heyvanlarla döyüşü xalq naminə deyil, daha çox öz xeyirləri üçündür (Bax: 42).

Biz əvvəlki fəsildə “Oğuz Xaqan” dastanında Oğuz’un, onun məsləhətçisi, yol göstərəni olan qurdun və vəziri Uluq Türikün mədəni qəhrəman və demiurqa xas fəaliyyətindən danışdıq. Bir çox mənbələrdə Qorqud kimi, Uluq Türikün də ilk şaman, mədəni qəhrəman olduğunu, Oğuz Xaqan haqqında ayrı ayrı miflərin mövcudluğunu və onun mədəni qəhrəman, demiurqa məxsus cəhətlərinin müxtəlif miflərdə ifadə edildiyini qeyd etdik. Zaman keçdikcə Oğuz Xaqan da, onun vəziri də mədəni qəhrəmana məxsus əvvəlki cizgilərini

saxlamaqla, “Oğuz Xaqan” dastanının əsas epik qəhrəmanlarına çevrilmişlər.

Miflərdəki mifoloji personaj olan mədəni qəhrəmanların eposlardakı epik qəhrəmanlara çevrilməsi zamanı mədəni qəhrəmana məxsus fəaliyyətlərini saxlaması, lakin başqa şəkildə mədəni fəaliyyətlə məşğul olması qədim eposlardan aydın şəkildə görünür. Məsələn, Şumer-akkad eposunda Enkidu tanrılar tərəfindən gildən hazırlanmış “ilk insan” cizgilərinə malikdir. Enkidunun yaxın silahdaşı Gilqameş da ilkin əcdad, mədəni qəhrəmanın bəzi cizgilərini saxlamışdır, lakin tamamilə başqa şəkildə: O, Şumer sivilizasiyasının qədim mərkəzi Uruk’un banisi, şəhər və məbədlərin yaradıcısı, yəni yüksək formasiya’da mədəni qəhrəmandır. Enkidu və Gilqameşin nəhənglərə qarşı birlikdə mübarizəsi mədəni qəhrəman olan ekiz qardaşların yer üzünü qorxulu məxluqlardan təmizləyən səyahətlərini xatırladır. Gilqameş və Enkidu qorxulu məxluqlarla mübarizə aparmaqla yanaşı eyni zamanda məbəd tikmək üçün şeytan Humbaba tərəfindən qorunan müqəddəs sidr meşəliyindən lazım olanları əldə edirlər. Xuluppu ağacı haqqında Şumer poemasında Gilqameş bu ağacdən sonuncu şeytanı qovaraq, ondan ilahə İnnin və insanlar üçün sehirli əşyalar düzəldir (135, 7). Bunlar da mədəni qəhrəmana aid olan xüsusiyyətlərdir .

“Gilqameş haqqında dastan” barəsində C. Nağıyev də məlumat vermişdir. Müəllif əsatiri baxımdan dastanın məzmununu belə müəyyən etmişdir: şifahi xalq ədəbiyyatında “ekiz qardaşlar” adlandırılan Gilqameş və Enkidu – günəş və ay tanrılarının obrazlarıdır. Adətən, təsviri

sənətdə Gilqameş şir, Enkidu isə öküz kimi təsvir olunur. Həqiqətən də Gilqameş günəş tanrısı Şamaşla bağlıdır.

Müəllif onun da qeyd edir ki, dastanın ikinci başlığı ilk insanın gildən yaranması motivi ilə əlaqədardır. Burada, bundan başqa, meşədə heyvanlarla yaşayan ibtidai insanın günahsızlığı, onun ilk günah etməsi, dünya tufanı, həyat ağacını qoruyan bədheybət varlıqla döyüş, öz məşuqlarını heyvana çevirən məkrli məhəbbət ilahəsi kimi dünya əsəti sitemində geniş yayılmış motivlər də verilmişdir (45, 96-101).

Dastanlardan söhbət gedərkən “Koroğlu” dastanını yaddan çıxarmaq olmaz. Koroğlu haqqındakı əfsanələr, onun həmin əfsanələrdəki mədəni fəaliyyəti ilə artıq tanış olduq. Dastan qəhrəmanı olan Koroğlu mif və əfsanələrdə təsvir edilən mədəni qəhrəmanın epik transformasiyasıdır. Bu haqda K. Vəliyev, C. Bəydili də məlumat verərək Koroğlu surətini mifik surətdən epik transformasiya hesab etmişlər. K. Vəliyev Koroğlu haqqında öz fikirlərini belə ifadə edir: “. . . Koroğlu sadəcə epik qəhrəman deyil. O, genesis etibarilə mədəni qəhrəman-demiurq obrazının epik transformasiyasıdır. Mədəni qəhrəman obrazı isə bir neçə ipostasda çıxış edir: ilkin yaradıcı, tanrı, demiurq, trikster və s. Onun dönərgəlik. . , çevrilmə qabiliyyəti var. . . Koroğlunun dəfəllərlə özünü aşırıq, qoruqçu, dəyirmançı, ilxıçı və s. kimi qələmə verməsi qorxaqlıqdan irəli gəlməyib, mədəni qəhrəman və trikster olmaq üzrə onun funksiyalarından biridir. . . ” (63, 162).

Epik transformasiya’da Koroğlu əsasən xilaskar, qurtarıcı kimi çıxış edir. Mədəni qəhrəmanın xilaskarlıq, qurtarıcılıq funksiyası özünü onun xaos yaradan vəhşi

varlıqlarla vuruşması, xalqı onların zülmündən qurtarması zamanı göstərir, dastanda Koroğlunun bu funksiyası epik qəhrəman kimi, xalqa zülm edən xanlar, bəylər, paşalarla mübarizədə özünü göstərir.

Koroğlu haqqında C. Bəydilinin də fikirləri dəyərlidir. O, qeyd edir ki, “Koroğlu bir variantda Allahın əmriylə Kufi-Qaf ölkəsinə göydən göndərildiyini və dediklərinə əməl etməyin lazım gəldiyini söyləyir. Bu hadisə onun mədəni qəhrəman – “Göy oğlu” olduğunun rəmzi kimi yozula bilər. Koroğlu dəfələrlə özünü qurda bənzədir. Etnik-mədəni sistemin arxaik strukturlarında da bu iki obraz funksional yaxınlıqlarına görə bir-birinin yerinə keçə bilirlər: hər iki obrazda mədəni qəhrəman cizgiləri aydın seçilir. Koroğlunun genezisdə mədəni qəhrəman olmağından gələn, onu dönərgə və trikster funksiyası ilə bağlayan xətlər də var. Bu üzdən də epik dünya qəhrəmanı özünü aşıq, dəyirmançı, qoruqçu, ilxıçı və b. kimi qələmə verir. Qəhrəmanın həm “Goroğlu”, həm də “Koroğlu” adlanması ilə eyni semantik kodun mifoloji səviyyədə ayrı-ayrı yönələri ilə təqdimidir. Mifoloqların gəldikləri son qənaətlər Koroğlu obrazını arxaik şəkildə çoxkomponentli və çoxşaxəli surət olaraq görmək imkanı verir. Miflə yaxın genetik və struktur bağları olan bir epos qəhrəmanı kimi Koroğlu, beləliklə, özündə Boz Qurd, şaman, mədəni qəhrəman, trikster və b. obrazları birləşdirən, semantik potensialı geniş olan bir varlıqdır” (18, 60-61).

Koroğlu nəinki cəsur igid, həm də məharətli xanəndə və musiqçidir. Bu xüsusiyyətləri də ona öz cərgəsinə cəsur gəncləri cəlb etməyə, düşmən hərəmxanasına və qoşununa və s. daxil olmağa imkan verir. Ox və tiyə kimi, mahnı və musiqi

də qəhrəmanın düşmənlə mübarizədə sadıq silahlarıdır. Onun ahəngdar mahnıları ədalət, şərəf və vətən naminə qəhrəmanlığa və mübarizəyə səsləyən qəzəb və mərdliklə doludur (112, 48).

Məhz bu sözlər qəhrəmanın dastandakı mədəni fəaliyyətinin bariz nümunəsidir.

Yuxarıda biz “Koroğlu” dastanında əsas surət olan Koroğlu’dan mədəni qəhrəmanın transformasiya forması kimi bəhs etdik. Bu dastanda Koroğlu ilə yanaşı onun dəliləri də epik transformasiya kimi götürülə bilər. Çünki onlar da Koroğlu kimi xalqın rifahı naminə aparılan mübarizədə iştirak etmək üçün Çənlibelə yığışırlar. Mifologiyada mədəni qəhrəmanlar haqqındakı miflərin sonradan, yəni müəyyən bir zaman keçdikdən sonra qəhrəmanlıq dastanlarına çevrildiyi məlum məsələdir. Çünki mifoloji mətnlərdə mədəni qəhrəmanın xilaskarlıq, qurtarıcılıq funksiyaları qəhrəmanlıq dastanının süjet xətti üzrə dava etdirilir. Məhz bu xüsusiyyətlərinə görə istər “Koroğlu”, istərsə də “Kitabi Dədə Qorqud” kimi qəhrəmanlıq dastanlarının qəhrəmanları müxtəlif xalqların mifoloji mətnlərində mühüm yer tutan mədəni qəhrəmanın dastandakı epik transformasiyasıdır.

“Xalq təfəkkürünün kollektiv yaradıcılıq məhsulu olan və “bədi obrazlar”la zənginləşən, inkişaf edib formalaşan “Koroğlu” eposu əsatir, əfsanə və rəvayətlərdən çox geniş şəkildə qidalanmışdır” deyən S. P. Pirsultanlı kitabının “Əfsanə-rəvayətlər və “Koroğlu” eposu” adlı bölməsində “Koroğlu” dastanının, onun qəhrəmanı olan Koroğlunun əfsanə və rəvayət formalarından bəhs etmişdir. O, müxtəlif əfsanə və rəvayətlərdən nümunə gətirərək, onların

mənşəyinin bu dastanın formalaşmasından çox-çox əvvəllərə gedib çıxmasını göstərmişdir. Budara xüsusilə Koroğlunun gücü-qüvvəti, onun adı ilə bağlı, yaxud da ondan bir nişanə kimi qalan yerlərlə bağlı əfsanə və rəvayətlər vermişdir (48, 120-190). Bu da “Koroğlu” dastanının və onun qəhrəmanlarının kökündə əfsanə və rəvayətlərin dayandığını göstərir.

Personajlar haqqında deyilənlərdən də göründüyü kimi, qəhrəmanların epik transformasiya zamanı tayfa başçalarına, sərkərdələrə, ata və övliyalara çevrilməsi baş verir. Deyildiyi kimi Oğuz Xaqan dastanda bütün Türk tayfalarının başçısıdır. Koroğlu surəti isə dastanda onun haqqında əfsanələrdə deyilənlərdən bir qədər fərqli şəkildə təzahür edir. O, öz xalqını işğalçılardan qoruyan bir qəhrəman kimi diqqəti cəlb edir. Qorqud, Uluq Türük surətlərinə gəlincə, onlar epik transformasiya'da ata və övliya kimi çıxış edirlər. Qorqud'un epik transformasiya'da övliya olması “Kitabi Dədə Qorqud” dastanının üçüncü boyu olan “Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək boyu”nda daha aydın şəkildə öz əksini tapmışdır.

Belə ki, dastanda təsvir edilir ki, Banıçıçəyin qardaşı Dəli Qarcar onu istəməyə gələnləri öldürür. Dədə Qorqud da qızı istəməyə gedəndə Dəli Qarcar qılıncı çəkir ki, onu vursun bu vaxt Dədə Qorqud “Vursan, əlin qurusun!” deyir. Elə həmin anda Dəli Qarcarın əli quruyaraq göydə qalır və yalnız tövbə etdikdən sonra əli açılır (42, 154).

Qorqud, Uluq Türük kimi bir məsləhətçiyə biz Qırğız milli dastanı olan “Manas”da da rast gəldik. Dastanın əsas qəhrəmanı olan Manasın və onun atasının vəziri kimi verilən Bay oğlu Bakay ağsaqqal Qorqud'un və Uluq Türükün

bənzəridir. Manas və atası həmişə çətin vəziyyətə düşəndə Bakayı çağırır və ondan məsləhət alırdılar. B. Ögəl qeyd edir ki, Manasın doğulması ilə əlaqədar əfsanədən də göründüyü kimi, Manas beşikdə ikən danışmağa başlayanda atası Yaqub xan özünü itirir və Bakayı imdada çağırır. Xanın vəsiyyətnaməsini hazırlayan və kəfənini biçən də yenə vəzir Bakaydır. Belə məlum olur ki, vəzir Bakay dövlət içində yalnız dünya işlərini deyil, axirət hazırlıqlarını da özü nizama salırdı (47, 501).

Dastanda təsvir olunur ki, adı çəkilən bu xeyirxah vəzirin yanında bir də bədxah vəzir var idi. Onun adı isə Məngdi bay idi. Bakay xeyir işlərlə məşğul olurdusa, yəni xeyirxahlıq simvolu idisə, Məngdi bay isə bədxah işlərlə məşğul olurdu və bədxahlıq timsalı idi. Bu bədxah vəzir dastanda hiyləgər, oğru kimi təsvir edilir. Bu ikili qarşıdurma bizə mifoloji mətnlərdə öz əksini tapan ciddi və ironik mədəni qəhrəmanların qarşılıqlı əlaqəsini xatırladır (Erlük və Ülgen qarşılığı kimi). Bu qarşılaşdırma onu göstərir ki, mif motivləri qədim Türk dastanlarında da öz izlərini qoruyub saxlayır.

Demiurqlardan bəhs edərkən onlar arasında dəmirçilərin, dəmirçilik sənətinin xüsusi yer tutduğunu qeyd etmişdik. Biz dəmirçinin də demiurq cizgilərinə xas cəhətlərini izah etdik və qeyd etdik ki, Türklər arasında dəmirçilik xüsusi bir sənət hesab edilir və dəmirçilərə də böyük hörmət göstərilirdi. Epik transformasiya'da dəmirçi motivinə "Manas" dastanında rast gəldik. Dastan haqqında məlumat verərkən B. Ögəl qeyd edir ki, Sibir dastanlarında dəmirçilər sehrbaz və şaman kimi nəzərə çarpırdılar. İlk dəmirçini də tanrı xüsusi olaraq yer üzünə göndərmişdir.

GöyTürklərdə və “Manas” dastanında dəmirçilik ən şərəfli və müqəddəs bir məslək kimi nəzərə çarpır. Buna görə də Manas xan əsir aldığı Yoloy xanın qızlarından birini öz dəmirçisinə verir və beləliklə də ona minnətdarlıq hissələrini ödəmiş olurdu (47, 519). Zoomorf mədəni qəhrəman haqqındakı etioloji miflər, asanlıqla heyvanlara dair nağil-lətifələrə çevrilir: etioloji sonluqlar stilistik bəzək xarakteri əldə edərək tamamlanır və yaxud nəsihət verici sonluqla əvəz edilir, qəhrəmanlar mədəni qəhrəman xarakterini tamamilə itirirlər. Digər tərəfdən mədəni qəhrəmanın təbiət obyektlərindən oğurluğu haqqındakı miflər sehirli əşyaların, qəribə şeylərin, simurq quşunun, dirilik suyunun və başqa qəribə əşyaların axtarışları haqqında sehirli nağıllara və bu mövzuya əlavə olaraq onların qəribə qoruyucusuna çevrilir.

Hərdən nağil qəhrəmanı od axtarmağa yollanır – bu mədəni qəhrəman üçün klassik obyektidir. Ancaq etioloji miflərdən fərqli olaraq nağıllarda odun mənşəyindən, şirin sudan, dənli bitkilərdən və onların insanlar üçün əldə edilməsindən yox, ancaq qəhrəmanın özünün, yaxud atasının, hökmdarın marağı əsasında “çətin məsələni” yerinə yetirməsindən danışılır. Mədəni qəhrəman haqqında söylənilənlər arasında genetik əlaqə qəhrəmanlıq dastanlarının arxaik yaddaşında qeyd edilir (Bax: 141).

Yuxarıda Qorqud haqqında danışarkən onun qədim dastanlarda övliya kimi təqdim edildiyini ifadə etdik. Onu da nəzərə çatdırmaq istərdik ki, Qorqud surətinin bənzərlərinə Türk mifologiyasında rast gəlmək mümkündür. Bu haqda araşdırma aparan F. Bayat Türklərdə ata kultunun mövcudluğu haqqında danışaraq bildirmişdir ki, ata kultu

müəyyən zamanlarda mədəni qəhrəmanların da vəzifəsini yerinə yetirmişdir. O, Burkut Baba, Baba Kambar, Baba Dehkan və b. müsəlman müqəddəslərinin adlarını çəkmişdir. Onları övliya kimi diqqəti çəkən Qorqudla müqasibə edərək oxşar və fərqli cəhətlərini verməyə çalışmış və mədəni qəhrəman kimi əfsanələrdəki fəaliyyətlərindən danışmışdır (15, 169).

H. İsmayılov öz tədqiqatında “ata”, “baba”, “dədə” kimi epik istilahlər üzərində daha ətraflı dayanaraq, onların mənşəyini və mahiyyətini daha ətraflı şərh etmişdir:

“1. **Ata.** Öncə bu ad əcdad kultunun işarəsidir. O, icma başçısıdır. Sonra şaman, kahindir: “qam ata”. Daha sonra əski Türk monoteist dini olan tanrıçılığın peyğəmbəridir. Yəni savcıdır. Savcı əski Türkcə peyğəmbərdir. “Kitabi-Dədə Qorqud”da ata informasiya vahidi Qorqudla bağlı xatırlanır. . . KDQnin müqəddiməsində mətn başlanandan ilk “soylamaya” qədər 4 dəfə Qorqud adı (yalnız “ata” titulu ilə) “Qorqud ata” deyərək xatırlanır. İlk soylamanı isə Qorqud artıq “dədə” kimi söyləyir (“Dədə Qorqud soylamış”). Bu, sadəcə olaraq, söz, ad, titul, epitet fərqləri deyildir, yəni formal bədii üslubi xarakter daşımır və özündə dünyagörüş və mədəniyyət sistemlərinin iri laylarını ifadə edir. Tanrıçı ata (peyğəmbər) ilə qam atanın (kahin) münasibətləri həmin subyektlərin funksiyaları səviyyəsində folklor mətnində kontaminasiya olunmuş kimi görünərsə də, əslində mahiyyət səviyyəsində (fərqli inam sistemlərinin monoteist və politeist səviyyəsi) diferensial xarakter daşıyır. Tanrıçı ata ilə qam atanın oxşar keyfiyyətləri bu faktorlarla şərtlənir. .

2. Baba. . . . Folklorlarda görünən “baba” haqqında

aşağıdakılar məlumdur:

- a) Nağıllarda sehirliləri almanı o tədqim edir;
- b) Dastanlarda aşıqlərə butanı o verir;
- c) Folklor qəhrəmanlarına çətin vəziyyətlərdə o yardım edir;

Ümumiyyətlə, “baba dərviş” adlı fenomen folklorda xilaskar funksiya daşması ilə əlamətdardır. Ad kimi “baba” nostratik xarakterlidir. Bu anlamda, “baba”nın tarixi ardıcılıq sırasında yeri tanrıçılıq peyğəmbəri “ata”dan da əvvələ gedib çıxır. Ancaq Azərbaycan mədəniyyət və folklorunda “baba”nın el şairi kimi, bir sənətkar kimi formalaşması ikincidir. Türk dillərində “ata” və “baba” sözlərinin qohumluq terminləri kimi (valideyn adlarının soy ardıcılığı üzrə adlandırılması) işlədilməsində yerdəyişmələr müşahidə olunur. “Baba”nın öz zümrəsinin içində adı ozandan bir qədər üstün və daha çox sakral missiya daşıyıcısı kimi mövcud olmasını təsəvvür etmək üçün folklorun özü daha dolğun məlumat verir. Ozan ifasında “baba”nın sakral obrazı müşahidə olunur. . .

Əski Türk inam sistemindən gələn “baba” ortodoksal sufizm mərhələsində “xoca”dır, “pir”dir, “mürşid”dir; sakral dünya ilə mistik təmasda olan müqəddəs şəxsiyyətdir. Bu tipli şəxsiyyətlərin yerləşdiyi məkan “ocaq”dır. O, birbaşa Tanrı savcısı “ata”nın davamıdır. İnam sistemində o, təriqət başçısıdır, övliyadır. . .

3. **Dədə.** Bu ad altında anlaşılan zümrənin fəaliyyəti ata, baba kompleksinə daxildir. Əgər ata şərqi Oğuzların (əski Türklərin), baba qərbi Oğuzların araşdırılan sənət hadisəsində zümrə işarəsi kimi götürülsə, onda dedə, ümumən, Oğuzların içində Oğuz- Türkman tipinin spesifik bir mədəni institutu kimi fərqlənəcək. KDQ-də Qorqud yalnız mətnin ilk

cümlələrində işlənən “ata”dan sonra bir qayda olaraq, “dədə”dir. Bu dəyişmə diaxron differensialaşmanı göstərən kültür laylanmasının terminoloji əlamətidir. . .

Babanın ədəbi irsi isə sufi dərvişlərin yaradıcılıq nümunələridir. Bizə görə, klassik məhəbbət dastanlarının da yaradıcısı onlardır. Bütün dərvişlər baba deyildir. Baba yalnız şeyxlər, pirlər, mürşidlər, övliyaldır. Müridlər isə, sadəcə olaraq, sufi şairləridir, yaxud adi dərvişlərdir. Dədənin ədəbi irsinə Dədə Qorquddan Dədə Ələsgərə qədər bütün dədə sənətkarların yaradıcılıq örnəkləri daxildir” (38, 17-25).

Azərbaycan mifologiyasına islam dini və müsəlman mədəniyyəti vasitəsilə keçmiş obrazlar arasında da övliya funksiyasında çıxış edən personajlar vardır. Bunlardan xalq arasında ən geniş yayılanı Xızırdır. Bu personajın mədəni qəhrəman funksiyaları barədə əvvəlki fəsildə məlumat verilmişdir. Burada isə xalq arasında ona müqəddəs bir övliya kimi yanaşmalardan bəhs edəcəyik. “Övliya” ərəb dilindəki “vəli” (müqəddəs şəxs, Allah’a yaxın adam) sözünün cəm formasıdır. Müsəlman rəvayətlərinə və bizim klassik ədəbiyyatdakı təsəvvürlərə əsasən onun əsas səciyyəvi cəhəti ölməzliyi, əbədiyaşar olmasıdır. Allah ona ölməzlik, həyat suyu (abi-həyat) qismət etmişdir ki, o, insanlara kömək etməklə onlarda Allah’a inam yaratsın. O, havada uçaraq, daima səyahət edir. Onun adının (Xızır) “yaşıl”, “yaşillıq” mənasını verməsindən görünür ki, daha qədim zamanlar bu obraz bitki aləmi ilə bağlı olmuş, məhsuldarlıq tanrısı funksiyalarını yerinə yetirmişdir. Ancaq onun bu xüsusiyyəti həm Azərbaycanda, həm də başqa müsəlman xalqlarının inanclarında çox zəif əks olunmuşdur. Onun xilaskarlıq,

insanlara kömək etmək funksiyası isə, ön plana keçmişdir. Belə ki, o, ilk növbədə dəniz səyyahlarının hamisi hesab edilir. Ancaq çətin vəziyyətə düşmüş adamlar xüsusi dualarla, onunla həmkarı İlyasın bir-birinə dedikləri xoş sözləri təkrar etməklə onu öz köməyinə çağıra bilərlər. Orta Asiya'da Xızır qoca bir ağsaqqal, övliya şəklində təsəvvür edilir və belə düşünürlər ki, hər kəs onu öz gözləri ilə görsə, Xızır ona xoşbəxtlik və var-dövlət bəxş edəcəkdir. Həmçinin o, insanları müxtəlif bədbəxt hadisələrdən xilas edə bilər. Müsəlman mənbələrində o həmçinin bir çox peyğəmbərlərin, o cümlədən də Məhəmməd peyğəmbərin məsləhətçisi hesab edilir. "Bir çox müsəlman ölkələrində ona səcdə etmək üçün pirlər mövcuddur" (111, 262). Sufilər də onu özləri üçün ən müqəddəs övliyalardan biri, bəzən isə birincisi hesab etmişlər.

"Kitabi Dədə Qorqud" eposunda da Xızır obrazı iştirak edir. Biz bu obraza "Dirsə xan oğlu Buğac boyu"nda rast gəlirik (42, 137). Dirsə xanın qırx nökrü Buğacın boynuna şər atıb, xanı ona qarşı qızıdırırlar. O da oğlunu oxla vurub yaralayır. Yaralı Buğac yerdə yatarkən Boz atlı Xızır peyda olub, üç dəfə yarasını əli ilə sığallayır və ona dağ çiçəyi ilə ana südünün mərhəm olacağını deyir. Beləliklə, Buğac sağalır və intiqamını alır.

Qeyd etdiyimiz kimi, mədəni qəhrəmanlar, övliyələr çox vaxt insanlara kömək üçün tanrı tərəfindən göndərilir. Buna uyğun olaraq Xızır obrazı da qəhrəmana kömək məqsədilə gəlmiş övliyadır.

C. Bəydili qeyd edir ki, "Xızır əfsanələrə görə qaranlıq dünyadakı dirilik suyunu içib yaşayan və ölüb dirilən təbiəti simvolizə edərək əbədiyyətin rəmzinə çevrilən mifik

varlıqdır. Orta Asiya (Qırğız) Türkləri ona “Kıdır” deyirlər. Adına həmçinin “Xızır Ata” deyilir və ondan yardım istənilir.

Sufi inanclarında Xızırın bir vəli (övlia) olduğu düşünülür. .” (17, 151).

İ. S. Braqinskiy qəhrəmanlıq eposunun genezisi haqqındakı mübahisələrə toxunaraq mühüm nəticələrə gəlmişdir. Müəllif qeyd edir ki, arxaik miflərdə mədəni qəhrəmanın qəhrəmanlığı əsasən insan kollektivinin təbiəti dəyişdirmə, onun gücü ilə nəyəsə nail olma istəkləri ilə bağlıdır. Epos qəhrəmanının qəhrəmanlığı isə əsasən insan kollektivinin müxtəlif tayfa və xalqlarla cəmiyyət münasibətləri sferasında təzahür edir. Yeni tarixi şəraitlərdə, qəhrəmanlıq eposlarının mifologiyadan fərqli spesifik bir şəkllə düşdüyü zaman təbii olaraq mifik mədəni qəhrəman obrazı epik qəhrəman obrazı üçün əsas təşkil edir. Təbiidir ki, bu əsasın (substratın) cizgiləri epik qəhrəman obrazının köhnəlmiş elementlərində izlənilir (83, 110).

Biz qeyd etdik ki, istər mədəni qəhrəman, istərsə də demiurq möcüzəli doğuluşu ilə diqqəti cəlb edir. Belə ki, mədəni qəhrəmanlar ya işıq şüası ilə göydən yerə enir, ya yumurtadan çıxır, ya heyvanla insanın əlaqəsindən yararır və s. Qəhrəmanın möcüzəli doğuluş motivi də mif və əfsanələrdən epik əsərlərə transformasiya edilmişdir. Bu haqda V. M. Jirmunskiy də öz araşdırmasında bildirmişdir ki, gələcək qəhrəmanın möcüzəli mayalanma və doğuluşu epos, mif və nağıllarda da eyni dərəcədə geniş və hərtərəfli yayılmışdır. Qəhrəman anasının almanı dişləməsindən (bir çox nağıllarda), gül iyindən, anasının çimdiyi yaxud içdiyi möcüzəli bulağın suyundan, günəş işığından, yağışdan, külək

və ya oddan və s. doğulur.

Müəllif onu da qeyd edir ki, müsəlman Şərfinin epos və nağıllarında qəhrəmanın öz sonsuzluğuna görə utanc və söyüzlərə dözən valideynlərdən doğuluşu kimi süjet formulu geniş yayılmışdır (Məsələn, "Bamsı Beyrək boyu") (105, 24).

Mədəni qəhrəmanın möcüzəli doğuluşundan danışarkən bu qəhrəmanın epik transformasiyası olan Koroğlunun başqa variantlarında da qəhrəmanın möcüzəli doğuluşunun şahidi oluruq. Məsələn, Özbək variantında qəhrəman ölmüş qadından qəbirdə doğulur və onu at əmizdirir. Buna görə qəhrəmanın adı Goroğlu, yəni "Qəbiroğlu" olur (24, 251-253).

Mədəni qəhrəmanın epik transformasiyası daqı obrazlarından biri kimi Qazan xanı da götürmək olar. Əlbəttə bu obraz mifik mədəni qəhrəmanın cizgilərini eynilə əks etdirmir. Lakin onların missiyası üst-üstə düşür. O da mədəni qəhrəman kimi, Oğuz tayfalarının yaxşı, maddi rifah içərisində yaşamasına çalışır. Ş. Cəmsidov Qazan surətini belə xarakterizə edir: ". . . Vətənpərvərlik, insanpərvərlik və mərdənəlik kimi nəcib əlamətlər Qazan üçün əsas və xarakterik sifətlərdir. . . Qazan Oğuz üçün, xalq üçün doğrudan da arxadır. Bütün əsər boyu açıq görmək olar ki, o, qətiyyənlə öz şəxsi mənafeyini güdmür. Hər şeyi xalq üçün edir. Oğuz məmləkəti üçün harda bir hücum, basqın təhlükəsi olsa, ora özünü birinci yetirən, "döyüş günü öndən tərən" (mərkəzdən hücum edən) Qazan özüdür. . ." (22, 85-86).

Bu sözlərdən də göründüyü kimi, Qazan da mifoloji mətnlərin qəhrəmanı olan xeyrixah mədəni qəhrəman kimi xeyrixah işlərlə məşğul olur.

Mədəni qəhrəmanlardan bəhs edərkən onların qeyri-adi, fəvqəladə gücə, qüvvətə malik olmaları da qeyd edilməlidir. Məsələn, Oğuz, Ər Soqotok, Basat və b. öz güclərinə görə başqa qəhrəmanlardan fərqlənirlər. “Kitabi Dədə Qorqud” dastanında da Qazan xan xüsusi bir gücə malikdir. Məsələn, XI boyda oxucuya qəhrəmanın öz dilindən güc-qüvvəti belə çatdırılır:

Yüksək-yüksək böyük dağdan daş yuvarlansa,
Öz dizini-oyluğunu qarşısına tutan mənəm. Fironun sütunu
tək yerdə yüklər qalansa,
O tayları dizi ilə tutub duran Qazan mənəm. . . (42, 215).

Miflərdəki əkslik bu dastanda da özünü göstərir. Mədəni qəhrəman və ona qarşı olan, yəni ona paxıllıq edən pis niyyətli qəhrəmana burada da rast gəldik. Burada bu motiv qismən epikləşmiş şəkildə Qazan xanla dayısı Aruzun simasında özünü göstərir. Uzun müddət digər Oğuz tayfaları ilə birgə yaşayan, birgə mübarizə aparıb, qələbə qazanan Aruz dastanın XII boyunda Oğuz elinə xəyanət edir. Belə ki, bəzi Oğuz bəylərini ətrafına toplayıb, Qazandan üz çevirmələrini istəyir. Hiylə işlədərək Qazan xanın ən yaxşı igidi, ona sadıq olan Beyrəyi öldürtdürür. Beləliklə, Oğuz’un birliyinə xələl gətirən bu qəhrəman qismən miflərdəki Erliki xatırladır.

“Kitabi Dədə Qorqud” dastanının “Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək boyu”nda Beyrək də mədəni qəhrəmana xas olan əlamətlərə malikdir. Bu boyun əvvəlində göstərilir ki, Beyrək ona pənah gətirən, ondan kömək diləyən tacirləri kafirlərin əlindən qurtarır, onların mallarını özlərinə qaytarır. Sözsüz ki, burada epik qəhrəmana xas olan xüsusiyyətlər daha çoxdur. Bununla yanaşı Beyrək əksər boylarda Oğuz elinin bir

sıra qəhrəmanları kimi qəhrəman-xilaskar rolunda çıxış edir. “Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək boyu”nda da qəhrəmanın dönərgəlik xüsusiyyəti özünü göstərir; neçə illik əsirlikdən qayıdan Beyrək yolda bir aşıqla rastlaşır və onun sazını alaraq aşıq sifətində Oğuz yurduna daxil olur (42, 150-165). Bu xüsusiyyəti biz Koroğluda da müşahidə etmişik. Qəhrəmanın bu xüsusiyyətə malik olması onu daha çox miflərdəki triksterə yaxınlaşdırdığı üçün bu haqda Koroğlu ilə əlaqədar sonrakı bölməmizdə bəhs etməyi məqsədəuyğun hesab edirik.

Bütün söylənilənləri ümumiləşdirərək deyə bilərik ki, mədəni qəhrəman və demiurqlar miflərin əsas personajı olmaqla yanaşı, onlar öz fəaliyyətlərini Azərbaycan folklorunun müxtəlif janrlarında da davam etdirirlər. Burada mədəni qəhrəman və demiurqlar yeni şəraitə uyğunlaşdırılaraq və yeni keyfiyyətlər əldə edərək folklor janrları içərisində mühüm yer tutan dastanların əsas personajlarına transformasiya edilirlər. Dastanlarda personajların iştirak etdiyi miflərin bəzi motivlərinə və süjetlərinə də rast gəlinir.

3.2. Triksterlərə Çevrilmələr

Mifoloji dövrün sərt qanunları laxlamağa və sinifli cəmiyyətin ilkin əlamətləri yaranmağa başlayarkən mədəni qəhrəman obrazından tədricən ibtidai kələkbaz surəti qopub ayrılır. İlkin dövrlərdə kələkbaz ya mədəni qəhrəmanın qardaşı kimi ya da onun “ikinci şəxsiyyəti” kimi təsvir edilir. Bu surətə mədəni fəaliyyətlə yanaşı hiylə və kələklər də mənsub edilir. Elmdə “trikster” adı almış bu personaj özündə iblislik və komiklik xüsusiyyətlərini birləşdirir. O, nəinki mədəni

qəhrəmanı uğursuz şəkildə təqlid edir və ya ona maneçilik törədir, həmçinin öz aclıq və ya şəhvət hisslərini təmin etmək üçün məkrli və gülünc hiylələrə də əl atır. Bəzi triksterlər acgözlüyə, digərləri ehtiraslara malik olur. Məsələn, Sakit Okeanın şimal-şərq sahillərindəki hinduların folklorunda Qarğa spesifik qarınqulu obrazı olmaqla triksterdir, Su Samuru isə öz ehtiraslarını ödəmək üçün hiyləyə əl atır. Özünün acgöz arzularını (və yaxud sadəcə aclıq hisslərini) təmin etmək məqsədilə trikster yalanlara əl atmaqla, ümumi vəziyyətin və mövcud qaydanın ən ciddi normalarını belə pozur (143, 28-36).

İ. M. Dyakonov qeyd edir ki, trikster gülüş yarada bilən bacarıqlı surətin xüsusi bir növüdür. Onun sosial və emosional rolu çox böyükdür (99, 94).

Türk xalqlarının folklorunda əsasən epik qəhrəman kimi araşdırılan, əslində isə qaynağını mifologiyadan alan və ilkin əcdada – mədəni qəhrəmana aid funksiyalar daşıyan mürəkkəb strukturlu Koroğlu obrazında da onu trikster funksiyası ilə bağlayan cizgilər vardır. Dəfələrlə özünü aşıq, dəyirmançı, qoruqçu, ilxıçı və b. sifətlərdə qələmə verməsi həqiqətdə Koroğlunun funksional baxımdan dönərgəlik qabiliyyəti ilə bağlıdır və onun trikster olmağından irəli gəlir (17, 366).

“Koroğlu” dastanı ilə ətraflı tanışlıq zamanı Koroğlu obrazının həm də epik transformasiya’da trikster kimi də fəaliyyət göstərdiyinin şahidi oluruq. Bu fikri söyləməyimizə səbəb obrazdakı kələkbazlıq, dönərgəlik xüsiyyətidir. Bunanla əlaqədar olaraq Koroğlu obrazına bir daha nəzər salaq. Belə ki, dastanın əksər qollarında Koroğlunun bir aşıq

kimi sazı sinəsinə basıb oxuması, bəzən isə müəyyən məqamlarda özünü aşiq kimi qələmə verməsi ilə rastlaşırıq. Məsələn, “Həmzə'nin Qırat'ı aparması” qolunda Koroğlu atının dalınca gedəndə özünü düşməyə bir aşiq kimi tanıdır (3, 190). Həmçinin Koroğlu “Durna teli” qolunda da düşmənlə görüşə aşiq paltarında gedir (3, 145). “Koroğlunun Ərzurum səfəri” qolunda da əsir düşən Dəmirçioğlunu qurtarmağa gedərkən o əvvəlcə özünü aşiq kimi tanıdır: “Koroğlugil o zaman gəlib Ərzuruma çatdılar ki, hamı pəhləvan meydanına yığışmışdı. Koroğlu işi belə görəndə şəhərin kənarında atdan düşdü, paltarını dəyişdi, bir aşiq paltarı geydi və saz da götürüb dəlillərə dedi:

Biz şəhərə belə girsək, işi bilib Dəmirçioğlunu tələf edərlər. Siz burada dayanıb məni gözləyin. Elə ki, nəyə çəkdim, onda özünüzü qoşuna vurun!..”

Göründüyü kimi Koroğlu cilddən-cildə düşməklə yanaşı, həm də ağıllı və hiyləgərdir. Koroğlunun hiyləgərliyi, kələkbazlığı ilə dastanın bir çox yerlərində qarşılaşırıq. Koroğlu və Həmzə'nin kələkbazlığı və bu ikili qarşıdurma haqqında M. Kazımoğlu müxtəlif fikirlər söyləmişdir. Müəllif onu da qeyd etmişdir ki, Koroğlu və keçəl obrazını yaxınlaşdıran ən başlıca cəhət kələkbazlıqdır. Keçəlin ən səciyyəvi xüsusiyyəti sayılan kələkbazlıq bir xeyli dərəcədə Koroğlu üçün də səciyyəvidir və kələkbazlığı qəhrəmanlıqla üzvü şəkildə birləşdirməsinə görə Koroğlu digər dastanlarımızın baş qəhrəmanlarından əsaslı şəkildə fərqlənir (40, 157-170).

“Həmzə'nin Qırat'ı aparması” qolunda Koroğlu özünü dəyirmançı, “Düratın itməyi” qolunda isə ilxıçı kimi qələmə

verir. Başqa bir qolda isə Eyvazı Çənlibelə gətirməyə gedən Koroğlu çoban paltarında Eyvazın qarşısına çıxır və özünü ona çoban kimi təqdim edir. “Koroğlu ilə Bolu bəy” qolunda isə Koroğlu əvvəl özünü Bolu bəyə qoruqçu kimi tanıdır. Çıxılmaz vəziyyətdə qalan Koroğlu canını qurtarmaq üçün kələk işlədərək Çənlibelin qoruqçusu olduğunu söyləyir (3, 289).

Bütün bu deyilənlərdən daha aydın görünür ki, Koroğlunun kələkbazlığı, dönərgəliliyi, yəni dara düşəndə hiylə işlədərək özünü başqa-başqa simada tanıtmağı onu mifoloji mətnlərdəki trikster surətinə daha da yaxın edir.

Koroğlu mədəni qəhrəman kimi nəhəng və tüklü, trikster kimi dönərgəlilik xüsusiyyətinə malik olmaqla yanaşı, həm də qarınquludur və aclığa dözümlü yoxdur. “Həməzə'nin Qırat'ı aparması” qolunda onun bu xüsusiyyəti də bariz şəkildə özünü göstərir. Atını Həməzə aparandan sonra dəyirməyə yatıb qalan Koroğlu ayılanda çox ac olur. İki yüklü öküzlə dəyirməyə gələn kişinin arpa çuvallarını Düratın qabağına qoyur. At arpanı yeyənə qədər buğdanı üyüdür. Xəmir hazırlayıb çörək bişirir. Öküzün də birini kəsib, kabab çəkir (3, 178).

Yaxud da bu qolun başqa hissəsində Qırat'ın dalınca gedən Koroğlu bir qarının evində qonaq olur. Qarıya on adamlıq yemək bişirtirir. Yemək vaxtı qarı yekə bir məcməyidə plovu hazırlayır. “Koroğlu ilişdi plova. Birinci tikədə plovun ürəyi üzüldü. İkinci, üçüncü. . . Qarı gördü bu bir-iki tikə də vursa, məcməyidə bir şey qalmayacaq. . . ” (3, 186-187).

Bu hissələrdən və dastanın bir sıra başqa yerlərindən də

göründüyü kimi mifoloji personaj olan triksterin qarınqululuq, hər hansı bir işin arasında öz qarnını doyuzdurmaq istəyi Koroğluda da var.

Qeyd etdik ki, triksterin əsas cəhəti kələkbazlıq edərək öz məqsədinə nail olmasıdır. Bu dastanda “Həmzə'nin Qırat'ı aparması” qoluna bir daha nəzər salaq. Bu qolda Həmzə də miflərdə təsvir edilən triksterin epik transformasiyasıdır. Belə ki, triksterin kələkbazlığı Həmzə surətində də özünü göstərir. Göründüyü kimi, nağıllarda bəhs etdiyimiz keçəl obrazına bu dastanda da rast gəlirik. Nağıl qəhrəmanı olan keçəlin xüsusiyyətləri keçəl Həmzədə də eynilə əks olunur. Əvvəlcə Koroğlu ilə qarşılaşan Həmzə hiylə işlədərək özünü tanımamazlığa vurur: “Həmzə baxdı ki, qabağında bir oğlandı, bir oğlandı ki, adam üzünə baxmağa ürək eləmir. Boy-buxun, qol-bilək. Süysüyünün əti qat-qat tökülüb, qara bığlar kəl buynuzu kimi “deşərəm ha, deşərəm” deyir. Gözlər tərən gözü kimi oyur-oyur oynayır. Belində bir qılinc var ki, Allah götürməsin. Həmzə bildi ki, bu, Koroğludu, hiylə niqabını çəkdi üzünə. .” (3, 167). Həmzə özünü Koroğluya bir ilxıçı kimi tanıdır və şirin dilini işə salıb, onun qarşısında yalandan elə ağlayır ki, Koroğlunun ona yazığı gəlir, Çənlibelə qəbul edir. Hadisələrin sonrakı gedişində o, özünü Koroğluya dəyirmançı kimi də göstərir.

Göründüyü kimi dönərgəlik xüsusiyyəti Həmzədə də var. O, bu xüsusiyyətindən istifadə edib, Koroğlu kimi bir qəhrəmanı aldadaaraq, kələklə əvvəlcə onun Düratını oğurlayır, dastanın sonrakı gedişində isə dəyirmanında Düratı Qıratla dəyişərək qaçırdır (3, 159-206).

Həmzə'nin öz istəyinə, arzusuna çatmaq üçün kələk

işlətməsi, yalan danışması, oğurluğu triksterin iştirak etdiyi miflərdə də rast gəlinən hallardır.

Ümumiyyətlə, epik mətnlərdəki keçəl obrazı triksterə məxsus cəhətləri özündə qoruyub saxlamışdır. Keçəlin mifik xüsusiyyətlərindən bəhs edən B. Həqqinin bu barədəki fikirləri diqqətəlayiqdir. O qeyd edir ki, keçəl, öz ayıqlığı sayəsində əcdadların dəyərli təcrübəsindən, o cümlədən də sehrli vasitələr sayılan əsa, qılınc, papaq və xalıdan istifadə edərək, şahları və onların nöqərlərini əl salaraq, despotizmi, zülmü ifşa edir. Nəzərə almaq lazımdır ki, keçəlin qələbəsində əsas rol oynayan səbəb fədakarlıqdan başqa, onun hiyləgər üsullardan istifadə etməsindədir. Elə həmin xüsusiyyət və bacarıqla da onlar bütün əngəlləri aradan qaldırır, zalımların çirkin simasını ifşa edir, kütlələrə xoşbəxtliyə çatmaq üçün ümid verirlər (19, 228).

Biz Koroğlunun trikster olmağını qeyd etdik. Onun triksterliyi xüsusən kələkbazlığında özünü biruzə verir. Dastanın ayrı ayrı qollarında Koroğlunun kələkbazlığı müxtəlif hadisələr fonunda özünü göstərir. Bu haqda tədqiqat aparmış M. Kazımoğlu Koroğlu və bu dastandakı yuxarıda bəhs etdiyimiz digər kələkbaz surəti olan Keçəl Həmzə haqqında öz fikirlərini ifadə edərkən bildirir ki, Koroğlu ilə Keçəl obrazını yaxınlaşdıran ən başlıca cəhət kələkbazlıqdır (40, 157). Müəllif hətta Koroğlunun kələkbazlıqda Keçəl Həmzəyə uduzmasını mifologiyada geniş yer tutan əkiz qardaşlar motivi baxımından izah etmişdir: “. . . Məlumdur ki, mədəni qəhrəman olduqda o, özünə ciddiliklə yanaşı, ironik obrazlara məxsus cəhətləri də birləşdirir. Mədəni qəhrəman bir yox, iki nəfərdən, yaxud iki qardaşdan ibarət

olduqda isə onların biri ciddi, ikincisi isə daha çox ironik obraz səciyyəsi daşıyır. Yunan mifologiyasında Prometey və Epimetey, Türk mifologiyasında Ülgen və Erlik mədəni qəhrəmanın ciddi və ironik yönlü iki nəfərdən ibarət olmasına səciyyəvi nümunə sayıla bilər” (40, 170).

Nümunələrdən də aydın olduğu kimi mifoloji personajlar və onların xüsusiyyətləri müəyyən zamandan sonra heç vaxt tam şəkildə yox olub, itib-batmırlar. Bir qədər fərqli şəkildə olsa da, müxtəlif folklor mətnlərində, epos və dastan qəhrəmanlarında yaşayırlar.

Şimali Amerika hindularında mədəni qəhrəmanın cizgilərini mənimsəyən Qarğa, Su Samuru, Dovşan kimi məşhur personajlar vardır (əsasən, totemik mənşə görünüşündə). Məsələn, Qarğa işığı, təzə suyu, bəzi balıq növlərini yaradır, hətta insanların yaradılmasında da iştirak edir. Qarğa mədəni fəaliyyətini həyata keçirtmək üçün də tez-tez sehirlə çevrilmələrə və hiyləli işlərə əl atır (143, 25-28). Ümumiyyətlə, dünya mifologiyasında triksterin ən bariz nümunəsi Qarğadır. Lakin Qarğa bildiyimiz kimi miflərdə yalnız trikster deyil, həm də demiurq, ilkin əcdad, mədəni qəhrəman, şaman kimi də özünü göstərir (137, 92-140).

Paleoaziat xalqlarının folklorunda trikster Qarğa qarınqulu və ehtiraslıdır, onun əsas məqsədi aqlığını yatırtmaqdır. Şimali Amerikada ehtiraslılıq su samuruna, Qarğaya isə yalnız qarınqululuq xarakterikdir. Qarğa trikster yalançıdır, hiyləgərdir. Çox vaxt özünün ziyanına fəaliyyət göstərir, təbii yaxud sosial normanı pozur. Folklorlarda o, öz ehtiraslarını digər antropozoomorf varlıqlar hesabına ödəyir. Paleoaziatlarda bu tülkü, qurd və b. , Şimali Amerikada –

qarabatdaq, ayı, qartal, həmçinin qurddur (142, 130-131).

R. Q. Lyapunova qarğa haqqında daha ətraflı məlumat vermişdir. O qeyd edir ki, şimal-şərqi poleoaziatların və şimal-qərbi hindlilərin folklorunda Qarğa silsiləsi ilk növbədə mədəni qəhrəman (yaradılış miflərində) və mifoloji lətifələrdəki trikster (yalançı, dəcəl, hiyləgər) Qarğa haqqındakı miflərlə təqdim edilmişdir. Bu süjetlər bütövlükdə dünya folklorunun ən qədim qatlarından birini təşkil edir. Daha sonralar, miflərdə, əfsanələrdə, qəhrəmanlıq nağıllarında və s. yeni qəhrəmanlar, yeni süjetlər meydana gəlmişdir. Qarğa haqqındakı miflərin elementləri burada öz şəklini dəyişdirmiş və ixtisar edilmişdir (128, 26).

Mifoloji mətnlərdə tez-tez əksliklərə təsadüf edilir. M. Seyidov "Azərbaycan xalqının soy kökünü düşünərkən" adlı kitabında qeyd edir ki, "Ülgen yerüstü dünyanın (ilkin suyun atası), tanrı Erlik isə torpağın hakimi, sahibi, tanrısı olmuşdur. Görünür ki, hər iki başlanğıc, yəni yerüstü, yeraltı başlanğıclar əkslikləri təmsil etmişlər və buna görə də biri yaxşılığın, digəri isə pisliyin, yamanlığın bəlgəsi imiş" (55, 203-204).

Mədəni qəhrəman çox vaxt qardaşlardan biri olur (Məsələn, Okeaniyada Kvat, Taqaro, Maui). Bununla belə qardaşlar çox da ola bilər, lakin onların içərisində adətən öz aralarında rəqib olan, düşmənçilik edən (İrokezlərdə İoskexa və Taviskaran, melaneziya-Qunantunada To Kabinana və To Karvuvu və bir çox başqaları), bəzən isə bir-birlərinə kömək edən iki qardaş əkiz qardaşlar olur. Belə əkizlər çox vaxt fraternal əcdad olurlar.

Mədəni qəhrəmanın mənfi variantı adətən mədəni

qəhrəmanın müsbət variantı olan əkiz qardaşını bacarıqsız surətdə yamsılayır: məsələn, To Karvivi To Kabinananı yamsılayaraq ağılsız “əşyalar” yaradır (ölüm, akula və s.). Mənfi əkiz eyni zamanda şeytani və komik cizgilərə malik olur. Mədəni qəhrəmanın qardaşı olmadığı hallarda çox vaxt ona müxtəlif başqa işlər də aid edilir ki, bunlardan bəziləri hətta onun xüsusi ciddi fəaliyyətinin yamsılanması, başqa cür mənalandırılması olur. Mədəni qəhrəmanın şeytani dublyoru trikster cizgiləri əldə edir. Mədəni qəhrəman çox vaxt ən ciddi işlərdə də müvəffəqiyyət əldə etmək üçün məharətli hiyləgərliklərə əl atır (Mau, qarğa, Prometey və s.). Trikster aclığını, yaxud acgöz arzularını təmin etməyə cəhd edərək, ən ciddi tabuları, adi qayda və normaları pozur (141, 26; 186; 188).

Türk mifologiyasında da trikster digər xalqların mifologiyasına oxşar olaraq mədəni qəhrəmanın qarşılığı kimi çıxış edir. Belə ki, o, miflərdə mədəni qəhrəmanı təqlid edərək, insanlar üçün təhlükəli, zərərli əşyalar və təbiət hadisələri yaradır. Bunu daha aydın başa düşmək üçün Türk mifologiyasındakı Ülgen Erlik qarşılığına nəzər salaq. Bir sıra araşdırmalardan və tanrı Ülgen'in yuxarıda qeyd etdiyimiz mədəni fəaliyyətindən də göründüyü kimi, Ülgen insanların yaradılması ilə yanaşı, rifah içərisində yaşamasına, heç nədən əziyyət çəkməməsinə, bir sözlə ideal dünya yaradılışına çalışır. Lakin onun tamamilə əksinə olaraq, çox vaxt miflərdə Ülgen'in qardaşı kimi də verilən Erlikin fəaliyyəti tam əksinədir. Altay xalqlarının mifologiyasını və inanclarını araşdıraraq, çox mühüm nəticələrə gələn Saqalayev, altay mifologiyasındakı yeraltı dünyanı, onun hakimi olan Erliyi

ətraflı şəkildə tədqiq edərək, oxuculara təqdim etmişdir. O, burada sanki Erliyin təsvirini vermişdir. Biz Erliyin siması və əməlləri barədə buradan ətraflı məlumat ala bilərik (157, 69).

Erlük Ülgənə maneçilik törədir; Ülgən hamar Yer yaradır, Erlük bu cansız landşaftı dağlarla, tərəciklərlə, bataqlıqlarla müxtəlifləşdirir. Ülgən “xeyirxah” məxluqlar yaradır, onun rəqibi “həşəratları” və yeraltı dünyanın sakinlərini yaradır. Erliyin bu hərəkəti onun mədəni qəhrəmanın digər bir növü, qolu olan triksret funksiyasından irəli gəlir. Nümunədən də görüldüyü kimi trikster bədxah, nəş hərəkətlər yerinə yetirir.

Radlovun yazıya aldığı bir altay yaradılış dastanında Erliyin trikster kimi fəaliyyəti daha açıq şəkildə müşahidə edilə bilər. Bu dastanda triksterə məxsus bütün cizgilər Erlük üzərində cəmlənmişdir. Dastanda söylənir ki, əvvəl heç nə yox idi, hər yer su ilə örtülü idi. Tanrı ilə insan elə hey uçurdular. İnsan əvvəl külək yaradıb tanrını hirsələndirir. Sonra tanrı onu torpaq dalınca suyun dibinə göndərir. İnsanın gətirdiyi torpaqdan tanrı yeri yaradır. İkinci dəfə torpaq gətirəndə insan onun yarısını ağızda saxlayır və tanrıdan gizlədir. Birdən ağızdakı torpaq böyüməyə başlayır və tanrıya yalvarır ki ona kömək etsin. Tanrı ona tüpürməyi əmr edir. İnsan tüpürür və beləliklə tanrının yaratdığı düz yerdə tərələr və dağlar əmələ gəlir. Bundan bərk hirsələnən tanrı onu Erlük, şeytan adlandırır. Sonra tanrı yeni insanlar yaradır və onlara tapşır ki, bəzi ağacların meyvələrindən yeməsinlər. İtlə ilan da onlara gözətçi qoyur. Lakin şeytan insanları aldadır və onlar tanrının əmrini pozurlar. Dastanda deyilir ki, əvvəl

insanların bədənləri tüklə örtülü idi. Tanrının qadağa qoyduğu meyvələri yedikdən sonra tükləri tökülür. Şeytanın bu əməlindən hirslənən tanrı onu yerin altına göndərir. İnsanlara isə cəza verərək bildirir ki, bundan sonra hər şeyi özləri əldə etməyi öyrənəcəklər. . . Tanrı insanlara kömək üçün Mau-Tərəni, Mandı-Şirəni və b. göndərir və özü isə göyə gedir.

Dastandan da göründüyü kimi, tanrı və onun insanlara kömək üçün göndərdiyi personajlar demiurqların funksiyasını yerinə yetirirlər. Tanrının istəklərinə uyğun olaraq onlar insanlara yaşayış qaydalarını, yaxşını, yamanı, balıq tutmağı, heyvan bəsləməyi, paltar tikməyi öyrədirlər. Dastanda əsasən trikster kimi fəaliyyət göstərən Erlik isə, göründüyü kimi, daima tanrıya, onun yaratdıqlarına paxıllıq edir və tanrını güdərək onu yamsılamağa çalışır. Lakin onun cəhdləri hər zaman pis işlərlə nəticələnir. Trikster Erlik bu dastanda dəmirçi kimi də özünü göstərir. Lakin onun fəaliyyəti yenə də bədxahdır. Belə ki, o, yer altında bir körük, bir kəlbətin düzəldir və çəkici əlinə alıb, örs vurmağa başlayır. Hər vurduğu zaman gah qurbağa, gah ilan, gah ayı, gah donuz və s. çıxır. Görünür ki, dastanda ilk dəmirçi kimi çıxış edən Erlik insanların rifahına, xeyirinə deyil, bədbəxtliyinə çalışırdı (47, 447-460). Bu dastanda Erlik obrazında mədəni qəhrəmanın iki ipostası da özünü göstərir. Yəni Erlik həm demiurq kimi, həm də trikster cizgilərinə malikdir.

Tamamilə aydındır ki, həm şifahi, həm də yazılı nümunələrdəki dualist fikrin mənbəyi də məhz miflərdən qaynaqlanır. Yuxarıda müvafiq personajlardan danışarkən onları xeyir (Ülgen) və şər (Erlik) işlərlə məşğul olan qəhrəmanlara böldük. Miflərdəki bu dualistliyin inkişaf

edərək, folklora axıb gəlməsi də təbii bir hal hesab edilməlidir. Bu fikri R. Xəlilovun araşdırması da təsdiq edir. Müəllif qeyd edir ki, dualist ideya Türk mifologiyası və fəlsəfəsində də başlıca yerlərdən birini tutur. Daha sonra o, əlavə edir ki, məlum olduğu üzrə, müəyyən ictimai-tarixi mərhələlərdə insanın öz xilqətindən, əhatəsində olduğu mühitə baxışından, təbiət hadisələrinə olan münasibətdən doğmuş xeyirlə şər məsələsi onun diqqət mərkəzində olmuşdur. Məhz buna görə də xeyir və şər ideyasına demək olar ki, bütün xalqların folklorunda bu və ya digər şəkildə rast gəlinir (37, 162).

İlkin əcdad və demiurq cizgili mədəni qəhrəman və onun dublyoru olan trikster yalnız arxaik mifologiyanın deyil, həm də bütövlükdə ibtidai folklorun mərkəzi obrazıdır (141, 27).

Əgər mədəni qəhrəmanın təkamülü epik qəhrəmana doğru gedirsə, trikster obrazının inkişafı heyvanlar haqqındakı nağıllarda olan hiyləgər surətlərinə aparır.

Bu nağıllardakı trikster mifoloji mətnlərdəki fəaliyyətlərindən bir qədər fərqli şəkildə özünü göstərir. Ancaq folklor janrlarında triksterin kələkbazlığı özünü qoruyub saxlayır. Bəzən də elə olur ki, o, kələkbazlıqla yanaşı gülməli cəhətləri ilə də seçilir. Onun acgözlüyü, qarınqulu olması, bəzən səfeh, ağılsız hərəkləri gülüş yaradır. Məsələn, Azərbaycan nağıllarındakı tülkü obrazı buna nümunə ola bilər. Bir sıra başqa xalqlarda Qarğa trikster kimi acgözlük etdiyi, hiyləgərliyə əl atdığı kimi, tülkü də çox vaxt ac qarnını doyuzdurmaq üçün hiyləyə əl atır (bax: 10). Ümumiyyətlə, triksterlər haqqında nağıllarda aldadılmış qurbana və triksterin özünə münasibətdə istehza yaranır. Bu istehzalar

mifoloji kələkbazın azğınlığına, öz təbiətini dəyişməsinə və yaxud tayfa əxlaqını pozmasına qarşı yönəldilə bilər.

Q. L. Permyakov qeyd edir ki, nağıldakı kələkbaz hazır cavab, dəcəl və fərasətlidir. Eyni zamanda o, folkloristlərin trikster adlandırdıqları ən şux və sevimli folklor personajlarından biridir. Əyləndirici və ya ciddi, zalım və ya xeyirxah, kədərli və ya məzəli hoqqabazlıqlardan ibarət olmayan süjet tapmaq çətindir. Triksterlik dünya folklorunun ayrılmaz və həmişə mövcud bölməsidir (149, 58).

Müəllif hiyləgər obrazı və onun transformasiyası ilə bağlı müxtəlif araşdırmalar apararaq, bir sıra xalqların rəvayətlərindən nümunələr gətirib, onları konkret obrazlarla müqayisə etdikdən sonra zəif, lakin ağıllı (hiyləgər), güclü, lakin ağılsız tərəflərin çəkişməsi haqqında əksər hekayətlərdə rast gəlinən, müxtəlif milli, coğrafi-sosial və digər konkret variantlara malik ortaq bir dünya nağılı təqdim edir (149, 62).

O qeyd edir ki, triksterlərə müxtəlif folklor janrlarında rast gəlinir – sehirli nağıllarda, heyvanlar haqqında nağıllarda, məişət və novella tipli nağıllarda, lətifələrdə, mif və əfsanələrin müxtəlif növlərində və s. (149, 76).

Rus folklorunda mifoloji personajları araşdıran E. V. Pomerançeva qeyd edir ki, mifoloji obrazın əyləndirici nağıl qəhrəmanına transformasiyası uzun, mürəkkəb və çox rəngarəng bir prosesdir (153, 151).

Triksterin komik dublyoru kimi Azərbaycan lətifələrində Molla Nəsrəddin çıxış edir. Molla Nəsrəddin lətifələrinə nəzər salanda görürük ki, onlarda da triksterə məxsus acgözlük, hərəslik ön plandadır. Lətifələrin əksəriyyətində o, səfeh, ağılsız, qorxaq bir obraz kimi təqdim

edilir. Lakin bu yalnız zahirən belə görünür. M. Kazımoğlunun da qeyd etdiyi kimi, “Molla Nəsrəddin obrazı da ağılsızlıq maskası arxasında müdrikliyin portretini yaradır. Bu gülməli adamın hərəkətlərində dünyanın böyük bir hikməti gizlənilir: hər ölüm bir doğumun başlanğıcıdır” (40, 64-65).

Lətifələrdə Molla Nəsrəddin trikster kimi gülüş yaradaraq, insanların gözünü açmağa, yaxşı ilə yamanı seçməyə, ruhdan düşməmək kimi xüsusiyyətlər əldə etməyə köməklik göstərir. Bu da, bir növ, mədəni qəhrəmanla triksterin bir obrazda birləşməsinin təzahürüdür. Ümumiyyətlə, demiurq və trikster mədəni qəhrəmanın ayrı-ayrı növləridir.

Lətifələrə nəzər salsaq görürük ki, bu janrın qəhrəmanlarından əksəriyyəti trikster cizgilərinə malik epik transformasiyalardır. Biz bu qəhrəmanların hamısı haqqında deyil, sadəcə yuxarıda adını çəkdiyimiz Molla Nəsrəddin və onun triksterə məxsus cizgiləri haqqında danışmaq istərdik.

Triksterə məxsus hiyləgərlikdə Molla Nəsrəddində özünü göstərir. Məsələn, “Mollanın alveri” adlı lətifəyə nəzər salaq: “Molla lap kasıblamışdı. İş o yerə çatdı ki, evini satmalı oldu. Günlərin bir günü mollanın evinə müştəri gəlir. Molla müştəri ilə razılışır, evi ona satdı. Ancaq dirəyə çalınmış mismarı müştəriyə satmadı. Müştəri isə mismarın ona lazım olmadığını, istəyirsə, mismarı çıxarıb apara biləcəyini mollaya deyir. Molla mismarı ona lazım olanda gəlib çıxaracağını söyləyir.

Bu əhvalatdan bir müddət keçdi. Bir gün ev sahibinin oğlunun toyu idi. Hamı danışmaqda, oynamaqda, gülməkdə

idi. Birdən xalqa haray düşdü ki mollanın eşşəyi ölüb, sürüyə-sürüyə düz köhnə evinə gətirir. Ev sahibi tez mollanın qabağına çıxıb, əhvalatı soruşdu. Molla saymazyana cavab verdi ki, dirəkdəki mıxdan asıb dərisini soyacam.

- A kişi, evdə toy gedir, belə iş olmaz, al mismarını get.

- Mənə nə, heç dəxli var, deyə molla bir-iki addım da irəli atdı.

Ev sahibi, toy adamları nə qədər xahiş etdilər, olmadı. Axırda iş o yerə çatdı ki, molla həmin mismarı evin qiymətindən baha satıb, cəmdəyi geri apardı” (6, 236).

Bu tipli lətifələrdə mollanın tirksterlərə məxsus hiyləgərliyi açıq şəkildə özünü göstərir.

Molla Nəsrəddinlə bağlı bəzi lətifələrdə isə triksterliyə məxsus acgözlük öz əksini tapmışdır. Dünya mifologiyasına nəzər saldıqda trikster kimi əsasən Qarğa obrazının diqqəti cəlb etməsini artıq qeyd etdik. Qarğa obrazındakı acgözlük, qarınqululuq kimi xüsusiyyətlərə Molla Nəsrəddin obrazında da rast gəlirik. Molla da trikster kimi aclığını yatırtmaq üçün hiyləyə əl atır. Məsələn, bir lətifədə verilir ki, Molla gəlib arvadına deyir ki, ay arvad, qonşu xaşıl bişirir. Sən çığıra-çığıra qaç, mən səni döyə-döyə guya qovalayıram. Gedək çıxmaq ora xaşıl yeyib, gələk. Elə də edirlər və qonşu onları sakitləşdirmək üçün xaşıl yeməyə dəvət edir (7, 441).

Triksterə məxsus digər cəhətlər, yəni ağılsız hərəkətlər, məntiqsiz danışıqlar, cəsarətsizlik və b. mənfi cəhətlər də Molla Nəsrəddində özünü göstərir. Məsələn, Molla Nəsrəddin bir gün meşəyə gəlir. Papağı ağaca ilişib, başından düşür. Nə qədər axtarır, tapa bilmir. Axırda görünən yerə çıxıb, evlərinə tərəf çığırır ki:

- Ay arvad, gör mənim papağım evə qayıtmayıb ki?

Lakin bunlarla yanaşı Molla Nəsrəddin lətifələrdə trikster kimi hazırcavablığı ilə də diqqəti cəlb edir. Məsələn, “Kasıbliqda qocalıq”, “Təzə heyvan” və s. kimi lətifələr bu qəbildəndir (6, 231-235).

Qeyd etdik ki, triksterlə bağlı miflər sonralar folklorda heyvan haqqındakı nağıllara çevrilir. Bu nağıllarda da elə personajlara rast gəlirik ki, onlar özlərini trikster kimi aparırlar. Yəni trikster obrazındakı oğurluq, kələkbazlıq, komiklik, hiyləgərlik və s. kimi xüsusiyyətlər bu nağıllardakı personajlarda da təzahür edir. Buradakı trikster xüsusiyyətini saxlayan personajlar bəzən ağıllı, bəzən səfeh, bəzən hiyləgər, kələkbaz və ya sadələvh kimi çıxış edirlər. Yəni bir nağılda hiyləgər kimi çıxış edən personaj, digərində sadələvhlik, azbilən xüsusiyyətlərinə malik olur. Bəzi nağıllarda o aldadırsa, digərində aldanır. Bunu aydın göstərmək üçün bəzi nağıllara nəzər salaq.

Çox vaxt nağıllarda tülkü ən ağıllı və hiyləgər surət kimi çıxış edərək, digər heyvanları aldadır. Ancaq bəzən də özü aldanır. Məsələn, “Tülkü ilə xoruz” adlı nağılda xoruzu ələ keçirən ac tülkü onun sözünə inanıb ağzını açanda xoruz qaçır və canını tülküdən qurtarır (10, 97). “Tülkünün hiyləbazlığı” (9, 35), “Tülkünün hiyləsi” (5, 117), “Tülkü ilə canavar” (5, 118) və s. kimi nağıllarda da tülkü müxtəlif hiylələrlə heyvanları aldadır. Əksər nağıllarda tülkü ac olduğu üçün hiyləyə əl atır. Onun bu xüsusiyyəti başqa xalqların miflərindəki əsas trikster obrazı olan Qarğanı xatırladır. Qarğa da miflərdə qarınqulu, acgöz obraz kimi xüsusi yer tutur. O da hərİsliyini ödəmək üçün hiyləyə əl atır, tülkü də ac qarnını doyuzdurmaq üçün

onun kimi ətrafında olanları, qabağına çıxanları hiylə işlədərək aldadır. Tülkü nağıllarda gah ağıllı, gah ağılsız, gah zalım, gah da xeyirxah və s. obrazlarda özünü göstərir. Nağıllarda triksterin hiyləgər, qarınqulu, acgöz obrazlarına yalnız tülküdə deyil, bir çox başqa heyvanlarda da rast gəlirik. Lakin nağıllarda trikster obrazının vəzifəsi, funksiyası eynilə miflərdə olduğu kimi əks etdirilmir.

Bəzən də trikster obrazı zaman keçdikcə sehirlilə nağıllarda da öz əksini tapır. Bu obrazın bir çox xüsusiyyətləri sehirlilə nağılların bəzi qəhrəmanlarında da müşahidə edilir.

Yuxarıda triksterin mədəni qəhrəmanın əkiz, yaxud başqa qardaşlarından biri olduğunu artıq qeyd etmişdik və bunu nümunə kimi gətirdiyimiz miflər əsasında göstərmişdik. Biz bu motivlə sehirlilə nağıllarda da rastlaşırıq. Məsələn, “Məlikməmməd” nağılında padşahın üç oğlu arasında iki böyük qardaşın üçüncü qardaşa olan paxıllığı ilə qarşılaşırıq (8, 70). Bildiyimiz kimi, əkiz və ya digər qardaşlara dair miflərdə də mədəni qəhrəmana paxıllıq edən qardaş şəri təmsil edir, özünü trikster kimi aparır. Yəni hiyləgər, paxıl, yalançı olur. Qardaşının əldə etdiyi nailiyyətlər onu qıcıqlandırır və özü də bu nailiyyətləri əldə etmək istəyir. Məlikməmmədin də qardaşları onun qoçaqlığına, əldə etdiyi nailiyyətə paxıllıq edir və onu quyudan çıxartmırlar.

“Məlikməmməd” nağılının süjetinə oxşar süjetlə “Tilsim padşahının qızı” (8, 141) nağılında da rast gəlirik. Burada da qəhrəman böyük qardaşın paxıllığı, pis niyyəti ilə qarşılaşmalı olur. Lakin miflərdə olduğu kimi, burada da son nəticədə xeyiri təmsil edən qardaş uğur qazanır. Beləliklə, nağıllarda dualizm prinsipi özünü çox tez-tez göstərir.

Yuxarıda bəhs etdiyimiz keçəl obrazına da nağıllarda tez-tez rast gəlirik. Burada keçəl triksterin folklordakı transformasiyasıdır. Triksterin cizgiləri, ona məxsus dönərgəlik xüsusiyyəti keçəldə də özünü göstərir. Məsələn, “Keçəl Bədəlin nağılı”na (8, 274) nəzər salaq. Nağıldakı kasıb keçəl padşahın qızına elçi gedir və öz hiyləgərliyi, ağılı ilə qızı alır. Nağıl boyu keçəl trikster kimi cilddən-cildə düşür: gah bazarda satıcı olur, gah bəzənib gözəl bir qıza çevrilir, gah da həkim kimi oxucunun qarşısında dayanır. Bu dönərgəliyi sayəsində də o, istədiyinə nail olur və hətta ölkəni bir lotudan da xilas edir. Keçəlin hərəkətləri də triksterdə olduğu kimi gülüş doğurur.

Ümumiyyətlə, keçəl obrazı nağıllarda aparıcı personajlardan biridir. Belə nağıllarda əksər hallarda keçəl öz ağılı, hiyləgərliyi, çoxbilmişliyi ilə həm öz istəklərinə nail olur, həm də çoxlarına kömək edir. Keçəl obrazı haqqında M. Kazımoğlu da “Gülüşün arxaik kökləri” adlı kitabında bəhs etmiş və onun kələkbazlığı barəsində müəyyən nəticələrə gəlmişdir (40, 157).

Lətifələrdəki dərviş obrazlarının öz mayasını mifoloji dərviş obrazından götürməsi Molla Nəsrəddin, Bəhlul Danında, kosa, keçəl və s. kimi komik fiqurların da arxaik kökünü araşdırmağa açar verir. Komik fiqurlardan hər hansı birinin mənşəyini araşdırdıqda istər-istəməz mifologiyaya məxsus qeyri-adi varlıqlara gedib çıxırıq. O varlıqlara ki, funksiyası həm qurubyaratmaq, həm də dağıtmaqdır. O varlıqlara ki, həm həyatın, həm də ölümün simvoludur. Mənşəcə bu cür qeyri-adi varlıqlarla əlaqəli olan komik fiqurların ikili təbiəti ətrafdakı adamlarla qarşılaşmanın da

özünəməxsus formasını meydana çıxarır. Dünyaya gələn lətifə qəhrəmanının özü də gülməli dünyadan qıraqda qalmır və tənqid hədəflərindən biri də lətifə qəhrəmanının özü olur. Lətifə qəhrəmanın ətraf mühitlə düşmən münasibətdə olmaması bu qəhrəmanın etiraz etmək, mövcud normalara qarşı çıxmaq funksiyasını öldürürmü? Əlbəttə, yox. Molla Nəsrəddin də, Bəhlul Danəndə də, bəktəşi dərvişi də məhz etiraz edən, kiməsə, nəyəsə qarşı çıxan qəhrəmanlardır (41, 45).

Aparılan müqayisələrdən çıxan nəticələrə əsasən deyə bilərik ki, trikster personajına nağıl və lətifələrdə tez-tez rast gəlmək mümkündür. Belə ki, nağıl və lətifələrdə trikster mifoloji mətnlərdəki funksiyalarını davam etdirir. Onun folklor nümunələrindəki fəaliyyəti bir qədər fərqli olsa da, yenə də mifologiyadakı triksterin davamçısı kimi folklorda yaşayır.

Beləliklə, biz görürük ki, mədəni qəhrəman personajının digər bir variantı olan trikster Azərbaycan mif və əfsanələrində mərkəzi personajlardan biri kimi çıxış edir. Onun müxtəlif, dəyişilmiş variantlarına mif və əfsanələrlə yanaşı, nağıllarda, lətifələrdə də rast gəlmək mümkündür.

NƏTİCƏ

Azərbaycan folklorunun mühüm hissəsini təşkil edən mifologiya sahəsində aparılan tədqiqatlar get-gedə artır, folklorşünaslığımızı zənginləşdirir və yeni-yeni fikirlərin ortaya çıxmasına zəmin yaradır. Bizim də mifologiya sahəsində, onun mərkəzi personajları ətrafında apardığımız araşdırma bir sıra nəticələrə gəlməyə imkan vermişdir. İstərdik ki, aşağıda bu nəticələri ayrı-ayrılıqda nəzərdən keçirək.

Tədqiqatın əvvəlində mifoloji mətnlərdə xüsusi bir mövqeyə malik olan mədəni qəhrəmanları doğuran tarixi-sosial şərait kompleks halda araşdırılmışdır. Burada ovçuluq və toplayıcılıqla məşğul olan qəbilə-tayfa qruplarının həyat tərzini, mənəvi aləmi və dini-mifoloji görüşləri tədqiq edilib öyrənilmişdir. Məlumdur ki, qədim dövrlərdə yazıya alınmış və ilkin mahiyyətini və formasını kifayət qədər saxlamış mif mətnləri olduqca azdır. Sonralar yazıya alınmış mətnlər isə ciddi təhriflərə və dəyişikliklərə məruz qalmışdır. Sonuncuların ilkin məzmununu başa düşmək üçün onları yaratmış xalqların tarixinə və qədim mədəniyyətinə də nəzər salmaq və onları tarixi-müqayisəli aspektdə tədqiq etmək lazımdır. Qədim Türk tayfalarının hamısı haqqında ayrı-ayrılıqda məlumat vermək mümkün olmadığı üçün kitabda onlardan ikisi, yəni ən mühümləri olan hunlar və göyTürklərin tarixi-sosial şəraiti və mənəvi mədəniyyəti haqqında məlumat verilmişdir. Araşdırma əsasında hun və göyTürklərin həyat tərzini, mənəvi aləmi və

dini görüşləri barəsində əldə edilən məlumatlar yığcam və konkret halda şərh edilmişdir. Bununla yanaşı biz qədim Türklərin dini inanclarını araşdıraraq, göstərməyə çalışdıq ki, müəyyən dövrlərdə onlar arasında ilkin inanc formaları olan fetişizm, totemizm, animizm, magiya mövcud olmuş və onların qalıqlarına indi də rast gəlmək mümkündür. Bütün bu sadalanan inanclar ibtidai insanların dünya haqqındakı elmi cəhətdən yanlış, fantastik düşüncələrini əks etdirir. Əsas araşdırma mövzusu olan mədəni qəhrəman probleminin Şamanizmlə, şamanlarla əlaqəsini nəzərə alaraq, tədqiqatda qədim Türklərin dini etiqadlarından biri olan Şamanizm'in və şamanların cəmiyyətin mənəvi-sosial həyatındakı roluna da xüsusi yer ayrılmışdır. Burada ruhlar haqqında ilkin təsəvvürlər, onların mahiyyəti və tipləri, qədim Türklərdə heyvan, bitki (ağac) və dağ kultları, cəmiyyətin mənəvi həyatında şamanların rolu kimi məsələlər araşdırılmış və müvafiq nəticələrə gəlinmişdir. Bu bölmədə irəli sürülən fikirlər və söylənilən məlumatlar belə bir nəticəyə gəlməyə imkan verir ki, Şamanizm qədim Türklərin dünyagörüşü, dini inanclar sistemində çox mühüm və özünəməxsus bir yer tutmuşdur. Haqqında bəhs edilən ilkin şamanlar ənənəvi fəaliyyətləri ilə yanaşı bir çox mədəni funksiyalar da yerinə yetirmişlər. Belə ki, onlar cəmiyyətin həyatında mədəni qəhrəman və demiurq cizgilərinə malik personajlardan biri kimi çıxış edərək, bir sıra məsələlərin həll edilməsində insanlara köməklik göstərmişlər.

Müxtəlif mənbələrdən də görüldüyü kimi, Türk xalqlarında mədəni qəhrəman, demiurq sayılan ilk şamanlar heyvan və quş şəklində təsəvvür olunmuşdurlar. Məsələn, Özbək şamanlarının köməkçi və qoruyucu ruhları qartal, qarğa, Qazaxlarda ayı, qartal, Qırğızlarda ağ dəvə balası, Altaylarda – ceyran və maral olmuşdur. Şaman inanclarına əsasən bunlar insanlara kömək üçün göy Allahları tərəfindən göndərilmişlər. Məsələn, bir əfsanədə deyilir ki, göydən göndərilən qartal gördüyü ilk qadınla əlaqəyə girmiş və bu əlaqədən ilk şaman dünyaya gəlmişdir.

Bütün bunlarla yanaşı, sonrakı epik transformasiya'da övliya, müqəddəs şəxslər kimi qarşımıza çıxan surətlərə miflərdə çox vaxt ilk şaman simasında rast gəlirik və buna nümunə kimi Dədə Qorqudu göstərmək olar. Tədqiqatçılara görə Dədə Qorqud qədim Türk xalqlarının əfsanələrində həm ilk şaman, həm də mədəni qəhrəman və demiurq kimi özünəməxsus bir yer tutmuşdur.

Türk xalqları mifologiyasında, digər xalqlarda da olduğu kimi, müxtəlif motiv və süjetlərə rast gəlinir. Rəngarəng süjetli miflər arasında dünya, onun yaranması, ilk insanların meydana gəlməsi mühüm yer tutur. Bundan başqa ayrı-ayrı tanrılar, müxtəlif ərazilərin coğrafi adları, tayfa-qəbilə adları ilə bağlı, dinlərlə əlaqədar və s. mövzulu miflərlə də qarşılaşırıq. Bütün bu sadaladıqlarımız mövzuları əhatə edən miflərin çoxu bu və ya digər dərəcədə mədəni qəhrəmanlarla da bağlı olur. Buna görə də belə mətnlərdəki mədəni qəhrəmanlar haqqında ətraflı məlumat

vermək məqsədilə mif tipləri, onların ibtidai cəmiyyətdəki funksiyaları və bu funksiyaları reallaşdıran personajlardan da bəhs edilmişdir. Miflərdə mədəni qəhrəman cizgilərinə malik olan Ər Soqotok, Oğuz, Qorqud, Xızır, Basat, Qurd, Koroğlu, müxtəlif tanrı obrazları (Erlük, Ülgen), Uluq Türük və bu kimi başqa qəhrəmanlar haqqında ətraflı araşdırma aparılmış və bu nəticəyə gəlinmişdir ki, mədəni funksiyalar daşıyan personajlar qədim Türk mifologiyasında aparıcı mövqeyə malik olmuşlar.

Tədqiqatda bəhs etdiyimiz kultlar arasında əcdad kultu mədəni qəhrəmanın xüsusiyyətlərinə daha yaxın, dəqiq şəkildə desək – onun ilkin mərhələdəki forması olduğu üçün əcdad kultundan daha geniş bəhs edilmiş və onun mədəni funksiyaları şərh edilmişdir. Çünki mifoloji mətnlərdə rastlaşdığımız əcdad personajları mədəni qəhrəmanla, demək olar ki, eyni funksiyanı yerinə yetirir. Burada təbiət obyektlərinə, heyvan və bitkilərə əcdadlar kimi baxılması, əcdadların eyni zamanda həm heyvan, həm də insani xüsusiyyətlərə malik olması kimi məsələlər konkret faktlar əsasında araşdırılmışdır. Belə ki, bir çox xalqlarda olduğu kimi, qədim Türklərdə də ilkin mərhələdə, hətta bəzən daha sonralar da əcdadlara müxtəlif heyvanlar obrazında sitayiş edilirdi. Əksər hallarda bu əcdadlar keçmiş totemlərdir. Həm də ibtidai insanın psixologiyası heyvan və insanlar, ruh və insanlar arasında əlaqəyə imkan verirdi. Hesab edilirdi ki, belə əlaqədən yaranan ilkin əcdad öz nəslinə himayədarlıq edəcək. İnsanın heyvanlarla yaxınlığı

çox vaxt onlarla bilavasitə qohumluq kimi başa düşülürdü. Belə təsəvvürlər əsasında möcüzəli doğuluş, ilkin əcdadların heyvanlarla qadının əlaqəsindən doğulması haqqında miflər yaranırdı. Məsələn, qədim Türklərdə qartaldan, qurddan törəyişə inamları əks etdirən çoxlu miflər mövcud olmuşdur. Bütün deyilənlərdən belə bir nəticə çıxır ki, daha arxaik zamanlarda mədəni qəhrəman obrazları əcdad kultunda təzahür etmişdir. Mədəni qəhrəmana ən yaxın personajlardan biri olan demiurqlarla əlaqədar da tədqiqat aparılmış və qədim Türk mifologiyasında demiurqların fəaliyyəti və onları təmsil edən personajların iştirak etdiyi miflər təhlil edilmişdir. Qədim Türk mif və əfsanələrində, dastanlarında demiurq cizgili personajlar müəyyənləşdirilərək, onlar dünya mifologiyasındakı demiurq xüsusiyyətli personajlarla müqayisə edilmişdir. Burada əldə edilən nəticələrdən ən mühümü mifologiyada demiurq və mədəni qəhrəman kimi yaxın xüsusiyyətli personajların fəaliyyətinin bir-birindən fərqləndirilməsi hesab edilə bilər. Çünki bir-birinə yaxın missiyaları yerinə yetirən bu iki personajın fəaliyyəti elmi ədəbiyyatda çox vaxt qarışdırılır və onların əldə etdiyi nailiyyətlərdən biri digərinə aid edilir. Aparılan təhlillər, gətirilən nümunələr əsasında bu qarışıqlığın aradan qaldırılmasına səy göstərilmişdir.

Mifoloji mətnlərdə dünyanın və ilk insanın yaradılması aktında iştirak edən, bir sıra adət-ənənələrin ilk yaradıcısı, müəyyən qanunların təsisçisi olan və miflərin əsas

personajlarından biri kimi diqqəti cəlb edən demiurq müxtəlif xalqların mifoloji mətn və əfsanələrində xüsusi yerə malikdir. Təxminən mədəni qəhrəmanla eyni missiyanı yerinə yetirən demiurqu bir çox cəhətlərinə görə mədəni qəhrəmandan fərqləndirmək olar. Belə ki, demiurqlar yaratdıqlarını ilk dəfə olaraq özləri yaradır, mədəni qəhrəmanlar isə artıq yaradılmışları müxtəlif üsullarla əldə edərək, xalqına çatdırır. Bunun üçün o, hətta bəzən kələyə və oğurluğa da əl ata bilər. Aralarındakı bütün belə fərqlərə baxmayaraq, mifoloji mətnlərdə mədəni qəhrəman, demiurq bir-birinə ən yaxın mifoloji personajlardır. Demiurqlardan bəhs edərkən onun funksiyasını yerinə yetirən digər bir obrazdan da söhbət açılmışdır. Bu, dünya xalqlarının əksəriyyətinin mifologiyasında rast gəlinən dəmirçi personajıdır. Dəmirçi personajı mifologiyada əksər hallarda odla bağlı olur. O, bir çox miflərdə demiurq funksiyasına malik, fəvqəltəbii yaradılış gücü ilə seçilən bir obrazdır. Bəzən dəmirçi tanrılardan birinin köməkçisi, mədəni qəhrəman və yaxud əcdad kimi də diqqəti cəlb edir. Dəmirçi obrazı miflərdə müxtəlif metallardan istənilən alətləri, qəhrəmanların silahlarını da yarada bilər. Tədqiqatda bütün bunlar Türk xalqları mifləri əsasında konkret nümunələrlə göstərilmişdir. Məsələn, Ər Soqotok əfsanəsində deyilir ki, onun sivri uclu bir oxunu bir obanın dəmirçisi, qaşığa bənzər oxunu isə başqa bir obanın dəmirçisi uzun zaman çalışaraq düzəltmişlər. Görünür ki, Yakut Türklərində də dəmirçilik və dəmirçilər müqəddəs odla bağlı təsəvvür edilmişlər.

Hətta Yakut mifologiyasında dəmirdən tikilmiş evlərə də rast gəlinir. Bir qayda olaraq bu evləri tikdirənlər qadınlardır. Miflərdə onlar belə evi tikdirmək üçün diyardiyar gəzir və nəhayət, ürəkləri istəyən dəmirçini tapırlar. Burada dəmirçinin demiurq səviyyəsində yaradıcılıq xüsusiyyətləri ilə qarşılaşırıq.

Etioloji, kosmoqonik və antropoqonik miflərdə demiurq funksiyası daha çox tanrılara şamil edilir. Müxtəlif təbiət obyektlərinin və insan üçün lazım olan maddi nemətlərin yaradılmasında tanrılar mühüm rol oynayırlar. Aparılan araşdırmalar nəticəsində müəyyən edilmişdir ki, Umay ilahəsi daha qədim dövrlərin – matriarxat dövrünün tanrısı olmuşdur. Matriarxat dövründə insanların aya sitayiş etməsi elmdə məlumdur. “Umay” adı da, “uma” (ana) və “ay” sözlərindən yaranmışdır. Kitabda dəqiq faktlar əsasında “Tənqri” adının mənasının “Dan oğlu” (Tanq uri), yəni “Şəfəq oğlu” olması müəyyənləşdirilmişdir. Həmçinin Türk mifologiyasında mədəni qəhrəman, xilaskar rolunda çıxış edən Xızırın (Xıdırın) mənşəyinin müsəlman mifologiyası ilə bağlı olması və burada Xıdır və İlyas obrazlarının ayrı-ayrı şəxslər kimi çıxış etməsi, Türk mifologiyasında bu iki adın bir personaj üzərində birləşdirilməsinin səbəbləri də konkret faktlar əsasında göstərilmişdir.

Qeyd edildiyi kimi, tanrılar kosmik və mədəni obyektləri həmişə magik yolla yaradırlar. Mədəni qəhrəmanlar isə öz tayfası üçün zəruri olan belə obyektləri

əsasən uzaq ərazilərdə, başqa dünyalarda bir sıra çətinlikləri dəf edərək ilkin qoruyucusundan alır, oğurlayırlar və ya tapırlar, yəni hazır şəkildə əldə edirlər. Dəmirçi isə müvafiq predmetləri demiurq kimi özü hazırlayır. Buna görə də dəmirçi obrazları da miflərdə əsasən elə demiurq kimi çıxış edirlər.

Bildiyimiz kimi, mifoloji personajlar müəyyən zaman keçdikdən sonra müvafiq dəyişikliklərə uğrayaraq, folklor mətnlərinə transformasiya olunurlar. Yəni onların fəaliyyəti yalnız mif və əfsanələrlə məhdudlaşmır, sonralar yaranan nağıl, dastan və lətifələrdə də davam etdirilir.

Mədəni qəhrəman və demiurqların folklordakı fəaliyyəti danılmazdır. Bu personajlar, xüsusən də mədəni qəhrəman, onlara məxsus ilkin xüsusiyyətlər bir qədər fərqli formada olsa da, folklor qəhrəmanlarının fəaliyyətində davam etdirilir. Mədəni qəhrəmanın iştirak etdiyi miflərdəki bir sıra motivlərə folklor mətnlərində də rast gəlmək mümkündür. Məsələn, artıq deyildiyi kimi, miflərdə istər mədəni qəhrəman, istərsə də demiurq möcüzəli doğuluşu ilə diqqəti cəlb edir. Belə ki, mədəni qəhrəmanlar gah işıq şüası ilə göydən yerə enir, gah yumurtadan çıxır, gah heyvanla insanın əlaqəsindən yaranır və s. Qəhrəmanın möcüzəli doğuluşu motivi mif və əfsanələrdən epik folklor əsərlərinə də transformasiya edilmişdir. Mədəni qəhrəmanın möcüzəli doğuluşundan danışırkən epik transformasiya'da bu motivə nümunə kimi "Koroğlu" dastanının Orta Asiya variantlarında qəhrəmanın möcüzəli doğuluşunu göstərmək

olar. Belə ki, Özbək variantında qəhrəman ölmüş qadından qəbirdə doğulur və onu at əmizdirir. Buna görə də qəhrəmanın adı "Goroğlu" (qəbir oğlu) olur. Aparılan araşdırmalar göstərir ki, mədəni qəhrəmanın möcüzəli doğuluş motivinə miflərdə olduğu kimi, epik əsərlərdə də tez-tez rast gəlinir.

Haqqında danışdığımız əcdadlar, mədəni qəhrəmanlar, demiurqlar, daha sonralar yaranan triksterlər zaman keçdikcə epik qəhrəmana çevrilmişlər. Belə ki, əfsanə və miflərdə belə xüsusiyyətlərə malik olan personajlara dastan, nağıl və hətta lətifələrdə də tez-tez rast gəlirik. Dastanlara nəzər salsaq, görürük ki, mifoloji mətnlərdə mədəni qəhrəman, demiurq və hətta trikster kimi özünü göstərən personajlar burada ata, övliya, tayfa başçısı, sərkərdə kimi diqqəti cəlb edir. Məsələn, "Kitabi Dədə Qorqud" dastanındakı Qorqud surəti bir çox xalqların mifologiyasında olan mədəni qəhrəmana və demiurqa məxsus cizgilərə malikdir. Əfsanə və miflərdəki həməən bu Qorqud surəti sonralar Oğuzların əsas dastanlarından biri şəklinə düşmüş "Kitabi Dədə Qorqud" dastanının mühüm surətlərindən birinə çevrilmişdir. Belə ki, dastanın giriş hissəsində o, bir el ağsaqqalı, müdrik bir şəxs, bütün Oğuz elinin bilicisi, gələcəkdən xəbər verən şəxs kimi təqdim edilir. Ümumiyyətlə, mədəni qəhrəman və demiurqların tayfa başçılarına, sərkərdələrə, ata və övliyalara çevrilməsi tədqiqatda mifoloji personajları özündə əks etdirən qədim miflərlə qəhrəmanlıq dastanlarının müqayisəsi əsasında

müəyyənləşdirilmişdir.

Transformasiya məsələlərindən bəhs edərkən qədim Türk dastanları, həmçinin “Kitabi Dədə Qorqud” və “Koroğlu” kimi dastanlar əsas tədqiqat mənbəyi kimi istifadə edilmişdir. “Kitabi Dədə Qorqud” dastanında Qorquddan başqa digər surətlər, məsələn, Qazan xan, Buğac, Basat, Qanturalı tək qəhrəmanlar da mədəni qəhrəmanın epik transformasiyası kimi qeyd edilmiş və bu surətlər ətrafında araşdırma aparılmışdır.

Epik transformasiya'da Koroğlu əsasən xilaskar, qurtarıcı kimi çıxış edir. Miflərdə mədəni qəhrəmanın xilaskarlıq, qurtarıcılıq funksiyası onun xaos yaradan vəhşi varlıqlarla vuruşması, xalqı onların zülmündən qurtarması zamanı özünü göstərir, epik qəhrəman kimi Koroğlunun bu funksiyası xalqa zülm edən xanlar, bəylər, paşalarla mübarizədə özünü göstərir.

Zaman keçdikcə mədəni qəhrəman obrazından tədricən ibtidai kələkbaz surəti qopub ayrılır. Kələkbaz ya mədəni qəhrəmanın qardaşı kimi, ya da onun “ikinci şəxsiyyəti” kimi təsvir edilir. Bu surətə mədəni fəaliyyətlə yanaşı hiylə və kələkbazlıq da xasdır. Elmdə “trikster” adı almış bu personaj özündə iblislik və komiklik xüsusiyyətlərini birləşdirir. O, nəinki mədəni qəhrəmanı uğursuz şəkildə təqlid edir və ya ona maneçilik törədir, həmçinin özünün acgözlük və ya şəhvət hissələrini təmin etmək üçün məkrli və gülünc hiylələrə də əl atır.

Qədim Türk xalqları mifologiyasında triksterə nümunə

kimi Erliyi göstərmək olar. Çünki, bildirdiyimiz kimi, trikster bəzi miflərdə mədəni qəhrəmanın ya əkiz qardaşı, ya da başqa qardaşlarından biri ola bilər. Erlik də bəzən mifoloji mətnlərdə demiurq və mədəni qəhrəman olan Ülgen'in qardaşı kimi təqdim edilir və ona paxıllıq edir. O, həmçinin Ülgeni yamsılayaraq, onun kimi yaradılış fəaliyyəti ilə məşğul olmağa çalışır. Ancaq belə yaradıcılıq onda uğursuz, mənfi yöndə alınır.

Triksterin əsas xüsusiyyətlərindən biri kimi onun kələkbazlığını da qeyd etmək lazımdır. Trikster kələkbazlıqdan əlavə, gülməli hərəkətlər də yerinə yetirir. Triksterin bu xüsusiyyətlərinə biz heyvanlar haqqındakı nağıllarda, sehirli nağıllarda, həmçinin lətifələrdəki obrazlarda da rast gəlirik. Heyvanlar haqqındakı nağıllarda trikster simvolu kimi əsasən tülkü və başqa kələkbaz heyvanlar, sehirli nağıllarda əkiz qardaşlardan bədxahı, lətifələrdə isə daha çox Molla Nəsrəddin və b. obrazlar çıxış edirlər.

Bütün bunlarla yanaşı, tədqiqat boyu qədim Türk və Azərbaycan mifologiyası üzrə tədqiq edilən məsələlər, obrazlar digər dünya xalqlarının mifologiyasındakı müvafiq personajlarla müqayisə edilmiş, onların arasındakı tipoloji uyğunluqlar göstərilmişdir. Belə uyğunluqlar isə, müəyyən fərqlərə baxmayaraq, insan cəmiyyətinin, bəşər tarixinin əsasən vahid və universal qanunlar əsasında inkişaf etdiyini göstərir.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan Dilində

1. Abbaslı İ. Azərbaycan dastanlarının yayılması və təsiri məsələləri. Bakı: Nurlan, 2007, 272 s.
2. Abbaslı İ. İbtidai dini-mənqəbəvi görüşlər və onların xalq yaradıcılığında izləri // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. VIII kitab. Bakı: Səda, 1999, s. 5-24.
3. Azərbaycan dastanları: 5 cildə, IV c. , Bakı: Çıraq, 2005, 542 s.
4. Azərbaycan folkloru / Tərtib edəni və ön söz müəllifi: B. Abdulla. Bakı: Şərq-Qərb, 2005, 360 s.
5. Azərbaycan folkloru antologiyası. VII kitab. Qaraqoyunlu folkloru / Tərtib edənlər: H. İsmayılov, Q. Süleymanov. Bakı: Səda, 2002, 464 s.
6. Azərbaycan folkloru antologiyası. X kitab. İrəvan çuxuru folkloru / Tərtib edənlər: H. İsmayılov, Ə. Ələkbərli. Bakı: Səda, 2004, 471 s.
7. Azərbaycan folkloru antologiyası. XVI kitab. Ağdaş folkloru / Tərtib edən: İ. Rüstəmzadə. Bakı: Səda, 2006, 496 s.
8. Azərbaycan folkloru külliyyatı. I cild / Tərtib edənlər: H. İsmayılov, O. Əliyev. Bakı: Səda, 2006, 400s.
9. Azərbaycan folkloru külliyyatı. IV cild / Tərtib edənlər: H. İsmayılov, O. Əliyev. Bakı: Nurlan, 2007, 400 s.
10. Azərbaycan folkloru külliyyatı. VI cild / Tərtib edənlər: H. İsmayılov, O. Əliyev. Bakı: Nurlan, 2007, 400s.

11. Azərbaycan mifoloji mətnləri / Tərtib edəni, ön sözün və şərhlərin müəllifi: A. Acalov. Bakı: Elm, 1988, 196 s.
12. Babayeva X. Ə. Azərbaycan folklorunda Xızır Nəbi obrazı: Namiz. dis. avtoref. Bakı. 2008, 22 s.
13. Bayat F. Oğuz epik ənənəsi və “Oğuz Kağan” dastanı. Bakı: Sabah, 1993, 194 s.
14. Bayat F. Türk dini-mifoloji sistemində tanrı (Semantik funksiyası və etimologiyası) // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XVII kitab. Bakı: Səda, 2005, s. 70-107.
15. Bayat F. Türk mitolojisində koruyucu ata kultü paradigmasında medeni kahramanlıq və iyelik işlevi / “Ortaq Türk keçmişindən ortaqlıq Türk gələcəyinə” III Uluslararası folklor konfransı. Bakı: Səda, 2005, s. 169-176.
16. Bəydilli C. C. Qam-şamanlığın etnomədəniyyətimizdə yeri. Bakı: Ağrıdağ, 2000, 204 s.
17. Bəydili C. Türk mifoloji sözlüyü. Bakı: Elm, 2003, 418 s.
18. Bəydili C. Türk mifoloji obrazlar sistemi: struktur və funksiyası. Bakı: Mütərcim, 2007, 272 s.
19. Behruz H. Koroğlu – tarixi mifoloji gerçəklik. Bakı: Nurlan, 2003, 316 s.
20. Bədəlov R. Dədə Qorqud’un mifoloji və tarixi metamorfoları / Çağ öyrətim işlətmələri. Qafqaz universiteti, filologiya fakültəsi. Türk dastanları Türk xalqlarının ədəbi salnaməsidir. Beynəlxalq konfrans. Bakı: Adiloğlu MMC, 2004, s. 90-91.
21. Cəfərli M. Dastan və mif. Bakı: Elm, 2001, 188 s.

22. Cəmşidov Ş. "Kitabi Dədə Qorqud". Bakı: Elm, 1977, 174 s.
23. Əbülqazi B. Şəcərei-Tərakimə / Rus dilindən tərcümə edən, ön söz və bibliografiya tərtibçisi İsmixan Osmanlı. Bakı: Azərbaycan Milli Ensiklopediyası, NPB, 2002. 146 s.
24. Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı: Maarif, 1981, 401 s.
25. Əliyev O. Azərbaycan nağıllarının poetikası. Bakı: Səda, 2001, 191 s.
26. Əliyev R. Mif və folklor: genezisi və poetikası. Bakı: Elm, 2005, 224 s.
27. Əliyev R. Mifoloji şüurun bədii spesifikasiyası. Bakı: Qartal, 2001, 120 s.
28. Əliyev R. M. Azərbaycan nağıllarında mifik görüşlər. Bakı: Elm, 1992, 118 s.
29. Əsgərov Ə. Azərbaycan sehrli nağıllarında qəhrəman. Namizədlik dissertasiyası. Bakı, 1992.
30. Heyət C. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı: Azərnəşr, 1990, 165 s.
31. Həbibəoğlu V. Qədim Türklərin dünyagörüşü. Bakı: Qartal, 1996, 223 s.
32. Hüseynoğlu K. Qədim Turan: mifdən tarixə doğru. Bakı: MBM, 2006, 120 s.
33. Hüseynoğlu K. Dədə Qorqud və Oğuz Xaqan tarixi şəxsiyyət kimi // Folklorşünaslıq məsələləri IV buraxılış. BDU-nun "Dil və ədəbiyyat" jurnallarının Folklorşünaslıq bölməsi. Bakı, BDU-nun nəşriyyatı, 2002, s. 93-106.

34. Hüseynoğlu K. Novruz yenilik və bərəkət bayramıdır. "Azərbaycan" qəzeti, Bakı, 21 mart, 2007.
35. Xəlil A. Mahmud Kaşğarının "Türk dillərinin divanı kitabı"nda ədəbi mətnlər. Bakı: Səda, 2001, 153 s.
36. Xəlilov P. Türk xalqlarının və Şərqi slavyanların ədəbiyyatı. Bakı: Maarif, 1994, 432 s.
37. Xəlilov R. Z. Azərbaycan və ərəb nağıllarında dualist ideyanın əksi // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. V kitab. Bakı: Elm, 1977, s. 162-173.
38. İsmayılov H. Göyçə aşığı mühiti: təşəkkülü və inkişaf yolları: Filo. elm. dok. dis. avtoref. Bakı. 2004, 58 s.
39. İsmayılov H. Göyçə aşığı mühiti: təşəkkülü və inkişaf yolları. Bakı: Elm, 2002, 404 s.
40. Kazımoğlu M. Gülüşün arxaik kökləri. Bakı: Elm, 2005, 186 s.
41. Kazımoğlu M. Xalq gülüşünün poetikası. Bakı: Elm, 2006, 268 s.
42. Kitabı Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəninidir. Bakı: Yazıçı, 1988, 265 s.
43. Koroğlu X. Oğuz qəhrəmanlıq eposu. Bakı: Yurd, 1999, 243 s.
44. Moisey Kalankatuklu. Alban tarixi / Müqəddimə və tərcümə Z. Bünyadovundur. Bakı: Elm, 1993, 235 s.
45. Nağıyev C. Qədim Şərqi ədəbiyyatı tarixi. Bakı: Asiya, 2004, 546 s.
46. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. I hissə. Bakı:

Turan, 2002, 678 s.

47. Ögəl B. Türk mifologiyası. I c. Bakı: Səda, 2004, 626 s.

48. Pirsultanlı S. P. Azərbaycan əfsanə və rəvayətlərinin ədəbi abidələrimizlə müqayisəli tədqiqi. Bakı: Nurlan, 2007, 308 s.

49. Rəcəbov Ə. , Məmmədov Y. Orxon-Yenisey adidələri. Bakı: Yazıçı, 1993, 400 s.

50. Rəşidəddin. Oğuznamə / Anadolu Türkcəsindən Azərbaycan dilinə çevirən, ön söz və göstəricilərin müəllifi və bibliografiyanın tərtibçisi İsmixan Osmanlı. Bakı: Azərbaycan Milli Ensiklopediyası. NPB, 2003, 108 s.

51. Rüstəm Kamal. "Kitabi-Dədə Qorqud": Arxaik ritual semantikasını. Bakı: Elm, 1999, 72 s.

52. Rzasoy S. Oğuz mifi və Oğuznamə eposu. Bakı: Nurlan, 2007, 182 s.

53. Sehrli sünbüllər, (miflər) / Toplayanı: A. Nəbiyev. Bakı: Gənclik, 1990, 144 s.

54. Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. Bakı: Yazıçı, 1983, 326 s.

55. Seyidov M. Azərbaycan xalqının soy kökünü düşünərkən. Bakı: Yazıçı, 1989, 496 s.

56. Seyidov M. Qam-Şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış. Bakı: Gənclik, 1994, 232 s.

57. Sümər F. Oğuzlar / Türk dilindən tərcümə edənə Ramiz

Əsgər. Bakı: Yazıçı, 1992, 432 c.

58. Şaman əfsanələri və söyləmələri / Tərcümə və tərtib

- edənlər: F. Gözəlov, C. Məmmədov. Bakı: Yazıçı, 1993, 144 s.
59. Şükürov A. Azərbaycan mifologiyası. Bakı: Çıraq, 2005, 72 s.
60. Şükürov A. Mifologiya. 6-cı kitab. Bakı: Elm, 1997, 232 s.
61. Ümid Niayiş-Oqtay. Avrasiya inanc sistemi bütünlüyündə Türk inanc sistemi. Bakı: Nurlar, 2007, 216 s.
62. Vəliyev K. Elin yaddaşı dilin yaddaşı. Bakı: Gənclik, 1987, 280 s.
63. Vəliyev K. Sözü sehiri. Bakı: Yazıçı, 1986, 303 s.
64. Vəliyev V. Azərbaycan folkloru. Bakı: Maarif, 1985, 414 s.

Türk Dilində

65. Arat R. R. Eski Türk Şiiri. Ankara: Tarih kurumu basımevi, 1965, 506 s.
66. Bayat F. Mitolojiye giriş. Çorum: Kara M. , 2005, 150 s.
67. İnan A. Tahirte ve bugün Şamanizm. Ankara: Türk tarih kurumu, 1954, 229 s.
68. Tekin T. Hunların dili. Ankara: Türk Dil kurumu, 1993, 168 s.
69. Uraz M. Türk mitolojisi. İstanbul: Hüsnütabiat, 1967, 244 s.
70. Yörükən Y. Z. Müslümanlıktan evvel Türk dinleri. Şamanizm. Ankara: Yol yayınları, 2005, 221 s.

Rus Dilində

71. Алексеев В. П. , Першиц А. И. История первобытного общества. М. : Высшая школа, 1990, 351 с.

72. Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1992, 240 с.
73. Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1984, 233 с.
74. Антонова Е. В. Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. М. : Наука, 1990, 287 с.
75. Артаманов С. Д. Литература древнего мира. М. : Просвещение, 1988, 256 с.
76. Бадалов Р. Правда и вымысел героического эпоса. Баку: Элм, 1983, 152 с.
77. Баландин Р. К. Сто великих богов. М. : Вече, 2002, 431 с.
78. Байбурун А. К. Ритуал в традиционной культуре. Санкт-Петербург: Наука, 1993, 239 с.
79. Басилов В. Н. Пережитки шаманства у туркменгекленов // Древние обряды верования и култы народов Средней Азии. М. : Наука, 1986, с. 94-110.
80. Басилов В. Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М. : Наука, 1992, 328 с.
81. Бернштам Л. Н. Очерки истории гуннов. Л. : Изд. АН СССР Лен. отд. , 1951, 153 с.
82. Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1, М. ,-Л. : Изд. АН СССР Лен. отд. , 1950, 418 с.
83. Брагинский И. С. Проблемы востоковедения. М. : Наука, 1974, 493 с.

84. Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. М. : Наука, 1983, 412 с.
85. Исиев Д. А. К вопросу о верованиях уйгурского народа // Вопросы истории и культуры уйгуров. Алма-Ата: Наука, 1987, с. 121-138.
86. Веселовский А. Н. Историческая поэтика. М. : Высшая школа, 1989, 406 с.
87. Всемирная история: Раннее средневековье / А. Н. Бадак и др. М. : АСТ, 2001, 392 с.
88. Всемирная история: Каменный век / А. Н. Бадак и др. М. : АСТ, 2002, 528 с.
89. Всемирная литература. Ч. 1. От зарождения словесности до Гете и Шиллера / Под ред. М. Аксенова и др. М. : Аванта, 2005, 672 с.
90. Гачев Г. Национальные образы мира. М. : Советский писатель, 1988, 445 с.
91. Гладкий В. Д. Древний мир. Энциклопедический словарь. М. : Центрполиграф, 2001, 976 с.
92. Гумилев Л. Н. История народа хунну. Т. 1, М. : Институт ДИ-ДИК, 1998, 316 с.
93. Гумилев Л. Н. Древние тюрки. М. : Товарищество «Клышников – Комаров и К» 1993, 526 с.
94. Гумилев Л. Н. Тысячелетие вокруг Каспия. Баку: Азернешр, 1990, 312 с.
95. Давлетов К. С. Фольклор как вид искусства. М. : Наука, 1966, 365 с.
96. Джарылгасинова Р. Ш. Корейские мифы о

культурных героях // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М. : Наука, 1970, с. 62-73.

97. Древнетюркский словарь / Редакторы: В. М. Наделяев и др. Л. : Наука, 1969, 678 с.

98. Дьяконова В. П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л. : Наука, 1976, с. 268-291.

99. Дьяконов И. М. Архаические мифы востока и запада. М. : Наука, 1990, 247 с.

100. Евсюков В. В. , Ларицев В. Е. , Лалаянц И. Э. Мироздание и человек. М. : Политиздат, 1990, 352 с.

101. Емельянов Н. В. Сюжеты ранних типов якутских олонхо. М. : Наука, 1983, 244 с.

102. Еремеев Д. Е. Мейер М. С. История Турции в средние века и новое время. М. : МГУ, 1992, 248 с.

103. Еремина В. И. Миф и народная песня (к вопросу об исторических основах песенных превращений) // Миф. Фольклор. Литература (Сборник). Л. : Наука, Ло, 1978, с. 3-15.

104. Жирмунский В. М. Сказание об Алпамыше богатырская сказка. М. : Восточной литературы, 1960, 333 с.

105. Жирмунский В. М. Сравнительное литературоведение. Л. : Наука, 1979, 491 с.

106. Засецкая И. П. Культура кочевников южнорусских степей в гуннскую эпоху (конец IV-V вв.) / В кн. : Л. Н.

- Гумилев. История народа хунну. Т. 2. М. : Институт ДИ-ДИК, 1998, 350-393 с.
107. Избрант Идес, Адам Бранд. Записки о русском посольстве в Китай 1692-1695 / Вступительная статья, перевод и комментарии Марка Исаковича Казанина. М. : Наука, 1967, 403 с.
108. История Востока. Т. 1/ Редакторы: Р. Б. Рыбаков и др. Восток в древности. М. : Восточная литература, 1999, 688 с.
109. История России с древнейших времен до конца XVII века (Научно-популярная энциклопедия) / Составитель: С. Ю. Шокарев. М. : Астрель, 2001, 592 с.
110. История Сибири / Учебное пособие. Томск: Изд. Томск ГУ, 1987, 468 с.
111. Ислам. Энциклопедический словарь / Редакторы: Г. М. Милословский и др. М. : Наука, 1991, 315 с.
112. Каррыев Б. А. Эпические сказания о Кер-оглы у тюркоязычных народов. М. : Восточной литературы, 1968, 259 с.
113. Кликс Ф. Пробуждающееся мышление. История развития человеческого интеллекта. Киев: Вища школа, 1985, 295 с.
114. Кляшторный С. Г. Гуннская держава на востоке / «История древнего мира». М. : Восточная литература, 1989, 243-254 с.
115. Короглы Х. Г. Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана. М. : Наука, 1983, 336 с.

116. Корпушин И. И. Искусство и религия. М. : Педагогика, 1991, 160 с.
117. Кравцов Н. И. , Лазутин С. Г. Русское устное народное творчество. М. : Выс. школа, 1983, 448 с.
118. Криничная Н. А. Персонажи преданий становление и эволюция образа. Л. : Наука, 1988, 192 с.
119. Ксенофонов Г. В. Эллэйада (Материалы по мифологии и легендарной истории якутов). М. : Наука, 1977, 247 с.
120. Кузнечова Ф. С. История Сибири. Часть 1. Новосибирск: ИНФОЛИО-пресс, 2000, 256 с.
121. Кун Н. А. Легенды и мифы древней Греции. СПб. : Кристалл, 2001, 460 с.
122. Ларичев В. Е. Прозрение: Рассказы археолога о первобытном искусстве и религиозных верованиях. М. : Политиздат, 1990, 223с.
123. Латышев В. В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе / Собрал и издал с рус. пер. В. В. Латышев. Т. 2. СПб. , 1904, 272 с.
124. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М. : Педагогика-пресс, 1994, 608 с.
125. Литературный энциклопедический словарь / Под общ. ред. В. М. Кожевникова и П. А. Николаева. М. : Совет. энциклопедия, 1987, 752 с.
126. Лосев А. Ф. Античная мифология, М. : Учпедгиз, 1957, 617 с.
127. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М.

: Политиздат, 1991, 525 с.

128. Ляпунова Р. Г. Ворон в фольклоре и мифологии алеутов // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л. : Наука, 1984, с. 23-35.

129. Манжитеев И. А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М. : Наука, 1978, 125 с.

130. Мартынецев А. И. Археология. М. : Высшая школа, 2002, 439 с.

131. Мелетинский Е. М. О древнейшем типе героя в эпосе тюркомонгольских народов Сибири / Проблемы сравнительной филологии. Сборник статей к 70 летию члена-корреспондента АН СССР В. М. Жирмунского. М. , Л. : Наука, 1964, с. 426-444.

132. Мелетинский Е. М. От мифа к литературе. М. : Российский Государственный Гуманитарный Университет, 2001, 167 с.

133. Мелетинский Е. М. Палеоазиатский мифологический эпос. М. : Наука, 1979, 228 с.

134. Мелетинский Е. М. Первобытные истоки словесного искусства /Ранние формы искусства / Составитель: С. Ю. Неклюдов. Ответственный редактор: Е. М. Мелетинский. М. : Искусство, 1972, с. 149-189.

135. Мелетинский Е. М. Первобытное наследие в архаических эпосах. М. , Наука, 1964, 11 с.

136. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М. : Восточная литература, 2000. 225 с.

137. Мелетинский Е. М. Структурно – типологический анализ мифов северо-восточных палеоазиатов // Типологические исследования по фольклору. М. : Наука, 1975, 320 с.
138. Мирча Элиаде. Аспекты мифа. Пер. с фр. В. Большакова М. : Инвест ППП, 1996, 240 с.
139. Мифы и легенды народов мира. Т. 1 /Составители Н. Будур и И. Панкеев. М. : Олма-пресс, 2000, 508 с.
140. Мифы народов мира. Энциклопедия (В 2 томах) / Гл. ред. С. А. Токарев. М. : Советская энциклопедия, 1980, Т. 1, А – К, 672 с.
141. Мифы народов мира. Энциклопедия (В 2 томах) / Гл. ред. С. А. Токарев. М. : Советская энциклопедия, 1982, Т. 2, К – Я, 720 с.
142. Мифологический словарь / Главный редактор: Е. М. Мелетинский. М. : Советская энциклопедия, 1990, 672 с.
143. Мифы, сказки и легенды индейцев: Северо-западное побережье Северной Америки: Пер. с индейских, англ. и нем. языков. М. : Восточная литература, 1997, 519 с.
144. Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма. Новосибирск, Наука, 1980, 320 с.
145. Мишучков А. А. Специфика и функции мифологического сознания / Альманах «Восток» Выпуск: № 7(19), июл 2004.
146. Мурадов О. Шаманский обрядовый фольклор у таджиков средней части долины Зеравшана //

- Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М. : Наука, 1975, с. 94-123.
147. Нам Е. В. Особенности мифологического сознания и его роль в шаманском мировоззрении (некоторые аспекты изучения) / Вестник Томского Государственного Университета. История, 2011 №3(15).
148. Новик Е. С. Обряд и фольклор в Сибирском шаманизме. М. : Наука, 1984, 304 с.
149. Пермяков Г. Л. Основы структурной паремиологии. М. : Наука, 1988, 235 с.
150. Пивоев В. М. Мифологическое сознание как способ освоения мира. Петрозаводск: Карелия, 1991, 111 с.
151. Плетнева С. А. Кочевники Средневековья: Поиски ист. Закономерностей. М. : Наука, 1982, 188 с.
152. Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л. : Наука, 1991, 321 с.
153. Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М. : Наука, 1975, 183 с.
154. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. М. : Лабиринт, 2000, 336 с.
155. Русское устное народное творчество. Учебное пособие. Пед. ред. Ю. Г. Кручлова. М. : Высшая школа, 2003, 710 с.
156. Сагалаев А. М. Алтай в зеркале мифа. Новосибирск: Наука, 1992, 176 с.
157. Сагалаев А. М. Мифология и верования алтайцев. Центрально-азиатские влияния. Новосибирск: Наука,

1984, 121 с.

158. Сагалаев А. М. Урало-Алтайская мифология: символ и архетип. Новосибирск: Наука, 1991, 155 с.

159. Сапронов П. А. Культурология. СПб. : Союз, 2001, 560 с.

160. Скворцов Л. В. Культура самосознания. М. : Политиздат, 1989, 319 с.

161. Смоляк А. В. Шаман: личность, функции, мировоззрение. М. : Наука, 1991, 279 с.

162. Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М. : Политиздат, 1989, 573 с.

163. Теория литературы. М. : Академии Наук СССР, 1962, 452 с.

164. Токарев С. А. Ранние формы религии. М. : Политиздат, 1990, 622 с.

165. Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М. : Политиздат, 1986, 575 с.

166. Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического. М. : Культура, 1995, 624 с.

167. Уколова В. И., Маринович Л. П. История древнего мира. М. : 2004, Росмен-пресс, 336 с.

168. Философский энциклопедический словарь / Гл. редакция: Л. Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалев, В. Г. Панов. М. : Сов. Энциклопедия, 1983, 840 с.

169. Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. СПб. : Алетейя, 1999, 280 с.

170. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М. : Восточная литература, 1998, 605 с.
171. Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь: Исследования магии и религии. Пер. с англ. М. К. Рыклина. М. : Политиздат, 1986, 703 с.
172. Фрэзер Д. Д. Фольклор в Ветхом завете. Пер. с англ. Д. Вольпина. М. : Политиздат, 1986, 511 с.
173. Хализев В. Е. Теория литературы. М. : Высш. шк. , 2002, 437 с.
174. Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л. : Ин-т народов Севера, 1936, 571 с.
175. Юнг К. Г. Архетип и символ. М. : Наука, 1991, 349 с.
176. Юнг К. Г. Воспоминания. Сновидения. Размышления / Пер. с нем. А. Е. Соколова. Киев: Изд. КГУ, 1994, 413 с.
177. Янишка Э. М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М. : Наука, 1984, 248 с.

Qərbi Avropa Dillərində

178. Armstrong K. A Short History of Myth. Edinburgh – New York – Melbourne, “Canongate”, 2005, 160 p.
179. Celtic mythology. New Lanark, 1999, Children’s leisure Products, 480 p.
180. Hooke S. H. Middle Eastern Mythology. London, 1963, Penguin Books, 199 p.
181. Kinross L. The Ottoman Centuries: The Rise and Fall of the Turkish Empire. 1979, New American Library, 638 p.

182. Man J. Atilla: The barbarian king who challenged Rome. London, 2006, David Dale Hanse, 324 p.
183. Levi-Strauss C. La pensee sauvage. Paris, Cron-Press, 1962, 347 p.

Elektron Mənbələr

184. <http://bibliotekar.ru/mif/>
185. <http://grecheskaya-mifologiya.ru/kulturniy-geroy.htm>
186. <http://webreading.ru/nonf/design/e-meletinskiy-poetikamifa.html>
187. http://ru.wikipedia.org/wiki/Культурный_герой
188. <http://ru.wikipedia.org/wiki/Трикстер>
189. <http://energeticbreath.narod.ru/Page-8.1.html>

ÖZ

Mədəni qəhrəmanlar mifologiyasının mərkəzi obrazlarıdır. Mifoloji təsəvvürə görə, tayfa və ya etnos üçün lazım olan maddi və mədəni dəyərlərin hamısı nə zamansa – uzaq keçmişdə mədəni qəhrəmanlar tərəfindən yaradılmışdır. Ona görə də mədəni qəhrəman bir tərəfdən arxaik mifologiya və əcdadlar kultu ilə, digər tərəfdən isə miflərin və onların əsas obrazlarının sonradan folklora transformasiya prosesləri ilə bağlıdır. Bütün bu məsələlər kitabda ətraflı şəkildə tədqiq olunmuş, Türk mifologiyasındakı mədəni qəhrəman bir çox dünya xalqlarının miflərindəki müvafiq personajlarla müqayisə edilmişdir.

РЕЗЮМЕ

Мифотворчество было важным явлением в истории человечества. А центральные персонажи архаических мифов были предки, которые в то же время являлись культурными героями и демиургами. Образы культурных героев у тюркских народов часто связаны с тотемическими в прошлом предками и имеют черты животных, птиц и т. д. Первопредки, в том числе и тотемные предки, обычно мыслятся как прародители родов и племен (например, у Огузов – Огуз-каган, у тюркютов – Ашина и др.), но они часто являются одновременно и культурными героями, которое добывают или впервые создают для людей различные предметы культуры (огонь, культурные растения, орудия труда и т. д.), учат их охотничьим приемам,

возделыванию земли, ремеслам, искусствам, вводят специальные или религиозные установления, ритуалы и праздники, брачные правила, противостоят силам хаоса и т. д. Демиурги – творцы мира – возникают позднее. Они изготавливают природные и культурные объекты с помощью гончарных, кузнечных и иных инструментов. Обо всем этом, а также о мифологизированных аспектах истории древних тюрков, о роли мифологического сознания в их повседневной жизни говорится в первой и второй главах книги. Последняя – третья глава исследования посвящена изучению способов и форм трансформации архаических культурных героев в различные фольклорные персонажи. На более поздней стадии мифотворчества культурные герои часто выступают как борцы с чудовищами, демоническими силами природы, представляющими начало хаоса и мешающими упорядоченному мироустройству. В этом случае культурные герои приобретают богатырскую окраску. Культурный герой в ходе эволюции может развиваться и в сторону бога-творца (как и первопредок), так и в сторону эпического героя.

От культурного героя постепенно как бы отпочковывается образ первобытного плута, получившего в науке название «трикстера».

Таким образом, миф прошел путь от обожествления отдельных вещей (фетишизм) к обожествлению своей общины (в образе тотемного

предка, облик которого с развитием общественных отношений становится все более очеловеченным и превращается в культурного героя), а затем – к признанию самостоятельному существованию душ и духов (анимизм и шаманизм).

SUMMARY

The myth creation was an important phenomenon in the history of mankind. But the central personages of archaic myths were ancestors who were cultured heroes and demiurges at the same time. The characters of cultured heroes in Turk nations often connect with totemic in old ancestors and have the features of animals, birds and etc. The ancient ancestors, including the totemic ancestors are usually thought as the forefathers of tribes and stocks (for example in Oghuzes – Oghuz-kagan, in Turks – Ashina and etc.), but often they are at the same time cultured heroes who get or create different culture things (fire, cultured plants, tools) for people, teach them with hunting, tilling of the land, handicraft, art, apply special or religious laws, rituals and holidays, wedding traditions, show resistance to chaos forces and etc. The creators of the world – demiurges appear later. They prepare natural and cultural targets with the help of instruments of a potter, a smith and others. All about it, especially about mythological aspects of history of ancient Turks, the role of mythological thinking in their daily life are spoken in the first and the second chapters of the book.

The last, the third chapter of the investigation is devoted to the research of transformation aspects and forms of archaic cultured heroes in different folklore characters. The later period of myth creation the cultured heroes often take part as fighters with giants and demonical strength of the nature, represent the beginning of chaos and inform the world regulation. In this case the cultured heroes get the heroic color. The cultured hero in the development of evolution can be divided into either the side of a creator (as an ancestor) or the side of an epic hero.

Little by little from the cultured hero as the character of primitive fraud, getting the name of “trickster” in the science is formed. The trickster combines the features of demonism and comics. If the way from the cultured hero goes to the epic hero, but from the trickster it goes to the fraud the tales about animals (as if a fox) and about people (as if a bald person).

So the myth passed the way from the idolization of different things (fetishism) to the idolization their community (in the character of totem ancestor, the image which becomes more humane in the development of general relations and changes into the cultured hero), then to the accepting of selfdependent existence of spirit and courage (animism and shamanism).