

**AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FOLKLOR İNSTİTUTU**

**NÜBAR HƏKİMOVA
BƏXTİYAR TUNCAY**

**MİFOLOJİ TƏFƏKKÜRÜN
XALQ TƏBABƏTİNDƏKİ
İZLƏRİ**

BAKI – 2016

Redaktoru:

**Nübar Həkimova, Bəxtiyar Tuncay. Mifoloji təfəkkürün
xalq təbabətindəki izləri, Bakı, 2016, səh**

folklorinstitutu.com

Ş 3202050000 Qrifli nəşr
098 – 2016

© Folklor İnstitutu, 2016

GİRİŞ

İbtidai cəmiyyətlərdə, o cümlədən qədim türklərdə insanlara ölüm gətirən xəstəliklər və onlara qarşı mübarizə barədə ilkin təsəvvürlər kosmik başlanğıcla dağıdıcı xotik başlanğıcın mübarizəsi haqqında mifik təsəvvürlərə əsaslardı. Yəni ibtidai cəmiyyətlərə hakim olan mifoloji təsəvvürlər onların ibtidai təbabət haqqındakı təsəvvürlərinin bazisi rolunda çıxış edir və bu təsəvvürləri yönləndirirdi. Belə hesab edilir ki, ictimai-tarixi inkişafın məhsulu olan mifoloji şüur ən başdan ibtidai cəmiyyətlərə xas bir ictimai məhsul kimi çıxış edidi (Bayramov, Əlizadə, 1989, səh. 5).

Mifoloji şüuru ictimai şüur formalarından biri hesab edən İ. Zeynalov yazır ki, “Geniş mənada dünyagörüş kimi anlaşılan mifoloji şüurun iki forması vardır: mifoloji təfəkkür və mifoloji şüur. Mifoloji təfəkkürdə qədim insanları öz dünyaları ilə bağlayan ilk ibtidai “dini” təsəvvürlərin formalaşması əsas yer tutur, mifoloji şüura isə dini mifoloji strukturların sabitləşməsi və onların ibtidai cəmiyyəti idarə edən qüvvəyə çevrilməsi xasdır. Mifoloji təfəkkürdə qədim insanların təbiət qüvvələri qarşısında keçirdiyi qorxu hissi başlıca rol oynayır. Mifoloji şüurda isə qorxu müəyyən inam və sitayişlərlə, dini mərasim və rituallarla əvəz olunmuşdur” (Zeynalov, 1994, səh. 31 -34). Alim göstərir ki, “Mifoloji şüura xas olan xüsusiyyətlərdən biri də sinkretizmdir. Əgər xaosa dünyanı systemsiz, qatmaqarışlıq şəkildə anlamaq tərzini xasdırsa, sinkretizm bu dünyagörüşünü nizama salır, bitkin bir forma yaradır. Adətən, sinkretizm dedikdə bir şeyin inkişafının ilk mərhələsi üçün səciyyəvi olan ayrılmazlıq, qovuşuqluq nəzərdə tutulur. Miflərdə də “təbiəti ovsundan, oyunu mərasim və ayindən, eləcə də şeiri nəsrədən, zamanı

məkandan” ayırmaq qeyri- mümkündür. Mifoloji şüurun inkişaf mərhələləri müəyyən zaman və dövr içində olduğundan onun yaratdığı allahlar, totemlər, kultlar, inanışlar və s. hərəsi ayrıca zamanda yetişmiş, püxtələşmiş şüurun məhsuludur. İbtidai təfəkkürdən sonra mifoloji şüurun formalaşması, əsasən, qədim dünyanın mənzərəsinin xaotik quruluşundan harmonik quruluşa - nizamlılıq, sistemlilik, tarazlılıq düzümünə başlaması ərəfəsinə təsadüf edir” (Zeynalov, 1994, səh. 31 -34).

Folklorşünas alim R. Əliyevin fikrincə, ibtidai insanın yaşadığı dövrdə də əksliklər mövcud olmuşdur: “Xeyir - şər, həyat - ölüm, güclü - zəif, işıq - zülmət və s. ilk qarşıdurmalar kimi onun hafizəsində yaşamışdır. Sonradan onun yaratdığı miflərdə də bu qarşıdurmalar mifoloji dünyagörüşün əks qütbləri kimi təqdim olunmuşdur. İlk əvvəllər o, kainatda baş verən prosesləri olduğu kimi yox, qarmaqarışlıq şəkildə dərk edə bilmişdir. Lakin bu qarmaqarışlıqlığı adi nizamsızlıq kimi yox, müəyyən həddə, ölçüdə baş verən xaos kimi qəbul etmək lazımdır. Belə başa düşmək olar ki, xaos müəyyən qarmaqarışlıqlıq içində formalaşan şeylərin maddi əsasıdır. Xaos yunan sözü olub, hərfi mənası “əsnəmək” deməkdir. Ucsuz-bucaqsız boşluq mənasına da uyğun gəlir. Xaosu həm də “kosmik boşluq” mənasında da başa düşmək olar” (Əliyev R... səh. 1).

Hər şeydən öncə bildirməliyik ki, alimlər xaosun mifoloji təfəkkürün ilk qavrayış forması olması məsələsində yekdildirlər. Məlumat üçün onu da qeyd etməliyik ki, qədim Yunanıstanda xaosu iki şəkildə başa düşmüşlər: birincisi, boş və ya nə iləsə doldurulmuş fiziki boşluq; ikincisi, nə isə canlı bir şey, dünyəvi həyatın əsası kimi. Evripidə görə, xaos səma və yer arasında boşluq kimi başa düşülür. “Mifoloji lüğət”də

xaosa belə izah verilir: “...xaos elə bir yerdir ki, özündə bütövü yerləşdirir. Əgər o, əsasında dayanmasa, nə torpaq, nə su, nə elementlər, nə də bütün kosmos yarana bilməzdi” (Мифологический словарь, 1991).

Xaos - ibtidai insan üçün gizli halda mövcud olan bir başlanğıcdır. Azərbaycan kosmoqonik miflərində kifayət qədər belə misallar vardır. Bu miflərdə daha çox bu fikir qabarıqdır ki, “Qabaqlar göy yerə yaxın idi”, “Əzəli yer üzündə heç nə yoxuydu”, “Yerlə göy bir-biri ilə göbəkbitişik imiş” (Azərbaycan mifoloji mətnləri, 1988). “Bilqamış, Enkidu və yeraltı səltənət” adlı şumer poemasında deyilir ki, ilk öncə yer və göy bir idilər, tanrılar yerin göydən ayrılmasından öncə də var idilər, ayrılmadan sonra göy tanrısı An göyə çəkilib, Enlil isə yerdə qalıb (Kramer, 1965). Belə miflərdə bəhs olunan xaosa bir nizamsızlıq, hüdudsuzluq, sonsuzluq, məkansızlıq xas olur. Diqqət edilsə, xaosda dünya yaradıcısı olmaq ideyaları da gizlin halda yaşayır. “Lap qavaxlar allahdan başqa heç kim yoxuymuş. Yer üzü də başdan-ayağa suyumuş. Allah bı suyu lil eliyir. Sonra lili qurudıp torpax eliyir. Sonra torpaxdan bitkiləri cücərdir. Ondan sora da torpaxdan palçix qəyirip insannarı yaradır, onlara uruh verir” (Azərbaycan mifoloji mətnləri, 1988).

Mifdən də görüldüyü kimi, xaosun daxili məntiqinə iki keyfiyyət xasdır: 1) dağıtmaq; 2) yaratmaq. Bu keyfiyyətlər bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqədə kainatın formalaşmasında iştirak edir. Bu mifdən görüldüyü kimi kosmik ibtidai təsəvvürlərin əsasında kosmik başlanğıcla dağıdıcı xaotik başlanğıcın mübarizəsi dayanır. Əski insanların xəstəliklər və onlara qarşı mübarizə barədə təfəkkürləri də məhz bu təsəvvürlərə əsaslanmışdır.

İbtidai inancların təhlili mifoloji görüşlərin, eləcə də digər ilkin düşüncə formalarının tarixini aydınlaşdırmaq üçün böyük əhəmiyyət kəsb edir. Mif, ritual, adət-ənənələr və inanclardan doğan mərasim nəğmələri müxtəlifönlü etnik pro-sesləri tənzimləməklə yanaşı, xalqın özünü müəyyənləşdirərək tarixi proseslərdə yer tutmasında xüsusi rola malik olur. Folklorşünas alim Azad Nəbiyevin yazdığı kimi, “dünya haqqında mif modeli müxtəlif xalqların erkən düşün-cəsində özünəməxsusluqlarla şərtlənsə də, onun bədii təfəkkür üçün ümumi olan cəhətləri və xüsusiyyətləri də vardır. Erkən mədəniyyətlərin müxtəlif etnik-mədəni sistemlərini bərpa etmək, hər bir xalqın ümumdünya mədəniyyətindəki yerini və onun yaranmasındakı rolunu müəyyənləşdirmək, tarix səhifəsində hər bir xalqın yaradıcılıq ənənələrinin meyl və istiqamətlərini öyrənmək üçün ən mötəbər mən-bələrdəndir” (Nəbiyev, 2002, səh. 130).

Yunan dilində “mythos”, almanlarda “mythe”, ingilislərdə “myth”, fransızlarda “mythe”, ruslarda və azərbaycanlılarda “mif” şəklində işlənən sözün hərfi mənası rəvayət, əhvalat deməkdir. Mif termini beynəlxalq aləmdə əsəsen iki anlamda işlənir: birinci, mif - sözlərlə yaranan təsviri məndir, təhkiyə hadisəsidir (sintaqmatik aspektdir); ikinci, mif - düşüncə hadisəsidir (mənalara paradigmatıdır), dünya haqqında təsəvvürlər sistemi - gerçəkliyi dolayı yolla əks etdirən dünya modeli, onun ayrı-ayrı elementləri və vahidləridir. Birinci halda mif sintaqmatik, ikincidə isə paradigmatik planda anlaşılır. Mifin sintaqmatik vahid olaraq gerçəkləşməsi təsadüfən baş verir. Mif mənanın paradigmatına çevriləndə (mətn mədəniyyətinin digər formaları – rituallar, sosial institutlar, maddi mədəniyyət abidələri və s. ilə bir sırada) birinci və ikinci anlamlar

arasında cüzi fərqlər üzə çıxsa da, miflə mifologiyanın eyniliyi inkar edilmir. Ona görə ki, mifologiya sintaqmatik (təsviredici) vahidlərin - miflərin sistemi kimi başa düşülür. Mifologiya termini isə üç anlamda işlənir: birinci, mifologiya - hər hansı bir tarixi-mədəni ənənəyə xas miflərin (təsvirlərin) toplusudur; ikinci, mifologiya - dünyanı dərk etməyin xüsusi formasıdır, düşüncə şüur hadisəsidir (mənalarnın paradiqması). Bu hallarda mifologiyanın mənası mif anlamına yaxınlaşır, hətta onun paradiqmatik aspekti ilə eyni olur. Üçüncü, mifologiya - mifləri və mifoloji sistemləri öyrənən elm sahəsidir. Məşhur nəzəriyyəçi alim A.Bayburin də göstərir ki, mifin birinci və ikinci mənalari ilə mifologiyann birinci və ikinci mənalari üst-üstə düşdüyündən bu terminlər həmin mənalarda sinonimlər kimi işlədilir (Qafarov, 2010, səh. 3).

Heç şübhəsiz ki, mifologiya ibtidai cəmiyyətdə insanların sosial həyatını tənziqləməkdə xüsusi önəm daşıyırdı. İnsanlar öz düşüncələrini obrazlaşdıraraq şəxsi həyatlarını bu obrazlardan asılı olduquna və bu təsəvvürlərində tam haqlı olduqlarına inanırdılar. Odur ki, qədim insanların, o cümlədən qədim türklərin həyat tərziini, eləcə də xalq təbabəti sahəsindəki fəaliyyətlərini mifoloji qüvvələrdən ayrı hesab etmək doğru olmaz.

R. Əliyevin fikrincə, xalq öz mifologiyasını yaradanda onu quru sxematik şəkildə ortaya qoymur. Sözüin bədii qüvvəsindən istifadə edərək yaratdığı obrazlara əzəmətlilik verir. Bu obrazların daha canlı, təsviri, bədii cəhətdən təsirli olması üçün bədii ifadələrdən yeri gəldikcə istifadə olunur. Həm də bu proses təkcə obrazın yarandığı dövrdə olmur, sonrakı dövrlərdə də yeni bədii təfəkkür materialından qaynaqlanaraq obrazın mifoloji-daxili aləmini üzə çıxarır:

“Biz belə hesab edirik ki, mifoloji yaradıcılıqda bədiilik iki istiqamətdə özünü göstərir:

1. Mifoloji təfəkkürün sonrakı inkişafından doğan mifoloji şüurun poe- tikası. Bu, bir qədər mübahisəli görünə bilər. Mifoloji şüurun hansı bədii keyfiyyətləri ola bilər? İnsan dünyanı bədii fantaziyası ilə dərk etməyə çalışıb. Onun nəzərində günəş odlu təkərdir, o, ildırımını səma ilan, buludu nəhəng quş kimi təsəvvür edib. Beləliklə, insan bu dərkətmədə mifoloji metaforanın gücündən bəhrələnib. Mifoloji şüurun poetikası dedikdə təfəkkürdə formalaşan ilkin təsəvvürlərin sonradan cillalanaraq kulta, inanca çevrilməsinə qədər onun özündə formalaşan poetik keyfiyyətlər nəzərdə tutulur. Məsələn, dağ inamında hansı bədii siqləti görmək olar? Dağ insanı şər ruhlardan qoruyandır, dağ qayınatadır, dağ ucalıqdır və s. Beləliklə görürük ki, bu halda bədiilik forma olmayıb məzmunun özünə xas olan keyfiyyətdir.

2. Poetiklik mifoloji şüurun yüksək formasını təşkil edən mif yaradıcılığında öz poetik həllini tapır. Burada biz xüsusi olaraq bədii şüurun rolunu qeyd etməliyik. Mif yaradıcılığında bədiilik mifin formaca gözəlliyi olub sonradan onun məzmununa hopur. Burada bədii ifadə vasitələrindən - təşbeh, metafora, paralellər, müqayisə və s.-dən istifadə olunur. Mif bütün bu xüsusiyyətləri ilə ibtidai cəmiyyətə təqdim edilir” (Əliyev R... səh. 3).

Bu məsələnin mövzumuz baxımından olduqca böyük önəmi var. Çünki irəlidə görəcəyimiz kimi, qədim türklərin təbabətlə bağlı ən əski təsəvvürlərinin əsasında məhz magiya durmuş və onlar xəstəliklərin törədicisi olduqlarına inandıqları bəd ruhları qovmaq üçün bir sıra praktiki ayinlərlə yanaşı ilkin poeziya nümunələri olan ovsunlardan gen-bol istifadə etmişlər.

R. Əliyev daha sonra yazır ki, “Mifoloji obrazlar maddiləşdirilmiş şəkildə əsl reallıq kimi təsəvvür olunur, bədii obrazlar isə məcazi mənada başa düşüləndə onlar metafora və alleqoriyalar ilə ifadə olunmur, buna görə də miflər həmişə möcüzəli, fantastik, magik və sehrlı şəkildə dərk olunur. Miflərdə heç bir dini simvol yoxdur, dində yüksək Ali Yaradana inam vardır, dünya və dini həyat bu inamın əsasında formalaşır (Allaha inam), özündə məişəti, əxlaqı, maraqları, adətləri, sirli möcüzələri və kultları ehtiva edir. Mifdə hər şey hissi şəkildə qavranılır. Çünki insan özünü təbiətdən ayırmamış, hər şey onun nəzərində canlandırıdığı kimidir” (Əliyev R... səh. 3-4).

Alimin bu fikirləri Levi-Strossun fikirləri ilə tam üst-üstə düşməkdədir. Belə ki, Levi-Stross özünün “Mifoloji tədqiqatlar” adlı əsərində “ibtidai məntiqə” bənzəyən miflərin əxlaqi sonuclarından söz açaraq bildirir ki, ibtidai insan qəbiləsinin əxlaqi özündə işarələr sistemini, şərti kodları və baxışları əks etdirir (Токпев, 1964). O bu barədə fikirlərini özünün “Mifin strukturu” adlı məqaləsində daha geniş şərh etmişdir (Лосев, 1976).

Levi-Strossun mifin strukturu barədə fikirləri mövzumuz baxımından böyük maraq kəsb edir. İrəlidə görəcəyimiz kimi, qədim türk mifologiyasında dünya özünəməxsus struktur – model şəklində təsəvvür olunmuş və insanların səhəttinə müsbət və ya mənfə təsir göstərmək gücündə olduğana inanılan mifik varlıqların bu modeldə özünəməxsus yeri və mövqeyi olmuşdur.

A. F. Losev yazır ki, mifdəki bütün simvollar işarədir, bütün işarələr isə simvol deyil. Əşyanın və ya hadisənin işarəsi onların mənasıdır, sadəcə məna yox, canlandırılmış, şəxsləndirilmiş, bədii surətdə əks olunmuş substratın

(qida-verici mühitin), dərk edilmiş əşya və hadisələrin ifadəsidir. Deməli, bütün sözlər işarə olmadığı kimi, bütün işarələr də simvol ola bilmir (Лосев, 1976).

A. F. Losev göstərir ki, hər bir simvolun ümumi strukturu vardır. Simvol bu ümumi struktur əsasında özünün yaradılış prinsiplərinə malik olur. Struktur və yaradılma prinsipi simvolun modelini əmələ gətirir. Alimin struktur haqqında fikirləri belədir: Biz simvola onun məna elementləri prizmasından baxdıq, lakin bu elementləri bir bütövlükdə birləşdirən struktur anlayışı da vardır: “Məntiq bizə öyrədib ki, müşahidə edilən predmetin məzmunun azalması ilə birvaxtda bütün bu cür predmetlərin həcm dərəcəsi də artır. Məsələn, fransızdan insana, insandan canlı varlığa, canlı varlıqdan adi varlığa, daha sonra «heç nəyə». Predmetin həcmi olduqca genişdir, çoxlu sayda çevrilmələr mümkündür. Bu cür çevrilmə predmetin çoxlu sinfinə aid olacaq, məzmun isə cüzi də olsa ilkin mənasını saxlayacaq” (Лосев, 1976).

Miflərdə heyvan, quş və bitkilərin dil açmasının, insan dili ilə danışmasının təmsildəkindən fərqli olduğunu söyləyən R. Əliyev haqlı olaraq göstərir ki, miflərdə dilaçmalar ilə bağlı proseslər mütləq özündə bir sıra fantastik əlamətləri əks etdirməlidir: Simvolun formalarından biri də şəxsləndirmədir. Biz şəxsləndirmə dedikdə insana xas olan xüsusiyyətlərin cansız əşyalara köçürülməsini başa düşürük. Yəni cansız əşya kimi təsəvvür olunur. Günəş, Ay haqqındakı miflərdə bu cisimlər insan kimi danışır, yatır, yuxudan durur, hətta ulduzlar onların uşaqları kimi təsvir olunur. Simvol ümumi səciyyə daşıyır, tutaq ki, mif də simvol mənasındadır, alleqoriya, yaxud şəxsləndirmə fərdi səciyyə daşıyıb ancaq müəyyən özgürlük qazanır. Mifdə bədii struktur məsələsi birbaşa sxematik şəxsləndirmə (hər hansı ardıcılığa tabe

olmaqla sıralanma) ilə bağlıdır. Şəxsləndirmə bütövlükdə mifin özünü əhatə edir. Alleqoriklikdə isə dil açıb danışmaq mifin konkret bir yerində özünü büruzə verir. Alleqoriyada bədii hissə sərbəstdir, heç bir öyüd, nəsihət vermədən təmsildə iştirak edir. Alleqoriklikdə isə bədii hissə məsələsində ayrıca sərbəstlik yoxdur, hətta belə deyək ki, hər hansı bir canlı dil açıb qəhrəmana yol göstərmək, nəsihət vermək hüququna malikdir. Məsələn, “Çil madyan” nağlında qəhrəmanın atla məsləhətləşməsi bu qəbildəndir” (Əliyev R... səh. 4)

Alim A. F. Losevə istinadən göstərir ki, “şəxsləndirmədə də bədii hissə sərbəstliyə malik deyil, bu bədiilik mifin daxilində estetik cəhətdən onun qavranılmasına kömək edir” (Лосев, 1976). Bütün bu deyilənlər bütünlüklə türk mifologiyasına da aiddir və ibtidai təbabətlə bağlı təsəvvürlərlə sıx bağlıdır. Odur ki, qədim türk mifologiyasını dərinləndirən bilmədən qədim türklərin ən əski “tibbi” təsəvvürlərini dərk etmək mükün deyil.

Mifologiya bir elm sahəsi, tədqiqat növü kimi alimlərin nəzərini XYIII əsr- dən cəlb etməyə başlayıb. Mifologiyayı tarixi formada qəbul edən italyan filosofu J.Viko olmuşdur. Millətlərin ümumi təbiəti haqqında yeni elmin əsasları” əsərində Viko inkişafın 4 dərəcəsini göstərirdi: 1. Təbiətin fetişləşdirilməsi; 2. Təbiətin ram edilərək mənimsənilməsi; 3. Tanrıların ümumi-siyasi mənada şərhli; 4. Tanrıların şəxsiyyət qazanması və alleqorikliklərini itirilməsi.

XYIII əsrdə yaşamış şotland filosofu Adam Fergüssonun fikrincə insanlıq tarixi vəhşilik, barbarlıq və sivilizasiya mərhələlərindən ibarətdir (Taylor, 1989, səh. 6). Etnoqrafiyaya “ibtidai animizm” anlayışını gətirmiş E.Taylorun animist nəzəriyyəsinə görə ibtidai insanlar ölüm

və yuxugörmə haqqında fikirləşəndə bunu öz daxilindəki hər hansı bir substansiya ilə əlaqələndirmişlər ki, sonradan ruh adlandırılan bu substansiya istənilən vaxt öz bədənini tərk edə və ya qayıda bilmiş. İnsan ruhu ilə bağlı olan bu təsəvvürlərdən ayrıca mövcud olan ruh haqqında anlayış, təbiət hadisələrinin canlandırılması, bitkilərin və heyvanların fərqləndirilməsi yaranmağa başlamışdı. Özünün animist nəzəriyyəsində dilin mənşəyini etnoqrafik və tarixi materiallarla aydınlaşdırmağa çalışan Taylor animizmin yer üzünün hər yerində yayıldığını göstərir (Taylor, 1989, səh. 14).

Alim animizmlə bağlı olan digər ibtidai dini təsəvvürləri - fetişizmi dinin mənşəyi hesab edərək bunları bir-birindən ayırmır. C .Kokyara da animizmi dinin ilkin forması, dinin özünü insan təfəkkürünün ilk ifadəsi, ibtidai insanların fikirlərini isə universal tarixin birinci səhifəsi hesab edirdi (Kokkyara, 1960, səh. 411).

Qədim miflərin əsrlər boyu nəsillərdən-nəsillərə keçərək inkişaf etdiyini, zənginləşdiyini, tayfaların və ya etnosun kollektiv təcrübəsini, onun dünyagörüşünü, mənəviyyat və gözəllik barədə təsəvvürlərini özündə topladığını diqqətə çatdıran F. Qasımova haqlı olaraq bildirir ki, “Mifoloji dövr öz ömrünü əsasən başa vurduqdan, mifoloji şüurun yerini tarixi və hələ çox zəif olan elmi düşüncə tərzinə 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” (Qasımova, 2012, səh. 3).

Bu baxımdan qədim türk mifologiyası da istisna deyil və o minilliklər boyu türk xalqlarının zəngin mənəvi

mədəniyyətinin çox mühüm və gərəkli ünsürlərindən biri kimi çıxış edib. Ulu əcdadlarımızın mənəvi irsi bu gün də mütəxəssislərdə böyük maraq doğurur, tariximizin, folklorumuzun və onun ayrılmaz tərkib hissəsi olan xalq təbabətinin tədqiqində onlara yardımçı olur.

Ən qədim zamanlardan bəşəriyyət tarixinin ayrılmaz tərkib hissəsi kimi çıxış etmiş miflərin toplanmasına və dərcinə əsrlər öncə başlanılsa da, mifologiya barədə saysız-hesabsız tədqiqat əsərləri yazılıb, dərc edilsə də bu sahədə görülməli işlər indiyə qədər görülmüş işlərdən hələ də daha çoxdur. Eyni sözləri qədim türk mifik süjet və motivlərinin toplanılması və dərci barədə də söyləmək olar.

Türk xalqlarının mifoloji sistemi, xüsusən də şamanist türklərin mifoloji təsəvvürləri olduqca mürəkkəbdir. Bu təsəvvürlər hələ də yetərinə öyrənilməmişdir. Bununla belə, ümumtürk mifologiyasının vahid süjet ətrafında bərpasına, ayrı-ayrı süjet və motivlər arasında əlaqənin sistemli şəkildə öyrənilməsinə, həmin süjet və motivlərin sonrakı tarixi mərhələlərin əlavə, dəyişiklik, çarpazlaşma və təhriflərindən arınmasına, onların paradigmlərini müqayisə edərək, ilkin arxetiplərinin bərpasına kompleks şəkildə cəhd edilməmişdir, desək, bir o qədər də doğru olmaz.

Azərbaycanda miflərə marağın tarixi çox qədim olsa da, onların araşdırılmasına son dövrlərdə başlanılmışdır. Məhəmməd Füzuli onu “tanrı elmi” kimi qələmə vermişdir. Mirzə Kazım bəy (1802-1870) “Firdövsinin əsərlərində fars əsəti” məqaləsində (Казымбек, 1985, səh. 306-318) İran ərazisində yaşayan qədim xalqların əsas mənbələrini atəşpərəstlik görüşləri ilə əlaqələndirərək göstərmişdir ki, mif insanın real, təbii və ictimai hadisələri dərkindən başqa bir şey deyildir. Alimin miflərin genezisi haqqında irəli sürdüyü

fikirlər Qrimm qar-daşlarının təlimi ilə üst-üstə düşsə də, xalq təfəkküründən və kütlələrin geniş yaradıcılıq imkanlarından kənarında - ilahi qüvvə ilə əlaqələnən şəkildə deyil, daha inandırıcı və əsaslıdır (Qafarov, 2010, səh. 5-6).

XX yüzilliyin əvvəllərində mif, ritual və nağılların tədqiqi sahəsində Y.V.Çəmənşəminli böyük işlər görmüşdür. O, bir tərəfdən mif mətnləri əsasında özünün bədii əsərlərini (“Qızlar bulağı”), digər tərəfdən dünya elmində bu sahədə aparılan araşdırmalarla Azərbaycan ictimaiyyətini tanış edən elmi məqalələr yazmış, eləcə də əski görüşlərə söykənən folklor nümunələrinin tarixi köklərini müəyyən-ləşdirməyə çalışmışdır(Çəmənşəminli, 1977). Sonralar mifoloji görüşlərin mövcudluğu haqqında V.Xulufu, B.Çobanzadə, H.Əlizadə, Ə.Axundov, H.Araslı, Ə.Dəmirçizadə, N.Seyidov və M.H.Təhmasib də maraqlı mülahizələr irəli sürmüşlər. Lakin Mirzə Kazımbəylə alovlandırılan «mifoloji məşəl» Y.V.Çəmənşəminli və başqaları tərəfindən çox ağır şəraitlərdə qorunub saxlansa da, bu alov repressiya illərində (1937-1939) tamam söndürülmüş, xalqın əski görüşlərindən danışanlar «pantürkist», «panislamist» damğası ilə həbsxanalara salınmış, Azərbaycan mifologiyasının öyrənilməsinə qoyulan «mədəni yasağ»ın nəticələrindən doğan qorxu xofu isə uzun müddət ürəklərdən getməmişdir (Qafarov, 2010, səh. 6).

Keçən əsrin 60-ci illərindək Azərbaycanada mifologiya, əski rituallar və inanclara tarixdən, ədəbiyyat və mədəniyyət tarixindən bəhs açan dərsləklərdə öləri yanaşılmış, ən yaxşı halda bəzi folklor toplularına bir-iki nümunə salınmışdır. M.Seyidovun çap olunan məqalələri və “Azərbaycan mifik görüşlərinin qay-naqları” (1983) adlı monoqrafiyası ilə bu sahəyə yenidən böyük maraq oyanmışdır. Onun

tədqiqatlarında Azərbaycan türklərinin bəzi mifoloji obrazlarının (Oğuz, öləng, qam, Xızır, Kosa, keçi, varsaq, Qorqud və s.) mədəniyyət tarixində yeri və rolu öyrənilmiş, daha çox söz və ifadələrin miflər vasitəsi ilə etimoloji aspektdə izahına yer ayrılmışdır. M.Seyidov mifologiyanın müxtəlif problemlərinə aid zəngin yaradıcılığı və elmi-pedaqoji fəaliyyəti ilə məktəb yaradan alimlərdən biri kimi yadda qalmışdır. Ömrünün son illərində onun yazdığı monoqrafik tədqiqatları (Seyidov, 1983, 1984, 1990, 1994) nəinki Azərbaycanda, ümumiyyətlə, bütün türk dünyasında hadisə kimi qiymətləndirilmişdir.

Bu gün elm aləminə Bahəddin Ögəlin “Türk mifologiyası”, Ağayar Şükürovun “Mifologiya. Qədim türk mifologiyası” (1997), C. Bəydilinin “Türk mifoloji sözlüyü” (2003 b) və “Türk Mifoloji obrazlar sistemi: struktur və funksiya” (2007 c), Muxtar İmanovun “Folklorda obrazın ikiləşməsi” (2011), Füzuli Bayatın “Mifolojiyə giriş” (2007 a) və 2 cildlik “Türk mifoloji sistem” (2007 b, 2007 c), Seyfəddin Rzasoyun “Oğuz mifologiyası” (2009) və s. bu kimi sanballı tədqiqat əsərləri məlumdur və həmin əsərlər bu istiqamətdə irəliyə doğru atılmış olduqca böyük addımlardır. Deyilənlərə Y. V. Çəmənəminli (1977), M. H. Təhmasib (1946, 1959, 1972), X. Koroğlu (1999), B. Abdulla (1999, 2004, 2005), M.H, Tantəkin (1983, 2004), R. Əliyev (1991, 1992, 2001, 2005 a, 2005 b, 2006 a, 2006 b, 2006 c, 2006 d, 2006 e, 2008), A. Nəbiyev (1997, 2002, Nəğmələr, inanclar, alqışlar, 1986), A. Acalov (1983), F. Bayat (1993, 2003 a, 2003 b, 2003 c, 2005, 2006), C. Bəydili (2001 b, 2003 a, 2004 d, 2004 e, 2004 ə, 2007 a, 2007 b, 2007 c), M. Cəfərli (2001), A. Hacılı (2002 a, 2002 b), B. Həqqi (2003), R. Qafarlı (1999, 2002, 2004 a, 2004 b, 2008), İ. Ağazadə

(2008), Ş. Albalıyev (2006, 2007a, 2007b, 2008) və s. Azərbaycan alimlərinin də tədqiqatlarını əlavə etmək olar və lazımdır. Fəqət bütün bunlar tam yetərli hesab edilə bilməz və görüləsi işlər hələ də olduqca çoxdur.

Görkəmli türkiyəli tədqiqatçı İ. Kafesoğlu haqlı olaraq bildirir ki, bütün millətlər fərqləri toplu olaraq bir arada bulunduğu üçün hər hansı bir zamandakı durumunu açıqca təsbit və tədqiq mümkün olduğu halda, dağınıq şəkildə yaşayan türk kütlələrinin bir-birindən fərqli gəlişmə yolları təqib etmələri səbəbi ilə türk tarixini bəliirli zaman kəsimində bütün halında dəyərləndirmək asan olmamaqdadır (Kafesoğlu, 1986, səh. 3).

Bu sözləri eyniyə türk mədəniyyətinə və mifoloji sisteminə də aid etmək olar. Bununla belə, sami mənşəli dinlərin – müsəviliyin, xristianlığın və İslamın, eləcə də buddizm, hinduizm və s. kimi Uzaq Şərq dinlərinin təsiri altına düşməyən və əski şamanist baxışlarını dövrümüzədək qoruyub saxlayan ayrı-ayrı türk xalqlarının ilkin mifoloji təsəvvürlərinin öyrənilməsi sahəsində böyük iş görülmüşdür və bu istiqamətdə rusiyalı tədqiqatçların rolu əvəzsizdir. Məhz onların səyi və yorulmaz əməyi nəticəsində xeyli faktoloji material toplanmış, təhlil süzgəcindən keçirilmiş və dərc edilmişdir. Onların sırasında F. G. Cmelinin (1752), N.S. Şukinin (1833), F. Solovyovun (1878), N. S. Qoroxovun (1884), N. P. Pripuzovun (1884), V.İ. Verbitskinin (1886; 1893), A. O. Sventsovun (1886), V. L. Priklovskinin (1886; 1890; 1893), N. F. Katanovun (1891; 1989; 1900; 1907), N. A. Vitaşevskinin (1890; 1911; 1918), C. V. Yastremskinin (1897), M. İ. Raykovun (1898), O. V. Suxovskinin (1901), V. F. Troşanskinin (1904), V.V. Radlovun (1905), İ. Kornilovun (1908), S. Y. Malovun (1909; 1924); V. İ. Vasilyevin (1910),

A. F. Anoxinin (1910), V. M. İonovun (1913; 1918), A. Y. Kulakovskayanın (1923, 1979), E. P. Pekarskinin (1910; 1925; 1959), L. P. Potapovun (1926; 1934; 1935; 1947; 1949; 1960; 1966; 1969 a; 1969 b; 1970; 1977; 1978; 1981), İ. P. Dırenkovanın (1930; 1940; 1948), Q. V. Ksenefontovun (1928; 1929; 1931; 1977), L. E. Korunovskayanın (1935), A. A. Popovun S. A. Tokarevin (1939; 1940; 1947; 1964 a; 1964 b; 1966;), Q. U. Erqisin (1945; 1979), İ. S. Qureviçin (1948 a; 1948 b; 1966; 1968; 1977; 1980), Vçeraşnyayanın (1955), S. P. Tolstovun (1960), S. İ. Vaynşteynin (1961; 1964), E. D. Prokofyevin (1961; 1971), N.A. Alekseyevin (1965; 1980 a; 1980 b; 1980 c; 1982 a; 1982 b; 1984), S.M. Abramzonun (1971), D. D. Sofronovun (1974), F. A. Satlayevin (1974), V. F. İvanovun (1974), İ. K. Antonovun (1971), İ. D. Xlopininin (1978), L. V. Çançıbayevanın (1978) və digərlərinin adlarını çəkmək lazımdır.

Bunlarla yanaşı isveçli E. Emşayner (Emsheiner, 1948), macar V. Dioszegi (1962), fin A. İ. Siiakala (1978), ingilis M. Elinade (1970) və s. kimi avropalı tədqiqatçıların adları da mütləq qeyd edilməlidir.

Məlumat üçün bildirməliyik ki, Sibir və Altayın ayrı-ayrı türk xalqlarının mədəniyyətinin, dünyagörüşünün tədqiqi müxtəlif dövrlərdə və pərakəndə şəkildə aparılmışdır. Buna baxmayaraq, son 2-3 əsrdə yetərinə faktoloji material toplanmış və müəyyən qədər sistemləşdirilmişdir. Bu işdə rusiyalı tədqiqatçıların, şübhəsiz ki, müstəsna xidmətləri olub. Məsələnin çətinliyi həm də onda olmuşdur ki, Sibir və Altay türkləri coğrafi baxımdan çox geniş bir ərazidə yayılmışlar, tarixin ayrı-ayrı dövrlərində aralarındakı əlaqə nisbətən zəif olmuş, bu da zamanla onların maddi və mənəvi mədəniyyətində, etnoqrafik xüsusiyyətlərində olduğu kimi,

inanc sistemlərində də müəyyən özünəməxsus fərqlərin ortaya çıxmasına səbəb olmuşdur. Bu fərqlərin digər bir səbəbi isə həmin xalqların qonşuluqlarında yaşadıkları fərqli etnos və xalqların mədəniyyətləri ilə çoxəsirlik təməlləri, onlarla qarşılıqlı mədəniyyət mübadiləsində iştirak etmələridir. Doğrudur, türklərin digər xalqlara mədəni təsiri onların türk xalqlarına olan mədəni təsirindən qat-qat çoxdur, fəqət, cüzi də olsa, mövcud olan yad təsirlər öz işini görmüşdür.

Sibir və Altayın türk xalqları içərisində mənəvi mədəniyyəti, inanc sistemi daha yaxşı öyrənilmiş xalqlardan biri və bəlkə də birincisi saxa-yakutlardır. Əsasən Rusiya Federasiyasının Yakutiya-Saxa Muxtar Respublikasında, eləcə də Evenk və Taymır milli dairələrində, qismən də Maqadan, Saxalin və Amur vilayətlərində yaşayan və ümumi sayları yarım milyon civarında olan saxaların (yakutların) dili cuvaş türklərinin dili ilə yanaşı, türk dillərinin ana kökdən ən çox uzaqlaşmış iki ləhcəsindən biridir. Görkəmli türkoloq Fərhad Zeynalovun yazdığına görə, yakut dilində özünü göstərən fərqlənmələr bir tərəfdən bu dilin ən qədim türk qəbilə və tayfa birliklərinin təmərküzləşməsi nəticəsində ortaya çıxması, sonralar yeni türk dilləri, əsasən, Sibir türkləri (xakas, şor, tuva, çülüm və s.) ilə təmasda olması və ən başlıcası isə monqol, tunqus-mancur, evenk dillərinin təsiri altında olması ilə izah oluna bilər (Zeynalov, 1981, səh. 335).

Yakut dilinin digər türk ləhcə və şivələrindən uzaq düşməsinin əsas səbəblərindən biri coğrafi baxımdan digər türk soy və boylarından bir qədər aralıda qalması, digəri isə, yuxarıda söyləndiyi kimi, bu dilin monqol, tunqus-mancur və evenk dillərinin təsirinə məruz qalmasıdır. Özünü dildə göstərən bu mədəni təsir saxa-yakutların inanc sistemində də göstərmiş, nəticədə yakut şamanizminə xas terminoloji

lüğətlə digər şamanist türklərin terminləri, eləcə də mifik süjet və motivləri arasında müəyyən gözəgəlimli fərqlər yaranmışdır.

XVII əsrin yazılı mənbələrində saxa – yakuqların inancları barədə qeydlərə çox nadir hallarda rast gəlinir. Eyni hal XVIII əsrin ilk rübündə də davam etmişdir. Yəni sözügedən zaman dilimində bu xalqın inanclar sistemi xüsusi tədqiq olunmamışdır. Həmin dövrdə daha çox saxa-yakuqların yaşadıkları ölkənin coğrafiyası, bu xalqın tarixi və etnoqrafiyası diqqət mərkəzində olmuşdur (Иванов, 1974, с. 77). S.A. Tokarevin fikrincə, XVII – XVIII əsrin ilk rübündə regiona göndərilən ekspedisiyalara rəhbərlik etmiş İ. K. Kirillov, V. N. Tatışev, Q. F. Miller, İ. Q. Qmelin və Y. İ. Lindenaunun qeydləri o qədər ətrafi və zəngindir ki, Sibirin etnoqrafiyası barədə əvəzsiz mənbə rolunu oynaya bilərlər (Токарев, 1966, səh. 87).

Saxa-yakuqların inanclar sisteminin bilavasitə tədqiqat obyektinə çevrilməsi əsasən XIX-XX əsrləri əhatə etməkdədir ki, bu istiqamətdə İ. A. Xudyakovun, N. A. Vitaşevskinin, V. M. İonovun, E. K. Pekarskinin, V. L. Seroşevskinin, V. F. Troşanskinin, S. V. Yastremskinin, V. N. Vasilyevin əməyini xüsusi qeyd etmək lazımdır. N. A. Alekseyev (Алексеев, 1984, с. 11-12) həmin dövrdə dərc edilmiş tədqiqat əsərlərini üç qrupa ayırır: 1. Yakuqların inancları barədə sosial proqramların nəticələri (Соловьев, 1976; Припулов, 1884; Слепцов, 1886); 2. Yakuqların inanc sistemində onların etnoqrafiyasına həsr edilmiş tədqiqatlar çərçivəsində toxunulması (Миддендорф, 1896, səh. 789-828; Маак, 1887; Худяков, 1969; Серошевский, 1896); 3. Xüsusi dinşünaslıq mövzulu tədqiqatlar (Виташевский, 1890; Ястремский,

1897; Трошанский, 1904; Приклонский, 1886; Пекарский, Васильев, 1910).

Saxa – yakutlardan sonra inanclar sistemi daha yaxşı tədqiq edilmiş ikinci şamanist türk xalqı altaylılardır. Əsasən Rusiya Fedrasiyasının Dağlıq Altay Muxtar Vilayətində yaşayan altaylıların, başqa sözlə Altay türklərinin ümumi sayları yüz min civarındadır. Fərhad Zeynalovun yazdığına görə, bu xalqın dili genetik cəhətdən daha çox qırğız türkcəsi ilə ümumi cəhətlərə malikdir: “Bu dil Sibirdə yaşayan dillər içərisində inqilaba qədər az-çox tədqiq edilən dillər cərgəsindədir... Altay dilinin dialektləri (onu da qeyd edək ki, bu dialekt və şivələr rəngarəng tayfa və qəbilə birləşmələrinin mürəkkəb birləşməsi nəticəsində əmələ gələrək, bir-birindən çox fərqlənir” (Zeynalov, 1981, səh. 195).

Altay türklərinin dili və etnoqrafiyası kimi inanclar sistemi də XIX əsrin ikinci yarısına qədər kimsə tərəfindən xüsusi olaraq öyrənilməmişdir. Yalnız XIX əsrin ikinci yarısından etibarən Altay şamanlarının mərasim və inanclarından bəhs edən qeydlərə rast gəlinməkdədir. Bu baxımdan V. İ. Verbitskinin əməyini xüsusi qeyd etmək lazımdır (Вербицкий, 1886; 1893). Onun ən böyük xidməti yuxarı və aşağı dünyaların xeyir və şər başçıları Ülgen və Erlikə yönəlik duaların yazıya köçürülməsi (Вербицкий, 1893, c. 1-12) və Altay animizminin ətəflı təhlil və izahının (Вербицкий, 1893, c. 43-77) verilməsidir. Eyni zamanda, 1860-1870 – ci illərdə Altaya səyahət edən və geniş tədqiqatlar aparan V. V. Radlovun Altay türklərinin inanclar sisteminə həsr etdiyi və 1893-cü ildə nəşr etdirdiyi kitabını da xüsusi vurğulamaq lazımdır. Görkəmli rus alimi S. Y. Malov haqlı olaraq yazır ki, bu istiqamətdə XIX əsrdə və XX əsrin əvvəllərində görülmüş bütün böyük işlərin əksər hissəsi

bilavasitə V. V. Radlovun adı ilə bağlıdır (Малов, 1924, c. 1). Altay türklərinin inanclar sisteminin öyrənilməsi sahəsində A. V. Anoxinin xidmətləri də ölçüyəgəlməzdir. Onun Altay şamançılığına həsr etdiyi fundamental əsərinin (АНОХИН, 1924) birinci fəslində Altayın ruhlar, tanrıçalar və mifik varlıqlar aləmi və onlara həsr edilmiş mərasimlərdən, ikincisində dünyanın və insanın yaranışı barədə mifik süjetdən, üçüncüsündə insanın mahiyyəti, onun ölümdən sonrakı həyatı və şamanlar barədə təsəvvürlər sistemindən bəhs edilir. Kitabın dördüncü fəslə ruhlara verilən qurbanlar, beşincisi şaman davulu (qavalı) və geyimləri barədədir. Altıncı fəsildə ovsunlar, yeddincidə isə müəllifin görüşüb söhbət etdiyi şamanlar haqqında qeydlər yer alır.

Bu istiqamətdə tədqiqatlar sovet dövründə də davam etmişdir. L. E. Karunovskayanın (Каруновская, 1923), N. P. Drenkovanın (Дыренкова, 1930, 1931, 1949), S. A. Tokarevin (Токарев, 1947), L. P. Potarovun (Потапов, 1929, 1934, 1935, 1947, 1969 a, 1969 b, 1970, 1977, 1978), V. P. Dyakonovanın (Дьяконова, 1976, 1981 a, 1981 b), F. A. Satlayevin (Сатлаев, 1974), L. V. Çançibayevanın (Чанчибаева, 1978) və s. fəaliyyəti məhz həmin dövrü əhatə etməkdədir.

Dini-mənəvi inanclar sistemi nisbətən daha yaxşı öyrənilmiş türk xalqlarından biri də xakaslardır. Ümumi sayları yüz mindən bir qədər artıq olan xakaslar əsasən Rusiya Federasiyasının Xakas Muxtar Vilayətində yaşayırlar, dilləri genetik cəhətdən qırğız türklərinin dili ilə bağlıdır (Zeynalov, 1981, səh. 311). Onların mifik təsəvvürlərinin, həmin təsəvvürlərlə bağlı mərasimlərinin tədqiqi istiqamətində ilk pioner rolunda P. Ostrovskix (Островских, 1895) çıxış etdsə də, əsas xidmət N. F. Katanovun adı ilə

bağlıdır (Катанов, 1924). S. Y. Malov haqlı olaraq yazır ki, N. F. Katanov öz həmsoylarının – Abakan çayı hövzəsi türklərinin, eləcə də monqolların şimal-qərb qolu olan uryanxayların şamanist təsəvvürlərinin öyrənilməsində göstərdiyi fədakarlığa görə hər cür tərif və təqdирə layiqdir (Малов, 1924). Bu böyük tədqiqatçı ilə yanaşı L. P. Potapovun da xidmətlərini (Потапов, 1961, 1971, 1981) xüsusi qeyd etmək lazımdır.

Hazırda Rusiya Federasiyasının Şimali Altay və Kuznetsk Alatau rayonu ərazisində, Xakas və Dağlıq Altay muxtar vilayətləri ilə qonşuluqda yaşayan, ümumi sayları 30-35 min olan şorların mifik təsəvvürlərinin və şamanist mərasimlərinin qeydə alınmasında və tədqiqində əsas rolunu S. Malov (Малов, 1909), A. V. Anoxin (Анохин, 1916), N. P. Dırenkova (Дыренкова, 1930, 1940), Y. D. Prokofyeva (Прокофьева, 1961), İ. D. Xlopina (Хлопина, 1978) oynamışlar.

İnancları tədqiqat obyektinə çevrilmiş türk xalqarı içərisində, əslində buddist-lamaist olan, fəqət əski şamanist ənənələrini də qətiyyənlə unutmayan tıvalıların da adını çəkmək olar. Ümumi sayları iki yüz mindən bir qədər artıq olan bu xalq əsasən Rusiya Federasiyasının Tuva Muxtar Respublikasında yaşayırlar. 1921-ci ilədək monqol dilində təhsil almaq məcburiyyətində qalan tıvalıların dilində çox sayda monqol mənşəli söz bulunmaqdadır (Zeynalov, 1981).

Tıvalıların şamanist təsəvvürləri və mərasimləri barədə ilkin məlumatlara N. F. Katanovun (Катанов, 1907), Q. Y. Qrumm-Qrıjmaylonun (Грум-Грижмайло, 1926) və F. Y. Konun (Кон, 1934) əsərlərində rast gəlinməkdədir. Fəqət daha dərin və əsaslı tədqiqatlar L. P. Potapov (Потапов, 1960, 1966, 1969 a), V.P. Dyakonova (Потапов, 1969 a, səh. 371-

398, Дьяконова, 1975, 1976, 1977, 1981 b) və S. İ. Ваунштейн (Вайнштейн, 1961, 1964) tərəfindən aparılmışdır. Eyni mövzuya S. P. Tolstov (Толстов, 1960) və E. D. Prokofyev (Прокофьев, 1961, 1971, с. 70-73) də toxunmuşlar.

Mənbələrdə bəzən tubalılar, bəzənsə qaraqaşlar // qaraqaşlar da adlandırılan və dilləri tuva türkcəsinin bir şivəsi olan tofalıların şamanist təsəvvür və mərasimlərinə isə bu və ya digər dərəcədə N.F. Katanovun (Катанов, 1891) və S.A. Tokaryevin (Токарев, 1947, 1964 a) əsərlərində toxunulmuşdur.

FETİŞİZM VƏ TOTEMİZMİN XALQ TƏBABƏTİNDƏKİ İZLƏRİ

İbtidai xalq təbabətilə bağlı mifik təsəvvürlərin öz ifadəsini tapdığı magiya və ovsunlar sistemi istənilən etnosun bütövlükdə yaşam tərzinin, onun mentalitetinin ən əski kod və simvollarını təşkil edir ki, bu simvollarda ifadəsini tapan həmin genetik kodlar mürəkkəb inanc, davranış və biliklər sistemi əmələ gətirir. Bu biliklər sisteminin semantik qatlarının, dərin məna tutumunun tədqiqi onu ərsəyə gətirmiş ulu əcdadlarımızın etnopsixoloji, əxlaqi-mənəvi, mədəni və s. dəyərlərinin tədqiqat obyektinə çevrilməsi baxımından son dərəcə önəmli, vacib bir problem kimi ortaya çıxır.

Ortaq türk maddi və mənəvi dəyərlər sisteminin aparıcı tərkib hissəsi olan xalq təbabətinin əsasında duran müxtəlif elementlər, o cümlədən ayin və ovsunlar xalq təfəkkür tərzinin, türk mentalitetinin, xüsusən də, xalq biliklər sisteminin sonrakı inkişaf mərhələlərində müxtəlif folklor janrlarına, Orta əsrlərdə ərsəyə gətirilmiş elmi traktatlara, eləcə də klassiklərimizin əsərlərinə səpələnmiş halda olduğu müşahidə edilir. Ona görə də xalq təbabətinin inkişaf mərhələlərinin sistemli, yəni kompleks şəkildə araşdırılması məqsədilə ortaya qoyulan bu tədqiqat işi bizdən öncə digər mütəxəssislərin tədqiqatları qədər önəmli olmaqla yanaşı, məsələyə daha geniş prizmadan baxılması səbəbindən daha aktual məna kəsb edir.

R. Əliyev haqlı olaraq göstərir ki, qədim insanın mifoloji dünyası ilə onu əhatə edən təbiət arasında üzvi vəhdət olmuşdur. İctimai şərait ibtidai insanın təfəkkürünü formalaşdıran ən vacib şərtlərdən biridir. Onun yaşadığı mühiti nəzərə alsaq, insanın ilkin yaşayış tərzini vəhşi heyvanın

yaşayışından çox da fərqlənməmişdir. Bu da təbii sayılmalıdır. O, odun istisini görəndən sonra ondan istifadə etməyi öyrənmişdir. Təsadüfən əlindəki ət parçasının odun üstünə düşdüyünü, bişəndən sonra ləzzətli daddığını görürsə, hər dəfə belə etməyi üstün tutur. Ümumiyyətlə, antik keçmişdə insan - təbiət münasibətlərində təsadüfilik də mühüm rol oynamışdır. Qədim insan heç görmədiyi bir şeylə rastlaşanda bu, onun üçün möcüzəli görünmüşdür. Möcüzə onun şüuru ilə predmet arasında fantastik əlaqə yaradıcısına çevrilmişdir. O, ilk dəfə gördüyü hadisə və predmeti öz duyğuları ilə qavramağa çalışmış, şüuru bəsit olduğu üçün bu qavrama duyğuda fəvqəltəbiiyyə çevrilmiş və nəhayət, obrazlarda təcəssüm olunmuşdur. Predmet və hadisələrin mifoloji şüurda dərk edilməsi zamana uyğun olaraq həqiqilik mahiyyətini daşmışdır. Yəni indiki zamana və təhkiyə zamanına nisbətdə bizim mifoloji adlandırdığımız hər hansı bir şey öz zamanında həqiqət olmuş, dövrə uyğun bilik sistemini təşkil etmişdir (Əliyev R., səh. 5-6).

Heç kimə sirr deyil ki, “arxeoloqlar qədim insanların hazırladıqları müxtəlif alətlər əsasən ibtidai dövrü daş və metal (mis, tunc və dəmir) dövrlərinə görə mərhələləşdirirlər. Daş dövrü qədim (paleolit), orta (mezolit) və yeni (neolit) daş dövrü kimi mərhələlərə bölünür. Daş dövrünün təxmini xronoloji sərhədləri e.ə. 2,5-3 milyon ildən – e.ə. VI min illiyi nəzərdə tutur. Paleolit, öz növbəsində üç dövrə: aşağı, orta və yuxarı (və ya son) paleolitə bölünür. Daş dövrü mis və tunc dövrü ilə əvəz olunur ki, sonuncu b.e.ə. III-II minillikləri əhatə edir. Daha sonra (b.e.ə. I minilliyin əvvəli) dəmir dövrü başlanır” (Manafova M. J., Əfəndiyeva N.T., Şahhüseynova S.A. 2008, s. 105).

Xalq təbabəti xalqımızın mərasim folkloru və etnoqrafiyası ilə birbaşa bağlı olduğundan, onunla harmonik vəhdət təşkil etdiyindən, başqa sözlə, xalq təbabətinin bir sıra mərasimlərin, məsələn doğuşla bağlı mərasimin bir parçası olduğundan, onun araşdırılması, müəyyən mənada elə mərasim folkloru və etnoqrafiyanın araşdırılaraq öyrənilməsi deməkdir. Belə ki, folklor mənlərində etnoqrafik cizgi və istiqamətlərini aşkarlamaq, folklorla etnoqradiya arasındakı qarşılıqlı əlaqəni araşdırmaq baxımında xalq təbabəti əvəzsiz mənbə rolunda çıxış edə bilər və edir. Bütün bu qeyd etdiklərimiz, fikrimizcə, Azərbaycan folklorunda xalq təbabətinin hərtərəfli araşdırılması məsələsinin nə qədər aktual olduğunu ortaya qoyur.

Məlum olduğu kimi, “İbtidai insan torpaq və heyvandarlıqla məşğul olmuşdur. Bundan öncə isə, o, minillər ərzində öz dolanışığını üç yolla: yığıcılıq, ovçuluq və balıqçılıqla təmin etmişdir. İbtidai cəmiyyətin tarixi amerikalı etnoqraf L.Q.Morqanın “Qədim cəmiyyət” adlı tədqiqatında öz əksini tapmışdır. Aparılan tədqiqatlar bir daha sübut edir ki, insan təkcə təbiətin tərkib hissəsi olmamış, o həm də incəsənət vasitəsilə özünü formalaşdırmış və kamilləşdirmişdir. Bunu sübut edən bir çox dəlillər mövcuddur. Xüsusilə, dünya arxeologiya elminin mütəxəssisləri bu haqda yetərinə misallar göstərmək iqtidarındadırlar. 1836-cı ildə Şaffoda (Vyana departamenti) məşhur arxeoloq Eduard Larte tərəfindən xüsusi rəsmlərlə cizgilənmiş lövhəciklərin tapıntısı bu sahədə ən dəyərli nümunələrdəndir. O, həm də La Madlendə (Fransa) mamont təsvirini də tapmışdır” (Əliyev R. Mifoloji şüur və onun strukturu, səh. 7).

Şübhəsiz ki, xalq təbabətilə bağlı motivlərin əks olunduğu Azərbaycan və ümumtürk folklor mətnlərini, eləcə də qədim əlyazmaları və digər mənbələri öyrənmək, araşdırma zamanı onlardan eləcə də Şərqi xalqları başda olmaqla, digər xalqların bu sahədəki nailiyyətlərinin əks olunduğu mənbələrdən maksimum faydalanmaq, bu zəngin faktoloji materialın təhlili və tədqiqində Azərbaycan və dünya alimlərinin fikirlərindən, elmi-nəzəri mülahizələrdən, eləcə də müasir tədqiqat metodlarından məqsədyönlü şəkildə istifadə etmək lazımdır.

Xalqımız “özünün çoxəsrlik tarixi ərzində yaratmış olduğu maddi və mənəvi mədəniyyət nümunələri, adət-ənənələri, mərasimlər, oyun və əyləncələr, ailəməişət məsələlərində mütərəqqi vərdişlər və s. ilə yanaşı, həm də zəngin empirik bilik və bacarıqlar sisteminə əsaslanan xalq təbabəti, xalq müalicə üsulları və vasitələri düşünüb tapmış, onları sınaqdan keçirib təkmilləşdirə-təkmilləşdirə, zənginləşdirə-zənginləşdirə zəmanəmizə qədər gətirib çıxarmışdır. Bu mənada qədim Şərqi və antik dünyanın xalq təbabəti ənənələri üzərində pərvəriş tapan Azərbaycan xalq təbabəti öz tarixi kökləri ilə çox-çox qədimlərlə səsleşir” (Azərbaycan etnoqrafiyası, III cild, 2007, səh. 209).

R. Qafarovun yazdığına görə, İnsanların ilkin təsəvvürləri inkişafın aşağı pilləsində bir neçə mərhələdə və başqa-başqa formalarda təzahür etmişdir:

“Totemizm – ayrı-ayrı insan dəstələrinin elə bir inanc formasıdır ki, icma üzvlərinin hər hansı bir heyvan, yaxud bitki ilə qan qohumluğunun olmasına əsaslanır.

Animizm – ilkin dini təsəvvürlərin əsasında duran elə bir inkişaf mərhələsidir ki, bütün varlıqlarda ruhun mövcudluğuna inanışa əsaslanır. Animizmin ilk elmi təhlilini

verən E.Teylor təlim kimi götürəndə onun nəzəri əsasında iki ehkamin durduğunu vurğulayırdı: birincidə ruh varlığın məhvindən, daha doğrusu, daşdığı cismin ölümündən sonra da maddi həyatda fəaliyyətini davam etdirir, ikincidə isə bədəndən ayrılıb gerçək dünyanı tərk edir və ilahi aləmin yüksəkliyinə qalxır. Animizmdə təbiət qüvvələri, bitkilər, bir çox cansız predmetlər, heyvanlar şüurlu başlanğıca malik hesab edilir və fəvqəltəbii xüsusiyyətlərin icraçalarına çevrilir. Animistik görüşlər Azərbaycanda hər sahədə özünə geniş yer almışdır. Folklorun epik, lirik ənənəsində, mərasimlərdə, oyun və tamaşalarda, canlı danışıda, eləcə də mədəniyyətin bütün formalarına aid nümunələrdə cansız varlıqların şüurlu başlanğıca malikliyi ideyasına təsadüf edilir. Məsələn, əncir ağacını kəsəndə “Ruhu səni tutacaq” qənaətinə gəlirlər. Gecə yerə qaynar su atanda “Törpağın ruhunu incitdin” deyirlər. Quşa daş atanda «Onun ruhundan qorx!..» xəbərdarlığını edirlər.

Animatizm – elə bir inama əsaslanır ki, insanın, xüsusilə ölünün ruhunun əbədilik mövcudluğu ön plana çəkilir və zənn edilir ki, cismən bədən fəaliyyətini dayandırsa da, ruh real dünyada yaşamaqda davam edir, lakin məhsuldarlığını itirmiş olur. Azərbaycan xalqını formalaşdıran bəzi etnik qrupların Tanrıçılığa və İslama qədərki dini dəfn adətlərində həyatın o biri dünyada davam etdirilməsinə güclü inam var idi. «Kitabi-Dədə Qorqud»da (XI boyda) Qazan xanı əsir alıb quyuya salan türk tayfasının inamına görə, yeraltı aləmdə günlərini daha xoş keçirmələri üçün ölümlər gerçək dünyanın nemətləri ilə təmin olunurdular.

Antropomorfizm – elə bir dünyagörüşüdür ki, insana xas xüsusiyyətlərin əşyalara, təbiət hadisələri və qüvvələrinə, cansız varlıqlara, göy cisimlərinə, heyvan və quşlara aidliyinə

inamdan doğmuşdur. Mədəniyyətin inkişafının müəyyən pilləsində dildə alleqorik ifadə vasitəsinə çevrilmiş və bədii yaradıcılıqda geniş istifadə edilərək insanlığın əlamətlərinin digər varlıqların üzərinə köçürülməsi ilə şərtlənmişdir” (Qafarov R, 2010, s. 15).

R. Qafarov qeyd edir ki, “magiya – ilkin görüşlərin elə formasıdır ki, insanlar fəvqəltəbii qüvvələrin gücü ilə dünyaya (təbiət hadisələrinə, ruhlara, adamların əhval-ruhiyyəsinə, sağlamlığına) təsir etməyin yolunun tapılmasına inanırlar. Bu, Azərbaycanda əfsun, cadu, sehir, tilsim, fal və duaların toplusu şəklində anılır. Magiya hərəkətlə bağlıdır, xüsusi ayınlar şəklində yerinə yetirilir. Azərbaycanda qorxunu götürməkdən ötrü (bəzi kəndlərdə indi də icra olunur) cəftə suyu verirdilər. Keçi piyini bədəninə sürtməklə xəstənin sağalacağına ümid bəsləyirdilər. Şər işlərin baş tutması üçün isə qurd yağından və ilan qabığından istifadə edirdilər. Kollu, tikanlı ağacların budaqlarını və üzərlik bitkisini qapıların üstündən asırdılar ki, pis nəzərləri içəri buraxmasın. Bağ-bağata ziyan dəyməsin deyə itin kəllə sümüyünü çəpərin üstünə sancırdılar” (Qafarov R, 2010, s. 16).

Tədqiqatçı bildirir ki, fetişizm – maddi əşyalara itaətə əsaslanan dünyagörüşüdür. Belə ki, magiya mərhələsindən sonra fəvqəltəbiiyin xüsusi predmetlər vasitəsi ilə həyata tətbiqinə inam yaranır. Dua və əfsunlarla təbiətə təsir etməyin mümkünlüyü ilə razılaşan ulu əcdad işini daha sistemli qurmaq məqsədilə xüsusi sehirli vasitələr düşünməyə başlayır. Türk təfəkküründə fetişləşən varlıqlardan ilkinini odun əldə edilməsi ilə yaranmışdır. Mağaralarda qalanan ocaqlar müqəddəsləşdirilərək nəslin davam-lılığını bildirmişdir. Təsadüfi deyil ki, dilimizin məhsulu olan «ocaq» sözü

arxetipik simvola çevrilərək əksər xalqlara keçmiş və eyni mənada işlənmişdir. Ümumiyyətlə, Azərbaycan xalqının nəzərində kiçik məişət əşyalarından tutmuş silahlara (ox, yay, qılınc), bulaqlara, təpələrə, qayalara kimi hamısı ilahiləşdirilib tarixin müxtəlif dövrlərində insanların ümid yerinə çevrilmişdir. Nağıl və eposlarımızda bir silsilə sehirlə əşyalar və vasitələr təsvir edilir ki, bunlar qeyri-adi işləri yerinə yetirir, möcüzələr törədir. Əvvəllər onların fətiş şəklində xalq arasında qəbul edildiyi şübhəsizdir” (Qafarov R, 2010, s. 16).

Mifoloji şüurun struktur mərhələlərindən bəhs edərkən onların hansının daha əvvəl funksional olduğunu söyləmək çətinidir (Əliyev R., səh. 15). E.Taylor animizmi ən qədim mərhələ hesab edir (Тайлор, 1989, səh. 33). Onun fikrincə, mifik düşüncədə Tanrı ideyası da, onun qavranması da animizmin nəticəsində meydana gəlmişdir. E. Taylorun animistik nəzəriyyəsinə ayin və inamlara, kultlara əsasən inkişaf etdirən alman mifoloqu V. Manqardtın fikrinə görə, adət-ənənələr bir-biri ilə əlaqədə, sonra isə onları əhatə edən mühitə görə öyrənilməlidir (Тайлор, 1989, səh. 35). “İlk dövr xalq ədəbiyyatının müəyyən mərhələsində əski insanlar hər bir təbiət hadisəsinin və əşyanın arxasında bir ruh görmüş, ata ruhları ayrı bir kateqoriya kimi yaratmış və ruhların şərəfinə qurbanlar kəsmişdir” (Тайлор, 1989, səh. 211). O, ağac ruhuna olan inamı animistik təsəvvürün əsası hesab edir və fikrini ümumiləşdirərək yazırdı: “İlk inanca görə ağac yalnız meşə ruhlarının yaşadığı yer deyil, eyni zamanda ağacın həyatı ilə bağlı olan başqa ruhların mövcud olduğu yerdir (Тайлор, 1989, səh. 35).

İbtidai mifoloji görüşlərə animizm, fətişizm, totemizm, politeizm, antropomorfizm xasdır. Oğuzlarda

antropomorfizmdən sonra mifoloji şüurda göy adamı obrazı - Tanrı anlayışı formalaşmışdır. H. İsmayılov yazır ki, qərb oğuzlarının tanrıçılıq anlayışı oğuzlarda ən azı ad səviyyəsində (Tenq-er – göy adamı, tanrı) şumerlərə (Tenqir) qədər gedib çıxır. Bu adın türklərdə yaşaması faktı bu inamın mövcudluğunun fasiləsizliyi faktıdır. Beləliklə, türk insanı aşağıdakı dünyagörüşlərin daşıyıcısı olmuşdur: I. Mifoloji görüşlər (totemizm, animizm, politeizm); II. Animist görüşlər (şamanizm, xalq təsəvvüf); III. Dini görüşlər; IV. Sufi görüşlər; V. Sufi təriqətləri (İsmayılov, 2002, səh. 56).

C. Freyzer magiyanı ibtidai cəmiyyətin quruluşuna təsir göstərən, insanların fəaliyyətini sahmanlayan ilk dini görüş və təlim kimi qiymətləndirir. O yazır ki, qədim insanların vəhşilikdən, barbarlıqdan uzaqlaşdığı dövrlərdə qəbilənin həyatında yaşlı adamlardan ibarət qəbilə şurası - magiyanın uyğun tələblərini bilən və onları insanlara öyrədən qocalar fəaliyyət göstərirdi. Barbarlıqdan təzəcə azad olmuş insanlar magiyanın sehri altında ibtidai dini görüşlərin, inancların quluna çevrilirdi. Bu adət, inanc və görüşlər özünə o qədər möhkəm yer edirdi ki, onu başqası ilə əvəz etmək heç ağıllarına da gəlmirdi. Magiyada əsas əlamət yüksək ali qüvvələrə inancın olması idi ki, qədim insan tanrısını yumşaltmaq üçün yalvarmağa, qurban kəsməyə, mərasimlər keçirməyə başlayırdı (Фрезер, 1986, səh. 39 – 56). İnsanlar quraqlıqdan əziyyət çəkən vaxtlarda da magiyanın gücündən istifadə etmişlər. C.Freyzer qeyd edirdi ki, onlar yağış yağdırmaq üçün cadugərlərə üz tutur, onlardan xahiş edirdilər ki, yağış yağması üçün göylərdəki allahlara dualar etsinlər. Bu zaman cadugərlər və qəbilə üzvləri dövrə vuraraq əllərindəki su dolu qabları cingildədə-cingildədə mərasim

nəğmələri oxuyaraq rəqs edərildilər (Фрезеп, 1986, səh. 70 – 72).

Cadugərin sənəti öz kökləri ilə mistik inama bağlı idi və o, özü də cadugriyə inanırdı. Bu inam olmasaydı, o, qəbilənin sosial həyatında aparıcı rol oynaya bilməzdi. Ritualın icra edilməsində cadugrin, şamanın ekstaz vəziyyətinə gəlməsi ritualın simvolikasının tələbidir. O, özünün daxili psixologiyasını ona görə haldan çıxarır ki, camaatı özünə inandıra bilsin. Cadugərlər və ya şamanların hadisəni aşkar etmək üçün istifadə etdikləri çoxlu predmetlər vardır. Bu predmetlərin hər biri öz-özlüyündə bir simvolik məna daşıyır (Əliyev R., səh. 15).

Simvollaşan kultun allahların, mədəni qəhrəmanların, nəslin ilk nümayəndəsinin, ilahiləşdirilmiş bütün varlıqların icmadakı müqəddəslik mövqeyinə ehtiram göstərilməsi, çətin anlarda onlardan kömək istənilməsi və xatirələrinin əbədləşdirilməsinə yönələn kollektiv və fərdi davranış növü olduğunu diqqətə çatdıran R. Qafarov bildirir ki, “kultun daşıyıcısının fəvqəltəbiiliyinə olan inama əsaslanır. Kult ənənələri miflər vasitəsi ilə bir nəsilədən başqasına ötürülmüşdür. Azərbaycan mifoloji sistemində və inanclarında ağac (ağac pirlərinə bu gün də paltarlarından bir hissə qoparıb asanlar var), dağ, qaya, su, bulaq, ilan (ilan pirləri), öküz, inək, at, ocaq, ata, ana, baba (Şəkiddə Babaratma piri, Ağdaşda Gündoğdu baba ziyarətگاهی) kultlarının izlərinə rast gəlirik” (Qafarov R, 2010, s. 16).

A. F. Losevin yazır ki, ibtidai xalqların mifoloji dünyagörüşündə müxtəlif təbiət obyektlərinə, canlı və cansız varlıqlara tapınma, onlara sitayiş, ehtiram geniş yer tutur. Bunlar əsasında isə ilkin mifoloji inanclar sistemi meydana gəlmişdir. İbtidai insanların sitayiş etdikləri və müqəddəs

saydıqları muxtəlif canlı və cansız varlıqlar kulta çevrilmişdir. Kulta çevrilən “fövqəltəbii qüvvələr”ə həsr edilən ayinlər, mərasimlər, rituallar nəzərdə tutulur. Kult hər bir dinin zəruri ünsürlərindəndir. Fövqəltəbii qüvvələrə təsir göstərmək üçün keçirilən mərasimlər xüsusi məbədlərdə və icra edilir (Лосев, 1991, səh. 91-99).

Qeyd etmək lazımdır ki, “kult” termininin yaygın mənalarından biri hər hansı əşya və simvollara, təbiət qüvvələrinə, əcdad ruhlarına və s. sitayiş etmək, ehtiram göstərmək anlamına gəlir. (Всемирная история, 2002, səh. 99). Tədqiqatlar nəticəsində məlum olub ki, ibtidai insanların gündəlik həyatı magiya, mərasim, dua və ovsunlarla sıx bağlı idi. Dini inanclar insanı təbiətin gizli qüvvələrinin xoşagəlməz təsirlərindən qorumaq məqsədi daşıyırdı və ibtidai insanların məişətinin mühüm əsaslarından biri idi. Buna görə də onlar minilliklər boyu qorunaraq, nəsil-dən-nəslə ötürülərək dövrümüzədək saxlanıla bilmişdir (Смоляк, 1991, səh. 68-70).

Xalq təbabətinin ilkin qaynaqları mifologiya çağlarına qədər uzanır. “O halda türkcəşarəlik başlanğıcdan dini inanclarla iç-içə olmuşdur. Belə ki, yakutlarda Ayıısıt, Altay-Sayan türklərində Umay, qismən də Yayık adları ilə bilinən uşaqların, qadınların qoruyucusu olan mifoloji varlıq eyni zamanda sağlamlığın da keşiyində durmuşdur. Bunu Umayın və Ayıısıtın funksiyaları da göstərir” (Bayat, 2006 b, səh. 24). Təbii ki, həmin çağlarda qoruyucu ruhların böyük əksəriyyətinin bu və ya digər dərəcədə insanların fiziki və ruhi sağlamlığının da keşiyində durduğuna inanılmışdır. Və bu inancın kökləri Qədim daş, Yəni Paleolit dövrünədək uzanmaqdadır.

Belə hesab olunur ki, “Paleolit, Mezolit və Neolit dövrü abidələri ibtidai insanların əsas diqqətinin, məhz nəyə yönəldiyini göstərir. Qaya üzərindəki cizgi və rəsmlər, daş, gil və ağacdan hazırlanmış heykəllər, qablar üzərindəki ovçuluq səhnələrinin təsvirləri insanların heyvanlar haqqındakı düşüncələrini sübut edir. Paleolit, Mezolit və Neolit dövrünün əsas təsvir obyektivi vəhşi heyvanlardır” (Manafova M. J., Əfəndiyeva N.T., Şahhüseynova S.A. 2008, s. 105).

S. Məmmədova göstərir ki, hər bir ictimai-iqtisadi formasiya özünə müvafiq mədəniyyət tipi yaratmışdır. Həmin formasiyalar bir-birini əvəz etdikcə mədəniyyətin tipləri də dəyişmişdir. Bu proses-müxtəlif xalqlarda və ölkələrdə bir-birindən fərqli olmuşdur (Məmmədova S. 2001, s. 16).

Qeyd edilməlidir ki, sözügedən mərhələlərin və mədəniyyət tiplərinin hər biri Azərbaycan ərazisində də təsbit edilmiş, ölkəmizdən həmin dövrlərə aid xeyli sayda zəngin maddi mədəniyyət nümunəsi aşkarlanmışdır. Azərbaycan ərazisində ibtidai icma quruluşunun təşəkkülü Daş dövrünün (Paleolit) ən qədim mərhələlərindən başlamış, uzun və mürəkkəb inkişaf yolu keçmiş və Üst Paleolitə keçid dövründə başa çatmışdır. Mədəniyyətin sadəcə fəlsəfə və sosiologiyanın predmeti olmadığını, eyni zamanda tarix, dilçilik, folklor, arxeologiya, etnoqrafiya, antropologiya, sənətsünaslıq və s. elm sahələrinin də tədqiq obyektivi kimi çıxış etdiyini nəzərə alaraq, sözügedən dövrün, eləcə də sonrakı dövrlərin mədəniyyətini bütün bu elm sahələri ilə əlaqəli şəkildə gözdən keçirməyi, yəni mədəniyyətə kompleks şəkildə yanaşmaq daha doğru sayırıq. Çünki bunsuz konkret bir məkanda vücuda gələn konkret mədəniyyətin hansı etnos tərəfindən yaradıldığını anlamaq mümkün deyil.

Azərbaycanda Azıx, Tağlar (Qarabağ), Zar (Kəlbəcər), Qazma (Haxçıvan), Daşsalahlı və Aveydağ (Qazax) kimi mağara düşərgələri və Qədir dərə, Çaxmaqlı, Kəkilli (Qazax) kimi açıq düşərgələrdə aparılan arxeoloji tədqiqatlarla qədim daş dövrü insanların təşəkkülü və inkişafı, ibtidai icmanın yaranması, ilkin əmək alətlərinin formalaşması, ibtidai məşğuliyyət sahələri və s. haqqında məlumat əldə olunmuşdur. Tədqiqatlar nəticəsində Azərbaycan ərazisində dünyada hələlik məlum olan ən qədim insan mədəniyyəti izlərindən biri öyrənilmişdir. Bu, abidənin ilkin

tapıldığı yerin adı ilə "Quruçay mədəniyyəti" adlanır. Həmin mədəniyyəti arxeoloqlar üç mərhələyə bölür:

1. Paleolitə Aşölə qədərki ilk təşəkkül dövrü;
2. Erkən və Orta Aşöl dövrü;
3. Son Aşöl və Mustye dövrü (Azərbaycan tarixi, 1994, s. 20).

1,5 milyon ildən artıq yaşı olduğu düşünülməli Quruçay mədəniyyəti insanları əvvəl Quruçay hövzəsində açıq düşərgədə yaşamış, sonralar iqlim şəraitinin dəyişməsi ilə bağlı yaxınlıqdakı Azıx mağarasına köçmüşlər. Belə hesab olunur ki, bu köç təqribən 1-1,2 milyon il bundan öncə baş vermişdir. Quruçay mədəniyyətinin ilkin dövrünə aid əmək alətləri adi çay daşından, çox kobud hazırlanmışdır. İnsanın ilkin vərdişlərinin məhsulu olan bu alətlər qeyri-adi ölçüsü və çəkisi ilə (4-5 kq) fərqlənirdi. Azıx mağarasının alt təbəqələrində kobud daş alətlərlə yanaşı, daşlaşmış heyvan sümükləri də tapılmışdır. Bəzi sümüklər itiağızlı alətlər ilə çapılıb sındırılmışdı. Sümük qalıqları Quruçay mədəniyyətinin ilk pilləsinin heyvanat aləmi və o dövrün ovçuluq sənəti barədə müəyyən təsəvvür yaradır. Bu dövrdə ovçuluq çox bəsit olmuş, əsasən xırda heyvanlar, iri heyvan

balaları, eləcə də kirpi, tısbağa və s. ilə sınırlı qalmışdır. Çox güman ki, insanlar artıq təbii oddan da istifadə edə bilmişlər. İbtidai ovçuluqla yanaşı, giləmeyvə yığmaq vərdişi də təşəkkül tapmışdır.

Azıx mağarasında aparılan qazıntılar nəticəsində aşkar olunan və yaşı təqribən 300-700 min ilə bərabər olan ocaq izləri indiyə qədər bütün dünyada tapılan ən qdim ocaq izidir. Bu fakt ölkəmizin dünyada süni yolla od əldə edərək, onu uzun müddət yanar vəziyyətdə saxlamaq texnologiyasının ilk dəfə kəşf və tət-

biq edildiyi ərazi olduğunu söyləməyə əsas verir. Bu da təbiidir. Çünki Azərbaycan ərazisi ən qədim zamanlardan odun yerdən təbii şəkildə çıxdığı yeganə ərazidir. Bu baxımdan Balaxanı kəndi yaxınlığındakı Yanardağ və Astara rayonundakı yanar bulaq deyilənlərə ən gözəl misaldır. Təsadüfi deyil ki, qonşularımız ən qədim zamanlardan Azərbaycanı “Odlar yurdu” adlandırmışlar (Azərbaycan tarixi, 1994, s. 21).

Maraqlıdır ki, təmiz türk sözü olan “ocaq” kəlməsi bu gün heç bir dəyişikliyə məruz qalmadan və ya cüzi dəyişikliklə qonşu xalqların dilində də işlənməkdədir. Bu baxımdan rus, erməni, gürcü, tat, ləzgi, avar, tabasaran, lak, fars, dargin və sairə dilləri misal gətirmək olar. Bu isə onu göstərir ki, qonşu xalqlar ocaq qalamaq və onu yanar vəziyyətdə saxlamaq texnologiyasını məhz bizim ulu babalarımızdan əxz etmiş və bu texnologiya ilə birlikdə “ocaq”kəlməsi də onların dilinə keçmişdir (Oğuz Y. Tuncay B., 2009, s. 31-32). Bunu bir sıra xalqların, o cümlədən qədim yunanların mifləri də təsdiq edir. Məsələn, Esxilin “Zəncirlənmiş Prometey” əsərində odun tanrılardan

oğurlanaraq insanlara təslim edildiyi yer kimi İskitlər ölkəsinin və Qafqaz dağlarının adı keçir:

“Bir uzaq guşəsinə gəlib yetişdik yerin,
Boş, tənha çöllərinə yırtıcı iskitlərin.
Atanın buyruğuna itaət eyləyərək,
Bu yaramaz canını öz əllərinlə gərək
Mıxlayasan qayaya, Hefest, budur vəzifən;
Ona bir zindan yarat zəncir həlqələrindən.
O sənin çiçək kimi açılan atəşini,
Şəfəqləri dörd yana saçılan atəşini,
Oğurlayıb aparmış, vermişdir insanlara...” (Erxil, s. 7).

Bu “sitatdan da göründüyü kimi, qədim yunan mifologiyası insanların odla tanışlıq yeri kimi İskitlər ölkəsini tanıyır. Qədim yunanların isə türkləri “iskit” adlandırdıqları məlumdur” (Oğuz Y. Tuncay B., 2009, s. 31-32).

Əsərin başqa bir hissəsində isə belə deyilir:
“Bir an dinclik bilməyən sonsuz ləpələriylə
Başdan - başa dolayan yeri elədən - belə.
Ey atamız Okeanın və çox uşaqly Tifin
Gənc nəslı, yaxın gəlin, vəhşi gəzən iskitin
Yurdu olan bu yerdə, bu yüksək qayalarda
Zəncirlərlə bağlanıb qalmışam necə darda” (Erxil, s.

15).

M. Təkləli “ocaq” kəlməsi barədə yazır ki, “türk mənşəli bu sözün leksik - semantik inkişafı çox maraqlıdır. “Şübhəsiz, sözün ilkin mənası od // ot kökü ilə bağlıdır. Ancaq sonrakı inkişaf mərhələlərində bu söz artıq genişlənərək "ev, ailə, nəsil, ərazi, mərkəz" və b.k. mənalar qazanmışdır. Hətta bu mənaların bəzisi yazılı abidələrimizdə də müşahidə edilməkdədir: Ocağa bunca avrat gəlməsin; ocağımı söyündürün, - deyü söyləşdilər. (KDQ I,V boy). Ocaq

sözündəki məna inkişafı ona gətirib çıxarmışdır ki, istər rus dilində, istərsə də Azərbaycan dilində "mərkəz, ərazi, mənbə" və s. mənalar (sağlamlıq ocaqları, mədəniyyət ocaqları, müharibə ocağı və s. ifadələrindəki mənalar) qazanmışdır. Söz rus dili ilə yanaşı erməni və İran dillərinə də keçmişdir. Dmitriyev Radlova istinad edərək sözün türk dillərində "qorn, yama dlya oqnya, dom, ubejişe, familiya, korpus yanıçar" mənalarını ifadə etdiyini göstərirdi" (Təkli M. s. 93-94).

Maraqlıdır ki, yunan miflərində odun kənardan ögrulanaraq gətirildiyi, yəni bunun yunanlara bilavasitə Tanrı və ya tanrılar tərəfindən hədiyyə edilmədiyini, başqa sözlə, yunanların öz kəşfləri olmadığı bildirilirsə, türk mifologiyasında bunun tam əksini görürük. Belə ki, bir Altay mifində deyilir ki, "Tanrı insanı yaradanda düşünmüş: mən bu insanları yaratdım, amma çılpaq yaratdım. Hava da bu günlərdə çox soyuq. İnsan soyuğa qarşı özünü necə qoruyacaq? Yaxşısı odur ki,

bunlara bir atəş verim ki, isinib yaşasınlar. Tanrı Ülgenin üç qızı varmış. Bir gün tanrı çölə çıxıbmiş. Tanrının da saqqalı çox uzunmuş. Gedəndə saqqalına ilişib səndələyirmiş. Qızları bunu görəndə gülür və Tanrıyla zarafat edirlər. Tanrı isə qızıışib getmiş. Qızlar Tanrını pusmağa başlamışlar. Tanrı öz-özünə deyirmiş: - Tanrı Ülgenin 3 qızı mənimlə zarafat etdi, amma mən onlardan ağıllıyam. Onlarda ağılımı var? Atəşi əldə etmək üçün sərt bir daşla sərt bir dəmir tapmalıdırlar ki, bir-birinə vursunlar və qıgılıcı çıxartsınlar. Qızlar bunu eşidib daş və dəmir tapmış və bir-birinə vuraraq odu əldə etmişlər (133, səh. 55).

R. Əliyev bildirir ki, o dövrdə odu qorumaq qəbilənin qadın başçısına həvalə olunmuşdu, sonradan patriarxatlıq dövründə odu qorumaq kişi başçısına, kahinlərə tapşırılmışdı.

Od qoruyucusu olan kahinlər mifik düşüncənin təsiri ilə zaman keçdikcə od tanrılarına çevrilirdi. Həmin od tanrılarına sitayiş ümumi xarakter olaraq atəşgahların yaranmasına səbəb olurdu (Əliyev R., səh. 7).

V. K. Maqnitskinin yazdığına görə, çuvaş türkləri odun müxtəlif xəstəliklərdən qoruma gücünə sahib olduğuna inanırdılar. Ondan müxtəlif insan və heyvanları xəstəliklərdən qurtarmaq vasitəsi kimi istifadə edirdilər. Əski türklər “diri odun”, yəni başqa od və məşəl vasitəsi ilə əldə edilməyən, təbii yolla – sürtünmə vasitəsilə alınan odun daha böyük gücə sahib olduğu qənaətində idilər. Odur ki, xəstəliyə düşər olan adam və heyvanı sağaltmaq üçün “diri od”dan istifadə edilərdi. Bunun üçün kənddəki bütün ocaq və məşəllər söndürülər, Bundan sonra çölün ortasına palıd kötüyü gətirir, onu başqa ağaclarla tüsyülənənə qədər sürtər və nəhayət, “diri od” əldə edərdilər. Dərhal ocaq qalayar, onun üzərində yumurta qaynadar və bu ocaqdan bütün evlərə yanar od aparırdı. Daha sonra isə iki böyük ocaq qalayar, kəndin bütün əhalisi və mal-qara bu ocaqların arasından keçirilərdi ki, xəstəliklərdən uzaq olsunlar (Магницкий, 1881, səh. 136; Руденко, 1911; Прокопьев К. П., XIX, вып. 3—4, səh. 208—213).

Bənzər inanc Azərbaycanda da geniş yayılmışdı. Etnoqraf Rəfiqə Quliyevanın yazdığına görə, Azərbaycanda “oddan ailəni, eləcə də evi şər qüvvələrdən qorumaq üçün də istifadə edirdilər. Bu məqsədlə ilin son çərşənbəsində ağacların budaqlarını yandırar və otaqları tüstüyə verərdilər” (Azərbaycan etnoqrafiyası, III , 2007, səh. 345). O yazır ki, “toy günü gəlini iki yanan şamla müşayiət edər, üç dəfə ocağın başına dolandırar və onu odun qoruyucu qüvvəsinə

tapşırırdılar. Yeni doğulmuş uşağın köynəyini oda tutar, sonra

geyindirərdilər. Qədim inanclara görə, axşam vaxtı evdən od çıxarmaq, kimsəyə od vermək olmazdı, əks halda xeyir-bərəkət çəkilə bilərdi. Hələ qədimdən Azərbaycanda camaat yığışib gənc ailə üçün ev tikər və ilk vaxtlar onların, od istisna olmaqla, lazımı ehtiyaclarını təmin edərdilər. Gənclər isə özləri çaxmaq daşı tapıb od yandırmağa idilər. Bu insanların xoşbəxtliyi öz əli ilə qazanmasının, ailənin möhkəmliyi üçün vacib şərt olduğuna işarədir. Belə ki, ocağın külünü təzə ay doğanda çıxarıb xəlvət yerə tökərdilər. Odun üstündən keçməzdilər. Ocağın közünü iti əşyalarla qarışdırmazdılar. Yaşlı nəslin bəzi nümayəndələri indiyədək "od sahibinin" insanı müxtəlif bəlalarla, xəstəliklərlə, xüsusilə də ev rahatlığını pozan bədbəxtliklərlə cəzalandıra biləcəyinə inanırlar" (Azərbaycan etnoqrafiyası, III , 2007, səh. 345).

Müəllifinin Məsudi olduğu söylənilən "Kitab əl-əcaib vəl-ğəraib" adlı kitabda, eləcə də Əhməd bin Həmdan bin Şəbibə əl-Harrantlı kosmoqrafiyasında qədim türklərin od yandıraraq fala baxdıqları barədə dəyərli məlumat bulunmaqdadır. Həmin məlumatdan belə aydın olur ki, Türklərin böyük hökmdarlarının məlum bir günü vardı ki, həmin gün onun üçün böyük od qalanardı. Bu oda qurbanlar verilər və dualar oxunardı. Alovun dilləri göyə yüksələrdi. Əgər onun rəngi yaşıla çalardısı, bərəkətli yağışa və bol məhsula, ağımtıl olardısı, qıtlığa, qırmızı rəngdə olardısı müharibəyə, sarıya çalardısı xəstəlik və epidemiyaya, qara əng üstünlük təşkil edərdisə xaqanın ölümünə və ya uzaq yolçuluğa yozulardı (İnostransev, 1950, səh. 45-46).

Xalq təbabətində qorxuluqların aradan götürülməsi yolları (inanclar, dualar və başqa yollar) içərisində çıldağın da

özünəməxsus yeri və rolu vardır. “Çildağ - dağ deməkdir. İnsanı diksindirmək üçün bədənində dağ-yanar od basırlar. Deyilənə görə, insanın müəyyən nöqtələri var ki, həmin nöqtələrə od basanda bədən ayılır. Çildağ kürək nahiyəsində başlayıb, sinə, qollar, dizlər və ayaqlarda qurtarır” (Qorxunu qorxuyla götürürlər?.., 2013). Bu baxımdan o, Çin xalq təbabətində geniş istifadə edilən nöqtəvi masajı xatırladır.

Bənzər inanc özünü suya münasibətdə də göstərməkdədir: “Əzəl çərşənbədə sübh tezdən bulaq başına gəlirlər:

Ağırlığım, uğurluğum suya,
Azarım-bezarım suya” - deyib su üstündən atlanırlar.

Sonra əl-üzlərini yuyur, bir-birlərinin üstünə su atır, sifətlərinə su çiləyirlər. Xəstəliyə tutulanları da su üstündən hoppandırırırlar... “Su haqqı, pis əməl sahibi olmayajağam” deyirlər. Su çərşənbəsində övladı olmayan qadının başından qırxaçar camdan su töksən övladı olar” (Sayılov, 2007, səh. 54).

Q. Sayılov su ilə bağlı Zaqatalada qeydə alınan maraqlı adətlərdən birinə toxunaraq, R. Əliyevə istinadən bildirir ki, “Novruz bayramı günü sübh tezdən ağsaqqal biri yuxudan durub, heç kəslə danışmadan su başına gedər, əl-üzünü yuyar və həmin sudan gətirərək öz evinə, həyətinə, ailə üzvlərinə çiləyər ki, keçən ilin ağırlığını, kədərini yuyub aparsın, gələn ili ruzi-bərəkətli, aydın, rahat, firavan, uğurlu ailəsini isə sağlam etsin” (Əliyev, 2001; Sayılov, səh. 15).

V. P. Dyakonovanın yazdığına görə, telenqitlərdə “arjan” adlandırılan gölə sağlamlıq mənbəyi kimi baxılırdı. Həmin gölə sağlam adamın getməsi yasaq idi. Ziyarət yeni ay doğanda, günün müəyyən saatlarında olmalıydı. 15 yaşına qədər uşaqların bulaq başına aparılması da yasaq hesab

edilirdi. Əgər həmin uşaqlardan xəstələnən olardısı, bulağın suyu evə gətirilər və o, evdə müalicə edilərdi. Qadınlar bulaqdan qarıtılmamışdan öncə özləri ilə apardıqları yaş çay kərpicini bulağın suyunda isladardılar. Bu çay da bulaqda çimmək qədər müalicəvi əhəmiyyətli hesab edilir və onu yalnız kimsə xəstələndikdə dəmləyərdilər (Дьяконова, 1984, səh. 39).

Su stixiyasının Azərbaycan xalqının mifoloji dünyagörüşündəki yeri və rolunun mifoloji mətnlərdə hərtərəfli əksini tapdığını bildirən A. Babək yazır ki, xalqımızın ta qədimlərdən suya hansı dəyəri verdiyi, ona xariqülədə bir şey kimi baxaraq onu müqəddəsləşdirməsi, suyun magik xüsusiyyətlərindən necə istifadə etməsi bu inanlarda rəngarəng şəkillərdə görünür: “Onları öyrənməklə təbiətsevər türkün dünyaya humanist münasibətinin dərinliklərinə varmaq, müasir mənəviyyatımızın köklərini aşkarlığa qovuşdurmaq mümkündür” (Babək, 2010, səh. 30).

Tədqiqatçının sözlərinə görə, su ilə bağlı inanclar məzmunca çox rəngarəng və əlvandır. Lakin bu mürəkkəblikdə qədim türk təfəkkürünün aydın məntiqi, dünyaya sağlam humanist-ekoloji münasibət gerçəkləşmişdir. Onların dərinliklərinə varıldıqda türkmifoloji düşüncəsinin sistemi, məntiqi üzə çıxır (Babək, 2010, səh. 30).

Türk yaradılış dastanlarında da su kultunun izlərini görməmək mümkün deyildir.

Bahəddin Ögəl haqlı olaraq yazır ki, Orta Asiya və Sibirdə söylənən yaradılış əfsanələri içərisində ən böyüyü və doğru olanı V. Radlov tərəfindən toplanan və Altay türklərinə aid olan əfsanədir (Ögəl, 2006, səh. 416). Mərkəzində Tanrının durduğu və aparıcı rola sahib olduğu bu dastan yarandığı dövrdən ən azı 5-6 min il sonra qələmə alınsa da

ilkin məzmun və mahiyyətini, cüzü fərqlər nəzərə alınmazsa, bütünlüklə qoruyub saxlaya bilmişdir. XIX əsrdə məşhur türkoloq V. Radlov tərəfindən yazıya köçürülmüş “Yaradılış” dastanının (Dünyanın yaranması haqqında) məzmunu belədir:

(I variant)

Yerin yer olduğu vaxt suyla doluydu hər yer,
Nə göy vardı, nə də ay, nə günəş, nə də bir yer.
Tanrı uçub dururdu, insan oğlu tənhaydı,
O da umub durur, sanki, Tanrıya taydı.
Uçar, hey uçardılar, yer yoxdu, qonmazdılar,
Tanrı olduqlarıyçün əsla yorulmazdılar.
Bu Tanrının yox idi nə qayğısı, nə işi
İnsan oğlunun isə bitmədi pis vərdişi.
Bir külək yaratmışdı suları qaynadaraq,
Tanrını hirsləndirdi üzünə sıçradaraq.
Elə bildi o yazıq bununla bütün oldu,
Guya xeyli güclənib Tanrıdan üstün oldu.
Amma necə oldusa, suya yığıldı birdən,
Gömüldükcə gömüldü, dənizə daldı birdən.
Başladı yalvarmağa, gördü ki, iş çox ağırdı,
“Qurtar məni ey Tanrı!” – deyə möhkəm bağırdı.
Tanrı insafa gəldi, bağışladı özünə,
Dedi: “Ey insan oğlu, çıx suların üzünə!”
Tanrının buyruğuyla insan oğlu qurtuldu.
Getdi onun yanına, ağıllı-başlı durdu.
Tanrı birdən buyurdu: “Yaradılın möhkəm daş!”
Dənizlərin dibindən çıxdı üzə sal bir daş.
Daş üzə-üzə gəlib çatdı Tanrı önünə,
Tanrı insanı alıb çıxdı daş üstünə.
Tanrı bir gün insana belə bir buyruq verdi:
“En suların dibinə, oradan torpaq al!”-dedi.

İnsan daldı sulara, aldı bir ovuc torpaq,
Sualrdan çıxdı, gəldi Tanrıya uzadaraq.
“Yaradılsın Yer!” - deyib Tanrı torpağı saçdı,
Yer üzü yaradıldı, dənizlər qurulaşdı.
İnsana belə dedi Tanrı ona baxaraq:
“Dal sularn dibinə, gətir bir az da torpaq!”
İnsan dedi: “Mən suya bir dəfə də dalaram,
Bu dəfə öz payıma bir az torpaq alaram”.
Daldı suyun dibinə hey düşünə-düşünə,
İki ovuc torpaqla çıxdı suyun üzünə.
Düz bir ovuc torpağı soxaraq tez ağzına,
O birini uzadıb verdi Göy Tanrısına.
Öz-özünə söylədi: “Qoy mən bunu saxlayım,
Sonra dənizə səpib özümə torpaq alım”.
Tanrı torpağı aldı dənizin üstünə saçdı,
Tanrının istəyiylə birdən yer qalınlaşdı.
İnsanın ağzındak gizli saxlanan torpaq
Böyüməyə başladı boğazını sıxaraq.
Nəfəsini tıxadı, boğacaqdı az qala,
Can hövlüylə başladı qaçmağa sağa-sola.
“Oh, Tanrıdan qurtardım” – düşündüyü zaman,
Baxıb gördü ki, Tanrı orda durub bayaqdan.
Lap boğulmaq üzrəykən söylədi bu kəlməni:
“Ey Tanrı, gözəl Tanrı! Nə olar, qurtar məni!”
Tanrı hirsələnib dedi: “Sən nə etdin, nə yaptın?!”
Gözləyəcəyəm deyə ağzına torpaq aldın.
Niyə belə düşüncə yer eyləyib ağılında,
Torpaq nəyinə lazım, gizləyirsən ağzında?”
İnsan dedi: “Ey Tanrı, düşündüm öz payıma,
Torpağım olsun deyə torpaq aldım ağzıma.
Tanrı insanoğluna “Tüpür!” - deyə bağırdı,

Tüpürdü, tüpürçəyi yer üzünə dağıldı,
Yer üzü dümdüz ikən, qırşıb birdən soldu,
Sanki, yoxdan yaranıb, hər yan təpə-dağ oldu.
Tanrı möhkəm hirsləndi, insanoğluna dedi:
“Sən pis fikirlərinlə indi günühkar oldun,
Mənə pislilik etməkçün qəlbən pisliliklə doldu.
Qoy gizləsin qəlbində sənə xalqın da sənə
Həmin duyğuları ki, bəsləyirsən sən mənə.
Mənim xalqımın isə fikri olsun saf-arı,
Məndən suç gizləyənlər sənə xalq olsunlar,
Günahkar olanlarsa, sənə malın olsunlar.
Sənə suçunda qaçan gəlsin, qul olsun mənə,
Günahından gizlənən gəlib sığınsın mənə... (Ögəl, 2006,
səh. 447).

(II variant)

Bir zamanlar yalnız Tanrı Qara xan və su vardı. Qara xandan başqa görünən və sudan başqa görünən yox idi. Ağ ana göründü. O, Qara xana “yarat” deyib yenidən suya daldı. Bunu eşidən Qara xan bir kişi yaratdı. Qara xanla kişi intəhasız suyun üstü ilə iki qara qaz kimi uçurdular. Lakin halından məmnun olmayan kişi, Qara xandan daha yüksəkdə uçmaq istəyirdi. Onun istədiyini bilən Qara xan kişidən uçmaq qabiliyyətini aldı. Kişi dibsiz suya yuvarlandı. Elədiyindən peşiman olub Tanrı Qara xandan bağışlanmasını xahiş etdi.

Tanrı Qara xanın göstərişi ilə sudan bir ulduz çıxdı. Kişi həmin ulduzun üstünə çıxıb xilas oldusa da, Qara xan onun bir daha uça bilməyəcəyini nəzərə alıb dünyanı yaratmaq qərarına gəldi. Kişiyə buyurdu ki, suyun dibinə dalaraq torpaq çıxarsın. Şər düşüncədən əl çəkməyən kişi torpaq gətirərkən fikirləşdi ki, özü üçün gizli bir dünya da yaratsın, ona görə də

torpağın bir qismini ağızında saxladı. Elə ki ovcundakı torpağı su üzərinə səpdi, Tanrı Qara xan torpağa “böyü” deyərək buyurdu. Torpaq böyüyüb dünya oldu. Lakin kişinin ağızında saxladığı torpaq da böyüyüb onu boğmağa başladı. Qara xan ona “tüpür!” deməsəydi, boğulub öləcəkdi.

Tanrı Qara xan dümdüz bir dünya yaratmışdı, lakin kişi tüpürəndə ağızından çıxan torpaq bataqlıqlar, tərələr əmələ gətirdi. Hirslənən Qara xan itaətsiz kişiyyə “Erlük” (şeytan) adını verib, özünün işıqlı dünyasından qovdu.

Sonra yerdə doqquz budaqlı ağac bitirdi, hər budağın altında bir adam yaratdı ki, onlar doqquz insan irqinin ataları oldular. Erlük insanların gözəlliyini, xoş həyatını görüb Tanrı Qara xandan xahiş etdi ki, həmin insanları onun ixtiyarına versin. Qara xan vermədi. Erlük istəyindən dönmədi, insanları öz tərəfinə çəkməyə başladı. Qara xan insanların azgınlığını, Erliyə aldanmalarını görəndə, onları özbaşına buraxdı. Erliyi isə yer altındakı qaranlıq dünyanın üçüncü qatına qovdu. Özü isə göyün on yeddinci qatını yaradıb oraya çəkildi. Mələklərindən birini insanları qorumaq üçün yer üzünə göndərdi.

Erlük Tanrı Qara xanın qərar tutduğu gözəl göyü görüb, ondan icazə istədi ki, özü üçün bir göy yaratsın. İcazə alıb yaratdı və aldatdığı şər ruhları öz göyündə yerləşdirdi. Lakin Qara xan görəndə ki, Erliyin təəbəsi onunkundan daha yaxşı yaşayır, mələklərdən birini göndərüb həmin göyü dağıtdırdı. Göy yıxılıb dünyaya düşdü, dağlar, dərələr, ormanlar meydana gəldi. Və acıqlanmış Tanrı Qara xan Erliyi yerin ən aşağı qatına sürdü. Buyurdu ki, günəşsiz, aysz, ulduzsuz yerdə dünyanı sonuna qədər qalsın.

Tanrı Qara xan göyün on yeddinci qatında oturub kainatı idarə etməkdədir. Ondan bir qat aşağıda Bay Ülgen

Altun dağda qızıl bir taxt üstündə oturub, Göyün yeddinci qatında Gün Ana, altıncı qatında Ay Ata oturmuşdur (Cəfərov, 2004, səh 13).

Veselovskinin topladığı V variant da mövcuddur. Onu fraqment adlandırmaq daha doğru olar:

Bir gün Tanrı Ülgen dənizin üzərində bir palçıq parçası gördü. Bu palçıq eynilə insan şəklinə oxşayırdı. Tanrı ona can verdi və bu yolla şeytan Erlik meydana gəldi. Başlanğıcda Erlik Tanrıya çox ehtiram göstərirdi, münasibətləri də yaxşı idi. Amma zaman keçdikcə münasibətləri pozuldu və Erlik Tanrıya düşmən oldu (Ögəl, 2006, səh. 461).

VI variant:

Ülgen dünyanı yaratmaq üçün yuxarıdan suya endi. Düşündü, düşündü, işə haradan başlayacağını müəyyən edə bilmədi. Bir vaxt insan oğlu onun yanına gəldi. Ülgen xəbər aldı:

-Sən kimsən?

İnsan oğlu cavab verdi:

-Mən də dünyanı yaratmağa gəlmişəm.

Tanrı Ülgen hirsələndi və qəzəblə dedi:

-Sizi yaradan mən olmasaydım, siz bunu etməyə qalxa bilərdinizmi?

İnsan oğlu:

-Amma mən dünyanın mayası olacaq iki maddəni necə tapmağı bilirəm.

Tanrı:

-Elədirsə, mənə tez torpaq gətir!

İnsan oğlu dərhal suya daldı. Suyun altında bir dağ var idi. O dağdan bir parça götürdü, ağzına qoydu və suyun üzünə çıxdı. Torpağın yarısını Tanrıya verdi, yarısını ağzında saxladı. İnsan oğlu saxladığı torpağı ağzından dünyaya tüpürdü və

onun payına dünya bataqlıq, tarla və dənizlərlə doldu” (Ögəl, 2006, səh. 462).

Yenisey sahillərindən toplanmış VII variant:

Çox-Çox əvvəllər heç bir şey yox idi. Yalnız dalğalanan və çalxalanan böyük bir dəniz var idi. Bir də böyük bir şaman var idi (yeniseylilərə görə, şaman Tanrıdır). Onun nə işi vardı, nə də gücü. Bu dəniz üzərində qu quşları, qırmızı boyunlu balıqçıl quşları və daha neçə-neçə su quşları uçuşardı. Amma qonub dincəlmək, nəfəs dərmək üçün bir yerləri yox idi. Buna görə şaman balıqçıl quşa dedi:

-Suya dal, dənizin dibindən bir az torpaq gətir!

Balıqçıl iki dəfə suya cumdu, heç nə gətirə bilmədi. Üçüncü dəfə ağızda bir parça palçıq çıxarda bildi. Bu palçıqdan bir ada düzəldilər və uçuşub onun üzərinə qondular (Ögəl, 2006, səh. 462).

Verbitskinin qeydə aldığı başqa bir variantın mövzusu isə belədir:

Dünya bir dəniz idi, nə göy vardı, nə bir yer,
Ucsuz-bucaqsız, sonsuz sular içrəydi hər yer.
Tanrı Ülgen uçurdu, yoxdu bir yer qonmağa,
Uçurdu, axtarırdı bərk bir yer sığınmağa.
Qutsal bir ilhamla birdən ürəyi doldu,
Qeybdən gələn bir səs ona belə çarə buldu.
Göylərdən gələn bir səs Ülgenə buyuruq verdi:
“Önündəki şeyi tut, dərhal yaxala!” – dedi.
Sağa-sola boylanıb dörd açdı gözlərini,
Könlündə təkrarladı Səmanın sözlərini.
Dənizdən çıxan bir daş su üzündə dayandı,
O, daşı tutdu, bu üzündə dayandı.
Artıq Ülgen məmnundu, rahatlıq bulmuş idi.
Üzərində durmağa bir yeri olmuş idi.

Göylərin əmri ilə tapnca Ülgen dayaq,
Artıq vaxtı çatmışdı, göyləri yaradacaq!
Ülgen hey düşünmüşdü ta göylərə baxaraq:
“Bir dünya istəyirəm, bir soyla yaradım,
Bu dünya necə olsun, nə boyda yaradım?”
Bir Ağ Ana var idi, yaşardı su içində,
Göründü su üzündə, Ülgenə belə dedi:
“Yaratmaq istəyirsən sən də bir şeylər, Ülgen,
Yaradan olmaq üçün bu qutsal sözü öyrən.
De ki, mən etdim, oldu. Başqa bir şey söyləmə,
Hələ yaradan ikən “etdim, olmadı!” demə!”
Ağ Ana bunu dedi, qeyb oldu, çıxıb getdi,
Dənizə dalıb getdi, bilinməz hara getdi.
Ülgenin qulağından bu buyruq heç çıxmadı,
İnsana bu öyüdü verdi, heç yorulmadı:
“Dinləyin ey insanlar, vara yox deməyiniz!
Varlığa yox deyərək, yox olub getməyiz!”
Ülgen yerə baxaraq, “Yaradlısın yer!” demiş,
Bu istək əsasında dənizdən yer törəmiş.
Ülgen göyə baxaraq, “Yaradılısın göy!” demiş,
Bu buyruq əsasında üstünü göy bəzəmiş.
Tanrı Ülgen durmadan ayrıca vermiş salıq,
Bu dünyanın yanına yaradılmış üç balıq.
Bu böyük balıqların üstünə dünya qonmuş,
Balıqlar çox böyükmüş, dünyaya dayaq olmuş.
Dünyanın yanlarında iki də balıq durmuş,
Dünya gəzər olmamış, bir yerdə qalıb durmuş.
Bir başqa balıq isə yerə gərilmiş idi,
Qapqaranlıq şimala başı çevrilmiş idi.
Ortadakı balığın başı tam şimaldaymış,
Dərhal tufan başlamış, yönü az dəyişsəymiş,

Onun başı hər zaman tam yöndə durmalıymış,
Bu yön heç dəyişmədən şimalda olmalıymış.
Başı bir azca ensə, tufanlar başlar imiş,
Tufanla daşan sular dünyanı basar imiş.
Başı zəncirlər ilə bu üzdən bağlanmışdı,
Başın tərpnəməsi bu yolla saxlanmışdı.
Zəncirlər bağlanıbmiş ortadakı dirəyə,
Balıq əsla heç zaman qımıldanmasın deyə.
Tanrı balıq işini verdi Mandı-Şirəyə,
Mandı-Şirə düzəltdi başı, dönsə nərəyə.
Günlərdən bir gün yenə yer suya gömülmüşdü,
Çünki balığın başı aşağı düşmüşdü.
Dünya yaradılınca, Tanrı rahatı seçdi,
Oturmaq üçün yenə Altun Dağına keçdi.
Çox böyük dağ idi Altun dağ dedikləri,
Ayla günəşə dəyər, göydəydi zirvələri.
Yerləşirdi Altun Dağ göylə yer arasında,
Ülgen də otururdu bu dağın tam başında.
Dağın ətəkləriysə dünyaya dəyməyirdi.
Bir adam boyu qədər dururdu, düşməyirdi.
Dünyanın yaranması altı gündə olmuşdu,
Yeddinci gündə isə Bay Ülgen uyumuşdu.
Bir gün yatdıqdan sonra Bay Ülgen qalxdı yenə,
Ətrafna boylandı, nələr yaratdım deyə.
Bizimkindən başqaydı özünə eş dünyası,
Onun deyildi yalnız Ay və Günəş dünyası.
Doqquz ayarlı dünya da artıq yaradılmışdı,
Birər cəhənnəm ilə bir də yer qatılmışdı.
Dünyanın böyüyü Xan Qurbustan Təngərə,
Cəhənnəminin adı Manqız Toçiri Tamu,
Altun Tələgəy idi yerin isə namı.

Cəhənnəmi quranda Tanrı heç boş durmamış,
Matman Qara adıyla bir də möhür adamış.
Doxsan doqquz dünyanın ortasının oratası,
Adı Əzrə Qurbustan Təngərə, Göy dünyası,
Bu dünya rəisinin özü də bir xan idi,
Adı Keratlu Türün Musikay Burxan idi.
Qurulduğu yer isə Altun şarka adlı yer,
Cəhənnəminə hamı Tüpgün Qara Tamu der.
Biri bu cəhənnəmi idarə edir başdan,
Bu da qutsal ruhlardan biri Matman Karakçı xan,
Dünyamıza gəlincə, dünyalar içərisində,
Ən kiçik olanıdır, insan yaşar içində.
İnsanın dünyasına derlər Qara Təngərə,
İdarə edər onu qutsal, böyük May-Tərə.
Dünya cəhənnəminə topdan Qara teş derlər,
Kerey xan adlı biri onu idarə edər.
Sanma ki, bizim dünya, dünyalar içrə təkdir,
Otuz üç qatlı göylə, dünya çox-çox yüksəkdir.

Yenə günlərdən bir gün Tanrı Ülgen dənizə
Baxaraq durur idi, tutuldu birdən-birə,
Bir torpaq parçası suda dövrə vururdu,
Torpağın üzərində bir qədər gil dururdu.
“Torpaq üstündəki şey,” – dedi, - “nədir əcaba?
İnsan oğlu bu olsun, insana olsun ata!”
Görünməyə başladı insan kimi bir şəkil,
Birdən insan olmuşdu torpaq üstündəki gil.
İnsanda toplanmışdı hər çeşiddən yetərlik,
Bu ilk insann isə adı olmuşdu Erlik.
İnsan yaradan Tanrı ortaldan qeyb oldu,

Erlük də yola çıxdı, arayıb, onu buldu.
Tanrının könlü təmiz, ucalardan ucaydı,
“Bir kiçik qardaşm ol!” – deyə Erlükə dedi.
Erlük Tanrı Ülgenin qardaşı olmuş idi,
Ancaq nədənsə qəlbi hirs ilə dolmuş idi.
Erlük yaradılınca gəzib-gəzib əyləndi,
Aradan günlər keçdi, birdən durub söyləndi:
“Mən nə üçün olmayım Tanrıdan daha yüksək,
Tanrı hansı əsasla göylərdə olmalı tək?
Mən nə üçün olmayım, həm qüvvətli, həm uca,
Bu bir qəbahətmi ki, mən doğuldum yenicə?”
Daha irəli gedib, gözləri hirslə doldu,
Tanrını qısqanaraq, əzəli düşmən oldu.
Güclü Tanrıya baxıb, qutlu gücü qısqandı,
Söyləməyə başladı, öz nəfsinə aldırdı:
“Ah, kaş ki, mən də belə adəm yarada biləm,
Dünyaya sahib olam, aləm yarada biləm!”
Tanrı gördü ki, Erlük bir işə yaramaz,
Erlükün varlığıyla bu dünya da yaşamaz.
Yaratdı Mandı-Şirə adlı bir qəhrəmanı,
Dedi ki, Erlük deyil, bu qorusun insanı.
Mandı-Şirədən başqa sümükləri qamışdan
Yeddi adam yaratdı, ətləri də torpaqdan.
Nəfəsiylə üflədi, tutdu qulaqlarına,
Yeddi insanın dərhal can gəldi ruhlarına,
Tutdu, burunlarına bir daha da üflədi,
Ağıl verdi insana, ruha ağıl eklədi.
Müqəddəs Mandı-Şirə insanı qoruyacaq,
Onu yaşadacaqdı, düşmənləri qovacaq.
Amma insan oğluna biri lazımdı ancaq,
Onun idarəsini qaydasına qoyacaq.

Bunun üçün də Tanrı May-Tərəyə verdi can,
Dedi: “İnsan oğlunun üstündə olursan xan!” (Ögəl, 2006, səh. 428-432).

Saxa – yakutlardan toplanan yaradılış dastanları da, cüzi fərqlərə baxmayaraq, Altayda yazıya köçürülmüş dastanlara bənzəyir. Bu da təbiidir. Çünki həm altaylılar, həm də saxa-yakutlar mənşəcə türkdürlər və bütün bu dastanlar da ümumtürk mahiyyəti daşıyırlar. Saxalardan (yakutlardan) toplanan dastanlar da bir neçə variant təşkil etməkdədir.

Seroşevskinin topladığı variantlardan birinin məzmunu belədir:

Böyük Ağ yaradan Ürüng Ayığ Toyon lap əvvəldən böyük dənizin üzərində yüksəklərdə dayanıb-durarkən suyun üstündə üzən bir köpük gördü. Tanrı durdu və köpükdən soruşdu:

-Sən kimsən?

Köpük Tanrıya baxıb dedi:

-Mən bir şeytanam, lap suyun dibindəki yerdə yaşayıram.

Tanrı şeytana üz tutub soruşdu:

-Bilmirəm, sözün doğrudurmu? Suyun altında yer varmı? Elədirsə, o yerdən mənə bir parça torpaq gətir! – dedi.

Şeytan dənizə daldı, xeyli vaxt keçdikdən sonra şeytan göründü. Əlində bir az torpaq var idi. Tanrı qara torpağı ondan aldı, əlində tutub, baxdı, torpağı təqdis etdi və suya atdı. Sonra şeytan düşündü ki, Bu Tanrımı necə suda batırım, boğulsun. Lakin elə bu vaxt torpaq böyüyüb, ətrafa yayılmağa başladı. O sərtləşdi, bərkidi. Dənizin böyük bir hissəsi həmin torpaqla doldu (Ögəl, 2006, səh. 443).

Seroşevskinin yazıya aldığı II variant isə saxa - yakutların xristianlığı, üzdən də olsa, qəbul etmiş hissəsindən

toplanmışdır. Bu variant müəyyən qədər İncil motivləri ilə çarpazlaşmış və dövrümüzə ilkin şəklini müəyyən qədər itirmiş vəziyyətdə yetişmişdir. Onun məzmunu belədir:

Şeytan Həzrət İsanın böyük qardaşı idi. Amma qardaşı nə qədər xeyirxah idisə, bu da bir o qədər bədxah idi. Tanrı hey düşünürdü ki, bir dünya yaradım, amma necə yaradım. Xeyli düşünən Tanrı şeytana belə dedi:

Sən “parlağam, çox qüvvətliyəm, bacarıram” deyə öyünürsən. Elə isə get, dənizə dal, dənizin dibindən mənə bir az qum çıxart.

Şeytan dənizə daldı. Az sonra üzə çıxdı. Çıxmağına çıxdı, amma qum da ovcundan axıb getdi. Şeytan yenidən, ikinci dəfə dənizin dibinə cumdu, amma yenə də əli boş üzə çıxdı. Şeytan gördü ki, olmayacaq, tez bir qaranquş olub dənizin dibinə cumdu. Dimdiyinə bir az palçıq alıb suyun üzünə çıxdı.

Tanrı palçığı aldı, təqdis etdi, sonra da dənizə atdı. Beləliklə, yer üzünü yaradılmış oldu. Lakin şeytan əvvəldən Tanrının fikrini bilmiş və ağzında bir parça torpaq saxlamışdı. “Nə üçün Tanrının dünyası olsun, mənimki isə yox” – deyə düşünmüşdü. O da öz dünyasını yaratmaq istəyirdi. Çox keçmədi ki, Tanrı bunu başa düşdü, şeytana yanına çağırdı, əli ilə ənsəsinə elə vurdu ki, ağzında gizli saxladığı çamur ətrafa sıçradı. Hər tərəf bu çamurla dağ, daş oldu. Tanrının o gözəl dünyası da bugünkü dünya oldu (Ögəl, 2006, səh. 443-444).

“Dədə Qorqud”un ikinci boyunda Salur Qazanın su ilə xəbərləşməsi suyun tapınacaq obyektini kimi dəyərini və sakral funksiyalarını göstərir:

“Çağnam-çağnam qayalardan çıxan su,
Ağac gəmiləri oynadan su,
Həsənlə Hüseynin həsrəti su,

Bağ və bostanın ziynəti su,
Ayişə ilə Fatimənin nigahı su,
Şahbaz atlar gəlüb icdigi su,
Qızıl dəvələr gəlüb keçdigi su,
Ağ qoyunlar gəlüb çevrəsində yatdığı su,
Ordumun xəbərini bilürmüsin, degil mana!
Qara başım qurban olsun, suyum, sana!” (KDQ, 2004,
41).

Miflərin bir çoxunda insanın yaradılışında iştirak edən əsas kulturlardan biri də su kultudur. Su eyni zamanda Tanrı ilə birlikdə əzəldən mövcud olmuşdur:

Bir zamanlar yalnız Tanrı Qara xan və su vardı. Qara xandan başqa görünən və sudan başqa görünən yox idi.

Başqa bir mifdə isə deyilir:

Yerin yer olduğu vaxt suyla doluydu hər yer,
Nə göy vardı, nə də ay, nə günəş, nə də bir yer.

Su təkcə kosmogenez prosesində deyil, antropogenez prosesində də yaxından iştirak edən əsas ünsürdür. Bir çox miflərdə o əcdad kimi çıxış edir. Suyun əcdad funksiyasını “Reyhanın nağılı”nda da izləmək mümkündür:

“Dövlət tərəfindən qızı oğurlanmış nisgilli, yazıq ana Gülcahan “qızım-qızım” deyə çölü-biyabanı gəzir. Bir gün susuzluğundan yanan Gülcahan özünü sürüyüb bir su gölməçəsinin üstünə saldı. Arvad çox sevindi, gölməçədə olan suyu tamam içib qurtardı. Demə Gülchanın içdiyi su dərəyə atlarının aygırının su içdiyi gölməçə imiş. Bir müddət keçdi, bu gölməçə suyundan Gülcahanın boynunda uşaq qaldı. Onun bir oğlu oldu” (Azərbaycan nağılları, 2004 c., s. 254).

Azərbaycanın müxtəlif bölgələrindən, o cümlədən Naxçıvandan toplanmış materiallara əsasən, “pis yuxunu suya

danışallar ki, yuyup aparsın. Yaxşı yuxunu da danışallar ki, aydın nıx olsun” (Azərbaycan Folkloru Antalogiyası, 2009, səh. 49).

Göyçədən toplanmış başqa bir mətndə də təqribən eyni fikir ifadə edilməkdədir: “Qorxulu yuxunu suya söyləmək lazımdır ki, bədbəxt hadisə yuxu görəndən uzaxlaşsın” (Azərbaycan folklor antologiyası, 2006, səh. 86).

Zəngəzurdan toplanmış daha bir mətndə də eyni inancın izlərini görməkdəyik: “Yuxuu qarışdıranda itə çörək, toyuğa bir qab dən atarsan. Sora suya nəğil eləsən, xətər sovuşar” (Azərbaycan Folkloru Antalogiyası, 2005, səh. 107).

Bu materiallar xalqımızın suyun mügik qüvvəsinə inamının nə qədər böyük və güclü olduğundan xəbər verməkdədir. İstər pis, istərsə də yaxşı yuxunun ona danışılması onun mifoloji düşüncədəki çoxfunksionallığı göstərməkdədir. Eyni zamanda yuxuların fal olduğuna, başqa sözlə, gələcəkdən xəbər verə biləcəyinə inanılmışdır. Qarabağdan toplanmış aşağıdakı mətn deyilənlərə ən gözəl sübutlardan biridir: “Yuxuda dişin düşməyi kiminsə ölməyi deməkdir” (Azərbaycan folklor antologiyası, 2000, səh. 182).

A. Babəkin yazdığına görə, insan yuxuda çiy ət görürsə, bu yenə də ölümlə bağlı əlamətdir: “Bəs insan bu halda nə üçün yuxunu suya danışır? İnanca görə, su pis yuxunun qabağını alır, insana gələcək şəri də yandırır. Demək, su insanın taleyinə təsir edir, baş verəcək pis hadisənin qabağını su alır. Bu halda su pisliyi, şəri təmizləyən qüvvə kimi çıxış edir. Bəs suya bu qüvvəni verən nədir? Bizcə onun kosmoqonik statusudur. Axı, su ilkin yaradılışla bağlıdır. Oğuz inanclarına görə, Haqqın-Allahın üzünü görmüşdür. Su qədimlərdən ilahi qüvvə ilə bağlı hesab olunmuşdur. Demək, suyun yuxu ilə xəbər verilən hər bədbəxt hadisənin qarşısını

alması onun ilahi güclə bağlılığı haqqındakı görüşə əsaslanır” (Babək, 2010, səh. 30).

Tədqiqatçı yazır ki, insan pis yuxunu suya danışdığı kimi, yaxşı yuxunu da suya danışmalıdır. Yaxşı yuxu-yaxşı, xeyir əlamətlər deməkdir:

“Beləliklə, insanın yuxu ilə ona xəbər verilən taleyi bütün hallarda suya danışmaq lazımdır (məcburidir). Bu da göstərir ki, su insanın taleyinə hərtərəfli təsir göstərir. Ümumiyyətlə, yuxu ilə gələn su simvolu xeyir əlamət hesab olunur. Naxçıvandan toplanmış inanc mətni: “Yuxuda ət görmək, diş çıxartdırmaq, quyuya düşmək pis əlamətdi, çimmək, quş kimi uşmazx yaxşı” (Azərbaycan Folkloru Antalogiyası, 2009, səh. 89).

Burada çimmək dedikdə, təbii ki, suda çimmək nəzərdə tutulur. Adətən yuxuda su görmək suda çimmək şəklində olur ki, bu da insana yuxu ilə verilən xeyir əlamət, baş verəcək xoş hadisənin sorağıdır. Ancaq insan yuxuda su görüb sevinirsə, bu o demək deyildir ki, həmin hadisə baş verəcək. Bundan ötrü, yəni həmin yuxunun çin olmasından ötrü onu suya danışmaq lazımdır. Çünki yalnız bu halda xeyir simvol gerçəkləşər – “aydınlıq” olar. Bu halda aydınlıq olması yuxunun həyata keçməsi deməkdir” (Babək, 2010, səh. 30-31).

M. Seyidov yazır ki, suya və bitkiyə (ağaca) inam türkdilli xalqların əski inamlar aləmi ilə bağlıdır. Su da, ağac da (Dünya ağacı) ilkindir. İnsan və həyat onlardan yaranmışdır (Seyidov, 1983, s. 118). A.S.Bukşpanın yazdığına görə, bəzi türk soylarında “İjjəp-sobujjəp – sob” adlı su tanrıçası -ruhu olmuşdur (Azərbaycanı öyrənmə yolu..., 1928, s. 8). C. Bəydili Vasilkova istinadən bildirir ki, suyu keçmək dünya folklorunda nigahın metaforası olub, soy-

nəsil artımının gərəkli aktı kimi mənalandırılır (Bəydili, 2003 b, s. 327).

M. Seyidov bildirir ki, doğmayan Azərbaycan qadınları hamilə olmaq üçün mağaralara, o sıradan Azıx mağarasına girib orada tavandan damcılayan suyu yığıb içər və döşəmə ilə divarlar arasından sızan suyu qarınlarına sürmüşlər. Doğulan övladı mağara və onun suyunun verdiyinə inanmışlar (Seyidov, 1989, s. 220). Ə.İnan yazır:

“Bir kəndə yeni gələn gəlinə qadınlar tərəfindən “hu köründürü” (su göstərmə) deyilən bir mərasim düzəldərdilər. Bu mərasim gəlin gəldiyi günün ertəsi gün icra olunardı. Kənd qadınları və qızları toplaşib gəlini kəndin yaxınındakı çaya və ya gölə aparırdılar. Qoca bir qadın gəlini suya, suyu gəlinə göstərdikdən sonra “ataylardan kalgan hu, ineylərdən kalgan hu”(atalardan qalan su, analardan qalan su) deyərək, bir şeylər söyləyir və gəlinin bəzəklərindən bir gümüş pul qoparıb suya atırdı” (İnan, 1976, s. 492).

Su kultunun izlərinə “Əsli-Kərəm” dastanında rast gəlmək mümkündür. Dastanda “Kərəm çaya üzünü tutub deyir:

Abi-həyat kimi daim axarsan,

Haqqın camalına hərdən baxarsan,

Dolana-dolana evlər yıxarsan,

Mənim Əslim buralardan keçdimi?” (Azərbaycan məhəbbət dastanları, 1979, s. 122).

Azərbaycanda bulunan pirlərin bir qismnin su kultundan qaynaqlandığını bildirən M. Hacıyeva Azərbaycan folklorunda su haqqında çeşidli inancların olduğunu diqqətə çatdıraraq yazır ki, “səfərə çıxan adamın arxasından su tökərlər. Bu yolun açıq olması üçün edilir. Pis yuxunu suya söyləmək yüngüllük verir, yuxuda su görmək xeyrə yozulur.

Suya inam, su pirlərinə tapınmaq Azərbaycan türklərinin əski mistik görüşlərində önəmli yer tutmuş və günümüzdə də bu inanc xalq arasında təsirini sürdürməkdədir. Məsələn, Qubanın Söyüb kəndi yaxınlığında olan Polad dağındakı “Pir Bənövşə Nənə” deyilən su piri günümüzdə qədər yaşayan bir inandır” (Hacıyeva, 2001, səh. 63).

M. Seyidov yazır: “Pir Bənövşə Nənə mağarasında iki qadın döşünə bənzər yerdən süd rəngli su axır. Südün töküldüyü yerdən bulaq suyu çıxır. Mağaradakı daş oxlovu, təknəni Pir Bənövşə Nənənin sayırlar. Xalq Pir Bənövşə Nənənin bərəkət verdiyinə inanır. Mağarada oxlovun, teknenin olması buğdayla bağlıdır. Südün tökülməsi isə su mifi ilə bağlıdır” (Seyidov, 1983, səh. 34).

Su stixiyasının qoruyucu funksiyasını Naxçıvandan toplanmış aşağıdakı mətndə çox gözəl əks olunmuşdur: “Uşağı qırxıdan çıxarmaxdan yana oturdullar qara parçanın üsdünə. Başına qırx üskük sü töküllər” (Azərbaycan Folkloru Antalogiyası, 2009, 53).

A. Babək yazır ki, uşağın 40 günü həm də zahı qadının 40 günü deməkdir. Bu qırx gün körpə üçün olduğu kimi, ana üçün də olduqca təhlükəli günlər hesab edilir və sözügedən müddətin başa çatması hər cür xəta-bəlanın, təhlükənin sovuşması anlamına gəlir: “Lakin 40-lıqdan çıxmaq xüsusi mərasimdir. Uşağın başına tökülən 40 üskük su 40 günü bildirir. Bu su onun yaşadığı günləri şərdən təmizləyir. Uşaq (onun həyatı) su ilə təmizlənir. Su pis yuxunu yuyub apardığı kimi, 40 günlük uşaqdan da pisliliyi, şər-xətəni yuyub aparır. Demək su uşaq da, yuxunu da təmizləyir, şərdən qoruyur. Eyni üsul zahı qadına da aiddir” (Babək, 2010, səh. 31).

Alim fikrini əsaslandırmaq üçün Gəncəbasardan toplanmış aşağıdakı mətni misal gətirir: “Zahı qadı on

günlüyündə onunu tökməli (çimib təmizlənməli), qırx günlüyündə isə qırxını tökməlidir. Qırxını tökəndə başından qırx qaşığı su (buna kusul (qüsul) suyu da detirlər) tökməlidir. Suyu tökə-tökə üç dəfə bu sözləri təkrar etməlidir: Can kusulu tökürəm, vacibdi, qürbətən Allah” (Azərbaycan folkloru antologiyası, 2004, səh. 24).

Bənzər inanc İraq türkmənlərində də vardır. Kərkük türkmənlərində qırxı çıxan körpə və ana su ilə pak edilir. Bu adətə «qırx çıxarmaq» deyilir. Sudan qırx ovuc götürülür, ana və körpənin başından tökülür və bununla da onların pak olduğuna inanılır (Bəndəroğlu Ə., Paşayev Q. 2003, səh. 37).

Onlar inanırlar ki, “qırxı çıxmamış körpənin paltarının suyunda uşağa qalmayan qadın çimsə uşağı olacaq” (Azərbaycan folkloru antologiyası, 1999, səh. 85).

Bu inancı təhlil edən A. Babək suyun yaradıcılıq funksiyasının bir daha təsdiq edildiyini bildirərək yazır ki, əgər uşağı olmayan qadın sözügedən sudan hamilə qalarsa, demək, bu su həyat yaradır, uşaq verir və kişi başlanğıcı rolunu oynayır (Babək, 2010, səh. 31). Alimin fikrincə, aşağıdakı İraq-türkmən inancı da bu fikri təsdiqləyir: “Sünnət edərkən artıq dərini suda saxlayır, sonra suyu uşağı olmayan qadının başına tökülmüş ki, uşağı olsun” (Azərbaycan folkloru antologiyası, 1999, səh. 89).

Ulularımızın suyun şəfaverici qüdrətinə inandıqlarını yazan A. Babək daha sonra Naxçıvan və Şəki-Zaqatala bölgələrindən toplanmış digər mətnləri də misal gətirir (Babək, 2010, səh. 32). Bunlardan birincisində deyilir: “Yazda birinci dəfə sel gələndə selin qabağından kim su doldurub içsə, hər dərdi sağalar deyirlər” (Azərbaycan Folkloru Antologiyası, 2009, səh.49).

Digər mətn isə belədir: “Yazda birinci dəfə sel gələndə kim onun suyundan içsə, bütün xəsdəlikləri sağalar” (Azərbaycan Folkloru Antalogiyası, 2005, səh. 20).

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

“Dədə Qorqud” eposunun ilk boyunda belə bir ifadə diqqət çəkir: “Qamın aqan görkli suyun qurımasun!” (KDQ, 2004, s. 36).

Uluq xan Ata Bitikçinin qələminə məxsus “Oğuznamə”də yer almış bir mifdə də su kultunun izləri ilə rastlaşırıq. Sözügedən kitab barədə Məmlüklər dövründə Misirdə yaşamış tanınmış türk tarixçisi Əbubəkr ibn Abdullah ibn Aybək üd – Dəvadari məlumat vermişdir. Onun yazdığına görə, vaxtilə “Uluq xan Ata Bitikçi” adında bir kitab yazılmış, bu kitabı tapan Cəbril ibn Bxtəşyu adlı fars tarixçisi onu türk dilindən fars dilinə (Sasanilər dövrünün orta fars – tat dilinə) tərcümə etmişdir. Uzun müddət Abbasi xəlifəsi Harun ər – Rəşidin (VIII əsr) kitabxanasında qorunan, sonra it-bat olan bu kitabın farsca tərcüməsi sonralar Dəvadarinin əlinə düşmüş və o, həmin kitabın içindəkiləri bütünlüklə öz əsərinə köçürmüşdür. Elə bunun sayəsində də əsərin məzmunu dövrümüzədək ulaşmışdır.

Eynən “Kitabi – Dədə Qorqud”da olduğu kimi bu kitabda da Təpəgözlə bağlı mif yer almaqdadır. Əsərin ən maraqlı hissəsi isə ilk insanların yaradılması barədə Azərbaycan-türk mifidir. Abdullah ibn Aybək üd – Dəvadari onu öz əsərində belə çatdırır:

İlləri sayılammaz, çox – çox əski bir çağmış,
Göylər sanki dəlinmiş, çoxlu yağışlar yağmış,
Dünya seldə boğulmuş bu şiddətli yağmurla,
Yer üzü tam örtülmüş sürüklənən çamurla.
Sellərin önündəki çamurlar bir yol bulmuş,
Qara Dağçı dağında bir mağaraya dolmuş.
Mağaranın içində qayalar yarılmışmış,
Yarıqların bəzisi insanı andırırmış.
Qayaların yarığı insan qəlibi olmuş,

Qəliblərin içi də gillə, çamurla dolmuş.
Aradan zaman keçmiş, illər, əsrlər dolmuş,
Yarıqlarda bu torpaq su ilə həll olmuş,
Yengəc bürcü deyirlər, bu bürcə gəlmiş günəş,
Havalar çox isinmiş, atəş ilə olmuş eş.
İnsan qəlibindəki su ilə torpaq bişmiş,
Bir – birinə qarışmış, zərrələriyə şişmiş.
Onlara görə sanki mağara bir qadınmış,
İnsana vücud verən içi də bir qarınmış.
Günəşin atəşiylə su ilə torpaq bişmiş,
Doqquz ay müddətində sərin bir rüzgar əsmiş.
Su, atəş, torpaq, ruzgar, dörd ünsür derlər buna,
Bunlar təməl olmuşdur ilk insan vücuduna.
Tam doqquz ay keçincə ondan bir insan çıxmış,
Nədənsə adını da “Ay Atam” deyə almış.
Ay Babayla, Ay Dədə türkcəyə burdan qalır,
İnsanın ilk cəddi də kökünü aydan alır.
Ay Atam adlı ata göylərdən yerə enmiş,
Bu yerin suyu dadlı, havası da sərinmiş.
Sonra başlamış yenə böyük sellər, yağışlar,
Mağaranı doldurmuş yenə gillər, çamurlar.
Sünbülə adlı bürcə günəş də gəlmiş, enmiş,
Bu bürcə Yengəcdən daha aşağı imiş.
Günəş alçaq bürcdəyəkən yenidən torpaq bişmiş,
Bu ikinci varlıq da birinciyə tam eşmiş.
Birincisi Ay Atam necə idisə kişi,
Bu ikinci şəxs də yaradılmışdı dişi.
Ay Va demişdir hər kəs bu dişinin adına,
“Ağ üzlü” anlamı var ad qoymuşlar qadına.
Ay Atam ilə Ay Va birləşib evlənmişlər,
Qırx uşaq doğuurlmuşlar, toplanıb yığılmışlar.

Qırx uşağın yarsı nədənsə, oğlan olmuşdur,
Digər yarusı təsadüflə qız olmuş.
Evlənmişlər uşaqlar, nəsilləri bollaşmış,
Soyları böyüyərək ulusları çoxalmış.
Ana və ataları bir gün ölüb getmiş,
Uşaqlar mağarada onları da dəfn etmiş.
Amma bu mağaranı kimsə unutmamış,
Heç bir müqəddəs onun yerini də tutmamış.
Qızıl qapılar ilə qaplamışlar ağzın.

Çiçəklə bəzəmişlər mağaranın yanın (Ögəl, 2006, səh. 479-480).

Bu mifdə diqqəti ən çox çəkən məqamlardan biri insanın yaradılışının su, dağ və mağara ilə əlaqəli təqdim edilməsidir. Mif və əfsanələrimizdə dağın ana, nurani qoca, pəhləvan və s. şəkillərdə təcəlli etməsi faktına tez-tez rast gəlmək olur. M.Seyidov yazır:

“Müqəddəs başlanğıc sayılan dağ, eləcə də torpaq və xüsusilə onlarla bağlı Günəş bütün varlığın, həyatın, tanrıların, insanların, nemətlərin yaradıcısı, anası-atası kimi qəbul olunur. Torpaq başlıca olaraq ana başlanğıcı sayılmışdır” (Seyidov, 1983, s. 308).

Təqdim olunan mifdə insanın yaradılışında torpaq (palçıq) və Günəş də yaxından iştirak edir ki, bu da Mirəli Seyidovun yuxarıdakı fikrini tamamilə təsdiqləyir.

Əbdülqədir İnan dağı Ana kompleksinə daxil edərək bildirir ki,. Türk mifologiyasında dağın ana rolunda çıxış etməsinə dair bir çox miflər mövcuddur. Bu da öz növbəsində dağın ulu əcdad kimi kultlaşmasını və onun ətrafında inamlar kompleksinin yaranmasını təmin etmişdir. Elə bu inancın təzahürüdür ki, Türküstan türklərinin olduqları hər bölgədə dağ kultunun izləri tapılmışdır. Buradakı dağların çoxu

“müqəddəs, ulu əcdad, ulu xaqan” anlamlarını verən Xan Tanrı, Buztağ Ata, Bayın Ula və b. adlarla da tanınmışdır (İnan, 1976, s. 32).

Azərbaycanda dağ kultu ilə bağlı miflərin birində deyilir:

“Susuzluqdan bir çoban və onun qoyun-quzusu əziyyət çəkir. Çoban üzünü Qır Dağına tutaraq deyir: “Ey Qır Dağı, sən buradan bir bulaq çıxar, mən bir ağ, bir də qara qoyun qurban kəsəcəyəm”. Çoban bu sözləri deyəndən sonra baxıb görür ki, həmin yerdən bulaq çıxdı. Özü də necə bulaq, göz yaşı kimi duru, buz kimi soyuq. Çoban ilə sürüsü bulağın suyundan içirlər. Amma çoban nə ağ qoyunu, nə də qara qoyunu kəsir. Elə həmin saat çoban da, sürü də daşa dönür” (Azərbaycan mifoloji mətnləri, 1988, s. 83).

“Dağların ayrılığı” adlı başqa bir mifdə isə deyilir:

“Alvız Dağı sac asıb yuxa bişirmək istəyirdi. Xəmiri kündələyib yığır, yuxanı bir-bir yayıb süfrəyə sərir, sacın qızmağını gözləyirdi. Böyük oğlu Qoşqar, ortancıl oğlu Murov, kiçik oğlu Kəpəz də ocağın qırağında oturublarmış. Qabaqlarında da dələmə, ovma, yuxa bişdikcə bölüşdürüb isti-isti yeyəcəkmislər.

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

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

Murov:

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

Qoşqar onlara acıqlanır:

– İndi ki, belə oldu, heç biriniz ona əl vurmayın. Gözləyirik, uç yuxa bişər, hərəməz birini götürərik.

Qardaşlar h c tl şir, yuxa bişm mişd n bir-birinin yaxasını cırası olurlar. Alviz ana onlara n  qədər t pinirs , kirmirl r. K p zl  Murov dalaşmağa bařlayır. Qoşqar onların arasında oturur, onları sakitləşdirmək istəyir. Lakin Murov bir k s v götürüb K p zin peys rin  endirir. Kəpəz bar-bar bağırrır. Boynunu tuta-tuta qaçır. Qoşqar K p zi çox istəyirmiş, kiçik qardaşının şiv nin  d zm r, qızmar sacı qaldırıb Murovun bařına çırpır. Murov da  ığıra- ığıra bařqa s mt   z tutur. Alviz ananın  z  bozarır. Qoşqar d y l c yind n qorxub g nbatana y y r r.

   qardaşın hərəsi ayrılıb bir yanda qərar tutur, Alviz ana t k qalır. O vaxtdan bəri qardaşlar  z analarına, ana da  z oğullarına baxa-baxa qocalmışlar. Hər bulaq, hər çay onların bir göz yaşıdır, onların bu h sr tl ri, bu intizarları dənizlərdə, dəryalarda görüşür” (Azərbaycan mifoloji mətnləri, 1988, s. 23-24).

C. Bəydili mifdəki Alviz obraz ilə əlaqədar bildirir ki, İran mifologiyasında bütün dağların anası olaraq bilinən  lb rz dağının adı da Albız//Alviz//Yalbuz adının t hrif  uğramış şəklidir (Bəydili, 2007, s. 162).

B.  g lin sözlərinə görə, oğuz türkləri daş-dağ ruhundan güc aldıqlarına inandıqlarından sadəcə bir torpaq, daş yığını kimi deyil, duyğularla yoğrulmuş, insanlaşmış varlıq kimi d ş nm şl r (Ögel, 1995, s. 424).

Aşıq Ələsgərin “Şah dağı” şerind  dağdan şəfa verən pir kimi söhbət a ılır:

Hansı igid dara düşsə,
N zir deyir, yada salır,
Yeddi kralın qaçağı
P nahlanıb s nd  qalır.

Kor gəlsə şəfa tapır,
Müztər gəlsə mətləb alır (Hacıyeva,2001).

“Dədə Qorqud”da dağa münasibət aşağıdakı alqışlama formasında təzahür etməkdədir:

“Qarlı qara tağların yıqılmasun!” (KDQ, 1988, s. 34).

“Kitabi-Dədə Qorqud”da bunun tam əksini, yəni Qazılıq dağına qarğışlar yağdırılmasının da müşahidə etmək mümkündür ki, bu da dağa canlı varlıq kimi yanaşıldığıнын digər bir təzahürüdür:

“Qazlıq tağı, aqar sənin suların,

Aqar ikən aqmaz olsun!

Bitər sənin otların, Qazlıq tağı,

Bitər ikən bitməz olsun!

Qaçar sənin keyiklərin, Qazlıq tağı,

Qaçar ikən qaçmaz olsun, taşa dönsün” (KDQ, 1988, s. 39).

“Maaday Qara” adlı Altay eposunun qəhrəmanı yeni doğulan və sağ ovçunda doqquzbucaqlı qara daş, sol ovçunda yeddibucaqlı ağ daş (Маадай-Кара, 1973, с. 84) olan oğlunun düşmənlərinə keçməməsi üçün onu Qara Dağın başında dörd qayın ağacının altında qoyur və deyir: “Qara Dağ sənin atan, dörd qayın ağacı anan olsun (Маадай-Кара,1973, с. 87).

“Altay-Buuçay” adlı Altay eposunun variantlarından birində bəlaya düşər olan qəhrəmanın Temiçi-eren adlı atı Altaya - Ağ Tayqa dağına qaçır. At üç il Ağ Tayqanın ətrafına dolanır. Sonra bir yerdən qarlı açılır. Ağ paltarda ağ saçlı qadın (Ak emegen) qızıl əsaya söykənərək bayıra çıxır. Altay-Buuçayı diriltmək üçün qoca qadın səməyə Ak Burxanın yanına gedir. Baş Allah qoca qadını Ağ Altayın ruhu Ak

emegen (Ağ qoca qadın, ana) adlandırır. Bundan başqa qoca qadın Altay Buuçayın anası hesab olunur. (Бутанаев, 1984, c 94).

M.Cəfərli oğuz epik-mifoloji düşüncəsindəki dağları diri və ölü dağlar deyə təsnif edərək yazır:

“Ən maraqlısı və mühümü ondan ibarətdir ki, oğuzlar üçün canlı və ölü dağlar vardır. Əks təqdirdə, ana dağa qarğış etməzdi. Oğuzlar insanları qarğadıqları kimi, dağları da qarğaya bilirlər. Qarğışın insana təsiri məlumdur. Qarğış insanı tutur, başına pis işlər gətirir, öldürür. Demək, oğuzlar üçün dağ insani keyfiyyətlərə malikdir, ən azı, canlı keyfiyyətlərinə malikdir. Bu canlılıq məhz onun sadaladığımız elementlərində üzə çıxır. Dağı qarğış o vaxt tutur ki, suyu axmır, otu bitmir, keyiki qaçmır, arslanı, qaplanı olmur. Yəni saydığımız bu beş element öz fəaliyyətini dayandırdıqda, öldükdə dağı qarğış tutur, yəni dağ da ölür. Beləliklə, oğuz epik ənənəsində onların canlı dağ anlayışına daxil olan su, ot, keyik, arslan, qaplan semantemləri dağın ruhunu, canını bildirir. Dağın canı bu obrazlardadır” (Bəydili, 2007, s. 145).

Vaxtilə S. Vurğun yazırdı ki, Azərbaycanda pır olaraq ziyarət edilən bir çox dağ və daş mövcuddur. Gədəbəy Pır dağı, yenə Gədəbəyin Ağdamalı kəndində Haçaqaya piri, Beşbarmaq piri, Amudux piri bunlardan bir neçəsidir (Vurgun, 1945, səh.11).

Şairin xatırlatdığı Gədəbəydəki Pır dağı haqqında bir çox rəvayət qeydə alınıb. “Pır” adı verilən dağın təpəsində bir daşın üzərində at nalı izi vardır. Rəvayətə görə, bu Həzrət Əlinin atı Döldülün nalının izidir. İnanca görə Həzrət Əli buralara qədər gəlmişdir. Eyni sözləri Gədəbəyin Ağdamalı kəndindəki və Tovuzdakı Haçaqaya pirləri haqqında da

söyləmək mümkündür. Bu gün belə xalk xəstələrini şəha tappmaları üçün bu dağlara götürür,oralardaki qutsal daşların ətrafında qurbanlar kəsirlər. Gədəbəyin Ağamalı kəndindəki və Tovuzdakı eyni adlı Hacaqaya pirləri haqqındakı eyni məzmunlu rəvayətə görə bu qayalar Həzrət Əlinin qılıncının zərbəsindən parçalanmışdır. Xalq bu qayaları müqəddəs saydığı üçün burada qurban kəsir.

Dağ pirlərindən biri də “Beşbarmaq” piri-dir. Bu pir əlin beş barmağını xatırladan bir dağ zirvəsidir. Bakı-Quba yolu üzərindədir. Dağdaki təpəleər beş qardaşın simgəsidir. Rəvayətə görə onları zalim bir hökmdar kəndlərindən qovmuşdur. Qardaşlardan biri dənizin sahilində, digərləri isə dağda məskən salmışlar. Bu dağ “Beşbarmaq” diyə anılır (Kalafat, 2006).

M. Hacıyevanın yazdığına görə, bəzi dağ pir əfsanələrində xalın müqəddəs saydığı dağlar və bunlarla bağlı kultlar bir dindən digərinə keçmişdir. Qubadlı rayonundakı “Amudux piri” haqqındakı əfsanəyə görə qızgəlinlər Amudux piri olan dağdan şeytantərsi toplarkən bir gölməçə görürlər və bu suda əl-üzlərini yuyurlar. Qızlardan üçü gölməçəyə tūpürdükləri üçün su yox olur və üç qız qayadan başısağı asılı qalırlar. Bu sırada qayadan bir səs eşidir; gölməçədə iki məzar var. O məzarların üzərində gümbez inşa edilərsə, su geri dönər və qızlar da qurtular. Qızlar obaya dönüb hadisəni insanlara anladılar. Oba əhli məzarları bulub üzərində gumbəz inşa edirlər. Su geri dönür. Qızlar da bəladan qurtulurlar (Hacıyeva, 2001, səh. 63).

Dağ-daş kultunun izlərinə xalq təbabətində də rast gəlinməkdədir. Əcdadlarımızın əski təsəvvürlərinə görə, “müalicəvi xüsusiyyətlərə malik olan "Dalaq daşı", "Yeri daş", "Öskürək daşı" kimi bugünün özündə də pir hesab

edilən daşlar qurbankəsmə mərasimində qurbangah rolunu daşıyır, müqəddəs hesab edilirdilər. “Belə daşlara Daşkəsən bölgəsində, Pirsultan, Qarabağ və Ziyarət dağlarında rast gəlinir” (Azərbaycan etnoqrafiyası, III, 2007, səh. 339).

Türkün tapındığı ilkin təbiət varlıqlarından biri dağdır. Göy Tanrısına yaxınlığına görə ulu əcdadın təsəvvüründə Dağ kultlaşdırılmış, insanları Yaradana bağlayan əsas vasitə sayılmışdır. Qədim türk inancına görə, Dünya Dağı üç qatdan ibarətdir: birinci qat, başı günəşə çatan, doqquz iqlimin kəsişdiyi ənginlikdə yerləşən Altundağdır; ikinci qat, yer üzündə, doqquz meşənin dərinliyində yerləşən Dəmirdağdır (mənbələrdə: Temirtav, Tömürtav); üçüncü qat isə yeraltı aləmin doqquz dənizinin birləşdiyi qaranlıq məkanda yerləşən Bakirdağdır.

Dəmirdağ göyün 12-ci qatına qədər yüksəlirmiş. Yerlə göyü birləşdirən Dünya Dağının zirvəsi qızıl, əyil-məz hissəsi - ortası dəmir, ayağı - aşağısı bakirdən (misdən) imiş. Bu səbəbdən də Türkün ən qüdrətli şəxsiyyətlərinin – Çingizxanın (Timurçin), Topal Teymurun adı Dəmirdağdan götürülmüşdü.

Azərbaycan türklərinin dillər əzbəri olan bir sıra bayatılarının dağlara müraciətlə (A dağlar, ulu dağlar...) başlanması, ulularımızın dərdlərini ulu dağlarla bölüşməsi də Dünya dağına inamdan yaranmışdır:

A dağlar, ulu dağlar,
Çəsməli, sulu dağlar...

Dağın müqəddəs yer olmasına inamı əks etdirən misralara da rast gəlirik:

Dağ aşıb binə gəlləm,
İmana, dinə gəlləm...

İnsanın dağa ayaq basıb qayıtması ilə dinə, imana gəlməsi qəribə deyilmə? Yaxud dağların soyuq qarını yarasına dərman kimi sarımaq istəyənin deyimində səcdə, ehtiram hiss olunmurmu?

Dağların qarı dərman,

Yarama sarı dərman...

Eləcə də xəstəsinə şəfa tapmaq üçün dağlarda sakin olan şəxs ümitsiz qayıtsa da (xəstə öldüyü üçün), onu töhmətləməyə dili gəlmir, hətta oxşayır da:

İnci dağlar, dür dağlar,

Gül açıb salı dağlar.

Gəlmişdim xəstə görəm,

Xəstə köçüb, yurd ağlar.

Çünki “ulu, qoca dağ” “Munisnamə”də və Günəş miflərində deyildiyi kimi, Tanrının məskənidir:

...A dağlar, uca dağlar,

Dərd bilən qoca dağlar... (Tanrıverdi, 2013, səh. 3-4).

Azərbaycandan toplanmış bir çox mifoloji mətndə dağ-daş kultunun izləri qorunub saxlanmışdır. Zəngəzurdan toplanmış aşağıdakı mətnlər deyilənlərə gözəl misaldır. Onlardan “Humay qayası” adlanana mətndə belə deyilir:

“Deyillər, Humay addı bir kadın varıymış, uşağı olmurmuş. Niyət eliyif gedir həmənin ortasında, o cığır görünən yerin baş tərəfində bir daş varmış, başın qoyur o daşın üsdünə, yatır, onnan sora uşağa qalır. O vaxdan ora ziyarətqah olur. Ora su da çəkibləmiş. Yeri indi də qalır. Sora qəyənin arası uçur. Aşağıda deşihdaş var ha, qabaxlar yerimiyən uşaxları da gətirif həmənin daşdan keçirərmişdər” (Azərbaycan Folkloru Antalogiyası, 2005, səh. 39).

“Daş hərəmi-Hərəm daşı” adlı əfsanənin məzmunu isə belədir:

“Deyillər, el dağa gedəndə bir kadının sancısı tutur. O daşın dibində həmləni qoyur yerə. O daş kadım naməhrəm gözünən gizdiyir, ona görə də o daşın adı qalır Daşhərəmi. Hərəmdaşı da deyillər” (Azərbaycan Folkloru Antalogiyası, 2005, səh. 39).

Başqa bir əfsanə “Kəhərdaşı” adlanır və öncəki əfsanələr kimi komkret bir məkanla bağlıdır:

“Çobannarın bir addı-sannı seytal atı varmış. Adnan deyilirmiş. Gedif orda arxaş salıfıarmış. Urufu ədətdi, at dönüf olur daş. O vaxtdan da həməndə daşa Kəhərdaşı deyillər” (Azərbaycan Folkloru Antalogiyası, 2005, səh. 39).

“Çoban daşı” əfsanəsində deyilir:

“Çoban varmış dana, qağa... Çoban gedir qoyunun yığır, yatızdırır o düzdə. Göy gurulduyır, ildırım şaqquldıyır, urufu ədətdir, çoban tilsimə düşür. Qoyunnu-quzulu, idti-pişihli daşa dönür. Qabax əli-ayağı bildirirdi, sora uşaxlar zorruğuna salıf, qırılırlar. Genə də çobandı, baxırsan, özü də duruf” (Azərbaycan Folkloru Antalogiyası, 2005, səh. 39).

“Qoç daşı” əfsanəsinin məzmunu isə belədir:

“Deyir, tərəkəmənin sürüsü bərəd ottuyurmuş, sümün qoçu Allah-taalanın əmiriynən dönüf oluf daş. Soralar tərəkəmələr bırdan gəlif evə keçəndə o daşın başına dolanardılar, öpüf sora keçərdilər. Ora ayrı yerrərdən ziyarata da gələrdilər” (Azərbaycan Folkloru Antalogiyası, 2005, səh. 39-40).

Qədim türk mifologiyasında, eləcə də xalq təbabəti ilə bağlı inanclarda od kultunun da özünəməxsus yeri və rolu olub. Tanınmış türkiyəli tədqiqatçı A. İnan qədim çin qaynaqlarına istinad edərək yazır ki, türk xalqları göyə – Tanrıya, yerə – suya, günəşə və aya qurban kəsərmişlər. VII əsrin yunan müəllifi Feofilat Simokattanın yazdıqları da çox

maraqlıdır. "Türklər hər şeydən çox oda ehtiram edirlər, hava və suya da ehtiramı böyükdür, torpağa həsr edilmiş himnlər oxuyurlar. Sıtayışi isə "Tək Tenqri" adlandırdıqları yeri və göyü yaradana edirlər. Ona at, qoc və öküz qurban verirlər" (İnan, 1998, s. 2).

Y. Oğuz və B. Tuncay bildirirlər ki, "hələ qədim Daş dövründə, daha dəqiq desək, 300-700 min il öncə süni od qalamaq və onu uzun müddət yanar vəziyyətdə saxlamaq texnologiyasının kəşf edildiyi ilk ərazi olan Azərbaycan ərazisinin ox və yayın ilk dəfə kəşf edildiyi, itin ilk dəfə əhliləşdirildiyi və ondan ov zamanı ilk dəfə isyifadə edildiyi məkan olduğunu Qobustanın Mezolit dövrünə aid petroqlifləri sübut edir (Oğuz Y. Tuncay B., 2009, s. 40).

R. Göyüşovun sözlərinə görə, "Azərbaycan ərazisində 10 - 12 min əvvəl qədim Daş dövrü orta Daş dövrü ilə, yəni Mezolit dövrü ilə əvəz olunur. Mezolit abidələrində təsadüf olunan çox kiçik ölçülü, mikrolit adlanan daş alətlərin ilkin variantları hələ Paleolitə son inkişaf mərhələsinin axırlarında təşəkkül tapmış, Mezolit dövründə isə mükəmməl formaya salınmışdır. Mezolit dövründə insanların əmək fəaliyyətində, dünya görüşündə, ətraf aləmə münasibətində dəyişikliklər baş verir, qədim insanların ən mühüm ixtiralarından biri olan ox və yay meydana gəlir. Şübhəsiz, ox və yayın kəşfi insanların min illər boyu əldə etdikləri bir çox vərdişlər sayəsində, müxtəlif texniki üsullara bələd olmaları nəticəsində mümkün olmuşdur" (Göyüşov, s. 16-17).

Azərbaycanın ən gözəgəlimli abidələrəndən biri də Qobustan tarixi— arxeoloji kompleksində saysız-hesabsız petroqlif, Qədim, Orta və Yeni Daş dövrlərinə və sonrakı dövrlərə aid çox sayda düşərgə, yaşayış məskəni və məzarlıq aşkarlanmışdır. "Qobustanın qaya təsvirləri 1939-cu ildə

tanınmış arxeoloq İshaq Cəfərzadə tərəfindən kəşf edilmişdir. 1947-1965-ci illərdə onun başçılığı altında Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Tarix İnstitutunun ekspedisiyası 750 qaya və daş parçası üzərində 2500 təsvir, o cümlədən qonşu Şıxqaya və Sonqardagda 30 təsvirli daş təsbit etmişdir. Hazırda Qobustanın Böyükdaş, Kiçidaş, Cinqirdag-Yazılıtəpə abidələrində, eləcə də Şıxqayada yüzdən artıq daşın üzərində 6 mindən çox qədim təsvir və arxeoloji abidə aşkar edilmiş və öyrənilmişdir” (Мурадова Ф. s. 130).

Y. Oğuz və B. Tuncayın yazdıqlarına görə, “tanınmış rus alimi Formozov Böyükdaşın Mezolit, yəni Orta Daş dövrü qaya təsvirlərini, başqa sözlə petroqliflərini tədqiq edərkən iki mədəni təbəqə kəşf etmişdir: 1-ci mədəni təbəqə ilk Mezolit dövrünü – eramızdan əvvəl XII - X minillikləri, 2-ci mədəni təbəqə isə son Mezolit dövrünü – eramızdan əvvəl X - VIII minillikləri əhatə edir. 1-ci təbəqə gizləncəklər - ov müqəvvaları, kürəklərində kaman, əllərində daş bıçaq olan ucaboylu ovçuların gen dəri şalvarda və qısa önlükdə qazılmış siluet təsvirləri aşkar edilmişdir” (Oğuz Y. Tuncay B., 2009, s. 38).

Tədqiqatçılar qeyd edirlər ki, “bəzi təsvirlər hər iki mədəni təbəqə üçün səciyyəvidir. Belə qaya təsvirlərinə misal olaraq kollektiv şəkildə rəqs edənlərin və gizləncəklərin siluet rəsmlərini göstərmək olar. İkinci təbəqədə ovçuların kiçik və sxematik rəsmləri, ovçuların itlə ov etməsi, tur, at və qabanların kontur xətlə təsvirləri aşkar edilmişdir” (Oğuz Y. Tuncay B., 2009, s. 38).

Ox və yayın kəşfi ilə ovçuluq sahəsində əsaslı dəyişiklik yarandı və heyvanları uzaq məsafədən ovlamaq mümkünləşdi. Bununla daha çox ərzaq ehtiyatı əldə etməyə nail olan insanlar eyni zamanda heyvanları əhliləşdirməyə

başlayırlar. İlk vaxtlar heyvanları yem ehtiyatı kimi saxlayırdılar. Beləliklə, ibtidai heyvandarlığın əsası qoyulur. Əlbəttə, bu heyvanları hələ ev heyvanları hesab etmək olmazdı. Vəhşi heyvanların əhliləşdirilməsi, heyvandarlığın təşəkkülü və inkişafı çox uzun və mürəkkəb yol keçmişdir. Lakin heyvanların bir qisminin ehtiyat üçün saxlanması və bu işin vərdiş halına keçməsi obyektiv surətdə ibtidai maldarlığın bünövrəsini qoymuşdur. Mezolit dövründə ibtidai maldarlıqla yanaşı, ilkin əkinçilik vərdişləri də təşəkkül tapmışdır. Ət ehtiyatının artması ərzağa olan tələbatı ödədiyindən yabani bitki toxumlarının bir hissəsinin ehtiyat üçün saxlanmasına şərait yaratmış, bu isə öz növbəsində ibtidai əkinçiliyin təşəkkülünə səbəb olmuşdur (Azərbaycan tarixi 1994, s. 24).

Fəlsəfə ensiklopediyasında “mifolojinin ən öncəki şəkli fetişist təsəvvürlər” olduğu bildirilir (Философская энциклопедия, 1962, səh. 83). Fetişizm, əsasən, qədim insanların təbiətlə üz-üzə qaldığı dövrlə bağlı məlumatları haqqında təsəvvürlərdir. Təbiətlə ilk tanışlıq, ovçuluq və s. sənətlərlə yaxınlıq ağac budağının, quş qanadının, yumurtasının, heyvan üzvlərinin düşərli olmasına inamı yaradırdı. Onların daxilində möcüzəli xüsusiyyətin olması haqda təsəvvürlər mifoloji şüurun məhsulu idi. Biz nağıllarda quş yumurtasının var - dövlət verməsi inamının yaşamasını görürük («İki qardaş» nağılı). F.Bayat fetişin insana köməyinin totem vasitəsilə olduğunu iddia edir (Bayat, 2005, səh. 56). Ola bilsin ki, bəzi fetişlər totemlə bağlı olmuşdur, fəqət fetişlərin hamısının bilavasitə totemə bağlı olduğunu söyləmək mümkün deyildir.

Fetişizm ən qədim cəmiyyətlərdə çox-çox erkən dövrlərdə yaranmışdır. Bu ən qədim inanc sisteminin tədqiqi mübahisəli fikirlərin yaranmasına səbəb olsa da, onun spesifik

özəllikləri barədə alimlər arasında dərin fikir ayrılığı yoxdur. S.A.Tokarev yazır ki, bütün xalqların inanclar tarixinə ümumi nəzər saldıqda fetişizmin istənilən dinin ayrılmaz hissəsi olduğunu görmək olar. Fetişizm dini inanclar tarixində universal təzahürdür (Tokarev, 1990, səh. 34).

A.Nəbiyev isə bir qədər fərqli düşünür. Onun yazdığına görə, Animizmin inkişafı fetişizmi doğurur. Erkən düşüncədə insanın təbiətin qüvvələrini öz beynində simvollaşdırması fetişizmə (ibtidai allahlığın, ayrı-ayrı əşya və canlıların bütün xüsusiyyətlərini birləşdirib inamın yüksək dərəcəsinə) gətirib çıxarırdı. Qədim insanlar şər ruhlardan qorunmaq üçün müqəddəs saydıqları əşyadan istifadə edirlər. Fetişizmdə əsas olan fetişin sehri gücə malik olmasıdır (Nəbiyev, 2002, səh. 126).

Folklor mətnlərində fetiş kimi istifadə olunan əşyalar içində toppuz, muncuq, papaq, üzük, kasa, çubuq, süfrə və s. qəhrəmana düşməyə qalib gəlmək üçün lazım olur (Əliyev R., səh. 15).

Tarixən türklərin dini görüşləri keçdikləri tarixi təkamül mərhələlərinə uyğun olaraq, çox 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 (Qasımova, 2012, səh. 16-17).

Türk folklorunda, o cümlədən onun ayrılmaz tərkib hissəsi olan xalq təbabətində fetişizmin izləri özünü açıq aydın şəkildə göstərməkdədir. Məsələn, Rusiyanın Kurqan vilayətində yaşayan başqırdlar “arpa” adlandırdıqları itdirsəyi xəstəliyini gözə arpa qoyar və bu sözləri deyərdir:

Ni imdliye?

Arpa imdleyem.

Yəni:

“Nə(yi) sağaldırsan?

“Arpa(nı), sağaldıram” (Минибаева, 2009, səh. 37).

Altay və Tuva türklərinin bəzi göz xəstəliklərini sağaldarkən sədəfdən, o cümlədən bəzəkli sığaların qaşının sədəfindən istifadə etdikləri barədə zəngin faktoloji material mövcuddur (Клюева, 1988, səh. 128; Вербицкий, 1893, səh. 86). Bənzər metoddan başqırdların gözdə əmələ gələn ağ ləkələri sağaltmaq üçün istifadə etdikləri bilinməkdədir. Əldə olan məlumatlara görə, bu məqsədlə sədəf düymə və üzük qaşlarından istifadə edilirdi. Onların üz qatı qaşılır, döyülüb üyüdülərək toz halına gətirilir və gözə səpilir (Минибаева, 2009, səh. 42).

Azərbaycan türkcəsində bir vaxtlar “azar-bezar”, “xəstəlik” anlamlarında “əm-dəm” kəlməsi işlənmişdir (Xürrəmqızı, 2002, səh. 30). Eyni ifadə bir qədər başqa şəkildə digər türk şivə və ləhcələrində də işlənmiş və hələ də işlənməkdədir. Belə ki, türk xalqlarının bir çoxunun məişətində və gündəlik həyatında xəstəlik və onun ənənəvi müalicəsi qədim zamanlarda “im-tom” adlanmışdır. Bu işlə məşğul olanlara “emçi”, “emçi-tomçi” deyilirdi. Ümumtürk termini olan bu kəlmə altaylarda “loğman”, “xalq həkimi” anlamında işlədilirdi (Тюркские народы Сибири, 2004, səh. 13). Emçilər massajla müalicə edənlərə, xəstəliyi aradan aparmaq üçün ovcun (alqış) və ya qırtlaq nəğməsi (kay // küy) oxuyanlara və müalicədə müxtəlif ot və bitkilərdən istifadə edənlərə (otçi) bölünürdülər (Минибаева, 2009, səh. 37). Bəzi emçilər isə ovsunlanmış su və əridilmiş mumdan istifadə edirdilər (Тюркские народы Сибири, 2004, səh. 451). Sibir tatarları və başqırdlarda “emçi-tomçilər”ə “imse” və ya “im-tomsi” deyilirdi və müalicə bu xalqlarda daha çox bu və ya digər əşyanın köməyi və müəyyən ovsunların icrası ilə gerçəkləşdirilərdi (Минибаева, 2009, səh. 37; Кадырова, 2003, səh. 13).

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, türk xalqlarında müalicə zamanı ayrı-ayrı əşyalardan, daha doğrusu onların magik qüvvəsindən istifadə praktikası geniş yer tutmuşdur. Bu baxımdan uşaqların ağzında əmələ gələn yaraları sağaltmaq üçün yüyəndən istifadə etdikləri qeydə alınmışdır. Belə ki, yakutlarda bu məqsədlə uzaq yoldan qayıdan atın hələ tam soyumamış yüyənini uşağın ağzına qoymaq adəti olmuşdur. Onlar xəstəliyə səbəb olan şər ruhun bu yolla öz destruktiv fəaliyyətinə son qoyacağına inanmışlar. Başqırdlarda da bənzər inanc və adətin olduğu məlumdur. Fəqət onlar

yakutlardan fərqli olaraq yüyəni dişləri ilə sıxır, evin ətrafında at yerişini təqlid edəcək şəkildə dövrə vurur və at kişnərtisini xatırladan səslər çıxarırdılar (Минибаева, 2009, səh. 42-43).

Türk xalqlarında müalicə zamanı ayrı-ayrı əşyaların magik qüvvəsindən istifadə praktikasına bu və ya digər şəkildə Azərbaycanda da rast gəlinməkdədir. Ölkəmizin “qədim sakinlərinin arxaik təsəvvürlərinə görə, amulet şeytanın fitnələrindən qorunmağa kömək edir. İnama görə, göz dəyəndə pərişanlıq, sıxıntı halları duyulur, bəlalər, uğursuzluqlar baş verir. Amulet ətraf mühitə təzyiqli göstərərək sahibini şərdən, bəladan qoruyur, ona xoşbəxtlik, var-dövlət, müvəffəqiyyət gətirir. Azərbaycanda qədimdən əqiqdən düzəldilmiş muncuqları amulet kimi istifadə etmişlər. Azərbaycanlıların arxaik inamına görə, əqiq (baba daşı) Allah və insanlar arasında vasitəçi rolunu daşıyır. Babadağından götürülmüş daşlar "baba daşı" adlanır və dağın özü kimi müqəddəs sayılır. Rəvayətə görə, Babadağ ətəyindəki daşlar da bu dağın "bədəninin" hissələridir. Xalqın inamına görə, bu daşlar göydən yerə ildırım çaxanda tökülür və ona sahib olanları bütün bəlalardan qoruyur” (Azərbaycan etnoqrafiyası, III , 2007, səh. 338). “Etnoqrafik materiallar və qədim dini təsəvvürlər əsasında demək olar ki, metallara yüksək dərəcədə ehtiram göstərilirdi. Metal daşı əvəz edir. Əmək alətləri və silahlar metaldan hazırlanır. Metaldan istifadə qədim insanların təbiət üzərində qələbəsi demək idi. Dəmirli silahlanan insan özünü "məğlubedilməz" hiss edirdi. Metalın parıltısı, möhkəmliyi, ondan bəzək əşyalarının, alətlərin düzəldilməsi ona inam yaratmışdı. Azərbaycanlıların arxaik təsəvvürlərinə görə, dəmir şər qüvvələrlə mübarizədə daha çox təsirli vasitə hesab olunurdu. Cin və şeytanların metal alətlərin səmindən bərk qorxduqlarına da böyük inam var idi.

Ona görə də gecələr evdən çıxanda özləri ilə metal əşya götürürdilər... Azərbaycanlıların inanclarına görə, ev-ocağı bədnəzərdən qorumaq üçün qapının üstünə və narahat yatan uşağın balışının altına iti metal əşyalar qoyulurdu. Günəş tutulması zamanı metal qab-qacağı bir-birinə vururdular. Bu yolla metal əşyalar ilə şər qüvvələri uzaqlaşdırardılar. Təndirdən çıxan ilk çörəyi bıçaqla yox, mütləq əllə kəsmək adəti çörəyin bərəkətli olmasını təmin edirdi” (Azərbaycan etnoqrafiyası, III , 2007, səh. 343).

V. İ. Verbitskinin topladığı materiallara görə, altaylılar qulaq ağrılarını sağaltmaq üçün kağıza piy çəkir, onu konusvari şəkildə dürmələyir, dürmələnmiş kağızın iti ucunu qulağa taxır, o biri ucunu isə yandırırldılar. Z. İ. Minbayev bildirir ki, eyni metoddan başqırdlar da bugünə qədər istifadə etməkdədirlər (Минибаева, 2009, səh. 40).

Türkçarələrin sözlərinə görə, əgər xəstə bərk qorxmuşsa, soyuyan qurğuşun xırda parçalar şəklində qabın müxtəlif tərəflərinə səpələnir. Yaranan külçələrin forma və şəkilləri əsasında isə qorxunun dərəcəsi müəyyənləşdirilir. Bu əməliyyat adətən 1, 3 və ya 7 dəfə aparılır. Bəzənsə əməliyyat ürək formasında soyumuş külçənin yaranmasına qədər davam etdirilir. Ürək formalı külçəyə “qut” və ya “ürək” deyilir. Onu bir əskiyə büküb xəstənin paltarının ürəyə yaxın bir hissəsinə tikirlər. Xəstə onu ürəyi sakitləşənə qədər, yəni qorxusu keçənə qədər özü ilə gəzdirməlidir. Müalicə zamanı istifadə edilmiş suyun bir hissəsi xəstəyə imirilir, qalanını isə türkçarələr, bir qayda olaraq, öz çiyinləri üzərindən evin kəndarına atırlar (Минибаева, 2009, səh. 38). Nəticədə qorxu keçirmiş adam sakitləşir, şər ruhlar ondan uzaqlaşır və o, yenidən öz qutuna qovuşur.

Magik xarakterli “qut tökmə” metodundan bir çox türk xalqlarında istifadə edildiyi barədə yetərincə məlumat bulunmaqdadır. Məsələn, xakasların uşaqlardan qorxunu çıxarmaq üçün eyni metoddan və qurğuşun əvəzinə mumdan istifadə etdikləri məlumdur (Курцова, 2000, səh. 44).

Röya Tağıyeva özünün “Azərbaycanın xalq tətbiqi sənətində qoruyucu simvollar” adlı məqaləsində yazır ki, Azərbaycanın bir sıra dekorativ-tətbiqi sənət nümunələrində, o cümlədən xalça məmulatlarında istifadə edimiş bir çox naxış, işarə və simvollardan qorxuya qarşı mudafiə elementləri kimi istifadə edilmişdir: “Əgər qorxu olmasa bunlar yaranmazdı. Bu qorxuların icərisində ən çox yayılanı bəlkə də “bəd nəzər”lərdir. Çunki qorunma usullarına nəzər saldıqda ən cox “gözqaytarıcı”lara rast gəlirik. Əsasən xalçaların haşiyə hissələri qoruyucu xarakter

daşıyır. “Mən yeddi qala gölüyəm – qorxum, hürkum yoxdur” deyimi işlədən şəxs özünü, yeddi qat qoruyucu haşiyə elementləri ilə toxunmuş xalçanın “göl”ünə bənzədir. Bu, xalcanın haşiyələrindəki elementlərin qoruyucu olduğuna işarədir. Haşiyə ara sahəni qoruyur. Sanki bütün xoşagəlmzliklərə, bədbəxtçiliklərə qarşı bir sədd çəkir” (Tağıyeva R, səh. 3).

Alimin sözlərinə görə, “insanlar bəzən sağlamlığı ilə bağlı bəd xəbər eşitdiklərində vahiməyə düşürlər. Amma, daha tez sağalmaq üçün ilk öncə bu vahimədən, qorxudan qaçmaq lazımdır. Qorxu öz işini beyində görür. Beyin isə öz növbəsində orqanizmə siqnal ötürür. Həməm orqanlar isə, bu siqnaldan lərzəyə gələrək, bunun təsirindən qoruna bilmirlər. Və immun sistemi də, güc də burda məğlub olurlar. Alimlərin tədqiqatları göstərir ki, bədəndəki immuniteti artırmaq üçün xususi səslərdən istifadə edilir. Ələlxüsus də dəmirdən çıxan

səslər. Azərbaycanda istifadə olunan “Cilcam”lar da eyni xarakter daşıyır. Bu qablar həm də “qırxaçar camı” adlanır. Qabın uzunməxsusluğu üzərində və icərisində “Qurani-Kərim”dən qırxa qədər ayənin həkk olunması və kənarlarındakı deşiklərdən üzərində “Bismillah” yazılmış qırx ədəd lövhə-“açar” asılması idi Qorxmuş, dərdə düşmüş, çillə keçirmiş şəxslərin “çillə çıxarma”sında, eləcə də, təzə gəlinlərin və korpələrin qırx günü tamamında keçirilən “qırxın tökülmesi” ayinlərində istifadə olunur. Qabın içərisinə su töküb dua oxuyur və suyu cilləli şəxsin başından aşağı tökərək onun paklaşdığına inanırdılar. Qabların üzərində ən çox “Fələq”, “Nas”, “Kafirun” surələri və “Bəqərə” surəsinin bəzi ayələri işlənirdi. Bu da qabın təyinatına görə (cindən, şeytandan, şərdən qorunmasına) idi” (Tağıyeva R., səh 4).

Tuva şamanları, xəstələri sağaltmağa gəldikləri zaman əllərindəki çubuqlarını ataraq fala baxar, buna görə xəstəni müalicə etməyə çalışırdılar (Gözəlov, Məmmədov, 1993, səh. 12; Beydili, 2004, səh. 14-15; Bayat, 2004, 2005, səh. 16).

XIX əsrin sonlarında Azərbaycanın Qəbələ bölgəsindən toplanmış materiallardan belə aydın olur ki, əcdadlarımız bəzi xəstəliklərin müalicəsində faldan da geniş istifadə etmiş, bu məqsədlə falçıya kəlağaya bükülmüş çörək, duz, kömür, soğan (və ya sarımsaq) göndərərmişlər, falçı da kəlağayını evinin kəndarına sərərək, həmin əşyalar əsasında xəstəyə diaqnoz qoyarmış (CMOMIK, 1890, II, səh. 143).

Fetišizmin izlərinə nağıllarımızda da sıx-sıx rast gəlinir. Məsələn, “Yanıqın nağılı”nda sehrli, mövcüzəli əşya mühüm yer tutur. Bir qarı oğlu ilə yoxsul ömür keçirir. Onların uçux daxma və üç qazdan başqa heç bir dolanışiq mənbələri yoxdur. Buna baxmayaraq yoxsul qarının oğlu Yanıq satdığı

qazların pulunu verib iti, pişiyi və siçanı ölümdən qurtarmaqdan heç də peşiman olmur. Bu sınaqdan çıxan Yanıq mövcuzəli muncuqla mükafatlandırılır. Yanıq əvvəlcə balığın qarnından çıxan ala muncuğu sındırmaq istəyir. Bu vaxt ala muncuq dil açıb deyir:

- Məni qırma saxla, sənə gərək olaram. Məni dilinin altında saxla. Mən arzu muncuğuyam (Azərbaycan nağılları, 2004 d, səh. 22).

Bunu eşidən Yanıq ala muncuğu dilinin altına qoyub nə arzu eliyirsə hazır olur. O, nənəsini padşah qızına elçiliyə göndərir. Padşah birinci dəfə “yeddi dəvə yükü qızıl, bir də qızıl məcməyi içində bir xoruz”, ikinci dəfə “birinin tükü yaqut, o birinin tükü yəmən olan bir cüt ceyran”, üçüncü dəfə “bir kərpici qızıldan, bir kərpici gümüşdən olan imarət” tələb edir. Hər dəfə muncuq Yanığın dediklərini yerinə yetirir. Daha söz tapmayan padşah qızını Yanığa verməyə məcbur olur. Ancaq hiyləgər vəzirin tədbirilə yelbeyin padşah qızı ala muncuğu ələ keçirir və vəzirlə birlikdə ağ dəryanın ortasında yaşamağa başlayırlar. Bu vaxt Yanığın ölümündən xilas elədiyi it, pişik və siçan ala muncuğu geri qaytarıb Yanığa verirlər. Yanıq: “Ala muncuq, imarətimi padşah qızı da içində, yerində istəyirəm” deyən kimi arzusu yerinə yetir. Yanıq padşah qızı ilə vəziri öldürür. Anası və dostları ilə birlikdə şadlıqla ömür sürməyə başlayırlar (Əliyev, 2009, səh. 35).

Göründüyü kimi, burada möczəli muncuq qəhrəmanın həyatında mühüm dəyişiklik yaradır, o yoxsul həyata son qoyur, var-dövlət içində yaşamağa başlayır. Bu tipli nağıllarda mövcuzəli əşyanın itirilməsi ilə hər şey əldən çıxır. Qəhrəmanın belə ağır vaxtında onun köməkçiləri hadisələrə qarışır, möczəli əşyanı – ala muncuğu tapmaqla öz

funksiyalarını başa çatdırırlar. Nağil nikbin sonluqla sonna yetir, xeyir şər üzərində qələbə çalır (Əliyev, 2009, səh. 35).

Fetişizmin izlərinə “Çıraqlı İsa” (Azərbaycan nağılları, 1964, səh. 174-180) nağılında da rastlayırıq. Burada “nağil qəhrəmanı İsa acgöz darğa və qazı ilə qarşı-qarşıya gətirilir. Nağılda sehrlı toppuz mühüm yer tutur. Bu nağılın məzmununu yada salaq. Bir qarı nəvəsi İsa ilə yoxsul ömür sürürmüşlər. Onların yeganə dolanacaq mənbəyi bircə keçiləri imiş. İsa hər gün bu keçinin südünü aparıb satarmış və onlar bu yolla ömür-gün keçirərmişlər. Bu keçisinin südünün dadını bilən darğa Qazı ilə əlbir olub keçini zorla onların əlindən alır. Nənəsinin məsləhəti ilə İsa Şeytanı tapıb ondan kömək istəyir. Şeytan ona bir toppuz verir, deyir ki, toppuzu əlində dik tutan kimi alışıb yanacaq, səni göyə qaldırıb istədiyin yerə aparacaq, toppuzu kimin üstünə buraxsan onu döyməyə başlayacaq. Şeytanın dedikləri kimi olur. Toppuzu dik tutan kimi İsanı yuxarı, ulduzları yanına qaldırıb hara istəyirsə ora aparır, kimin üstünə buraxırsa, həmin adamı ölüncəyə qədər döyür. İsanı hamı “Çıraqlı İsa” deyə çağırır. İsa əlində toppuz darğanın evinə yollanır, keçisini ondan istəyir. Darğa razı olmur. Belə olanda İsa toppuzu onun üstünə buraxır, toppuz darğanı o ki var döyür. İsa keçini götürüb nənəsinin yanına qayıdır. Onlar yenə keçinin südü ilə dolanmağa başlayırlar. Darğa ilə qazı küpəgirən bir qarının köməylə toppuzu ələ keçirir, İsanı isə toppuza ölüncəyə qədər döydürüb bir səhraya atdırırlar. İsa özünə gələn kimi Şeytanın yanına gedib ondan yenə bir toppuz alır. İsa toppuzların köməylə darğa və qazını ölüncəyə qədər döyüb, keçini də geri qaytarır” (Əliyev, 2009, səh. 36-37).

Xalq arasında müxtəlif xəstəliklərin aradan aparılmasında müxtəlif pir və ocaqların xüsusi rol oynadığına

inam da geniş yayılmışdır. Bu baxımdan qorxunun aradan aparılması da istisna deyil. Quba rayonu ərazisindəki pirlərlə bağlı materialları araşdırarkən kimyə-tütyə ilə bağlı mətnlərə xüsusi diqqət yetirən tədqiqatçı X. Məmmədova sözügedən mövzu baxımından maraqlı bir mətn təqdim etmişdir: “Daha cox cavan oğlan-qızdər gələdi bu pirin üstünə. Soram müceyir hamısına tütyə (tütyə-tütya-pir üstündən torpaq götürülür və bulağın suyu ilə qabda qarışdırılır) icirtedi. Tütyəni başa-kürəyə, əlayaqlara da sürteller ki, qorxuluğ və xəstəliy varsa, kannan cıxsın” (Məmmədova, 2010, səh. 90; Səfərova, 2012, səh. 78).

Azərbaycan türklərinin “Pir” adı ilə ziyarət etdikləri bir çox müqəddəs yer vardır. Pirlərin bir qismə İslamın qəbulundan öncəki inanclardan dolayı ziyarət edilərkən, bir qismi də İslam dönəmi inanclarından qaynaqlanaraq ziyarət edilməkdədir (Hacıyeva, 2001, səh. 57).

M. Hacıyeva yazır ki, Azərbaycanda “Pir” adı ilə anılan dağ, təpə, çay, məzarlıq, cami və s. yerlər mövcuddur: Şamaxıda Pirqulu adı verilən yer var. Xınalıq kəndində Pir, bu gün Ermənistan sınırları içərisində qalan Pir Mələk (yeni adı Areq), Pir Cavudan (yeni adı Qanqzasar). Bakıda Pırvənzərə və s.

Pir adı ilə bilinən yerləri belə sıralamaq mümkündür: Pirallahı (Bakı), Pırvah (Lənkəran rayonu), Pir Mərəz (Qobustan rayonu), Pricivan (Zəngilanda), Təzə Pir (Bakıda, cami), Pirqulu (Şamaxı), Pırəbədil (Dəvəçidə kənd), Piral (Qusarda kənd), Pırdırəyi (Şamaxının quzeyində dağ, hündürlüyü 1054 metr), Pırəli Təpəələri (Qusar-Xudat yolunun sağında 0,5 km. də), Piresora (Lerikdə kənd), Pırəhmədli (Füzulidə kənd), Pırəşrəf (Qəbələdə Sarıhacılı kəndi yaxınlığında eyni adda məzarlıq), Pir dağı (Gədəbəyde

dağ), Əshab-i Kəf piri (Ordubad, Kələki), Sultan Seyid Əhməd Piri (Ordubad, Kələki), Məlik İbrahim Piri (Ordubad, Kələki), Pirkəkə (Ağdaşda kənd), Pirkənd (Ucarda kənd), Pirmərdəkan türbəsi (Şamaxıda Göylər kəndində xanagah), Beşbarmaq piri (Bakı-Quba yolu üzərində), Pirşağı (Bakıda kənd), Pirsaat Burnu (Bakı, Qaradağ rayonu, dəniz sahilində), Pirsaat çayı (Səlyanda), Amudux piri (Qubadlıda), Pir Hüseyn xanəgahı (Bakının 127 km-də Pirsaat çayı sahilində, Bakı-Salyan karvan yolu üzərində), Şıx Baba piri (Cəbrayılada Şıxlar kəndində), Soltan Baba piri (Dəvəçi, Uğah kəndi), Babadilim piri (Quba, Hapit kəndi), Əlibaba piri (Bakının 50 km-de Xəzərin şərq sahilində), Qara Paltar piri (Bakı, Buzovna qəsəbəsi, Nazranlı məhəlləsində), Xanaqa piri (Ordubadda Xanaqa köyü), Məlik İbrahim piri (Ordubadın şərqində), Qara Pir (Qaradağın ətəklərində), Düylün piri (Ordubad, Düylün kəndi), Nardaran piri (Bakı, Nardaran kəndi), Bibi Heybet piri (Bakı, Şıxlar kəndi), Xəlilbaba piri (Qızılburun yarımadasının 7 km-de), Seyid Cəmaləddin piri (Lənkəran-Astara yolu üstündə Pensar (Butasar) kəndində türbə), Aza Piri (Ordubadda Aza kəndi), Diribaba piri (Mərəzədə qayalıqdakı mağarada tikilmişdir), Həzrəti Şeyx Cüneyd piri (Qusar, Həzrə kəndi), Həzrəti Şeyx Mənsur Piri (Qəbələ, Həzrə kəndi), Dədəgünəş piri (Şamaxı, Dədəgünəş kəndi), Ağbil piri (Quba, Ağbil kəndi), Sofi Həmid piri (Əli Bayramlıda, Bakı-Şamaxı yolu üzərində), Babaraqma piri (Şəki, Babaraqma kəndi), Qxut piri (Şəki, Oxut kəndi), Baba Həlim piri (Oğuz, Vardanlı kəndi), Şeyx Yusif piri (Yevlax, Ərəbbəsrə kəndi), Tala Baba piri (Zaqatala, Tala kəndi), Gəncə İmamzadə piri (Gəncənin 7 km-de), Hacı Taptıq və Şeyx Yunus piri (Qax, Oncalı kəndi), Pirvahid (Qubada

kənd), Baba Samit piri (Sabiradad, Şıxlar kəndi) (Hacıyeva, 2001, səh. 60-61).

Pirlər çarəsiz dərdləri olanların, övladı olmayanların, şikəstlərin, ruhi xəstələrin, yardım diləyənlərin günümüzdə də ziyarət etdikləri yerlərdir. Pirləri bu şəkildə sıralamaq mümkündür:

- a) Ağacla bağlı pirlər,
- b) Dağ, daşla bağlı pirlər,
- c) Su bağlı pirlər,
- ç) Odlu bağlı pirlər,

e) Din və təriqət böyüklərinin, xalkın sevib saydığı dindarların məzar və türbələrinə aid pirlər (Hacıyeva, 2001, səh. 61).

Azərbaycanın müxtəlif bölgələrindən toplanmış əfsanələrdə pirlərlə bağlı çox maraqlı mifik təsəvvürlər qeydə alınmışdır. Onlardan bir qismi Zəngəzurdan toplanıb. Həmin əfsanələrdən üçü Qırqlar piri haqındadır.

I mətn

Qırqlar piri var. Ora hər yerdən ziyarətə gəlillər. Deyilənə görə, 40 nəfər oturub namaza, ibadətə. Elə orada da ölüblər. Deyilənə görə, bunnar bir kişinin (peyğəmbərin) övladdarıdır. Binnar daşa dönəndə kişi Tanrıya şükür eliyip ki, mənim övladdarım ibadət vaxtı ölüblər. Bı, Tanrının xoşuna gəlib. Ona bir övlad da verib.

II mətn

Ora tatdan, tərəkəmədən gedənnər çox olub.

Guya deyilənə görə, qoşun yeridiblər ora, neyniyə bilər? Qırx qızın başın kəsiblər. Bıra kənd yeri olub da, ora oba olub. Başda- rın kəsiflər doğruyufklar. Orda kanal varıydı.

Arxa da qırxlar arxı deyirdilər. Kəsif onların qanın töküflər. Kanaldan da gedən su guya qırx qızın qanıdı. Ziyarətgahıydı. Ocaxıydı.

III mətn

Zəngəzurun Qarakilsə kəndindəki Qırxqız qayasının dibində bir göl var. Deyirlər, bir gün qırx qız bu göldə çimirmiş. Birdən hay düşür ki, qoşun gəlir. Qızdar geyinməyə məcal tapmırlar. Göyə üz tutub deyirlər: "Allah, sən bizi qurtar, rüsvay olmayax!"

Allah bunnarın sözünü eşidir. Qaya parçalanır, qızlar övliya olub qayaya çəkilir.

İndi Qırxqız qayası ocaxdı. Camaat ora ziyarətə gedir (Azərbaycan Folkloru Antalogiyası, 2005, səh. 40-41).

Eyni bölgədən toplanmış "Öküz piri" əfsanəsi daha maraqlıdır:

"Gorus rayonunun Xətif kəndi var. Orda iki erməni bir-biriynən ispor eliyir. Deyir, mən filan çayın suyunu bıra gətirəjem. Bı çayın yolunda erməni bir müsəlman ustuya pir tihdidir. Erməni ustuya deyir ki, gərəh filan erməni suyu çəhdirməmiş, piri tikəsən. Müsəlman ustanın tihdiyi pirə indi "vəng" deyillər.

O biri erməni görür ki, vəngin hazır olmağına bir şey qalmıyıb. Gedir ağ alıb gejdəynən çəkir dağın üstünə. Müsəlman usta ağı su bilib qorxur. Öküzünü qabağına qatıb qaçmağa başdıyır. O qədər qaçır ki, öküzün bağı çatdıyıb ölür.

Erməni səhər görür ki, dağdan aşağı sallanan ağdı. Sora nə qədər ustanı axtarırsa tapa bilmir. Vəng yarımçıx qalır. İndi ustanın öküzünün öldüyü yer pirdi. Ona "Öküz piri" deyillər. Adamlar o pirə qurban deyir, ziyarət eliyillər"

(Azərbaycan Folkloru Antalogiyası, 2005, səh. 40-41).

Burada totemizmin izlərini görməmək mümkün deyildir.

Totemizmə gəlincə, o öz ideoloji köklərini animizm və antropomorfizmdən götürür. Animizmdə insanla ağac, daş, dağ, meşə, su, od və s. arasında ruhi cəhətdən bir bağlantı vardır. Totemizm haqqında da bir-birinə zidd fikirlər vardır. E. Taylor totemizmi əcdad kultunun əsası hesab edir, C. Freyzer isə onu qəbilə quruluşunu təşkil edən sosial qrupun özəl bir hissəsi hesab edir. C. Freyzerə görə totemizm ilə bağlı ayin və mərasimlərdə qəbilənin keçmişi haqqında təsəvvürlər təbliğ olunur (Bayat, 2005, səh. 36). Totemizm bir kollektivin öz kökünə, soyuna yaxın bildiyi heyvanla olan “qohumluq əlaqəsinə” söykənir. Totemizmdə fərdilik prinsipi yoxdur.

F.Bayat Afrika, Amerika və Avropa xalqlarının inanclarında totemizmin 4 ünsürünü göstərir. O, “insanın heyvana çevrilməsinə, insanın heyvandan törəməsinə inam, insan ilə heyvan arasındakı cinsi əlaqəyə inanc, insan ilə heyvanın birlikdə yaşaması inancı”nı göstərərək yazır ki, “Türk xalqlarında totemizmin mövcud olduğu söylənir. Ancaq hər bir sistemin ictimai və hüquqi tərəfi vardır və bu sistemin yaşaması üçün bu şərtlərin olması şərtidir. Birincisi, qəbilə və tayfa adının totemlə bağlılığı; ikincisi, ətin, qidanın yasaq olması... dördüncüsü, ayrı-ayrı qəbilələrin heyvana sitayişin bir şəklini daşdığı adlar”.

F.Bayat totemizmin türk yaşamı ilə bağlılığının olmamasını deyir, yenə altı şərt irəli sürür:

1. Totemizm ana xaqanlıq dövründəki insanların təsəvvürlərini xarakterizə etdiyi halda, türkkalqlarında ata xaqanlıq mövcud olmuşdur.

2. Qəbilə dini olan totemçilikdə mülkiyyət ortaqlığı olduğu halda, türk xalqlarında özəl mülkiyyət rol oynamışdır.

3. Eyni bir totemə bağlı olanlar bir-biri ilə soydaş sayıldığı halda, türk tayfalarında qan əqrəbəliyi mövcud olmuşdur.

4. Tayfa və qəbilələrdən hər birinin totemi mövcud olduğu halda, əksər türkkxalqlarının kult saydığı birheyvan mövcuddur.

5. Totemizmin hökm sürdüyü qəbilə və tayfalardan hərfərd totemin adını daşdığı halda, türkkxalqlarında hərfərdin, hər ailənin ayrı bir adı vardır.

6. Totemçilikdə ruhun varlığına və keçmiş dünyaya inanılmadığı halda, əski türklərdə ruhun ölməzliyinə inanc mövcud olmuş, ata ruhları ayrı bir kateqoriya kimi yaranmış və ruhların şərəfinə qurbanlar kəsilmişdir (Bayat, 2005, səh. 61).

Y. Kalafatın fikrincə, türk mifologiyasında totem məsələsi hələ öz həllini tapmamışdır. Osman Turan, Nihat Nirun, Lazslo Rasonyi, S.Hayri Bolay, Özkan İzgi türklərdə totemçiliyin varlığını irəli sürmüşlər (Kalafat, 2005, səh. 29).

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, türk xalqlarında uşaqların ağzında əmələ gələn yaraları sağaltmaq üçün yüyəndən istifadə etdikləri qeydə alınmışdır. Belə ki, yakutlarda bu məqsədlə uzaq yoldan qayıdan atın hələ tam soyumamış yüyənini uşağın ağzına qoymaq adəti olmuşdur. Onlar xəstəliyə səbəb olan şər ruhun bu yolla öz destruktiv fəaliyyətinə son qoyacağına inanmışlar. Başqırdlarda da bənzər inanc və adətin olduğu məlumdur. Fəqət onlar yakutlardan fərqli olaraq yüyəni dişləri ilə sıxır, evin ətrafında at yerişini təqlid edəcək şəkildə dövrə vurur və at kişnərtisini xatırladan səslər çıxarırdılar (Минибаева, 2009, səh. 42-43).

Burada atla bağlı totemistik etiqadların izini görməmək mümkün deyil. Azərbaycanda da “totemik inamlar içərisində ata inam xüsusi yer tuturdu. At insanların həyatında mühüm rol oynamış, onların əvəzsiz köməkçisi olmuşdur. Arxeoloji materiallardan məlum olur ki, atlar ayrıca qəbiristanlıqlarda basdırılırdı. Basdırılmış at Mingəçevir, Xocalı, Şahtaxtı kurqanları eramızdan əvvəl II minilliyin son əsrlərinə aiddir. Atı müqəddəs heyvan kimi dəfn etmək adəti o dövrdə geniş yayılmışdı. Xalqın qədim təsəvvürlərinə görə, bağda, bostanda, xırmanda qoyulan at kəlləsi bədnəzərdən qorunmaq məqsədi daşımışdır. At eyni zamanda bolluq, bərəkət rəmzidir. Xalq arasında belə bir ifadə var: "İl at üstə təhvil olsa, məhsul bol olar" (Azərbaycan etnoqrafiyası, III , 2007, səh. 340; Bünyadov, 1988, səh. 250). “Geniş yayılmış qədim təsəvvürlərə görə, tapılmış nal xoşbəxtlik gətirir” (Azərbaycan etnoqrafiyası, III , 2007, səh. 343).

Atın dünyanın zoomodeli olmaqla ilkin kosmoqoniyanın əsas obyektlərindən birini təşkil etməsi, kosmoqoniya (yaradılış) obrazı kimi eyni zamanda totem əcdad funksiyasını yerinə yetirməsi və kosmoqonik dünya modeli onun sakral qurban kimi kultlaşdırmasına imkan vermişdir. Bu baxımdan, Azərbaycan folklorunda əksini tapmış at kultunun mifik səciyyəsi, arxaik kökləri geniş və zəngin semantikaya malikdir. At əski mifik görüşlərdə dünyanı modelləşdirən obraz, profan (adi) və sakral (müqəddəs) dünyalar arasında əlaqə yaradan mediator rolunu oynamışdır. Onun mediator funksiyası nağıllarımızda, dastanlarımızda qorunub qalmışdır. At mifik inanışlarda həm də antropomorfik obraz kimi qəbul edilmişdir. Bunu onun bir çox hallarda danışması, qəhrəmana çətin vəziyyətlərdə yol göstərməsi və s. aydın göstərir. Azərbaycan xalqının ata çox

əski zamanlardan sayqı göstərməsi, atın “igidin qardaşı” hesab edilməsi onun folklorumuzda da geniş şəkildə tərənnüm olunmasına səbəb olmuşdur. Atın xalqımızın ictimai həyatında (təsərrüfatda və hərbdə) yaxından iştirakı əski at kultu ilə bağlı inanışların da daha çox qorunub qalmasına gətirmişdir

Türk-şaman mifoloji sisteminin ən arxaix alt qatlarından birini təşkil edən totemizmin, başqa sözlə, onqonçuluğun izlərinə Azərbaycan folklorunda, xüsusən də nağıllarımızda geniş rast gəlinməkdədir. Bu baxımdan “Keçəlçələr” nağılındakı sərçə (Besanoğlu, 1966, səh. 171-173), “Məlik Məmməd və Məlik Əhməd”, “Moltanı padşahı” və “Daş üzük” nağıllarındakı göyərçin (Azərbaycan nağılları, II c., 1961, səh. 234; IV c., 1963, səh. 93; II c., 1961, səh. 66-68), bir-birinin fərqli variantları olan “Hazarandastan bülbül” və “Altun bülbül” nağıllarındakı bülbül (Azərbaycan nağılları, I c., 1961, səh. 116; Türk masalları, I kitab, 1971, səh. 167), Əhmədnən Sənəm” nağılındakı qaraquş (Azərbaycan nağılları, V c., 1964, səh. 113-114) və s. onqon quş surtlərini misal çəkmək olar.

Bu mövzu Məhəmməd Hatəmi Tantəkin tərəfindən hərtərəfli araşdırılmışdır (Tantəkin, 2004). Onun yazdığına görə, sehrli nağıllarda sadəcə “quş” adı ilə dinləyicilərə təqdim edilən sətirlər də az deyil. Onlar ölünü dirildir, ətləriylə insanlara qeyri-adilik gətirir, qiymətli yumurtaları ilə kasıbları varlandırırlar (Tantəkin, 2004, səh. 9).

Nağıllarımızda gerçəkdən də sadəcə “quş” adı ilə çıxış edən onqon surətlərə rast gəlinir və onlar gerçəkdən insanların himayəçiləri kimi çıxış edirlər. Özü də bu hal təkcə Azərbaycan nağıllarında deyil, Anadoludan toplanmış nağıllarda da geniş yayılmışdır (Azərbaycan nağılları, II c.,

1961, səh. 2, 165; III c.,1962, səh. 97, 253, 256-257; Türk masalları, I kitab, 1971, səh. 269; II kitab, 1971, səh. 196; Türk folkloru araştırmaları, 1973, səh. 3268-3269).

Azərbaycan türklərinə aid aşağıdakı mif də böyük maraq doğurur:

Bir gün insan oğlu fikirləşir ki, hər şeyin padşahı, böyüğü var. Quşların da gərək padşahı olsun. Bütün quşları yığıb deyir ki, hansınız lap yuxarı qalxsanız onu padşah qoyacağam. Quşdar razı olur. Uçullar, ancax qartal hamısınan hündürə uçar. Bı dəmdə insan oğlu görür ki, qartalın tükləri arasınan cırt-cırt quşu çıxdı, lap yuxarı uşdu. Bını quşdar da gördü, pərt oldular ki, bınan bizə padşah çıxmaz.

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

Deyillər ki, cırt-cırt quşu o vaxtdan həmişə kolluqda gəzir, həmin çöpü axtarır, ancax tapammır. Qartal isə quşların padşahı olur (Azərbaycan mifoloji mətnləri, 1988, s. 67).

Türk yaradılış dastanlarında dünyanı yaratmaq qərarına gələn Tanrı üçün dənizin dibindən torpağı Erlik xanın gətirməsi haqqında motiv çox yayğındır. Seroşevskinin saxa-yakutların dilindən yazıya aldığı variantda isə Tanrının dəniz dibindən torpaq gətirmək əmrini yerinə yetirən Erlik bu missiyanı quşla, daha dəqiq desək, qaranquşla çuğlaşmış variantda gerçəkləşdirir:

Şeytan dənizə daldı. Az sonra üzə çıxdı. Çıxmağına çıxdı, amma qum da ovcundan axıb getdi. Şeytan yenidən, ikinci dəfə dənizin dibinə cumdu, amma yenə də əli boş üzə çıxdı. Şeytan gördü ki, olmayacaq, tez bir qaranquş olub

dənizin dibinə cumdu. Dimdiyinə bir az palçıq alıb suyun üzünə çıxdı (Ögəl, 2006, səh. 443).

Burada onqonçuluğun izlərini görməmək mümkün deyil. Bu da təəccüblü deyil. Çünki türk mifologiyasında onqon-quş motivi ən geniş yayılmış motivlərdəndir. Məsələn, əldə olan çoxsaylı mənbələr toğanın - qartalın, bəzi türk soy və boyları tərəfindən onqon-əcdad kimi qəbul edildiyini söyləməyə əsas verir. Saxa-yakutlar öz əcdadlarının kiçik bütlləri içərisinə Sour adlı qarğanın bütünü də əlavə edirmişlər (Ögel, 1995, s.147). Bu quş Altay əsətirində Tanrı Ülgenin düzəltdiyi insan bədənləri üçün böyük Tanrı Kудayın yanından ruh gətirən bir quşdur (Анохин, 1924, с. 18).

Deyilənlərə şeytanın düzəltdiyi qadın və kişinin quşa çevrilmələrini də əlavə etmək lazımdır:

Tanrı hirsle qadının düz üzünə tūpürdü.

Qadın quş olub uçdu, Kordoy quşudur adı,

Bataqlıq qorxudur, hər it ona uladı.

Kişi də bir quş oldu, ona deyirlər Yalban,

Ayaqları çox uzun, surəti də çox yaman.

Çox qəribə quşdur bu, nədənsə yox əlləri,

Gəzib tapır, - harda var, - atılmış çəkmələri.

Ən böyük əylncəsi topuğunu gəmirmək,

Evlərdəki nəcislər ona ən gözəl yemək (Ögəl, 2006, səh. 459).

S.Neklyudov bu cür çevrilmələri ruhun müxtəlif canlı və cansız varlıqlarda təzahür etməsi ilə əlaqələndirir (Неклюдов, 1979).

Bənzər halla Azərbaycan-türk əfsanə və nağıllarında da tez-tez rastlaşmaq mümkündür. Bu baxımdan aşağıdakı mif deyilənlərə ən gözəl misaldır:

İki oğlan cüt sürürmüş, biri İsa adında, biri də Musa adında. Bunlar yorulub bir az yatırlar ki, dinclərini alsınlar. Öküzlər açılıb qaçırlar. İsa ilə Musa oyanıb görür ki, öküzlər yoxdu. Nə qədər axtarırlarsa, tapa bilmirlər. Ağaları da çox əzazil adam olur. Bu uşaqlar qorxularından evə qayıda bilmirlər. Allaha yalvarırlar ki, bizi quşa döndər. Allah bunları quşa döndərir. Bunlar başlayırlar öküzləri axtarmağa. Həmişə də bir-birindən soruşurlar ki, tapdın? (Azərbaycan mifoloji mətnləri, 1988, s. 70).

Türk, o cümlədən Azərbaycan folklorunda geniş yayılmış quşlardan biri də Humaydır. Bu quşdan söz açan B.Ögəl bildirir:

“Bu quşun adı əfsanəvi hüma // humay quşunun adından gəlir. Bununla bərabər, bu ad indi mövcud olan quşlara da verilmişdir. Məsələn, huma və ya hüma Krımda ən yaxşı cins qartallardan birinə verilən addır. Bu quşun adı qırğız ləhcəsində kumay olmuşdur. Qırğızlar vulturide növünün ən böyük cinsinə kumay deyirlər. Bu, ağbaba cinsindən olan, qar quşu da deyilən böyük bir qartaldır” (Ögel, 1989, s. 365).

Eyni mövzuya Bəhlul Abdulla da müraciət etmiş və “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı quş obrazlarından söz açmışdır (Abdulla, 1999).

Mövzumuz baxımından aşağıdakı Altay əsətirində söylənilənlər də böyük maraq kəsb edir:

Çox böyük bir xan vardı çox-çox əski çağlarda,

Yaşardı, hökmdardı Altaydakı dağlarda.

Bu xanın çox gözəl biricik qızı vardı,

Onu görən hər igid tutuşaraq yanardı.

Xanın yurdundan bir gənc bir gün xana vararaq,

“Qızı mənə ver” deyə ağlamış yalvararaq.

Xan razı olmuş, fəqət oğlana bir şərt qoymuş,

Gəl ki xanın bu şərti çox-çox çətin, çox zormuş.
Xan oğlana demiş ki:
“Bilirsənmi, Daruqa müqəddəs bir qartaldır,
Bədəni çox böyükdür, tükləri sanki budaqdır.
Gedib bu qartalı tap, tükündən gətir mənə,
O zaman düşünmədən qızı verərən sənə”.
Gənc almış yarağını, dağlara çıxmış ova,
Axtarmağa başlamış belə böyük yuva.
Sora-sora gedərkən görmüş yolda bir ərmiş,
Dərdini ona açmış, o da bir öyüd vermiş.
Ağ saqqallı ixtiyar demiş bu yoldan sapma,
Bu işi mən bilirəm, kim nə desə, sən yapma.
Bu yolla gedən oğlan ağ bir dağa yan almış,
Ətrafında dolaşmış, ətəyinə yanaşmış.
Nədənsə yerlə göylər birdən-birə ağlamış.
Ağca buludlarsa yer üzünə yaxınlaşmış.
Oğlan yenə durmamış, keçmiş dağ aşaraq,
Dörd tərəfə boylanmış özü möhkəm çaşaraq,
Görmüş dağ-daş, hər tərəf süd rəngində, bəmbəyaz.
Bu rəng göyləri tutmuş, göy də olmuş apayaz.
Oğlan “Bu nə ?” deyincə, haradansa bir səs gəlmiş,
“Göylərin arxasında süd dənizi var” demiş.
Oğlan şərqə boylanmış, buludun arxasından,
Gözünə kölgə dəymiş köpüklər arasından.
Düşünmüş uzun-uzun “Bu qara şey nə?” -deyə,
-“Süd dənizi içində bu gölgəlik var niyə?”
Çox düşünmüş, bu işə bir məna verəmməmiş,
Göydən bir səs ona səslənib, belə demiş:
“Qarşıdakı qaraltı çox böyük bir ağacdır,
İnsana həyat verir, göylərə isə tacdır.
Onun yanındakı da qapqara bir ormandır,

İçindəki qımıldayan Daruqa xandır.

Müqəddəs süd dənizi dağın başındadır,

Cənnətin bağçaları dənizin bağrındadır (Ögəl, 2006, səh125-126).

Onqon-quş motivi oğuzlar arasında da çox yaygın olmuşdur. Hər Oğuz soy və boyunun ayrıca quş onqonu olduğunu həm Fəzlullah Rəşidəddin (Rəşidəddin, 2003, s. 54-60), həm də Əbülqazi (Əbülqazi Bahadır xan, 2002, s. 70-72) göstərmişlər. Onlara istinad edən Bahəddin Ögəl həmin onqonları boy və soylar üzrə aşağıdakı kimi sıralamışdır:

Bozuqlar: Sağ qol.

Gün Xan: simvolu Ağ Şahin,

Ay Xan: simvolu Qartal,

Ulduz Xan: simvolu Tauşancıl

Qayı - Ağ Şahin / Şunqar (Şunqar)

Bayat - Ağ Şahin / Bayquş (Üği)

Alkaravlı – Ağ Şahin / Siçantutan qırğı (Köykenek)

Qara-uyli – Ağ Şahin / Çalağan (Göbek-sarı)

Yazır – Qartal / Bildirçin çalan qırğı (Torumtay)

Dökər – Qartal / Çalağan (Köçken)

Dodurğa – Qartal / Qırmızı qırğı (Kızıl-qarçağay)

Yaparlı - Qartal / Qırğı (Kirğu)

Avşar – Dovşancıl / Ağ şahin (cere-laçın)

Qızıq – Dovşancıl / Sar (Sarıca)

Bekdili – Dovşancıl / Laçın (Bihri)

Qırqın - Dovşancıl / Su berkutu (Su bürkütü)

Uçuqlar: Sol qol.

Gök Xan: simvolu Şunqar

Dağ Xan: simvolu Üği

Dəniz Xan: simvolu Çakır

Bayındır – Şunqar / Şahin (Şahin)

Beçenə - Şunqar / Ala şahin (Ala-toğanaq)
Çavuldur – Şunqar / Qartal (Buğdaynık)
Çəbni - Şunqar / Humay (Humay)
Salur – Üği / Berkut (Bürküt)
Eymir – Üği / Ançarı
Alayuntlı – Üği / Gərgincək (Yağılbay)
Ürəgir – Üği / Qırğı (Bayqu)
İqdır - Gərgincək / Qırğı (Karçığay)
Bükdüz - Gərgincək / Ütəlgi (İtalgu)
Yıva - Gərgincək / Ağ şahin (Toyğun)
Qınıq - Gərgincək / Qırğı (Cere-qarğay) (Ögel, 1989,
s. 355-360).

D. K. Zeleninin yazdığına görə, onqona soyun, boyun, ailə və fərdin hamisi, qoruyucusu, qoruyucu ruhu, yardımçısı kimi baxılmışdır (Зеленин, 1936,с.29).

Azərbaycan folklorunda yaygın olan quş motivlərindən biri də dövlət, şahlıq quşu Humayla bağlıdır. Onqon kimi tanınan Humay quşunu “Hüma quşu” da adlandırırlar. Mövzu ilə bağlı H.Tantəkin yazır:

“Şahlıq quşu surəti xalqın demokratik seçki iradəsinin ifadəsi kimi nağıllara daxil olmuşdur. Kimin başına qonarsa, xalq o adamı hakimiyyətə gətirib özünə padşah edir. O, sinfi mənsubiyyətindən, cinsindən asılı olmayaraq hər kəsin başına qona bilir” (Tantəkin, 2004, s. 59).

M.Təhmasib isə öz növbəsində bildirir:

“Bu quşun kölgəsi bəxtiyarlıq və səadət rəmzidir. Onun kölgəsi kimin başı üzərinə düşərsə, o, dünyada mütləq ən bəxtiyar adam olur. Bunun nəticəsi olaraq bu quşun ikinci xüsusiyyəti meydana gəlmişdir. O, kimin başına qonarsa, həmən adam padşah, yəni dövlət, hökumət başçısı olur” (Təhmasib, 2005, s. 15).

Azərbaycan folklorunda quşlarla bağlı inanclar özünün ritual-mifoloji semantikasını daha çox quş onqonlarının simasında büruzə verir. Quş onqonları oğuz-türk dünya modelinin aparıcı rəmzləri olaraq Azərbaycan-türk folklorunun müxtəlif qollarında öz əksini tapmışdır. Oğuznamələrin və ümumtürk folklorunun ayrı-ayrı qollarının təhlili göstərmişdir ki, onqona çevrilmiş hər hansı quşun ovlanmasına, yaxud ətinin yeyilməsinə qadağa qoyulmuşdur. Bu tabular Azərbaycan-türk folklorunun əsəti, əfsanə, nağıl və dastan janrlarında quş onqonlarının sakral cizgilərini şərtləndirmiş və onqon quşların Simurq, Səməndər, Humay və digər adlar ilə kodlaşmasına gətirmişdir.

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

Təsəqiqatçılar Humay quşunu Unay ana ilə bağlayırlar.

Heç kəsə sirr deyil ki, bütün türk xalqlarında olduğu kimi Azərbaycan xalqında ailə həyatında övladın böyük rolu var. “Toy mərasimi tamamilə qurtarandan sonra yeni evlə-nənlərin hər zaman tanrıdan ilk istəyi övlad dünyaya gətirmək olur. Toydan sonra qurulmuş yeni ailənin qarşılıqlı münasibətləri, evlə-nənlərin üzərinə düşən vəzifələr və böyük məsuliyyət mühüm məsələlər kimi ön plana çıxır. Evlənmə yalnız iki gəncin cütləşməsi demək deyildir. Burada ailənin həyata keçirdiyi funksiyalar özünü göstərir. Ailənin funksiyalarına nəslin davam etdirilməsi, təsərrüfatın idarə olunmasında iştirak, ailədaxili münasibət və övlad tərbiyəsi daxildir. Lakin bu və ya digər səbəb üzündən uzun illər boyunca övladı olmamaq ailə daxilində ağır dərd sayılmışdır” (Bünyadova, 2012, səh. 136).

Yeni insanın dünyaya gəlməsinin mühüm və sevindirici ailə hadisələrindən olduğunu qeyd edən A. Xürrəmçızı özünün “Azərbaycan mərasim folkloru kitabında bu hadisənin öz ayin və mərasimləri, inam və sınımaları ilə mürəkkəb bir kompleks təşkil etdiyini vurğulayaraq yazır ki, “əsgir çağlardan uşağın doğulması xeyir-bərəkət, bolluq artım ilə əlaqələndirilmiş, böyüklüyündən və kiçikliyindən asılı olmayaraq dünyanın bütün xalqlarının mifiki Allahlar panteonunda uğur və sevinc gətirən, uşaqların doğulmasına və böyüməsinə hamilik edən bir ilahənin mövcudluğuna inanmışlar (Xürrəmçızı, 2002, səh. 65).

Məlum olduğu kimi, Türk xalqları uşaqların doğulmasına və böyüməsinə hamilik edən bir mifiki varlığın, himayəçinin varlığına inanmışlar. Məsələn yakut türklərində həmin varlıq Ayisit adlandırılırdı. Belə hesab edilirdi ki, o, doğuş yapan qadının başı üzərində duraraq, ona yükündən azad olmaqda yardım edir. Odur ki, həbə uşağın dünyaya

gəlməsindən dərhal sonra, şər ruhları qovmaq üçün öncədən qalanmış oda yağ qurban edərək, Ayısıta alqış söyləyərdi: “Verdiyinə görə sənə alqış olsun, Ayısıt, səni yenidən gözləyəcəyik” (Алексеев, 1990, səh. 138).

Xorəzm özbəklərində isə bu himyəçinin adı “Ambar ana” (Kambar ana) idi. Doğuş prosesini idarə edən həbə (mamaça // mama, özbəkcə “momo” doğuşun davam etdiyi zaman fasiləsiz olaraq ona alqış (dua) söyləyərək deyərdi: Ey, Anbar ana, yerdə bulsanq, kökdə bulsanq gəl, göldə bulsanq, çöldə bulsanq yetiş”, yəni “Ey, Ambar (Kambar) ana, yerdə də olsan, göydə də olsan, gəl, göldə də olsan, çöldə də olsan, özünü yetir” (Снесерев, 1969, səh. 240).

Zamanla özbək folklorunda Ambar ana obrazının yerini Həzrət Peyğəmbərimizin qızı Fatimeyi-Zəhra tutmuş və yuxarıdakı dua aşağıdakı şəkli almışdır:

“Manın kolum eməs,

Bibi batma, bibi Zuxra kılı,

Umay ana, Kambar ana kolı” (Дыренкова, 1928, səh.139). Fikrimizcə, olduqca maraqlı bir məsələnin üstünə işıq salan bu alqışdan belə aydın olur ki, “Ambar ana” (Kambar ana) adı türk xalqlarının ən qədim zamanlardan doğum və bərəkət ilahəsi kimi qəbul etdikləri Umay ananın çoxsaylı ləqəblərindən biridir. Eyni sözləri saxa-yakutlar arasında yaygın olan “Ayısıt” isni haqqında da söyləmək olar. Bu tanrıçaya teleutlar “May-ıça”, şorlar və xakaslar “İmay”, başqırdlar “Homay”, soyotlar “May”, qırğızlar “Umay enezi”, kumandinlər “Umay ene”, oğuzlar, o cümlədən Azərbaycan türkləri “Humay” deyilmişdir (Xürrəmçızı, 2002, səh. 63). “Azərbaycanlılar... Umayı öz kölgəsi ilə dövlət, bəxtiyarlıq bəxş edən əsatiri quş kimi tanımışlar:

Mən aşix yanar gedər,

Dərdimi sanar gedər.

Ömrüm bir humay quşu, Yollara qonar gedər.

Qurbani dastanındakı bir epizod da azərbaycanlılarda bu ilahənin zoomorfik obrazda təsəvvür edildiyini göstərir:

Humay kimi dövr eylərəm havada

Babam öldü yetim qaldım yuvada

Bir əli əllərdə, ağzı duada

Bir əli də ayağında saqinin” (Hüseynova, 2012, səh. 7).

Afaq Xürrəmquzı yakutların Ayısıtını Umay ana ilə eyni şey olduğunu qeyd edir və yazır ki, şərq slavyanlar bu adı türklərdən alaraq “aist” (hacıleylək) şəklində işlədirlər. Bu xalqlar arasında mövcud olan “uşaqları aist (hacıleylək) gətirir” deyimini də türklərdən keçmə əski inancların zamanla anlamını itirmiş qalıqıdır (Xürrəmquzı, 2002, səh. 63). Eyni fikiri türkiyəli araşdırmaçı Pervin Ergün də özünün “Bebekleri dünyaya leyleklerin getirdigine dair inancın türk mitolojisindəki kökləri üzərinə” adlı çox dəyərli məqaləsində ifadə etmişdir. O da “Ayısıt”ın Umay ana olduğunu əsaslandırmışdır (Ergün, 2011).

M. H. Təhmasib və ona istinadən A. Xürrəmquzı Qubadlı rayonunun Qaraçallı kəndində boylu və sonsuz qadınlar tərəfindən ziyarət edilən “Umay kahası” piriindən söhbət açmışlar (Təhmasib, 1945, səh. 99; Xürrəmquzı, 2002, səh. 63).

Doğuş sonrası ilə bağlı xakas türklərində qeydə alınmış olan ənənəyə görə, uşaqlar tez-tez xəstələndikdə, Umay ananın şəkli çəkilərdi. Həmin şəklə “Çeek İmay”, yəni “Umayın (İmayın) şəkli” deyilərdi. Bu, sırf Umayla bağlı mərasimin məqsədi acgözlüyü ilə seçilən, doymaq bilməyən Umayı doyuzduraraq məmnun etmək idi. Mərasim körpənin 2-3 aylığından 2-3 yaşına qədər, hər ayın yeddində keçirilirdi.

Xakasların inancına görə, Umay məmnun edilməzdisə, özünün qoruculuq missiyasından imtina edər, hətta qisas almaq fikrinə düşə bilər, nəticədə isə uşaq bəd ruhların həmlələrinə qarşı müdafiəsiz qala bilər.

Xəstə uşaq, Umay doyuzdurulduqdan sonra belə, sağalmazdısa, onun sinəsini kiçik oxlarla yüngülcə döyəcləyər, belə etməklə bəd ruhların qorxub qaçaacağına inanardılar (Bayat, 2007, səh. 121; Beydili, 2004, səh. 137).

A. Küçük yazır ki, “imkan daxilində tək buraxılmayan zahı, başı üstünə qoyulan Quran, kişi geyimi, dəmir, və s. sayəsində qorunmağa çalışılarkən, körpənin ən önəmli qoruyucusu kimi də Umay Ana çıxış etmişdir”. Onun sözlərinə görə, “müsləman türklər, xüsusən də Batı türkləri arasında öz funksiyalarını daha çox Fatma Ana və İslam dinindəki mələklərə verən Umayın körpənin doğulmasıyla birlikdə öz vəzifəsinə başladığına və onu bəd ruhlarla qarşı qoruduğuna inanılmışdır. Umay kultundan da anlaşılacağı kimi, bəd ruhların hücumlarına məruz qalan insan oğlu, doğumundan etibarən Tanrının əmrində olduğuna inanılan xeyirxah ruhların (iyələrin) himayəsi altındadır. Bu himayənin var ola bilməsi və sürə bilməsi də doğrudan qut”la bağlantılıdır. Bu səbəblə Tanrı himayəsi anlamına gələn “qut”un var ola bilməsi və sürdürülə bilməsi üçün çeşidli vəzifələrin yerinə yetirilməsi, tabuların ortadan qaldırılmaması, yaşanan məkanlarda qut saxladığına inanılan şeylərin bulundurulması lazım olmuşdur (Küçük, Yıl 3, Sayı 12, səh.126).

B. Tuncay (B. Şahverdiyev) isə Azərbaycandan tapılan və Eneolit dövrünə təsadüf edən ilahə heykəllərinin Umaya aid olduğunu söyləyərək, bu inancın Azərbaycandakı izlərinin

ən azı e. ə VI-IV minilliklərə qədər uzandığını bildirməkdədir (Şahverdiyev, 2011, səh 82-83).

Alim tarixi və arxeoloji məlumatlara istinadən göstərir ki, Eramızdan əvvəl VI minillikdən başlayaraq Azərbaycanda Neolit dövrünü Eneolit, yəni Mis - Daş dövrü əvəz etdi. Eneolit dövrü istehsal təsərrüfatının əsaslı surətdə formalaşması və sürətli inkişafı ilə xarakterizə olunur. Bu dövrü tarixin əvvəlki dövrlərindən fərqləndirən əsas xüsusiyyətlərdən biri həmin dövrdə məişətdə daş məmulatları ilə yanaşı, metaldan istifadə olunmağa başlanmasıdır (Azərbaycan tarixi, 1994, səh. 27).

Bəşər tarixində ilk kütləvi metal olan misin kəşfi ilə başlayan Eneolit dövrü

eramızdan əvvəl VI - IV minillikləri əhatə edir. Mis yumşaq metal olduğundan daş alətləri bütünlüklə sıradan çıxara bilmədiyi üçün sözügedən dövrə Mis - Daş dövrü deyilir.

İnsanlığ tarixinin inkişafında misli görünməmiş dəyişikliklər döğuran bu dövrdə cəmiyyətin ictimai inkişafında xüsusi irəliləyiş müşahidə olunur. Əkinçilik və maldarlıq daha da inkişaf edir, tayfalararası əlaqələr genişlənir, sinifli cəmiyyətlər üçün zəmin yaranır. Misdən ilk dövrlərdə soyuq döymə üsulu ilə xırda alətlər: bıçaqlar, iynələr, bizlər və sairə, həmçinin bəzək əşyaları hazırlanmışdır. İnsanlar mis külçəsinə əvvəllər daşın bir növü kimi baxmışlar. Bu külçələrin daşdan fərqləndiyi onlara yalnız VI minilliyin sonlarında məlum olmuşdur. Misin yüksək istidə əriməsi, müxtəlif formaya düşməsi, soyuyarkən yenidən bərkiməsi və sairə daşdan fərqləndirilməsinə əsas vermiş, ondan müxtəlif məqsədlər üçün istifadə edilməsinə imkan yaratmışdır.

Alimlər bütövlükdə Eneolit dövrünün 5 xarakterik xüsusiyyətini qeyd edirlər: 1. Təsərrüfatın digər sahələrinə nisbətən toxa əkinçiliyinin Eneolit dövründə daha da üstünlük təşkil etməsi; 2. Çaxmaqdaşdan hazırlanmış alətlərlə yanaşı, mis alətlərin də meydana gəlməsi; 3. Möhrədən tikilmiş qəbilə evlərinin mövcud olması; 4 Ana nəslə üçün xarakterik olan gil qadın heykəllərinin yaranması; 5.Fırça ilə naxışlanmış gil qabların hazırlanması (Göyüşov, 1986, səh. 24-25).

Eneolit dövrünün sənət əsərləri içərisində gil və daş qadın heykəlciklərinin xüsusi yeri olmuşdur. Belə heykəllər tədqiqatçılar tərəfindən anaxaqanlıq dövründə qadına verilən yüksək dəyər və onun ilahiləşdirilməsi kimi qiymətləndirilir. İndiyə qədər Azərbaycan, Şərqi Anadolu və Cənubi Tükmənistan ərazisində yüzə yaxın belə heykəlcik tapılmışdır. Maraqlıdır ki, onların bir çoxunun qarın nayihəsində ağac təsviri cızılmışdır. Bu fakt qədim türk mifoloji təsəvvürləri ilə sıx surətdə bağlıdır. Məsələ burasındadır ki, qədim türk miflərində ağac qadınla, doğum ilahəsi ilə birbaşa bağlıdır (Azərbaycan tarixi, 1994, səh. 31-32).

Azərbaycan və türk dünyasının mifologiyasının böyük bilicisi, dahi Azərbaycan alimi mərhum Mirəli Seyidov özünün çox sanballı “Azərbaycan mifik

təfəkkürünün qaynaqları” adlı monoqrafiyasında mövzu ilə bağlı çox maraqlı fikirlər söyləmişdir: “Son vaxtlara qədər Azərbaycanın bir çox yerlərində ağac pirləri olmuşdur. Həmin pirlər əsasən uşaq - doğum pirləri kimi də məşhurdur. Buraya doğmayan qadınlar övlad arzusu ilə gəlib tapınar, səcdəyə düşərmişlər. Ağacın doğum piri olması , onun həm dünya ağacının atributu olmasına işarədir, həm də bu inamın

Umayla mifoloji əlaqəsinin təzahürüdür. Bizcə, ardıca və başqa ağaclara belə münasibət ağac onqonu ilə əlaqədardır, ağaca sitayişin əlamətidir. Bir çox axtarışlar göstərir ki, ağaca sitayiş ulu türkdilli xalqlarda ən çox yayılmış görünüş olmuşdur. Bu məsələ ilə əlaqədar Ermitajdakı Altay qəbilələrinə aid edilən maddi - mədəniyyət nümunələri elmə xeyli maraqlı material verir. Eradan əvvəl 4 -3-cü əsrlərə aid edilən həmin sənət nümunələri içərisində bir əl - üz dəsmalında şəkil xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.

Həmin şəkildə ilahənin əlində müqəddəs ağac təsvir olunmuşdur. Dəsmal haqqında bəhs edən tanınmış rus tədqiqatçısı Qryaznova qeyd etmişdir ki, burada döğüm və bərəkət ilahəsi və onun əlində ağac təsvir olunmuşdur. Dəsmaldakı təsvir sübut edir ki, qədim türklər, o cümlədən Altay türkləri ən qədim zamanlardan ağaca müqəddəs şey kimi baxırmışlar." (Seyidov, 1983, səh. 37-38).

Mirəli Seyidovun sözlərinə görə, hətta bəzi abidələr göstərir ki, türk xalqları ağacı doğum və uşaqların hamisi olan ilahə ilə birgə təsəvvür etmişlər. Bu mifoloji baxımdan təbii haldır. Dünya ağacı bütün dünyanın, eləcə də yaradıcısı, hamisi sayılırmış. Belə inam hökm sürürdüsə, deməli, uşaqları himayə edən ilahə, yəni Umay təbii olaraq ağacla qoşa yad edilməli idi: "Məşhur türkoloq Radlovun türk xalqlarından topladığı ağır ədəbiyyatı materialları ona belə bir fikir yürütməyə imkan vermişdir ki, türk xalqlarının şifahi ədəbiyyatında ilahə Umayla ağac həmişə qoşa xatırlanmışdır və bu hal 19-cu əsrin sonu – XX əsrin əvvəllərinə qədər davam etmişdir. Alimin Sibir və Altay türklərindən topladığı materiallarda deyilir: Biz ilkin atamız Ülgəndən törədiyimiz zaman bu iki çayın ağacı da Umay ilə bərabər göydən enmişdir." (Seyidov, 1983, səh. 38).

Bu sitatdan göründüyü kimi, qədim türklər ağacın doğum ilahəsi Umayla birgə endiyinə inanmışlar. Bütün bu faktlar sözügedən inamım məhz türk düşüncə tərzii ilə bağlı olduğunu və həmin düşüncə tərzinin də ən azı Eneolit dövündə formalaşdığını sübut edir. Deməli, bu heykəlciklər qədim türk doğum ilahəsi Umayı əks etdirir.

Ağac təsvirlərinin ilahənin məhz qarın nayihəsində cızılması da heykəlciklərin məhz Umaya aid olduğunu sübut edir. Məsələn burasındadır ki, qədim türk dilində ana bətninə, yəni qadın uşaqlığına “umay” deyilmişdir. Bu fakt Radlovun “Qədim türk lüğəti”ndə də təsbit edilmişdir (Древнетюркский словарь, 1969, səh. 631). Bu səbəbdən də ilahə heykəlciklərinin qarında cızılan ağac təsvirləri ideoqrafiya nümunəsi kimi də gözdən keçirilə bilər.

Qədim türk-şaman mifologiyasında geniş yayılmış kultlardan biri də ağacla bağlıdır. Özü də bu halda ağac totem kimi çıxış edir və insanların yaradılışı bilavasitə onunla bağlıdır. V. Radlov tərəfindən yazıya köçürülmüş “Yaradılış” dastanında (Dünyanın yaranması haqqında) deyilir:

Günlərdən bir gün idi, Tanrı dolanır idi,
Baxdı, bir ağac gördü, göyə uzanır idi.
Qərribə ağac idi, qolsuz, budaqsız idi.
Tanrı bunu görüncə öz-özünə söylədi:
“Çılpaq qalmış bir ağac, belə qolsuz, budaqsız,
Gözləri heç oxşamır, görkəmi də çox dadsız”.
Tanrı buyurdu: “Bitsin doqquz qolu hələlik”.
Bitdi dərhal doqquz qol, doqquz budaq üstəlik.
Heç kim bilmir, Tanrının düşüncəsi nə idi,
Soylar törəsin deyə belə bir əmr verdi:
“Doqquz kişi qılınsın doqquz qolun kökündən,
Doqquz oymaq törəsin həmin doqquz kişidən!”

Bir gün Erlik Tanrının yanında durmuş idi,
Tanrının qarşısında çöküb oturmuş idi.
Nəsə gurultu gəldi Tanrının sarayından,
“Bu nədir?” – deyə Erlik çatladı marağından.
Bunu eşidən Erlik dərhal dedi Tanrıya:
“Nədir bu gurultular, gəlirlər dışarıya?”
Tanrı dedi: “Nə olsun, sən də xansan, mən də xan,
Onlar mənim xalqımdır, mənim əmrinə baxan”.
Şeytan bunu eşidib birdən - birə sevindi,
“Bu ulusu mənə ver, nə olar, Tanrı” - dedi.
Şeytanın bu sözündən Tanrı sezdi işi,
“Xeyr, vermərəm sənə”- deyib bitirdi işi.
Şeytan bu sözdən sonra qərq oldu düşüncəyə,
Min bir qurğu quraraq, əl atd min hiyləyə:
“Bu işi görmək üçün min hiylə hörməliyəm,
Tanrının ulusunu yerində görməliyəm”.
Varmış, yola düzəlmiş, uzun-uzun yürümüş,
Yetmiş bir günə çatmış, amma çox şeylər görmüş.
Baxmış Tanrının xalqı yarısı insana bənzər,
Yarısı quşa, yarısı da vəhşi heyvana bənzər.
Söyləmiş öz-özünə: “Tanrı bütün bunları
Nə etdi, necə aldı? Almalıyam onları.
Tanrının ulusunu ulusum etməliyəm”.
Öz-özünə söyləmiş bunu düşünən şeytan:
Bəs. nə yeyir, nə içir, bu qədər insan?”
Baxmış ki, xalq toplanıb bir ağacın solunda,
Meyvə yeyib, dururlar ağacın tək qolunda.
Yeməmiş heç biri üz bəzdəki qoldan,
Yaxın getməmiş ora nə sağdan, nə də soldan.
Şeytan bunu görüncə, çaşıb qalmış doğrusu,
Demiş barı soruşum, nə deməkdir görən bu:

“İndi gördüm mən burada sizlərə baxınca,
Niyə meyvə yeyirsiniz bu qollardan yalnızca?”
Tanrının ulusundan biri ona söyləmiş:
“Bu qollardan yeyirik, Tanrı bu əmri verdi,
Biz onun qullarıyq, Tanrı belə dedi.
Tanrı bizə söylədi; Görün bu dörd budağı,
Dəyməsin meyvələrin heç kimsənin dodağı.
Dedi; Gündoğan yöndə beş budaq da var daha,
Sizin aşınız odur, yeyin, gəlin iştaha.
Bunu deyən Tanrımız çıxıb göylərə getdi,
Bu ağacın dibinə iti gözətçi etdi.
Gedəndə isə dedi; Saqın uyuyub qalma,
Əgər şeytan gələrsə, əsla yaxın buraxma.
Gözətçi it yanına təyin etdi bir ilan,
İlana da üstəlik Tanrı etdi elan;
Əgər şeytanı görərsə, möhkəmcə çal şeytanı!
Bərkitdi bu sözlərlə həm iti, həm ilanı,
Dedi; Gündoğan yöndə dörd budaq var heç kəsi
Buraxmayın yanna, qadağandır meyvəsi.
Uzaq tutun hamını, kimsə yaxın durmasın,
Budaqlara qoymayın kimsə əlin vurmasın.
Daha nə etmək olar, beş budaqdan yeyirik,
Tanrının əmridir bu, əmrinə baş əyirik”.
Şeytan bunu eşidib, ağaca doğru vardı,
Törüngey adlı biri xalq içində yaşardı,
Şeytan ona yanaşdı al dili ilə söylədi:
“Tanrı sizə demiş ki, dörd qola yön almayın,
Sizin ağlınız varmı? Yalana inanmayın!
Bu dörd qolun meyvəsi yasaq edilmiş sizə,
Heç belə də söz olar? İnanmayın bu sözə!
Bu, böyük bir yalandır, gerçəklə nə işi var?”

Meyvəsi qadağıandır, heç belə də söz olar?"
 Şeytan deyərkən bunu möhkəm yatırmış ilan,
 Bixəbərmiş büsbütün baş verən əhvalatdan.
 Şeytan girdi yavaşca lap qəlbinə ilanın,
 Aldatmağa başladı, azmı onun yalanı?
 Dedi: "İlan, uyuma! Dırmanb çıx ağaca!"
 İlan başlayıb birdən dırmandı sıx ağaca,
 Bu yasaq meyvələrdən birinci daddı ilan,
 Şeytana uyub oldu birinci qanun pozan.
 Hanı? Törüngey adl bir ər kişi vardı ha,
 Vurulmuşdu könüldən Eci adlı bir qıza.
 Yasaq meyvə yeyərkən səsləndi birdən ilan:
 "Ey Eci, Ey Törüngey, siz də yeyin bunlardan!"
 Törüngey ağıllıydı, dedi: "Yeməm bunları,
 Necə yeyə bilərik yemək yasaq olanı.
 Tanrı bizə buyurmuş yeməyin ondan deyə,
 Mən ağzıma vurammam, sən mənə versən belə."
 İlan bunu eşitcək dərin düşüncəyə batdı,
 Bir dənə meyvə alıb Eci qıza uzatdı.
 Eci meyvəni alıb yardı, ikiyə böldü,
 Meyvənin sularını sürtdü nişanlısına.
 İnsanların bədəni o vaxt tamam tük imiş,
 Bu meyvədən yeyincə tükləri də tökülmüş.
 Qalmışlar hər ikisi çılım-çılpaq, apayaz,
 Utanıb axtarmışlar gizlənəcək yer bir az.
 Biri qaçıb gizlənmiş bir ağacın dalına,
 O birisə gizlənmiş bir kölgənin ardına.
 Tanrı gəlib baxmış ki, hamı qaçıb dağılmış,
 "Ey, Eci, ey Törüngey, gəlin!" - deyə çağırmış,
 "Haradsınız?" – deyərək Tanrı axtarmış yenə.
 İnsanlar cavab vermiş bu sual üzərinə:

“Ağacın altındayıq, amma gələmmərik biz”.
Tanrı demiş: “Törüngey, söylə nə etdiniz siz?”
Kişi demiş: “Ey Tanrı, Eci aldanıb durdu,
Yasaq olan meyvədən dodaqlarına vurdu”.
Dönüb qadın tərəfə Tanrı demiş Eciyə:
“Mən nələr eşidirəm, belə etdin sən niyə?”
Qızsa demiş: “Ey Tanrım, mən baxmadım meyvəyə,
İlan söylədi mənə; bu meyvəni ye deyə.
Tanrı ilana demiş: “Dinləmədin sözümlü!”
İlan boynunu bükmüş: “Tutammadım özümü,
Bilmədim necə oldu, şeytan aldatdı məni”.
Tanrı gözləmirdi heç şeytandan bu hiyləni.
Tanrı demiş: “Ey ilan şeytan sənənin içinə
Necə oldu girdi ki, uydun şeytan işinə?”
İlan demiş: “Ey Tanrım, uymazdım hiyləsinə,
Qulağım səndə idi, hazırdım hər səsində.
Mən burada yatarkən şeytan içinə girmiş,
Möhkəm aldadıb məni, bir xainə çevirmiş”.
Tanrı üz tutmuş itə: “Ey köpək, sən nə etdin?
Şeytanı tutmayaraq niyə yuxuya getdin?”
Köpək demiş: “Vallahi, şeytan nədənsə mənim
Gözümə görülmədi, onu necə görədim?”
Bunu eşidən Tanrı ilana demiş bir yol:
“Ey ilan, bundan sonra şeytanın lap özü ol!
İnsan düşmənin olsun, öldürüb canın alsın,
Pisliyin timsalı ol, adın da elə qalsın!”
Ən çox qıza hirslənmiş Tanrı belə söyləmiş:
Vəfasız örnəyi, ey Eci adlı qadın,
Şeytan aşını yeyib onun sözünə qandın.
Mənim “yemə” dediyim meyvəni alıb yedin,
Üstəlik, Törüngeyə “sən də bunu ye” dedin!

Bundan sonra uşağı ancaq qadın doğacaq,
Onu doğum sancısı, iztirablar boğacaq!”
Tanrı ərə üz tutub, ona da belə demiş:
“Sən də qadına uydun, tutdun şeytan sözünü,
Şeytan aşını yeyib, itirdin sən özünü.
Şeytana möhkəm uydun, sözlərimi unuttun,
Demək, sən məni atdın, gedib şeytanı tutdun?
Mənə qulluq etməyən işığımla dolarmı?
Mənim sözümdən çıxan ehsanımı bularmı?
Sənin yerin nur deyil, qaranlıq yerlər olsun,
Qəlbin işıqla deyil, ancaq zülmətlə dolsun!
Yaxşı bilirsiniz ki, şeytan mənim düşmənim,
Şeytanla dostluq edən, utan, oldun düşmənim!
Nədir sənin etdiyini, rəva gördüyün mənə,
Sənin bu etdiyini düşmən də etməzdi sənə!
Əgər sən yeməsəydin şeytanın bu aşını,
Mənim sözümü tutub, döndərsəydin başını,
Olardın, eş, arxadaş Tanrı yanında tez – gec,
İndi artıq özünə öz yolunu özün seç!
Oğul-uşaq törədin, artırın soyunuzu,
Doqquz oğlan, doqquz qız törətsin boyunuzu.
Mən heç zaman yaratmam faydasız insan oğlu,
Şeytanın yol yoldaşı, vəfasız insan oğlu,
Şeytanın duasını alan sən insan oğlu!”
Tanrı şeytana sonra qəzəblə belə dedi:
“Sən necə aldadırsan insansı elə?” – dedi.
Şeytan tanrıya baxıb həyasızcasına demişdi:
“Ulusundan ver deyə xahiş etdim mən sənə,
Xahişimi rədd edib, “vermirəm” dedin mənə.
Mən də oğurluq etdim, hiylə silahın aldım,
Atla qaçanı belə düşürüb yerə saldım.

Qəlbinə fəsad əkdim araq, içki içənin,
Yumruqla canın aldım insanla döyüşənin.
Suya gedənlərin də kəsəcəyəm yanını,
Suyun dibinə basıb alacağam canını.
Ağaca çıxanların, qayaya çıxanların,
Ayağımı büdrədib, olaram yıxanları”.
Bunu eşidən Tanrı şeytana belə dedi:
“Sənə yer hazırladım üç qat yerin dibində,
Nə günəş var, nə də ay qaranlıqlar içində.
Səni göydən aşağı sürdürüb endirəcəyəm,
Səni yerin altına basıb sindirəcəyəm”.
Bundan sonra da tanrı insana belə dedi:
“Məndən yemək gözləmə, məndən sənə kömək yox,
Çalışın özünüz aş bişirin, olun tox!
Bundan sonra mən sizə görünməm, hər şey bitir,
Mənim elçim May-Tərə sizinlə yerə gedir.
Hər nə lazımsa artıq sizə öyrədəcək,
Mənim elçim olacaq, xəbərlər gətirəcək!” (Ögəl, 2006,
səh. 448 - 450).

Maraqlıdır ki, Altay türklərində Umay kimi qeydə alınmış və ağacla bağlı olduğuna inanılmış mifik varlıq saxa-yakut türklərinin mifik süjetlərində Ağ Ana kimi keçir. Bu da ondan qaynaqlanır ki, Eneolit dövründə, yəni anaxaqanlıqın hakim olduğu dövrdə bu iki obraz (Umay və Ağ Ana) fərqli türk soy və boylarının soy anası (ulu nənəsi) hesab olunmuşlar.

İnsanın həyat ağacı ilə bağlılığı motivi ilə bir qədər dəyişik formada Middendorfun topladığı “Ər Soqotox” adlı saxa-yakut dastanında da rastlaşırıq:

İnsanın atasının adı Ər Soqotoxdu,
Çoxlu əziyyət çəkmiş, dərdləri də lap çoxdu.

Ərəydex – Buruydaxçı ləqəbini vermişlər,
Yalqız yaşadığından ona belə demişlər.
Bir oba ortasında böyük bir evi varmış,
Bu evin dörd yanını gümüş köşəylə sarmış.
Bu ev əlli qapılı, qırx pəncərəli imiş,
Evin çatısı isə otuz girişli imiş.
Evdən içəri girib-gedənlər şərq yönünə,
Ağac Xaqana rastlar, gələrmiş lap önünə.
Çox əski bir əsinti əsərdi hey başında.
Ağac xaqan böyükdü, hər şeyin anasıydı,
Varlıq ona bağlıydı, göylə yer binasıydı.
Kökləri qapadardı yeraltı dünyasını,
Zirvəsi dələrdi göyün doqquz qatını.
Tam yeddi ayaq idi ağacın yarpaqları,
Ondan daha böyükdü sarqan qozaları.
Ağacın tam kökündə görünürdü bir qaynaq,
Həyat suyu idi bu, axıb gedirdi apağ.
Ağ və qara inəklər qopqoca olmuşdular,
Bu sudan içənlərsə yeni can bulmuşdular.
Ağacda uçan quşlar yorğun, bitab olurdu,
Gəlib bu sudan içən yeni qüvvət bulurdu.
Bu müqəddəs ağacın bir sahibi var idi,
Bir dişi tanrıçaydı, saçları da qar idi.
Özü çox qocalmışdı, köksü tam alaca,
Görənlər sanardı, bir kəklik kimi qırca.
Məmələri böyükdü, aşağı sallanırdı,
Uzaqdan baxan adam iki tuluq sanırdı.
Əslində isə bu ağac adı boyda, kiçikdi,
Ana tanrı gəlincə, ona görə böyürdü.
Böyüyərkən səs çıxar, gurultu qopardı,
Bu səs yavaş-yavaş, getdikcə çoxalardı.

Ər Soqotox adlı ər, yalnız yaşayan adam,
Yakut türkünə görə, bu da bir növü Adəm,
Düşünmüş, “görən məni kimlər doğdu” deyə,
“Mənə bu canı verib, meydana qoydu” deyə.
Getmiş, sormuş ağacdən, “anam kimdir” deyə,
“Əlbət bir atam vardır, atam kimdir” deyə.
Ağac da dilə gəlib, soyunu sayıb tökmüş,
Ər Soqotox utanıb, sayqıyla diz çökmüş.
Göy Tanrısı Ər Toyon onun atasıymış,
Arvadı Gübey xatun onun anası imiş.
Əslində insanoğlu göydə doğmuş imiş,
Vücudu bütün müqəddəsliklərlə dopdolu imiş.
Amma gəlmiş bir gün ki, demiş ata-anası,
Haydı burdan enib get, topla darağı, tası.
Anası ona derkən ona “haydı, get sən elinə”,
Bir tuluq həyat suyu tutuşdurmuş əlinə.
Demiş ki, sən bu suyu sol qoluna al, gəzdir,
Bu sənə həyat verər, vaxtı gələcəkdir.
Aradan zaman keçmiş, bu insan bir ər olmuş,
Hərb meydanında savaqlar edər olmuş.
Necə olmuşsa, biri köksünü oxla deşmiş,
Vermiş son nəfəsini, həyatı sona yetmiş.
Həyat suyundan Tanrı bircə damcı sıçratmış,
Bir kiçicik damcıyıq qəlbə qonub islatmış.
İnsan dərhal dirilib, canına həyat dolmuş,
Doqquz dəfə daha çox güclü, qüvvətli olmuş (Ögəl,
2006, 112-114).

Ər Soqotox dastanının ən yaxşı mətni məşhur alman linqvisti O. Böhtlinq tərəfindən toplanmış variantı hesab edilir. Onun məzmunu belədir:

“Ər Soqotox adlı bir adam varmış. Anası-atası yox imiş. Göydənmi endiyini, yerdəmi çıxdığını özü də bilmirmiş . Bir qərib adam imiş. Boyu on geniş qarış, eni dörd geniş qarış, bir çiyindən də o biri çiyinə qədər beş qarış olarmış. Qolları qurumuş qayın ağacı kimi, gözləri isə at qantarğasının halqaları kimi yupyumru imiş. Burnu da inəyin omba sümüyü qədər böyük imiş.

O ki qaldı gücünə, donmuş ağacları belə kökündən çıxartmaq onun üçün heç nə imiş. Quru, azman qayın ağacından tutub, qırmaq ona ləzzət verirmiş. Bitmiş ağacları kökündən çıxarıb atmaq onun üçün bir heç imiş. Sözləri göy gurultusunu, nəfəsi küləyi, səsi fırtınaları, baxışı isə ildırımları andırırmış. Yurdundakı çayırar qalay kimi parlar, meşələr isə misdən qayrılmış bir yer parçasına bənzəyirmiş. Sular günəş kimi bərq vurarmış... Yurdunda bir süd dənizi varmış və heç qurumazmış. Ər Soqotox çaylarda yuyunar, meşələrdə ov edərmiş.

Həmin yurdun sərhəddində böyük bir dəniz də varmış. Bu dənizin qumları şüşə parçası kimi, dağları da eynən ağ gümüş kimi parlarmış... Meşələrində aslanlar dolaşır, acıqlı aylar gəzir və boz qurdar olurmuş. Onun yurdunda heç quş yoxmuş. Ağacların üstündə qartallar qıy vurur, quşlar ötərmiş. Ağaclar yarpaqlarını heç tökməzmiş.

Evi onun yurdunun üstündə eynən mavi duman kimi görünürmüş . Qırx pəncərəli, qırx köşəli ev imiş. Hər köşəsi gümüşdən qayrılıbmış. Evin ortasında böyük bir salon varmış. Bu salonda da üç ocaq yerləşir və hər ocağın da üstündə bir bacadan tüstü qalxarmış. Hər ocağın da başında bir qadın oturarmış...

Evin şərq tərəfində bir çayırılıq varmış. Evin lap qabağında isə böyük bir ağac yüksələrmiş. Bu ağaca “Xan

ağac” deyirlərmiş. Bu ağac elə böyük, elə böyük imiş ki, ortadakı budaqları belə göydəki mavi duman kimi görünürmüş. Zirvəsi doqquz göyü dəlib keçirmiş. Onun dibində də insanlara ölməzlik sirrini verən əbədi həyat suyu qaynarmış. Qocalar, qüvvədən düşmüş inəklər gəlir, bunun dibində gəzir, bu sudan içdikdən sonra yenidən gəncləşib – qüvvətlənərək, geri dönərmiş. Uçan və qaçan vəhşi heyvanlar bu ağacın budaqlarında gəzir, qaçır, şirələrini əmərək müqəddəs bir qüvvəyə sahib olurlarmış.

Evdən çıxıb cənuba baxanda, güneydə də böyük bir qayın ağacının yüksəldiyi görünürmüş. Bu qayın ağacı o qədər gözəl imiş ki, lap gözəl bir qıza bənzəyirmiş. Bir təpə üzərində yüksəlir və sanki bir adacıq əmələ gətirmiş.

Qərbdə kolluq uzanır, onun arxasını da lədin meşələri örtürmüş. Şimala gəldikdə burada qadın şamanlar olur, möcüzəlr göstərib, dualar oxuyarmışlar. Şamanların arxasında da qoca bir ana oturarmış.

Ər Soqotoxun geyimləri də fəvqəladə idi. Silahlarına gəlincə, bir yayı vardı ki, sümükdən qayırılmışdı və altı adam yığılsa, bu yayı çəkə bilməzdi. Oxları lap çəkiyə oxşayırdı və ağacdən qayırılan balıqçı komaları qədər böyük idi. Sivri uclu bir oxunu bir obanın dəmirçisi, qaşığa bənzər oxunu da başqa bir obanın dəmirçisi çalışaraq qayırırmışdı. Bunlardan başqa, ağır bir mizrağı, toppuzu və qılıncı da var idi. Onun atının tarixi isə çox uzundur...

Ər Soqotox 19 yaşına çatanda, ürəyi başqa cür vurmağa, qanı da için-için qaynamağa başladı... Dörd bir yanına baxdı, özünə yazığı gəldi. Dünya-ələmdə hamı cüt-cüt gəzirdi. “Belə olmaz, mən də öz tayımı tapmalıyam” deyib yola düşdü. Gedib evində yatdı, sabah qalxanda ilk işi “xaqan ağac”ın önünə getmək oldu. Ağacın önünə getməzdən öncə də Günəşə

üz tutub, üç dəfə salam verdi. “Xaqan ağac”ın qarşısına çatan kimi diz çökdü və ağaca belə dedi:

-Mənim ağac Xaqanı! Ey müqəddəs ruh! Ey ulu xatun! Mənim yurduğun ruhu! Mən bir yetimdən başqa bir şey deyildim. Sən götürdün, məni böyütdün. Mən kiçik bir uşaq ikən, sən məni böyük bir adam etdin... Gəl mənim nə olacağımı, gələcəyimi də bildir. Mən nə edəcəyəm? Mən bundan sonra necə yaşayacağam? Ey ulu ana!..

İgid bunları söylədikdən sonra birdən göy üzü tutulmuş, buludlar yığılmış və göy müdhiş bir şəkildə gurlamağa başlamışdır. Az sonra iri-iri damlalı yağış yağmağa başlamış və ətrafı sellər basmışdır. Göydən ağ bir bulud uçmuş və bu buluddan da yerə ildırımlar enmişdir. Yer – göy titrəmiş, çaylar daşmış, dənizlər çalxalanmışdır. Az sonra ağ saçlı Ana Tanrı görünmüşdür. Yavaş – yavaş ağacın kökündən çölə çıxmış və oğlanın qarşısında durmuşdur. Eynən kəklik köksü kimi köksü, iki böyük tuluq kimi məmələri var imiş. Oğlana üz tutmuş və belə demişdir:

-Dinlə ey uşaq! Sənin atan Ər Toyon, anan isə Gübey xatun idi. Səni doğan və dünyaya gətirən onlardır. Göyün üçüncü qatından bir əmr gəldi və bu əmrdə sənin böyüdülmən və insanlara ata olmağın buyuruldu. Buna görə də mən səni götürüb böyütdüm. İndi atına min, güney tərəfə get. Bəlkə səfərin ağır və çətin olacaq. Ata Tanrı köməyin olsun. Hər şeydə müvəffəqiyyət səninlə olsun!

Ağ saçlı ana bu sözləri deyəndən sonra bir az da dirilik suyu vermişdir. Oğlan sarı atna minib yola düşmüşdür. Oğlan ayrıca 7 öküz və 7 inək də kəşmiş, ətlərini bişirmiş, dərilərindən tuluq qayrılmış, ərzağın tuluqlara doldurmuş, tuluqlar da atın qulağından asmış, acıdıqca əl atıb buradan yemək götürərək yemişdir.

Xeyli yol getdikdən sonra Qaya qapısına çatmış, ordan Dəmir dağı keçmişdir. Dəmir dağı aşdıqdan sonra Qan ırmağına yetişmişdir. Bu çayda su yerinə qan axırmış. Bu dəfə at çarə tapmış, uçaraq sahibini çayın o biri tərəfinə keçirmişdir. Oradan Qara xanın ölkəsinə gəlmişdir.

Bu Qara xan Ulu Toyonun nəslindən idi. Xan Tanqranın da əqrabasıymış. Qara xanın 10 oğlu və 9 qızı varmış. Qızlar o qədər gözəl imişlər ki, bu qızların gözəlliyinə hamı heyran imiş. Ər Soqotox başdan ayağa dəmir paltarda gəlmiş və Qara xanın ölkəsinə girmişdir...

Bundan əvvəl də Qara xanın ölkəsində bəzi qəribə şeylər olmuşdu. Göylər qaralmış, yerlər titrəmiş, cəhənnəm sahibi Buura – Doxsun gəlmiş və Qara xanın canını almaq istəmişdi. Qızlar ağlamış, oğlanlar çığırmışdılar. Tam bu vaxt Ər Soqotox gəlib çıxdı...

Qızlar belə bir igidin gəldiyini gördükdə, tez qabağını kəsmişlər, olan-bitən hər şeyi ona deyərək, ondan kömək istəmişlər. Oğlan cəhənnəm sahibi Buura- Doxsunu görünə, tez hücum etmiş və başlamışlar döyüşməyə. Amma cəhənnəm zəbanəsi çox qüvvətliymiş, üstün gəlməyə başlamışdır. Oğlan lap heydən düşəndə görmüş ki, damarlarındakı Tanrıya məxsus qan, bədənində də getdikcə coxalan bir qüvvət dolaşmağa başlayır... Get-gedə güclənmiş və tutub cəhənnəm zəbanəsinin başını kəsmiş, vücudunu parça-parça edərək, göylərə sovurmuşdur. Zəbaninin ürəyinin yalnız bir qismi qalmış, o da bir qarğa olub uçmuşdur. Onun üçün bu quş pis-pis bağırır.

Qara xan bu fəlakətdən qurtulduğuna görə kiçik qızını Ər Soqotoxa vermişdir. Onlar da yer üzünə enərək yakut türklərini dünyaya gətirmişdir (Ögəl, 2006, səh. 119-121).

İ, A. Xudyakovun topladığı variant da buna çox yaxındır:

Yakuta görə, dünya səkkiz guşəli imiş,
Yerin ortası isə sarı göbəkli imiş.
Dünyanın göbəyində bir də ağac var imiş,
Bu ağac böyük imiş, göylərə çıxar imiş.
Bu ağacın hər tərəfi Tanrıdan süslü imiş,
Qabıqları, kötüyü, sanki, gümüşlü imiş.
Ağacın gövdəsindən bir cür şirə axarmış,
Bu qutsal suyun rəngi altun kimi parlarmış.
Ağacın budaqları ta göylərə uzanarmış,
Görən elə bilirmiş doqquz qollu şamdanmış,
Yarpaqları böyükmüş, budağından sarqarmış.
Yarpaqların hər biri at dərisi qədərmiş.
Ağacın təpəsindən bir cür şirə çıxarmış,
Köpülənib, qaynayb sarı rəngdə axarmış.
Bu ağacın yanına kimsə gedəmməzmiş,
Şirədən içən adam heç aclıq hiss etməzmiş.
Bu sudan içən artıq məsud olarmış,
Hər şeyə çatarmış, Tanrıdan qut bularmış.
İlk insanın atası burada yaradılınca,
Həyatı əldə edib, dadını da alınca,
Dərhal ağacı görmüş, qaçıb altına girmiş,
Sudan doyunca içmiş, həyat əldə etmiş.
Bu ağacın zirvəsi lap göylərə yetərmiş,
Göylərin üç qatına çatıb, onu dələrmış (Ögəl, 2006, səh.

114).

A.M.Saqalayev yazır ki, dağ və göllə yanaşı, ağac da türk dini və mifologiyasının ən qədim obrazlarından hesab olunur. Hunlar ağaca at qurbanı kəsir, kəlləsini və dərisini də budaqlarına asırdılar (Саралаев, 1991, с. 87).

N. Qoroxov tərəfindən toplanaraq yazıya alınmış variantdakı ağac obrazı da çox maraqlıdır:

...Dünyadan göyə çıxan bir dəmir ağac vardı,
O qədər böyükdü ki, yerlə göyü bağlardı.
Göylərin göbəyində qəm, kədər əskik idi,
Burada nə günəş batar, nə də ki ay əskik idi.
Bu göbəkdə qış yoxdu, həmişə yaz olurdu,
Bircə qu quşu vardı hər kəsə saz olurdu.
İlk insanın atası yaradılmışdı burda,
Adı Ağ oğlan idi, göz açmışdı orda.
Gözünü açar-açmaz ətrafına baxmışdı,
“Mən haradayam” deyərək, oyanıb qalxmışdı.
Bir ova uzanmış uzaq şərqi yönünə,
Çox yüksək bir dağ çıxmış onun önünə.
Bu dağın üzərində böyük bir ağac varmış,
Ağacın şirələri parlaqmış, xoş qoxarmış.
Bu ağacın nəmli qabığı heç qurumazmış,
Suyu gümüş kimiymiş, yarpağ da solmazmış.
Süslü-süslü bardaqlar budaqlardan saqarmış,
Bunu görənlər onu bir tumurcuq sanarmış.
Bu ağacın zirvəsi yeddi göyü dələrmış,
Göylər üstünə çıxıb, lap Tanrıya gedərmiş.
Ürünq Ayığ Toyon ki, yaradan Tanrı idi,
İnsanlara can verən, yaşadan Tanrı idi.
Bu Tanrı sahibiydi göylərin üst qatının,
Ağaca at bağlardı, qazığıydı atının.
Bu ağacın kökləri yer dibinə gedərmiş,
Tanrının məskəninə dikilmiş bir dirəkmiş,
Ağ oğlan güneylərə “Nə var” deyə baxmış,
Bir süd dənizi görmüş, rəngi süddən də ağmış.
Dənizin kənarında bəyaz çamurlar varmış,

Sanki süd turşuyaraq, köpüklənib qabarmış.
Quzey tərəflərisə qaranlıq meşə sarmış,
Yarpaqları titrəşib heyvan kimi oynarmış.
Bir dağ yüksəlirmiş ormanın arxasında,
Bəyaz papaq kimi ağılıq varmış başında.
Bir zirvə ki, bənzərmiş ağ dovşan dərisinə,
Rüzgarı durdurarmış, qoymazmış gerisinə.
Günbatan yönlərisə çox gözəl bolluq imiş,
Bu ovanın hər yeri çayır ilə dolu imiş,
Böyük şamlıqlar varmış bu ovanın ardında,
Yaygın təpələr varmış şamlığın arxasında.
Insanın ilk atası gözünü ilk açınca,
Günəşin aydınlığı hər tərəf saçınca,
Bu ilk insan – Ağ oğlan duyğulanıb hissələnmiş,
Ağaca üz tutaraq ona belə səslənmiş:
“Ey mənim sayqıdəyər , gözəl, ulu tanrıçam,
Mənə həyatı verən, ey mənim böyük anam.
Varlığım, nəyim varsa, hamı sənə dolmuşdur,
Dünyadakı varlıqlar-hamı səndən doğmuşdur.
Amma elə yalqızam, o qədər yalqız, bilsən,
Nolar mənə bənzəyən bir dost, bir qadın versən.
Dolaşıram dünyanı işsiz, gücsüz, başiboş,
Mənim gücümə görə bir yar ver, et məni xoş.
Mən də insan oğlunu tanımaq istəyirəm,
Mən də bir insan kimi yaşamaq istəyirəm.
Sənə sığınırıan mən, qutunu əsirgəmə,
Mənə ümid ver, məni yalnız bəsləmə.
Başqa bir tanrım yoxdur, ancaq səni görürəm,
Qəlbim sayqıyla dolu, qarşında diz çökürəm”.
Bu sözlər üzərinə yarpaqlar yaşıllaşmış,
Üstünə su çilənib, hər tərəfi nəmlənmiş.

Yarpaqlar ağlar kimi sulanmış, daşmış tamam,
Bir nur kimi axaraq, oğlanı aşmış tamam.
İsti bir külək əsmiş, qəlbləri sərirlətmiş,
Ağacdən gələn bir səs hər tərəfi inlətmiş.
Ağacın tam kökündən bir yarpaq yarılnca,
Bu yarıqdan ağaca bir dəlik açılınca,
Bir qadın çıxıb gəlmiş ağacın dəliyindən,
Ağacın kökündəymiş aşağısı belindən.
Qadının gur saçları uçuşaraq yanırmış,
İri məmələrindən süd axıb qaynayırmış.
Oğlan yaxınlaşmış ona, süd əmmiş məməsindən,
Əmmiş, əmmiş, doyaraq vaz keçmiş yeməsindən.
Südü əmən Ağ oğlan ilk dəfə doymuş imiş,
Vücudunun hər yri qüvvəylə dolmuş imiş.
Bundan sonra anası ona demiş: qutlu ol!
Səadətlə dolub daş, həyatda sən mutlu ol!
Ağ oğluna anası su, od, dəmir vermiş,
Sonra da qeyb olaraq təkrar yerinə girmiş (Ögəl, 2006,
səh. 115-117).

Sözün bu yerində Mirəli Seyidovun “Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları” adlı monoqrafiyasından bir sitatı yenidən təkrar etməyə ehtiyac var:

“Son vaxtlara qədər Azərbaycanın bir çox yerlərində ağac pirləri olmuşdur. Həmin pirlər əsasən uşaq - doğum pirləri kimi də məşhurdur. Buraya doğmayan qadınlar övlad arzusu ilə gəlib tapınar, səcdəyə düşərmişlər” (Seyidov, 1983, s. 37-38).

Azərbaycanda İslamın qəbulundan sonra da xalqın möcizəvi gücə malik olan ağacların müqəddəsliyinə inandığını vurğulayan M. Hacıyeva yazır ki, İslâm dini ağaca tapınmağı nə qədər yasaqlasa da, yenə də ağaca dəyər

verilmiş, bu dəyər İslami bir qılıfa büründürülərək varlığını sürdürmüşdür: “Məlumdur ki, ağaca, bitkiyə inanmaq, ona tapınmaq türkdilli xalqlarda yaygın olmuşdur... Türkdilli xalqlar ağacın doğum və cocuqları himayə eden ilahə Umayla göydən endiyinə inanırlar. Azərbaycan mifologiyasında, dastan və nağıllarda dünya ağacının simvolu olan ağaclara və bitkilərə tapınma önəmli yer tutur. Destan, əfsanə və nağıllarda ölmüş iğidlər, gözəl-göyçək qızlar bitkinin, çiçəyin şəfası ilə ölümün eşiyindən dönürlər. “Dədə Qorqud” kitabında ana südü ilə bərabər dağ çiçeyi də məlhəm kimi göstərilir” (Hacıyeva, 2001, səh. 62).

Alimin sözlərinə görə, Azərbaycan nağıl və əfsanələrində özəlliklə çınar və alma qutsal sayılmış, onlara olağanüstü bir güc verilmişdir. Bir çox ağacın (dağdağan, incir, qızılcıq, tut kimi) qutsal olduğuna inanılır. Bu ağaclar kəsilə bilinməz, kəsənlərin sağlam yaşamayacaqları düşüncəsi xalq arasında yaygınlaşaraq inanca dönüşmüşdür. Üzərində dağdağan gəzdiren uşaqlara nəzər dəyməyəcəyinə inanılır. Dağdağan, incir, tut, çınar ağacları müqəddəs hesab edildiyindən kəsilməsinə yaxşı baxılmaz. Adı keçən ağacları kəsmək, yandırmaq günah sayılmışdır. Bu səbəbdən bu ağaclar pir olaraq qəbul edilmişlər (Hacıyeva, 2001, səh. 62).

Q. Qeybullayev yazır ki, “Azərbaycanda müqəddəs sayılan bir çox ot və ağac vardır. Keçmişdə uşaq istəyənlər qadınlar pir sayılan ot və ağaclara gedər, qurban kəsər, üzərində yatar və ağacın budaqlarında əlbisələrindən kiçik beşik düzəldərdilər. Övladı olmayan qadın qurbanlıq qoyun ilə birlikdə yeddi dəfə ağacın başına dolandırılırlar, sonra da qurban kəsib ətini paylayardılar” (Qeybullayev, 1994, səh. 313).

Ağac pirləri Türkiyədə də mövcuddur. Mütəxəssislər, “qutsal yerlərdəki ağaclara bez bağlama adətinin çox yaygın olduğunu qeyd etməkdədirlər” (Öğel, 1977, səh.44). Buna Antalyanın mərkəzində gördüyü bez bağlanan dilək ağacını, Mersin-Silifke yolunun 29 km-də bulunan Paşa Türbəsini misal çəkən M. Hacıyeva yazır ki, Azərbaycanda olduğu kimi Anadoluda da tənha ağacların yanında mütləq bir evliyanın məzarı bulunur (Hacıyeva, 2001, səh. 62).

Anadoluda da bu ağaclar müqəddəs sayılır, ürəklərdə dilək tutularaq budaqlarına bez parçası bağlanır (Piri Er, 1994, səh. 4). M. Yardımcı Yücepinar köyündə bulunan qutsal “Qaba Ardiç” haqqında, yazır: “Yücepinar köyündə bulunan Qaba Ardiç, ziyarəti yağmur duası üçün gedilən ziyarət yerlərindən biri olub burada bulunan iki ardiç ağacının qutsallığına inanılmaqdadır. Əfsanəyə görə Həzət Əli buralara qədər gəlib bu iri ardiç ağacının kölgəsində dincəlmişdir. Bu səbəblə... başqa diləklər üçün də ziyarət edilməkdədir” (Türk Halk Bilimi..., 2000, səh. 344).

Azərbaycandan toplanmış “Keçəl və dayısı” adlı bir əfsanədə bildirilir:

“...Dağın üstündə böyük bir ağac var, o ağac pirdi. Gərək ona yaxın getməyəsən. On beş metr aralıda dayanasan. Qollarını açasan, çağırasan. Özü də çağıranda səs verir. ”Ay piri “ deyəndə səs verir, ona nə sözün var ürəyində deyirsən, apardığın ayın-oyunu da qoyursan yerə, dala baxmadan qayıdıb gəlirsən” (Azərbaycan folkloru antologiyası, 2005, s. 309).

Yuxarıda təqdim etdiyimiz əfsanədən belə görünür ki, ağac təkcə insanın əcdadı kimi yox, bütün canlı varlıqların, o cümlədən heyvanların ulu əcdadı kimi gözdən keçirilir:

Bu ilk insan – Ağ oğlan duyğulanıb hissələnmiş,

Ağaca üz tutaraq ona belə səslənmiş:
“Ey mənim sayqıdəyər , gözəl, ulu tanrıçam,
Mənə həyatı verən, ey mənim böyük anam.
Varlığım, nəyim varsa, hamı sənə dolmuşdur,
Dünyadakı varlıqlar-hamı səndən doğmuşdur.

Bu fakt Azərbaycan dekorativ sənətinin, xüsusən də xalçalarımızın əsas və əvəzsiz bəzək elementlərindən biri kimi çıxış edən “vağ-vağı” naxışının daşdığı mifoloji semantikanın məzmununu daha yaxşı dərk etməyimizə kömək edir. Ağac budaqlarını və hər budaqda meyvəni əvəz edən quş və heyvan başlarından ibarət olan bu naxış barədə Lətif Kərimov ətraflı məlumat vermişdir (Керимов, 1983, səh. 92-93).

Naxçıvanda mövcud olan inama görə, hər bir əşyanın və ya canlılığın sahibi vardır. Buna “yiyə” deyilir. Toplanmış materiallar sübut edir ki, xalq inamına görə dağın, daşın, suyun, ağac və kolların da sahibi vardır. Həmin inancın paralellərini araşdırarkən məlum olur ki, Sibir və Altay türklərində də eyni inanc mövcuddur. Bu, yakutlarda «iççi», digər türk xalqlarında «eçi», «yeçi», «yeyə» adlanır (Ağac kultu...).

Ağac kultunu araşdırarkən bir sıra məsələlərlə yanaşı, «Əshabi-Kəhf»də və digər ziyarətgahlarda ətrafdakı ağac və kollara parça bağlanması mənasını və genezisinin öyrənilməsinə xüsusi dəqqət yetirilmişdir. Müqayisəli araşdırmalar göstərir ki, bu inanc digər türk xalqlarında, o cümlədən Anadolu türklərində də mövcuddur. Yəni bir sıra ziyarətgahlarda ağac və kollara parça bağlama adəti vardır. Oxşar olaraq Sibir və Altay xalqlarında ağaclara bez, parça bağlama ağac yiyəsini razı salmaq üçündür. Bu, ağac ruhuna

qurban xarakteri daşıyır. Yakutlarda ağaca bağlanan bez və ya parça «sarama» adlanır. Ağacı da insan kimi canlı hesab edən yakutlar ona alqışlar söyləyirlər. Oxşar alqışa və insanın ağacla təmas qura bilməsinə «Kitabi-Dədə Qorqud» boylarında rast gəlirik. Qədim şumer dastanı «Bilqamıs» dastanında da ağac kultu əsas yer tutur. Ağacın müqəddəsliyi Orta Asiya ərazisindəki türk dastanlarında da geniş yayılmışdır. Görünür ki, türklər ağaca ana, məhsuldarlıq rəmzi kimi baxırlar. Heç təsadüfi deyil ki, dünyanın bir sıra xalqlarında həyat ağacı adlanan müxtəlif mifik ağaclar mövcuddur. Təsəvvürlərə görə, həmin ağac insana əbədi həyat bəxş edir, xəstələri sağaldır. Onların meyvələri, budaqları və yarpaqları şəfavericidir. Qədim təsəvvürlərə görə, ağacın müqəddəsliyi onun yeraltı və yerüstü həyata malik olmasındadır. Yəni torpaqda olan hissə - köklər yeraltı dünyaya məxsus olmaqla ölümü, yerüstü hissəsi isə bu dünyanı, yeniləşməni, yaşanı təmsil edir. Sibir türklərinin inamına görə, yer kürəsinin tam ortasında bir müqəddəs ağac var. Bu, Tanrıya qədər yüksəlir. Mirəli Seyidov dünya (həyat) ağacının daha çox dağın başında yerləşdiyini göstərir: “Dünya ağacları adətən dağın təpəsində, qayanın başında, yanında bitərmiş. Bununla da insan dağ inamı, dağ tanrısı (yiyəsi) ilə ağaca inam, dünya ağacına inamı birləşdirib daha güclü inam yaratmaq istəmişdir” (Ağac kultu...).

Mövzumuz baxımından Minusinsk tatarlarından qeydə alınmış bir dastanında söylənilənlər də xüsusi maraq doğurur, belə məlum olur ki, sözügedən ağacın aşağı hissəsi yeraltı dünyada - cəhənnəmdə yerləşir:

Çox-çox əski çağlarda qəhrəman bir qız varmış,
Adı Kubayko imiş, yer üzündə yaşarmış.
Bir gün savaşı zamanı qızın qardaşı ölmüş,

Qız bu halı görüncə, sanki, dəliyə dönmüş.
Ölülərin xanıymış İrlə xan adlı bir xan,
Heç bir kimsə yox imiş məskənini tanıyan.
Qardaşının meyidi üstündə ağlar ikən,
Heç bir kimsə yox imiş məskənini tanıyan.
Qırx başlı bir öküzə İrlə xan minib gəlmiş,
Ölən ərin başını oğurlayaraq getmiş.
Cəsəd başsız olanda ölülər dirilməzmiş,
Nə bir həyat iksiri, nə də can verilməzmiş.
Qız qardaşını qoyub, xanın dalınca düşmüş,
Yerin altına enmək belə ağına düşmüş.
“Amma necə gedim mən?” deyər hər yana qaçmış,
Yurddan biri gələrkən bu fikri qıza anlatmış:
“Bu yolla düz gedərsən, sapma bu yoldan,” demiş,
“Gedərkən baxma, saqın, heç sağa-sola” demiş:
“Sən bu yolla gedib bir çaya varacaqsan,
Cayın hər iki yanında dağlar görəcəksən.
Bu, çox böyük çaydır, dağlar arsından axır,
Sahilindəki dağlar, sanki, göylərə ucalır.
Bu dağın kənarında sular axır hikkəli,
Daşdan bir ev də vardır, ətrafı qırx köşəli.
İrlə xanın evidir, xan özü orda durur,
Bu xanı axtaranlar ancaq orada bulur.
Bir qara ağac vardır bu evin lap önündə,
Doqquz ağac yüksəlir bu ağacın kökündə.
Bu doqquz ağacın da hamısı xan malıdır,
Bu xanın qazığıdır, atı ona bağlayır”.
Bu sözlərdən sonra qız yola çıxır, yol alır,
Az-uz gedir, yorulur, nəhayət, evə varır.
Evə girməzdən əvvəl ətrafa yaxşı baxır,
Ağacın üzərində bir yazı görüb oxur.

Tanrı qutsal ağaca kitabə vurmuş imiş,
Bura gələnlərə belə buyurmuş imiş:
“Bil ki, Böyük Tanrıdır bu ağacı yaradan,
Yaradıldı bu ağac göylə, yerlə həmzaman”.
Heç kimsə görməmişdir bu yerə canlı gəlsin,
Hələ insan oğlunun ayağı bura dəysin... (Ögəl, 2006,
səh. 127-128).

Telenqit qadınları doğumdan sonra doğan qadının paltarlarını ardıc ağacının budağının tüstüsü ilə təmizləyər, bundan sonra paltarları da, yandırılmış budağında torpağa basdırardılar (Дьяконова, 1988, səh. 168).

Qərbi Azərbaycanın Zəngəzur bölgəsindən toplanmış mifoloji mətnlərin müəyyən bir hissəsi ağacla bağlıdır. Onlardan birində deyilir:

“Belə deyillər ki, köhnə ildən təzə ilə keçəndə su dayanır. Ağaşdar səjdiyə gəlir, at gövşüyür, söyüd deyir: "Mən də, mən də". Bı vaxt hər kim nə niyyət desə, qabil olunar.

Bir arvad bayram gecəsi su gətirməyə gedirmiş. Görür ağaşdar səjdiyə gəldi. Niyət eliyir ki, sənəyi qızıl olsun. Sənəyi qızıl olur. Sora deyir ki, boynum sınaydı, susuz evə necə gedəcəm. Arvadın boynu sınır” (Azərbaycan Folkloru Antalogiyası, 2005, səh. 31).

İkinci mətn isə belədir:

“Rəvayətə görə, üç ağac idi. O ağacdar indi də varıydı. Məsələn, köhnəsi yıxılıb yerində üçü bitib, böyüh ağaşdı. Camahat indi də ora pir kimi itayət eliyir. Bu nə vaxdan qalıbdı.

Keşmişdə həmişə bı novruz bayramında, ilin axırı bayramında, tezdən gəlinnər gedirmiş çərşənbə suyu

gətirməyə bulaxdan, çeşmədən.

Bir gəlin də tezdən hamıdan qabax durur ki, getsin çeşmədən çərşənbə suyu götürsün, görür ki, haman çinar ağajının başı gəldi yerə, qalxdı, bir də gəldi yerə, qalxdı. Üçüncü dəfə gələndə yaylığın açıb başınnan atır, çinar qalxanda yaylıx da qalxır çinarın üs- dündə. Səhər camahat durur, görür yaylıx çinarın başındadı, yellənir, qırmızı yaylıx. Gəlin nağil eliyir ki, bəs suya gedirdim, belə- belə oldu. Onnan sora ta, indiyə pir deyə camaat itayət eliyir, qurban kəsillər, çirax yandırılar.

Zəngəzurdan toplanmış aşağıdakı mətnlər ardıc ağacına xalq arasında bəslənən münasibətlə birbaşa bağlıdır. Onlardan birincisinin məzmunu belədir:

“Deyir, bir gün peyğəmbəri qovurmuşdar. Peyğəmbər gəlib ardıc ağacının dalında gizdənib. Peyğəmbər alqış eləyib, deyib: "Ardıc, görüm səni il on iki ay göy qalasan!"” (Azərbaycan Folkloru Antalogiyası, 2005, səh. 36).

“Ardıc və kəklik” adlı mifdə isə deyilir:

Deyillər, rəvayətə görə, imamları yeziddər qavırmış, gəlib ar- dışın yanında gizdənilər. İmamlar görür ki, kəhlilər binnarın yerin bildirəjeh. O zamannar kəklik danışmış. İmamlar deyir:

Kəhlilər, sənin dilin lal olsun, ardış, sənin də yayın-qışın göy olsun. O zamannan da kəhlilər ta danışmır, ardış da yay-qış gömgöydü. Ona görə də ardışı kəsməh günahdı” (Azərbaycan Folkloru Antalogiyası, 2005, səh. 36).

Sonuncu mifoloji mətnin eyni bölgədən toplanmış başqa, daha geniş variantı “İbrahim peyğəmbərin qarğıışı adlanır. Mətnin məzmunu belədir:

“İbrahimxəlil peyğəmbərin atası gedirdi məscidə. Onnarda, o yerdə üç dənə, on dənə, qırx dənə allah qəyirilər,

biri onnan uzun, biri onnan gödək insan şəklində də, guya qırx dənə allah- dı. Bunnar buna ibadət eliyirmişdər. İbrahimxəlil peyğəmbər, cavan oğlandı da, bir gün atasına deyir:

-Ata.

Deyir:

-Nədi?

Deyir:

-Ata, mən də gedim də o məscidə, mən də Allaha ibadət eliyim dəə.

Kişi istiyir qoymuya, arvad deyir:

-Qoy getsin də, niyə qoymursan?

Gedir görür, qırx dənə ağajı düzüblər ora, hamı gedir bını öpür bir-bir, gedir başdan çıxır, guya ibadət eliyillər.

İbrahimxəlil peyğəmbər baxır, axşam qəyidillər gəlillər evə. Gejə dədəsi yatannan sora, baltanı qoyur çiyinə düz gedir allahların yanma. Vırır otuz doqquzunu əzir, baltanı qoyur qırxıncının çiyinə, qəyidir gəlir.

Səhər xəbər gedir padşaha ki, əvin yıxılısın, allahları qırıblar. Hər kimə deyir, tapa bilmir.

Padşah hökm eliyir, İbrahimxəlil peyğəmbərin atasına ki, gərəh nətəhər olur-olsun, sən bını tapasan. İbrahimxəlil peyğəmbər axşam gəlir evə, deyir:

-Ay oğul, padşah ha belə deyir, gərəh onu, allahları qıranı tapasan!

Oğlu deyir:

-Məni apar padşahın yanma, mən tapım, mən bilərəm.

Dedi:

-Ə oğul, nejə?

Dedi:

-Hə, sən məni apar padşahın yanına.

Gedillər padşahın yanına:

-Salam.

-Əleykəsalam.

Dedi:

-Ə oğul, neyə taparsan?

Dedi:

-Bilirsən, nə var? Bu allahlar nə iş görübsə, böyüh Allahın ajığı tutub, qırıb.

Deyir:

-Ə, məhlim oğul, ağac ağacı öldürə bilər?

Deyir:

-Bəs ağaj da Allah olar?

Padşahın bına qəzəbi tutur, əmr eyliyin ki, böyüh bir düzdə, böyüh bir tonqal qalıyın, cavanı atın içinə.

Gedillər böyüh bir tonqal qalıyılar, bir usta çağırır, deyir, bir ma- njanax qur. Manjanağ hazır olur. Dört tərəfdən nəfit atıllar, tonqal yanan vaxtı gətirib İbrahimxəlil peyğəmbəri qoyullar manjanağa, nəqqədər eliyillər manjanax qalxmır. Ustanı padşah çağırtdırır:

-Gəl, köpəyoğlu, mənən var almısan, dövlət almısan, bı nə sirdi?

Usta deyir :

-Padşahi-aləm sağ olsun, bu böyüh sirdi, burda hər kəs öz bajısına zina eləsə manjanax qalxar. Heç kim yaxın durmur da, havayı şeydi. Qara adında bir nəfərin Çin adında bir bajısı varı- mış, deyir mən zina eliyijəm. Eliyillər. Eliyən kimi manjanax götürür İbrahimxəlil peyğəmbəri atır tonqalın ortasına, altında padşahın bir gözəl qızı var imiş. Qız da dərhal sıçrıyıb, minir manjanağa, deyir:

-İbrahimxəlil peyğəmbəri saxlayan Allah, məni də saxla. Deyən kimi manjanax bını götürür atır odun içinə.

Ibrahimxəlil peyğəmbər qıznan oturub söhbət eliyillər, məhlux da gözdüyür ki, bınnar yanajax.

Ibrahimxəlil peyğəmbər görür ki, qatıra ardıç yüklüyüllər, ar- dıç qurudu diyən qatır oynuya-oynuya gəlir. Bir dəstə qız da kef eliyir, camahatın çoxu qan ağlıyır. Qurbağa gedir suyu ağzında gətirir, kəhlih dağda qaqqıldıyır. İbrahimxəlil peyğəmbər belə görəndə deyir:

Ardıç, göyün getməsin,

Qatır, qulun tutmasın,

Qız, cehizin bitməsin.

Deyir, onnara qarğış eliyir. O vaxdan ardıcın göyü getmir, qızın da cehizi bitmir. Kəhliyi də vırmax günahdı” (Azərbaycan Folkloru Antalogiyası, 2005, səh. 33-35).

Naxçıvanda müalicə məqsədi ilə istifadə edilən ardıc ağacı həmişə yaşıllığına görə müqəddəs sayılır. Onu qırmaq günah hesab edilir. Analoji olaraq altaylarda “artış” adlanan bu ağacın müalicəvi xüsusiyyətləri ilə bərabər, tüstüsündən evlərdən, insan və heyvanlardan bəd ruhları qovmaq üçün istifadə edilir. Azərbaycan türklərində olduğu kimi, Sibir və Altay türkləri də hesab edirlər ki, bəd ruhlar, pis niyyətli adamlar tikanlı bitkilərdən qorxurlar (Ağac kultu).

Azərbaycanda da bəzi xəstəliklərin müalicəsi, xüsusən də qorxunun götürülməsi zamanı ardıcdan və tüstüvermədən istifadə edildiyi və aşağıdakı ovsun oxunduğu məlumdur:

“İt üstü

İtin üstü

İtin gözünə

Tüstü.

Üfü, üfü, üfü,

Üfü, üfü, üfü... (Nəğmələr, inanclar..., 1986, səh. 121).

V. F. Vasilyevin yazdığına görə, Tibetdə də ardıc müqəddəs bitki hesab edilir, onun bitdiyi yerlər də müqəddəs hesab olunur. Həmin yerlər meditasiya və kamilləşmək üçün ən ideal məkanlar sayılır. Deyilənə görə, buddist rahibləri sözügedən məkanlarda dəfələrlə trans vəziyyətinə düşərək qeyb aləminin sirlərindən agah olublarmış. Buddist məbədlərində ardıcdan bu gün də mediasiya və digər ayinlər zamanı məbədin tüstüləndirilməsində istifadə edilir. Alim bildirir ki, hər bir rahibin üstündə mütləq ardıc olurdu. Bu onlara öz emosional vəziyyətlərini tənzim etməkdə, gözdəymədən qorunmaqda və nevrozlardan xilas olmaqda kömək edirmiş. Onlar tüstüləyən budağı qorxuya düşərək olan adamın ətrafına dolandırardılar. Vurulan dövrlər mütləq saat əqrəbinin əksi istiqamətində olmalıymış. Bunun üçün xüsusi tunc ocaqabından istifadə edərmişlər. Xroniki yuxusuzluq zamanı xəstələr onun tüstüsünü ciyərlərinə çəkər və ya da yatmamışdan öncə 100 qram qaynadılmış ardıc suyu (arağı) içərdilər. Qrip, epilepsiya və enurez kimi xəstəliklərin müalicəsində də onun tüstüsündən istifadə edilərdi (Васильев, 2000, səh. 117–118).

“Əshabi-Kəhf”dəki ağac və kollara müxtəlif parça, bez qırıqları bağlanması ilə bağlı inamın genezisini müəyyənləşdirməkdir. Qeyd edək ki, Naxçıvan ərazisində təkcə «Əshabi-Kəhf»də deyil, bir neçə ziyarətqahda ətrafdakı ağac və kollara əski bağlama inamı vardır. Alməmməd (Camaldın kəndi yaxınlığında) pirində Düymə Quyusu adlanan ziyarətqah yerinin yanındakı armud ağacına, Havuş pirində armud ağacına, Tənənəm kəndindəki «Pir Süleyman» türbəsində qaraçalı koluna, həmçinin «Salatın piri» adlanan qaraçalı koluna, Ərəfsə pirinin ətrafındakı kola və s. əsgibağlama adəti vardır. Müqayisəli araşdırmalar göstərir ki,

bu inam, dini baxışlarından asılı olmayaraq bütün türk xalqları arasında yayılmışdır. Türklərin qədim din və inanclar sisteminin tədqiqi ilə məşğul olan görkəmli araşdırıcılar N.A.Alekseyev, A.B.Anoxin, L.P.Potapov, L.Y.Çançibayeva, Əbdülqadir İnan və başqaları bunu qədim türklərin təsəvvürünə görə, ağacları canlı hesab etməklə, onların hami ruha (yiyə) malik olması inamı ilə əlaqələndirirlər. Alekseyev N.A. yazır ki, bu yiyə ruhuna qurban verməkdir (Ağac kultu...).

Qədim türklərin təfəkküründə ağac və meşə insan həyatına mühüm təsir edən müqəddəs varlıqdır. Türklər onları, yəni yiyələrini məmnun etdikcə səadət artacağına, bolluq, bərəkət olacağına, fırvan yaşayacaqlarına inanırdılar. Araşdırmalar göstərir ki, hər ağaca parça bağlanmaz. Ancaq müqəddəs yerlərdə, dağ keçidlərindəki ağaclara (hətta ağacın növü də məlum olmalıdır) bağlanırlar. S.İ.Rudenkonun məlumatına görə, başqırdlar dağ ruhları üçün zirvələrdəki ağac və kollara parça bağlayırlar. Bu, «səprək» adlanır. Yakutlar buna «salama», «sarama», altaylar «salam», «yalama» deyirlər. Ağaclar müqəddəsliyinə görə, fərqlənirlər. Sibir və Altay türklərində qayın ağacları. Orta Asiyada ağcaqayın, dağdağan və çinar müqəddəs hesab edilir. «Əshabi-Kəhf»də isə dağdağan ağacı müqəddəs sayılır. Qeyd edilməlidir ki, keçən əsrin 80-cı illərinə qədər burada çox sayda dağdağan ağacı var idi. Ziyarətə gələnlər onların meyvələrindən yığıb müxtəlif xəstəliklərdə dərman kimi istifadə edirdilər. Dağdağandan hazırlanmış muncuq (həmayil) gözdəymədən və müəyyən xəstəliklərdən qorunmaq üçün kiçik uşaqların paltarlarından və ya boynundan asılırdı. Xalq arasında olan inama görə: «Dağdağan ağacını qırmazlar. Çünkü adama qarğış eyləyər.

Bu qarğışın altından çıxmaq da çox çətindir. Əgər qırmısansa, gərək üstündən asasan ki, sənə göz dəyməsin.» Oxşar inam türkmənlər arasında da yayılmışdır. Q.P.Vasilyeva yazır ki, gözdəymədən qorunmaq üçün ən güclü təsir edən həmayil dağdağan ağacından hazırlanardı. «Dağdağan» adlanan belə həmayil adətən uşaqların ilk xəstəliyi dövründə onların boynundan asılır və həyatlarının sonuna qədər çıxarılmır (Ağac kultu...).

Dilək məqsədi ilə ağaca əsgə bağlamaq kərkiyələr (İraq türkmənləri) arasında da geniş yayılmışdır. Burada Sere / Suvare adlı ərazidə eyni adla tanınan ağaca böyük inam vardır. Bununla bağlı Yaşar Kalafat yazır: "Ağacın içində bir dəşik vardır. Ağacın içindən keçən və uşağı olmayanların uşaqları olacaqlarına inanırlar. Uşağı olanlar bu ağaca yaşlı bir çapıt bağlar və qurban kəsərlər". Orta Asiya türklərində bəzi çinar ağaclarına müqəddəs kimi baxırlar. Q.P.Vasilyeva qeyd edir ki, Kiz Bibinin yanındakı çinar müqəddəs hesab edilir. Xüsusən, qadınlar həmin çinarı ziyarət edərək sonsuzluqdan, müəyyən xəstəlikdən qurtarmaq üçün onun altında məclis təşkil edirlər. Eyni zamanda, çinarın budaqlarına çapıt bağlayırlar. İstək böyük olduqda məclis də böyük olur. Müəllif bunun qadın Hami-Kiz Bibinin şərəfinə edildiyini söyləyir. Eyni inam Krım türklərində də vardır. Burada ulu çinarlara güclü inam olmuşdur.

Naxçıvanda, xüsusən Ordubadda çinarlara müqəddəs ağac kimi yanaşılır. Heç təsadüfi deyil ki, Ordubadda məscidlərin və bir sıra ziyarətgahların həyatında çinarlar vardır. Hətta xalq arasında deyirlər ki, Ordubadda harada çinar var, ora müqəddəs yerdir. Ordubad şəhərində XX yüzilliyin 70-ci illərinə qədər məscidin qabağında çox böyük bir çinar vardı. Söylənirdi ki, bir zamanlar ustad Şeyx

Nizami burada olmuş və həmin çınarın altında oturmuşdur. Çınarın gövdəsində XI əsrə aid olması ilə bağlı yazı vardı. Elə ki, məscid sökülüb yerində mədəniyyət evi tikildi, çinar qurudu. Naxçıvanda çınarla bərabər, məscidlərin həyətindəki qara ağaclara ehtiramla yanaşılır. Ümumiyyətlə, Naxçıvanda qara ağac ilə bağlı inam geniş yayılmışdır. Həmin inamdan bəhs edərək H.A.Quliyev və A.S.Bəxtiyarov yazırlar: "Naxçıvan şəhəri yaxınlığında son vaxtlara qədər bir-birindən müəyyən qədər aralı iki qara ağac dururdu. Əhali onları əkiz adlandırırdı. Göstərirdilər ki, bu ağaclar yeraltı köklərlə bir-biri ilə əlaqədardır. Bunların birisinin yanında (Yarımcə kəndinə gedən yolda) bir ədəd cavan qarağac bitmişdir ki, bunu da qoca qarağacın oğlu adlandırırdılar. Sonralar bu ağacın ətrafı "Xuda divan" adlı böyük qəbiristanlığa çevrilmişdir. Xalq arasında məşhur olan rəvayətə əsasən kim bu yerdən qarağacın bir quru çöpünü belə apardısı, o, qızdırma xəstəliyinə tutulmuş" (Ağac kultu...).

Naxçıvanda duvaq günü gəlinə xeyir-dua verərkən, dilək diləyərkən bar verən ağacın kiçik budağı ilə başına vurulması (toxundurulması) da məhsuldarlıqla bağlıdır (Ağac kultu...).

Umay ana obrazının ağacla birgə yad edilməsi ağac kultunun önəmini göstərən ən əsas amillərdən biridir.

Kökü minilliklərin dərinliklərinə enən Umaya inamın izlərinə Orxon - Yenisey abidələrində də rast gəlimnməkdədir. Belə ki, Kül Təkin abidəsinin şərq tərəfində, 31-ci sətirdə yazılıb: "Umay tək ögim katun kutunqa inim Kül Tiqin at bultı." (Rəcəbov, Məmmədov 1993, səh.).

Yəni, Umay tək anam xatunun bəxtinə kiçik qardaşım Kül Təkin ad qazandı.

Tonyukuk abidəsinin qərb tərəfində, 38-ci sətirdə belə deyilir: "Tenqri, Umay, iduk Yer-Sub basa berti erinc." (Rəcəbov, Məmmədov 1993, səh. 120). Yəni, Tanrı, Umay və müqəddəs Yer-Su qələbə bəxş etdilər.

Lakin burada bir məsələyə diqqət vermək lazımdır. Eneolit dövründə, yəni artıq 8 min il öncə Umay qadın formasında təsvir edilirdi və o totem-onqon quş olmaqdan çıxaraq antropomorfik şəkil almışdı və ilahiləşdirilmişdi. Deməli, totemizmin kökləri daha qədim dövrlərə qədər uzanır. B. Tuncayın tədqiqatları göstərir ki, bu halda söhbət ən azı Mezolit dövründən getməlidir. Alim yazır ki, Mezolit, yəni orta Daş dövrünün son mərhələsi üçün uzunluğu iki metrə çatan böyük öküz təsvirləri xarakterikdir. Bu rəsmlər konturlu xətlərlə, əsasən realistik səpgidə işlənmişdir. Onlardan yuxarı mərəbədə yerləşmiş 42 № - li daşın şərq tərəfindəki və 29 № - li daşın mağara divarında cızılmış öküz təsvirlərini göstərmək olar. Bu təsvirlərdə sözügedən heyvanların güc və əzəməti ifadə edilmişdir (Rzayev, 1985, səh. 15).

Tarixçi alim İ. Avşarov bildirir ki, "Azərbaycan ərazisindən tapılan maddi mədəniyyət abidələri üzərində təsvir edilən heyvan rəsmləri və zoomorf elementlər qədim mifologiyada xüsusi yerə sahibdirlər. Təbii ki, bu, heyvanat aləminin ibtidai insanların həyatlarında oynadığı rolla bağlıdır. Təsadüfi deyil ki, bəzi heyvanlar qədim tayfa və qəbilələrin totemi kimi çıxış etmişlər"

Alim daha sonra yazır: "Məlum olduğu kimi, oğuzlar çox qədim və zəngin mədəniyyətə sahib olmuşlar. Tarixçi - etnoqraf Qoşqarlı özünün "Azərbaycanlıların maddi mədəniyyəti" adlı əsərində "Oğuznamə"yə istinad edərək oğuzların mifik ulu əcdadı olan Oğuz xanın Ayla Öküzün

izdivacından döğulduğunu qeyd etmişdir. Elə bu səbəbdən də son Tunc - Erkən Dəmir dövrləri abidələrindən əldə edilmiş tunc kəmərlərin üzərində təsvir edilən öküz başlarının buynuzları aypara formasında təsvir edilmişdir. Göründüyü kimi, Azərbaycanın qədim sakinlərinin inanc sistemində öküzə inam xüsusi yer tutmuşdur. Bu baxımdan Xocalı - Gədəbəy abidələrindən üzə çıxarılan fiqurların bir çoxu məhz öküz başı formasındadır. Belə fiqurlar Cənubi Azərbaycan və şimali Qafqaz ərazisindən də tapılmışdır. Rus alimi Avdeyevin fikrincə, öküzə inam ən qədim zamanlardan Qafqaz və Şərqdə geniş yayılmışdı. Azərbaycan ərazisində hətta öküzün xüsusi hörmət və təmtəraqla dəfn edilməsi halına da rastlanmışdır. Məsələn, arxeoloq Resler Xocalı kurqanında apardığı qazıntılar zamanı belə bir məzara rast gəlmişdir. Burada dəfn edilmiş öküzün başına bütöv ayın rəmzi olan dairəvi disk bərkidilmişdi” (Авшарова, 2005, s. 24).

Deyilənlərə onu da əlavə edək ki, 2010 – cu ildə Oğuz rayonu ərazisində aparılmış arxeoloji qazıntılar zamanı üzündə qızıldan öküz maskası taxılmış bir skelet də tapılmışdır. Maraqlıdır ki, Tolstov, Bernştam və Bekmıradov kimi tanınmış türkoloq alimlər oğuzların ən qədim zamanlarda öküzə totem münasibəti bəslədiklərini söyləmişlər. Bu alimlər bu halda “Oğuznamə”də yer alan aşağıdakı sözlərə istinad etmişlər:

“Olsun dedilər. Onun anqağusu budur” (Bayat, 1993, s. 124).

B. Tuncayın fikrincə, “Oğuznamə”nin uyğur versiyasının birinci səhifəsinin birinci sətrində deyilən bu sözlərdən sonra göy öküz təsvir edilmişdir. Bu göy öküz oğuzların əcdadı Oğuz xanın şəkli, daha dəqiq desək,

anqağusu, yəni ideoqrafik işarəsi kimi təqdim edilir. Bu şəkil əsərə sadəcə bir illüstrasiya kimi qəbul edilə bilməz. Çünki o, mətnin ayrılmaz tərkib hissəsi kimi çıxış edir və Oğuz xanın mətndəki sözlü təsviri ilə üst - üstə düşür. Mətnə Oğuz xanın sözlü təsviri fərqlidir:

“Yenə günlərin bir günü Ay kağanın gözləri yaradı, bir oğlu oldu. Bu oğlanın üzü göy idi. Ağzı atəş kimi qırmızı, gözləri ala, saçları, qaşları qara idi. Gözəllikdə mələkdən də gözəl idi...”

...Ayağı öküz ayağına, beli qurd belinə, kürəyi samur kürəyinə, köksü ayı köksünə bənzəyirdi.”

Gördüyümüz kimi, sözlü təsvirdə söhbət oğlan uşağından gedir və onun xarici görünüşü şəkildəki təsvirdən əsaslı surətdə fərqlənir. Deməli, bu halda öküz təsviri “Oğuz” antroponiminin sadəcə ideoqrafik ifadəsidir (Tuncay, 2013, səh. 118).

Qeyd etmək lazımdır ki,, folklorşünas alimlər arasında türklərdə totemizmin olması məsələsinə münasibət heç də bir mənalı deyil. S. Rzasoy göstərir ki, “bir sıra tədqiqatçılar türk etnokosmik düşüncəsində totemizm dünyagörüşünü yerli dibli inkar edirlər” (Rzasoy, 2007 a, səh. 40).

C. Bəydilinin yazdığına görə, “Türkiyədə totemizmin varlığını sübuta yetirə biləcək dəlil olmaması türk mədəniyyət tarixçisi İ. Qəfəsoğlu və onun ardınca bir çox türk etnik mədəni ənənəsi araşdırıcılarını əski türk dininin totemizm sayılması və ya onun, heç olmazsa, başlanğıc şəklini qəti rədd etməyə gətirmişdir” (Bəydili, 2003 b, səh. 363-364). Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, Ə. İnan, Z. Gökəlp kimi alimlər də türklərdə nə zamansa totemizmin olduğu fikrini qəbul etməmişlər (İnan, 1998 a, səh. 268-270). A. Acalov, C.

Bəydili və F, Bayat kimi görkəmli Azərbaycan alomları da onlarla həmfikirdirlər (Rzasoy, 2007 a, səh. 40).

Əlbəttə ki, onları bu fikri ilə razılaşmaq mümkün deyil. Çünki Çin mənbələrində qeydə alınmış “Boz qurd” əfsanələri bu fikri bütünlüklə inkar edir. Həmin əfsanələrdə boz qurd təkcə əl-qolu kəsilmiş gənci sağaldaraq xilas etmir, həm də onunla evlənərək, türk soyunun əsasını qoyur. Və yaxud Basatın Qaba ağacı anası, aslanı atası kimi təqdim etməsi totemizmdən başqa bir şey deyildir.

Böyük Türk Xaqanlığının əsasını qoyan göytüklərin mənşəyi ilə bağlı qədim Çin mənbələrində qeydə alınmış birinci rəvayətdə deyilir ki, hunlarla eyni soydan olan göytürklər hun yurdunun şimalındakı Su (So) ölkəsindən çıxmışlar. Başbuğlarının, yəni sərkərdələrinin adı Kapan Pu idi və onun 16 qardaşı vardı. Bunlardan birinin anası boz qurd idi. Bu gənc yellərə və yağışlara hökm edərdi.

Göytüklərin düşmənləri bir həmlə ilə qardaşları aradan apardılar. Bu fəlakətdən yalnız bir gənc qurtuldu. Bu gəncin iki arvadı vardı. Biri yaz tanrısının, digəri qış tanrısının qızı idi. Onun bu arvadlardan iki oğlu oldu və xalq böyük oğlu özünə xaqan seçdi. O, Türk adını aldı. Onun 10 arvadı vardı və bu arvadlardan türk xalqı törədi (Heyət, 1993, s. 72; Гумилев, 2002, с. 26-27; Tuncay, 2013, səh. 15):

Göytürklər qədim Xsiunq-Nunun (hunların, xəzərlərin) soylarından yaranmışlar və onların bir qoludurlar. Özləri isə A-şin-na adlı bir ailədən törəmişlər. (Sonradan çoxalaraq) ayrı oymaqlar halında yaşamağa başladılar.

Daha sonra Lin (Alan, Alaniya) adlanan bir məmləkət tərəfindən məğlub edildilər. (Məğlubiyyətdən sonra göytürklər) bu məmləkət tərəfindən bütünlüklə öldürüldülər.

(Tamamilə qırılan) göytürklər içində yalnız on yaşlı bir uşaq qalmışdı. (Lin məmləkətinin) əsgərləri uşağın çox kiçik olduğunu görüb (ona yazıqları gəlmiş və) öldürməmişdilər. Uşağın təkcə ayaqlarını kəsmiş, özünü də bir bataqlıq içindəki otların arasına tullayıb getmişdilər.

(Bu zaman) uşağın yanında bir dişi qurd peyda oldu və ona ət verərək bəslədi. Uşaq bu minvalla böyüdükdən sonra da dişi qurdla ər-arvadlıq etməyə başladı. Qurd da bu yolla ondan hamilə qaldı.

(Göytürkləri məğlub edən və hamısını qılıncdan keçirən Lin məmləkətinin) kralı bu uşağın hələ də yaşadığını eşitdi və əsgərlərini onu öldürməyə göndərdi. Uşağı öldürməyə gələn əsgərlər qurdla uşağı yan-yana gördülər. Əsgərlər qurdu öldürmək istədilər, amma qurd (onları görən kimi) tez qaçdı və Kao-ç-anq (Kuşan) məmləkətinin şimalındakı dağa getdi. Bu dağda dərin bir mağara, mağaranın içində isə böyük bir ovalıq var idi. Çevrəsi də bir neçə yüz mildən artıq deyildi. Dörd yanı sıldırım qayalarla əhatə olunmuşdu. Qurd qaçaraq bu mağaranın içinə girdi və orada on uşaq doğdu.

Vaxt keçdikcə bu on uşaq böyüdü və bayırdan qızlar gətirərək, onlarla evləndilər. Beləliklə evləndikləri qızlar hamilə qaldılar və bunların hər birindən bir soy törədi. A-şi-na ailəsi də bu on boydan biridir.

Onların oğulları və nəvələri çoxaldılar və yavaş-yavaş yüz ailə halına gəldilər. Ju-julara tabe oldular. Altay ətəklərində yerləşdilər. Bundan sonra da Ju-juan dövlətinin dəmirçiləri oldular... (Ögəl, 2006, s. 36).

İkinci rəvayətdə isə deyilir ki, türkləin ilk atası Qərb dənizinin, yəni Xəzər dənizinin qərb sahillərində yaşayırdı. Bunun xalqı hunların bir bölümü idi və Asina (aşina) adlanırdı. Bu xalq qonşu xalqlardan biri tərəfindən məhv

edilir. Bunlardan yalnız bir oğlan uşağı sağ qalır. Bir dişi qurd həmin uşağı tapıb ona qulluq edir, onu böyüdür və onunla evlənir. Oğlandan hamilə qalan qurd dənizin şərq tərəfinə keçirir və orada 10 oğlan uşağı doğur. Bu oğullardan Göytürk (Türküt) xalqı törəyir:

Türklərin genezisi ilə bağlı ikinci rəvayətin məzmunu belədir:

Bəziləri belə deyirlər: Bir rəvayətə görə göytürklərin ilk ataları Xsi-hai, yəni Qərb dənizinin (Xəzərin) sahillərində yaşayırdılar. Onların qadınları, kişiləri (uşaqları ilə birlikdə), böyükü-küçüklü hamısı birlikdə Lin (Alan, Alaniya) adlı bir məmləkət tərəfindən məhv edilmişlər. (Türklərin hamısını qırıqları 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 gətirmişdir. Uşaq da bunları yeyərək özünə gəlmiş və ölməmişdi. (az bir vaxtdan sonra) uşaqla qurd ər-arvad kimi yaşamağa başlamış və qurd uşaqdan hamilə olmuşdu.

(Türklərin əski 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 (əyələrlə) əlaqəsi vardı (və daha öncə onlar vasitəsilə düşmənlərin gəldiklərini xəbər tutmuşdu).

Buradan qaçan qurd Qərb dənizinin şərqindəki bir dağa getmişdi. Bu da Kao-ç-anqın (Kuşanın) şimal-şərqində yerləşirdi. Bu dağın altında isə çox dərin mağara var idi. (Qurd buraya gəlincə) dərhal həmin mağaranın içinə girmişdi. Bu ma-

ğaranın arxasında böyük bir ovalıq var idi. Bu ovalıq başdan-başa ot və çaylarla örtülü idi. Ovalığın çevrəsi isə təqribən 200 mildən artıq idi.

Qurd burada on oğlan uşağı doğmuşdu. (Göytürk dövlətini quran) A-si-na ailəsi bu uşaqlardan birinin soyundan törəmişdir (Ögəl, 2006, s. 38).

“Oğuznamə”də oğuzların mifik ulu əcdadı olan Oğuz xanın Ayla Öküzün izdiva cından doğulduğunun qeyd edilməsi, son Tunc - Erkən Dəmir dövrləri abidələrindən əldə edilmiş tunc kəmərlərin üzərində təsvir edilən öküz başlarının buynuzlarının aypara formasında təsvir edilməsi xüsusi maraq çəkir. Çünki burada ay kultunun izini görürük. “Oğuznamə”də Ay kağan Oğuzun anasıdır: “Yenə günlərin bir günü Ay kağanın gözləri yarıdı, bir oğlu oldu”.

Türk folklorunda, o cümlədən Azərbaycan folklorunda Ay kultu geniş yayılmış kultlardandır və onun izlərinə xalq təbabətində də rast gəlinməkdədir. Məsələn, aşağıdakı inanc bunun ən gözəl sübutudur: “Aya qarşı gərnəşən sağlam olmaz” (Nəğmələr, inanclar., 1986, səh. 157-161).

Maraqlıdır ki, Sibir və Altayın bir sıra türk xalqlarının xalq təbabətində “Ay Tenqri” inancı (Штернберг, 1937, səh. 504) ilə bağlı bəzi folklor nümunələri qorunub saxlanmışdır. Ziyilin “sağaldılması” ilə bağlı inanc deyilənlərə ən gözəl sübutdur. Əldə olan materiallardan belə aydın olur ki, qədim türklər ziyili yeni doğan ayın işığı altında tutaraq aşağıdakı ocsunu oxuyarmışlar:

Ay, oyuncağın hardadır?
Budur mənim oyuncağım.
Ay, oyuncağın hardadır?
Budur mənim oyuncağım.

Və ya da aydan xəstəliyi, yəni ziyili aparması xahiş edərmişlər:

Ay, oyuncağın hardadır?
Budur mənim oyuncağım.
Gəl onu sənə verim,
Sən də onu götürüb apar (Клюева, 1988, səh. 128).

Eyni adət Azərbaycanda da olmuşdur (Naxçıvan folkloru, Naxçıvan, II, 2011, səh. 12). Afaq Xürrəmçızı yazır ki, “Azərbaycan qadınları ziyili müalicə etmək üçün maraqlı bir mərasim icra edirlər. Bədənində ziyil olan adam ziyili süpürgə ilə süpürərək təzə aya müraciətlə belə bir ovsun oxuyur:

Təzə ay səni xoş gördük,
Ziyilin yerin boş gördük” (Xürrəmçızı, 2002, səh. 29).

Yakut türklərində Ay qadın başlanğıcı sayılırdı; hamilə saxa qadını Ay ruhundan övlad diləyirdi (Алексеев, 1969). Qədim türk folklorunda Ay və Günəş gah bacı-qardaş, gah valideyn-övlad kimi təsvir edilir. Eyni hal Azərbaycan folkloruna, o cümlədən dastan, nağıl, əfsanə və rəvayətlərimizə də xasdır. S.Buluç V.V.Radlova istinadən yazır ki, türk xalqlarının çoxunda Günəş dişi, Ay erkək olaraq bilinir. Altay şamanı göyə çıxan vaxt altıncı qatda Ay “ada”nı, “Ay ata”nı salamlayır. Yakutlar ayın kiçilməsini əfsanəvi ayılarla qurdların onu yeməsi ilə əlaqələndirirlər. Altay türklərinə görə, ay tutulması “yelbəgən” deyilən bir canavarın ayı yeməsindən irəli gəlir. Günəşlə ay, xüsusilə tunquslardakı şaman ayinlərində mühüm bir rol oynadığı

halda, bütövlükdə şimali Sibir xalqlarında bunlara qurban verildiyi məlumdur (Buluç, Şamanizm..., səh. 6-7).

Qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycan folklorşünasları astral kultlarla, bilavasitə Ay və Günəşlə bağlı çox sayda mif qeydə almışlar. Bu baxımdan “Şəms-Qəmər” nağılını göstərmək olar. Nağılın qısa məzmunu belədir:

Dərvişin verdiyi almadan sonra qoca padşahın Qəmər adlı oğlu anadan olur. Qəmər gənclik yaşına çatan kimi atası onu evləndirmək istəyir. Qadınları vəfasız hesab edən Qəmər evlənmək istəmir. Buna görə atası onu həbsxanaya atdırır. Başqa bir padşahın Şəms adlı qızı da kişiləri vəfasız bilir və ərə getmək fikri yoxdur. Mələkələr padşahının qızı ilə cinlər padşahının oğlu Şəmslə Qəməri həbsxanada Qəmər yanında görüşdürür. Bu, yuxuda baş verir. Yuxuda görüşən Şəmslə Qəmər bir-birlərini sevirlər. Qəmərə elə gəlir ki, gözəl qızı atası həyatda onun yanına göndərib. O, Şəmslə evlənməyə razılıq verdikdə, Şəmsi tanımayan ata-ana, saray adamları Qəmərə dəli olmuş kimi baxırlar. Oxşar hadisə Şəmsin də başına gəlir. Şəmsin yerini dayısı Asiman Qəmər üçün axtarıb tapır. Qəmər Şəmsin arxasınca gedir və gənclər evlənilər. Qəmər ölkəsinə gəldikləri zaman Şəmslə Qəmər yolda bir-birlərini itirirlər. Özünü oğlan qiyafəsinə salmış Şəms naməlum bir şəhərə gəlib çıxır. Şəhərin padşahı tərəfindən saray qapıçısı təyin edilir. Şəms burada yüksək məqamlara çatır. Padşahın qızı Afitab Şəmsi oğlan zənn edərək sevir. Padşah qızını Şəmsə güclə aldırır və onu öz yerinə padşah qoyur. Şəms qız olduğunu Afitaba deyir.

Qəmər Şəms yenidən görüşürlər. Qəmər Afitabı da alıb padşah olur. Arvadlarından Qəmər iki oğlu dünyaya gəlir. Oğlanlarından birinin adını Səttar, digərinin adını Ülker qoyurlar. Böyüdükdən sonra vəzirin qızları oğlanlara şər

atırlar. Qəmər oğlanlarının öldürülməsini əmr edir. Cəllad onları öldürməyə qıymayıb gizlicə buraxır. Səttar Ülkəri dağda qoyub, adamyeyənlər şəhərinə gəlir. Onu burada dəfələrlə kəsib yemək istəyirlər, çörəkçinin qızı Mahiru xanım qanının arasına girir. Başqa bir şəhərdə isə padşahın qızı Kokəb Ülkərə vurulur. Atası isə qızı ayrı bir oğlana vermək fikrindədir. Ülkərlə Kokəb əlbir olub Kokəbin atasını öldürürlər. Ülkər özünü padşah elan edir. Nağılın sonunda Ülkər adamyeyənlər şəhərini qoşunla tutur, qardaşı Səttarı azad edir və Mahiru xanımı ona alır (Azərbaycan nağılları, 2004 c, səh. 87-124).

Azərbaycan folklorunda Ülkər adlandırılan ulduz ilə də bağlı müxtəlif əfsanələr vardır. “Ülkərlə Süleyman peyğəmbər”, “Yalançı Ülkər” adlı əfsanələr bu qəbildəndir. Azərbaycandan toplanmış bir əfsanəyə görə, gözətçi göydə parlaq ulduz görüb onu Ülkər ulduzu hesab edərək karvanı yuxudan oyadır. Karvan xeyli getsə də, səhər açılmır. Bir azdan başlayan boran isə karvanı məhv edir. Aydın olur ki, karvanın qırılmasına başqa bir ulduz səbəb olmuşdur. Odur ki, onu “Yalançı Ülkər” adlandırmışlar. Bu ulduz “Karvanqıran” adı ilə də tanınır. Digər bir Azərbaycan mifində isə deyilir: “Ülkər ulduzu vaxtı ilə gözəl bir qız imiş. Bir gün qışın oğlan çağında onun atasının otu qurtarır. Qışın bu vaxtında otu hardan tapmaq olar. Əyər belə getsə mal, qoyun tamam acından öləcəkmiş. Ülkərin atası gedib ağaya hal-qəziyyəni danışır. Zalım ağa kişi ilə şərt kəsir ki, mən sənə istədiyini qədər ot verərəm, ancaq sən də gərək öz qızını mənə verəsən. Kişi çox yalvarır, ağa az eşidir, dediyindən dönmür. Axır naəlac qalıb razılaşır, gəlib vəziyyəti qızına danışır. Qız bütün günü göz yaşı tökür, öz halını düşünüb ağlayır. Ülkər gecə kədərli-kədərli göyə baxıb əhvalını

danışır, kömək istəyir. Göydə Ayın lap nazik olduğunu görür, gəlib atasını yuxudan oyadıb deyir:

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

Kişi tez eşiyə çıxır. Gözlərinə inanmır. Hər yan dizə qədər boy vermiş göy otları dolu idi. Bundan bərk sevinir. Ancaq evə girib qızını görmür. Çünki onun gözəl qızı ulduz olub göyə çıxmışdı. O vaxtdan deyirlər, göylərdəki ən parlaq ulduz Ülkər ulduzudu. Atasını yuxudan durana qədər göylərdən çəkilməyib yazı nə qədər qaldığını atasına bildirir” (Azərbaycan mifoloji mətnləri, 1988, səh. 40).

Nəsir Rzayevin yazdığına görə, Fransız alim Jak de Morqan Lənkəran rayonunun Körükdü kəndi yaxınlığında ikimərtəbəli dolmenlər aşkarlamış və ilk dəfə onların tarixi və dini mahiyyəti barədə məlumat vermişdir. Xocalıda da dolmenlər üzə çıxarılmışdır: "Dolmenlərin yaradılması üçün əsas olmuş axirət dünyası ideyası və ruhun ölməzliyinə inam ənənəvi olaraq zamanəmizə qədər gəlib çıxmışdır. Buna misal olaraq Şamaxıdakı "Dədə Günəş" piri ziyarət edənlərin balaca daşlardan evlər tikməsinə göstərmək olar. Guya bu evlər xəstələrin öləndən sonra axirət dünyasında yaşamasına xidmət edəcəkmiş. Bu piri adı təsadüfi olaraq "Dədə Günəş" adlandırılmamışdır. Günəş Azərbaycanın ən qədim kultlarından biridir. Bu kult Tunc dövründə çox böyük tərəqqi tapmışdır" (Azərbaycan incəsənəti, 1977, səh. 13).

Hazırda Azərbaycanda Günəşlə bağlı bir neçə piri mövcuddur ki, onlardan biri "Dədə Günəş", digəri isə "Gündoğdu Baba" adı ilə məşhurdur. N. Müseyiblinin

yazdığına görə, Gəmiqaya təsvirlərinin müəyyən bir hissəsi Günəşi simvolizə edir. Burada Günəş rəsmləri dairə, dairədən ayrılan şüa, eləcə də içərisində nöqtə olan dairələrlə təmsil edilmişdir: “Çox maraqlıdır ki, arxeoloji ədəbiyyatda demək olar ki, yekdilliklə Günəş simvolu kimi qəbul olunmuş bir nöqtəli dairə bir sıra qədim yazı sistemlərində də Günəşi ifadə etmişdir. Bu işarə Misir heroqliflərində “ra” kimi oxunub “Günəş” deməkdir. Qədim Çin heroqliflərində də Günəşi həmin işarə ilə ifadə etmişlər” (Müseybli, 2004, səh. 81).

Belə rəsmlərə Qobustanda da rast gəlinməkdədir. Mirəli Seyidov yazır ki, bir çox xalqlarda olduğu kimi azərbaycanlılarda Günəş tanrısı – Şüa, zoomorfik onqon və insan kimi təsəvvür edilmişdir (Seyidov, 1989, səh. 427).

Bəxtiyar Tuncay yazır ki, Günəş kultundan söhbət düşmüşkən Qobustandakı gəmi təsvirlərini də unutmamaq lazımdır. Şumer gəmilərinin prototipi olan bu gəmilərin uclarındakı günəş təsvirləri diqqəti çəkməkdədir. Şumer mifologiyasında bu qayıqlar günəş tanrısı Utu ilə əlaqəli təsəvvür edilmişdir. Şumerlər inanırdılar ki, ölənlər dünyasına belə qayıqlarda yollanırdılar. Bunun üçün onlar Kur çayını keçməli idilər. Sonradan bu mifoloji təsəvvür qədim sami və yunan mifologiyalarına da keçmişdir. Onun izlərinə hətta Amerika hindularının əfsanələrində də rast gəlinməkdədir. Maraqlıdır ki, qədim yunan tarixçisi Herodot iskit xaqanlarını Kür çayının yuxarı axırında kurqanlarda basdırmaq adətindən söz açmışdır. Görünür, şumelərin bu dünya ilə o biri dünyanı bir-birindən ayıran Kur, yəni Kür çayı barədə, eləcə də ölülərin bu çayı günəş qayıqlarında keçməsi barədə təsəvvürləri əski vətənlərindəki real hadisənin yeni vətəndə əfsanələşdirilməsi ilə meydana gəlmişdir. Hər halda belə düşünməyə ciddi əsaslar vardır. Əvvəla,

Qobustanın gəmi təsvirləri və Herodotun iskit xaqanlarının dəfni ilə bağlı verdiyi məlumat, eləcə də Kür çayının yuxarı axarında son Eneolit dövrünə aid Soyuqbulaq kurqanlarının aşkar edilməsi bu versiyanın ciddi bir versiya olduğunu göstərir. Deyilənlərə kurqanların “şüa sistemi”nə uyğun yerləşdiyini də əlavə etmək lazımdır (Tuncay, 2013, səh. 100).

Alim, N. Quluzadəyə istinadən bildirir ki, Tunc dövründə insanların dünyagörüşündə baş verən köklü dəyişikliklər Qobustanın həmin dövrə aid qayaüstü təsvirlərindən çox aydın hiss edilir. Əvvəlki dövrlərdən fərqli olaraq, bu dövrdə artıq öküz təsvirlərinə rast gəlinmir. Belə ki, Azərbaycanın son Eneolit – erkən Tunc dövrlərə aid Şomu-təpə, Töyrə-təpə, Qarğalar təpəsi, Baba-Dərviş və Əlikömək təpəsi kimi abidələrində tədqiqat aparmış arxeoloq D. Hacıyev həmin dövrlərdə insanların artıq iribuynuzlu heyvanların da ətindən istifadə etdiklərini təsbit etmişdir. Araşdırmalar nəticəsində Şomu-təpədən əldə edilən heyvan sümüklərinin 57 %-inin kiçikbuynuzlu heyvanlara, 25 % - nin iribuynuzlu heyvanlara, 5,5 %-nin isə qabana aid olduğu üzə çıxmışdır. Töyrə-təpədən tapılan sümüklərin isə 25,5 %-ni öküz sümükləri təşkil edirdi. Qarağalar təpəsi, Baba-Dərviş və Əlikömək təpəsində isə bu göstəricilər müqabil olaraq 23,4 %, 36,5 % və 43,3 % idi (Гулузаде, 2005, с. 83).

Deməli, həmin dövrlərdən etibarən öküzləri yeməyə başlamışlar. Çünki artıq onları müqəddəs varlıq hesab etmirdilər. Bir sözlə, öküz kultu yerini tədricən günəş kultuna vermişdi. Bu da təbiidir. Çünki zaman keçdikcə insanların sayı durmadan artmış və bu da ərzaq probleminin yaranmasına gətirib çıxarmışdı. Öküz və inək isə həm zəngin ət, süd mənbəyi, həm də əkinçilərin işini yüngülləşdirən

səmərəli güc mənbəyi kimi çıxış etmək potensialına sahib idi. Artıq son Eneolit – erkən Tunc dövrlərindən etibarən öküzlərin kotana qoşulduğunu təsdiqləyən çox sayda fakt mövcuddur. B. Tuncay qeyd edir ki, bununla belə, dövrümüzədək ulaşan və həmin dövrlərin yadigarları olan cütçü nəğmələrindən də görüldüyü kimi, öküzə hələ də son dərəcə xoş münasibət bəslənilir, o, marala, ceyrana bənzədilərək əzizlənirdi (Tuncay, 2013, səh. 101). Tədqiqatçı fikrini aşağıdakı nümunələrlə əsaslandırır:

Huşa. Huşa öküzüm,
Sel gəldi, ho, sel gəldi.
Huşa, huşa maralım,
Yel gəldi, ho, yel gəldi.

Huşa. Huşa öküzüm,
Yar gəldi, ho, yar gəldi.
Huşa, huşa, ceyranım,
Qar gəldi, ho, qar gəldi.

Huşa, gülüm, bizə gəl,
Dağdan enib düzə gəl.
Boyunduruq nalçalı,
Torpağımı bizə gəl...

Huşa, huşa maralım,
Sel gəldi, ho, sel gəldi.
Huşa, huşa, ceyranım,
Yel gəldi, ho, yel gəldi.

Yel gəldi, ho, yel gəldi.
Yel gəldi, yel gəldi.

Yel gəldi, ho, yel gəldi.

Yel gəldi, ho, yel gəldi (Nəğmələr, inanclar, alqışlar, 1986, s. 28).

Eyni münasibəti aşağıdakı nəğmədə də görürük:

Hütə, hütə, hütə, ho,
Hütə, hütə, hütə, ho.
Öküzüm, maralım hütə,
Qaldı avalım, hütə.

Hütə, hütə, hütə, ho,
Hütə, hütə, hütə, ho.
Gün getdi, yağış gəldi,
Gəl, kalça kəlim, hütə.
Hütə, hütə, hütə, ho,
Hütə, hütə, hütə, ho” (Nəğmələr, inanclar, alqışlar, 1986, s. 27).

Başqa bir cütçü nəğməsində isə öküz belə əzizlənir:

Ho-ho, ho-ho, öküzüm,
Ho-ho, ho-ho, öküzüm.
Budu bütə öküzüm,
Bir qarış yerim qalıb,
Ho, ho, ho,
Ho-ho, ho-ho, öküzüm (Nəğmələr, inanclar, alqışlar, 1986, s. 27).

Digər bir nəğmədə öküzə “ala kəlim, qara kəlim, ana kəlim” deyə müraciət edildiyini müşahidə edirik:

Ala kəlim, huş ho,
Qara kəlim, huş ho,
Ana kəlim, huş ho.
Huş ho, huş ho,
Huş ho, huş ho,
Huş ho, huş ho (Nəğmələr, inanclar, alqışlar, 1986, s.
27).

B. Tuncayın fikrincə, Tunc dövründə günəş kultunun öküz kultunu üstələməyə başlamasını və hətta həmin dövrdə öküzün kəsilərək günəşə qurban verildiyini yazılı mənbələr də təsdiq etməkdədir. Bu baxımdan şumer ədəbiyyatının şah əsəri hesab edilən “Bilqamıs dastanı”nda təsvir edilən bir olay deyilənlərə ən gözəl sübutdur (Tuncay, 2013, səh. 103):

“Dostum, mən də görürəm buğada çilgınlığı,
Bizi qorxuda bilməz onun bu azgınlığı.
O buğanı ikimiz bir yerdə öldürərik,
Mən onun ürəyini çıxardaram yerindən, Utuya apararam.
Buynuzuna zeytun yağı dolduru , Luqalbandaya
çatdıraram.

Sən onun quyruğunun yapış yوغان yerindən,
Alnına, peysəinə xəncər vuracağam mən.”
Enkidu hərləyərək onun dalınca qaçdı,
Quyruğunun lap yوغان yerindən o yapışdı.
Bilqamıs öz dostunun igidliyini gördü,
Buğanın alnına, peysərinə xəncər vurdu.
Gətirdilər qoydular Utunun qarşısına,
Bir az kənarda durub, səcdə etdilər ona” (Bilqamıs
dastanı, 1985, s. 51).

Rəşid Göyüşov yazır ki, “Eneolit dövrünün dini dünyagörüşünü öyrənmək baxımından Əliköməktəpədə tapılan dairəvi otağın böyük əhəmiyyəti var. Otağın divarları gillə suvanmış, üstündən isə ağ gillə şirələnmişdir. Hamar divarda həndəsi xarakterli naxışlar çəkilmişdir. Bu bina çox güman ki, ovsun mərasimlərinin keçirilməsi üçün istifadə edilmişdir. Daşdan və gildən düzəldilən insan fiqurları Eneolit dövrünün ən maraqlı abidələridir” (Göyüşov, 1986, s. 31).

B. Tuncayın sözlərinə görə, Eneolit dövrünə aid ən maraqlı mərasimlərdən biri də müxtəlif insan fiqurları ilə bağlı olmuşdur. Bilqamıs dastanının məzmunundan belə görünür ki, Eneolit dövrü sakinləri, eləcə də sonrakı dövrdə şumerlər bu gil heykəlləri günəş tanrısı Utuya (akkad variantında Şamaşa) qurban vermişlər (Tuncay, 2013, səh. 107):

Bilqamıs özü gildən bir heykəlcik düzəltdi.

Sonra taxtadan böyük bir masa da çıxartdı.

Əqiqdən qayırmış qabı balla doldurdu.

Lacivərddən düzəlmiş qabı yağla doldurdu.

Masanı bəzəyərək Utu üçün apardı (Bilqamıs dastanı, 1985, s. 66).

Günəş tanrısı Utunun adı Azərbaycan folklorunda bu yaxın zamanlara qədər “Qodu” şəklində yaşamışdır. Bilqamıs Utuya bal, yağ kimi yeməli şeylər apardığı kimi, Azərbaycanda da Qodu üçün xəmirəşi bişirilməliymiş. Qeydə alınmış “Qodu-Qodu” nəğmələri içərisində bal və yağın xatırlanması da xüsusi maraq doğurmaqdadır:

Qoduya qaymaq gərək,

Qablara yaymaq gərək,
Qodu gün çıxarmasa,
Gözlərin oymaq gərək.
Yağ verin yağlamağa,
Bal verin ballamağa,
Qodu gülmək istəyir,
Qoymayın ağlamağa (Nəğmələr, inanclar, alqışlar,
B., 1986, s. 47).

B. Tuncay yazır ki, “5 min il öncə Günəş tanrısı Utuya bal və yağ qurbanlığı verən Bilqamıs bu mərasim zamanı gildən heykəl düzəltdiyi kimi, Azərbaycan türkləri də XX əsrin ortalarında “Bal verin ballamağa, yağ verin yağlamağa”- deyərək “Qodu-Qodu” mərasimi keçirərkən, müqəvva düzəldəmişlər (Tuncay, 2013, səh. 108).

Tanınmış rəssam və tədqiqatçı Elçin Aslan qeyd edir ki, “Azərbaycanda vaxtsız və uzun müddət yağın leysan yağışına son qoymaq, günəşi çağırmaq məqsədi ilə icra olunan kütləvi xalq tamaşası “Qodu-Qodu” günəş tanrısına həsr olunurdu. Vaxtilə yaşlılar tərəfindən göstərilən bu əsətiri tamaşa, get-gedə ilkin önəmini itirmiş və XX yüzilin əvvəllərində subay gənclər və uşaqlar tərəfindən oynalınan hərəkətli, sözlü-nəğməli bir oyuna çevrilmişdir. Oyun iştirakçıları müqəvva Qodunu qapı-qapı gəzdirib, onun şəninə təriflər deyir, məzəli səhnələrdə kuklanı çomaqla vurub “öldürür”, sonra yenidən “dirildirdilər” (Aslanov, 1984, səh. 55).

Nəsir Rzayevə yazır ki, “Tunc dövründə, eramızdan əvvəl III-II minilliklərdə Azərbaycanda günəş kultu çox geniş yayılmışdı. O vaxt günəş tanrısının bir sıra simvolları məişətdə, ictimai həyatda tətbiq edilərək bədii yaradıcılığa daxil olmuşdur. Tunc dövrünün sonunda əmək

məhsuldarlığının artması, istehsalın, maldarlığın inkişafı varlanmaqda olan qəbilə və ailə başçılarının, əcdadların hüququnu genişləndirir, yeni dini etiqadların yaradılmasına səbəb olurdu. Odur ki, günəş tanrısının “funksiyasında” yeni elementlər ortaya çıxırdı. Onlardan biri günəş tanrısının əcdadlara və bununla əlaqədar olaraq ölümlərə himayəkarlıq göstərməsi idi. Bunun nəticəsində cəmiyyətdə “atalar kultu” və “ölülər kultu” kimi yeni ideoloji tendensiya yaranırdı. Bununla əlaqədar olaraq qəbir daşları günəş rəngli oxra ilə boyadılırdı ki, qəbir isti, işıqlı olsun, axirət evinə dirilik bəxş edilsin və ölümləri kurqanlarda dəfn etməyə başlayırdılar. Kurqan qəbirlərinin yerləşdirilməsində vahid bir sistemə, “şüa sistemi”nə riayət edilirdi. Kurqanların daxilində də kromlemlər tikilirdi. Görkəmli arxeoloq Hummel Xanlar rayonunun kurqanlarını tədqiq edərkən, onların səpələnmiş halda deyil, müəyyən ərazidə toplanmasına diqqət yetirmişdir. O, qərara gəlmişdir ki, bütün qəbirlər bir nöqə ətrafında - günəş şüasının çevrə boyu yayılması istiqamətində tikilmişdir. Onun kəşf etdiyi bu qanunauyğunluq “şüa sistemi” adlanır. Alimlər bu sistemin Orta Asiya kurqanlarına da aid olduğu fikrini irəli sürmüşlər. Təsərrüfatda günəşə ehtiyac olanda, onu buludlar arxasından çıxarmaq lazım gələndə, günəşə təsir etmək üçün ovsun ayini keçirilir və “Qodu-Qodu”nəğməsi oxunurdu. (Rzayev, 1984, s. 98-100).

Türklərə məxsus yaradılış dastanlarında Gün Ana göyün yeddinci qatında oturur. Məsələn, Altay türkləri inanırdılar ki, insanları hişv edən Suyla adlı ruh Günəşin qırıntılarından yaranmışdır (Bəydili, 2003, səh. 41).

Çin mənbələrindən belə aydın olur ki, hun xaqanı hər səhər Günəşə, gecələr isə Aya tapınarmış. Göytürklərdə xaqan çadırlarının ön hissəsi üzü şərqə – Günəşə doğru

qurulardı. E.B.Taylor yazır ki, Tatariyada yaşayan massagetlər qışın soyuğundan onları xilas etdiyi üçün Günəşə çox sayda at qurbanı kəsirdilər (Тайлор, 1989, səh. 411-412). R. Qafarlı Azərbaycan mifoloji mətnlərində rastlanan günəşlə bağlı motivlər haqqında yazır: "Qış aylarında Günəş yaratdığı Yeri öz övladlarına tapşırır, kəhər atını minib səyahətə çıxır, kainatı gəzib dolaşır. Qış, Bulud-Keçəl qız, Duman (sonralar üçünün birləşməsindən Kosa obrazı yaranır) birləşib Günəşin istəkli saçlı qızını təndirə salırlar, əsir edirlər. Saçlı qızın törəmələrindən – Gün babanın yer üzündəki istəkli nəvələrindən (insanlardan) üz döndəririlər"(Qafarlı, 1999, səh. 27).

Azərbaycan mifoloji mətnlərində Günəşin həm kişi, həm də qadın olması barədə təsəvvürlər mövcuddur. Prof. Mirəli Seyidov bununla bağlı olaraq yazmışdır: "Oğuznamədə", "Tapdıq" nağlında Günəşi təmsil edənlər qadınlardır, deyəsən, qadın başlanğıcıdırlar. Ancaq Oğuzların başqa bir əsərində – Dədə Qorqud boylarında isə məsələ tamamilə başqa şəkildədir" (Seyidov, 1989, səh. 370).

"Oğuz Kağan" dastanında Oğuz xanın altı oğlundan ilki Gün xan adlanır. O, Oğuz etnosunun hakim sağ qolunda yer tutur. Dastanda Erkil xoca Oğuz xanın vəsiyyəti etdiyi əsas ritualın təkrar icrasını Gün xana həvalə edir. Əbülqazi bununla bağlı yazır: "Əmr etdi ki, sağ tərəfdə altı ağ çadır (ürgə) və sol tərəfdə də altı ağ çadır qursunlar. Yenə də sağ tərəfdə qırx qulaç şüvül qurmağı tapşırırdı və əmr etdi ki, uclarına qızıl toyuq bərkitsinlər.Yenə də, sol tərəfdə qırx qulaç şüvül qurmağı buyurdu və əmr etdi ki,uclarına gümüş toyuq bərkitsinlər" (Əbülqazi, 2002, səh. 66).

S. Rzasoyun fikrincə,"Qızıl alaçıq dünya modeli kimi semiotik struktura malikdir: bir tərəfdən kosmik kontinumun

mərkəzini və bununla oğuzdakı, istisnasız olaraq, bütün dəyərlərin sakral mərkəzə konsentrasiya olduğunu simvollaşdırırsa, o biri tərəfdən birbaşa “Oğuz xan” semiotik struktur sxemini kosmoantropoloji model olaraq işarələndirir. Qızıl alaçıqın sağında və solunda “6 : 6” sxemi üzrə qurulan çadırlar bir tərəfdən qızıl alaçıq invariantının strukturunu öz səviyyələrində təkrarlayan sinxron paradıqmalar, o biri tərəfdən kosmoqoniyanın Oğuzdansonrakı pilləsini (strukturunu) işarələndirən diaxron törəmələr-paradıqmalardır. Çadırlar başqa bir tərəfdən dünyanın üfüqi strukturunu işarələndirir” (Rzasoy, 2007, səh. 66).

Qeyd etdiyimiz kimi, Azərbaycanda astral kultlarla bağlı çox sayda mif, rəvayət və əfsanə qeydə alınmışdır. Onlardan birində deyilir:

“Günnən Ay bacı-qardaş imiş. Bınnar çox şitəngi imişdər, elə hey savaşarmışlar. Günnərin bir günü genə savaşıllar. Anaları da xəmir yoğururmuş ki, əppək yapsın. Birdən Gün əlini zəmirə batırıp çırpır Ayın üzünə. Anaları da hersdənib bınnara qarğış tökür. Deyir ki, sizi görüm, bir-birinizin üzünü heş görmüyəsiz. Odur ki, Gün gündüz doğur, Ay da gecə. Gün ki, xəmiri çırpmışdı Ayın üzünə, indi Aya baxanda görünür – üzündə ləkə kimi qalıpdı” (Əsatirlər, əfsanə və rəvayətlər, 2005, səh. 29).

Beləliklə, Günəş, Ay və s. kimi astral kultlar türk inaclar sistemindəki önəmli yer tutmuş, Günəş, Ay və ulduzlar, o cümlədən göy ilə bağlı astral hadisələr türk mifologiyasında bu və ya digər şəkildə öz əksini tapmışdır. Deyilənlərdən aydın olur ki, Günəşə, yaxud digər astral varlıqlara yönəlmiş dərin türk inamlarının kökü həm də mifik obrazların qeyri-adi özəlliklərə sahib olmasından qaynaqlanır. O.Freydenberq bu xüsusda qeyd edir ki, mifoloji obraz və anlayış hər nə qədər

dünyadərkinin ayrı-ayrı vasitələri olsa belə, digərini qarşılıqlı olaraq şərtləndirir (Фрейденберг, 1978, səh. 181-182).

Kultlar haqqında, onların bölgüsü barəsində ayrı-ayrı müəlliflər müxtəlif fikirlər söyləmişlər. Məsələn, T. M. Mixaylov türk və monqol xalqlarında mövcud olan kultları, onların müqayisəli xarakteristikasını vermişdir (Михайлов, 1980, səh. 143-176). Onu və digər müəlliflərin yazdığından belə aydın olur ki, əski türk xalqlarında təbiətlə, əcdadlarla, ruh və tanrılarla, eləcə də səma cisimləri ilə bağlı kultlar olmuşdur (Xəlil A. Mahmud Kaşğarının “Türk dillərinin divanı kitabı”nda ədəbi mətnlər. Bakı: Səda, 2001, səh. 181). Kultları təxmini qruplara bölən S.A.Tokarev onları səma kultu (məsələn, günəş və ay kultu), heyvan kultu (məsələn, at, ilan, qarğa və s. kultları), bitki kultu (məsələn, palıd, tozağacı, şanagullə və s.), təbiət kultu, təkallahlılıq kultu və s. kimi təsnif etmişdir (Токарев, 1990, səh. 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 usullarına görə təsnif etmişdir. L.P.Potapovun da qeyd etdiyi kimi, bəzi alimlər şamanizmi sadəcə din hesab edirlər, digərləri onu hec din kimi qəbul etməyərək onun özünəməxsus adət və inanclardan yarandığını qeyd edirlər. Bəziləri isə şamanizmin meydana gəlməsini əsəb xəstəliyi olan insanlarla əlaqələndirirlər və s. (Потапов, 1991, 4-5).

ANİMİZM VƏ ONUN XALQ TƏBABƏTİNDƏKİ İZLƏRİ

Hər bir xalqın tarixinin onun keçmiş olduğu ictimai-siyasi proseslərdə əks olunduğunu vurğulayan R. Əliyev haqlı olaraq bildirir ki, hər bir millətin, etnosun soykökü, etnik-millətə təfəkkürü özünəməxsus dəyərlərə söykənir. Bu dəyərlər sistemi onun sonradan mənəvi cəhətdən inkişaf etməsinə, birliklər içərisində öz yerini tutmasına kömək edir. Bu dəyərlər sisteminin mahiyyətinin nə olduğunu araşdıran alimin fikrincə, “insan dünya ilə ilk təmasında onun üçün anlaşılmaz olan təbiət hadisələri ilə rastlaşır. İldırımın niyə çaxmasını anlamayan ibtidai insan onu hansısa ilahi qüvvənin yaratdığı fəvqəlgüc kimi qəbul edir, öz şüurunda obrazlaşdırır. Yaxud gur yağışların, güclü daşqınların səbəbini öz içində yaratdığı su tanrısının ona qəzəblənməsində axtarır, özünün hər hansı qəbahətində görür, öz “səhvini” yenidən təkrar etməmək üçün ona sitayiş etmək məcburiyyətində qalır. Ona qurbanlar verir və s. Beləliklə, insan özünə bütöv inamlar sistemini yaradır. Hətta özünə tələq edir ki, onun bütün həyatı öz tanrıları tərəfindən idarə olunur. Ümumiyyətlə, ibtidai insanın yaşadığı mühit elə olmuşdur ki, öz ilkin qeyri-adiliyi

ilə onda özünə qarşı münasibət formalaşdırmışdır. Bu vaxta qədər müasir mifologiyada söhbət ancaq qədim insanın ilk mifoloji təsəvvürlərindən, onu necə və hansı şəkildə qavramasından, qəbul etməsindən getmişdir. Problemin öyrənilməyən ikinci tərəfi də vardır. Bu da ondan ibarətdir ki, mifoloji dünyagörüşünü tək ibtidai insan yaratmayıb, onu əhatə edən maddi aləm, təbiət də həmin prosesdə iştirak etmişdir. Bu münasibətləri ayırd edən zaman onların heç

birinə azacıq da olsa üstünlük vermək olmaz. Qüvvələr nisbəti həmişə bərabər götürülməlidir” (Əliyev R., səh. 5).

E.Taylorun animist nəzəriyyəsinə görə qədim ibtəidai insanın dünyagörüşündə çoxlu ruqlar hökmranlıq edir. Bu ruqlar onun həyatını idarə edir. Öz funksiyalarına görə onları xeyirxah və bədxah ruqlara bölmək olar. Qədim insanın təsəvvüründə ona sağlamlıq gətirən xeyirxah ruqlardır. Hətta onlar insana sağlamlıq gətirən ruqlara həsr edilən alqış mətnləri qoşmuş və onun və ya onların sağlığına müəyyən içkilər içməyi də həyata keçirirlərmiş. E.Taylor bu ruqlarla bağlı olan görüşləri Afrika qəbilələri içərisində toplamışdır. Bu qəbilələrdə asqırmaq sağlamlığa olan münasibət kimi onun diqqətini cəlb etmişdir. Onlar elə düşünöblər ki, onları asqırdan xüsusi sağlamlıq ruqları vardır. Xəstə adam asqıranda elə düşünüb ki, əcdad ruhu onu sağaltmaq üçün onun qəlbinə daxil olub. “Mən onu şərəfləndirməliyəm, çünki o, mənə asqırmağa məcbur edib”. Asqırmaq sağlamlıq əlamətidir, ona görə də xəstəyə “sağlam ol” deyilir (Taylor, 1989, səh. 83) Molla Nəsrəddinin adı ilə bağlı olan bir lətifədə də “Mən nə vaxt asqırdım, sağlam ol, Molla” fikri aşılır. Müsəlman asqıranda “Ya səbrli Allah”, “Allaha şükür olsun” ifadələrini söyləyir ki, bu da bilavasitə Allahdan öz sağlamlığı üçün səbir diləməkdir. Qədim xalqların bədii şüuru asqırığı da xeyirli, düşərli və düşməz kimi iki növə ayırmışdır. Qədim insan elə düşünmüşdür ki, xeyirxah ruh onun bədəninə daxil olanda asqırığı xeyirli, düşərli olur, bədxah ruh bədənə girərsə onun asqırığı işini çətinləşdirəcəkdir. Bu zaman deyilən «sağlam ol» ifadəsinin dini mənası vardır. Sağlam olmaq əbədi yaşamağın nişanəsidir. Ruqlar da əbədi hökm sürür. Bir növ «sağlam ol» deməklə xəstəyə əbədi yaşarılıq arzulaırlar. Təsadüfi deyil

ki, bəzən «sağlam ol» əvəzinə “çox yaşa” ifadəsini də işlədirlər (Əliyev R... səh. 7).

Türk xalqları içərisində əsnəməklə bağlı olan görüşlər də sağlamlıq haqqındakı dini inanlara xidmət edir, yəni türk oğlu əsnəyəndə bədəninə şər ruhların, şeytanın girməsinin qarşısını almaq üçün əlini ağzına aparır (Əliyev, 2001; Taylor, 1989; Тронский, 1947).

Animizm, fetişizm və totemizmə dinin qədim formaları kimi baxan S.A.Tokarev onlardan hansının öncə, hansının sonra, yəni animizmin fetişizmdən, totemizmin animizmdən yarandığı haqda qəti fikir söyləməyin çətin olduğunu bildirir (Токарев, 1976, səh. 387). Bu görüşlər müəyyən ərazini əhatə edir. Fetişizmin yüksək dərəcədə inkişafı magiya ilə bağlıdır. Fetişizmin inkişafının sonunda magiya haqqında təsəvvürlər əmələ gəlir. Magiya ikili xarakterdə olur: zərərli və xeyirli. Zərər yetirən magiyada bədxah ruhlardan istifadə olunur. Magiyada animistik və fetişist təsəvvürlər başlıca rol oynayır. Zərərli magiyaya nağıllarda daha çox rast gəlinir. “Bənidaş şəhərinin sirri» nağılında cadugər qadın şər qüvvənin köməyi ilə, ya da əlindəki çubuqla adamları daşa döndərir. Qəhrəmanları isə xeyirli magiya fəlakətdən qurtarır. Xeyirli magiyanın ikinci bir qolu da müalicə magiyasıdır. Burada xeyirxah ruhların köməyi ilə xəstələr sağaldılır (Əliyev R..., səh. 15).

F. Bayat yazır ki, fetişist təsəvvürlər mifoloji dünya modelində dual əksliklərin olması ilə formalaşmağa başlamışdır. Mifoloji dünyada xeyir və şər, işıq və qaranlıq, həyat və ölüm problemləri qədim insanları düşünməyə məcbur etmiş, problemin həllini fetişdə görmüşlər. Nağıllarda çox zaman fetişlər divlərin əlində olur, onu ələ keçirmək istəyən qəhrəman fetişin vasitəsilə həyatını dəyişdirmək

istəyir. Qədim insanın nəzərində fetişlər ruha malikdir, bu ruh onu möcüzəli, sehrlı edir. Ruhun fetişdən ayrılması nəticəsində o öz gücünü itirir və mifoloji düşüncədə hamı ruhlar - dağ, ağac, su, yer, meşə ruhları və s. haqqında ibtidai görüşlər əmələ gəlir. F.Bayatın fikrincə, sehrlı gücün fetişdən ayrılması nəticəsində ruhlar orman, dağ, su, yer və s. ruhları kimi müstəqil yaşama hüququnu əldə edirlər (Bayat, 2005, səh. 63).

Türk xalqlarının mifoloji görüşlərində ruhlarla bağlı çoxlu təsəvvürlər vardır. Bu təsəvvürlərin ən əsası ondan ibarətdir ki, ruhlar ölməzdir, istənilən vaxt öz köməyini qədim insandan əsirgəməz. Belə inanışlardan biri də spiritizm - müxtəlif zahiri üsullarla ruhlarla, ölümlərin ruhları ilə əlaqə yaratmağın mümkün olduğu haqda mistik təsəvvürlərdir. Əski təsəvvürlərə görə ruhlarla insan arasında əlaqə yaradanlar qəbilənin göylər tərəfindən xüsusi seçilmiş üzvləri, cadugərlər və ya şamanlardır. E.Taylor Sibir şamanlarının magik xüsusiyyətlə malik olduqlarını yazır (Taylor, 1989, səh. 217).

Qədim türk mifologiyası və inanclar sisteminə görə, insanın ruhsal durumunda baş verən bir çox xoşagəlməz dəyişikliklər bilavasitə ruhlar dünyası və daha çox şər ruhlarla bağlıdır. Yəni əksər xəstəliklər ruhların - əyələrin müdaxiləsi nəticəsində yaranır və bu halda “ruhi xəstəliklər” deyildikdə, təkcə psixi pozuntular deyil, həm də digər, yəni həm də sırf fizioloji və bakterioloji xəstəliklər nəzərdə tutulur. Yəni bu termin türk inanclar sistemində tibbdəki anlamından daha geniş anlam ifadə edir. Belə hesab edilir ki, şər ruhların müdaxiləsi ilə yaranan xəstəlikləri, o cümlədən həm nervoloji, həm də fizioloji pozuntuları yalnız qam-şamanlar və ya da emçilər aradan aparmaq gücündədirlər. Bunun üçün onlar ilk növbədə bu və ya digər xəstəliyə rəvac verən şər

ruhları qovmalıdırlar. Məsələn, “yakut türklərinin mifik təsəvvürlərinə görə, dəmirçiliyin və şamanların hamisi olan Kuday Baksı eyni zamanda həm də dəmirçilərə və şamanlara şər ruhları qovmaqda kömək edir” (Bayat, 2012, səh 17).

Ümumiyyətlə, əski təsəvvürlərə görə, insanlara dərd-bəla gətirən şər ruhlardan başqa, onları dəf etməkdə şamanlara kömək edən xeyirxah ruhların varlığına inam da türk mifologiyasında geniş yayılmışdır. Türk xalqlarının mifoloji təsəvvürlərində ruhlarla bağlı bir çox inancların yer aldığına diqqət çəkən R. Əliyev bu inanclar içərisində ruhların ölməzliyi, öz köməyini insandan əsirgəmədiyi barədə ibtidai təsəvvürlərin də yer aldığını qeyd edərək bildirir ki, “belə inanışlardan biri də spiritizm - müxtəlif zahiri üsullarla ruhlarla, ölülərin ruhları ilə əlaqə yaratmağın mümkün olduğu haqda mistik təsəvvürlərdir. Əski təsəvvürlərə görə ruhlarla insan arasında əlaqə yaradanlar qəbilənin göylər tərəfindən xüsusi seçilmiş üzvləri, cadugərlər və ya şamanlardır (Əliyev R. Mifoloji şüur və onun strukturu, səh. 7).

B. Tuncay yazır ki, “bir vaxtlar Azərbaycanda “hər bir şeyin, ağacın, suyun əyəsi var”, “nə ki görürük, hamısı əyəlidir” ifadələri, “gecə ağac altına getməzlər əyəsi səni vırar” kimi inanclar mövcud olub. Qədim Azərbaycanda suyun hamı ruhu hesab edilən əyəyə (iyəyə) “nənə” deyilərək müraciət edildiyini, bu ruhun uşağı olmayan qadınlara qut (buta) verdiyinə, bundan sonra onların övladları olduğuna inanıldığını qeyd edən alim bildirir ki, “eyni funksiyanı daşıyan “Pir Bənövşə nənə” pirlinin (Quba) adındakı “nənə” kəlməsi deyilənlərə ən gözəl sübutdur” (Tuncay, 2013).

M. İsmayıl Rüstəm qızı qeyd edir ki, “mifoloji inama görə, “sübh vaxtı, axşam çağı suyun başına gedəndə salam vermək lazımdır. Suda Qarı nənə adlı bir şəxs yaşayır. Əyər

ona salam verməsən, acığı tutar, sənə xətər toxundurur”. Yaxud “Su əyəliidi. Suya gedəndə gərəh salam verəsən. Yoxsa su əyəsi sənnən inciyp zərəl vırar”” (İsmayıl Rüstəm qızı, 2008, səh. 83).

Rəfiqə Quliyeva bildirir ki, Azərbaycanda “dağlar qədimdən ruhlar, Allahlar məskəni sayılırdı və insanlar tərəfindən müqəddəs hesab olunurdu. Dağların hələ midiyalılar arasında müqəddəs sayılması haqqında Herodot da məlumat verirdi. Azərbaycan ərazisində Kilikdağ, Babadağ, Beşbarmaq, İlanlı dağ kimi dağ zirvələri müqəddəs sayılırdı. Qədim inama görə, dağlara bu və ya digər övliyanın ruhu keçərək məskən salmış və o gündən həmin dağa ruh məskəni kimi sitayiş edilirdi” (Azərbaycan etnoqrafiyası, III , 2007, səh. 340).

Azərbaycanda mövcud olmuş inama görə, “dağın üstündə böyük bir ağac var, o ağac pirdi. Gərək ona yaxın getməyəsən. On beş metr aralıda dayanasan. Qollarını açasan, çağırıasan. Özü də çağıranda səs verir. ”Ay pir “ deyəndə səs verir, ona nə sözün var ürəyində deyirsən, apardığın ayın-oyunu da qoyursan yerə, dala baxmadan qayıdıb gəlirsən” (Azərbaycan folkloru antologiyası, 1969, səh. 309).

Bənzər inanc sistemi digər türk xalqlarında da olub. “Məsələn, telenqitlər inanırdılar ki, hər ağacın ezze-sahibi, ruhu var. Onların inamına görə ağacın ezzi-sahibi ruhu (aqaştın ezzi) insan taleyini himayə edir” (İsmayıl Rüstəm qızı, 2008, səh. 83). R. Qafarovon sözlərinə görə, “folklorun epik, lirik ənənəsində, mərasimlərdə, oyun və tamaşalarda, canlı danışıda, eləcə də mədəniyyətin bütün formalarına aid nümunələrdə cansız varlıqların şüurlu başlanğıca malikliyi ideyasına təsadüf edilir. Məsələn, əncir ağacını kəsəndə

“Ruhu səni tutacaq” qənaətinə gəlirlər” (Qafarov, 2010, səh. 15).

Türk mifologiyasında Tanrının rolu məsələsindən bəhs edən prof. A. Nəbiyev yazır ki, Göy Tanrının idarəçiliyini yerdə yaratdığı hamilər həyata keçirir. Bu hamilər kultlar başqa xalqların panteonunda gördüyümüz allahların funksiyasını daşıyır. Türk panteonunda baş allah - Tenqri ilk baxışda təkallahlılığın model düşüncəsini yaratsa da, o, panteon şəcərəsini formalaşdırma bilmir. Çünki onun tabeliyində silsilə hamilər- allah səviyyəsində olan kultlar sistem mövcuddur. Bu sistem Göy Tanrı tərəfindən idarə olunur. Azərbaycan mifologiyasında «əy»çilik tanrının bəzi funksiyalarının ona verilməsi, yaxud onda cəmləşməsi kimi təzahür edir. Prof. A.Nəbiyev əy, kult, hamı problemini əslində təktanrıçılığın özünə məxsus olan çoxallahlılıq prinsiplərinə uyğun gəlməsi kimi, bu formada həyata keçirilməsi kimi izah edir (Nəbiyev, 2002, səh. 151-152).

Azərbaycandan toplanmış etnoqrafik materiallara görə, əcdadlarımız inanmışlar ki, “önlərin ruhu ağaclara keçir və belə ağaclar pirlərə çevrilir. Təsadüfi deyil ki, Azərbaycanın bütün bölgələrində ağac pirləri geniş yayılmışdır. Burada qoz, dəmirağacı (azat), dağdağan, palıd, əncir, tut, çinar və b. ağaclar müqəddəs sayılırdı. Həmin ağacları qırmaq, kəsmək, yandırmaq olmaz. Xalq arasında belə deyirlər: "Pir odunlarını gətirib evində yandıran adamın yuvası dağılar". Qarabağda "Qara pır", "Palıd", Muğanda "Peyğəmbər" və s. pirləri qeyd etmək olar. Keçmişdə Qarabağda malikdir. Dağdağan ağacı, demək olar ki, Azərbaycanın hər yerində müqəddəs sayılmış və ona sitayiş edilmişdir. İnsanlar bu ağacdən müxtəlif həmaillər düzəldərək gözmuncuğu və başqa muncuqlarla birlikdə amulet kimi istifadə edirdilər. Belə həmailləri uşağın

nənnisindən, atların boynundan, südlük və ətlük mal-qaranın boğazından, hətta nehrələrdən asırdılar. Dağdağan ağacını kəsmək olmaz, ağacı kəsən mütləq üstünə asmalıdır... Azərbaycanlılar dağdağan ağacına qədimdən xüsusi pərəstiş edirdilər (Azərbaycan etnoqrafiyası, III , 2007, səh. 341-342).

Yakutların inanclarına görə, bir çox xəstəliklərin səbəbkarı, yerdə və göylərdə yaşayan mifik varlıqlardan fərqli olaraq, yerin altında yaşayan ruhlardır (Кулаковский, 1979, с. 27-28; Попов, 1949, с. 255-323). “Abaasılar” adlandırılan bu ruhların əksəriyyətinin insanların ağılını əlindən alaraq dəliyə çevirə bilmək gücünə sahib olduqlarını vurğulayan Cəlal Bəydilinin yazdığına görə, onların qidasının əsasını insan vücudu, böcək və leş kimi iyii şeylər təşkil etməkdədir: “İnsanlar, albaasılardan qorunmaq üçün qurban verirlər...” (Beydili, 2004, səh. 16-17).

A. Ptarovun topladığı mifoloji mətnlərdən aydın olur ki, dağ iyəsi uzun boylu, böyük döşləri olan qadındır (Потанов, 1946, с. 148). Telengitlər inanmışlar ki, övladı olmayan qadınlar dağa çıxıb ona dua edərsə, oğul-uşaq sahibi ola bilər (Традиционное мировоззрение..., 1989, с. 244).

Şor türklərinin inanclarına görə, “dağ əyəsi (iyəsi) gecələr adamın yanına gələr, özünə ər eləmək istədiyi kişinin yanına uzanıb onu qucaqlar, bilən adam olsa ki, bu dağ ruhudur, onda uzun sallaq və iri döşlərindən tutub həməni dağ iyəsini başı üstündən geri tullayar. Belə eləyəni zaman dağ iyəsi : “Səndən mənə ər olmaz”- deyib çıxar gedər. Yox, əyəri ona qarşı belə etməsələr, dağ iyəsi həmin adamın canını alıb aparar ki, ondan sonra da o adam ağılını itirib qanlıq eləməyə başlar, gəzib gəzib dolanar və sonda ölər” (Bəydili, 2003, s. 89).

Türk inanclar sistemində insanın bədəninə daxil olaraq onun xəstələnməsinə səbəb olan “əyə” (iyə), “hal anası”, “abaası”, İslamdan sonrakı inancara görə isə “cin” və s. kimi bəzi mifik varlıqlara inam da xüsusi yer tutur ki, həmin inanclar parapsixoloji müalicədə önəmli yer tutur. Bunlardan abasıları (abaashıları) xüsusi qeyd etmək lazımdır. “Abaası” “yakutların dinî inançlarında geniş yer tutan və yer altında yaşadıklarına inanılan şər ruhlara verilən ümumişdirici ad”dır. “Bu ruhlar, dinî-mifoloji inançlara görə, insanlara zərər vermək amacıyla yer üzünə çıxarlar. Tək ayaqlı, tək gözlü və eybəcər varlıqlardır. Zərərli və iyrənc görünüşlü bitki və heyvan nə varsa, hamısı bu varlıqların ürünüdür... (Beydili, 2004, səh. 16).

R. Əliyevin fikrincə, Azərbaycan, eləcə də ümumtürk mifoloji təfəkküründə ruh problemi üç cəhətdən özünü göstərir (R. Əliyev., səh. 8):

1. Şəxsləndirilmiş formada. Bu zaman ayrı-ayrı miflərdə, nağıl daxilində ruha canlı donu geydirilir, ruh insan kimi canlandırılaraq mifoloji zamanın işti-rakçısına çevrilir. Məsələn, “Cantiq» nağılında qəhrəman sonradan canlandırılmış ruh kimi mıxış edir. Belə ki, nağıldan açıq-aydın görünür ki, nağılın qəhrəman, damar onun bədənindəki yarığa qoyulan kimi dirilir. Cantiq adının məzmunu da bunu deyir: Can - ti (k). Ti - nəfəs, həyat vermək, can isə ruh mənasında türk dillərində işlədilir.

2. Zamansız, məkansız təsəvvür olunan, yaxud nağıllarda deyildiyi kimi o dünyada yaşayan ölmüş ata ruhunun (bəzən əcdad ruhu da əvəz edir) timsalında. Belə ruh əbədi, maddi təsəvvür olunur. Birincisində söhbət təkə ümumi başa düşülən ruhdan gedirsə, ikincidə şaman ruhu, əcdad ruhu, hami ruhlar, totem ruhu

və s. «növlər» olmaq üzrə xüsusiləşmiş ruhlardan danışılır. Bir şeyi də qeyd edək ki, ruhlar haqqındakı ilk mifoloji görüşlər sonradan yetkin Allah və ya allahlar obrazının yaranmasında mühüm rol oynamışdır (Фрезер1986, səh. 349). Hami ruhlar haqqındakı bir-iki mifoloji rəvayətə diqqət yetirək.

“Evlərin hamısında hər şeyə qadir olan hamı ruhlar yaşayır. İnsan öz xoşbəxtliyini qorumaq üçün mütləq onlara sığınmalı, onlara heç vaxt biganə qalmamalıdır. Əgər bir evdə hamı ruha - ev yiyəsinə hörmətsizlik olarsa, oraya mütləq bədbəxtçilik gələcək, evin bin-bərəkəti bacadan göyə çəkiləcəkdir. Evin yiyəsinə narazı salmamaq üçün astanadan evə girən adam mütləq salam verməli və deməlidir:

-Salam ay ev yiyəsi. Allah mənim evimi sənsiz eləməsin.

İnəmə görə, insan əgər öz yiyəsinə unutmasa, həmişə onun adını çəksə, ona öz hörmətini bildirsə, o evə nə qadabala yaxın gələcək, nə də o evdən bin-bərəkət əskik olacaq”.

Yaxud:

“İlan evlərdə yaşayan hamı ruhlardan hesab olunur. Təsəvvürə görə, evin bütün xeyir-bərəkəti, ailə üzvlərinin xoşbəxtliyi həmin ilanın əlindədir” (Vətən qürbətində qaldı..., 1993, səh. 86 – 87).

Azərbaycanda, hər bir azərbaycanlı ailəsində əcdad ruhuna, valideyn ruhuna, hamı ruha səcdə lap qədimlərdən özünü yaşadır. Ölünün adına, ruhuna duz salmaq müqəddəs bir vəzifə kimi nəsildən-nəsilə ötürülür. Bu da yuxarıdakı miflə birbaşa əlaqəsi olan ictimai fikir kimi (buna təkcə mifoloji əlamət, görüş demək düzgün olmaz, həm də milli özünüdərkli formalaşdıran keyfiyyət adlandırmaq daha dəqiq olardı) bir yaşıntıdır. H.İsmayılovun tədqiqatında Ata, Baba,

Dədə əcdad kultunun nominativ funksiyaları kimi işarələnmişdir: Ata ibtidai cəmiyyətdə icma başçısı, tanrıçılıq dövrünün patriarxı, Baba deqradasiya olunmuş tanrıçı ata, tanrıçı dərviş, Dədə sufi dərvişdir, asketik inam daşıyıcısıdır (İsmayılov, 2002, səh. 64).

3.İlkin halına qayıtma, yəni geri proses, insandan ruha, (totem ruhuna) dönmək, reinkarnasiya. Bu, daha çox mif qəhrəmanlarının öz arzusu ilə quşa, bitkiyə və s. canlıya çevrilməsi ilə müşayiət olunur. Yadda saxlayaq ki, bu çevrilmədə insan ilə dönən subyekt arasında əlaqə yaranan ruhdur, onun metamorfoz halıdır. İstər dində, istərsə də mifologiyada bu fikir hakimdir ki, ölənin ruhu başqa şəkildə, formada yeni əmələ gələn bitkiyə, heyvana, quşa və s. keçir. Bu, reinkarnasiyanın miflərdə geniş yayılmış bir formasıdır, ancaq xüsusi bir forması, həm də az yayılmış bir forması da vardır ki, bunlara da tək-tük halda nağıllarda rast gəlinir. “Kəsik baş”, “Quru kəllə”, “Ağ atlı oğlan” və başqa nağıllarda ancaq özünə qayıdış, yenidən bərpa olunma xüsusiyyəti canlanmaq - məhv olmaq tsiklində yaşayaraq, sonrakı dini görüşlərdə “torpaqdan yaranan torpağa dönəcək” formasında qalmışdır. Belə çevrilmələrdən bəhs edən çoxlu mifləri misal göstərmək olar. Bunlardan birinin məzmunu belədir ki, “Bir kişi səfərə gedibmiş. Elə olur ki, onun öz evinə qayıtması ilin axır çərşənbəsinə düşür. Kişi gecə yarı gəlib evinə çatır. Gözlərinə inanmır. Qapıda nə qədər ağac varsa, hamısı yerə əyilib. Kişinin yadına düşür ki, bu, qocaların söylədiyi Qədir gecəsi olacaq. Bu gecə nə niyyət eləsən ona çatacaqsa sözlərini xatırlayıb bunu yoxlamaq üçün ürəyinə gələn: “nə olaydı, bir quş olub uçaydım” - sözlərini qeyri-iradi pıçıldayır. Bu sözlər ağızından çıxan kimi o, sərçəyə çevrilib havaya qalxır. Amma öz evindən,

balalarından heç cürə ayrıla bilmir. Gecə-gündüz öz evinin həndəvərində fırlanır. Bütün quşlar özlərinə isti yerlər axtarsa da, sərçə öz yurdunu qoyub heç yerə getmir” (Vətən qürbətə qaldı., 1993, səh. 86 – 87).

Azərbaycan türk mifologiyasında ruh ilə bağlı mifik görüşlər və təsəvvürlər yaşayır. Bunlardan biri ruh tutma ilə bağlıdır (43, s.34). Mifoloji dünyagörüşün bir hissəsini təşkil edən “ruh tutmaq” hadisəsi zamanı ruhun həmin bədəni buraxması üçün xüsusi mərasim keçirilir. H. İsmayılov Göyçədə keçirilən ruh tutma ritualını belə təsvir edir: ocaq üstündə tükdən asılmış qaşıqla xəstəni hansı qohumunun ruhunun tutmasını müəyyənləşdirir və “qələm çalmaq”la xəstəni mərhumun ruhundan azad edirlər (İsmayılov, 2002, səh. 19).

Ruh tutma ilə bağlı görüşlərə Azərbaycanın digər regionlarında da rast gəlinir. “Şəki folkloru”nun 1-ci cildində ruh tutan adamın ölməsi ilə bağlı mif təsvir olunur. Qəbiristanlıqdan keçəndə bir Adam səs edşidir:

- Ay kişi, get kəndə, filan öyə, arvadıma denə durmasın gəlsin, onu gözdüyirəm.

Kişi duruxur. Səs yenə gəlir.

- Saa dimirəm get arvadı çağır?

Kişi deyir:

- Arvadı necə inandırım?

Həmin anda səs kişiyə bir ot uzadır. Kişi otu əlinə alan kimi görür hər tərəf ruhla doludur. Otu götürür kəndə gəlir. Kənddə görür arvad ölür. Arvada deyir ki, ərin səni qəbiristanlıqda gözdüyir. Arvadın ruhu kişinin əlində otu görəndə onun əlindən almaq istəyir. Onlar dalaşırlar. Səs düşür. Arvadlar gəlir, görürlər ki, kişi əlqol atır, kiminlə dalaşır görünür. Ot kişinin əlindən düşür, arvadın ruhu otu

götürmək istəyəndə it onu udur. O vaxtdan deyirlər ki, itlər ruh görəndə ulayır (Azərbaycan folkloru antologiyası, 2000, səh. 50).

Bütün bu miflər ruhun ölməzliyinə, bir haldan başqa hala keçməsinə olan inanmlarla bağlıdır. Novruzqabağı günlərdə də adamlar ölənin yaxın adamlarının ruhları ilə görüşmək üçün qəbiristanlıqlara axışır, onların ruhları şad olsun deyər Yasin oxudurlar. Yazda təbiətin dirilməsi faktını görəndə qədim insanlar bu dirçəlişlə

bağlı olaraq öz ölümlərinin də diriləcəyinə inanmışdılar. Din isə bu ideyadan Qiyamət günü hamının diriləcəyi faktı kimi istifadə etmişdir. Göründüyü kimi, yuxarıdakı tək sınaqlar və ənənə şəklini almış yad etmələr mifdən sonrakı tərəkür formasının qalıdır. Taylor deməyə, “hər hansı mədəniyyət elementinin analizi vaxtı baxılan təlim və adətlərin ən erkən dövrdən dini tərəkürün gec mərhələsinə keçdiyi məlum olarsa, inkişaf prosesində onların yerini göstərmək lazımdır” (Əliyev R., səh 8-10).

Mifoloji şüur mədəniyyət aktı kimi sonrakı dini təsəvvürlərin əmələ gəlməsində həlledici rol oynayarsa, deməli, belə bir nəticə çıxarmaq olar ki, milli-dini özünüdərk formalaşmasında da millətin hafizələrdə yaşayan ən qədim dövrünü müasir sosialsiyasi dövrlə birləşdirmək, əlaqə yaratmaq vəzifəsi dini tərəkürün üzərinə düşür. Çünki özünü mifoloji cəhətdən dərk etmə ilə milli özünüdərk etmə arasında zaman həddi çox böyükdür. Onların predmetləri ayrı olsa da (mifoloji dərk etmədə təbiət, mifoloji-dini dərk etmədə ibtidai cəmiyyət, özünüdərk etmədə insan amilləri əsas rol oynayır), subyektləri birdir (Kafesoğlu, 1989; Əliyev R., səh. 10).

Altay türkləri inanmışlar ki, “aşağı dünyada doqquz çay axır. Onlar axaraq, sonda böyük bir çaya birləşirlər. Onun adı “Toybadım”dır (Doymadım). Bu çay insanların göz yaşından əmələ gəlir. Bu çayın arxasında aşağı dünya ruhlarının başçısı Erlikin xanlığı başlayır” (Анохин, 1924, с. 3; Tuncay B. Altay türklərinin...). Onlar hesab edirdilər ki, “Erlik Ülgenin böyük qardaşdır və onunla birlikdə dünyanın yaradılmasında iştirak edib. İnsanların bədənini Erlik yaradıb, onlara can və ruh (qut) verən isə Ülgendir” (Анохин, 1924, с. 3; Tuncay B. Altay türklərinin...).

Toplanmış çoxsaylı materiallardan belə aydın olur ki, “şamanlar öz alqış və ovsunlarında Erliyi atletik bədən quruluşuna malik qoca kişi kimi vəsf edirlər. Onun göz-qaşı hiss kimi qara rəngdədir, iki yerə bölünən saqqalı dizinə qədər çatır. Azı dişlərini xatırladan bığlar burmadır və qulağının arxasına qədər uzanır. Buynuzları ağac köklərini xatırladır. Saçları buruq-buruqdur. O, bir versiyaya görə qara palçıqdan tikilmiş sarayda, digər iki versiyaya əsasən isə qara dəmirdən qayrılmış çəpərləri olan sarayda yaşayır. Bu saray Toybadım çayının sahilində yerləşir. Erlik bəzən avarları olmayan qara qayıqda, bəzən “kəlkə” (kəlçə) adlanan mifik heyvanın, bəzənsə keçəl öküzün belində gəzir” (Алексеев, 1984, с. 53; Tuncay B. Altay türklərinin...).

Belə hesab edilirdi ki, “Erliyin yeməyi qanlı insan əti, içdiyi şey isə insan ciyərinin qanıdır. Onun yemək – içmək vaxtı günəş şəfəqinin hər yeri al rəngə boyadığı vaxta təsadüf edir. Miflərin birində deyilir ki, Erlik əvvəllər ağ atda gəzərmiş. O bu atı Tanrıya onun tərəfindən qorunan bir bahadırın canını almaq müqabilində qurban verir, fəqət Tanrı onu aldadır, atının əvəzinə isə ona qara kəl qaytarır. Kələ də tərsinə minməsinə əmr edir. O da indi bu kəldə, üzərində

tərsinə oturaraq, gəzməyə məcburdur” (Анохин, 1924, с. 3-4, 19; Tuncay B. Altay türklərinin...).

Əldə olan məlumatlara görə, xəstəlik törədən şər ruhlara qarşı parapsixoloji metodlarla mübarizədə ovsunlardan geniş istifadə edildiyi kimi, onların aktivləşdirilərək, insanların üzərinə göndərilməsində də eyni metodlardan, yəni ovsunlardan, daha dəqiq desək, bəddualardan geniş istifadə edilərdi. Bu iş əsasən qara şamanlar tərəfindən icra edilərdi. Sibir və Altaydan toplanmış materiallar içərisində xeyli sayda bəddua mətni də bulunmaqdadır. Onlardan birinə və daha sonra məzmunca ona yaxın olan bir Şumer-Akkad mətninə nəzər salaq:

“Erlik xan!
Hüzuruna gəlmişəm.
Baş əymək istəyirəm.
Çünki sən böyüksən,
Erlik xan!
Ədalətli hökmdar, nifrət etdiyim insanları cəzalandır.
Rəhm etmədən cəzalandır.
Erlik xan!
Düşmənlərimi öz xanlığına apar!
Eideni olbai bujar er-e-degen Cjhugen nosun bui er-e
idam Rumun biling vcir-iyar! (Erlik xanı çağırmaq üçün dua).
Onları çıxışı olmayan
Dəmir şəhərə sal.
Erlik xan!
Onlara əzab ver.
Çünki bunu haqq etmişlər.
Diləyimi dinlə mənim!
Erlik xan!

Erlik xan!” (Заклинания для призвания Злых Духов... səh 3).

Şumer-Akkad mənbələrində qeydə alınmış və məzmunca yuxarıdakı Sibir türklərinə aid bədduadan, demək olar ki, fərqlənməyən mətnlərin birində isə belə deyilir:

“Qəddar Uttuku! Qüdrətli ruh!
İnsanların üstünə qəzəbləxçığıran qəddar Uttuku!
Qəzəbli əlini açan qəddar Uttuku!
Xalqlara əzab verən qəddar Uttuku!
Qarışıqlıq salan qəddar Uttuku!
Dualar oxumayan qəddar Uttuku!
Geniş çölləri boşaldan qəddar Uttuku!
Qəddar Uttuku! Qarşında hamı baş əyir!
Mən ovsunçu kahin deyirəm sənə!
Qəddar Uttuku! Səsimə haray ver mənim!
Qəddar Uttuku! Adlarını çəkdiklərimi vur!
(Adlar)
Qəddar Uttuku! Onlara mərhəmət etmə!
Qəddar Uttuku! Qüdrətli ruh!
İnsanların üstünə qəzəbləxçığıran qəddar Uttuku!
Qəzəbli əlini açan qəddar Uttuku!
Xalqlara əzab verən qəddar Uttuku!
Qarışıqlıq salan qəddar Uttuku!
Dualar oxumayan qəddar Uttuku!
Geniş çölləri boşaldan qəddar Uttuku!
Qəddar Uttuku! Qarşında hamı baş əyir!
Mən ovsunçu kahin deyirəm sənə!
Ugagin Ningig Umma Umma!

Ur Nergalugigag!” (Заклинания для призвания Злых Духов... səh 3).

Artıq qeyd etdiyimiz kimi, Başqırdlar və Altay türkləri burulğanın insanlara bədbəxtlik, o cümlədən xəstəlik və qorxu gətirən şər ruh olduğuna inanırdılar. Maraqlıdır ki, İkiçayarasından (Şumer-Akkad) əldə edilmiş materiallar içərisində insanlara qorxu, əzab-əziyyət, xəstəlik, ölüm və digər bəlalar gətirən burulğan yaratmaq üçün də bir bəddua mətni bulunmaqdadır:

Qüdrətli Qirra, qəzəbli burulğan,
Sən tanrılara və xanlara qarşı ədalətlisən.
Sən pozğun kişi və qadınları mühakimə edirsən,
Qəzəblənmişənsə, məni mühakimə et,
İşimə bax, qərar ver!
Düşmənimi çeynə, asi olanımı qır-çat!
Qoy qəzəb dolu fırtınan onların üstünü alsın!
(Заклинания для призвания Злых Духов... səh 3).

Lev Qumilyov yazır ki, “Yuebanlar haqqında olan rəvayətdə soyuq hava və yağış çağırmağı bacaran cadugərlərdən söhbət açılır. Jujanlarla döyüş zamanı yueban cadugərləri qarlı fırtına çağırıb düşmənlərin üzərinə göndərmişdilər. Bənzər rəvayəti Turlu Qriqori də nəql etmişdir. Avarların franklarla döyüşü zamanı avar cadugərləri şimşəkli tufan yaratmış, şimşək frank düşərgəsini vurmuş və onlar bunun nəticəsində məğlub olmuşdular. Eyni cadu gücü naymanlara da aid edilmişdir. Rəşidəddin yazır ki, Çingiz xana qarşı döyüşən və başında Camuxanın durduğu soy birləşməsinin cadugərləri də tufan yaratmış, fəqət

hesablamada səhvə yol verdiklərindən tufan öz başlarına çaxmışdı.” (Гумилев, 2002, səh. 94-95; Şahverdiyev, 2011, səh 84-85).

Əski türk inanclarına görə şər ruhlara hökm edən qara şamanlar olduğu, kimi xeyirxah ruhların köməyi ilə şər ruhlarının əməllərini zərərsizləşdirən, insanları onların gətirdikləri bəla və xəstəliklərdən qoruyan ağ şamanlar da mövcuddur və onlar bədduaların təsirini heçə endirən xüsusi ovsunlardan istifadə edirlər. Azərbaycandan toplanmış materiallar vaxtilə həmin ovsunlardan bu və ya digər xəstəliyin parapsixoloji metodlarla müalicəsində geniş istifadə edildiyini sübut edir. Məsələn, Şirvanda qadınlar soyuq dəymə xəstəliyini müalicə etmək məqsədilə xəstənin kürəyinə bardaq qoyanda aşağıdakı ovsunu da oxumağı unutmazlarmış:

“Əmün-dəmün bu olsun,
Axır qəmün bu olsun” (Xürrəmçızı, 2002, səh. 30).

Maraqlıdır ki, bu ovsunda bu gün dilimizdə işlənməyən və “əmçi” // “emsi” (həkim) sözünün kökündə duran “əm” (em) kəlməsi də işlənməkdədir. Kaşğarlı Mahmud onu “azar”, “xəstəlik” kimi izah etmişdir (Kaşqari, 1992, səh. 38).

Azərbaycanda qeydə alınmış bu tip ovsunlardan biri də boğaz ağrılarının müalicəsi zamanı oxunan “Boğaz qaytarma” ovsunudur:

“Allı qız,
Şallı qız,
Yellic yaraqlar səni,
Dədən soraqlar səni.
Qayanı necə dəldin?
Gecə gəldin?”

Gündüz gəldin?
Anan dizinə döyər,
Nənən dodağın əyər.
Gecə gəlmisən,
Gecə qayıt.
Gündüz gəlmisən,
Gündüz qayıt.
Qayıt, qayıt, qayıt...
Qayıt, qayıt, qayıt...
Azarın, bezarın yerə,
Yerin sağlamlığı sənə...” (Nəğmələr, inanclar..., 1986, səh. 122).

Başqa bir ovsunsa “Başağrısı əfsunu” adlanır:

“Humay üstə humaya
Davud hökmü humaya.
Saçın qu so...
Başın qu so...
Yataq yanı
Balışın qu so...
Asdım davanı
Qovdum havanı
Qu so, qu so...
Qu so, qu so...” (Nəğmələr, inanclar..., 1986, səh. 122).

Bundan başqa “Diş ağrısı əfsunu” (Nəğmələr, inanclar..., 1986, səh. 122-123), “Gözağrısı əfsunu” (Nəğmələr, inanclar..., 1986, səh. 123) və s. kimi ovsunlar da çox yaygın olub.

Levi-Stros özünün “Struktural antropologiya” adlı kitabında (Левин-Стросс...) doğuş zamanı şamanların fəaliyyətini incələyərək çox maraqlı bir nəticəyə gəlmişdir. Alim dölün formalaşmasına təkan verən bir qüvvənin olduğunu söyləyərək onu “Mu” adlandırır və bu qüvvənin doğuş yapan qadının ruhuna, yəni qutuna - “purbaya” hakim olduğunu qeyd edir və bildirir ki, bu üzdən oğurlanmış qutun qaytarılması qadına kömək üçün gəlmiş şamanın qarşısında duran əsas məsələdir. O, ağrıların azaldılması üçün uşaqlığın genişləndirilməsini təmin edir, fəqət bu zaman qadının cinsi orqanına fiziki müdaxilə etmir. Bu işin icrası üçün xeyirxah ruhları yönləndirir. Şaman buna oxuduğu ovsunla nail olur. Levi-Strossun fikrincə, bu psixoloji manipulyasiyadan başqa bir şey deyil. (Бабенко Е. Символизация..., səh. 1-2).

Levi-Stross şamanın müdaxiləsinin müsbət effekt verdiyini təsdiqləyir. Əsas məsələ də bundadır. Bu zaman xəstənin hiptnoz halına gətirilməsi yolu ilə gözəl psixoloji effektin əldə edildiyinə və ya da o biri dünyanın güclərinin köməkliyi “möcüzə” baş verdiyinə inanıb-inanmamaq hər kəsin öz işidir. Türk inancına görə məsələnin kökündə psixoloji deyil, məhz parapsixoloji faktor yatmadadır.

Şamanlar odun şər ruhları qovmaq gücündə olduğuna inanır və ondan daim bu məqsədlə istifadə edirdilər. Ümumiyyətlə, qədim türklərin inanclar sistemində od qoruyuculuq və təmizləyicilik funksiyalarına sahib vasitə kimi nəzərdən keçirilməkdə idi. Odlu bağlı inanclar uzun müddət bir çox türk xalqlarının məişətində və gündəlik həyatında özünə möhkəm yer tutmuşdur. Məsələn, Novruz bayramı zamanı odun üzərindən atlanılması və bu zaman “ağırlığım-uğurluğum oda” söylənməsi deyilənlərə ən gözəl mislədir.

Çuvaş türkləri inanırdılar ki, od insanlara özü ilə birlikdə ölüm gətirən ruhları qovmaq, eləcə də insanın ölmüş qohumlarının ruhlarının onun həyatına müdaxilə etməsindən qorumaq gücündədir. K. P. Prokofyev yazır ki, çuvaş ailələrində dünyasını dəyişən adamı qəbristanlığa apararkən qadınlardan biri ocaqdan qıpqırmızı közərmiş bir daş götürüb mərhumun uzandığı yerə qoyar, başqa bir közərmiş daşı ilə mərhumu qəbristanlığa apararların arxasınca atardı. Bir daş da qəbristanlıdan qayıdanların qarşısına tullanırdı. Bəzən közərmiş daşı yanan əski-üskü əvəz edərdi. Bu yolla ölənin adamının ruhunun evə qayıtmasının və ailənin işlərinə müdaxiləsinin qarşısı alınardı (Прокопьев, 1903, səh. 18; Магницкий, 1881, səh. 167).

Əldə olan məlumatlara görə, saxalar inanırdılar ki, “insanlar öldükdən sonra ölümlər dünyasına köçsələr də və başqa dünyanın sakinlərinə çevrilsələr də, ruhları geri dönüb insanların arasında yaşaya bilirlər. Bu halda onlar yalnız şər ruhlara - üörlərə çevrilirlər. Türkəçərə (otçi) Bürqesin V. M. İonov tərəfindən qeydə alınmış sözlərindən belə aydın olur ki, Ölənin insanın ruhu (sür və qut) ölümlər dünyasına köçdükdən sonra ruhlar ondan üörə çevrilmək istəyib-istəmədiklərini soruşurlar, cavab müsbət olduqda onu üç dəfə şəkildən şəkllə salır, üörə çevirir və insanların yaşadıkları orta dünyaya qovurlar. Bu məqsədlə ona insan şəkli verir, içinə isə abaası yerləşdirirlər. Və bu abaası – üör yer üzünü ölənin adamın şəklinə dolaşmağa başlayır” (Tuncay B. Altay türklərinin...).

Üörlərin insanlara yaxınlaşdığında adamların onları görə bilmədiklərinə, bu ruhların da digər ruhlar kimi gözəgörünməz olduğuna inanıldığını qeyd edən tanınmış rus alimi Ksenofontovun yazdığına görə, yakutlar belə hesab edirdilər ki, ölümləri adları ilə çağırmaq lazımdır, Çünki bu

halda onların ruhları onları çağırarlardan əl çəkməyəcək və onlara hər cür pislik edəcəklər (Ксенефонт, 1929, с. 9). Eyni inanc sisteminin izlərinə Azərbaycan nağıllarında da rast gəlinməkdədir. Məsələn, “Oxxayın nağılı”nda “qəhrəman, atasının bilmədən və istəmədən Oxxay adlı bəd ruhun adını çəkdiyindən onun bəd əməlləri ilə üzləşməli olur” (Tuncay B. Altay türklərinin...).

Türk xalqlarının inanc sistemini dərinədən incələyən B. Tuncay Sleptsov və Pripuzova istinadən bildirir ki, həmin sistemə görə, “üörlər sırasına başiboş və axmaq adamların (dəlilərin), xüsusi amansızlıqla öldürülmüşlərin, intihar etmişlərin və cadugərlərin ruhları çevrilirlər. Dəlilə onə görə üörə çevrilirlər ki, onlar, bir qayda olaraq, qadınların şər ruhları ilə intim münasibətlərindən doğulmuşlar və bu üzdən də onların “normal ruh”ə çevrilmələri mükün deyil. Qəddarlıqla öldürülənlər isə üörə könüllü surətdə çevrilirdilər ki, öz qatillərindən qisas ala bilsinlər. İntihar edənlərə gəlincə isə, bunlar sağlıqlarında bədənlərinə bəd ruhlar girən və ağılları əllərindən alınanlardır ki, onların da üördən başqa bir şeyə çevrilmsi imkan xaricindədirlər” (Слепцов, 1886, с. 130; Припузов, 1884, с. 64; Архив ГО СССР, р. 64, оп. 1, д. 65, səh. 287-290; Tuncay, 2014). Tədqiqatçının yazdığına görə, ruhların bir qismi “od saçır və onları xəstəliyin tüğyan etdiyi yerlərdə müşahidə etmək mümkündür. Bu bəd ruhlar adətən əyri-üyrü ağacların oyuqlarında məskunlaşırlar” (АИБ АН СССР (ЛЮ) ф. 22, оп. 1, д. 1, л. 31; Tuncay, 2014).

XIX əsrin sonlarında Rəşid bəy Əfəndiyev tərəfindən Qəbələ bölgəsindən toplanaraq dərc edilmiş bir materialdan belə aydın olur ki, Azərbaycan türkləri sətəlcəm səbəbindən sayıqlayan xəstənin öz ölmüş qohumlarından birinin ruhu tərəfindən yas məclisində aş və halva ehsanı verilməməsi

səbəbindən ovsunlandığına inanarmışlar. Bu xəstələrin çarəsinin “ruh olcan” adlandırılan qoca kişi və qadınların, ya da ki falçıların əlində olduğu hesab edilərdi (CMOMPIK, 1890, II, səh. 143). Burada şamançılığın izlərini görməmək mümkün deyildir.

F. Qasımovanın yazdığına görə, “şamanın əsas işləri bunlar idi: həkimlik, hava haqqında məlumat vermək, baş verəcək hadisələri qabaqcadan gormək, goruləcək işin nəticəsini əvvəldən bilmək, itmiş əşyaları və oğruları umumi şəkildə demək və s. Umumiyyətlə isə, şamanın vəzifələri cox idi. Butun bu vəzifələrin ohdəsindən gəlməkdə ona heyvan və ya quş şəklində olan himayəci ruh koməklik göstərirdi. Şamanın ruhlarla qarşılıqlı əlaqəsi şamanizmin əsas muddəalarından biridir. Belə hesab edilirdi ki, şamanlar ruhlarla danışa bilər və qəddar ruhlarla mubarizə apara bilərdilər. Şamanlar zəif ruhları o dünyaya qova bilirdilər” (Qasımova, 2012, səh. 43-44). Ancaq guclu ruhlarla şamanlar danışıqlar aparır və qurban verməklə razılıq əldə edirdilər. Əgər bu danışıqlar komək etmirdisə, şaman himayəci ruhun koməyinə ehtiyac duyurdu. Bu ruhlar şamanı zalım, qəddar ruhlardan qoruyurdular (Алексеев, 1992, səh. 132).

Azərbaycandan toplanmış materiallardan belə məlum olur ki, əcdadlarımızın kökü minilliklərin dərinliklərinə gedən əski mifik təsəvvürlərində “ruhların qeyri-adi qüvvəsinə inam xüsusi yer tuturdu. Belə ruhlar şeytanlar, cinlər, qulyabanı və hal anası kimi xeyirxah və şər ruhlara bölünürdü. Cinlər xalqın mifik təsəvvüründə onlara zərər vuran şeytana bənzədilirdi. Ona görə də qaynar suyu yerə və oda tökmək, cinlər üçün paltar hesab edilən soğan və sarımsaq qabığını yandırmaq olmazdı” (Azərbaycan etnoqrafiyası, III , 2007, səh. 337-338).

Sibir və Altayda yaşayan əksər türk xalqlarının mifik təsəvvürlərinə görə, yerin altında yerləşən aşağı dünyanın şər ruhları da eynən yuxarı dünyanın ruhları kimi antropomorfik səciyyələr daşıyır. Bu dünyanın mifik sakinlərinin nisbətən təkmil siyahısını tərtib edən V. M. İonov onları belə sıralamışdır: Arsan Duolay, Buor Manqalay, Luo xaan toyon (АИВ АН СССР (ЛЮ) ф. 22, оп. 1, д. 1, л. 42). Bu varlıqlar içərisində ən çox maraq kəsb edən Luo xaan (əjdaha xan-ağa) eynən Buor Manqalay kimi Arsan Duolayın oğullarından biri və yeddi qəbilədən birini başçısı hesab edilir (Слепцов, 1886, с. 121).

Q. V. Ksenefontov bildirir ki, bir vaxtlar yakutların inanclar sistemində yeraltı dünyanın daha bir mifik sakini olan, ölüm və bədbəxtlik müjdəçisi hesab edilən “Ölör-ölör luo balıq” adlı varlıq da yer almışdır (Ксенефонов, 1929, с. 11).

E. K. Pekarski aşağı dünyanın daha bir mifik varlığı - “Ölör ölüü luo xaan oqusa” barədə yazaraq, bu mifik varlığın ismini “böyük ölümcül ölüm öküzü” kimi tərcümə etmişdir (Э. Л. Пекарский, 1959, т. 2, с. 1480). O qeyd edir ki, yakutların təsəvvürlərinə görə kəlləsinin ortasında nəhəng və tək buyuz olan bu yeraltı dünya sakini vaxtaşırı yer üzünə çıxır (АИВ АН СССР (ЛЮ) ф. 22, оп. 1, д. 1, л. 34).

Əldə olan məlumatlara görə, “aşağı dünyanın A. E. Kulakovski tərəfindən qeydə alınmış nisbətən az əhəmiyyətli mifik obrazlardan biri də Adaqalax Ala Buuray Toyondur. Adı “ayağıyalın, çılpaq ağa” anlamına gəlir” (Кулаковский, 1923, с. 26; Tuncay, 2014). N. A. Alekseyevin fikrincə, bu tip şər ruhlardan biri də Dulurba Xara Toyondur (Алексеев, 1984, с. 50).

Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, “saxa-yakutlar vərəm və digər xəstəliklərin yayıcısı hesab edilən Aan Arbatı Toyonu və uşaqları məhv edən Xarsa Tördönü daha dəhşətli və qorxulu aşağı dünya ruhlarından hesab edilirdilər (АИБ АН СССР (ЛЮ) ф. 22, оп. 1, д. 1, л. 51; Tuncay, 2014).

A. N. Anoxinin yazdığına görə, “Altay türkləri hesab edirdilər ki, qəzəbli Erlik onlardan qurbanlar tələb edir, ona qurban verilmədikdə qəzəblənir və xalqın üzərinə müxtəlif bədbəxtlik və xəstəliklər göndərir. Qurban verməyənlərin ruhunu alan bu bədxah ruh onları öz nöqərlərinə çevirir və insanlara pislilik etmək üçün yer üzünə göndərir. Altay türkləri inanırdılar ki, qurban verildiyi halda Erlik nəinki insanlara toxunmur, əksinə, hətta övladlarına onları şər ruhlarından qorumağı tapşırır. Altaylılar öz dualarında onu insanların yaradıcısı və atası adlandırırdılar. Ona “Erlik ada” (Erlik ata) deyə müraciət edirdilər” (АНОХИН, 1924, с. 1-3; Tuncay B. Altay türklərinin...).

Şamanizmdə bəd ruhların qovulması ilə, yəni bilavasitə ruhlardan qaynaqlanan xəstəliklərin sağaldılması ilə qamlar, yəni şamanlar məşğul olurlar. Onlar eyni zamanda xalq həkimi rolunu da ifa edirlər. Bir sözlə, “şamanlıq elə bir fəaliyyət və düşüncə formasıdır ki, dünyanın, təbiətin və varlıqların ruhlarla idarə olunmasına, bütün mənəvi amillərin işıqdan, nurdan keçməsinə əsaslanır və insanların sağlamlığının qorunmasına, ekoloji fəlakətlərin qarşısının alınmasına yönəldilir. Şaman həyatdakı cəlbədicilərdən hər birini (rəssam, şair, meditasiya ustası, rəqs və mahnı oxumaq) özündə daşıya bilir, uzaqgörənlik və peyğəmbərliyi ilə yanaşı yeni və itirilmiş məlumatları əldə etməyin yollarını tapır, C. Mettyusun sözləri ilə desək, daha çox sağlamaq, sağlamaq,

insanların gücünü artırmaq sahəsində ixtisaslaşır” (Qafarlı R – Abiyeshan).

Şamanizm magiya sənətidir, din deyil və türklərin dilində ümumiyyətlə, tunqus-mancur mənşəli “şamanizm” və “şaman” sözləri olmayıb. Onlar bu gün də “şaman” anlamını verən “qam” sözündən istifadə edirlər. Qazax və qırğızlarda isə “qam” əvəzinə daha çox “baksı (baxşı)”, əski karluqlar isə “saqun” ifadəsini işlənməşlər (Bəydili, 2003, səh. 208). L.P.Potapov yazır ki, Altay-Sayan xalqları öz dinlərini, yəni elmi ədəbiyyatda “Tenriçilik” və ya “Tanrıçılıq” adlandırılan tək tanrıçı (monoteist) dini “yanq” adlandırmışlar (Потапов, 1991, səh. 18).

Şaman və onun qaynaqlarını araşdıran Mirəli Seyidovun fikrincə, xalqın ilk dini olan qamçılığın kökündə, başlanğıcında insanın təbiətdən asılılığı, onu tam dərk edə bilməmək kimi tarixi durumu, insanın hələ tam kamilləşməmiş hissi, ağılı durur. Bu durum, təbiətə qarşı dayanmaq onu düşünməyə, yaratmağa, o sıradan ilkin dini yaratmağa yönəltmişdir (Seyidov, 1994, səh. 17).

F. Qasımova bildirir ki, muxtəlif dövrlərdə bütün dünya xalqlarında bu və ya digər şəkildə mövcud olmuş şamanizm qədim türklərin yaşadığı ərazidə daha geniş yayılmışdır. Qədim türklər şamanın ruhlarla əlaqəsinə inanırdılar. Şamanın başlıca funksiyası iki dünya arasında vasitəçilik etməsi – mediasiyası, xəstəliklərin sağaldılması və ölümlərin dirildilməsi, ruhların çağırılmasıdır (Bəydili, 2003, səh. 329). Ümumiyyətlə, türk xalqlarında şaman tanrı və ya ruhla insanlar, heyvanlar, təbiət arasında bir növ vasitəci rolunu oynamışdır (Həbiboglu, 1996, səh. 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 (Qasımova, 2012, səh. 44)

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 necə 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 kecmələri 7 il davam etmiş, o şaman olduğdan sonra isə dayanmışdır (Seyidov, 1989, səh. 98).

Telenqit şamanları ruhlarla təmasdan istifadə etməzdilər, onların emçi-tomçiləri daha çox müalicəvi otlardan, əllə müdaxilədən və ovsunlardan istifadə edərdilər (Тюркские народы..., səh. 526). Sibir tatarlarının şamanları sistematik baş ağrıları zamanı başa nazik sap dolayır və xüsusi ovsunlar oxuyaraq, ağrıya səbəb olan pis ruhu başdan xaric etməyə çalışırdılar (Валеев, 1993, səh. 52). Bu adət başqırdlarda da var (Минибаева, 2009, səh. 40).

Şər ruhların təsiri ilə yarandığına inanılan xəstəliklərdən biri də Sibirin ayrı-ayrı türk ləhcələrində “bilənke”, “biləngə”, “bil birtek” adlandırılan bel ağrıları zamanı qərribə bir müalicə üsulundan istifadə edilirdi. Bu zaman xəstə əlinə bir çömçə alaraq, qapı-qapı gəzir, yeddi qapını döyəcəliyirdi. Əgər ev yiyələri evdə olardırsa, o onlarla birlikdə yemək yeyər, fəqət bu zaman yalnız öz çömçəsindən istifadə edərdi. Deyilənə görə, bundan sonra xəstə sağalardı (Валеев, 1993, səh. 53). Eyni xəstəliklə bağlı başqa metod da məlumdur. Öncəkidndən

az fərqlənən həmin metod qarı-qarı gəzərək, evlərdən xəstə üçün ərzaq toplanmasına əsaslanır. Bu zaman aşağıdakı nəğmə - ovsun oxunur:

Biləm, biləm birtəngən,
Birtək jıyıp yörönöm.
Biləm, biləm birtəngən,
Birtək jıyıp yörönöm.

Tərcüməsi:

Belim, belim ağrıyır,
Mənə yemək təplayır.
Belim, belim ağrıyır,
Mənə yemək təplayır.

Hesab edilir ki, bu yolla toplanılan yeməyi yeyən xəstə sağalır (Минибаева, 2002, səh. 182–183).

Toplanmış materiallar içərisində eyni məqsədlə ifa edilən başqa bir nəğmə - ovsun barədə də məluman var. Bu zaman xəstə kişi “xan oğlu”, xəstə qadın isə “xan qızı” kimi təqdim edilir:

Xan oğlu xəstələnib,
Yemək toplayıram mən.
Xan oğlu xəstələnib,
Yemək toplayıram mən.
- Nə toplayırsan?
- Yemək toplayıram.
- Nə toplayırsan?
- Yemək toplayıram.
Xan oğlu xəstələnib.
- Nə toplayırsan?

- Yemək toplayıram.
Xan oğlu xəstələnib.

Və ya:

- Nə toplayırsan?
- Yemək toplayıram.
Xan qızı xəstələnib.
- Nə toplayırsan?
- Yemək toplayıram.
Xan qızı xəstələnib (Минибаева, 2009, səh. 40).

Xəstəliklərin “aradan aparılmasına” xidmət edən bu tip magik ayinlər, xüsusən də qapı-qapı gəzərək, ərzaq məhsullarının toplanması İslamdan öncə Azərbaycanda da mövcud olmuş, fəqət zamanla bi adət İslam donu geyindirilərək mahiyyət və məzmununu tanınmayacaq qədər dəyişmişdir. Nəticədə nə əski türk inancları ilə, nə də İslamın ehkamları ilə bir o qədər üst-üstə düşməyən hibrid bir şey ortaya çıxmışdır. Bu baxımdan Güney Azərbaycanda bugünə qədər keçirilməkdə olan imam süfrələrini, xüsusən də xəstələrə şəfa diləmək məqsədilə təşkil edilən “İmam Zeynalabdin süfrəsi”ni misal çəkmək olar. Qurutlu aş ehsanından ibarət olan bu “süfrə”yə qoyulan yeməyin “dən-döşünü qapı-qapı dilənib yığardılar” (Təbriz Folklor örnəkləri, 2013, səh.300-301).

L. M. Kadırovanın Başqırdıstanda yaşayan tatarlardan topladığı materialla içərisində qurd yaymaqla məşğul olan şər ruhların törətdiyinə inanılan başqa bir xəstəlik -“töçö”, “töçö aşy” adlı qəribə bir xəstəlik və onun eyni dərəcədə qəribə müalicəsi barədə də maraqlı bir məlumat bulunmaqdadır.

Başqırdların “qara sösö” adlandırdıqları bu xəstəlik zamanı həmin xəstəliyə tutulanın burnu çürüyərək yox olma dərəcəsinə çatır. Xəstəliyə insan bədənini yeyən kiçik qurdların səbəb olduğu məlumdur. “Sösö” adlanan həmin qurdların xəstəliyə düçar olanını dodaqlarını, yanaqlarını yediyi halları da müşahidə edilmişdir (Кадьрова, 1999, səh. 200; Ключева, 1988, səh. 128). Cənubi Ural və Sibirin türk xalqlarının fikrincə, sözügedən xəstəliyin hazırki elmi adı “xərçəng”dir. Onlar inanırlar ki, bu xəstəliyə bıçaqla müdaxilə yolverilməzdir. Çünki bu zaman həmin bəla sürətlə kök ataraq bütün bədənə yayıla bilər (Минибаева, 2009, səh. 40).

F. T. Valeyevin topladığı materiallardan belə məlum olur ki, Sibir tatarları qulaq ağrılarının səbəbini qulağa Tatıran adlı şər ruhun daxil olmasında görürdülər. Onun qovulması üçün təkrar-təkrar həmin ruhun adını çəkirdilər, yəni “tatıran” sözünü təkrarlayırdılar. Tatıranın qulaqdan çıxması üçün eyni zamanda ona xoş gələcək magik sözlər də söylənirdi:

- Ni qıçqırayı?
 - Tatıran qıçqıram.
 - Ni qıçqırayı?
 - Tatıran qıçqıram.
 - Ni qıçqırayı?
 - Tatıran qıçqıram.
- Tərcüməsi:
- Nə qışqırırsan?
 - Tatıran qışqırıram.
 - Nə qışqırırsan?
 - Tatıran qışqırıram.

-Nə qışqırırsan?

-Tatran qışqırıram. (Минибаева, 2009, səh. 40).

Sözügedən xəstəliyin müalicəsi, daha dəqiq desək, Tatran adlı şər ruhun qovulması zamanı qulağa taxılan dürmələnmiş kağıza od vurulması, bizcə, təsadüfi deyil. Məsələ burasındadır ki, şamanlar odun şər ruhları qovmaq gücündə olduğuna inanır və ondan daim bu məqsədlə istifadə edirdilər.

Doğum mərasimlərində, qırxlıqla bağlı adı hallandırılan əsas şər ruh, və ya mifoloji varlıq Hal anasıdır. A. Xürrəmçızı bu varlığın öz mahiyyət və funksiyalarına görə Umayın tam əksi olduğunu söyləyir və qeyd edir ki, “Hal anası barədə yazan bütün tədqiqatçılar haqlı olaraq, bu obrazın müasir dövəndə daşdığı mənfi yükün sonrakı zaman kəsimlərində qazanılmış olduğunu, Hal anasının da vaxtilə Umay ana kimi doğum, törəmə, məhsuldarlıq hamisi kimi çıxış edən ilahə olduğunu göstərmişlər” (Xürrəmçızı, 2002, səh. 70).

Qeyd etmək lazımdır ki, qırxlıqla bağlı inamların əsas hissəsini Al arvadı (Al anası), Şeşə, Qarabasdı kimi mifoloji varlıqlara inam, eləcə də zahanının və körpənin şər ruhlardan qorunması yolları ilə bağlı inanclar təşkil edir.

M. Həkimovun “Xalqımızın deyimləri, duyumları” adlı kitabında “Hal anası” haqda verilən məlumatlardan belə görünür ki, Hal anası mənfi bir varlıq olmaqla yanaşı, təzə doğulan uşağın, zahı qadının qənimi kimi çıxış edir (Xalqımızın deyimləri və duyumları, 1988, səh. 380).

Bununla belə, “Hal” (Al) barədə, daha doğrusu, mifik varlığın adının kökündə duran “al” termini barədə fərqli fikirdə olanlar da yox deyil. “Məsələn, sənətsünaslıq doktoru, Azərbaycanın məşhur memarı, professor D. Axundov qədim

Albaniyanı, onun paytaxtı Albananı, indiki Bakı ƒəhərinin adını Al-Bakus kimi izah edərək ilahi varlıq, hamı ruh olan «Al» ilə bağlayır. O qeyd edir ki, «Al» - simvolu qırmızı rəng olan Azərbaycan və türk xalqlarının hamisinin, müqəddəs, qoruyucu ruhun adıdır. Alim «Al» morfemini həm «Allah», həm də «Al-qırmızı» sözü ilə də əlaqələndirir. Çünki istər Albaniya dövründə, istərsə də indi Bakıda daim neft yataqlarının yerində alovlar görünür və Azərbaycan ta qədimlərdən odlar yurdu sayılırdı” (Ахундов, 1986, səh. 200; Ələkbərova L, səh. 137).

Mirəli Seyidov yazır ki, “Alarvadının evlənməyən və evlənməyə düşmən olan, doğan qadınları öldürən qız kimi səciyyələri sonrakı dövrün məhsuludur. Həyatdakı tarixi hadisələrlə – ana hakimiyyətinin parçalanması ilə əlaqədar olaraq çağ Alarvadının əlindən onun xeyirxah səciyyələrini alıb yenisini, pisini verir. Bunu isə bədi və həyat mənafeyi baxımından əsaslandırmaq üçün onu ailənin düşməni kimi qələmə vermişlər” (Seyidov, 1983, səh. 201).

L. Ələkbərovanın yazdığına görə, “Qafqz əraziləri və xalqlarının təsvirinə dair materiallar toplusu” (SMOMPK) adlı məcmuədə yer alan inanclardan bəziləri “Hal anası” ilə bağlı inanclardır. “Hal anası mənfi bir varlıqdır. O, iri dölü nəhəng bir qadındır. Doğuş zamanı zahının başının üstündə dayanır. Gözəgörünməz olan Hal anası anaya və ya uşağa xətər yetirmək məqsədini güdür. Hal anasından qorunmanın müxtəlif üsulları vardır: tufəngdən güllə atmaq, zahıya kişi paltarı geydirmək və ya adını Məryəm çağırmaq” (CMOMPK, IX, 1890, səh. 110; Ələkbərova L, səh. 136-137).

Akademik V .A. Qordlevski kiçik və arxaik obraz olan Hal anasına xüsusi diqqət göstərərək, “uzun müddət Türkiyə,

Anadolu ilə maraqlanmış, oranın adət-ənənələrini, inanclarını öyrənmiş və qeyd etmişdir ki, Al qarısı (Hal anası) toy qabağı bəyin ciyərini çıxardıb onu məhv edə bilər” (Гордлевский, 1962, səh. 312; Ələkbərova L, səh. 137). O, “Anadolunun müxtəlif yerlərində yerli sakinlərin dilindən Al qarısı ilə bağlı rəvayətləri yazıya almışdır. Alimin fikrincə, o, qadın qiyafəsində olan cindir. Əgər Al qarısını tutub arxadan iynə sancsan, o, evdə qulluqçuluq edəcək. Ta ki, kimisə aldadıb iynəni çıxartdırmasa. V. Qordlevskinin yazıya aldığı bir rəvayətdə deyilir ki, bir kişinin bahalı ərəb atı var idi. Hal anası gecələr gəlib onu incidirdi. Bir gün həmin kişi Halı tutub, iynə sancaraq evinə gətirdi. Onlar ər-arvad oldular. Zaman keçdi. Hal anası ata-anasının yanına gedib, insan ciyəri yemək istəyirdi. Kişisinə söyləyirdi ki, onlar ciyəri bişirdikləri tonqalı dağıtmırlar. Əgər ordan kömür götürülüb su ilə qarışdırılıb ciyəri çıxarılan ölüyə verilsə o dirilər. Kişi Hal anasını güdür. Kömürləri yığıb evə gələndə kənddə evlərin birindən vay səsi gəldiyini eşidir. Kişi o evə daxil olur, ölünü dirildir. Sonra isə evə qayıdaraq Hal anasının kürəyindən iynəni çıxarıb evindən qovur” (Гордлевский, 1962, səh. 312-314; Ələkbərova L, səh. 137).

Türk xalqlarının şər ruhlarla bağlı görüşlərində geniş yer tutan, dağ və yerlə bağlanan bu mifoloji varlıq türk xalqları arasında "Albastı", "Al qarısı " Al Dız" , "Albıs", "Almış". "Abaası" və bənzər adlarla da tanınır. “Qazax, tatar və Sibir türklərində "Albastı" (Jalbastı) adını daşıyır. O, Tuva mifoloji mətnlərində isə tek gözlü olaraq tanımlanır. "Al Anası" (Hal anası) qaranlıqdaa bəlirən, görkəmli, əcaib bir pəri şəklində gəlib doğmaqda olan anaya və ya doğulmaqda olan uşağa zərər verir. Qadınları, "Al Anası" deyilən bu mifoloji varlıqdan qorumaq üçün xüsusi adamlar olurdu. Bu

adamlara Anadolu türkmenlerinde həmin "Al" sözcüyü ilə eyni kökdən olan "Alg" deyilirdi. Çeşidli yerlər və çeşidli zamanlarda yazılan mifoloji mətnlərdən də anlaşıldığı kimi bu ruhun... gerçəkdən var olduğuna inanılmışdır. Ancaq bu inanış artıq zəifləməkdədir” (Beydili, 2004, səh. 43).

Əldə olan materiallardan belə aydın olur ki, sözügedən mifoloji varlıqla bağlı inanc və mifik süjetlər Azərbaycanın, istisnasız olaraq bütün bölgələrini əhatə etmişdir. Məsələn, Şəkiddə folklor numunələri toplayarkən öz spesifikliyi ilə seçilən bir sıra mifoloji obrazlara təsaduf etdiklərini, Onlardan birinin Hal obrazı olduğunu yazan L. Vaqifqızı bildirir ki, “bu ərazidə ona daha cox keci, pişik, xoruz və qadın formalarında təsaduf olunur. Halın pişik və qadın formaları digər regionlarımızda da geniş yayılmışdır. Amma Halın keci donərgəsinə indiyədək cəp olunmuş folklor kitablarının hec birində rast gəlmədik. Yalnız Qaraqoyunlu folklor antologiyasında bu obrazla bağlı bir mətnlə rastlaşdıq: «Əlinə bərkəcə dəydimi?» (Azərbaycan folkloru antologiyası, VII, 2002, səh. 73). Ancaq bu mətndə obrazın adı yoxdur. Görünür, Halın keci donərgəsi vaxtilə Azərbaycanın digər regionlarında da mövcud olmuşdur” (Vaqifqızı, 2012, 60-61).

Halın keci donərgəsi barədə Ə. İnan da məlumat verməkdə və “Al qarısı”nın, “adətən, sarı, sarışın qız, hərdən keci şəklində, hərdən isə iri, sallaq doşlərini dalına atmış qadın kimi təsəvvür” edildiyini və “evlənməyə düşmən” olduğunu söyləməkdədir (İnan, 1954, səh. 162).

L. Vaqifqızının sözlərinə görə, Halın pişik donərgəsi ilə də Şəki ərazisində rastlaşmaq mümkündür: “Bununla bağlı 4 mətn toplamışıq. Bu mətnlərin ikisində Hal qara pişik formasında zahı qadınlara görünərək onları qorxudur. Birində pişik də Cin kimi adamı aldadaraq aparır. Digərində də Hal

pişik formasındadır və insanlarla birgə yaşayır. Evin xanımının paltarını oğurlayıb geyəndən sonra gətirib yerinə qoyur və bu sirri acan adamı cəzalandırır. Halın sirrini acmış adamı cəzalandırması «Azərbaycan mifoloji mətnləri»ndə verilmiş 194 № li mətnlə tam uyğunluq təşkil edir» (Vaqifqızı, 2012, 64; Azərbaycan mifoloji mətnləri, 1988, səh. 105). Bənzər mətnlə Göyçə və Gəncəbasar bölgələrinin folklorlarında da rastlaşmaq mümkündür (Azərbaycan folkloru antologiyası, III, 2000, səh. 67, 79; Azərbaycan folkloru antologiyası, IX, 2004, səh. 66).

Kərkük ətrafında da doğuşla bağlı «Al aparmaq» inamının çox güclü olduğu, həmin bölgələrdə ona “Al”, “Al nənəsi” deyildiyi məlumdur (Şakir Sabir Zabit, 1962, səh. 55, 197, 190). “Kərkük dolaylarında xalqın bu qədim inam və etiqaadının izinə atalar sözündə də düşürük: “Talesiz uşağın nənəsini Al aparar”. Xalqın bu qədim inamı ilə bağlı folklorşünas İ.İbrahimovun gəldiyi nəticə də diqqəti cəlb edir: “Tədqiqat göstərir ki, ibtidai azərbaycanlraının təsəvvüründə kainat gözəgörünməz xeyir və şər qüvvələrlə dolu imiş. Guya ki, bu qüvvələr arasında daimi bir mübarizə gedirmiş. Belə şər qüvvələrdən biri də guya ki, “Hal”, yaxud “Hal arvadı” imiş. Etiqada görə “Hal” insane nəslinin artmasına mane olur, yeni doğmuş zahı qadınların ürəyini, ciyərini çıxarıb suya atır, bununla da qadının və yeni doğulmuş uşağın ölümünə səbəb olurmuş... Xalq içərisində yaşayan adətlərdən anlaşılır ki, «Hal» ilə mübarizədə metaldan bir vasitə kimi istifadə edilir. Doğuş zamanı qadının ətrafında icra edilən mərasimə bənzər adətlər, «Hal»ları qovmaq və bununla da doğumu asanlaşdırmaq məqsədi ilə mis qabları bir-birinə döymək, suyu qılıncla-maq, qadının yanına metal alətlər qoymaq və sairədən ibarət olur. Şübhəsiz, bunlar yeni kəşf edilmiş

metalın qüdrətinə sığınmağın və ona ehtiramın nəticəsidir. Hətta rəvayətə görə, «Hal»ı ram etmək üçün onun paltarına bir iynə sancmaq kifayət edərmiş» (Bəndəroğlu Ə., Paşayev Q. 2003, səh. 39; İbrahimov, 1961, səh. 134).

Naxçıvandan toplanan süjetlərdən bir neçəsində mamaçanın “Al” (Hal) ilə qarşıdurması təsvir edilməkdədir. Həmin süjetlərdən birində deyilir:

“Mənim nənəmin nənəsi der ki, bir gəlin zahıymış. Nənəmin nənəsi də mamaymış, der ki, gəlini gecənin bir yarısı qutarmışam, çətin yatıb. Kürsü əviydi da, gəlin də irahatdaşıb. Uşağı da böləmişəm qoymuşam yanına, ta işıxlaşır. Der başımı söykəmişəm kürsüyə, məni yuxu aparıb. Onda gördüm ki, bacadan qum-torpaq dınqıldadı qabın üstünə. Baxdım gördüm yoğun mıncıq sallanıb bacadan. Mənim də nənəmin nənəsi bı işdəərə ayığımış. Der baxdım gəlinin üzü sap-sarı saralıb. Gəlin saralanda çığırdım.

-Ay Əli, ay Camal, Həsən, durun qaçın suyu qılışdayın, gəlin huşun itirir. Axı gəlib çıxıb bacıya.

Nəysə gülləni atıblar havıya, ənə-bənə, çayı qılışdıyır. Gəlin ayılır, amma zəfər toxuyur, nənəm yeddi il xəstə olur” (Azərbaycan Folkloru Antalogiyası, Naxçıvan folkloru, III, 20120, səh. 24).

Başqa bir mətndə isə belə deyilir:

“Bizim kənddə Xansənəm var. Zahı yatdığı yerdə bacadan belə sallanıb.

-Xansənəm, Xansənəm.

Deyib:

-Heyy.

Görüb ki, bının boynunnan muncux sallanır. Ürəyə bax ey. Yerdən qalxıb şişi götürüb dartıb qırıb. Tökülüb əvə. Bı qaçıb gedib. Gedənnən sora hal muncuxların yığdılar. Ona

bına bir-ikisini vermişdilər, hansı zahı yatardı, onu Xansənəmnən gedirdilər alırdılar. O zahı qorxmurdu, yan-yörəsinə gələn olmurdu. Sora sən apardın vermədin, o apardı vermədi, həylə yazığın əlinnən o hal muncuxların götürdülər getdilər” (Azərbaycan Folkloru Antalogiyası, Naxçıvan folkloru, III, 2012, səh. 24-25).

Qeyd etmək lazımdır ki, ““Al anası” anlayışı nəinki Azərbaycan və türk, hətta digər müsəlman xalq və millətlərində müxtəlif adlar altında tanınmışdır – Alpab, Albastı, Albaslı, Albasın, Almayed və s.” (Ələkbərova L., səh. 137).

“Qafqz əraziləri və xalqlarının təsvirinə dair materiallar toplusu” (SMOMPK) adlı “məcəmuənin XIII buraxılışında «Dağıstan adətləri» adlı yazı dərc edilmişdir. Onun birinci mətni «Alpab» (ləzgi inancı) adlanır. Dağıstan Vilayəti Kürin dairəsinin Qasım-kənd kəndində Zaqafqaziya Müəllimlər Seminariyasının müdavimi tərəfindən yazıya alınmış həmin mətndə də Alpab (Al anası) mənfi varlıq kimi təqdim olunmuşdur. Deyilir ki, hər kəs ona rast gəliirsə, hörüyünü və ya barmağını kəsib evə gətirməlidir. Onlar müqəddəs sayılır, Quranla birlikdə qorunub saxlanılır. Əgər həmin evdə hər hansı qadın azad olmalıdırsa, Alpabın kəsilmiş hörük və ya, barmağını qadının başının altına qoyurlar ki, zahı ilə uşağa xələl yetməsin. Əgər evdə onların heç biri yoxdursa yerə darı səpilir, evdəkilər qapının, bacanın yanında, həmçinin evin damında dayanıb mis qab vurur, tufəng atırlar ki, Alpab doğan qadınla uşağa toxuna bilməsin” (CMOMPIK, XIII, 1892, səh. 145-146; Ələkbərova L., səh. 137).

M.Seyidov yazır: ““Alarvadı-Albastı” bəzi türkdilli xalqlarda da adətən sarı, sarışın qız, bəzən də keçi şəklində təsəvvür olunur. Bəzən isə onu evlənməyən və evlənməyə

düşmən olan he-sab edirlər. Görünür ki, Alarvadı-Albastı mifik obrazında xeyir və şər qüvvələr birləşmişlər. Şübhəsiz ki, bu mifoloji səciyyələrin, qüvvələrin biri ilkindir, digəri isə əlavədir. ...Alarvadinın sarı qız şəklində təsəvvür olunmasını onun ilkin yaranış çağının, ana hakimiyyəti çağının əlaməti olduğunu ehtimal edirik. ...Onun keçisi şəklində də təsəvvür olunması mifoloji baxımdan təbiidir. Axı keçisi yazın, bununla da əlaqədar olaraq artımın, məhsuldarlığın rəmzidir, mifik obrazdır” (Seyidov, 1983, səh. 201).

Doğum mərasimlərində adı hallandırılan digər bir mifoloji varlıq Şeşədir. Naxçıvandan toplanmış materiallardan belə məlum olur ki, “Şeşə – quş olub. Sərçə kimi kiçik imiş. Evə girəndə uşax göyərərmiş. İndi yoxdu. Keçmişdə çox olub” (Azərbaycan Folkloru Antalogiyası, Naxçıvan folkloru, I, 2009, səh. 37).

Azərbaycan türklərinin mifik təsəvvürlərinə görə, Şeşə “qeyb aləmindən gələn bir quşdur. Şeytani yapıya sahib olub, sadəcə gecələr uçan bu quş daha çox oğlan uşaqlarına zərər verir. Tək qalan cocuğu vurub öldürür. Bu səbəbdən də oğlan uşağının 6 ay müddətində nəzarət altında saxlanması lazım olduğu söylənir. Bu quşun girdiyi evdəki uşaq ölür. Qırxı çıxmamış körpənin dərhal ölməsi üçün sadəcə birçə dəfə üzərindən keçməsi yetərlidir” (Beydili, 2004, səh. 528; Bayat, 2007, səh. 111).

Bilə hesab edilir ki, “Şeşə vurduğu uşağı boğazından vurur. Gəlib uşağa zərər verməsin deyə uşağın yanında onun adını söyləməzlər və cocuğun bələyinə iynə sancırlar. İnanışa görə, "Şeşə"ni yaxalayan biri, anındaca öldürməlidir. Onu öldürən "Şeşə Anası" olur və "Şeşə"nin vurduğu hər hansı bir cocuğun boğazına əlini sürtsə uşaq qurtulur” (Beydili, 2004, səh. 528).

Doğum mərasimlərində adı hallandırılan daha bir mifoloji varlıq el arasınada “Qarabasdı” və “Qarabasan” kimi adlarla tanınan kabusdur. “Qarabasdı” və “qarabasan” kəlmələri ilə gözə bəzi şeylərin görünməsi halı, eləcə də qorxulu yuxular ifadə edilir. C. Bətdili qeyd edir ki, “Qarabasdı” adı əslində “Qara Albastı” adından yaranıb və indiki şəklini alıb. Onun sözlərinə görə, uyğurlarda “qarabasma” termini “Al basma” anlamında işlənir. Qazaxlar isə “kara basö” deyirlər “Qrabasan” (Qrabasdı) kəlməsi haqında türkoqların verdikləri izahat “Albastı”nın mahiyyət və funksiyalarına çox yaxındır. Bir zamanlar Akadların nifrət etdikləri “Karibatu” adlı varlıq da onların inancına görə, eyni funksiyaları ifa etmişdir. Karibatu ilə Azərbaycan türkləri içərisində yaygın olan Qarabasdı arasında yaxınlıq olduğu kimi, akadların “Lamastu”su ilə türklərin Albastısı arasındakı yaxınlığı görməmək mümkün deyil. (Beydili, 2004, səh. 298).

Türklər arasında, insanın ana bətninə düşdüyü andan etibaren bu kimi bəd ruhların təhdidlərinə məruz qaldığına inanıldığını və bəd ruhlardan gələ biləcək təhdid və təhlükələrə qarşı qoruna bilinməsi üçün dini-magik inanclardan yaralanıldığını diqqətə çatdıran Q. Qıylmanov haqlı olaraq qeyd edir ki, “insan övladının ana bətninə düşə bilməsi üçün müqəddəs şəxslərin məzarları başda olmaqla, müqəddəs yerləri ziyarət edən, dualar oxuyan Türk toplumu bu həssaslığı, körpənin ana bətninə düşdüyü andan etibarən daha da artmış, ananın qarnındakı rüşeymin inkişafını sağlam bir şəkildə tamamlaya bilməsi, dünyaya sapasağlam gələ bilməsi və alın yazısının gözəl olması üçün çox sayda dini-magik rituallara baş vurmuş, özünəməxsus qorunmalar sistemi təşkil etmişdir. Hamiləlik dövründə müraciət edilən üsullar və sərgilənən qorunmalar sayəsində Tanrının

mərhmət dairəsinə daxil olan uşağı doğum zamanı və sonrasında çox daha böyük təhdid və təhlükələrin gözlədiyinə inanılmışdır”. Onun sözlərinə görə, “Təhdid və hücumlara məruz qalan, sadəcə qorunmasız körpə deyildir. Körpəni dünyaya gətirən və doğumdan sonra zahılıq dövrünü yaşayan ana da güclü bir hücum altındadır... Zahı türklər arasında “al”, “hal”, “al qarısı”, “hal anası”, “albastı”, “almastı”, “alvastı”, “albassı”, “abaası aymağa” kimi adlarla tanınan diş ruhtan qaynaqlanan təhdid və təhlükələrə məruz qalarkən yeni doğulan uşaq da al ruhundan başqa, bəzi digər bəd ruhların (cadı, obur, şeytan, cin, və s.) təhdidi altındadır” (Gıylmanov, 1999, səh. 16).

Qədim türklər ruhların şərindən qorunmaq üçün qabaqlayıcı tədbir kimi onlara qurban verir, bu yolla özlərini onların şərindən-bəlasından kənar tutmağa çalışırdılar. Hər bir ruha veriləcək qurbanın xarakteri də məlum idi. Məsələn, qurban verilərək qada-bəlasında qorunmağa çalışılan ruhlardan ruhlardan biri Arsan Dolaydır. Saxa-yakutların təsəvvürlərinə görə acgözlülük simvolu olan bu mifik məxluq Dulay Xan və ya Doğulay Xan kimi də tanınır. Sınırsız sərvətə sahib olduğu, şər ruhların bir qisminin lideri öndəri kimi çıxış etdiyi, buynuzlu və saqqallı olduğu hesab edilir. Türk mifoloji mətnlərindən kölgəsinin olmadığı, arvadı və yeddi oğunun olduğu məlum olan Arsan Dolay Xan, yeraltı dünyanın ən dərin qatında yaşayır. İnsanlara xətər yetirməməsi üçün onun və tabeliyində olan şər ruhların diqqətlərini çəkməmək üçün adları çəkilmir, onlara qanlı heyvan qurbanı verilir (Beydili, 2004, səh. 69).

Animist təsəvvürlərə orta əsrlərdə yaşamış təbib və mütəfəkkirlərin əsərlərində də rast gəlinməkdədir. Bu baxımdan XVI əsr ədəbiyyatımızın ölməz dühası M. Füzulinin

“Səhhət və Mərəz” adlı əsəri əvəzsiz mənbə kimi çıxış edir. Şairin həmin əsərində söylədiklərini təkrar edərək onları müasir tibbi biliklər baxımında şərh edən S. Xəyal yazır: “Füzuli “Tövhid” inamıyla Allahın tərifini verib, Ona hədsiz şükrünü bildirəndən sonra belə nəql edir: “Ruh adlı bir zatıtəmiz var idi. O çox fəzilət sahibi idi. Cəburət almində doğulmuşdu. Lahut fəzasında sakin idi. Bir gün başına səfər havası düşdü. Nasut alminə qədəm basdı (Burada) Bədən adlı bir məmləkətə rast gəldi. (Bu məmləkət) yeddi ölkədən ibarət yeddi əndamlı bir mülk idi”. İstər qədim təbabətdə, istərsə də müasir anatomiya elmində insan bədəni yeddi hissəyə bölünür: baş, sağ yuxarı ətraf, sol yuxarı ətraf, döş boşluğu, qarın boşluğu, sağ aşağı ətraf, və sol aşağı ətraf. Bu, anatomiyanın ibtidasıdır. O qədər də maraq doğurmaya bilər. Lakin sonrakı mərhələdə Füzuli artıq dərinə gedir. Mərkəzi sinir sisteminin anatomiya və fiziologiyasını verir: “Ruh Mizacla evlənir. Səhhət adlı övladları olurş Sonra Ruh Bədən ölkəsini gəzməyə başlayır. Birinci yolu Dimağ qələsinə, yəni beyinə düşür. Burada eyibsiz bir yer görür. Bu yerin on məhəlləsində on muzdurla tanış olur. Birinci sifətləri nəhv edən Samiyə (eşitmə). Bu (hiss) söz v səsləri eşitməyə məmur idi”. -Bu “muzdur” səkkizinci beyin siniri olan dəhliz-ilbiz siniridir. Buna eşitmə siniri də deyilir. Onun olduğu “məhəllə” isə beyinin aşağı ayaqcığının arxa və bayır tərəfində, eşitmə qabarcığındadır. “İkincisi parlaq ruhlu Bəsiriyyə (görmə). O, şəkilləri və rəngləri ayırmağa vəkil idi”. –İkinci “muzdur” beyin siniri olan görmə siniridir. Ara beynin arxa hissəsində görmə qovucuqları, görmə qabları yerləşir” (Xəyal, 2005, səh. 82-83).

Alim daha sonra eyni qaydada davam edərək yazır: “Üçüncüsü ətirli sevən Şamiyyə (iyilmə hissi) idi, iyləri

dərk etmək ona məxsus idi”. –Üçüncü “muzdur” birinci beyin siniri olan qoxu siniridir. Uc beyində qoxu beyni yerləşir. Onda qoxu soğanığı inkişaf edir. Soğanaq qoxu yoluna, o isə qoxu üçbucağına keçir. Qoxu sunuru qoxu soğancığından inkişaf edir. “Dördüncüsü – zövqəpərəst Zaiqə (dadbilmə hissi) idi. Onda hər bir dadı bilmək üçün dərk etmək qabiliyyəti vardı”. –Dördüncü “muzdur” doğğuzuncu beyin siniri olan dil-udlaq siniridir. Uzunsov beyində gicgah sümüyünün daşlıq hissəsində yerləşir. “Beşincisi yaxşı adlı Lamisə (sürtmə hissi) idi. O, cisimlərin keyfiyyətini dərk edirdi”. Beşinci “muzdur” dəri analizatorudur. Uc beyində böyük beyin yarımkürələrinin təpə payında mərkəzarxası qarışıqda yerləşir...” (Xəyal, 2005, səh. 83).

Maraqlıdır ki, Türk dünyasında əyələərə (iyələərə), başqa sözlə ruhlara ən qədim zamanlardan qurbanlar verildiyini təsdiqləyən ən əski yazılı mənbə Güney Azərbaycandan tapılmışdır. Söhbət e.ə. IX əsrə, yəni Manna fəvriyəsinə aid edilən bir gümüş boşqab üzərində Yenisey əlifbası ilə qeyd edilmiş bir mifoloji mətnəndən gedir (Tuncay, 2013, səh 49-62). Ziviyədən (Zeyvədən) tapılan həmin yazılı mətni tanıyan rus iranşünası İ. M. Dyakonov özünün “Midiya tarixi” kitabında vermiş, fəqət həmin mətnədəki yazı işarələri “anlaşılmaz damğalar” kimi təqdim etmişdir (Rəhbəri, 2013). Tədqiqatçı alim Bəxtiyar Tuncayın yazdığına görə, gümüş boşqab əyələərə “qurbanların verilməsi üçün nəzərdə tutulmuşdur və onun üzərində bu cümlə yazılmışdır :

“Ama (aba // ana) - şam ekiş (eqiş // ağac) iyezi (əyəsi, hamı ruhu, tanrıçası), su iyezi (əyəsi, hamı ruhu) Nana (Nənə) doydı”, yəni “Ana şam ağacı əyəsi, su əyəsi Nənə doydı” (Tuncay, 2013, səh 49-62).

Türk xalqlarının dini, mifoloji və sosial həyatında da müxtəlif ruhlara (əyələlərə) və digər mifik məxluqlara qurbanın xüsusi yeri olduğunu qeyd edən R. Əliyev göstərir ki, qurban, qurbanvermənin kökləri çox qədimdir. Eramızdan əvvəlki dövrlərə gedib çıxan bu ritualın ifadə etdiyi mənə əcdadlarımızın mifoloji görüşləri ilə sıx bağlı olmuşdur. Türk xalqlarının mifoloji görüşlərində qurbanın obyektləri, formaları, məzmunu çoxçeşidlidir. Bu müxtəlifliyə baxmayaraq, qurbanın sosial mahiyyəti qədim türkün sitayiş etdiyi mifoloji tanrıları əzizləmək, onların qəzəbini yumşaltmaqla ilgili olub onlara xüsusi rituallar təşkil etməkdən ibarət olmuşdur. Diqqətlə nəzər yetirdikdə ilkin dövrlərdə insanların tanrılara qurban verilməsini hədiyyə də adlandırmaq olar. Çünki onlar bunu könüllü yapırdılar. Burada hədiyyənin sərhədi ilə qurbanın sərhədi bir-birinə yaxınlaşır. Lakin sonrakı dövrlərdə hədiyyə ilə qurban arasındakı fərqlər əmələ gəlmiş, tanrılara qurban məcburi xarakter daşmışdır. Bunun üçün də qurban öz sosial tipinə görə həm könüllü, həm də məcburi olaraq xalq arasında qalmaqdadır.

Alimin fikrincə, Sosial tipini nəzərə alsaq, keçmiş zamanlarda qurban öz arxetipinə görə də indikindən xeyli fərqlənmişdir. Bunu tarixi faktlar və arxeoloji qazıntılar da sübut edir. Tarixdə adı qalan məşhur sərkərdələrin qəbirlərindən tapılan insan və heyvan cəsədləri düşünməyə əsas verir ki, sərkərdə ilə birlikdə bas-dırılanlar ona qurban rolunu oynamışdır.

Qədim hunlarda dəfn mərasiminin axıncı mərhələsi ölənə xidmətinə kəsilən qullar, atlar və qoyunlardan ibarət olmuşdur. J.P.Roux Attilanın qəbrinin üstündə xidmətçilərin, at və başqa heyvanların kəsildiyini qeyd edir. İbn Fədlan

oğuzlarla birlikdə gömülən atların “onlar tərəfindən cənnətə götürüldüyünü” yazmışdır. Ayrıca cənazə günündə ölənə yaxınları və əqrəbası adak olaraq bir qoyun başı ilə bir at başı sunarlar və bu başlar məzarın üstündə sallanırdı. Məzar üstündə heyvanlar qurban edilməklə bərabər adamları da qurban edirdilər. Əsasən əsirləri və qulları öldürürdülər. İskitlər “onları boğduqdan sonra başçının qadınlarından birini, yardımçısını, bir seyisini, bir xidmətkarını, bir xəbərçisini boğduqdan sonra atları, mallarından geri qalan qismindən bir bölümünü altun arabalarla birlikdə gömürdülər. Hunlarda və türklərdə məzara yüz və min qadın və xidmətçi gömülürdü» (Roux, 2005, səh. 218).

R. Əliyev yazır ki, qurbankəsməni simvollaşdıran digər mühüm adət ölənə atının kəsilib ehsan kimi verilməsi idi. Bu adət oğuzlarda da var idi. Ölən oğuzun atını kəsib ətinə ehsan kimi yeyir, başını, ayaqlarını, dərisini qəbrin üstündəki payalara sancırdılar. Onlar güman edirdilər ki, at ehsan verildəndən sonra ölü cənnətə bu atın köməyi ilə gedəcək (Faruq Sümər, 1992., səh. 65). «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanlarında Beyrəyin atının kəsilib ehsan verilməsi, özünün isə atın dərisinə bükülməsi haqqında məlumatlar verilir. Ölünü heyvan dərisinə bükmək, o heyvanın mifoloji tanrılara qurban verilməsi ritual xarakteri daşıyırdı. Tanrı bu qurbanı qəbul etsə, ölünün o dünyaya getməsi asan olarmış.

Burada qurban dedikdə ancaq tayfadaxili mövqeyinə görə başçıya və ya sərkərdəyə kəsilən hər hansı bir nəsnə başa düşülür. Tayfanın başqa üzvlərinə belə bir təmtəraqın olması məlum deyil. Buna görə də antik zamanlarda kəsilən qurbanlar və məhdud mənada başa düşülür. Onun sosial məzmunu kəsb etməsi, R. Əliyevin fikrinə görə, İsmayıl qurbanından sonra baş vermişdir.

Alim bunu da qeyd edir ki, qəbrə atın qoyulması (atın o dünyada sahibinə xidmət etməsi üçün) özünün magik keyfiyyətlərini nağıllarda da yerinə yetirir. V.Y.Propp qəbir atının nağıl qəhrəmanına bağışlanması motivini qurbankəsmə ilə bağlayır (Пропп, 1986, s.147).

Qurbankəsmə ilə bağlı mifoloji görüşdə kəsilən qurbanın ölünün ruhunun o dünyaya aparılmasında rolu aydın görünür. Qurbankəsmə eyni zamanda ölünün ruhunun mənimsənilməsi məqsədini güdür. Kəsilən qurbanın müəyyən hissələri yeyilir. Qədim insanların mifoloji şüurunda insanın ruhu hər hansı bir heyvan şəklində təsəvvür olunurmuş. Bu isə totemizm ilə bağlıdır. Ə.Əsgərov yazır ki, “«Ceyranın nağılı»nda Nisə onun ürəyini, ətini, yağını yeməklə totemin ruhunu öz oğluna keçirir” (Əsgərov, 1992, səh. 100).

Tarixən qurbanın formaları da müxtəlif olmuşdur. Erkən paleoloji dövrlərdə (eramızdan əvvəl VIII əsr) qurban adının mənası mifoloji ruhlara və tanrılara ediləcək yalvarışların məzmunu ilə bağlı olmuşdur. Bu dövr insanların mifoloji tanrılara qurban verməsi ilə xarakterikdir. Hətta İbrahim peyğəmbərin oğlu olacaqsa, onu Allaha qurban kəsəcəyi haqqındakı dini rəvayətlər də bu inama söykənir. Tənha ağaclara və ağac ruhuna qurban kəsilməsi də bununla bağlıdır. Təzə ev tikiləndə baş tirinin qoyulması zamanı qurban kəsilir. Kəsilən qurbanın qanını baş tirinə sürtürlər. Bu adəti D.K.Zelenin belə izah edir ki, kəsilmiş ağac totemin, ağac ruhunun inciməməsi, adamlara ziyan vurmaması üçün onun şərəfinə qurban kəsilir. Ağac ruhu tikilən evə gəlir və kəsilən qurbandan yeyir (Лившиц, 1980, səh. 221). Hətta yaxın vaxtlara qədər Sibirin qədim etnoslarının bəzilərində yazın gəlişi ərəfəsində gölə (su ruhuna) cavan qızların qurban verilməsi adəti olmuşdur. R. Əliyev C.Freyzer və

L.Şternberqə istinadən göstərir ki, insanla tanrı arasındakı cinsi yaxınlıq məhsuldarlığa xidmət edir. Əkin-biçin qabağı belə qurbanlıq “adaxlanma” və məhsuldarlıq anlayışlarına yaxınlaşırdı. Məhsuldarlıq Nil, Qanq, Fərat kimi çaylardan asılıdır, buna görə də qurbanlıq qızlar çaya “töhfə” verirdi.

Alimin sözlərinə görə, “Adaxlanma” və məhsuldarlıq türk düşüncəsində böyük sosial prosesdən keçmişdi. Qısaca demək mümkündür ki, kiçik bacının da ilana “töhfə” verilməsi buna xidmət edir. Yaxud o biri nağıllarda şahzadə qızların əjdahaya yem kimi verilməsi də bu motivlə eyni kökdəndir. Suyu, su allahına qurban vermə mürəkkəb anlayış olub sadə təzahürünü su, çay başında oturmuş əjdahaya qızların qurban verilməsi ilə tamamlayır.

Prof. A.Nəbiyevin topladığı mətnlərin birində isə günəşə verilən qurbandan danışılır. O qeyd edir ki, “Günəşə qurban aparma” Novruzla bağlı ən qədim ayinlərdən biridir. Axır çərşənbə günü adamlar müxtəlif heyvanları - at, dəvə, kəl və qoyunu günəşə qurban vermək üçün hündür bir təpənin üstündə tonqal qalayırlar. Sonra təpədən aşağı düşüb günəş doğmağa başlayanda iki nəfərlə qurbanı tonqal tərəfə aparırlar. Adamlardan biri qabaqda, o biri arxada gedir. Qabaqda gedən cilovu tutur, arxada gedən isə əlində balta onu müşayiət edir. Günəşin ilk şüaları doğulanda heyvanlar oda atılır. Adamlar təpəyə yüyürüb, tonqalın ətrafında dövrə vurub xorla oxuyurlar. Bu nəğmələrdə günəşin böyüklüyü, əzəməti, rəhmliliyi təriflənir. Günəş doğub qurtarandan sonra adamlar tonqaldan kəsöv götürüb evlərinə gəlir, kəsövü ocaqlarına atırlar (Mərasimlər, adətlər, alqışlar., 1993, səh. 33).

Arxaik miflərə oxşayan bu mətn özünün strukturuna görə relikt məzmun daşıyır. Belə bir mətnin yaddaşlarda

yaşaması heyrət doğuracaq qədər əhəmiyyətlidir. Bu mərasimin mənası odur ki, günəş torpağa bərəkət gətirsin, eldə, obada bolluq olsun. Günəşə olan inamı B.Abdullanın qeyd etdiyi “Günəşi dəvət” mərasimində də izləyə bilirik. Mərasimdə iştirak edənlər günəşin işığını güzgüyə salır və torpağa sarı çevirirlər (Abdulla, 2005, səh. 37).

Mərasimlərdə və rituallarda kəsilən qurban müqəddəs tanrıların yaratdıqları çevrəni qarayan heyvandır (Мифы, культуры, обряды..., 1986). Hər bir tanrının müqəddəs heyvanı olmuşdur. Məsələn, misirlilərdə Osirisin heyvanı öküz, türklərdə Oğuzun heyvanı öküz olmuşdur. Yəhudilərdə, babillərdə, şumerlərdə bulaqların, çayın sahibi EA torpağın məhsul verməsinə yardım edirmiş. EA-nın nişanəsi dağ keçisi imiş. Onun şərəfinə keçiyə kəsilməmiş. “İki yoldaş” nağlında da keçinin qurban kimi gətirilməsi ilə bağlı maraqlı fakt vardır. “İronik qəhrəman keçinin qulağını dişləyir. Dostu padşah qızına bildirir ki, bizim yerdə keçini belə kəsirlər” (Əsgərov, 1992, səh. 16). Çox zaman pərə qurban aparanda belə edirlər. R. Əliyev prof. M. Həkimova istinadən bildirir ki, keçiyə qurban kəsilmir, o, şeytanla əlaqəli olduğu üçün onu kəsmir, ancaq bəyirdirlər.

Mifoloji ritualın sonu qurban kəsmək ilə tamamlanır. Əhd yerinə yetəndən sonra ritualın komponentləri - magik hərəkətlər, mistik sözlər deyilir. Sonra qurban gətirilir, üç dəfə fırladılır və kəsilir. Qurbankəsmə qurban ilə, onun vasitəsilə müqəddəs hesab edilənin arasında əlaqə yaratmağa xidmət edir.

Qədim zamanlardan bəri türk xalqlarında qurbankəsmənin icra olunmasının müəyyən olunmuş vaxtları var idi. Məsələn, suya qurban kəsilməsi adətən yazbaşı sellərin, suların artdığı dövrlə bağlı idi. Belə sular bağ-bağata,

əkinə zərər vururdu. Odur ki, yaz girəndə qurban kəsmək adət halını alırdı. Dünyanın müxtəlif xalqlarında qurbankəsmənin vaxtları da bir- birindən fərqlənirdi. J.P.Roux qədim moğolların qurbankəsmə ilə bağlı təqviminə nəzər yetirərək yazırdı ki, onlar 6-cı və 9-cu ay dışında, hər ayın birinci günündə göyə, dünyaya, ünlü dağlara, böyük çaylara, əcdadın ruhuna, keyikin ruhuna dəfələrlə qurban kəsirdilər, yenə ayın 2-ci, 3-cü, ta 12-ci günə qədər bu deyilən müqəddəs şeylərə qurban kəsirdilər. Uyğurlarda yazlıq qurbanlar, qışlıq qurbanlar kəsilirdi. Hunlarda böyük qurbanların tarixi də bəlli idi. İlin beşinci ayının ortadakı 10 günlük dönməndə göy tanrısının şərəfinə çox sayda qoyun və atlar qurban edilirdi. Tukyularda (qədim türklərdə) beşinci ay 13 may ilə 11 iyun arasında başlanırdı (Roux, 2005, səh. 192).

Qədim türklərin zamanında qurbanların kəsildiyi müqəddəs yerlər var idi. Onlar mağaralarda, gursulu çayların sahillərində qurban kəsərdilər. Tamir nəhrinə toplaşar, digər türk boylarında isə çayların üzərindəki körpülərdə qurbanlar kəsilərdi. S.Q.Klyaştorını şərq türklərdə yazqabağı Tamir çayının sahilində və Monqolustanın mərkəzində türk xaqanının göyə ehtiram kimi, Göy Tanrıya at və qoyunların, Musa Kağankatlı isə VII əsrin 80-ci illərində qərbi türklərdə, Xəzər xaqanlığında göy allahı Tenqri xanın şərəfinə atların qurban kəsilməsini qeyd edir (Лосев А. Ф. Проблема символа і реалистическое искусство. М.: Искусство, 1976, səh. 131).

Bütün dünyada elə bir insan tapmaq mümkün deyil ki, “o, qorxu hissi kecirməsin. Ən xırda qorxudan tutmuş böyüyünəcən, hər birimiz fərqli-fərqli qorxulara tutuluruq. Deyirlər ki, qorxudan qorxma, qorxunu yaradan səbəbdən qorx. Səbəb isə muxtəlif olur” (Tağıyeva, səh. 1). Qorxu hər

hansı bir real və ya ehtimali təhlükə qarşısında işə düşən özünüqoruma instinkti nəticəsində yaranan və insanı diqqətli və ehtiyatlı olmağa məcbur edən bir hissdır. Filosof, antropoloq və həkimlər bu hissini elmi izahını çoxdan vermişlər. Qədim türklərin əski mifik təsəvvürlərində isə bu fenomen “qut” adlandırılan həyat enerjisinin şər ruhlar tərəfindən oğurlanmasının məntiqi nəticəsi kimi izah edilir. Bu hissini aradan aparılması, ruh tərəfindən oğurlanmış qutun sahibinə qaytarılması, qutu zəbt etmiş ruhun xəstənin bədənindən qovulması üçün həmin adamın kürəyini döyücləyərək müəyyən ovsunlar oxunur (Минибаева, 2009, səh. 41).

Rusiyanın Kurqan vilayətində yaşayan başqırdlardan toplanmış bir ovsun mətni belədir:

Həp, həp, həp!
Hardan gəldin, ordan çıx!
Bura sənin yerin deyil,
Öz yerinə qayıt!
Bura sənin yerin deyil,
Öz yerinə qayıt!
Ay da yerinə qayıtdı,
Gün də yerinə qayıtdı.
Sən də qayıt!
Gənc ağacın təpəsində oturan
Qutum mənim,
Qayıt, qutum, qayıt!
Ya Rəbb!
Quluna şəfa ver!
Çıxmış qut daxil olsun,
Əzablar isə, qoy, uçub getsin! (Минибаева, 2009, səh.

38).

İnsana onu qorxu nəticəsində tərk edən və şər ruh tərəfindən oğurlanan qutunu, yəni həyat gücünü (yaşamaq eşqini) qaytarmaq üçün gerçəkləşdirilən başqa bir ənənəvi müalicə metodu isə “qut tökmə” adlanır. Bu metodun icrası zamanı türkəçarələr xəstəni kətilin üzərində oturdub başını yaylıq ilə örtürlər. Sonra boşqabı su ilə doldurub onu xəstənin başı üzərində tuturlar. Bu zaman içində su olan boşqaba əridilmiş qurğuşun və ya mum tökülür. Bununla paralel olaraq, sual-cavab formalı ovsun oxunur:

-Nə tökürsən?

Qut tökürəm.

-Nə tökürsən?

Qut tökürəm.

-Nə tökürsən?

Qut tökürəm.

-Nə tökürsən?

Ürək axtarıram mən (bu sözlər pıçıltı ilə söylənilir).

Mən yalnız vasitəçiyəm,

Şəfası Allahdan gəlsin!

Kuf, kuf, kuf! (Осман Нури Топбаш, 2008, səh. 393).

Sibirin türk xalqlarının təsəvvürlərinə görə, qut həyat gücüdür. Onlar qut əldə etmək üçün özlərinin soy və boy “tanrılar”ına və ya da himayəçi ruhlara müraciət edərtilər. Belə hesab edilirdi ki, qutun şər ruhlar tərəfindən “yeyilməsi” və ya “oğurlanması” sağalmaz xəstəliyə və ya ölümə səbəb olur (Алексеев, 1980, səh. 136–137).

Sibir tatarlarının fikrincə, qut da can və ruh kimi insanın içində qərar tapıb və bəzi xüsusi hallarda insanın bədənindən “uçar”, sonra isə geri qayıda bilər. Onlarda hətta belə bir ifadə də var: “kotom oçtı” (qutum uçdu). Altay türklərinin mifik təsəvvürlərinə görə də həyat gücü olan qut məhsuldarlıq

ruhunun törəməsidir. Xakaslar isə qutu canlı insanın ruhu ilə eyniləşdirir, onun bədəni tərk etməsinin insanın xəstələnməsinə, geri dönmədiyi halda isə ölməsinə səbəb olduğuna inanırlar. Tuvalılar da qutu insanın ruhu ilə eyniləşdirirlər. Yakutlar isə onu ruhlardan biri hesab edirlər (Балеев, 1978, səh. 118–119).

Qutu ruhla eyniləşdirən teleutlara görə, insan qorxduqda və ya müəyyən həyacan keçirdikdə o, bədəni qeyri-ixtiyari tərk edir və müəyyən vaxtdan sonra da ya özü-özünə və ya da şamanın köməkliyi ilə yerinə qayıdır. Teleutlar qutun bədəni tərk etməsinə “kut çıktı” (qut çıxdı) deyirlər. Qutun çıxmasının bədbəxtliyə gətirib çıxaracağına inanırlar. Hesab edirlər ki, əgər bu çıxış müvəqqətidirsə, bu, xəstəliyə, həmişəlikdirsə, ölümə səbəb olur. Bədəni tərk edən qutun ən böyük özəlliyi odur ki, o, dərhal şər ruhların şikarına çevrilir (Потапов, 1991, səh. 40-41).

L. P. Potapov bildirir ki, “qut” kəlməsi qədim türk yazılarında, o cümlədən Orxon-Yenisey yazılarında da çox işlənən kəlmələrdən biri olub və eyni mənada işlənib (Потапов, 1991, səh. 33).

Başqırdlar və Altay türkləri burulğanın insanlara bədbəxtlik, o cümlədən xəstəlik və qorxu gətirən şər ruh olduğuna inanırdılar. Kurqan vilayətinin başqırdlarının inancına görə, güclü burulğan (koyot) zamanı xəstəlik gətirən şər ruh (zəxmət // zəhmət) özünə gəlin seçir. Burulğanın zərbəsindən yaranan xəstəliklər “yel yukqan” (yel vuran) və ya “zəxmət yukqan” (zəhmət vuran) adlandırılır. Burulğan sütununun içinə düşmək çox təhlükəli hesab edilir. Burulğanın mərkəzinə düşənin adamım qorxudan aqlını itirmək və dəli olmaq təhlükəsi ilə üz-üzə qalacağına inanılır.

Burulğanı özündən dəf etmək üçün ona tərəf üç dəfə tüpürmək və xüsusi ovsun söyləmək lazımdır:

Tfu, lənətəgəlmiş!

Get, yerini tap!

Tfu, lənətəgəlmiş!

Tfu, lənətəgəlmiş!

Tfu, lənətəgəlmiş! (Минибаева, 2009, səh. 38).

Maraqlıdır ki, buna bənzər bir ovsun və şər ruhu qovmaq üçün tüpürmək adəti Azərbaycanda da olmuşdur.

“Nəzərbağlama” adlanan həmin ovsun belədir:

“Qoltuğunda üzərlik

Asdırmışam,

Kürəyində qaratikan

Basdırmışam.

Qalxan sındıran

Gözünə,

Kəl çattadan

Sözünə

Tfu,tfu,tfu.

Gözünün oxu

Torpağa,

Ahın torpağa,

Ufun torpağa

Tfu,tfu,tfu

Tfu,tfu,tfu” (Nəğmələr..., 1986, səh. 122).

Afaq Xürrəmçızı qeyd edir ki, Azərbaycan türkləri arasında qeydə alınmış bir çox ovsunlar yerə tüpürməklə bitir (Xürrəmçızı, 2002, səh. 21).

Bənzər hal qaqauzlarda da qeydə alınmışdır:

“Oklamış betfah,

Qara gözlü, kömür üzlü.

Baxışı kurusun,
Gözü aksın, lafı bitsin.

Nazar tütsün,..

Dağlara taşlara

Tfu, tfu,tfu” (Gagavuz türkləri, 199,1səh. 196;
Xürrəmçızı, 2002, səh. 21).

Altay və teleut türkləri də saat əqrəbinin əksi istiqamətində dövrə vuran burulğanı şər ruh hesab etmişlər. Kaçın və saqay türklərinə görə burulğan insanın qutunu oğurlayan şər ruhdur (Потанов, 1991, səh. 81).

Tuvalılara görə, xəstəlik ruhu – aza bəzən burulğana çevrilib bacadan evə daxil olu. Telenqitlər şər ruh hesab etdikləri burulğandan qorunmaq üçün ona tərəf 3 və ya 7 dəfə tüpürər, həmin istiqamətə daş atar, söyüş söyər və ovsun oxuyardılar. Eyni zamanda bütün şər ruqları qovmaq üçün universal vasitə hesab etdikləri topulqadan hazırlanmış qırmızı dəstəklı hörmə qırmancı işə salırdılar (Яданова, 2008, səh. 175–176).

Türk xalqlarının milli təbabətində qorxunun və ümumiyyətlə nevropsixoloji xəstəliklərin aradan aparılmasında, eləcə də bir çox digər xəstəliklərin müalicəsində effektiv vasitə kimi ardıc bitkisindən də geniş istifadə edilir. Sərvkimilər fəsiləsinə daxil olan bu iynəyarpaqlı kol birkisi həm müxtəlif dərmanların hazırlanmasında, həm də yandırıldıqda tüstüsü ilə şər ruqların qovulmasında effektiv vasitə hesab edilir. Bu barədə İ. Q. Qeorqi və İ. İ. Lepexinin verdiyi məlumatlardan belə məlum olur ki, onun tüstüsünün vasitəsilə bütün şər ruqların uzaqlaşdırıldığına, cadu və tilsimlərin neytrallaşdığına inanılmışdır (Георги, 1799, səh. 107–108; Лепехин, 1802, səh. 73–75).

P. S. Pallasın yazdığına görə, başqırdlar yandırılan ardıcın tütüsündən xəstə uşaqları şər ruhların təsirindən qurtarmaq, eləcə də evlərini cadugərlərin tilsim və sehrindən qorumaq üçün istifadə edərmişlər (Паллас, 1809, səh. 655). V. Z. Qumarovun topladığı materiallara əsasən, Ural türkləri sözügedən bitkinin meyvələrini qaynadar və suyunu sidiyini saxlaya bilməyən uşaqlara içizdirərdilər. (Гумаров, 1985. С. 34.).

Z. Minbayevanın türkəcərələrə istinadən yazdığına görə, qıcolmaya tutulub büzüşən və çırpınan adamı yalnız ardıcın köməyi ilə sağaltmaq mümkündür. Bunun üçün ardıc kolunun budaqlarının qaynadıldığı isti suda vanna qəbul etməlidir. Onu kiçik fasilələrlə, üç dəfə 10-15 dəqiqəliyə vannaya oturtmaq və içnəyə isti süd vermək lazımdır. Alim şahidlərin sözlərindən çıxış edərək bildirir ki, qıc olan və ayaqları tutulan bir qızı hamama aparmış, yuxarıda təsvir edilən prosedurdan keçirmiş və qız hamamdan evə özü, öz ayaqları ilə qayıtmışdır (Минибаева, 2009, səh. 43).

Ardıc bitkisi Altay türkləri içərisində də çox məşhurdur. Onlar bu bitkinin təmizliyinə və müqəddəsliyinə inanmaqdadırlar. Onların ardıc barədə fikirləri böyük maraq kəsb edir. Altaylılar belə hesab edirlər ki, ardıcı hər adam yığa bilməz. Onu yığan adam Tayqın yiyəsi, yəni meşə əyəsi qarşısında günahsız və təmiz olmalıdır. Qohumları içərisində bir il öncə və ya daha az müddət öncə ölmüş şəxs olmamalıdır. Arvadları da öz təmizliyi ilə fərqlənməlidirlər. Ardıc kolunun budaqlarını kəsməmişdən öncə kola lentlər bağlanılmalı və meşənin sahibi olan əyədən onların kəsilməsi barədə icazə istənilməlidir. Kolun bitdiyi yerdə qışqırmaq, söyüş söymək olmaz, əks təqdirdə həmin adam çox böyük

xoşagəlməzliklərlə, hətta ölümlə qarşılaşar (Кипчакова, 1983, səh. 144).

Azərbaycanda da bu ağacın müqəddəs sayıldığı məlumdur. Xalqımız hesab edirdi ki, “Ardış ağacın kəsməzdir. Kim onu kəssə, günaha batar. Bir arvad bir budağın kəsip təndirə atır. Əxşama yaxın arvadın uşağı dığırlandıq təndirə düşür, yənir” (Xürrəmçızı, 2002, səh. 29). Mirəli Seyidov yazır ki, “Naxçıvan, Ordubad əhalisi həmişəyaşıl ardıc ağacına toxunmaz, onun qol-budağını sındırmazdılar” (Seyidov, 1983, səh. 54).

Yalnız bütün bu şərtlərə əməl edildikdən sonra budaqlar kəsilə bilərdi. Ardıcın müqəddəsliyinə inanan Altay türkləri onun tüstüsü ilə şər ruhları evlərdən, heyvanlardan və insanlardan uzaqlaşdırardılar (Алексеев, 1980, səh. 68).

Ardıc monqollar arasında da çox məşhurdur. Monqol dilində bu bitkiyə “artış” deyilir və bu kəlmə onların dilində “qorxuya qarşı dərman” və ya “qəddar adamlardan qoruyan” anlamlarında işlədilir. Orta əsrlər Tibet mədəniyyətinin əsas abidəsi hesab edilən “Çjud-şi” də bu kol haqqında belə yazılıb: “şər ruhları qovan ardıc” (Васильев, 2000, səh. 117).

Türk xalqlarının xalq təbabətində müqəddəs hesab edilən bulaqların suyundan və gilli torpağından da bir çox xətləklərin, o cümlədən qorxunun fəsadlarının müalicəsində geniş istifadə edilməkdədir. L. B. Çançibayevanın topladığı materiallardan göründüyü kimi, altaylılar “arjan” adlandırdıqarı bulaqlara müqəddəs yer kimi yanaşmışlar. Əslində onlar bulaqların özünə deyil, onların əyələrinə tapınırdılar. Mineral bulaqların müalicəvi əhəmiyyəti həmin əyələrin əməli hesab edilirdi. Arjanın ziyarət edilməsi üçün ən münasib vaxt yaz və payız mövsümləri hesab edilirdi (Чанчибаева, 1978, səh. 95).

Altay türkləri bulaq başındakı ağacların budaqlarına əski parçaları bağlayır, arjana isə metal sikkələr atırdılar. Ziyarət zamanı bəzi yasaqlara əməl etmək vacib idi. Məsələn, bulağın yaxınlığında torpağı qazımaq, kolları qırmaq, syn keyfiyyətindən narazılıq etmək olmazdı. Əgər hər hansı bir ailənin bu və ya digər fərdi ölərdisə, həmin ailə natəmiz hesab edilər və onun üzvlərindən heç biri bir il ərzində bulaq başına gələ bilməzdi. Bu yasaqlara əməl etməyənlərin qəzəbə gələrək, xəstəliyə tutulacağına inanılırdı. Belə hesab edilirdi ki, sğalma müddəti və ya ümumiyyətlə sağalıb-sağalmamaq insanın günahının dərəcəsiindən asılıdır. Bulağı ziyarət etdikdən sonra orada gördüklərini, o cümlədən yuxularını bir il ərzində başqalarına danışmaq yasaq idi. Bu adamlardan onların səhhətini soruşmaq da yasaqlardan biri idi (Шатинова, 1983, səh. 153; Алексеев, 1980, səh. 67).

Bulaq başına, yəni arjana gələn tuvalılar bulağın əyəsinə və ya da özünə müraciət edərək, öz xəstəlikləri barədə ona məlumat verər və ondan şəfa diləyərdilər. Dua (alqış) oxuduqdan sonra ardıcla tüstülənmə mərasimindən keçər, sonra bulaq başındakı ağaca əski parçası bağlayar və çay dəmləyərdilər. Çayın ilk stəkanı bulağın əyəsinə çatmalı idi. Ona eyni zamanda pendir, yağ və xama qurbanlığı da verilərdi (Алексеев, 1980, səh. 75).

Azərbaycan türkləri inanırdılar ki, “Su çərşənbəsində çay qırağında, su üstündə qorxan adamın başından üç dəfə sağdan, üç dəfə soldan su atsan qorxusu keçər. Su çərşənbəsində qorxan adama cəftə suyu içirdirlər” (Sayılov, 2007, səh. 54). B.Abdullan yazır ki, “axar su canlı və müqəddəs hesab olunub” (Abdulla, 2005, səh. 163).

Belə hesab edilirdi ki, “İlin axır çərşənbəsində gejë yarısı yuyunuf pəklanannan sonra axar suyun qırağında

oturuf, niyyətini ona danışsan, o niyyətinə çatarsan. Dərdini, ağrını, azarını suya söyləsən, su gejë hamısını özü ilə aparar, – deyiflər” (Azərbaycan folkloru antologiyası, III, 2000, səh. 94).

A. Babək bu inancla bağlı ortaya maraqlı bir sual qoyur və onu cavablandıraraq yazır: “Bəs insan öz niyyətini suya kimin üçün danışır? Bu, maraqlı məsələdir. Burada əyələri xatırlamaq lazım gəlir. Niyyəti əyələrdən başqa kimə danışmaq olar ki?! Axı suların əyəsi var. Demək, axır çərşənbə gecəsi suyun sahibi insanı eşidir, onun niyyətlərini dinləyib, nəсібini verir. Su həm də insanın bütün ağırlıqlarını təmizləyir. Bununla yenə də təsdiq olunur ki, bu su ilkin-kosmoqonik sudur. Möcüzəlidir, insanın azar-bezarını götürür, sağlamlıq bəxş edir, onun arzularını yerinə yetirir” (Babək, səh. 8).

Z. İ. Minibayeva bildirir ki, Perm vilayətinin Bərdə şəhərindən 3 km. aralıda iki Arjan adlı kənd var. Onlardan birinin yaxınlığında ağ, digərinin yaxınlığında isə qırmızı gilli su mənbəyi var. Hazırda o kəndlərin hər ikisinin adı dəyişdirilərək “Krasnıy Yar” edilib. Hər iki mənbə müalicə əhəmiyyətlidir və yerli türklər tərəfindən elə bu məqsədlə də istifadə edilir. Məsələn, mədə-bağırsaq xəstəliklərindən qurtulmaq üçün ağ və qırmızı gili suyla qarışdırıb içirlər. Oynaq sızıntıları zamanı gili azacıq isidim narahatlıq törədən yerin üzərinə qoyurlar. Bir müddətdən sonra isə istifadə edilmiş gili atırlar. Sakinlərdən hər biri heç olmasa idə bir dəfə oranın suyundan içməyə çalışır. Xalq inancına görə həmin suda çimməyə icazə verilmir. Onu yalnız içmək olar. Bundan sonra bulağın əyəsinə təşəkkür etmək lazımdır. Bunun üçün paltardan kiçik bir sap qopararaq suya qoymaq və aşağıdakı ovsunu oxumaq yetərlidir:

Mine aşama, şunu aş,
Mine eçmə, şunu eç.

Yəni:

Məni yemə, bunu ye,
Məni içmə, bunu iç.

Sapı qurbanlıq kimi qəbul edən bulağın əyəsi həmin adama “toxunmur” və o sağalır. Belə hesab edilir ki, qaydalara əməl etməyən adam xəstələnə və hətta ölə bilər. Bu yolla xəstəlik tapanlara şamanlar “vurulmuş” və ya “əyə vurmuş” (Azərbaycanda “cin vurmuş”) deyirlər. Belələri hər hansı kimsəyə sədəqə verməli və onun üçün bulağın əyəsinə dua oxumasını xahiş etməlidir (Минибаева, 2005, səh. 379).

Qeydə alınmış maraqlı inanclardan birində taun xəstəliyi iki köməkçisi olan qadın şəklində təsvir olunur, köməkçilərdən birinin əlində qara qamçı var və o, qara geyimli kişidir. Əlində qırmızı qamçısı olan qırmızı geyimli kişi isə ikinci köməkçi kimi təqdim edilir. Qırmızı libaslı kişi qamçını insana vurarsa, o sağ qalar, qara libaslı vurarsa, o ölür (СМОМПК, XVII, 1893, səh. 180-181).

Türk mifologiyasında insanın taleyində və səhhətində önəmli rol oynadığına inanılan çox sayda ruh (əyə) qeydə alınmışdır. Onların hər birinin özünəməxsus yaşayış yeri vardır.

Əski türk-Altay mifik təvəkkürünə əsasən kainat 99 fərqli dünyadan ibarətdir ki, “Qara Təngərə” adlandırılan və idarəçiliyi May-Tərəyə (Umay anaya) verilmiş olan bizim dünya onların ən kiçiyidir. Özünün ayrıca cəhənnəmi də var. Bu cəhənnəmi Kerey xan adlı birisi idarə edir. Onun üzərində 33 qat göy ucalır:

Bir gün yatdıqdan sonra Bay Ülgen qalxdı yenə,

Ətrafna boylandı, nələr yaratdım deyə.
Bizimkindən başqaydı özünə eş dünyası,
Onun deyildi yalnız Ay və Günəş dünyası.
Doqquz ayrı dünya da artıq yaradılmışdı,
Birər cəhənnəm ilə bir də yer qatılmışdı.
Dünyanın böyüyü Xan Qurbustan Təngərə,
Cəhənnəminin adı Manqız Toçiri Tamu,
Altun Tələgəy idi yerin isə namı.
Cəhənnəmi quranda Tanrı heç boş durmamış,
Matman Qara adıyla bir də möhür adamış.
Doxsan doqquz dünyanın ortasının oratası,
Adı Əzrə Qurbustan Təngərə, Göy dünyası,
Bu dünya rəisinin özü də bir xan idi,
Adı Keratlu Türün Musikay Burxan idi.
Qurulduğu yer isə Altun şarka adlı yer,
Cəhənnəminə hamı Tüpgün Qara Tamu der.
Biri bu cəhənnəmi idarə edir başdan,
Bu da qutsal ruhlardan biri Matman Karakçı xan,
Dünyamıza gəlincə, dünyalar içərisində,
Ən kiçik olanıdır, insan yaşar içində.
İnsanın dünyasına derlər Qara Təngərə,
İdarə edər onu qutsal, böyük May-Tərə.
Dünya cəhənnəminə topdan Qara teş derlər,
Kerey xan adlı biri onu idarə edər.
Sanma ki, bizim dünya, dünyalar içrə təkdir,
Otuz üç qatlı göylə, dünya çox-çox yüksəkdir (Ögəl,
2006, səh. 430).

Kainatdakı 99 dünyadan sadəcə biri olan bizim dünya üç qatlıdır: yuxarı dünya, orta dünya və aşağı dünya.

İ. A. Xudyakovun topladığı saxa-yakut variantında isə bizim dünyanın səkkiz guşəli olduğu deyilir:

Yakuta görə, dünya səkkiz guşəli imiş,
Yerin ortası isə sarı göbəkli imiş (Ögəl, 2006, səh. 114).

Mövzu ilə bağlı Nizami Cəfərov yazır:

“Qədim türk mifologiyasına görə, yuxarıda Göy, aşağıda Yer yarandıqdan sonra onların arasında insan oğlu əmələ gəlmişdir. Dünyanın damı olan mavi göydə Günəş qədim türklər arasında xüsusi məzmun daşdığından xaqanın – türk hökmdarının cadırı həmişə üzü şərqə qurularmış. Yer insanların məskunlaşdığı dörd tərəfdən ibarət sonu dənizlərlə əhatə olunmuş kifayət qədər geniş bir məkan kimi təsəvvür olunmuşdur. Gündoğan - irəli, günbatan – geri, buradan irəli gələrək, çənub – sağ, şimal – sol tərəf sayılmışdır ki, bu da qədim türklərin zəngin coğrafi maraqlarının olduğunu göstərir.

Qədim türklərə görə, dünya üç hissədən ibarətdir: yuxarı dünya, orta dünya, aşağı dünya” (Cəfərov, 2004, səh. 11-12).

N. Qoroxov tərəfindən toplanaraq yazıya alınmış saka-yakut variantı bu modeli çox gözəl izah edir:

Dibsiz, geniş, sonsuzdu qara yerin ən altı,
Hərəkətsizcə duran simsiyah bir qaraltı.
Doqquz fələk çarxısa göylərin üst qatıdır,
Göylərin ən üstündə fırlanan bir çatıdır.
Göy qatları düzülür fələklərin altında,
Lap çox aləmlər vardır göyün yeddi qatında.
Bir göbək yeri vardır göylərin ortasında,

Tanrı cənnət qurmuşdur qatların arasında.
Yer üzü, orta dünya göylərin altındaydı,
Bir də göbəyi vardı, yerin ortasındaydı (Ögəl, 2006, səh.
115).

Saxa-yakut şamanlarının inanclarına görə, yuxarı dünyada “ayı” adlandırılan fəvqəltəbii varlıqlar məskundur ki, onların da başında Ağ Ana Ürünq Ayığ Toyon durur. O, hər şeyin, o cümlədən insanın və heyvanların yaradıcısı olan Tanrının özüdür (АИВ АН СССР (ЛЮ), ф. 22, оп. 1, д. 1, л. 61, с. 61-64):

Bu ağacın zirvəsi yeddi göyü dələmiş,
Göylər üstünə çıxıb, lap Tanrıya gedərmiş.
Ürünq Ayığ Toyon ki, yaradan Tanrı idi,
İnsanlara can verən, yaşadan Tanrı idi (Ögəl, 2006, səh.
116).

Ayılar Tanrının, yəni Ağ Ana Ürünq Ayığ Toyonun xidmətçiləri və yaxın köməkçiləridir. Onlar da eynən Tanrının özü kimi insanlara qut verirlər. Onların hər birinin özünəməxsus funksiyaları var. Məsələn, Cesegey ayı atçılığın himayədarıdır və insanlara at əhliləşdirməyi, minməyi və arabaya qoşmağı, eləcə də ətindən, südündən, dərisindən istifadə etməyi o öyrətmişdir. Sügə toyon (tərcüməsi “Balta ağa”) isə ildırımların və şimşəklərin hakimidir (Ксенефонов, 1977, с. 97). Bundan başqa bir çox saxa – yakut soylarının himayəçisi sayılan Омоқоуун, Lena çayının sahibi Асирайын (buryatlarda Ајирай) da adlarını çəkmək olar (Кулаковский, 1979, с 18; Михайлов, 1980, с. 172).

Bu mifik varlıqlar Azərbaycan mifoloji mətnlərində “iyələr” və ya “əyələr” kimi tanınır və Azərbaycan türkləri də İslamdan öncə onların hamilik, sahiblik missiyasına malik olduqlarına inanmışlar.

Saxa-yakutların “ayı”, Azərbaycan türklərinin “iyə” və ya “əyə” adlandırdıqları mifik varlıqlar (ruhlar) barədə düşüncələrini dilə gətirən R.Q.Axmetyanov iye, əyə, eye anlayışının əski türkcədəki “eqe” ilə bağlı ola biləcəyi ehtimalını irəli sürmüşdür (АХМЕТЬЯНОВ, 1944, с. 28). С. Бəydili “izi//iyə” istilahını kult hesab etmiş və bildirmişdir ki, bu kult öz kökünü təbiətdən alır:

“Tanrıçılıq dünyagörüşünün ayrılmaz parçası olan və şamanizm elementlərini yaşadan pır-ocaq inanışı da təbiətdən gəlir” (Bəydili, 2003, s. 183).

Fikrimizcə saxa-yakutların “ayı”, Azərbaycan türklərinin “iyə” və ya “əyə”, Altay türklərinin “əzi (eezi) kimi tələffüz etdikləri kəlmnin kökündə “yiyə” (sahib) kökü durmaqdadır ki, bu da əcdad (ata – baba) ruhlarının mifik təfəkkürdə təbiət kultları ilə çuğlaşaraq, göl, meşə, çay, dağ, ağac və s. təbiət obyektlərinin sahibinə, yiyəsinə transformasiyası ilə bağlıdır. Məsələn, Od əzi – Odun yiyəsi, Yol əyəsi – Yolun yiyəsi, Bəğ əyəsi – Bağın yiyəsi və s. Bunu yuxarıda misal çəkdiyimiz Azərbaycan mifində yer alan bir cümlə də təsdiq edir. “Əncax əyələr nəyin əyəsidisə, onun da sahibidi” (Ancaq əyələr nəyin əyəsidirsə, onun da yiyəsi - sahibidir).

E. K. Pekarskinin yazdığına görə, yakutların bu mifik varlıqlara, - alim onları “ayı” kimi qeydə almışdır, - hər edilmiş mərasimlərinin (ayı oyunna –ayı oyunları) araşdırılması onların hər birinin bir qəbilə (boy) və soyun tanrıçası olduğunu üzə çıxarmışdır. Yakutlar başlarına gələn

hər hansı bir xoş və ya bəd hadisənin onlarla bağlı olduğunu düşünürlər (Пекарский, 1959, с. 47). Həmin varlıqların hamısının “ayın” adlandırılmasını tam doğru saymayan N. V. Alekseyev bildirir ki, ayılar xeyirxah ruhlardır və onlarla ağ şamanlar təmasda olurlar. Bundan başqa göylərdə abaası adlanan şər ruhlar da yaşayırlar ki, insanların başına gələn xoşagəlməz hadisələr məhz bu varlıqlardan qaynaqlanır. Onların başında Uлуу Toyon (ulu ağa) durur (Алексеев, 1984, с. 25-26). A. E. Kulakovskaya isə bu mifik varlıq haqqında başqa fikirdədir. O yazır:

“Uлуу Toyonu ayılar qisminə aid etmək lazımdır, onun abaasıya çevrilməsinin əsas səbəbi qəzəbli tərəfinin yakutların həyatında özünü tez-tez göstərməsi olmuşdur... Müasir yakutların təsəvvürlərində, demək olar ki, bütünlüklə abaasıya çevrilmişdir, çünki qara şamanlar xəstəliklərin törədicisi kimi daha çox ona müraciət edirlər. Bu isə çox-çox sonrakı dövrlərdə Uлуу toyonun abaası kimi çıxış etdiyi çox sayda əfsanə və rəvayətlərin doğmasına səbəb olmuşdur” (Кулаковский, 1979, с 18).

.Q. U. Erqis də Uлуу Toyonun ayılara aid olduğu fikrindədir. O bu barədə yazır:

“Keçmiş zamanlarda bəzi yakutlar xasiyyətindəki sərtliyə görə Uлуу Toyunu və onun oğlu Xara Suorunu abaasılar cərgəsinə aid etməyə meyilli olmuşlar. Fəqət miflərdən də göründüyü kimi, Uлуу Toyon insanlara sür - can və ruh verir, qarğa vasitəsi ilə onlara od göndərmişdir, insanları sağaltmaları üçün şamanları yaratmışdır. Eyni zamanda Ürünq Ayın Toyonla birlikdə bahadırları – olonqoları və sadə adamları mühakimə edir. Bir sözlə, xeyirxah əməllər sahibi kimi çıxış edir. Bu isə o deməkdir ki,

o, abaası yox, ayıdır, çünki birincilər insanlara heç vaxt yaxşılıq etmirlər” (Эргис, 1974, с. 129).

Bununla belə, öz fikrində israr edən N. A. Alekseyev yuxarıda sadalanan müsbət keyfiyyətlərin Uлуу Toyonu xeyirxah ruhlar – ayılar cərgəsinə qoşmaq üçün yetərli olmadığını düşünür. Onun bu fikrinə Xanqalov da şərik çıxır:

“ Uлуу Toyonu təkcə ona görə ayı saymaq olmaz ki, o, aşağı dünyanın sakinləri olan abasından fərqli olaraq, xeyir işlər görürdü. Ayılar və abasılar haqqında mövcud materialların öyrənilməsi göstərir ki, onlar birmənalı şəkildə ya “yaxşı”, ya da “pis” olmamışlar. Belə ki, birincilər onlara verilən qurbanlardan narazı qaldıqları halda, uşaqlara qut verməkdən, mal-qaranın doğub – törəməsini təmin etməkdən imtina edir və s. “şər işlər”ə baş vururdular. İkincilər isə verilən qurbanların onları qane etdiyi halda xəstələrin qutlarını geri qaytarır, yəni “ xeyir iş” görürdülər. Yakut mifologiyasında ayılar və abasılar sadəcə öz mənşələrinə görə fərqləndirildilər. Dini praktikada onların birbaşa qarşıduran tərəflər kimi qeydə alınmasına rastlanmamışdır” (Хангалов, 1958, с. 317-318, 339; Алексеев, 1975, с. 112-113; 1984, 28-27).

Adına Lena yazılarında da rast gəlinən Uлуу Toyunun göydə (aşağı dünyada yox) yaşayan abasılar kateqoriyasına daxil olduğunu V. L. Seroşevskinin və digərlərinin topladığı folklor materialları birmənalı şəkildə sübut etməkdədir. Bu materiallara əsasən o göylərdə yaşayır və onun yaşadığı təbəqə yerdən o qədər uzaqdır ki, onun yanına yalnız ulu şamanlar səyahət edə bilirlər və “merac” edən şamanlar yolda dincəlmək üçün üz dəfə doqquz qədər durmağa və istirahət etməyə məcbur olurlar. Onun çox sayda övladları var və onların hər biri bir abaası soyunun babasıdır (Серошевский,

1896, c. 628; АИВ АН СССР (ЛЮ), ф. 22, оп. 1, д. 1, л. 38). Uлуу Toyonun abaası olan qızı Naadım Dınqxa xatun (Naadım Dınqxa – Dünya xanımı) insanların heyvanlarını bəd ruhlardan qorumaq üçün Yer üzünə göndərilmişdir. Saxa – yakutlar bu abaasını heyvan tövləsinin himayəçi ruhu hesab edirlər (АИВ АН СССР (ЛЮ), ф. 22, оп. 1, д. 1, л. 10). Bu ruh Kazan tatarlarının “Abzar iyəse”, Azərbaycan türklərinin “Zəngi babası” ilə eyni semantik cərgədə durur.

Abaasların atası olduğu hesab edilən Uлуу Toyonun eyni zamanda qüdrətli şamanların və qarğaların ulu babası olduğuna da inanılır (Серошевский, 1896, с. 628, 655).

Abaaslar saxa-yakut türklərinin mifoloji təsəvvüründə antropomorfik varlıqlardır. Onları bəzən insan bədənli, qarğa başlı varlıqlar kimi də təsəvvür edirlər (Ксенефонов, 1929, с. 30). Həmin təsəvvürlərə görə abaasların həyatı varlı saxa – yakut türklərinin həyatını xatırladan şəkildə təsvir edilir. Onların öz ailələri, evləri, torpaqları, mal-qaraları var və onlar təsərrüfat həyatı ilə məşğuldurlar (Алексеев, 1984, с. 28). Uлуу Toyona tabe olan bu mifik varlıqlar orta dünyaya köçür bə ağacların oyuqlarında yuva qururlar. Yay günlərində isə yer üzünü fırtına kimi gəzib – dolaşırlar. Yakutların inancına görə onlar insan nitqini anlayırlar. Gecələr insanların evlərinə soxulur, onları xəstələndirirlər. Erkək abaasların qadınlarla evlənmələri hallarına da rast gəlinir ki, bu izdivacdan doğulan uşaqlar ağıldan kəm olurlar (АИВ АН СССР (ЛЮ), ф. 22, оп. 1, д. 1, л. 131-32).

Yeri gəlmişkən, saxa-yakutların “abaası” adlandırdıqları mifik varlıqları Altay türkləri “albıs”, Azərbaycan türkləri isə “bizdən yey”, “alvız” (Azərbaycan mifoloji mətnləri, 1988, s. 23-24, 51), “albastı”, “al arvadı”, “hal anası” və s. adlandırmışlar (MC, 33).

Saxa-yakutlar inanrdılar ki, göyün işıqlı, sarımtıl hissəsində, yumaq-yumaq buludların ətrfində abaasların işıqlı kürən rəngli atları yaşayırlar. Onlar yerə enib yerdəki atlarla cütləşdikdə dünyaya “çiççik” adlanan eybəcər dayçalar gəlir. Əgər bu dayça erkək olursa onun sahibi, dişi olursa sahibəsi ölür (АИБ АН СССР (ЛЮ) ф. 22, оп. 1, д. 1, л. 39-40).

Saxalar (yakutlar), bir qayda olaraq, ruhların adlarını çəkməkdən çəkinir və adı çəkilən ruhun gəlib ona ziyan verə biləcəyindən ehtiyat edirdilər. Bu üzdən də adları qeydə alınmış ruhların mövcud adları onların birbaşa adları deyil, xarakterlərinin müəyyən bir keyfiyyətini əks etdirən dolayı adlardır. Məsələn “Uluu Toyon” qəzəbli və böyük ağa, “Kəkə Çuöraan toyon” cingiltili səslə danışan ağa, “Xara Suorun toyon” qara atı olan ağa anlamına gəlir. Bu adlar bəzən sözügedən ruhların göyün hansı hissəsində yaşadığını bildirir: Odun xalaan kısa – Odun göylərinin qızı, Kırıray xalaan abaasita – uzaq göyün şər ruhu (abaasısı). Bir sıra hallarda isə dolayı adlar onların atları ilə bağlı olur: Xara Sılqılaax – Qara atı olan, Kuqas Manqas Sılqılaax – ağ üzlü, kürən atı olan və s. (Слепцов, 1886, с. 120; АИБ АН СССР (ЛЮ) ф. 22, оп. 1, д. 1, л. 39-40; Архив ГО СССРЮ ф. 64, оп. 1, д. 5, л. 327). Vaxtilə V. L. Seroşevskinin informatoru olmuş Tsenət adlı şaman yuxarı dünyanın abaasları sırasında göyün altıncı qatında yaşayan Denkir manqas sılqılaax (ağappaq atları olan) adlı ruhu da yad etmişdir (Архив ГО СССР, р. 64, оп. 1, д. 65, л. 327).

N. A. Alekseyev haqlı olaraq yazır ki, Yuxarı dünya abaaslarının epitetləri şərti olsa da, bu epitetlər sübut edir ki, onların ən azı bir qismi yakut tanrıçaları panteonuna daxildir və mifik soy və boy əcdadlarının həmin soy və boyların himayədarı kimi çıxış edən ruhlarından başqa bir şey deyil.

Özlərinin başlanğıcının Ulu Toyondan gəldiyinə inanan yakutlar (saxalar), eyni zamanda dualarını özlərinin üç mifik babalarından biri olan Elləəyə, eləcə də Ürünq Ayı Toyona (Ağ anaya) yönəldərdilər:

“Məlum olduğu kimi, yakutlar Ürünq Ayı Toyona eyni rəngdə at qurban edərdilər. Yakutların inančna görə, diri tanrıçalara göndərilən və ya qurban verilən atın ruhu qurban verildiyi həmin fəvqəltəbii varlığın yurduna “köçür”və orada yaşamaqda davam edir (Алексеев, 1984, с. 29).

Yuxarı dünyanın abaasları sırasına daxil olan, “Xosonnoox Xoro Tanqara uluustara” adlandırılan ruhların yakut – xorin soylarının himayəçisi kimi çıxış etdiyi, bu soyların Uluu Xoronu öz əcdadları saydığı da məlumdur (Боло, 1938, с. 144; Исторические предания..., 1960; Алексеев, 1975, с. 194-195; Алексеев, 1984, с. 29).

S. İ. Bolo yuxarı dünyanın abaasları sırasına Xotoy ayını (qartal ayını) da əlavə edir (Боло, 1938, с. 144). Bu mifik varlıq adətən ayılar sırasında yad edilir və saxa - yakutların inanclarına görə bəzi saxa soylarının və qartalların ulu babası hesab edilir. Bu sırada Kııs Tanqara aymaqa (nəsil tanrıçası olan qızlar) və Xallaan Daqıl udaqattara (doğmayan göy şaman qızları) kimi ayılar da yad edilməkdədir (Алексеев, 1975, с. 113). Saxalar (yakutlar) inanmışlar ki, bu varlıqlar göylərdə insanların yerdəki həyatlarına bənzər bir həyat yaşamaqdadırlar.

Saxalar (yakutlar) ayılar sırasına bu dünyadan narahat köçən və bu üzdən də öz nəslinə mənəub insanları narahat edən insanların ruhlarını – “üör” adlandırılan ruhları da daxil edirlər. Üörlər içərisində Mılxısın ayıta, Doxsun Duyax, Dalbar Çuonax, Kinəəs oyuun (knyaz-şaman, əslən Namsk ulusundan olan mərhum şaman, gerçək sima olub) və s. daha

məşhurdurlar. Elə bu səbəbdən alimlər içərisində bu və ya digər mifik varlığın əslində keçmişdə real şəxs olduğunu iddia edənlər də olmuşdur. Məsələn, T. M. Mixaylovun fikrincə, Lena çayının ruhu, sahibi və himayəçisi hesab edilən Ajiray mifikləşdirilməmişdən, yəni mifik personaja çevrilməmişdən öncə real insan idi, yakut ellərinə basqınlar edən hərbi dəstənin başında dururdu və onu Lena boyunca təqib edən saxa – yakut əsgərlərinin atdığı oxla öldürülmüşdü. Ölümündən sonra isə o buryatların əcdad ruhları barədə təsəvvürlərinə uyğun olaraq əfsanələşdirilmiş və tanrılar panteonuna daxil edilmişdir. Öncələr sadəcə bir soyun tanrıçası hesab edilən bu personaj sonralar ümumburyat tanrıçalarından birinə çevrilmişdir. Alimin sözlərinə görə, bu şəxs yakutlara da yaxşı məlum idi. Onlar da Ajirayı (yakutlarda Aciray) mifikləşdirmiş, fəqət onu qəhrəman kimi qəbul edən və xeyir ruhlar sırasına qatan buryatlardan fərqli olaraq, mənfi çalarlarla bəzəmiş və bəd ruhlardan biri hesab etmişlər. Alim bu fikrini sübut etmək üçün Lena sahillərindən tapılmış türk-run hərfləri ilə türkcə yazılmış mətlər içərisində Ajiray – buxe adlı şəxs adına rast gəlinməsinə misal çəkmişdir. (Михайлов, 1980, с. 172).

T. M. Mixaylovun bu fikri ilə razılaşmayan N. A. Alekseyev bildirir ki, bu tip idenfikasiyalar sadəcə və yalnız XX əsrdə yazıya köçürülmüş folklor materialları əsasında aparıla bilməz:

“Yakutların tarixi rəvayətlərində buryatlarla müharibə və Ajiraya qarşı mübarizə barədə bircə dənə də qeydə rast gəlinmir” (Алексеев, 1984, с. 27).

Belə hesab olunur ki, yuxarı dünyann sakinləri ilə yalnız şamanlar təmas qura və onları bəd niyyətlərindən çəkindirə bilirlər.

Sibir və Altay türklərinin mifik təsəvvürlərinə görə orta dünya, yəni yer sadəcə insanları və heyvanların yaşadılar, bitkilərin mövcud olduğu bir məkan deyil. Burada da yuxarı dünyada, yəni göylərdə olduğu kimi çox sayda ruhlar – çayların, göllərin, dağların və s. hami ruhları yaşamaqdadır (Алексеев, 1980 б). Bu baxımdan saxa-yakutlar da istisna deyillər. Saxa –yakutların miflərini bir araya toplayaraq tədqiq edən N. A. Alekseyevin sözlərinə görə, XVII-XX əsrlər arasında təkcə bu xalqdan 150-dən artıq mifik süjet toplanmışdır ki, bu da türklərin nə qədər zəngin və dolğun mifologiyaya sahib olduğunu göstərir.

Alim həmin mifləri aşağıdakı kimi təsnif etmişdir:

1. Quşlar, heyvanlar, balıqlar və sürünənlər barədə miflər
2. Göy, atmosfer hadisələri və yuxarı dünyanın sakinləri barədə miflər
3. Orta dünyada yaşayan fəvqəltəbii varlıqlar barədə miflər
4. Aşağı dünyanın ruhları barədə miflər
5. İlk əcdadlar, soy babaları və insanların mahiyyəti barədə miflər
6. Şamanizmlə bağlı miflər (Гасанов, 2002, с. 150).

Saxa-yakutlar inanmışlar ki, yer üzündə göylərdəki və yerin altındakı ruhlardan – abaasilərdən fərqli “kiçik abaasılar” yaşayır və bəzi xəstəliklərin səbəbkarı onlardır (Кулаковский, 1979, с. 27-28; Попов, 1949, с. 255-323).

Saxa-yakutlar, XIX-XX əsrlərə qədər, artıq qeyd edildiyi kimi, ölən insanların bir qisminin ruhlarının ürlərə çevrildiklərinə inanmışlar. Bu “üör”lər insanları narahat edir, onların xəstələnmələrinə, başlarına pis hadisələrin gəlmələrinə səbəbkar olurlar.

İnsanlara ziyan vuran xırda ruhlardan və üörlərdən başqa, saxaların (yakutların) orta dünyaya aid etdikləri fəvqaltəbii varlıqlar içərisində yuxarı dünya ilə orta dünya arasında var-gəl edən Vosol ağa və Mosol xanım da yer almaqdadırlar. Bu mifik varlıqlar İsəgey Ayıısı adlı tanrıçanın mal-qaraya qut verməsinə mane olurlar. Bunun üçün onların buzdən qayrılmış xüsusi tövlə, axıl və binələri var. Onların oğlu Buos Bəsirik isə onların oğurladıqları mal-qaranı yenidən İsəgey Ayıısı qaytarmaqla məşğuldur (АИБ АН СССР (ЛЮ) ф. 22, оп. 1, д. 1, л. 66).

Orta dünyada onun öz real və mifik varlıqlarından başqa, yuxarı və aşağı dünyaların sakinlərinin də tez-tez peyda olmalarına və yer üzünü tufan kimi dolaşdıqlarına inanılmışdır. Belə hesab edilirdi ki, bu tip abaaslar od saçır və onları xəstəliyin tüğyan etdiyi yerlərdə müşahidə etmək mümkündür. Bu bəd ruhlar adətən əyri-üyrü ağacların oyuqlarında məskunlaşırlar (АИБ АН СССР (ЛЮ) ф. 22, оп. 1, д. 1, л. 31).

Sibir və Altayda yaşayan digər türk xalqlarının mifologiyasında olduğu kimi, saxa-yakuut türklərinin də mifik təsəvvürlərinə görə, yerin altında aşağı dünya yerləşir. Bu dünya günəş və ayın işığının zəif saçdığı yarıqaranlıq və ya qaranlıq aləm kimi təsvir edilir (Куликовский, 1979, с.12; Эрпис, 1974, с. 136), “Kətit ötügen” (geniş məşhər yeri) və ya “kedən түгəгə” (məşhər yerinin dibi) adlandırılır. Bu adlardan birincisində işlənmiş “ötügen” termininə Orxon-Yenisey abidlərində də rast gəlinir. Bu, Selenqa və Yenisey çaylarının mənsəbləri arasında uzanan bir dağ silsiləsinin adıdır (Потапов, 1978, с. 34). Q. U. Erqis bu faktdan çıxış edərək, belə bir ehtimal irəli sürmüşdür ki, saxa-yakutlar nə zamansa göytürklərlə (türkütərlə) və onların yaşadıkları

Ötügen ölkəsi ilə təmasda olmuş, fəqət zamanla bu ölkə - əcdadlarının torpağı yaddaşlarından silinmiş, yalnız əfsanə və rəvayətlərdə yaşamaqda davam etmişdir. Eyni sözləri saxa-yakut rəvayətlərində “Bayxal” kimi yad edilən Baykal gölü barədə də söyləmək olar (Эргис, 1974, с. 137-138). N. A. Alekseyev isə “Ötügen” oroniminin yeraltı, aşağı dünyanın, yəni şər ruhların yaşadığı məkanın adına çevrilməsinin saxa-yakutlarla göytürklərin bir vaxtlar düşmənçilik etmiş olmaları ilə bağlı ola biləcəyini ehtimal edir (Алексеев, 1984, с. 49).

Saxa-yakutlar aşağı dünyanın şər ruhlarını da eynən yuxarı dünyanın ruhları kimi antropomorfik təsəvvür etmişlər. Onlar bu ruhları yeddi qəbiləyə bölür, başçılarını isə Arsan Duolay adlandırırlar (Слепцов, 1886, с. 120). Arsan Duolayın yeraltı xanlığın dibində, hörümçəklərin qaynaşdığı palçıq vulkanının yaxınlığında yaşadığı hesab edilir (Потапов, 1949, с. 280). Onun şəxsiyyəti barədə təsəvvürlər dumanlıdır.

Aşağı dünya sakinlərinin adlarının nisbətən təkmil siyahısını V. M. İonov tərtib etmişdir: Arsan Duolay, Buor Manqalay, Luo xaan toyon (АИВ АН СССР (ЛЮ) ф. 22, оп. 1, д. 1, л. 42). Bu adlar içərisində Luo xaan (əjdaha xan-ağa) adı maraqlıdır. Beləki, əski türk dilində “lu”, “luo” əjdaha deməkdir. Əjdaha isə digər türk xalqlarının mifik təsəvvürlərinə görə göy sakinidir. Saxa-yakutların Luo xaanı isə aşağı dünyanı təmsil edir. O, eynən Buor Manqalay kimi Arsan Duolayın oğullarından biridir və yeddi qəbilədən birinə başçılıq edir (Слепцов, 1886, с. 121).

V. M. İonovun qeydlərində isə söhbət yeddi deyil, iyirmi yeddi qəbilədən gedir və onların başlarında duranlar içərisində ən məşurlarının Luo xan (Luo xaan), Buor Tüsümel (oğlan) və Buor Manqalay (qız) olduqları bildirilir (АИВ АН СССР (ЛЮ) ф. 22, оп. 1, д. 1, л. 46).

Q. V. Ksenefontovun yazdığına görə, onun dövründə saxa-yakutların mifik təsəvvürlərində yeraltı dünyanın daha bir mifik sakini – ölüm və bədbəxtlik müjdəçisi olan “Ölör-ölör luo balıq” adlı bir başlı, iki quyuqlu balıq barədə təsəvvürlər də hələ canlı idi (Ксенефонов, 1928, с. 11).

E. K. Pekarski aşağı dünyanın “Ölör ölüü luo хаан оқуса” adlı daha bir mifik varlığı barədə söz açmış və bu varlığın adını “böyük ölümcül ölüm öküzü” (большой бык смертной смерти) kimi tərcümə etmişdir (Э. Л. Пекарский, 1959, т. 2, с. 1480). Bu halda “ölör ölüü” ifadəsinin hərfi tərcüməsinin doğru olduğunu qeyd edən Q. V. Ksenefontovun fikrincə, bu sözbirləşməsi “ölüm və bədbəxtliklərin mənbəyi” anlamına gəlir. Odur ki, “Ölör ölüü luo хаан оқуса”nın adı “Ölüm və bədbəxtliklərin mənbəyi olan öküz Luo хан” kimi tərcümə edilməlidir. Alim yazır ki, saxa-yakutların inancına görə, kəlləsinin ortasında nəhəng və tək buynuz olan bu mifik varlıq vaxtaşırı yer altından yer üzünə çıxır, inəklərin üzərinə çökərək, onlarla cinsi əlaqəyə girir və bu əlaqədən eybəcər buzovlar dünyaya gəlir. Əgər buzov erkəkdirsə sahibi, dişidirsə sahibəsi mütləq öləcəkdir (АИБ АН СССР (ЛЮ) ф. 22, оп. 1, д. 1, л. 34).

Aşağı dünyanın A. E. Kulakovski tərəfindən qeydə alınmış nisbətən az əhəmiyyətli mifik obrazlardan biri də Adaqalax Ala Буурай Тойондур. Adı “ayağıyalın, çılpaq ağa” anlamına gəlir (Кулаковский, 1923, с. 26). Bu tip ruhlardan biri də Dulurba Хара Тойондур (Алексеев, 1984, с. 50). Saxa-yakutlar vərəm və digər xəstəliklərin yayıcısı hesab edilən Aan Arbatı Тойону və uşaqları məhv edən Xarsa Тördөнү daha dəhşətli və qorxulu aşağı dünya ruhlarından hesab edilirdilər. Aşağı dünyanın sakinləri ümumiyyətlə bir çox xəstəliklərin törədiciləri kimi qəbul edilir, onların hər

birinin yeraltı dünyada özünəməxsus sahəsinin - ulusunun və məskən yerinin olduğuna, bu ruhların ayrı-ayrı qəbilələrdən ibarət olduğuna inanılırdı. Məsələn, Xarsa qəbiləsinə mənsub ruhların aşığı dünyanın şimalında məskun oldukları hesab edilir, onlardan insanlara ən yaxın məkanda yaşayanlar aşağıdakılardır:

Ağzı qana bulaşmış
Xaan Badalay ağa,
Xaan Babadılaq xanım.

Oğulları Xarqıy Xara,
Qızları Xaan Xadıalama (АИБ АН СССР (ЛЮ) ф. 22, оп. 1, д. 1, л. 51).

Şər ruhlardan ibarət bu tip mifik soy və ailələrin sayı, yuxarıda qeyd edildiyi kimi, bəzən yeddi, bəzənsə iyirmi yeddi kimi göstərilir. Konkret olaraq bu ailəyə gəlincə, onun Bueruya Xarsa qəbiləsinə mənsub olduğu, sözügedən qəbilənin Buxara Doluo ulusunda yaşadığı, həmin ulusa çatmaq üçün şamanların yolda yeddi dəfə ayaq saxlayıb, dincəlməli oldukları söylənilir. Onların ulusuna çatmamış Bueruya Xarsa ağa və arvadı Burauya Xarsa xanımın, eləcə də oğulları Buos Baxaydaan (sonsuz Baxaydaan) və qızları Buos Bəsirikin (Sonsuz Bəsirik) yaşadıkları geniş ulus yerləşir. Buxara Doulo ulusundan sonrakı ulusun sakinləri və onların yaşadıkları məkan belə təsvir edilir:

Geniş yolları olan,
Küp ağzına oxşayan,
Çuğunu xatırladan
Üfunətli, çirkabda,
Zığlı bataqlıqda,
Duolan Xarsa ağa yaşamaqda.
Bir də Duolatı Xarsa xanım,

Anası Bəsirik Atax oğlanın.

Bəsirik Naarax adıdır qızının (АИБ АН СССР (ЛЮ) ф. 22, оп. 1, д. 1, л. 51).

Bu tip şifahi xalq ədəbiyyatında təşbih və bənzətmələrdən geniş istifadə olunur ki, bu baxımda yuxarıdakı parçada geniş yoldan söz açılması, daha sonra isə onun genişliyinin küp ağzı ilə müqayisə edilməsi eynən Azərbaycan nağıllarındakı “az getdi, çox getdi, iynə boyda yol getdi” deyimini xatırladır.

Saxa-yakut miflərində təkcə yeraltı dünya sakinlərinin yer üzünü ziyarət etməsindən deyil, eyni zamanda, bəzi hallarda insanların da aşağı dünyaya səyahətləri təsvir edilir. Bu əsasən kişilərdir. Onlar aşağı dünyadakı qızlarla sevişir və bu da onların xəstələnməsinə səbəb olur. Bu vaxt özünü yetirən şaman onları yer üzünə qaytarır və onlar yalnız bundan sonra sağalıb ayağa qalxırlar (Эргис, 1974, с. 139).

Saxa-yakutların folklorunda “şimal qarıları” adlandırılan məxluqlar da aşağı dünyanın şər ruhları sırasında yad edilir. Fəqət bu, folklorla müsair zamanlarda daxil olan tamam yeni elementdir. Beləki, “şimal qarıları” dedikdə, uzaq şimalda ölmüş rus qadınlarının ruhları nəzərdə tutulur (Ксенефонов, 1929, с. 58). Elə bu səbəbdən də həmin elementi türk mifoloji sisteminin öyrənilməsi baxımından önəmli element saymaq mümkün deyil.

Müxtəlif dünyalara səyahət edə bilmək və ruhlarla əlaqə yaratmaq üçün 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 gözünə buğa, aygır, qartal, sığın, qara ayı, canavar və s. şəkillərdə görünürdü. Ancaq himayəçi ruhlar “zəif” şamanın gözünə it, ağacdələ, 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 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” sozləri eyni mənada başa düşülür. Buryat əfsanəsində söylənilir ki, qartal-şaman 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” (Qasımova, 2012, səh. 44-45).

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 özüünün 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 bədəninə də o hissəsi ağrıyırdı; əgər o

ölärdüsə, onda onun sahibi də ölärdü (Алексеев, səh. 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 (Фрезер, 1986, səh. 638).

Altay türklərinin mifik təsəvvürlərinə görə göyün müxtəlif qatlarında çox sayda tanrıça və ruh yaşamaqdadır. S. A. Tokarev tərəfindən toplanmış materiallardan görüldüyü kimi, təktanrıçılığın ortaya çıxışından öncə altaylıların ən çox sitayiş etdikləri mifik varlıq Ülgen (Bay Ülgen, sonrakı mərhələlərdə Ülgen Tanrı) olmuşdur. N. V. Alekseyev isə müəyyən etmişdir ki, bu varlıq ilk dövrlərdə qıpçaq və todoş (tarduş) soy bə boylarının himayəçisi sayılmış, sonradan bütün Altay soy və boyları tərəfindən də əsas tanrıça kimi qəbul edilərək, ümumaltay tanrıçasına çevrilmişdir (Алексеев, 1984, c. 32). S. A. Tokarevin fikrincə də Ülgen ilk öncə çox qədim zamanlardan Altaya gəlib burada məskunlaşan qıpçaq və ya hansısa başqa türk və ya boyunun tanrıçası olmuş, ayrı-ayrı soy və boylar birləşərək, Altay türklərini meydana gətirdikdə isə bu tanrıça bütün altaylılar tərəfindən əsas tanrıça kimi qəbul edilmişdir. Alimin fikrincə bu element Altaya kənardan gəlmə elementidir (ИЯЛИ ЯФ СО АН СССР, c.145-146).

S. A. Tokarev eyni zamanda bir sıra digər Altay tanrıçalarının da ümumaltay panteonuna daxil olmamışdan öncə ayrı-ayrı soy və boyların əcdad ruhu və himayəçisi kimi çıxış etdiyini üzə çıxara və onlardan hansının məhz hansı soy və boya aid olduğunu dəqiqləşdirə bilmişdir. Məsələn, Ülgenin oğlu olduğu hesab edilən Karşit ümumaltay panteonuna daxil edilməmişdən öncə o, Altayın cənubunda - Onquday oymağında yaşayan bir sıra türk soylarının – maymanların, todoşların, kerqillərin, çaaptıların, tonqjoanların, və ülütlərin soy babası və himayəçi ruhu olmuşdur. Altayın şimalında məskunlaşmış soylar isə ona biganə idilər. Telenqitlərin isə onun barədə heç xəbərləri belə yox idi. A. V. Anoxinin qeydlərindən isə belə məlum olur ki, Ülgenin digər oğlu Pırça xana isə güney soylarından yalnız çaaptılar, quzey soylarından isə yalnız komdoş və kuzenlər tapınırdılar (ИЯЛИ ЯФ СО АН СССР, с.145-146).

A. V. Anoxinin yazdığına görə, Ülgenin digər bir oğlu Paxtuqan (Paxtıqan) idi. Şvetsov bildirir ki, o, yəni Paxtuqan köbök və almat soylarının tanrıçası və himayəçi ruhu hesab edilirdi (Швецов, 1900, с. 75). Bu soylar isə Çuysk bölgəsində yaşayan telenqit boyuna daxil idilər (Токарев, 1947, с. 147).

S. A. Tokarev Onqudat oymağında tədqiqatlar apararkən öyrənmişdir ki, Paxtıqan (Paxtuqan) tölöslərin tanrıçasıdır. Ona eyni zamanda məlumat vermişlər ki, tuba soylarından üslər də ona Tanrı kimi sitayiş etmişlər. N. V. Alekseyevin Borsuk Belekovdan topladığı materiallardan isə bu mifin varlığın altaylıların köbök soyunun da tanrıçası olduğu məlum olur. Onun bu məlumatı S Şvetsovun məlumatları ilə üst-üst düşür (Алексеев, 1984, с. 32). S. A. Tokarev isə onları şübhə ilə qarşılayaraq bu məlumatların həqiqət kimi

qarşılanmasının mümkün olmadığı fikrindədir (Токарев, 1947, c. 147).

S. A. Tokarev özündən öncə Ülgenin oğlanlarından hesab edilən Karaquş və Yajil xan haqqında materiallar toplamış A. V. Anoxinin məlumatını gücləndirən başqa materiallar da toplayaraq müəyyən etmişdir ki, onlara şimalda yaşayan Altay soyları tapınmışlar (Токарев, 1947, c. 147-148). Alim apardığı tədqiqatların nəticələrini ümumiləşdirərək belə bir yekun nəticəyə gəlmişdir ki, Ülgen ümumaltay tanrıçası olsa da, onu Sayan mənşəli soylar – ırkit və sayanlar da uca tutmuşlar (Токарев, 1947, c. 156). O eyni zamanda yazmışdır:

“Karşit və Ülgenin digər oğulları haqqındakı təsəvvürlər ayrı-ayrı şamanların bekar vaxtlarında, düşüncələrə qapılırkən uydurduqları təsəvvürlərdən başqa bir şey deyildir.

Ayrı-ayrı xalqların dinlərinin tarixi əslində bir-birilərinə yad olan tanrıçaların mifoloji spekulyasiyalar yolu ilə “qohumlaşdırılması” faktları ilə doludur. Şübhəsiz ki, indiki halda da eyni vəziyyətin şahidiyik” (Токарев, 1947, c. 150-151).

S. A. Tokarev L. E. Karunovskayanın altay-kiji boyunun tanrı soyunun şamanı Mereydən topladığı materialları (Каруновская, 1935, c. 160) tənqid edərək bildirmişdir ki, bu materiallar ziddiyyətlidir və onları bir-biri ilə əlaqələndirmək çox çətinidir (Токарев, 1947, c. 144). Alimin bu mövqeyi tam başa düşüləndir, çünki şaman Merey digər şamanlardan fərqli olaraq, altaylıların aparıcı tanrıçasını Ülgen deyil, “Göqö Mönkö adazi” (Əbədi göyün atası, yaradıcısı) adlandırmışdır. Onun sözlərinə görə bu mifik varlıq günəş şəfəqindən al rəngə boyanmış odlu dağdakı sarayında yaşayır. Bu dağ isə göyün doqquzuncu qatında yerləşir. Göqö

Mönkö adazı qəzəblənəndə istədiyini günəş şüaları və ildırımla vurub öldürür. Şaman Mereyə istinad edən Karunovskaya onu bütün işıqlı ülgenlərin başçısı adlandırmışdır (Каруновская, 1935, c. 147). S. A. Tokarev isə material topladığı zaman bu varlığın adına rast gəlmədiyini söyləyir (Токарев, 1947, c. 150). Lakin S. Şvetsovun topladığı materiallarda da Göqö Mönkö adazı haqqında çox sayda məlumat var. Bu alim eyni zamanda, sözügedən mifik varlığa ən çox sayqı göstərən və ona tapınan Altay soylarının da adını açıqlamışdır: aara, terbet və s (Швецов, 1900, c. 75).

A. N. Alekseyev, haqlı olaraq, Göqö Mönkö adazını ümumtürk Gök Tenqri (Tanrı) ilə eyniləşdirir (Алексеев, 1984, 33).

Şaman Mereyin sözlərindən belə məlum olur ki, göyün doqquzuncu qatında Göqö Mönkö adazı (Gök Tenqri, Tanrı) ilə yanaşı Dalkın əzi (odun yaradıcısı) və Ot ene (od ana) adlı tanrıçalar (ülgenlər) da yaşamaqdadırlar. Onlar dovşan dərisindən qayırılmış yurtalarda (çadırlarda) yaşayırlar (Каруновская, 1935, c. 171-172). Dalkın əzi eynən Göqö Mönkö adazı kimi istədiyini ildırımla vurub öldürmək iqtidarındadır (Каруновская, 1935, c. 175).

Odlu dağdan solda, göyün üçüncü qatında bir-birindən bir az aralıda Bay Ülgen və onun övladları məskundurlar. Ülgen Göqö Mönkö adazının oğludur. Göyün ikinci qatında isə Köqö Mönkö adazının qızı Yajil kan (Yaşıl xan) yaşamaqdadır. O, ırkt, kobolı, soyon və merkit soylarının himayəçisidir (Каруновская, 1935, c. 175-176). S. A. Tokarevin yazdığına görə ona komdoşlar (Токарев, 1947, c. 148), S. Şvetsovun bildirdiyinə görə isə (Швецов, 1900, c. 75) həm də sayan və digər Altay soyları da sitayiş etmişlər.

Şaman Merey Köqö Mönkö adasının başqa bir oğlundan da söz açaraq onu “Bulut töözi Bura kan” adlandırmış və onun Ülğendən sağ tərəfdə yaşadığını bildirmişdir (Каруновская, 1935, с. 175). A. V. Анохин onu Bay Ülgenin ikinci oğlu kimi qeyd etmişdir (Анохин, 1924, с. 12). S. A. Tokarevin qeydlərindən isə Urağan adlı daha bir tanrının adı məlum olur (Токарев, 1947, с. 148).

M. 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 (Uraz, 1967, səh. 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 şərafinə 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 pislilərindən qorunmağa çalışırlar (İnan, 1954, səh. 83-84).

F. Qasımova yazır ki, Şamanların fəvqəltəbii qabiliyyətlərini həyata keçirən canı, guya heyvana çevrilə

bilər. Məsələn, yakutlarda şamanın gücünün böyüklüyü onun hansı heyvana cevrilməsindən asılı idi. Canları camışa, ayğıra, qartala, sığına və yaxud ayıya cevrilən şamanlar ən güclü, canları şamanlara rahatlıq verməyən itə, canavara cevrilənlər isə ən zəif, bədbəxt şamanlar hesab olunurdular. Şamanın canının və yaxud himayəçi ruhunun insan və heyvan surətində ikili siması şamanın atribut və kostyumlarında göstərilir. Qaval şamanın üstündə ruhlarla görüşə getdiyi at, camış və yaxud ceyran kimi qəbul olunurdu. Qavaldə şamanı himayə edən heyvanlar, quşlar təsvir olunurdu. Qavaldən heyvan və quşları ifadə edən fiqurlar sallanırdı, asılırdı. Qavaldə şamanın ruhları toplaşırıdı (Qasımova, 2012, səh. 46).

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 uz çəkilmiş topulqadan hazırlayırdılar. Toxmağı keçmiş zamanlarda əldə edən şaman müəyyən müddət ayinləri onunla icra edirdi. Söyləniliirdi ki, xüsusi vəziyyətlərdə, məsələn, qavalı, paltarı olmayan şaman yaxınlıqdakı ağacdən budaq kəsməklə tozağacı “cələngi” ilə də ayin icra edə bilərdi (Seyidov, 1983, səh. 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 tunqur adlanırdı. Qaval yumurta formalı idi, bir tərəfdən üzünə inək və ya dana dərisi çəkilmişdi. Yakutlar cənbərin 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 carpaз d mirl r var idi (Алексеев, 1984, 142).

Şaman qavalının ifadə etdiyi mənalar haqqında ətraflı məlumat verən L.P.Potapov qeyd edir ki, qaval müxtəlif ayinlərin ifadə etdiyi mənaları  z nd  birləşdirir. Birinci növbədə qavala hansı heyvanın dərisindən uz c kilibs , inanılırdı ki, şaman bu heyvanın üstündə g y  səyahət edir. Beləliklə, qaval vasitəsilə şaman ayin zamanı  z nun uzun sürən s yah tini həyata keçirirdi. Burada qaval həmçinin qayıǵı da ifadə edirdi və onun vasitəsilə şaman su maniy l rini aşa bilirdi. Qaval şamana döyüş sursatı kimi də xidmət göstərirdi. Yəni şaman qəddar ruhlarla mubariz d  ondan istifadə edirdi (Потапов, 1991, səh. 164).

T dqiqaтcı Yusif Ziya Y r kan qeyd edir ki, şamanın qavalı n  qədər boyuk v  ş kill  dolu olsa, şamanın g c  bir o qədər çox olar. Buna görə də bəzi şamanların qavallarında günəş, ulduz, ay və s. muq dd s şeylərin şəkilləri olur. Bu şəkillər şamanın x susı əlamətləridir. Qavalın comaǵı muq dd s aǵaclardan – ardıc və ya qayından hazırlanır. Nadir hallarda qavalın olmadığı yerdə şaman sadəcə bir qaval comaǵı ilə də mərasim icra edə bilər (Y r kan, 221 səh. 82).

F. Qasımova yazır ki, qavalda şamanı himayə edən heyvanlar, quşlar, balıqlar təsvir olunurdu. Qavaldan yenə heyvan və quşları t c ssum etdirən fiqurlar sallanırdı. Asılmanın keyfiyyəti də şamanın g c  haqqında məlumat verirdi. Qavalda şamanın ruhları toplanırdı. Yuxarıda qeyd etdik ki, şaman qaval vasitəsilə  z səyahətlərini həyata kecirir. Məsələn, evenkl rd  şaman “maralın üstündə” ruhların yanına – yuxarı dünyaya, “atın üstündə” isə ölülərin canlarını muşayi t edərək,  l l r dünyasına gedirdi (Qasımova, 2012, səh. 48). “Hər qaval şamanın ölümündən

sonra meşəyə aparılıb parçalanır və bir ağacın budağından asılır. Şamanın meyidi də bu ağacın yanında basdırılır. Şamanın dəfni zamanı xüsusi ayın və mərasimlər həyata keçirilməzdi, ayınlar oxunmazdı” (İnan, 1954, səh. 95).

F. Qasımovanın sözlərinə görə, “qavalıdan başqa şamanın xüsusi paltarları da olmalı idi. Paltarları uzunətəkli köynək və papaqdan ibarət olurdu. Paltar da qaval kimi ruhun gəstərişi və öyrətməsi ilə yaranır. Ruh materialı qoyun dərisi və yaxud maral dərisindən seçməyi əmr edir. Şaman paltarları bütövlükdə “muzeyi” xatırladır. Paltarın qoluna qanadın tüklərini ifadə edən lent və bağlar tikilmişdi. Ucan quşlar fiquru şaman papağını bəzəyir və papağın özü “quşlar papağı” adlandırılır. Paltarın yaxasında doqquz balaca gəlincik Ülgenin doqquz qızını, balaca paltarlar onların paltarlarını, dəmir və ya digər əşyalar sığalarını təmsil edirdi. Bundan başqa pis ruhlarla mubarizədə istifadə edilən yay və digər silahların simvolları da balaca yay və zınqırovlardır; pis ruhların fısıltılarını dinləmək üçün qulaq şəkli, həmcinin 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 cətinə ipindən olan 200-ə qədər uzun bağlar olur. Mərasim zamanı şaman yerində fırlanmağa başladığı zaman bu bağlar ətrafa dalğalanır” (Qasımoğlu, 2012, səh. 48). Ümumiyyətlə, şamanın paltarına bütün mifologiya hopdurulmuşdur. Belə paltarları, papağı, əlindəki qavalı ilə şaman canlı mifə çevrilir (Сагалаев, 1992, səh. 114-115; İnan, 1954, səh. 92).

Şaman libasları müxtəlif tipli olmuşdur. Belə ki, quş tipli libaslar daha çox Altay və Sayan dağları bölgələrində

nəzərə carpır, 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 coxluq təşkil edirdi. Bəzi şamanlar həmişə xüsusi heyvanlara çevrilirdilər, ayın zamanı onlarla bağlı olduqlarını göstərmək üçün onların dərisini geyinirdilər. Ayı tipli libaslar daha çox Şimali və Şimal-Qərbi Sibirə nəzərə carpırdı (Qasımova, 2012, səh. 49).

Başlıqlar bir qayda olaraq ayı başının dərisindən hazırlanırdı. Libas üzərində ayının muhtəlif bədən uzvlərinin sümükləri tikilir və bununla şaman özünün ayını təmsil etdiyini göstərmək istəyirdi. Şaman cəkməsinin burnunu və topuğunu əsl ayı ayağına bənzədirdi. Ayının baldırından kəsilmiş parçalar cəkmənin munasib 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 (Ögəl, 2006, səh. 53).

Şaman ayın zamanı üzünə ayının burun və ağızının dərisindən hazırlanmış maska geyindiğini vurğulayan F. Qasımova qeyd edir ki, “şaman ayını yamsılayaraq ayağını yerə döyür, finxırır, nərildəyirdi. Ayını təmsil edən şaman hec vaxt ayı əti yemirdi, ayı ovlamırdı” (Qasımova, 2012, səh. 49).

XIX əsrdə şamanizm və şaman geyimlərinin çox dəyişdiyini qeyd edən B.Ögəl göstərir ki, şamanlar daha heybətli görünmək üçün bir yığın zınqırovla bəzənmiş və oraburlarına 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

ələvələr 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 vucudu ilə simvollaşdırmaq və o heyvanı təmsil etməkdir. Zınqırovlar, dəmir və sümük lovhələr artıq ikinci dərəcəli əşyalar idi (Ögəl, 2006, səh. 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 cox davam edən mərasim əsasən musiqi, rəqs və söz sənətinin nümayişinə çevrilirdi (Seyidov, 1983, səh. 292; İsmayılov, 2002a, 58-59).

Altay şamanlarının təsəvvürlərinə görə, yuxarı və orta dünyalardan başqa, yerin altında aşağı dünya, başqa sözlə, “axirət dünyası” yerləşir. Buranın öz sakinləri var. Bunlar bədxah ruhlar və ölmüş adamların ruhlarıdır. Altay türklərinin inancına görə, insanlar öldükdən sonra şəffaf, gözlə görünməyən ruhlara – üzütlərə çevrilirlər. Aşağı dünya da orta dünyaya bənzəyir. Orada da yer üzündə olduğu kimi kəndlər var və üzütlər həmin kəndlərdə öz daha əvvəl ölmüş qohumları ilə birlikdə yaşayırlar. İnsanlar öldükdən sonra da öz ailə bağlarını saxlayırlar. Yəni bu dünyada kim kimin oğlu və ya qızıdırsa, o biri dünyada da həmin adamın oğlu və ya qızı kimi həyatların davam edirlər. Bu dünyada ər-arvad olan adamlar üzütə çevrildikdən sonra da həmin bağları eyniylə qoruyurlar (Чанчибаева, 1970, с. 90).

Verbitskinin topladığı materiallardan belə aydın olur ki, Erlik və Ülgen bir-biri ilə sıx əlaqədə olan varlıqlardır və insanları birlikdə mühakimə edirlər (Вербицкий, 1893, с. 41). Belə ki, süjetlərin birində uzun müddətdən bəri qurbanlıq

ala bilməyən Ülgen qurban verməkdən imtina edən adamı cəzalandırmaq qərarnə gəlir, fəqət cəzalandırmaq onun missiyasına daxil olmadığından Erlikə müraciət edir. Erlik isə qarşılığında ondan ikiqat qurban alır və yalnız bundan sonra həmin adamın canını alaraq, onu öz qaranlıq dünyasına aparır (Вербицкий, 1893, с. 44).

Altay türkləri hesab edirlər ki, qəzəbli Erlik onlardan qurbanlar tələb edir, ona qurban verilmədikdə qəzəblənir və xalqın üzərinə müxtəlif bədbəxtlik və xəstəliklər göndərir. Qurban verməyənlərin ruhunu alan bu bədxah ruh onları öz nöqərlərinə çevirir və insanlara pislik etmək üçün yer üzünə göndərir. Altay türkləri inanırdılar ki, qurban verildiyi halda Erlik nəinki insanlara toxunmur, əksinə, hətta övladlarına onları şər ruhlarından qorumağı tapşırır. Altaylılar öz dualarında onu insanların yaradıcısı və atası adlandırırdılar. Ona “Erlik ada” (Erlik ata) deyə müraciət edirdilər (Анохин, 1924, с. 1-3).

Altay türklərinin inanclarına görə, Erliyin, bir varianta görə yeddi, digər varianta görə isə doqquz oğlu var. A. V. Anoxin hər iki variantı və Erliyin bu variantlarda çəkilən adlarını dərc etdirmişdir. Variantlardan birincisinə görə, Erliyin oğlanları aşağıdakılardır:

1. Taş biləktü Bay Maattır (Daş biləkli Bəy Bahadır);
2. Karaş;
3. Dəs biləktü Kerey Kaan (Mis biləkli Gəray Хан);
4. Uçar Kaan;
5. Yaabaşı Kaan;
6. Kömür Kaan;
7. Şəədəy Kaan (Анохин, 1924, с. 4).

İkinci siyahıda Uçar Kaan və Şəədøy Kaanın adlarına rast gəlinmir. Onları əvəzinə Padış bay, Şinqay – Xay, Padış – Kerey və Temir – Xan adları göstərilir (АНОХИН, 1924, с. 4-5).

A.V. Anoxin bu fərqi sərbəbini ayrı-ayrı şamanların Erliyın bu və ya digər oğlunu fərqli adlarla adlandırmasında görür. Elə bu sərbəbdən də onların dəqiq xarakteristikasını vermək çox çətindir (АНОХИН, 1924, с. 4). Müxtəlif mifik süjetlərdə onlar antropomorfik, dəmir başlı, qara rəngli təsvir edilir bə bildirilir ki, onların hər biri öz xanlıqlarını – ailini (aulunu) idarə edirlər. Bu xanlıqların arasında çox sayda kiçik çay və göllər yerləşir və onlarda müxtəlif bədheybət məxluqlar yaşayır (АНОХИН, 1924, с. 4, 7).

Belə hesab olunur ki, zərurət yarandığı hallarda Erlik oğullarını insanlar arasında münasibətləri tənzimləmək və qayda-qanun yaratmaq üçün yer üzünə göndərir. Bu halda onlar insanların qoruyucuları kimi çıxış edirlər (АНОХИН, 1924, с. 7). Onlar eyni zamanda, pis niyyətlə ailə (aula) daxil olan adamları ovlayır və onları qır tiyanlarına atırlar (Алексеев, 1984, с. 54). Altaylılar inanırdılar ki, hər bir ailin keşiyini Erliyın bir oğlu çəkir. Onlar bu oğullara hörmətlə yanaşsalar da, onların qəzəbindən qorxurlar. Eyni zamanda, Erliyın oğulları şamanların köməkçiləri hesab edilirilər (АНОХИН, 1924, с. 7).

Altay türklərinin mifik təsəvvürlərinə görə, Erliyın bir neçə qızı var. Bir versiyaya görə, onların sayı ikidir, adları isə Səgis köstüü Kıştey ene (Səkkiz gözlü Kıştey ana) və Erke Soltundur. Digər versiyaya görə isə onların sayı doqquzdur (АНОХИН, 1924, с. 8). Dua və ovsunlarda onlar son dərəcə eybəcər və utanmaz kimi vsf edilirilər:

Dizləri qapaqsız, ayaqları dalğalanan,

Tumansız gəzib, arxaları açıq olan,
Sifətləri qır kimi qapqara olan,
Pırtlaşıq saçları qapqara olan
Beş hörükləri vardır,
Onların həyası yox, utanmazdır.
...ları yerdəki çatlara bənzər,
Döşləri qoşa tərəyə bənzər.
Arxaları böyükdür, hərəkətdən titrəyir,
Gəzəndə döşləri sağa-sola yellənir.

Bu doqquz çirkin qız Erliyin qızlarıdır (Анохин, 1924, c. 9).

Bu qızlar həmişə bir yerdə olur, işsiz-gücsüz gəzir, avaralanır, əylənir və oynayırlar. Şamanlar iş başında ikən, qızların yaından ötəndə onları yoldan çıxarmağa və öz yataqlarına çəkməyə çalışırlar. Şamanları inandırmağa çalışırlar ki, onlara yardım edən ruhlar – tööslər özlərinə xidmət etməli, verilən qurbanlar da bu qızlara çatmalıdır. Qızların hiyləsinə uyan və onlara inanan şamanlar dərhal Erliyin qəzəbinə gəlir və onun tərəfindən ölümle cəzalandırılırlar.

Bu və digər məlumatlar A. V. Anoxin və V. M. Verbitskinin topladığı materiallarda əks olunub. L. E. Karunovskayanın altaylıların ən böyük boylarından (soy birləşmələrindən) altay-kijilərin nümayəndəsi olan şaman Mereyə istinadaən topladığı materiallardakı məlumatlar isə onlardan bir qədər fərqlənir. Səbəb isə odur ki, ayrı-ayrı Altay soyları mövzuya bir qədər fərqli yanaşmış, hər soy və ya boy öz əcdad ruhlarını daha üstün tutmuşlar (Алексеев, 1984, c. 55).

Şaman Mereyin təsvirinə görə, aşağı dünyada nə günəş var, nə də ay. Orada çox sayda dağlar, insanların göz yaşları

və qanlarından yaranmış göllər, üstü lillə örtülü bataqlıqlar, bir də böyük bir qara göl var. Bu gölün üzərindən at qılından olan körpü vasitəsilə keçmək olar. Körpü Erliyin ikinci oğlu Temir xanın torpaqlarına aparır. Aşağı dünyada ölmüş qohumların ruhları yaşayırlar. Onlar çadırlarda yaşayır, maldarlıqla məşğul olurlar (Каруновская, 1935, c. 177-178).

Şaman Mereyə görə, Erlikin altı oğlu var. O onların adların aşağıdakı kimi çəkmişdir:

1. Erke Solton
2. Temir xan
3. Jalbak Temir Dırında (Geniş, dəmir beli olan)
4. Karaş
5. Kakır
6. Köös Kara (Qara çuğuncuq) (Каруновская, 1935, c. 178-182).

Qeyd edək ki, bu adlardan yalnız ikisi A.V. Anoxinin topladığı materiallardakı adlarla üst-üstə düşür: Karaş və Temir xan. Erke Solton isə Anoxində Erliyin qızlarından birinin adıdır.

L. E. Karunovskaya eyni zamanda Altay soylarından hansılarının bu oğullardan hansını daha üstün tutduğunu və ona qurban verdiyini də müəyyənləşdirə bilmişdir. Məlum olmuşdur ki, tanqdı, aara, olüp, modor, munal və törböt soyları Erke Soltonu, todoş, qırçaq, oocı və mundus soyları Temir xanı, todoş, qırçaq, mundus, koojo, captı və tonqjoan soyları Jalbak Temir Dırındunu, irkit, kobolı, soyon və merkit soyları Karaşı, koojo, yetti-sarı, üs və kör saqqal soyları Köös Karanı, köbök, merkit və yetti-sarı soyları isə Kakırı öz himayəçiləri hesab etmişlər (Каруновская, 1935, c. 178-182).

Alimin bu sözlərini hər bir türk soyunun Erlikin bir və ya iki oğlunu daha əziz tutduğunu söyləyən A. V. Anoxinin

məlumatları da təsdiqləməkdədir. Onun yazdıqlarına əsasən, merkitlər öz himayəçiləri kimi Karaş və Kakırı, yetti-sarılar isə Köös Kara və Jalbak Temir Dırındunu hesab edirdilər

L. E. Karunovskayanın materiallarında Erlikin oğullarından hansının aşağı dünyanın hansı yerində yaşadığı da qeyd edilmişdir. Bu qeydlərdə Erke Soltonun yerin ən aşağı-doqquzuncu qatında, Temir xanın yeddinci qatda, Karaşın beşinci, Jalbak Temir Dırındı və Köös Karanın üçüncü, Kakırın isə birinci qatlarda yaşadığı bildirilir (Каруновская, 1935, с. 178-182).

Alimin qeydə aldığı bir alqışda isə onların xarici görkəmləri təsvir edilir :

Karas qırmancına bənzərsiniz,
Boy-buxununuz şam ağacı kimi!
Qanlı gözləriniz var,
Qarğa tək qaradır mindiyiniz atlar!
Qan çəkib gözləriniz,
Qapqara kürklər geyibsiz!
Ən böyüyünüz Karas ruh,
Qaranlıq dünyada yaşayırınsız!
Karas kimi yeddi qalada qalırınsız,
Altı qatlı çəpəri düzəldilib çuğundan!
Qanadlı doqquz qara atda göyə uçursunuz,
Onlara qara dəmirdən qoşqular qoşursunuz,
Onlara qara dəmirdən arabalar qoşursuz!
Qara qılıncına söykənib,
Qara tiyəsinə dirənib,
Qara-qara fikirlər edirsən!
Papağında - qara kalbada
Dolaşır qara – qara ruhların,
Qara qarğadır sənin elçin, yalmacın!

Qara samur dərisedəndir yatağın sənin,
Taeltoy – alqışlanan ey qara ruh! (Каруновская, 1935,
с. 181).

Altay türkləri də eynən saxa-yakut türkləri kimi hesab edirdilər ki, ruhlar təkcə yuxarı və aşağı dünyalarda yox, həm də orta dünyada məskundurlar. Yəni orta dünyanın da öz ruhları var. Yer üzündəki mal-qaranın artıb-çoxalması və insanların rifah halı onlardan asılıdır. Bu qüdrətli ruhlar insanları şər ruhlarından qorumaq iqtidarındadırlar (Анохин, 1924, с. 141).

Qədim xalqlar fikirləşirdilər ki, şaman hər yerə gedə bilər. O vaxt insanlara elə gəlirdi ki, onların bir necə 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 muvəqqəti 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 fikirləşsinlər. 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 (Сагалаев, 1992, səh. 117-118).

Ayrı-ayrı türk xalqlarının şaman ayinləri haqqında məlumat verən F. Qasımova N.A.Alekseyevə istinadən 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 icində gizlənə bilməsin. Ayindən qabaq ocağın atəşini elə azaldırdılar 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 surətdə başını tərpədir, mahnı ilə yuxarı və aşağı dünyanın sakinlərinə, alaçıqda olan yerli ruhlara muraciət edir və onlara and verir ki, öz evlərinə getsinlər. Alacağı çağırılmamış “qonaqlardan” təmizləyən şaman ailənin himayəçi ruhuna muraciət edir. Ona bildirir ki, doğma yurddan ayrılmaq və qəddar varlıqlara doğru yollanmaq vaxtı gəlib və ondan xahiş edir ki, onu qorusunlar. Hər ayın zamanı şaman köməkçilərini də çağırmaq vacib idi ” (Qasıмова, 2012, səh. 50-51).

Ardıcıl baş verən, bəzən günlərlə davam edən bir sıra hadisələrdən sonra aşağı dünyaya gedən şaman qəddar ruhla dialoqa girir. Qəddar ruh ondan xəstəni tərک etməsini istəyən şamandan qurban tələb edir. Orta dünyaya qayıdan şaman xəstənin yanına gəlib silkələyir ki, qulağındakı kut... xəstənin bədəninə daxil olsun (Алексеев, 1984, səh. 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 sehirlə 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

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

XIX əsrin sonları - XX əsrin əvvəllərində Altayda toplanmış folklor materiallarından belə aydın olur ki, altaylıların inanclarına görə, yerin, dağın, meşənin, çayın, suyun və c. də öz ruhları var və onlarla yalnız şamanlar əlaqə yarada və təmas saxlaya bilirlər. Onları isə insanlar içindən Abukan, Adıkan, Calmenkü, Çaptıqan, Kara-Kaya, Üyman, Bubarqan kimi dağların ruhları seçirlər (ФИЭ ФТ СССР (Ю), ф. 11, оп. 1, д. 101, л. 29, об.-30). Şamanlar qamlama (göydən qut alma və şaman olma) vaxtı kömək üçün yerli ruhlara, yəni orta dünyanın ruhlarına – odun ağasına, eşik ağasına, məhəllə ağasına və s. müraciət edirdilər. Öz mistik səyahətləri zamanı isə bütün bu ruhlar üçün “ziyafətlər” təşkil edirdilər. Digər şamanlarla “mübarizə” zaman isə öz dağlarının və göllərinin ruhlarını-ağalarını yardıma çağırırdılar. Məsələn, altay – kijilərdən qeydə alınmış mifik rəvayətlərin birində düşmənlərindən qaçaraq Teles gölünün sahibi olan ruha sığınan və onun yanında gizlənən bir şamandan söhbət açılır (Алексеев, 1984, 67).

A. V. Anoxinin bildirdiyinə görə, Altay şamanizmi ölümlər kultu ilə sıx bağlı olmuşdur. Onlar inanırdılar ki, insanın ruhu – sünə ölümdən sonra bədəndən ayrılır və “sünəiznin üzüdə” adlanan şəffaf buxara və ya sadəcə üzütə çevrilir. Həyatla vidalaşdıqdan sonra onlar altaylıların “paşka der” (başqa yer) dedikləri başqa dünyaya köçürlər. Orada onları Erliyin nümayəndəsi – aldaçı (ölüm ruhu) qarşılayır. Aldaçı daha öncə ölmüş insanın, yeni ölən qohumlarından

birinin ruhudur (АНОХИН, 1924, с. 21). Sünə və aldaçı 40 gün bir yerdə, ölənün çadırının yaxınlığında qalırlar. 40 günün tamamında aldaçı yenidən aşağı dünyaya qayıdır. Əgər o qayıtmaq istəmirsə, o zaman ölənün qohumları şamana müraciət edir, şaman da onu öz dünyasına qaytmağa məcbur edir (АНОХИН, 1924, с. 20-21).

A. V. Anoxinin qeydə aldığı miflərdə ziddiyyətlər də az deyil. Onun qeydə aldığı hekayətlərin birindən belə məlum olur ki, ölən bütün adamların ruhu mütləq aşağı dünyaya köçməlidir (АНОХИН, 1924, с. 261-267). Başqa bir materialın məntiqindən isə belə çıxır ki, ölən adamın ruhu orta dünyada qalır və bu dünyanın nemətlərindən faydalanır. Aşağı dünyaya isə yalnız pis adamların ruhları köçür və onlar orada Erliyin xidmətçilərinə çevrilirlər (АНОХИН, 1924, с. 21).

Altaylılar onları ölmüş qohumlarının ruhlarının qoruduqlarına inanırlar. Şübhəsiz ki, bu ruhlar içərisində onları bəd ruhlardan qorumaq iqtidarında olan ən “qüdrətli”lərinə üstünlük verilir, onlara tapınılır və qurbanlar verilir. Altaylılar onların gil, daş və ya ağacdən kiçik fiqurlarını hazırlayır və onlara xristianlar ikonalara sitayiş etdikləri kimi sitayiş edirdilər. Fiqurların sayı ayrı-ayrı evlərdə bəzən yüzü keçirdi. Evin bir tərəfinə ərin ölmüş qohumlarını, digər tərəfinə isə arvadın qohumlarını simvolizə edən fiqurlar düzülərmiş. Beləcə, hər ailə iki nəslin ruhlarna sitayiş edərmiş. Bu ruhlar körmös adlanırdı. (АНОХИН, 1924, с. 23). Lakin onların içində elələrinə rast gəlinirdi ki, onlara bütöv soy və böylər hörmətlə yanaşardılar. Bunlar böyük ruhlar – ulu körmöslər hesab edilərdilər. Kiçiklərin isə xüsusi adı yox idi. Yalnız ana tərəfdən olan taydalar, kan adalar və ata tərəfdən olan ozoqı adalar (keçmiş atalar) istisnadır.

Altay-kiji və maйма-kiji boyları ulu körmöslərdən Kürmüşü, tubalar Ülgenin yeddinci oğlu hesab edilən Kanımı daha üstün tuturdular (Анохин, 1924, с. 20-21).

Altaylıların inancına görə Ülgen Dayıqı insanlara qut vermək və onları qorumaq üçün yer üzünə göndərdiyi üçün onun fiquruna bütün evlərdə rast gəlinirdi (Анохин, 1924, с. 12).

Altay boylarından altay – kijilərin inanclar sistemi L. E. Karunovskaya tərəfindən çox ətraflı tədqiq edilmişdir. Onun xahişi ilə şaman Kondrati Tanaşev üç dünyanın müfssəl sxemini cızmışdır. Onun çəkdiyi planın tam mərkəzində Ak Tojon Altay Sını dağı yerləşir. Burada Der-Su, ölmüş ovçuların ruhları ilə görüşür. Bu ruhların hər biri orta dünyanın, yəni yer üzünün bir sahəsinin ağasıdır. Qeyd edək ki, burada haqqında söhbət gedən Der-Sunun adına Orxon-Yenisey abidələrində və manixey mətlərində “Yer-Su” şəklində rast gəlinir.

Kondrati Tanaşevin çəkdiyi dağın tam başında sehirlil Süd gölü təsvir edilib. Şamanlar yuxarı dünyaya qalxmamışdan öncə bu göldə yuyunub təmizlənirlər. Elə oradaca, yəni dağın tam başında Altın Bürlü Bay terek (altun qabıqlı qovaq) ağacı bitir. O, yerlə göyün tam ortasında yerləşir və orta dünya ilə yuxarı dünyanın bir-birinə bağlayır. Balə ki, onun gövdəsi və alt budaqları orta dünyada, üst budaqları isə yuxarı dünyadadır. Bu ağac şamanlar üçün Ülgenin və Gök Mönkөнүн yaşadıkları yuxarı dünyaya keçməkdə nərdivan rolunu oynayır. Der-Sunun (Yer-Sunun) yaşadığı yerdə daha bir göl də var. Bu, Qırmızı göldür. Həmin gölün sahibi “Ker-balıq” adlanan balıqdır. Bu balıq Der-Sunun ölkəsindəki bütün dağları öz çiyində saxlayır. Balığın qarında insan və heyvan rüşeymləri var. O, öz nəfəsi ilə bu

rüşüyləri Der-Suya ötürür, o da öz növbəsində onlara can və ruh verir.

Ker-balığın gölünün arxasında Daka-Budak adlı dağ zirvəsi ucalır. Onun torpağı və daşları qırmızı rəngdədir. Bu zirvənin yamacında Der-Sunun qızları öz çadırlarında yaşayırlar (Каруновская, 1935, c. 161-163). Onlardan başqa burada şaman qadın Merkit Qam və şaman Qam Mürküt Toroy da yaşayırlar, bunlardan birincisi bir sıra xəstəliklərin yayıcısı hesab edilirdi (Каруновская, 1935, c. 164).

Altay türkləri orta dünyada da bəzi fəvqəltəbii məxluqların yaşadığına inanmışlar. Bunlardan Aara ləqəbli Kamaqas Qam adlı ruh da insanlar arasında xəstəliklər yaymaqla məşğul imiş və çox təhlükəli hesab edilirmiş. O, uca və qarlı bir dağ zirvəsində yaşayırmış. O zirvədən yerə soyuq, dondurucu külək şəklində enərmiş. Bu ruha bütün altay-kiji soyları sitayiş edərmişlər.

Altay-kiji boyuna daxil olan bütün soyların tapındıqları digər bir mifik varlıq zirvədə yaşayan Soyon Qam (şaman) idi. O, hamilə qadınların yeni doğulan körpələri təhdid və təqib edirdi.

Bundan başqa yalnız ayrı-ayrı soylar tərəfindən qurban verilən ruhlar da qeydə alınmışdır. Bunlardan İrtiş yüksəkliklərində, Taylan Karaqay adlı yerdə yaşayan Kalpas Qama yalnız mundus, ooçı, todoş və irkit soyları, Abaqanda yaşayan Monqusay Qama köbök, monol və almat soyları, Abı xanın xidmətçisi Soloqoya isə köbök, almat, tölös, keje və saal soyları təzim edirdilər. Bu ruhların da hər biri müəyyən xəstəliklərin yayıcısı sayılırdı (Каруновская, 1935, c. 168-170).

Surbay Qam adlı şamanın ruhu çay və göllərdə yaşayırdı. O, ooçı soyunun şamanı olmuşdu və çoxdan suda

boğulmuşdu. Həmin soydan olan başqa Tarkan Qam və Emegen Çalu kimi şamanların ruhları da orta dünyada sakindirlər (Каруновская, 1935, с. 162, 167, 172).

ŞAMANLAR VƏ RUHLAR

Sibirdə yaşayan digər türk xalqlarının da orta dünya barədə təsəvvürləri saxa-yakut və Altay türklərinin təsəvvürlərindən çox az şeylə fərqlənir. Məsələn, teleutların inanclarına görə, burada 27 qrup ruhlar yaşamaqdadır. Bu qruplar bir-birindən aralı yaşayırlar. Onların bir qismi insanları şər ruhların hücumlarından qoruyurlar.

Teleutlar evlərinin qarşısında daha üstün tutduqları Temir kan, Erkəy kan, Orto kan, Kurqay kan və Ces kanın şərəfinə beş qayın ağac əkərdilər. Bu əkililər birlikdə sam və ya çal adlanırdı və mərasimlərin keçirilməsi üçün nəzərdə tutulurdu (Дыренкова, 1949, с. 125).

Sibirin türk xalqlarından telenqitlər də inanırdılar ki, insanlar öləndən sonra ruha çevrilirlər. Onlar ölümdən sonra da qohumları ilə əlaqələrini kəsmirlər. Onlar pislik və ya yaxşılıq edə bilirlər. Odur ki, onları razı salmaq və qurban vermək lazımdır. Bu səbəbdən də telenqitlər hər il öz ilxıllarının ən yaxşı atlarını ruhların şərəfinə qurban kəsərdilər (Калачаев, 1896, с. 483).

Kumandıların animistik təsəvvürlərinə görə, hər bir yerdə, dağda, çayda, göldə və s. fövqəltəbii mifik varlıqlar yaşamaqdadırlar. Yəni hər bir golün, çayın, dağın, meşənin, ağacın, heyvanların öz ağaları var. Bu ruhlar insanlara yaxşılıq və ya pislik etdiklərinə görə iki yerə bölünürlər. Söoka örö kumandı soyuna görə, pislik edən bəd ruhlar bunlardır: Çalbaş aza, Kaal aza və Nqanı saylıq aza. Altına kumandı soyuna görə isə Öön nqaqıs aza və Çajılday aza şər ruhlar hesab edilir. Şabat soyu isə bu sıraya Öndirliq azanı, söök çeley soyu isə Kurtıyaq, Öörökön və Ok neqil azanı daxil edirlər (Сатлаев, 1974, с. 151).

F. A. Satlayev eyni zamanda bir çox soy ruhunun da adını çəkmiş, onların şər ruhları olduğunu söyləmiş, fəqət onların hansı soya aid olduğunu bildirməmişdir: Çör Teqri aza, Töbönö aza, Kortı nqaqıs aza, Şorat aza, Küdertiş aza və s. Kumandılar inanırdılar ki, əgər bu ruhlardan hər hansı biri kiminsə bostanında məskunlaşarsa, həmin adamın ailə üzvləri bir-birinin ardınca öləcəklər (Сатлаев, 1974, с. 151).

Bənzər baxışlar sistemi xakas türklərinə də xas olub. Onlar da dağların, çayların, göllərin və s. öz ruhları olduğuna inanmışlar. Bundan başqa onlarda at kultu da çox geniş inkişaf edib (Алексеев, 1984, с. 73).

Saqay türkləri də elə hesab edirdilər ki, ölən adamların ruhlarının bir qismi orta dünyada qalır. Onlar da eynən yuxarı dünyanın sakinləri kimi insanların rifah halını yaxşılaşdırmaq və ya ona ziyan vurmaq iqtidarndadırlar. Saqayların himayəçi ruhlarından biri olan Salıq bu xalqın mifoloji təsəvvürlərində çox sayda cins atların sahibi kimi təsəvvür edilirdi. Özünə sayqısızlıq hiss etdiyi halda insanları qarın ağrısına mübtəla etmək gücündə olduğuna inanılırdı. Hesab edilirdi ki, kürən atlardan ibarət böyük bir ilxıya sahib olan bu ruh uryanxayların torpaqlarının arxasında yaşayır (Катапов, 1907, с. 595).

Saqay mifologiyasına görə, ölən insan və heyvanların ruhları orta dünyanı tərk etmirlər. N. F. Katanov yazır:

“Od ruhu bütün canlıları qızdırır və böyüdür. Bu ruh həmin canlı varlığı tərk edən kimi o ölür. Bədəni torpağa tapşırılır, ruhu isə yer üzündə dolaşan ruhlar aləminə qatılır” (Катапов, 1907, с. 28).

Alim bildirir ki, saqay türkləri insanların talelərinə təsir etmək iqtidarında olan bu ruhların yer üzündə külək kimi bir yandan o biri yana şütüdüklərinə inanırdılar Maraqlıdır ki,

ruhlardan qorxan saqaylar qəbristanlıqlardan qətiyyəən çəkinmirdilər. Məsələn, saqaylardan biri N. F. Katanova bildirmişdi ki, əgər insan qəbrin üstündə yatarsa, onun başına heç bir iş gəlməz (Катахов, 1907, с. 558).

Bu baxımdan kaçınların də təsəvvürləri saqay türklərinin baxışlarından az şeylə fərqlənmişdir. Kaçın türkləri orta dünyanın mifik varlıqları içərisində Karataq (Qaradağ) adlandırdıqları dağın eyniadlı ruhuna daha çox sayqıyla yanaşardılar. Karataqın doqquz oğul və yeddi qızının insanların fəaliyyətlərini daim nəzarət altında saxladıqlarına inanırdılar. Karataqın, yəni Qaradağın özünə gəlincə, o, Karasın dağ silsiləsinə daxil olan dağlardan biridir (Потапов, 1981, с. 128-129).

Kaçınların təsvürlərinə görə orta dünyada dağların, göllərin, çayların və s. ruhlardan başqa insanlara müxtəlif xəstəliklər gətirən çox sayda başqa ruhlar da mövcuddur. Bu xalqın şamanları onları bədii cəhətdən çox maraqlı təsvir etmişlər. Məsələn göz xəstəliklərinin səbəbkarı olan qırmızı lentli ruh belə təsvir edilmişdir:

“ Sən, ey cürəbəcür adları olan və yüksəkliklərdə yaşayan!

Sən, ey yer kürəsinin yüksək yerlərində məskun olan!

Sən bu yerlərə at çapan uryanxayların torpağından buyurmusan,

Sən, ey solaxay xan, hədəfdən yayınmırsan, quşu gözündən vurursan!

Yüyəni qırmızı ipəkdən olan qırmızı-kürən atda gəzib çapırsan,

Atının qabağında vurulmuş quş, arxasında ovlanmış heyvan aparırsan!

İç inəyimin yağlı ağ südündən, gözlərimə toxunma,

Qırx quş soyunun ölkəsindən gəldiyimiz zamandan,
Sənə qurban verir, ağzını, mədəni doydururuq,
Bizdən yan gəz, ey qırmızı lentli xan! (Катахов, 1907, с.
568).

Kaçınlar orta dünyanın ruhları içərisində taxıl zəmilərinin ruhuna - ağasına da xüsusi münasibət bəsləyir, onun Xatay torpaqlarından gəldiyinə inanırdılar. Onun da öncəki ruh kimi gözlərə ziyan vurduğunu sanırdılar. Bundan başqa, quşların ağası kimi qəbul edilən ruhun da orta dünyada yaşadığını hesab edirdilər (Катахов, 1907, с. 569-570).

Bu xalqın mifik təsəvvürlərinə görə orta dünyanın ruhları müəyyən bir yerdə yaşasalar da yerlərini dəyişə və köçə də bilirlər. Məsələn, miflərin birində ər evinə gələn köçən qızla birlikdə onun mənsub olduğu soyun hami ruhunun da onunla birlikdə köçdüyündən söz açılır (Катахов, 1907, с. 492). Belə hesab edilirdi ki, həm yuxarı həm də aşağı dünyanın ruhları da zaman-zaman orta dünyaya keçirlər. Onlar əsasən axşam və ya gecə gəlirlər, ilk xoruzun banlaması ilə isə orta dünyanı tərk edirlər. Amma onları adi gözlə görmək imkan xaricindədir. Lakin əgər onlar istərsə, insana müəyyən bir heyvan, daha çox ilan formasında görünə bilirlər (Островских, 1895, с. 341).

Orta dünya barədəki təsəvvürləri Altay və Sibirin digər türk xalqlarından, demək olar ki, heç nə ilə fərqlənməyən koyballar müxtəlif xəstəliklərdən qoruna bilmək üçün, bu xəstəlikləri törətdiyinə inandıqları ruhları bir - birilərindən fərqləndikləri kimi, onlar üçün kəsdikləri atları da bir-birindən rənglərinə görə fərqləndirirdilər. Məsələn ailəni baş ağrısı və göz xəstəliklərindən qorumaq üçün “ızık” adlandırdıqları kürən at kəsərdilər. Boz və qəhvəyi rəngli atlar

isə müqabil olaraq sinə xəstəliklərindən və qarın ağrısından qorunmaq üçün qurban verilirdi (Катахов, 1907, с. 290).

Koyballar bu xəstəlikləri törədən ruhların orta dünyada yaşadıklarına inanır, onların başçısının 18 taskılın (daşlı təpənin) arxasında məskun olduğunu hesab edirdilər. Onların torpaqlarında Altun göl yerləşir, bu gölə qızıl bulaq axır, onun yanında qızıldan dirək ucalır. Bu ruhların hər birinin öz qoruyucuları və köpəkləri var. Onların həyatı insanların həyatından qətiyyən fərqlənmir (Алексеев, 1984, с. 76).

Şor türkləri hesab edirdilər ki, insanların ruhlarını dağ və su ruhları oğurlaya bilərlər. Lakin bu halda söhbət eynən saqay miflərində olduğu kimi, dağın qadın sahibəsinin kişi ruhlarını ovlamasından gedir ki, bunda da məqsəd onu özünə ər etmək istəməsidir (Дыренкова, 1940, с. 257).

Şorların mifik təsəvvürlərinə görə, sular donduqda göllərin, çayların sahibələrini gözlə görmək olur. Onlar qara, buynuzlu heyvana bənzəyirlər, üzə çıxır və kişilərin ruhlarını ovlamağa çalışırlar. Ovladıqları ruhları dağ ətəklərində əsir edirlər. Bu baş verməsin deyə, müxtəlif ovsunlar mövcuddur ki, bunlardan biri də içində su olan fincanın yerə çırpılıb sındırılmasıdır. Bu halda su ruhları insanı rahat buraxır (Дыренкова, 1940, с. 257).

Şorların təsəvvüründə orta dünyada sakin olan bir neçə ruh daha böyük hesab edilirdilər. Bunlardan birincisi və ən böyüyü Camqıraktu Cajızın sayılırdı. Ondan sonra üç ən böyük nəslin himayəçi ruhları gəlirdi: Sarı Çalıq tezi, Тооқи сан və Канım tezi. Bunlardan birinci və üçüncüsü ovçuluqla bağlı idilər və ovçuların himayəçisi hesab edilirdilər (ФИЭ АН СССР (ЛЮ), ф. 11, оп. 1, д. 101, л. 22).

Tuvalıların baxşları da Altay və Sibirin digər türk xalqlarının baxşlarından çox az şeylə fərqlənir. Onlar da hər

bir yerin öz himayəçi ruhu olduğuna, ruhların bir qisminin orta dünyada yaşadığına inanmışlar (Дьяконова, 1981 б, с. 143). F. Y. Konun topladığı materiallara əsasən, orta dünyanın ruhları sırasına Kaybın-ku və Puk ruhları daxildir. Kaybın-ku ruhları xəstələrə ağrı vermək və onların huşlarını itirməsinə səbəb olmaqla məşğuldurlar. Puk adlandırılan ruhlara gəlincə, onların bir neçə növünün olduğuna inanılırdı. Onların bir qisminin insan bədənində məskunlaşdıqları və ondan kənarında yaşamadıqları hesab edilirdi (Кон, 1934, с. 23). Tuvalıların inancına görə, əgər bir ailədə bütün ailə üzvləri ard-arda ölürlərsə, bi, pukların işidir. Digər puklar isə ətrafda yaşayırlar. Onlar bayquş kimi səs çxarr, bəzənsə quzu kimi mələyirlər. Əgər itlər aramsız olaraq hürüşürsə, bu o deməkdir ki, puklar yaxındadırlar (Вчерашняя, 1955, с. 45).

Tuva türkləri orta dünyanın mifik varlıqlarından danışarkən Albıs və Şulbusun da adını xüsusi çəkirlər. Onlar Albısı su pərisi kimi təsəvvür etmiş, onun ərinin və qızının olduğuna, keçı kimi çığırdığına və istədikdə göyə qalxa bildiyinə inanırdılar. Təpəsində sadəcə bir gözü və kiçik burnu olduğuna inanılan Şulbusa gəlincə, o mağarada yaşayır. Şulbuslar erkək və dişi olmaqla iki yerə bölünürlər. Albıs və şulbusların öhdəsindən ancaq bacarıqlı və təcrübəli şamanlar gələ bilirlər (Катапов, 1907, с. 31).

Saxa-yakut və Altay türklərinin inanclar sistemindən danışarkən, onların təsəvvürlərinə görə dünyanın necə qurulduğundan, yuxarı, orta və aşağı dünyalardan söz açmış və yuxarı dünya üzərində də ətraflı durmuşdur. Bu bölümdə isə digər türk xalqlarının yuxarı dünya barədəki təsəvvürlərinə nəzər salacağıq. Əslində, bu baxışlar arasında elə də böyük fərq yoxdur. Yəni bütün şamanist türk

xalqlarının inancları bir-birinkinə çox yaxındır. Bu baxımdan teleutlar da istisna deyillər.

Teleutların animistik baxışları barədə ən geniş məlumatları N. P. Dırenkovanın qeydlərindən almaq mümkündür. Bu qeydlərdən belə məlum olur ki, teleut şamanlarından biri yuxarı dünyanın sakinlərini aşağıdakı kimi sıralamışdır:

1. Göyün yeddinci qatında yaşayan Ay ata;
2. Göyün beşinci qatında yaşayan Gün ana;
3. Poqoş ana;
4. Göyün üçüncü qatında yaşayan Kayrakan;
5. Göylərin yaradıcısı, göyün dördüncü qatında məskunlaşmış Dayuççı Tenqere;
6. Göyün yeddinci qatında yaşayan Mergen ana;
7. Göyün səkkizinci qatında yaşayan, Çaqır-Kan adlandırılan Bura ana;
8. Göyün doqquzuncu qatında yaşayan Abayoş ata;
9. Göyün doqquzuncu qatında yaşayan Kızıqan ata;
10. Göyün onuncu qatında yaşayan Tumat ata;
11. Göyün on birinci qatında yaşayan üçdişli Xan-Kayrakan ata;
12. Göyün on ikinci qatında oturan Qara Samur ata;
13. Havanı dəyişmək, yağış yağdırmaq iqtidarında olan, göyün on ikinci qatında oturan Yada ata;
14. Göyün on üçüncü qatında oturan Eksey-Meksey ata;
15. Xan Mustaydan ayrılan və göyün on dördüncü qatında yaşayan iki bakirə qız;
16. Göyün on beşinci qatında yaşayan təmiz, bakirə qızlar;

17. Göyün on altıncı qatında oturan Bay Ülgen ana (Дыренкова, 1949, с. 138-145).

N. P. Direnkovanın yazdığına görə, teleut şamanları öz alqış və ovcunlarında 12 göy sakininə müraciət etsələr də, nədənsə həmişə faktiki olaraq, 16 mifik varlığın adını çəkmişlər. Maraqlıdır ki, teleutların miflərində və şaman ovsunlarında Bay Ülgen qadın kimi təsəvvür edilir və ana adlandırılır. Dualarda Gün, Kayrakan, Dayuççı, Mergin və Bura obrazları da ana kimi təqdim edilir. Ümumiyyətlə “ana” epiteti xeyirxan ruhlar üçün işlənir. Bunlardan Dayuççı şamanla Ülgen arasındakı vasitəçidir. Bura ana isə A. V. Anoxinin topladığı materiallarda kişi kimi təqdim edilir və Ülgenin oğulları sırasında göstərilir. L. E. Karunovskayanın şaman Mereydən topladığı materiallarda isə o, Bura kan adı ilə Göqö Mönkөнün oğullarından biri kimi çıxış edir. Bundan başqa, şaman Merey onun insan ruhlarının yaratıcısı olduğunu söyləmişdir. N. P. Direnkovanın yazdığına görə, Bura kan eyni zamanda, teleut soylarından birinin mifik əcdadı hesab edilir (Алексеев, 1984, с. 34).

Maraqlıdır ki, N. P. Direnkovanın informatoru olmuş şaman yuxarı dünyanı bir çox üzvlərini öz əcdadları adlandırmışdır: Abayoş ata, Kazıqan ata, Tumat ata, Xan Kayrakan, Qara Samur, Yada ata, Eksey-Meksey və Totoy. Bunlardan sonuncusuna mundus və tölös soyları ildırım və yağış tanrıçası kimi sitayiş edirdilər (Вербицкий, 1893, с. 136-137).

A.V. Anoxinin qeydlərindən məlum olur ki, teleut boyuna daxil olan soylardan munduslar xəstənin qarında qərar tutmuş bədxah ruhu “Ay Tatay!” çıxıraraq qovurmuş (Анохин, 1929, с. 254). Yəni onlar ildırım tanrıçasının adını çəkməklə aşağı dünyadan gəlmiş şər ruhları qova

biləcəklərinə inanırmışlar. Bu inanc teleutların miflərində də öz əksini tapıb. Həmin miflərdə yuxarı dünya ruhlarının orta dünyaya enməsi yer üzünə qalxmış aşağı dünya ruhlarının qaçmasına səbəb olur (Алексеев, 1980 б, с. 82-83, 86).

N. P. Dırenkovanın qeydə aldığı yuxarı dünya sakinləri içərisində ikisi diqqəti xüsusi cəlb edir. Bunlardan biri Qara Samur atadır ki, N. V. Alekseyevanın fikrincə, bu obraz totemçiliyin qalığıdır (Алексеев, 1984, с. 35). Digəri isə yağış yağdırmaq üçün istifadə edilən yada daşının yaradıcısı hesab edilən Yada atadır.

Böyük rus türkoloqu Lev Qumilyov özünün məşhur “Qədim türklər” kита-bında ən qədim zamanlardan etibarən türklər arasında “yada daşı”, yəni cadu daşı adlanan magik daşların köməyi ilə quraqlıq zamanı yağış yağdırmağın mümkünlüyünə inamın mövcud olduğunu qeyd etmiş və türklərin bu sənətlə məşğul olduqları barədə müxtəlif qaynaqlarda məlumatlar bulunduğunu yazmışdır:

“Yuebanlar haqqında olan rəvayətdə soyuq hava və yağış çağırmağı bacaran cadugərlərdən söhbət açılır. Jujanlarla döyüş zamanı yueban cadugərləri qarlı fırtına çağırıb düşmənlərin üzərinə göndərmişdilər. Bənzər rəvayəti Turlu Qriqori də nəql etmişdir. Avarların franklarla döyüşü zamanı avar cadugərləri şimşəkli tufan yaratmış, şimşək frank düşərgəsini vurmuş və onlar bunun nəticəsində məğlub olmuşdular. Eyni cadu gücü naymanlara da aid edilmişdir. Rəşidəddin yazır ki, Çingiz xana qarşı döyüşən və başında Camuxanın durduğu soy birləşməsinin cadugərləri də tufan yaratmış, fəqət hesablamada səhvə yol verdiklərindən tufan öz başlarına çaxmışdı” (Гумилев, 2002, с. 94-95).

Türklərin yağış yağdırmaq gücünə sahib olan daşlardan istifadə etdikləri barədə bir çox müəlliflərin, o

cümlədən Təbəri, Səlibi, Balimi, Firdovsi, Mirxond, Sebos və başqalarının əsərlərində, eləcə də VII əsrin anonim Suriya və X əsr fars anonim mənbələrində çox sayda məlumat olduğunu söyləyən Lev Qumilyov daha sonra yazır ki, yalnız Firdovsi bu halı izah etməyə çalışmış və baş verənləri kütləvi hiptnoz kimi şərh etmişdir. Qədim türklərin bu sənəti “yada”, yəni cadu adlandırdıqlarını diqqətə cəlb edən müəllifin bildirdiyinə görə, ayrı - ayrı türk xalqlarında bu inan XX əsrin əvvəllərinə qədər davam etmişdir.

Təbərinin yazdığına görə, Həzrət Nuh peyğəmbərin oğlu, türklərin ulu babası hesab edilən Yafəs türk xalqına yağış yağdıran yada daşı vermişdir. Başqa bir rəvayətdə isə həmin daşın türklərə Həzrət İbrahim peyğəmbərdən miras qaldığı bildirilir (Ağasıoğlu, 2007, s. 73-74).

Türklərin yada daşının köməyi ilə yağış yağdırdıqları barədə məlumat verən müəlliflərdən biri də X əsrdə yaşamış məşhur alim İbn Əl-Fəqih Əl-Həmədanidir. O, ərəb dilində qələmə aldığı “Əxbar əl-buldan”, yəni “Ölkələr haqqında xəbərlər” adlı kitabının “Türklər, onların ölkəsi və bu ölkədəki möcüzələr haqqında” başlıqlı bölümündə mövzu ilə bağlı maraqlı fikirlər söyləmişdir:

“Türklər ölkəsinin möcüzələrindən biri də onların köməyi ilə türklərin yağış, qar, dolu yağdırdıqları və istədikləri digər bənzər təbiət hadisələrini meydana gətirə bildikləri daşlardır. Onlarda bu daşlar böyük önəmə sahibdirlər və geniş istifadə edilməkdədirlər. Bunu türklərin heç biri inkar etmir, fəqət həmin daşlar doqquzoğuzlar arasında daha çox qiymətləndirilir” (Асадов, 1993, с. 49).

Müəllifi məlum olmayan, XIII əsrdə fars dilində qələmə alındığı bilinən “Əcaib əd-dünya”, yəni “Dünyanın

qəribəlikləri” adlı kitabda da maraqlı bir qeydə rast gəlmək mümkündür:

“Deyirlər ki, Ərdəbildə böyük daş var, əlinlə onu vurduqda xoş səs çıxarır. Quraqlıq düşdüyü zaman bu daşı şəhərdən kənara çıxarırlar və o saat yağış yağır. Onu yenidən şəhərə qaytaranda yağış kəsir.” (Ön və Orta Asiya..., 2003, s. 124).

Xalqımızın ilkin inam və etiqdlarının, ovçuluq, əkinçilik, maldarlıq həyatı ilə bağlı olan bu kimi mifik təsəvvürləri bizə əsasən xalq yaradıcılığı nümunələri ilə gəlib çatmışdır. Bu nümunələr improvizə edilmiş formalarda, əksər halda isə türkdilli xalqların poetik yaradıcılığı üçün ənənəvi olan ibtidai ölçü qəliblərində yayılmışdır. Türk boylarının ilkin magik təsəvvürlərinin poetikləşməsi, şifahi bədii yaradıcılıqda əks olunması dövrünün məhsulu olan ovsunlar müəyyən mərhələdə ibtidai insanın gündəlik həyatında, həyatı dərk etmə və öz bildiyi kimi idarə etmə prosesində mühüm mövqe tutmuşdur. Zaman keçdikcə, təbiətin sirləri insan üçün açıldıqca ovsun təsəvvürləri də zəifləmiş, bir janr kimi arxaikləşmişdir.

Xalq içərisində uzun müddət quraqlıq olarkən müəyyən “müqəddəs” ocaqlardan götürülmüş daşları ortadan dəlib suya salardılar. Məsələn, Quba – Qonaqkənd zonasında Baba dağdan gətirilmiş daşları suya salıb ipin başını sahildəki ağaclardan birinə bağlayardılar. İpin bağlandığı ağac adətən qarağac və ya findıq ağacı olmalı idi. Daşlar suya salınarkən xorla oxuyardılar:

“Daş başım,
Yaş başım,
Yaş oldu
Üst-başım”.

Sonra daşı suya salardılar. Bu vaxt ovsun oxunardı:

“Suda daşım,
Baba daşım,
Gələr, getməz
Yağışım.
Suda daşım,
Yaş başım,
Yaş oldu
Üst-başım” (Nəğmələr, inanclar, alqışlar,

1986, s. 12).

Folklorşünas alim Azad Nəbiyev deyir:

“Məlumdur ki, hələ çox qədimlərdən arası kəsilməz yağışlar zamanı günəşi çağırış mərasimləri xalq arasında geniş yayılmışdı. İbtidai insanlar bu görüşlə bağlı ovsunlar da yaratmışlar. Onlardan biri belədir: Günəşin çıxmasını arzulayan insanlar Baba dağından gətirilmiş daşları ocaqda, küldə basdırar və ocaqda xəşil bişirərdilər. Xəşili ananın ilki çalmalı idi. Ovsunçu basdırılan daşların üstünə közləri yığayığa ovsun oxuyardı:

“Qodu daşı,
Odu daşı,
Qodu kəssin
Yağışı.”

Sonra qızlar birlikdə oxuyurlar:

“Budu daşı,
Bulutların
Kudu daşı,
Bişirmişəm
Xəmiraşı.
Qonaq gəlsin

Godu başı,
Gətirsin
Qızıl günü,
Aparsın
Yağışı.
Qodu daşı,
Odu daşı,
Qodu kəssin
Yağışı.”” (10. 12-13).

Qarğalar təpəsindən tapılan və Eneolit dövrünə aid ocaq yeri və ocaqdan qaralmış daşlar (Azərbaycan tarixi, 1994, s.32) bu qədim türk inancının köklərinin ən azı Eneolit dövrünə, yəni 6-8 min il öncələrə qədər uzandığını və bu mərasim zamanı oxunan ovsunların da 6-8 min il öncəyə aid poetik nümunələr olduğunu sübut edir.

Teleutların animistik təsəvvürləri barədə son dərəcə qiymətli materialların toplanmasında A. V. Anoxinin fəaliyyəti gerçəkdən də misilsizdir. Onun topladığı materiallardan belə aydın olur ki, Bay Ülğendən başqa digər ülgenlər də mövcud olmuşdur. Məlum olur ki, insanların qutunun yaradıcısı Ülgen olsa da, onları insanlara paylayan yaradıcı ana rolunda çıxış edən Enem Dayuççidir (Dayuççi anam). Bu mifik varlığın göyün dördüncü qatında oturduğuna inanılmışdır. İnsanların sürlərinin alınmasına da o cavabdehdir. Bunun nəticəsində isə ölüm baş verir. Bu isə o deməkdir ki, o, eyni zamanda, həm də ölüm mələyidir. O, kimin həyatının sona yetməli olduğu qərarını öz kitabına yazır (Анохин, 1929, с. 253, 260).

Teleutlar övladı olmayanların Enem Dayuççi tərəfindən qutdan məhrum edildiklərinə inanırdılar. Odur ki, qut almaq üçün başqa ülgen və ruhlara müraciət edirdilər. Bu məqsədlə

daha çox isə Ada (ata) və Doo-Kap adlı mifik varlıqlara yalvarır, onlara qurbanlar verirdilər (ААН СССР, ф. 202, оп. 1, д. 20, л. 5). Əgər bu mərasimdən sonra uşaq dünyaya gələrdisə, bu, sözügedən ruhların hədiyyəsi kimi qəbul edilərdi (ААН СССР, ф. 202, оп. 1, д. 20, л. 6).

Telutların inanclarına görə, Ülgenin qızları digər yuxarı dünya sakinlərinə nisbətən insanlara qarşı daha mehribandırlar. Onlar qorxu keçirən adamın köməyinə gəlməkdə heç vaxt gecikmirlər. İnsanlar onlara yardım üçün dua edər-etməz, dərhal göyün on dördüncü qatından yerə enirlər (АНОХИН, 1929, с. 253, 256).

Bütün bu faktlar bir daha sübut edir ki, teleutların yuxarı dünya barədə təsəvvürləri digər Altay soy və boylarının təsəvvürlərindən az şeylə fərqlənmişdir. Eyni sözləri telenqitlər haqqında da söyləmək olar.

Altay türklərinin üçüncü cənub qrupuna daxil olan telenqitlər yuxarı dünyanın bütün sakinləri içərisində Kудayı daha üstün tuturdular. Belə hesab edilirdi ki, Kудayın iki sifəti var; Ülgenə xas xeyir sifəti və Erlikə xas şər sifəti. Onun bu iki sifəti daim bir-biri ilə mübarizədədir və ölümlə həyat bu mübarizənin nəticəsidir (Калачев, 1896, с. 48). Telenqitlərdən toplanmış bir alqışda Ülgenə müraciətlə belə deyilir:

Ey qüdrətli atamız Ülgen!
Öz sirli papağında üç rəngli lent
Gəzdirirsən sən.
Sənin sarayına üç nərdivan aparır,
Mınmək üçün atı yaratdın, Ülgen, sən!
Mənim mal-qaramı yaradan da sənsən,
Uzun hörüklü qadını da yaratdın sən.
Dünyada barışı yaradan da sənsən,

Bizi xəstəlikdən qoruyursan sən.

Güllənin yetmədiyi yerdən,

Səsin çatmadığı yerdən,

Dünyanı təhlükəsiz yerdə yaratdın,

İnsanlara qutu da sən çatdırdın. (Калачев, 1896, с. 484).

Bu mətndən görüldüyü kimi, telenqitlər Ülgenə ilahi əcdad kimi yanaşmış, onun insanları və heyvanları yaratdığına və insanları qoruduğuna inanmışlar.

Altay türklərinin şimal boylarından olan kumandılar inanmışlar ki, yuxarı dünyanın sakinləri ayrı-ayrı türk soy və boylarının əcdad ruhlarıdır. Onları töös adlandırırdılar. Tööslərin ən böyüyü üç guşəli müqəddəs papaq geyən Bay Ülgenidir (Сатлаев, 1974, с. 147). Kumandılar onu mis boyunluqlu geyimdə, ağ buludların arasında oturmuş vəziyyətdə təsvir edir və onun elə bu vəziyyətdə də hər şeyi və hər kəsi idarə və mühakimə etdiyinə inanırdılar. İnanca görə, insanlara şamanlıq istedadını bəxş edən də, onları bu missiya üçün seçən də məhz odur. Belə hesab edilirdi ki, onun hüzuruna qalxan şaman hər birində müxtəlif ruhların yaşadığı yeddi mərtəbə keçməli olur (АГАИ, ф. АМ, д. 216, л. 120-122, 126, 127).

Kumandı soylarından Ülgenə tapınanlar çəley, çadiber və kalar soyları idi (Сатлаев, 1974, с. 147). Köklü kumandı soyları eyni zamanda Bay Ülgenin oğul və qızlarını da əziz tuturdular. Kumandıların inancına görə Ülgenin yeddi və ya doqquz oğlu, bir o qədər də qızı olmuşdur. Onun böyük oğlunun adı Karçi kayın kestirbes kayır köstü Solta-kan (Əyri – üyrü qayın ağacını kəsməyi yasaq edən gözü qəzəbli Solta xan) idi. O, örö kumandı və tastar soylarının himayəçisi hesab edilirdi. Çoot soyu isə Salu kanı ilahiləşdirmişdi. Altınça kumandı soyu öz növbəsində Nqanqmıraqtıq Çajı kanı (Yağış

göndərərən Çajı xan), soolıq soyu Ezir pulut allatıq Aba Yajını (Lopa-lopa buludlarda oturmuş Aba Yajın), tabıska soyu Paqdıq kanı, örö şabat və altına şabat soyları Külbiş biy və Suza kanı daha üstün tutmuşlar. Adı çəkilənlərdən başqa Bay Ülgenin oğulları sırasında meşələrin hakimi Kanım Biy və və Kayır Kırqıs Biyin də adları çəkilməkdədir. A. V. Anoxinin dərc edilməmiş materiallarına görə, orta dünyanın müqəddəslərindən hesab edilən Kanım Biyə kumandıılardan başqa tuba və çelkan boyları da tapınmışlar (АИЭ АН СССР (ЛЮ), ф. 11, оп. 1, в. 101, л. 29. об. 30). Kırqıs Biyə gəlincə, F. A. Satlayev onun adını çəksə də, xarakteristikasını qeyd etməmişdir (Сатлаев, 1974, с. 147-148).

Bay Ülgenin kumandıılar tərəfindən sevilən qızlarından yalnız Üç çiçektiq Çayım kanın (Üç çiçəkli Çayım xan) adı məlumdur. O, toon soyunun himayəçisi hesab edilirdi (Сатлаев, 1974, с. 147-148).

Kumandııların inanclarına görə, yuxarı dünyanın sakinlərindən biri də şamana göylərə yüksəlişi zaman yardımçı olan Kıday kandır (Сатлаев, 1974, с. 157). Maraqlıdır ki, kumandıılardan toplanan miflərdən birində şamanın Ülgenin qızlarından biri ilə evlənməsi barədə süjet də var. Bu süjetdə böyük şaman Kamenekin Bay Ülgenin qızlarından birini qaçırması və onunla birlikdə yerə enməsi təsvir edilir. Burada onlar evlənilr. Qızının bəni-adəmdən hamilə qaldığını görə Bay Ülgen bərk qəzəblənir və qızını üç dəfə vurur. Nəticədə o, üç oğlan doğur. Bunlardan birincisi Keley pəltək, ikincisi Koço həddən artıq nəhəng, üçüncüsü Kurultay isə axsaq doğulur. Bunlardan üçüncüsü Ülgenin əmri ilə kumandııların içərisindən onlar üçün dəmirçilər və şamanlar seçir (АГАИ, ф. АМ, д. 216, л. 125-126, 176). N.

A. Alekseyevin fikrincə, bu süjet mif yaradıcılığının ən son mərhələsinə aiddir (Алексеев, 1984, с. 37-38).

Altay türklərinin şimal boylarından olan tubaların orta dünya ilə bağlı təsəvvürləri barədə məlumat daha azdır. S. A. Tokarevin fikrincə, bu etnik qrupa dar çərçivəli soy ruhlarına inam daha çox xarakterikdir (Токарев, 1947, с. 157). Bu boya daxil olan soylardan komdoşlar Yajil xan və Pırça xanı, kuzen soyu Pırça xan və Kirqis xanı, üs soyu Paxtuqan və Uraqanı, tiber və türgeş soyları Aba Yayiki daha üstün tuturdular (Токарев, 1947, с. 157). Artıq məlumat verdiyimiz kimi, bunlardan, A. V. Anoxinin qeydlərinə əsasən, Yajil xan, Pırça xan (burça xan), Paxtuqan Ülgenin oğullarıdır (Токарев, 1947, с. 148).

N. A. Alekseyev Kirqis xanın adının “qırğız” etnonimi ilə bağlı olduğu ehtimalını irəli sürmüşdür (Алексеев, 1984, с. 38).

Altay türklərinin şimal boylarından olan çelekanların inanc sistemi barədə məlumat tubalarınkindən də azdır. V. Dioseqi və F. A. Satlayevin yazdıqlarına görə çelkanlar Sulaykanı daha əziz tutmuşlar (АГАИ, ф. АМ, д. 216, с. 136).

Sibir türklərinin köklü etnik qruplarından olan xakaslara gəlincə, bütün xakas boyları dünyanın, insanların və heyvanların yaradıcısı kimi Kудay xana tapınırdılar. O yuxarı dünyanı işıqlı varlıqlarının başçısı hesab edilirdi (Островских, 1895, с. 336). Bu işıqlı varlıqlar isə öz dünyalarında dinc oturmur, tez-tez orta dünyaya enir, insanların işlərinə qarışır, onların və heyvanlarının qutlarını oğurlayırdılar (Архив ХНИИЯЛИ, ф. 545, оп. 1, д. 20, л. 44). Xakasların inanc sistemini tədqiq etmiş alimlər, çox təəssüf ki, onların nə göydəki mövqelərini, nə də xarakteristikalarını qeydə almamışlar. Bu baxımdan Kудay

xan da istisna deyil. Onun dünyanı və Erliki yaratdıqdan sonra gördüyü işlər və Erliklə düşməyə çevrilməsi barədə miflər də dövrümüzədək gəlib çıxmamışdır. Maraqlıdır ki, bu məsələdə P. Ostrovskixin informatoru olmuş müəllim M. İ. Raykov (kaçın boyundan idi) xakaslarda təktanrıçılıqla bağlı hər hansı bir təfəkkür və təsəvvürün olduğunu bütünlüklə inkar etmişdir (Островских, 1895, с. 336). Lakin bu fikri təsdiq edəcək heç bir başqa tutarlı mənbə yoxdur. Odur ki, bu mövzuda dəqiq bir söz söyləmək çox çətindir.

Qeyd etmək lazımdır ki, N. F. Katanov və P. Ostrovskix Hakasiyaya XIX əsrin sonlarında səyahət etmişdilər və o vaxt bu türk xalqı artıq xristianlığı qəbul etmişdi və əski inanclarını, demək olar ki, unutmuşdu. Bununla belə onların arasında günəş, ay və ulduzlarla bağlı bəzi kosmoqonik miflər hələ də yaşamaqda idi. Xakaslar bu göy cisimlərini ilahiləşdirilmişdilər və onların insanların həyatına təsir etmək gücündə olduqlarına inanırdılar (Архив ХНИИЯЛИ, ф. 545, оп. 1, д. 20, л. 44).

Xakasların aparıcı boylarından olan kaçınlərə (kaçanlara) gəlincə, onlar arasında onqonçuluq daha yaygın olmuşdur. Onlar quşların hamisi olan ruha inanmış, yuxarı dünya sakinlərini də quş kimi təsəvvür etmişlər. Bu səbəbdən də kaçın şamanlarına aid əldə olan ovsun və alqışlarda söhbət 40 quş nəslindən gedir (Катанов, 1907, с. 569-570).

Əldə olan əzsaylı materiallardan belə aydın olur ki, xakaslar da xristian olmamışdan öncə digər türk soyları kimi əcdad ruhlarına (tööslərə) sitayiş etmiş, onların ayrı – ayrı soyları himayə etdiklərinə, insanları güdərək onların qutlarını zəbt etdiklərinə inanmışlar (Архив ХНИИЯЛИ, ф. 545, оп. 1, д. 20, л. 61). Belə ruhlardan biri də, çox güman ki,

kaçınların “göy (boz) atların hamisi” adlandırdıqları tanrıça olmuşdur. Ona həsr edilmiş bir alqışda belə deyilirdi:

Sütül, dırnaqları daşa dəyməyən boz ata minib çapırsan!

Sən qara heyvanların, mal qaranın himayədarısan!

Bura oyrat və qırğızların ölkəsindən gəlmisən,

Ağ və mavi çələnglərlə bürünüb, bəzənmişən!

Abakan yüksəkliklərindəki qarlı dağları gəzirsən,

Altun yarpaqlı qayın ağacının kölgəsində dincəlırsən!

Ayaqların ağappaq buludlara çatır,

Ağ və mavi çələnglərin ardınca dalğalanır.

Atan Arkaydır, anansa Purkan,

İçdiyın ağ süd daha ağıdır qardan.

Evin, yaşadığın kənd pambq buludlar üstündə tapmış qərar,

Var orada ay işığından bərq vuran altun, qızıl qayalar.

Günəşdən bərq vuran gümüşü qayalar da var,

Günəşin altında gümüş ulduz, ayın altında qızıl şəfəq parlar.

Onlara müraciət edib yalvarıram mən,

Altun yarpaqlı qayından yan keçırsən sən! (Катахов, 1907, c. 572-573).

Kaçınların yuxarı dünya sakinlərindən hesab etdikləri mifik varlıqlardan biri də “xozan töös”dür. “Xozan töös” xakas türkcəsində “dovşan əcdad”, “dovşan dədə” anlamlarına gəlir. Ona həsr edilmiş bir alqış da qeydə alınmışdır:

Ağ Tanrı tərəfindən yaradıldın sən,

Ağappaq bir dovşan oldun sən!

Xumar rəngli dayçan altı yaşnda.

Hilala bənzər ağ, qırmızı donda,

Aydın səmaları gəzırsən sən,

Ağappaq dağ zirvəsində durursan sən!
Ağ qayın ağacı altda kölgələnirsən,
Ağ buludlar üstündə evə sahibsən.
Yaşadığın kənd də buludlar qoynundadır,
Aydan altda yerləşən altı ulduzun altındadır.
Ağ muncuqlar kimi qoy düzülün sapa,
O üç ulduz ki, Günəşdən altda!
Mavi sapa düzülün sıra-sıra,
Kəndlərinin sayı sığmır hesaba.
Aydın səmaları gəzirsən sən,
Ağappaq dağ zirvəsində durursan sən! (Катапов, 1907,
с. 492-493).

K. M. Pataçakovun yazdığına görə, bu mifik varlığa kaçın boyuna daxil olan türküt və xasxa soyları tapınımışlar. Qadınlar da uşaq sahibi olmaq üçün ona yalvarmışlar (Архив ХНИИЯЛИ, ф. 545, оп. 1, д. 20, л. 59). Belə çıxır ki, kaçınır qutu verənin təkcə Kuday olmadığına, bunu əcdad ruhlarından da almağın mümkün olduğuna inanmışlar. Bu fakt altaylıların Dayıkdan qut istəmələrini xatırladır. Yarı gəlmişkən qeyd edək ki, ağ dovşan dərisi Altayda Dayığın ikonoqrafik təsviri kimi qəbul edilirdi (Алексеев, 1984, с. 40).

Kaçınlərin inanclarına görə, şamanların köməkçiləri qismində çıxış edən ruhlar da yuxarı dünya sakinləridirlər. Onlar şaman təbillərinin üz tərəfində təsvir edilirdilər. Bunlar bir ququ quşu, iki qartal, at üzərində oturmuş insan formalı ruh və iki ağ quş idilər. Ququ quşu şamana vəcdə gələrək, yuxarı dünyanın dağ, çay və göllərini təsvir edərkən kömək edir, onun sirrli-sehrli vergisini gücləndirirdi. Əgər təbildə bu quşun təsviri yox idisə, bu o anlama gəlirdi ki, onun sahibi

yuxarı dünya sakinlərinə dua edə və onlardan nə isə istəyə bilməz.

Qartallar şamana öskürək xəstəliyinə tutulmuş adamları sağaltmaqda yardımçı olurdular. İki ağ quş isə göz xəstəliyin tutulmuşlara şəfa verməkdə yardım edirdilər. At üzərində oturmuş ruh isə xəstəliyin mənbəyini tapmada şamanın köməkçisi kimi çıxış edirdi (Катахов, 1907, с. 570-580).

Bütün bunlardan başqa təbilin üz tərəfində kaçınlar günəşin, ayın, doqquz ulduzun - böyük ayı bürcünə daxil olan yeddi ulduzun, gecə və səhər tezdən peyda olan iki ən parlaq ulduzun şəklini, eləcə də qoşa qayın ağağının rəsmini də çəkirdilər. Ağacların birinin yanında təbilin sahibi olan şaman təsvir edilirdi. Bu təsvirdə şaman ayaq üstə, əlində mərasim zamanı istifadə ediyi əski parçalarını tutmuş vəziyyətdə olurdu (Катахов, 1907, с. 579).

N. F. Katanovun saqay tükələrindən topladığı materiallar da böyük maraq doğurur. Bu tədqiqatçının məlumatlandırıcılarından (informatorlarından) birinin bildirdiyinə görə, saqaylar Kудayı bütün varlıqların yaradıcısı saymaqda yanaşı, bir çox miflərdən də göründüyü kimi, onun iblislə, yəni Erlik ilə bilavasitə özünün mübarizə apardığına inanmışlar. Belə ki, eposlarda Tanrı Kудay Erliyi şamanların, nağıllarda isə bahadırların vasitəçiliyi ilə təqib edir. Erliyi təqib edən Tanrı onu odlu oxlar və şimşəklə vurmağa çalışır. Erlik isə onlardan qorunmaq üçün gah ağacların, gah mal-qaranın, gah da insanların arxasında gizlənir. Nəticədə isə Tanrının oxları və şimşəyi ağaclara dəyir. Bu zərbələrə tuş gələn ağacların böyüməsi və inkişafı dayanır. Saqay miflərində Kудay öz iradəsini yazılı formada bildirir. Bunun üçün o, ya kağız vərəqdən, ya da məktubdan istifadə edir (Катахов, 1907, с. 217). Bəzi miflərdə isə Tanrı buludların

üzərində oturaraq, oradan bahadırların aşağı dünyanın bədxah ruhları ilə mübarizəsini seyr edir (Катахов, 1907, c. 218).

N. F. Katanovun topladığı materiallardan belə məlum olur ki, saqaylar Kudaya xallı atları qurban kəsirmişlər (Катахов, 1907, c. 597). Bu xalqın inanclarına görə, yuxarı dünyada Kудaydan başqa qara atlara sahib olan digər bir mifik varlıq da yaşamaqdadır. Saqaylar ona aşağıdakı dua ilə müraciət edirdilər:

Məmli buludları özünə döşək etmişən,
Ağ, yumşaq buludlara dirsəklənirsən!
Xalqlar başçısı bahadır Kaplaya bənzəyirsən,
On minlərin ağası bahadır Tüpleyə bənzəyirsən!
Gəzib dolaşırsan sən ən seçmə qara atda,
Əlindən düşməyir qayın ağcından olan çomağın da!

İpək yunlu çəpiş qurban edirik sənə,
Bir atın çəkə bilməyəcəyi çəllək veririk sənə! (Катахов, 1907, c. 555).

Saqay mifologiyasında göy sakinlərindən biri kimi Kuba adlı bir ilahədən də söz edilməkdədir. Ona həsr edilən ovsun-duada isə belə deyilir:

Sən, ey bakirə Kuba,
Doqquz ərdən daha güclü doğulmusan sən!
Gümüş sırğalarını taxıb,
Xalqınla birlikdə aya gedirsən sən!
Ağ, yorğa atda gəzib-dolaşırsan,
Özünü qayın ağacından çomaqla qoruyursan!
Ey başı daim ağ ağamız, atamız Çalbart dağı,
Yaşıl müşə donunun misilsizdir yaraşığı!

Vətənin sarı uryanxaylar ölkəsi,
Qurbanın kəsilmiş heyvanın ən böyük tikəsi! (Катахов, 1907, c. 555).

N. F. Катанов koybal türklərinin folkloruna dair də bir neçə maraqlı material dərc etdirmişdir. Bunlar əsasən yerli türklərin “ızık” adlandırdıqları əcdad ruhlara həsr edilmiş ovsun və alqışlardır. Koybalların mifik təsəvvürlərinə ızıklar bir-birilərindən sahib olduqları atların rənglərinə görə fərqləndirilir. Ovsun-duaların birində deyilir:

Atmayan və hədəfdən yayınmayan ey solaxay ağa,
Döşəyin olan nəmişli ağ buludlar bənzəyir dağa!
Masmavi göylərə çatan başın kölgəlik yerdədir,
Ağ göylərdə ağ bulud, Solban (Çolpan, Venra) zirvədə,
dikdədir!

Ey sarı-qırmızı rənglərə boyanmış aygır at,
Tükləri yorğa aygırımın tükünə bənzəyən at!
Sarı göldür susuzluğunu yatızdırdığın yer,
Göy altında çapanda tirəyir bütün göy-yer!
Doqquz zirvələri aşan,
Doqquz barmağı olan! (Катанов, 1907, с. 252).

Qızıl türklərinə gəlincə, onların mifləri dövrümüzədək yetişməmişdir. Yalnız o məlumdur ki, onlar yuxarı dünya sakinlərindən Kudaya üstünlük vermişlər (Алексеев, 1984, с. 42). Onlardan fərqli olaraq, şor türkləri Ülgenə tapınırdılar. İ. D. Xlopina şorlardan Ülgen və Erliklə bağlı bir neçə mif toplaya bilmişdir (Хлопина, 1978, с. 71-73). Bu miflər, demək olar ki, bütünlüklə altaylıların və xakas türklərinin yaradılışla bağlı mifləri ilə üst-üstə düşür. Bu miflərdən belə məlum olur ki, Ülgenin yaşadığı yuxarı dünya doqquz qat göydən ibarətdir ki, bunlardan birincisi “Koşka” adlanır. Bu qatın mərkəzində onun sahibi Samçi oturur. Onun eynən insanlarda olan evə bənzər evi, arvadı və uşaqları var (Хлопина, 1978, с. 70). Göyün elə həmin qatında Ülgenin ağ-boz rəngli, “Ağbozat” adlı atının qamçısı – şimşək

yerləşir. Ülgen atını qamçlayanda şimşək çaxır (Хлопина, 1978, c. 71-73). Göyün ikinci və beşinci qatlarında göy qurşağının ayrı-ayrı hissələri – göy, qırmızı, boz və mavi qurşaqları yerləşir. Altıncı qat “Qırmızı göy” adlanırdı. Orada qırmızı rəngli qadınlar yaşayır, fəqət onlar haqqında bir şey məlum deyil.

Yeddinci göydə ay və ulduzlar, səkkizinci göydə isə günəş yerləşir. Ülgen doqquzuncu qatda oturur. Ora daim işıqlı və istidir. Oradakı otlar heç vaxt qurumur, gül və çiçəklər solmur. Heyvanların isə sayı-hasabı yoxdur. Ülgenə yönələn ovsun-dualarda onda rifah və bolluq istənilir. O da istədiyini bunları göydən endirir (Хлопина, 1978, c. 71-73).

Şorların inanclarına görə, şamanları Ülgenin özü seçir. Onları nişanlayır və onlara əlamətlər verir. Bu əlamətlər “artıq sümük”, əl və ya ayağın barmağında böyük düyüncük, qulağın aşağı hissəsində dəşik və çuxurcuq və s. ola bilər (Хлопина, 1978, c. 77). Ülgenin icazəsi olmadan şaman təbilə sahib ola bilməz. Bu bərədə icazəsini o, Puqas dağının ruhu vasitəsilə çatdırır (Хлопина, 1978, c. 81).

Ülgenin yanına səyahət edən şaman öncə doqquz dağ aşmalı və onların hər birinin ruhuna qurbanlar verməlidir. Həmin dağlar bunlardır: Mras-su, Üst Kobıray, Azır, Kiçik Gelen-Tayqe, Uluq göllü, Sarıq-taype, Şaüçək və s. Şamanın yolu Altın göldən və Altın Mergen dağ silsiləsindən keçir. O. Göyə Şakçək dağından yüksəlir. Bu Ülgenin xanlığına aparan yolun üzərindəki son dağdır (Хлопина, 1978, c. 85, 87).

A.V. Anoxinin yazdığına görə, şorlar Ülgen və Erliyin eyni gücə, qüdrətə və hakimiyyətə sahib olduqlarına inanmışlar (АИЭ АН СССР (ЛО), ф. 11, д. 101, л. 4). İ. А. Хлопин isə bildirir ki, şorların Ülgenə qurban verməsi eynən altaylıların mərasimlərini xatırladır (Хлопина, 1978, c. 89).

İnama görə, Ülgen onun yanına merac edən şamanlara bəzi mənbələrdə “Bura”, digər mənbələrdə isə “Büraq” adlandırılan doqquz mifik at göndərirdi. Bu atlarla yalnız Ülgenin yanına getmək mümkün idi. Daha doğrusu, onlar yalnız bu məqsəd üçün nəzərdə tutulurdu. A. V. Anoxin, eyni zamanda, yuxarı dünyanın digər sakinlərinin də adlarını qeydə almışdır. Bunlar Damqıraktu Dajızı kan, Sarı Çalıq Töös, Tooçi xan və Kanım töös idilər (АИЭ АН СССР (ЛЮ), ф. 11, д. 101, л. 22, 41-42). Bunlardan birincisinə aşağı kumandı soyları da sitayiş edir, onu Ülgenin oğullarından biri hesab edirdilər ki, bu barədə yuxarıda məlumat vermişik. Sarı Çalıq töös kumandılarda “Şalıq” adı altında yad edilir və ovçuluq tanrıçası kimi qəbul edilir. Kumandılar Kanım töösü isə meşənin sahibi hesab etmişlər (Сатлаев, 1974, с. 147-148).

Şorlar Ülgenin oğlunu “Şor Teqri” (Şorların Tanrısı) adlandırırdılar. O, şor şamanlarının əsas köməkçisi hesab edilirdi (АИЭ АН СССР (ЛЮ), ф. 11, д. 101, л. 43-44). Bəzi şaman ovsun-dualarından isə belə məlum olur ki, şamanların göyün hər bir qatında bir köməkçisi varmış. Bunlardan aşağı qatlarda olanlar zəif, yuxarı qatlarda olanlar isə güclü köməkçilər hesab edilirdilər. N. P. Dırenkovanın topladığı materiallardan belə aydın olur ki, Ülgen şamanlara təkcə təbil verməklə yetinməmiş, eyni zamanda, hansı şamanın neçə təbilə sahib olmalı olduğunu, onlardan neçə müddət istifadə edə biləcəyini də müəyyənləşdirmişdir (АИЭ АН СССР (ЛЮ), ф. 11, д. 101, л. 8, 16).

N. F. Katanovun tuvalılardan topladığı variantlarda göylərin sayı fərqlidir. Onun məlumatlandırıcılarından (informer) biri bu sayı 33, digəri isə 99 kimi göstərmişdir (Катапов, 1907, с. 16, 31). Tuva türklərinin inanclarına görə,

yuxarı dünyada Burxan (Tanrı) yaşayr. O hər şeyin yaradıcısı və sahibidir. İnsanların övladları və mal- dövləti ondan qaynaqlanır (Катахов, 1907, с. 47).

Məluat üçün bildirək ki, qədim türk dilində “Burxan” büt və Tanrı anlamlarında işlənmiş, buddizmin yaradıcısı Şakya Muninin (Qautamanın) türkcə adı idi.

Məlum olduğu kimi, tualıların mifoloji sisteminin rus tədqiqatçıları tərəfindən öyrənilməyə başlandığı dövrdə bu xalq buddizmin lamaizm qoluna sitayiş edirdi və şübhəsiz ki, Burxan obrazı da onun folkloruna bu dindən keçmişdir. Ümumiyyətlə, həmin dövrdə tualıların əski mifik görüşləri buddizmin mifoloji sistemi ilə artıq çox qarışmışdı. Odur ki, Tuvadan toplanmış materiallarda söylənilənlər digər türk xalqlarının miflərindən bir çox əsaslı fərqlərə malikdir.

Tuva türkləri ölən yaxşı adamın ruhunun 49 günə Burxanın dərgahına yüksəldiyinə inanırdılar. Orada o yenidən doğulmalıdırsa, yerdə yeni doğulan bir uşağın bədəninə göndərilir, ölməlidirsə, ölür (Катахов, 1907, с. 15). Burxan orta dünyanı daim nəzarət altında saxlayır və insanları onlara pislik etmək üçün aşağı dünyanın yer üzünə qalxmış bədxah ruhlardan ildırım və şimşək çaxdırmaqla qoruyur (Катахов, 1907, с. 31).

Q. N. Potanın qeydlərindən isə tualıların göylərdə yaşayan ildırımlar və şimşəklər tanrıçasına da sitayiş etdikləri məlum olur. Onun topladığı materiallarda bu mifik varlıq Kудay-Kayrakan və ya Ulu Kayrakan adlanır (Потанин, 1883, с. 186). Buradakı “Kудay” termini Altay-xakas miflərində yuxarı dünyanın başçısı kimi çıxış edən Kудayın adının eynisidir. Maraqlıdır ki, tualılar şimşəyin mənşəyini təkcə yuxarı dünyanın başçısı ilə bağlamamışlar. Eyni zamanda hesab etmişlər ki, uçan və uçarkən quyruğunu bərk-

bərk yelləyən əjdaha da ildırım saçır. Göy gurultusu onun qışqırığından yaranır. Bu əjdaha saçdığı şimşəklə insanları və heyvanları öldürür. Amma o insan və heyvanları öldürür ki, onlar ona göydə lazımdırlar. Onun oxu insan ürəyinə bənzəyir (Катанов, 1907, с. 31, 82).

Əjdaha haqqında məlumatlara V. P. Dyakonovanın da qeydlərində rast gəlinir. Onun topladığı materiallarda tuvalılar həmin əjdahaya “Luu” deyirdilər (Дьяконова, 1976, с. 287).

Tuvalıların inanclarna görə, qüdrət sahibi olan şamanlar öz vergilərini göydən alır. Şaman “xəstəliyinə” isə üzərilərinə göy qurşağı düşdükdə tutulurlar (Кон, 1934, с. 24; Дьяконова, 1981 б, с. 133). Bu isə o zaman baş verir ki, insan Oran əzi (kainatın sahibi) ilə təmasda olur (Дьяконова, 1981 б, с. 133). Tuva şamanları iddia edirdilər ki, onlara yuxarı dünyaya qalxmağa göy qurşağının sahibləri yardımçı olurlar (Дьяконова, 1981 б, с. 147).

Şamanların kömkçilərindən biri də Ak Əərən (ağ ərən) idi. Şamanlar bu mifik varlığa böyük hörmətlə yanaşır və yuxarı dünya sakinləri ilə onun vasitəsilə əlaqə saxlayırdılar. Onun rəsmi Tuva və Altay şamanlarının əsas simvollarından biri hesab edilirdi (Дьяконова, 1981 а, с. 143). N. V. Alekseyevin fikrincə, Ak Əərən altaylıların Dayıki ilə eyni şey olmuşdur (Алексеев, 1984, с. 45). V. P. Dyakonovanın topladığı materiallardan şamanların daha bir köməkçisinin də adı məlum olur. Bu, Kırqız Əərəndir (Дьяконова, 1981 б, с. 147).

Teleutların da inanclarna görə, aşağı dünyanın sahibi Erlikdir. Onlar bu mifik varlığı “Adam” (mənim atam) da adlandırır və ona böyük hörmətlə yanaşırdılar. Onun “çin der”də (gerçək yer), “tenqer tezi”nin (göyün yerə dirəndiyi

məkan) arxasında yaşadığına inanmışlar. A. V. Anoxinin topladığı materiallardan belə aydın olur ki, teleut türkləri üç dünya – yuxarı, orta və aşağı dünya arasında heç bir ziddiyyət və əkslik görməmişlər. Belə hesab etmişlər ki, orta dünyanın tam kənarından 19 xanın – 9 göyün və 8 yer altının xanlarına yollar ayrılır. Onlar Dayuççidən qut almadıqda, övlad istəyi ilə məhz Erlikə müraciət edirdilər. Elə bu üzdən də ona “ada” (ata) və ya “adam” (atam) deyə müraciət edər, onu özlərinin ulu babalarından biri hesab edərdilər (ААН СССР (ЛЮ), ф. 202, оп. 1, д. 20, л. 6; АНОХИН, 1929, с. 266). Eyni materiallarda aşağı dünyanın daha üç sakininin də adlarına rast gəlinir. Bunlar Arbıs xan, Aldıs xan və Kundus xan adlı ruhlardır (АНОХИН, 1929, с. 262-263, 266-267).

Telenqitlərin aşağı dünya və onun sahibi haqqında təsəvvürləri digər türk xalqlarının təsəvvürlərindən, demək olar ki, heç nə ilə fərqlənməmişdir. Deyilənləri Erlikə yönəlik aşağıdakı ovsun-dua mətni də təsdiqləməkdədir:

İnsanları tilovu ilə ovlayan ey qəzəbli ruh,
Sən dolmuş camları boşaltmağı sevirsən.
Üzun hiss kimi qapqaradır sənin,
Qara saçların didik-didikdir.
Boyun çox-çox nəhəngdir.
Öz dəhşət saçan yolunla irəli gedirsən,
Bunu yalnız ay işığında edirsən.
Əllərini tutub saxlaya bilməz kimsə,
Ən güclü bahadır ayağını tərpedə bilməz yerindən.
Gözlərin dünyaya kölgə salır,
Dişlərin daraq kimi irəli çıxır.
Sümüklərinlə dəriləri aşılamaq olar,
Ovurlarından dəmir kimi gurultulu səs çıxar.
Hər şeyi sən görürsən,

Hər şeyi sən bilirsən (Калачев, 1896, c. 484).

Kumandılar da Erliyi aşağı dünyanın sahibi hesab edirdilər. Lakin onunla birlikdə Kaqır xanı da eyni səviyyədə tuturdular. Sonuncunun insanların taleyini müəyyən etdiyinə inanır, Erliyə qarşı çıxaraq, ona orta dünyanın sakinlərinə - insan və heyvanlara pislik etməsinə mane olduğunu söyləyirdilər (Сатлаев, 1974, c. 150; АГАИ, ф. АМ, оп. 1, д. 216, л. 31). Kumandılardan toplanmış bəzi miflərdə Kудay (Ülgen), Erlik və Kaqır xan qardaş kimi təqdim olunurlar. Həmin materiallara görə, Ülgen insanları yalnız bir halda, ona hörmətsizlik etdikləri halda cəzalandırmaq qərarına gəlir, bu qərara gələr-gəlməz, qərarını Kaqır xana bildirir, o da qərarı yerinə yetirməyi Erliyə tapşır (Сатлаев, 1974, c. 150).

Artıq qeyd etdiyimiz kimi, altaylılar və altay – kijilər Kaqır xanı Erliyin oğlu olduğunu, yerin birinci qatında yaşadığını hesab edirdilər. Bu baxımdan kumandıların təsəvvürləri bir qədər fərqlidir. Onlar eyni zamanda hesab edirdilər ki, yerin altında Erlik və Kaqır xandan başqa Tüşülü aza adlı daha bir ruh da yaşayır (Сатлаев, 1974, c. 150).

F. A. Satlayevin topladığı miflərin birində ilk şamanla Erliyin savaşımdan söz açılır. Bu mifdə Erliyin öncələr orta dünyada yaşadığı, ağına-bozuna baxmadan, yəni Ülgenin qəzəbinə gələn və gəlməyən, bütün insanları ard-arda yediyi, beləcə insan soyunun tükənmək üzrə olduğu, bunu gören şamanın bu hala son qoymaq məqsədi ilə Erliyi öldürmək qərarına gəldiyi bildirilir. O, Erlik üzərində qələbə qazansa da onun od kimi alışıb-yanan gözlərini çıxara bilmir. Bu səbəbdən də deyir: “Yaxşı, indi aşağı dünyaya en və orada qal, amma Ülgenin qəzəbinə gəlməyən insanları yemə! Bundan sonra qamlar (şamanlar) yanına gələcək və hər üç

qarından sənə qurbanlar verəcəklər” (АГАИ, ф. АМ, оп. 1, д 216, л. 134-135).

Əslində, Mandı Şirənin Erliylə savaşıdan bəhs edən mifin fərqli bir variantı olan bu mifdə baş qəhrəman rolunda Mandı Şirə deyil, şaman çıxış edir. Məqsəd isə şamanların qüdrətini diqqətə çatdırmaq, onlara olan inamı gücləndirmək idi.

Xakas türklərinə gəlincə, onların aşağı dünya barədəki təsəvvürlərinin bütünlüklə altaylıların inancları ilə üst-üstə düşdüyünü nəzərə alaraq, təkrarçılığa yol verməmək məqsədi ilə birbaşa kaçınların üzərinə keçməyi məqsədəuyğun hesab edirik.

Kaçınların miflərində Erlik dünyanın yaradılışında iştirak edən personajlardandır. Kудay Tanrı ona insanları yeməyə icazə vermişdir (Катанов, 1907, с. 526-527). Kaçın şamanlarının təbillərində əksər hallarda aşağı dünya və onun mifik varlıqları ilə bağlı təsvirlər yer alırdı. Antropomorf formada (insan şəklində) təsəvvür edilən bu varlıqların həmin təbillərin sahibləri ilə təmasa girdiyinə və onlara yardım etdiyinə inanılırdı. N. F. Katanovun təsvir etdiyi təbillərin birində qızdırma xəstəliyinə tutulan xəstələrə yardım edən, 7 qara atda oturmuş 7 qara antropomorf ruh, dağa qalxaraq qonur atların sahibinə qurban verilən zaman insanlara yardımçı olan 7 bakirə qız və çadırın içində, içi dolu kisələrin yanında durmuş üç insan şəkli çəkilmişdi. Bu 3 nəfər şamanın ruhlara müraciəti zamanı onun köməkçiləri qismində çıxış edirdilər. Təbildə eyni zamanda qurd, it, 2 qurbağa, durna balığı və ayı təsvirləri də vardı. Bunlardan birincisi şamanı başqa dünyalara səyahət edərkən müşayiət edir və qoruyur, ikincisi isə həmişə onun yanında olur. Ayı çadırın keşiyini çəkir. Qurbağalara isə kiminsə əli və ya ayağı

ağrayanda müraciət edilir. Eyni rolu təbildə rəsm edilmiş ilan da oynayır. Təsvirdəki sığıra gəlincə, o, insanların atlarını himayə edir. (Катахов, 1907, с. 580).

Saqay türklərinin miflərində də yeraltı dünya digər türk soy və boylarının miflərindəki təsvirlərdən, demək olar ki, heç nə ilə fərqlənmir. Fəqət bu miflərdə verilən təsvir daha rəngarəng və zəngindir. Onlardan birində deyilir:

Yeraltı xanlıqda doqquz bahadır yaşayır. Bunlar erlik-xanlardır. Onlar qırx guşəli evdə yaşayırlar. Bu erlik-xanların öz başçıları da var. Evin qarşısında böyük bir kol var. Atları bu kola bağlayırlar. Günahkar insanlar həmin evin doqquz ayrı guşəsində öz cəzalarını alırlar (Катахов, 1907, с. 219-220).

Mifdən də göründüyü kimi, saqaylar aşağı dünyanın bütün sakinlərini “erlik” adlandırmışlar. Erlik xan isə onların başçısı hesab edilirdi. Saqayların təsəvvürlərinə görə, aşağı dünyanın ruhları Kудay xanın əmrinə tabedirlər və onun iradəsinə uyğun olaraq günühkar adamları təqib edir, tutur, öz dünyalarına aparır və orada cəzalandırırlar. Saqay miflərinin birində aşağı dünyanın 17 qatı olduğu və Erlik xanın da bu qatlardan birində yaşadığı bildirilir (Катахов, 1907, с. 216; 1897, с. 26).

Saqaylar Erliyə həm də “Ada” (ata) demişlər. O, şamanların təbillərinin ölçülərini müəyyən edir, ona yardımçı tööslər (ruhlar) verir. Bu töösləri isə həmin şamanın mənsub olduğu soyun ölmüş üzvlərindən, başqa sözlə, şamanın bir vaxtlar onun özü kimi şaman olmuş babalarının ruhları içərisindən seçir (АИЭ АН ССР (ЛЮ), ф. К – V, оп. 1, д. 475, л. 7-8). Maraqlıdır ki, bu tööslər həm qara, həm də ağ tööslər ola bilərdilər (АИЭ АН ССР (ЛЮ), ф. К – V, оп. 1, д. 475, л. 7).

O da maraqlıdır ki, saqaylar da, eynən saxa-yakutlar kimi, insanın aşağı dünyaya səyahət edə biləcəyinə inanmışlar. Bu N. F. Katanovun topladığı miflərin məzmunlarından görünməkdədir (Катахов, 1907, с. 276-279).

Koybal türklərinin də aşağı dünya haqqında təsəvvürləri, güman ki, çox zəngin olmuşdur. Lakin bu barədə əldə bircə dənə də olsun mif yoxdur. Tədqiqatçılar onların yeraltı dünyanı sakinləri haqqındakı əski təsəvvürlərini əldə olan bir şaman təbilinin üzərindəki rəsmlər əsasında rekonstruksiya etməyə çalışmışlar. Bu təbildə müqəddəs qayın ağacı, insan cildli dağ ruhu, uçan qara quşlar və s. təsvir edilmişdir (Катахов, 1897, əlavəyə bax).

Şor türklərinin təsəvvürlərinə gəlincə, bu təsəvvürlər də xakas və altaylıların analogi təsəvvürlərindən fərqlənir. Bu xalqdan toplanmış miflər içərisində Ülgen və Erlik haqqında miflər əksəriyyət təşkil edir ki, onlar da süjet xəttlərinə və hətta əsas detallarına görə xakas və Altay mifləri ilə üst-üstə düşür. Belə ki, şorların inanclarına görə, Ülgen və Erlik güc, qüdrət və hakimiyyət baxımından bir-birilərinə bərabərdirlər. Bu bərabərdəyərlik özünü kainatın idarəsində və insanların taleyinə müdaxilədə göstərir. Fəqət insanlara münasibətləri fərqlidir. Ülgen xeyir, Erlik isə şər işlər görür (АИЭ АН СССР (ЛЮ), ф. 11, оп. 1, д. 101, л. 4). Hərçənd ki, A. V. Anoxinin fikrincə, onların birinin bütünlüklə xeyirxah, digərinin isə bütünlüklə bədxah kimi qələmə verilməsi bir o qədər də doğru deyil.

Şorlar Erliyin yer altından yer üzünə, insanlara çox sayda yardımçı göndərdiyinə və bu ruhların insanlarla yanaşı yaşadıklarına inanırdılar və hesab edirdilər ki, Erlik qəzəbləndikdə bu ruhlar yer üzündə müxtəlif xəstəliklər yayırlar. Erlik razı salındıqda isə həmin ruhlar geri çağırılır və

elə həmin an da xəstəliklər bitir, xəstələr sağalır. Erlik aşağı dünyanın cənub tərəflərində yaşayır (АИЭ АН СССР (ЛЮ), ф. 3, оп. 2, д. 61, л. 4, 8, 12).

Əldə olan materiallardan belə məlum olur ki, Ülgen və Erlik bir-biriləri ilə sıx bağlı olan və çox zaman fəaliyyətlərini əlaqələndirən tanrıçalardır. Erliyin 7 oğlu var. A. V. Anoxinin topladığı materiallara əsasən, onların adları belədir:

1. Karakuş
2. Karı xan
3. Karlık xan
4. Çinıs xan
5. Çıldıs xan
6. Çezi xan
7. Kırqıs xan (başqa variantda Kebül xan).

Onların rəsmləri şaman təbillərinin üzərinə çəkilirdi. Bu isə o deməkdir ki, onlar şamanın köməkçiləri hesab edilirdilər (АИЭ АН СССР (ЛЮ), ф. 11, оп. 1, д. 101, л. 10).

Erliyin oğullarının siyahısının şor variantını Altay variantı ilə müqayisə etdikdə onların qətiyyəən üst-üstə düşmədiyi diqqət çəkir. Bu ondan qaynaqlanır ki, həmin türk xalqlarını təşkil edən soylar fərqli soylardır. İşin ən maraqlı tərəfi isə budur ki, Altayın cənub boyları Karaquşu Ülgenin oğullarından biri hesab etmişlər. Kırqıs xana gəlincə isə, o, kumandaların Ülgenin oğullarından biri hesab etdikləri Kayır Kırqıs biylə üst-üstə düşür.

A. V. Anoxinin topladığı materiallardan belə məlum olur ki, şorlar Erliyi heç də aşağı dünyanın yeganə və şeriksiz hakimi saymamışlar. Onlar orada üç əcdad ruhun məskun olduğunu və onlardan hər birinin də bir ruhlar qəbiləsinin başında durduğunu düşünürdülər. Birinci qəbilənin başında duranın Tuşkun (Tüşkün) olduğu hesab edilirdi. İnanca görə,

onun sarayının keşiyini üç qara köpək çəkirmiş. Erlik ikinci qəbilənin başçısı sayılırdı ki, onu da altı qara it qoruyurdu. Üçüncü qəbiləyə Kaqır xan başçılıq edirdi. Onun sarayının keşiyini isə doqquz eyni rəngli köpək çəkirdi (АИЭ АН ССР (ЛЮ), ф. 11, оп. 1, д. 101, л. 27).

Yuxarıda artıq qeyd etdiyimiz kimi, Kaqır kan, Altay-kijilərin miflərində Erliyin oğlu kimi çıxış edirdi. O, köbök, mürküt və yetti-sarı söylərinin himayəçisi sayılırdı. Kumandılar isə Ülgen, Erlik və Kaqır xanı qardaş saymışlar. Eyni zamanda, kumandı miflərində yeraltı səltənətin sakinləri kimi Erlik və Kaqır xanla yanaşı Tüşülü adlı bir ruhun da adı çəkilir ki, bu ruhla şorların Tuşkunu (Tüşkünü), çox güman ki, eyni mifik varlıqdır. Marqldır ki, A. V. Anoxinin topladığı başqa bir mifdə Erlik və Kaqır xan orta dünyanın ruhları kimi qələmə verilir. Həmin materiallarda Camqıraqtu Cacızı və Kanım adlı iki ruhun da adı keçir (АИЭ АН ССР (ЛЮ), ф. 11, оп. 1, д. 101, л. 27).

Dini dünyagörüşləri buddizmin güclü təsirinə məruz qalmış tuvalıların “ölümdən sonrakı həyat” barədəki təsəvvürləri bütünlüklə bu dinin ehkamlarına uyğun gəlsə də, toplanmış bəzi folklor materialları onların əski inanclarının qalqları barədə də müəyyən təsəvvür yaradır. Həmin materiallardan belə aydın olur ki, Tuva türkləri də aşağı dünyanın sahibi rolunda Erliyi görmüşlər. Fəqət onlar bu adla, yəni “erlik” adı ilə həm də yerin 18 qatının hər birinin başçısını adlandırmaqdaydılar. N. F. Katmanovun topladığı materialların məzmunundan çxan məntiqə görə, aşağı dünyaya yalnız qəddar və pis adamların ruhları köçür və orada əzab-əziyyəətə məruz qalırlar (Катманов, 1907, с. 16).

V. P. Dyakonovanın topladığı materiallardan tuvalıların buddizmə qədərki əski mifik təsəvvürləri barədə nisbətən

daha dolğun və ətraflı məlumat almaq mümkündür. Onun materiallarına görə, Tuva şamanları aşağı dünyanın “Erlik oranı” və “Aza oranı” adlanan iki hissədən ibarət olduğuna inanmışlar. Belə hesab etmişlər ki, Erlik oranda Erlik və erliklər, Aza oranda isə azalar (şeytanlar) sakindirlər. Onlar arasında daim mübarizə gedir. Aza oran bədxah ruhların məskənidir və oradan insanların üzərinə 999 növ xəstəlik ixrac edilir. Erlik oranın sakinləri isə daim bədxah ruhlara mane olmağa və insanlara yardım etməyə çalışırlar. Onlar həm status, həm də qüvvət baxımından azalardan daha üstüdürlər. Bəzən Erliyin “ordusu” öz missiyasını layiqincə yetirmir. Bu zaman Erlik xan erlikləri cəzalandırır (Дьяконова, 1981 б, с. 162).

İslamdan sonra əski animist baxışların, əcdad kultunun yerini din və təriqət böyüklərinin, şeyxlərinin məzarlarına sitəyişlə əvəzlənməsi, onların müqəddəsləşdirilməsi baş vermişdir. Bununla belə, əhali, əsasən də tərəkəmələr əski inanclarından da büsbütün əl çəkilməmişdir.

İslam dininin qəbulundan sonra İslam tarixində önəmli rol oynayan şəxslərə aid çeşidli mənqibələr ortaya çıkmışdır. Hazırda Türk dünyasının hər yerində olduğu kimi, mücahidlərə və təriqət mənsublarına aid bir çox türbə vardır ki, xalq bu türbələrin bir qisminini “pir”, “ocaq” deyə ziyarət etməkdədir. Bu adamlar xalq arasında böyük sayğıya sahib olan alp-ərənlərdir ki, zamanla xalqın nəzərində “evliya” mərtəbəsinə ulaşmışlardır. Türk dünyasının digər xalqları kimi Azərbaycan türkləri də inancın mənimsədiyi və sevdiyi bu alpərənlərin məzarını müqəddəs məzar halına gətirmişlər (Hacıyeva, 2001, səh. 64-65).

Professor Məşədixanım Nemət “Azərbaycanda pirlər” adlı kitabında daş kitabəsi olan və Azərbaycan xalqının İslamı

qəbul etməsindən sonra yaranan ziyarətqah, imamzadə, baba, ağa, türbə, xanəqah, ribat, müqəddəs məzar, türbə, məscid, cami, məğbərə kimi otuz pir haqqında bilgi verməkdir. Kitabda pirlərin əfsanə və rəvayətlərindən daha ziyadə onların daş kitabələrinin üzərindəki yazılar ələ alınmışdır. Ayə və hədislərlə tamamlanan kitabələrdə mürşid anlamına gələn, ərəbcə “şeyx”, “həzrət”, farsca “pir”, Azərbaycan türkçəsində “baba”, “ağa” isimləri yer almaqdadır (Məşədixanım Ne'mət, 1992, səh. 6).

Azərbaycanda “pir”, “türbə”, “ocaq”, “ziyarətqah” və s. adlarla anılan ziyarətqahların Anadolu da mövcud olduğunu, bunların ziyarət amaçlarının da məlum olduğunu diqqətə çatdıran M. Hacıyeva yazır ki, Anadolu da onlar “yadır”, “ocaq” və bənzər adlar daşıyır: İslamdan öncə və sonra Azərbaycanda və Türkiyədə yatırlar ziyarət edilən yerlər olaraq canlılığını qorumuşdur: “Bu mövzuya həsr edilmiş “Anadolu Türk Halk Süfizmi”, “Horasan Eri Olarak Bilinen Anadolu Yatırları”, “Adana ve Çevresinde Türbelerimiz” kimi kitabların müəllifi Y. Kalafat “Adana ve Çevresinde Türbelerimiz” adlı əsərində 45 türbə haqqında, “Horasan Eri Olarak Bilinen Anadolu Yatırları” kitabında Xorasan Əri kimi tanınan 44 civarında şəxsin məzarı haqqında bilgi vermiş, “Anadolu Türk Halk Sofizmi” kitabında isə Ərzurumun ziyarət yerlərini təsnif edərək otuz dörd yatır təsbit etmişdir” (Kalafat, 1999; Hacıyeva, 2001, səh. 65).

Alimin sözlərinə görə, Sovet dövründə bu ziyarət yerləri hər nə qədər yasaqlansa da, onlar xalq tərəfindən qorunmuş, nəticədə dövrümüzədək sağ-salamat yetişə bilmişdir. Azərbaycanda geniş yayılan şiə məzhəbinə aid alimlərinin məzar yerləri bulunmaqdadır. Onların 440-dən çoxu sadəcə

Şirvandır (Məşədixanım Ne'mət, 1992, səh. 6). Pir Hüseyin Xanəgahı (Pirsaat çayı sahilində), Baba Samit piri (Sabirabad, Şıxlar kəndi), Ağgünbəz piri (Ağsunun Qaraqoyunlu kəndi) bunlardan yalnız bir neçəsidir (Hacıyeva, 2001, səh. 65).

Bunlardan biri də Bakıdakı “Bibi-Heybət” məscid-piridir. Rəvayətə görə şiələrin səkkizinci imamı İmam Rızanın bacısı orada dəfn olunmuşdur. Digər bir pir isə “Gəncə İmamzadə piri”dir. Orta əsrlərə aid edilən bu türbə Gəncədən 7 km uzaqlıqdadır. Rəvayətə görə “İmamzadə piri”ndə İmam Mühəmməd Bağırın oğlu Mevlana İbrahim dəfn olunmuşdur.

Baba Samit piri Azərbaycanda uzun müddət fəaliyyət göstərmiş “Bektaşî” və “Baba Samit Dərvişləri” təriqətləri ilə bağlıdır. Bu təriqətlərin, eləcə də Nəqşibəndi təriqəti mənsublarının Azərbaycanın bir çox yerində (Qızılburun, Abşeron (Buzovna), Şamaxı, Naxçıvan) türbələri var (Məşədixanım Ne'mət, 1992, səh. 58-59). Sabirabadın Şıxlar kəndində yerləşən “Baba Samit piri” adıyla məşhur olan türbə bu günün özündə də pir olaraq ziyarət edilməkdədir. M. Nemetin yazdığına görə, “türbə Şah Təhmasibin hökmdarlığı dönməndə Şirvan bəylərbəyi Abdulla xan Ustaclunun söyləri ilə, hicri 993 (1585)-cü il tarixində tikilmişdir” və “kitabədə Hacı Bektaşî Vəli Baba Samit atası yazılıdır” (Məşədixanım Ne'mət, 1992, səh. 69).

Nağıllarımızda xalq təbabətinin formalaşmasına qədərki və sonrakı süjet və motivlər

Nağıllarda hadisələr əsasən təbii, sadə şəkildə inkişaf edir, bəzən nikbin, bəzən də əksinə sona yetir. Sehrli nağıllarda isə həmişə hadisələr möcüzəli yolla, həm də xeyirin şər üzərində qələbəsilə sona yetir. Bu sehrli nağıl poetikasının əsas xüsusiyyətlərindən biridir (Пронн, 1976, səh. 90-91).

Azərbaycan türklərinin inam sistemində həyat ağacı ilə bərabər həyat meyvəsi də əsas yer tutur. Nağıl və dastanlarımızda həyat meyvəsi, sağlamlıq simvolu alma götürülür. «Məlikməmməd» nağılında padşahın bağında bitən cavanlıq alması və onunla bağlı hadisələrdən bəhs olunur:

“Biri varmış, biri yoxmuş bir padşah varmış. Bu padşahın da bağında bir alma ağacı varmış. Bu ağac birinci gün çiçək açar, ikinci gün çiçəyini tökərmiş, üçüncü gün də bar verərmiş. Bu alma hər kes yesəymiş, onbeş yaşında oğlan olurmuş. Padşah hər gün səhər tezdən qalxıb gedərmiş bağa ki, almanı dərib yesin, amma görərmiş ki, alma dərilibdir” (Məlikməmməd...).

Nağıllarda dərvişin və ya müqəddəs bir adamın alma verməsi ilə sonsuzluqdan qurtarmaq olur. Bu baxımdan “Məlik Məmməd və Məlik Əhməd” nağılını yada salmaq kifayətdir. Nağılda deyilir:

“Biri vardı, biri yoxdu. Yunan şəhərində bir Məhmət Həsən adında paçşah vardı. Bının qonşusunda da bir naxırçı vardı. Bilların hər ikisinin də övladı yoxdı, nə paçşahın, nə də naxırçının. Bı paçşah fikirləşdi ki, bir belə torpağım, bir belə dövlətim ola, bir övladım olmaya ki, barı ona sahip ola. Gün çıxannan gün batana kimi paçşahlar mənnən qorxur.

Gejə yatmışdı. Aləmi-vaqiyədə gördü ki, bına deyillər: “Ey paçşah, səhər sühb namazınnan qabax dur, get çarhovızın başına. Orda suyun üzündə bir alma üzür. Onı gətir qoy xoñçıya, ortadan tən böl. Yarısını ver qoñşun naxırçıya, arvadınnan yesin, yarısını da özün hərəminnən ye”.

Bı sühb namazınnan qabax durdu, getdi çarhovızın qırağına, gördü, bəli, çarhovızda bir alma üzür. Bını götürdü gəldi evə, qoydı xoñçıya. Böldü, yarısını göndərdi naxırçıya. Dedi ki, arvadınnan yesin. Yarısını özü hərəmiynən yedi.

Ay oldu, il dolandı, bılların hər ikisinin arvadlarının boynuna uşax düşdü. Hər ikisi vaxt oldu ki, doğdular (Azərbaycan nağılları, 2004 a, səh. 53).

Eyni motivi “Cantiq” nağılında da görürük. Bu nağılda möcüzəli dirilmənin də şahidi oluruq:

“...Biri var idi, biri yox idi, Allahdan başqa heç kim yox idi. Var-yox bir padşah var idi. Bu padşahın heç uşağı olmazdı. Padşah mox-çox nəzirlər verdi, dualar yazdırdı, uşağı olmadı ki, olmadı. Bir gün padşahın qapısına bir dərviş gəlib bir qəsidə dedi. Padşah ona bir xələt verdi. Dərviş gördü ki, padşah çox fikirlidi, dedi:

– Ey padşah, niyə belə fikirlisən?

Padşah dedi:

– Baba dərviş, mənim hələ bu yaşım qədər heç uşağım olmayıb. Bilmirəm mən öləndən sonra bu dövlət kimə qalacaq?

Dərviş bier alma çıxardıb padşaha verdi, dedi:

– Padşah sağ olsun, Gecə hərəmxanaya gedəndə bu almanın yarısını sən yeyərsən, yarısını da arvadına verərsən. Bundan sonra yəqin uşağın olar.

Bəli, dərviş getdi. Gecə padşah hərəmxanaya gedib, almanın yarısını özü yedi, yarısını da arvadına verdi. Bəli

aradan doqquz ay, doqquz gün keçdi, padşahın arvadı yükün yerə qoydu. Arvadın bir ölü oğlu oldu. Padşaha xəbər getdi ki, qibleyi-aləm sağ olsun, bir oğlun olub, ancaq ölüdü.

Padşah qüssələndi, öz-özünə dedi:

-Gör nənim mecə bəxtim yoxdu ki, axırda uşağım ölü oldu.

Yenə xəbər gəyirənə mustuluq verdi..

Padşah burada öz fikrində olsun, sənə kimdən deyim, padşahın arvadından. Elə ju, uşaq anadan oldu, aradan bir az keçəndən sonra arvad bir damar da doğdu. Mama gördü ki, Ölü uşağın döşü yarıqdı. Tez damarı götürüb onun döşünün yarığına qoydu, uşaq asqırıb dirildi” (Azərbaycan nağılları, 2004 b, səh. 69-70).

İnsan yarandığı gündən ölümün səbəbləri ilə maraqlanıb, əbədi həyatın sirlərini öyrənməyə çalışıb. Bu mövzu bütün xalqların mifologiyasında, folklorunda və yazılı ədəbiyyatında öz ifadəsini tapıb. Motivin ilkin qaynağı Şumer dastanı "Bilqamıs"dır. Dastandan bilirik ki, dostu Enkidunun ölümündən sonra Bilqamıs bərk qəmgin olur, bir gün özünün də öləcəyini düşünür və əbədi həyat axtarışına başlayır. Ən maraqlısı odur ki, əbədi həyat, ölməzlik Bilqamısın ağına hardan gəlir?Bu sualın düzgün cavabını yalnız Şumer qaynaqlarında tapmaq mümkündür. Şumer qaynaqlarında açıqca deyilir ki, ilk insanlar Tanrılarla bir yerdə yaşayırlar, onlara xidmət edirdilər. Əbədi həyat, ölümsüzlükyalnız Tanrılara nəsim olub və bunu da ilk insanlar görüblər. İnsanların əbədi həyat, ölməzlik fikrinə düşmələri məhz bundan qaynaqlanır. Məsələn, Bilqamısın üçdə ikisi Tanrı, üçdə biri insan idi və sonuncu"üçdə bir" onu əbədi həyatdan, ölümsüzlükdən məhrum edir.

Şumerlərdə əbədi həyatın, ölməzliyin rəmzinin həyat ağacı olduğunu yazan İslam Sadiqin sözlərinə görə, onu daim iki müdrik qoruyur. Bu ağac "Məlikməmməd" nağılındakı alma ağacına oxşayır. Almanın meyvəsini yeyən adam cavanlaşır. Onu da hər dəfə divlər aparırlar. Almanı yeyib cavanlaşmaq motivi "Bilqamıs" dastanında çiçəklə cavanlaşma motivinə çox oxşayır. Orda da ilan çiçəyi oğurlayır və qabığını dəyişib cavanlaşır. Çiçək-alma və ilan-div paralelləri bu motivin geneoloji qaynağını üzə çıxarmağa kömək edir. Şumer miflərindəki həyat ağacı "Kitabi-Dədə Qorqud"da "Qaba ağac" adıyla xatırlanır:

““Qaba” çoxçalarlı sözdür, hər ifadənin tərkibində bir başqa məna daşıyır. “Anam adın sorar olsan, Qaba Ağac” misrasında gizli bir mənənin kodlaşdırıldığı aydın görünür. Ona görə də “qaba” sözününburdakı mənası digər ifadələrdəki mənalarına uyğun gəlmir. Şumer dilində “qaba”- döş, sinə, qabaq deməkdir. Döşü, sinəni qabırğalar əmələ gətirir. Heç bir şübhə yoxdur ki, qabırğa sözü qaba (döş, sinə)sözünün törəməsidir. Bunu təkcə həmin sözlərin oxşarlığı deyil, sonra görəcəyimiz başqa faktlar da təsdiqləyir. Bir çox dünya xalqlarının mifologiyasına görə, Həvva Adəmin qabırğasından yaranıb.Qabırğadan insan yaranması mifik düşüncənin sərhədlərindən çıxa bilmir. Burda gerçəkliyin izlərini də görmək olmur. “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı “Qaba Ağac”ın mənası bu mifdəki “Qabırğa”dakodlaşdırılıb. Şumerlərin “Həyat ağacı” qabırğa şəklindədir. Həmin ağacı iki müdrik qoruyur. Bu ağac və onu qoruyan müdriklər “Məlikməmməd” nağılındakı alma ağacını və Məlikməmmədi yada salır” (Sadiq, 2010).

Nağıllarda iştirak edən heyvanlar iş və hərəktlərinə görə iki şəkildə nəzərə çarpdırılır. Birinci halda insanlara xas olan

cəhətlərin heyvanlarda təzahür etməsidersə, ikinci halda hər heyvanın ayrılıqda özünə aid olan xüsusiyyətləridir ki, bir heyvanda olan xarakter cəhət başqalarında yoxdur... Bütün bunlar ilk baxışda ağılasıgmaz əfsanə kimi nəzərə çarpır. Lakin hər heyvanın danışığı, hərəkəti və xarakteri nağılıçı tərəfindən elə məharətlə təsvir edilir ki, bunlar əfsanəlikdən çıxır. Nağılıçı mənalı bədii təsvir vasitələrindən istifadə yolu ilə obrazların daxili aləmini açır (Seyidov, 1986, səh. 31).

Sehrli nağıllarda bütün heyvanlar və quşlar bir səciyyə daşıyır və sehrli köməkçi funksiyasını yerinə yetirir (Əliyev, 2009, səh. 32). Onlardan müxtəlif xəstəliklərin sağaldılmasında istifadə edildiyi müşahidə edilir. Bu baxımdan “Məlik Ducar” nağılını misal çəkə bilərik Bu nağılda nağıl qəhrəmanının köməkçisi kimi at çıxış edir, Məlik Ducarı bədxah vəzirin bütün fitnələrindən, gedərgəlməzlərindən qoruyur. “Məlikməmməd”dəki cavanlaşdırıcı almanın funksiyasını isə bu nağılda dəniz atının südü oynayır, fəqət həmin süd yalnız yaxşı adamlara müsbət təsir göstərir, pis adamları isə torpağa döndərir:

“... Padşah böyük dəstəynən Pəri xanımın pişvazına gəldi. Padşah qızı görən kimi, bir könüldən min könülə Pəri xanıma aşıq olub dedi:

-Vəzir, bu qızı gərək alam.

Səhərisi gün vəzir Pəri xanıma elçi gəldi. Pəri xanım dedi:

-Mən razıyam, ancaq padşah özü çox qocadı. Bir hamam tikdirsin, onun hövzələrinə dəniz atının südünü tökdürüb çimsin, olsun cavan oğlan, sonra gedim ona.

Vəzir padşahın yanına gəlib dedi ki, bəs qız belə deyir.

Padşah dedi:

-Vəzir, buna tədbir.

Vəzir dedi:

-Məlik Ducarı yolla at südü səfərinə” (Azərbaycan nağılları, 2004 c, səh. 148).

Bu dəfə də totem, başqa sözlə, himayəçi at sahibinin köməyinə çatır:

“Məlik Ducar gəlib atının yanına dedi:

-Padşah at südü istəyir.

At dilə gəlib dedi:

-Məlik Ducar, get padşaha deynən poladdan qır dənə sənin boynuna bir uzun örkən, bir də poladdan bir bıçaq qayırtdırsın, sonra mən sənə təhərini deyərəm” (Azərbaycan nağılları, 2004 c, səh. 148-149).

Məlik Ducar atın dediyi kimi edir və deyilənlər hazır olduqdan sonra “At dilə gəlib dedi:

-Ey Məlik Ducar, minərsən dalıma, gedərik filan dəryanın qırağına. Həmin örkəni bağlarsan boynuma, mən girərəm dənizə. Elə ki, gördün dənizdə qırmızı köpük əmələ gəldi, onda bil ki, sağam. O vaxt bu bıçağı atarsan həmin köpüklənən yerə, örkəni çəkərsən” (Azərbaycan nağılları, 2004 c, səh. 149).

Nağılın qəhrəmanı at deyən kimi edir:

“...Məlik Ducar gedib çatdı dəryanın qırağına. At vurdu özünü dəryaya. Məlik Ducar gördü ki, dəryada ağ köpük əmələ gəldi. Tez bıçağı köpüyə atdı, örkəni çəkdi, at çıxdı kənara. Atın dalınca iki at da gəldi. Məlik Ducar istədi öz atına minsin. Gördü ki, atının dalı xalis yaradı. Məlik Ducar atların birini minib gəldi Pəri xanımın yanına. Həmin hövzələri at südüynən doldurdular.Padşaha xəbər getdi ki, gəlsin çimməyə. Vəzir dedi:

-Mən də çimirəm.

Vəzirənən padşah soyunub girdilər hövzə. Bunlar hövzə girən kimi torpaq oldular” (Azərbaycan nağılları, 2004 c, səh. 149).

Eyni nağılda himayəçi rolunda atla yanaşı tulanın və göyərçinlərin də himayəçi rolunda çıxış etdiyini görürük. Eyni zamanda nağılda korun gözünü açan şəfaverici yarpqaqanda söz açılmaqdadır:

“...Məlik Ducar gəldi Pəri xanımın yanına. Atası dediyi sözləri ona nağıl elədi. Pəri xanım ona dedi:

-Bu dəfə də səni öldürmək istəyir, qoxma, Allah kərimdi.

Səhər padşah durub Məlik Ducara adam yolladı ki, hazırlaşsın.

Pəri xanım dedi:

-Məlik Ducar bu tulanı da özünənə apar, sənə kömək elər.

Padşah qoşun götürüb çölə çıxdı. Su tapılmayan bir yerdə çadır qurdular. Məlik Ducar gedib ovladı, durdular kabab bişirməyə.

Padşah Məlik Ducarın xörəyinə o qədər duz qatmışdı ki, ta yemək olmurdu. Məlik Ducar kababdan bir-iki tikə yeyib, gördü ki, susuzluqdan alışıb yanır, dedi:

-Mənə su.

Ona dedilər:

-Su filan təllin dibində var, get orada içərsən.

Məlik Ducar yola düşüb təllə tərəf getməyə başladı. Tulada bunun dalına düşdü. Padşah bütün çeşmələri bağlatmışdı. Həmin təllin ətəyində bir çeşmə varı ki, orada bir imansız qarı qoymuşdu. Padşah qarıya tapşırırdı ki, Məlik Ducar gəlib su istəsə, deyərsən gözünün birini ver, bir qurtum su verim.

Məlik Ducar gəlib çeşməyə çatdı, qarıdan su istədi.

Qarı dedi:

-Gözünün birini qoy çıxardım, bir qurtum su verim.

Məlik Ducar razı oldu. İmansız qarı Məlik Ducarın gözlərini çıxardı ona su verdi. Tula gördü ki, Məlik Ducarın gözləri çıxıb düşdü yerə, tula tez gözləri götürüb qoydu dilinin altına. Məlik Ducar oldu kor. Bir-iki gün burda qaldılar. Tula gördü ki, Məlik Ducar yaman acıyıb, durub getdi görsün nə tapar.

Tula belə getməkdə olsun, eçit iki göyərçindən. Bunlar qanad-qanada verib endilər bulaqdan su içsinlər. Gördülər burada bir adam var. Göyərçinlərin böyüyü dedi:

Bacılı-bacılı, tanıyırsan bu oğlanı?

O biri dedi:

-Yox, tanımıram.

Böyük göyərçin dedi:

-Bu Məlik Ducardı, atası bunun gözlərini çıxartdırıb.

Göyərçin dedi:

Bəs yazıq burda qalıb neynəcək?

Göyərçin dedi:

-Ey Məlik Ducar, yatmışan ayıl, ayıqsan eşit. Biz ki, buradan qalxdıq, ayağımızın altından bir yarpaq düşəcək, o yarpağı götürüb saxlarsan, ya öz gözünü, ya da bir cüt qoyun gözü taparsan, o gözləri qoyarsan gözünün içinə, yarpağı əzib suyundan çəkərsən gözünə, gözlərin sağalar” (Azərbaycan nağılları, 2004 c, səh. 150-151).

“Məlik Ducarın nağılı”nda tula onun gözünü dilinin altında saxladığı kimi “Məlikməmməd” nağılında zümrüd quşu Məlikməmmədin öz ayağından kəsdiiyi əti dilinin altında saxlayır və sonda birinci nağıldakı göyərçinlərin funksiyasını

yerinə yetirərək axsayan qəhrəmanın şəfa tapmasını təmin edir:

“Quş göyün üzünə qalxdı, qaranlıq dünyadan uzaqlaşmağa başladılar. Məlikməmməd aşağı baxdı. Gördü ki, yer xəlbir kimi görünür. Bir az da qalxdılar. Məlikməmməd bir də baxıb gördü ki, yer lap gözdən itib. Elə quş nə vaxt "qa" dedi, Məlikməmməd ətdən verdi, "qu" dedi, sudan verdi. Işıqlı dünyaya bircə mənzil qalmışdı ki, bir şaqqa ət Məlikməmmədin əlindən düşdü, quş "qa" deyəndə Məlikməmməd məəttəl qaldı, bilmədi nə eləsin. Əlacı kəsildi, qılıncı çıxarıb baldırımın ətindən kəsib quşun ağzına atdı. Zümrüd quşu gördü ki, bu ət o biri ətlərə oxşamır, çox şirindi. Odu ki, dilinin altına qoydu, yemədi. Axırını mənzil də qurtardı. Zümrüd quşu Məlikməmmədi işıqlı dünyaya çıxartdı, qanadının üstündən yerə qoyub dedi:

—Di get.

Məlikməmməd dedi:

—Sən get, mən özüm gedərəm.

Zümrüd dedi:

—Yox, gərək sən gedəsən.

Məlikməmməd axsaya-axsaya getməyə başladı.

Zümrüd dedi:

—Ey oğlan, səbəb nədi ki, axsayırsan?

Məlikməmməd əhvalatı açıb nağıl elədi, dedi:

—Daha nə gizlədim, sənə verdiyim axırını ət baldırımın əti idi. Quş o saat dilinin altından əti çıxarıb Məlikməmmədin baldırına yapışdırdı. Tüpürçəyindən də sürtüb yaxşı elədi” (Məlikməmməd...).

Məğcüzəvi sağalma motivi ilə “Ağ atlı oğlan nağılında da üzləşirik:

“Bir gün padşah bərk azarladı. Boğazı elə şişdi ki, heç bir şey keçmədi. Nə qədər dərman verdilər, kömək eləmədi. Axırda məşhur bir həkim tapıb gətirdilər. Həkim dedi:

– Sən gərək bir neçə gün ov ətinin suyunu içsən.

Kürəkənlər bunu eşitdilər. Atlarını minib ov axtarmağa getdilər.

Bu əhvalatı Nərbala da eşitdi. Quşun tükünü yandırdı. Ağ paltarı geydi, atı mindi, aslan yanında, quş başının üstündə özünü yetirdi bir bulağın başına. Atdan düşdü, heyvanlara dedi:

– Nə qədər bu ətrafda ov varsa hamısını yığın buraya. Bir saatin içində bulağın başı doldu ovla. Bir tərəfdən at, bir tərəfdən aslan, bir tərəfdən quş, bir tərəfdən də oğlan özü dörd tərəfi kəsdilər.

Kürəkənlər hər yeri axtarıb, əldən-ayaqdan düşdülər, ov tapa bilmədilər.

Geri qayıdanbaşa baxdılar ki, bulağın başı doludu ovla. Oxlarını düzəldib vurmaq istəyəndə Nərbala bu tərəfdən çıxdı, dedi:

– Nə eləyirsiniz! Görmürsüz onların sahibi burdadı!

Kürəkənlər baxdılar ki, həmin ağ paltarlı oğlandı, dedilər:

– Onun nə sahibi?!

Nərbala dedi:

– Onda bir balaca dayanın, bu saat görərsiniz ki, onların sahibi var, ya yoxdu.

Bunu deyib Nərbala kəmənd atdı, ovlardan birini tutdu. Sonra bir fit verdi. Bir tərəfdən quş, bir tərəfdən at, bir tərəfdən də aslan onun yanına gəldilər. Onlar hamısı qaçıb getdilər. Kürəkənlər işi belə görəndə lap məəttəl qaldılar. Nərbala gülüb dedi:

– Mən bilirəm ki, sizin qayınatanız bərk xəstədi. Həkimlər də ona ov ətinin suyunu dərman deyiblər. Bax, bu ovu mən sizin üçün tutmuşam. Amma şərtim var. İndi də hərənizin sol qoluna bir damğa basacağam.

Kürəkənlər baxdılar ki, ayrı çarə yoxdu. Razi oldular. Nərbala onların qollarına damğa basdı, sonra dedi:

– Ancaq ovun başını kəsib götürəcəyəm.

Kürəkənlər buna da razı oldular. Nərbala ovun başını kəsdi. Kəsəkəsə deyirdi:

– Adı başına, dadı başına.

Nərbala elə ki işini qurtardı, ovun kəlləsini götürdü, atı mindi, aslan yanında, quş da başının üstündə beş dəqiqənin içində gözdən itdi.

Kürəkənlər ovu gətirib gəldilər. Arvadları tez ovu bişirdilər, suyunu padşaha verdilər. Amma bu dərman padşaha heç bir kömək eləmədi.

Ona görə kömək eləmədi ki, Nərbala ovun başını kəsəndə demişdi: “Adı başına, dadı başına”. Ovun da bütün dadı başına keçmişdi.

Nərbala elə ki tərənin dalına çatdı, yenə də heyvanları buraxdı, paltarını dəyişdi, ovun kəlləsini də götürüb evə gəldi. Bağbanla qız kəlləni görüb soruşdular:

– Bu nədi?

Nərbala dedi:

– Padşahın kürəkənləri ov vurdular, başını kəsib atdılar, mən də götürüb gətirdim, bişirəsiniz.

Bağban qıza baxdı, qız bağbana baxdı, şübhələndilər, amma bir söz demədilər. Oğlan qıza dedi:

– Əgər istəyirsən ki, atan yaxşı olsun, o kəlləni bişir, suyundan bir qab ona ver.

Qız kəlləni bişirmək istəmədi. Çünki atası onun üzünə heç baxmaq istəmirdi. Onun gətirdiyi xörəyi yeyərdimi? Özü də ki, xörək də bir xörək ola. O biri kürəkənlərin vurduqları ovun kəlləsinin suyu.

Bağban dedi:

– Qızım, o nə deyir, eləcə də elə, o bir şeyi bilməsə deməz.

Qız kəlləni bişirdi, suyundan bir qab atasına apardı. Amma qorxudan özü onun yanına girə bilmədi. Bir qoca dayəsi var idi. Ona verib göndərdi.

Padşah kəllənin suyundan bir qaşığı içdi, gözləri işıqlandı.

Bir qaşığı da içdi, elə bil boğazı açılmağa başladı. Qabı ikiəlli tutub başına çəkdi, qurtarandan sonra qışqırdı ki:

– Bundan yenə də verin.

Dayə qaçıb kiçik qızın xörək qazanını götürüb gətirdi. Axşama qədər padşah kəllənin suyunu içib qurtardı. Səhər sapsağlam olub ayağa durdu. Bütün şəhərə səs yayıldı ki, kürəkənlərin vurub gətirdikləri ovun suyu padşahı sağaldı. Padşah elə ki, sağaldı, dayəni yanına çağırırdı:

– Sən o xörəyi hardan almışdın? Onun dadı başqa idi. Kürəkənlərimin vurduğu ovdan deyildi.

Dayə açıb əhvalatı danışdı. Padşah bircə kəlmə də olsun danışmadı” (Ağ atlı oğlan...).

Bu nağılda əvvəlkilərdən fərqli olaraq, artıq formalaşmış xalq təbabəti ənələrinin izlərini görürük. Digər misal gətirdiyimiz nağıllardakı motivlər isə özündə daha qədim dövrlərin – insanların bütün dər-dələlərinə təbiət qüvvələrində, totemlərdə axtardığı dövrlərin izlərini əks etdirməkdədir.

İnsanlar ölümə çarə olmadığını ən qədim zamanlardan dərk etmiş, bu səbəbdən də magik cavanlaşma barədə fantaziyalara qapılmışlar. Daha rasionel düşünən ibtidai cəmiyyətlərdə isə qəbilənin iqtisadi həyatında mühüm rol oinaya bilməyən, əksinə məhsuldar qüvvələr üçün çəkilməsi ağır olan yükə çevrilən qocalardan imtina etmək və hətta onları öldürmələ lazım olduğu barədə fikir formalaşmışdır ki, bu fikrin arxaik izlərinə dünyanın, demək olar ki, bütün xalqlarının ən qədim mədəniyyətlərində və folklorunda rast gəlinməkdədir. Təbii ki, bu halda söhbət təkcə xalq təbabətinə qədərki dövrdən yox, həm də sonrakı dövrlərdən gedir.

K. İslamzadə yazır ki, “bir çox xalqların folklorunda müxtəlif modifikasiyalarda təzahür edən “Qocaların öldürülməsi” ənənəvi süjeti A.Aarne – Andreyev beynəlxalq nağıl süjetləri göstəricisində 981* nömrəsi altında qeyd edilmişdir. Əslində bu göstəricidə süjet “Nə üçün qocaları daha öldürmədilər?” adını daşıyır” (İslamzadə., 67) Göstəricidə süjet belə təsvir edilir: “qocaların öldürülməsi barədəki əmrə bax-mayaraq bir oğul qoca atasını zirzəmidə gizlədir; aclıq zamanı qoca öz məsləhəti ilə oğlunu vəziyyətdən çıxarır; o vaxtdan etibarən qocaları öldürümlər” (Andreyev, 1929, 71).

Alimin sözlərinə görə, “bu süjet Avropa, slavyan, Orta Asiya xalqlarında olduğu kimi Azərbaycan folklor ənənəsində də 2 şəkildə özünü göstərir: 1) nağıl kimi; 2) rəvayət kimi.

Birinci halda biz süjetin şaxələndiyini, koloritli obrazların mövcudluğunu, dilin bədii im-kanlarından geniş istifadə olunduğunu müşahidə edirik. İkinci halda isə süjet yığcam, konkret, bədii təsvir və ifadə vasitələrindən istifadə

baxımından sönükdür. Belə nümunələrdə obrazla-rın sayı da məhduddur. Məsələn, Azərbaycan folklorunda süjetin rəvayət janrında işlənmiş variantının məzmunu belədir: “Belə rəvayət edirlər ki, qədimdə valideynlər qocalanda övlad-ları onları səbətə qoyub meşəyə apararmış. Orada qurda-quşa yem olsun deyə tərki edib gedər-miş. Bir oğul da öz anasını beləcə səbətə qoyub meşəyə yollanır. Anası əvvəlcədən topladığı ağ çiçəkləri yol uzununu bir-bir yerə atır. Oğlu meşənin sıx yerində anasını qoyub getmək istəy-əndə qadın ona deyir:

- Oğul, o ağ çiçəklər tökdüyüm cığırla get ki, qaranlıqda yolu azmayasan.

Ananın bu sözləri sanki oğlunu ayıldır. O utanıb anasını geri qaytarır”. (İslamzadə., səh. 67).

Məlumat üçün bildirək ki, Aarne-Tompson sistemi əsasında Azərbaycan nağıl süjetlərinin kataloqunu hazırlayan və bu süjeti də orada əlavə edən İlkin Rüstəmzadə eyni süjeti «Qocaların öldürülməsi» adı altında təsvir etmişdir (Rustamzadəh, 2013, səh. 277).

Sözü gedən mövzu ilə bağlı əldə olan bütün örnəklərdə qədim adətə, yaxud hökmdarın əmrinə görə, qocaların öldürülməsi motivinin iştirak etdiyini diqqətə çatdıran, lakin öldürülmə üsullarının müxtəlif olduğunu vurğulayan K. Rüstəmzadə bildirir ki,; dənizə atma, dağ başından yuvarlatma, qaya üstündə qoyub qurda-quşa yem etmə və s. kimi süjetlərə daha çox rast gəlinməkdədir: “Digər motiv övladın bu adəti pozmasıdır ki, buna təkan verən səbəblər də ayrı-ayrı nağıl-larda fərqli şəkildə göstərilir: övladın öz valideyninə hədsiz məhəbbəti; valideynin vurduğu eyhamın ona təsir etməsi (Oğlu atasını səbətə qoyub qayanın başına aparır. Geri qaytarmaq is-təyəndə atası tapşırır ki, səbəti saxlasın, çünki gələcəkdə bu səbət onun da oğluna lazım

olacaq); bu qisməti özünün də yaşayacağını göz önünə gətirməsi (oğul atasını içində gətirdiyi səbətdə özünü təsəvvür edir); atasını və ya anasını ölümə aparmasına rəğmənin valideyninin onun qay-ğısına qalması (qayıdanda anası oğluna deyir: «oğul, o cıgırla get ki, yolu azmayasan») və s.

Övlad valideynini gizlədir. Bu motiv təndirdə, evdə, mağarada, quyuda və ya dəyədə (rus variantında) gizlətmək kimi variantlarda üzə çıxır. Növbəti motiv ölkəyə, xalqa hansısa bir təhlükənin üz verməsi (əjdahanın suyun qarşısını kəsməsi, aclıq – rus variantında), yaxud çətin tapşırığın yerinə yetirilməsi zərurətinin meydana çıxmasıdır (zülmət dünyasına yol tapılması, əksi çaya düşmüş qızın şəklinin tapılması, ey-ni boyda və rəngdə olan atların hansının ana, hansının bala olduğunun müəyyənəşdirilməsi, mərmər daşın üzərində deşiklərin açılması və s.)” (İslamzadə., səh. 68).

B.N.Putilov bu motivin Rusiyadakı variantlarına toxunaraq yazır ki, “motiv sadəcə süjeti quran element, tərkib hissəsi deyildir. Müəyyən mənada epik motiv süjetin inkişafını proqramlaşdırır və şərtləndirir. Motivdə həmin inkişaf bu və ya başqa şəkildə nəzərdə tutulmuşdur” (Putilov, 1969, səh. 149).

XX əsrin 30-cu illərinin sonunda Trits Paudler sözü gedən süjeti Avropa xalqlarının şifahi ədəbiyyatında tədqiq etmişdir. Lakin bu araşdırma həmin mövzudakı nağıl və rəvayətlərin, “qocaların öldürülməsi» süjeti ilə bağlı materialların bir yerə yığılması idi. Tədqiqatda məsələnin tarixi, ictimai və psixoloji aspektləri, ritualla əlaqəsi, ümumiyyətlə, nəzərdən keçirilmirdi” (Dil Volkserzählungen..., 1937).

Süjetin Azərbaycan nağıllarında da müxtəlif variantları var. Onlardan “Murdar adət” (Garavelli., səh. 1988, 135-

139), “İsgəndər” (Qarabağ: folklor da bir tarixdir, 2012, səh. 192-194), “Əzazil padşah” (Azərbaycan nağılları, 2004 d, səh. 160-164), “Padşahın əmri” (4, 157) kimi nağılları misal çəkmək olar “Həmin nağıllarda təfərrüat fərqləri olsa da, süjetin təsvirində qeyd edilən motivlərin əsasən təkrarlandığını görürük. Burada xalq sənətkarlarının hüdudsuz fantaziyası, improvizatorluğu sa-yəsində süjetdəki hadisələri hərəkətə gətirən, onlara təkan verən motivlərin hansı formada də-yişildiyini izləyə bilirik. Bu isə motivin yeni-yeni nağılların meydana gəlməsini təmin edən süjetyaradıcı funksiyasını və potensialını bir daha nümayiş etdirir” (İslamzadə., səh. 67).

“Əzazil padşah” nağılında oxuyuruq:

“Qədim zamanlarda bir padşah varmış. Bu padşah yaman əzazılmış. Firon onun yanında heç nəymiş. Elə fikri-zikri qoşun hazırlamaq, adam öldürmək imiş. Padşah belə bir əmr veribmiş ki, üç-dörd yaşında uşaxların hamısını yoxlasınlar, hanıs uşax zəifdi, şikəstdi, elə oradaca öldürsünlər. Bir xeyli müddət padşah uşaxları qırdırdı. Amma bu tədbir də onun acığının qabağını ala bilmədi. Padşah bu dəfə də fikirləşdi ki, düz-dünya doludu qoca-qoltaxnan, davada, qaça-qaçda əl-ayağa dolaşırlar. Əmr verdi ki, harada qoca arvad-kişi varsa, öldürsünlər.

Həmin vilayətdə İmran adında bir cavan oğlan yaşayırdı. İmran atasını o qədər çox istəyirdi ki, onun yerinə özü ölümə gedərdi. İmran qorxurdu ki, padşahın adamları gəlib onun atasını da öldürərlər. Odu ki, atasını götürüb şəhərdən çıxdı, gecəynən dağnan-daşnan gedib bir meşəyə çatdı. Bir bulağın yanında qaranlıq bir mağara tapdı, atasının mağarada gizlədib dedi:

-Ata, sən burada qal, mən hər üç günnən bir, beş günnən bir yemək gətirib verərəm, təki sən padşah cəlladlarının əlinə düşməyəsən.

Atası razı oldu. İmran onun əlini öüb, gözləri doluxsunmuş halda qayıtdı evlərinə. İmran hər dəfə ova çıxmaq mahnasıynan atasına lavaşdan, yumurtadan, toyuxdan gətirirdi..." (Azərbaycan nağılları, 2004 d, səh. 160).

"İsgəndər" adlı nağılda isə belə deyilir:

"Bir gün Makedoniyalı İsgəndər deyif ki, gedif zülmətdən də vergi alajam. O vaxtı da deyillər ki, qocaları elə bil, qoyuf səbətə, aparıf dağın başınnan atırmışdar ki, ölməmişdən qarğa-quzğun yesin. Bir oğlan atasını qoyur səbətə, aparıf dağın başınnan atmağa. Gəlif dağın başına çatır, səbəti yerə qoyur, atasını içinnən çıxardanda atası deyir ki, bala, səbəti də apar.

Deyir:

– Neynirəm səbəti?

Deyir:

– Səni də qoyuf səbətə bura gətirəjhələr, onda lazım olajax.

Deyir:

– Bir halda ata, mən də bira gələjəmsə...

Atasını qoyur səbətə, təzədən qaytarır geriyə. İsgəndər də zülmətə getməh üçün yaşdı adam axtarır ki, yolu örgənə, görə ora nə yolnan getməh olar. Car çəkir, hamma hamının atası gedif axı. Birdən atasını geri qaytaran çıxır deyir ki, məni öldürməsən, mən saa ağsakqal qoca taparam.

Deyir:

– Öldürmərəm, get tap gəti..." (Qarabağ: folklor da bir tarixdir, 2012, səh. 192-193).

Şübhəsiz ki, bu kimi süjet və motivlər boş yerdən yaranmamışdır və müxtəlif tarixi dövrlərin real tarixi olayları ilə bağlıdır. Məsələn, Strabon “Coğrafiya” Azərbaycanın qədim sakinlərindən biri hesab edilən kaspilər barədə yazırdı ki, “kaspilərin valideynləri 70 yaşını keçəndə onları bağlı qapı arxasında öləndək ac saxlayırlar” (Страбон, 1964, səh. 488). Tarixçinin sözlərinə görə, “... onların meyitini isə çölə atırlar; sonra uzaqdan müşahidə edirlər: əgər cəsədin xərəkdən quşlar tərəfindən salındığını görsələr, mərhumu bəxtiyar sayırlar, əgər bunu vəhşi heyvanlar və köpəklər edərsə daha az xoşbəxt hesab edirlər; nəşinə toxunulmayan mərhumun isə bədbəxt olduğuna inanırlar” (Страбон, 1964, səh. 491).

Strabon digər tayfaların buna bənzər adətlərini də qeydə almışdır. Məsələn, alim Onesikritə istinadən yazır: “Qocalıqdan və xəstəlikdən əldən düşmüş adamları onlar diri-diri məhz bunun üçün saxladıkları və öz dillərində “məzarçı” adlandırdıkları itlərə atırdılar. Baktriya paytaxtının divarlarından kənar ərazilər təmiz olduğu halda, içəridə böyük bir sahə insan sümükləri ilə dolu idi. İsgəndər bu adəti ləğv etdi” (Страбон, 1964, səh. 488).

Eyni müəllif daha sonra yazmışdır: “Derbiklərdə 70 yaşından yuxarı kişiləri öldürüb, meyitini yaxın qohumları yeyirlər. Qarıları isə boğurlar, lakin yeməyib basdırırlar. Ümumiyyətlə, derbiklər qadın cinsindən olan heç bir varlığı – heyvanı, quşu yeməzlər. 70 yaşınadək dünyasını dəyişən kişiləri yeməyib dəfn edirlər» (Страбон, 1964, səh. 490-491).

Başqa bir mənbədə isə deyilir: “...Qottentotlarda, kafirlərdə, Asiyada, Sumatrada yaşlıları ağaca dırmaşmağa məcbur edir, sonra isə ağacı silkələyərək mahnı oxuyurlar: “Vaxt çatıb, bar yetişib, onu silkələməyin zamanıdır”. Daha

sonra onları öldürüb yeyirlər (koryaklar, kamçadallar, çukçalar və b.) (Brokgauz, Efron, 1902, 403).

K. İslamzadə yazır ki, görkəmli buryat folklorşünası M.N.Xanqalov qoca və qarıların öldürülməsi adətinin ləğv olunması haqqında əfsanə mətnini təqdim edərkən onu xalqın tarixi, qədim əcdadlarımızın ibtidai həyat tərzi ilə əlaqələndirmişdir. Belə ki, əsas məşğuliyyəti ovçuluq olan buryatlar yeniovlaqların axtarışında tez-tez yerlərini dəyişirdilər. Bu zaman qocalar onlara yük olurdu: “M.N.Xanqalov həm də qocaların öldürülməsi aktının təsvirini də vermişdir. Həmin adətin adı buryat dilindən tərcümədə “piy udmaq”dır” (İslamzadə..., səh. 68).

Yuxarıda qeyd etdik ki, bəzi nağıllardakı motivlər özündə daha qədim dövrlərin – insanların bütün dərdbəlalərini təbiət qüvvələrində, totemlərdə axtardığı dövrlərin izlərini əks etdirməkdədir. Digər nağıllarımızda isə artıq formalaşmış xalq təbabəti ənələrinin izlərini görürük. Bu tip nağıllardan biri də “Loğman” adlı nağıldır. Həmin nağıl zülmkar bir padşahın xəstələnməsi və onu sağalda bilməyən həkimlərin boynunu vurması ilə başlayır. Xəbər Loğmana çatır-çatmaz o özünü “rəngi sapsarı, ölü rənginə” oxşayan, “üzü-gözü yupyumru şiş tökmüş” padşaha yetirir və deyir ki, onun qarnında xərcəng var və dərman da şah oğlunun qanıdır. Odur ki, şah öz oğlunun öldürülməsinə fərman verməlidir. Şah buna razı olmasa da, Loğman hiylə işlədərək, vəzir-vəkilin köməyi ilə onu buna razı salır. Özüsə bir qoyun kəsərək, qanını şaha içizdirərək, onun qusmasına və qarnındakı xərcəngdən azad olmasına səbəb olur. Sonra isə ona müraciət edən vəzir və vəkili də tutulduqları xəstəlikləri də sağaldır. Nağılın sonunda Loğmanın bir başqa həkimlə

mübahisəsindən və onun qalib gəlməsindən bəhs edilir (Azərbaycan nağılları V c., səh.118-123).

Ənənəvi tibb kitablarında və türkəçarəlikdə adına tez-tez rastlanan Loğmandır. İslamdan əvvəlki dövrlərin inancları ilə bağlı olub və zamanla simvollaşaraq türkəçarəliyi yüksək səviyyədə həyata keçirən xalq həkimlərinə verilən ümumi ada çevrildi. O, haqqında Qurani-Kərimin “Loğman surəsi”ndə bəhs edilən elm, fəzilət sahibi bir həkimdir. Ancaq Quranda onun peyğəmbər olub olmadığı qəti olaraq söylənməz. Ümumi fikir belədir ki, Loğman Həkim peyğəmbər deyildir. Loğmanın nə zaman və harada yaşadığı, harada öldüyü, hansı millətdən olduğu, nə ilə məşğul olduğu məchulluq pərdəsinə bürünmüşdür. Müqəddəs Kitabın verdiyi məlumatlardan başa düşmək olur ki, Cənab Allahın nəzdində Loğman bir simvoldur, ağılın, müdrikliyin simvoludur. Ancaq rəvayətlərə görə Hz. Loğman Ərəbistanın Umman tərəfində yaşayıb. Loğman Hz. Davud peyğəmbərlə (ə) görüşüb ondan elm öyrənib. Hz. Davuda (ə) peyğəmbərlik verilməmişdən qabaq müftü olan Loğman Həkim Hz. Davuda (ə) peyğəmbərlik verildikdən sonra fitva verməyi buraxdı və Hz. Davuda (ə) ümmət oldu. Bundan sonra Loğmana hikmət verildiyi söylənilir. Peyğəmbər olduğu haqqında birbaşa məlumat verilməyən Loğmana dini inanclara görə Cənab Allah tərəfindən həkimlik, müdrilik verilmiş, bütün xəstəlikləri müalicə edə bilən bir şəxs olmuşdur. Onun oğluna verdiyi nəsihətlər də İslam aləmində çox məşhurdur. Loğman haqqında müxtəlif kitablarda fərqli-fərqli məlumatlar verilir. Ancaq Loğman hər halda xalq əfsanələrinin qəhrəmanı olub tarixi bir şəxs deyildir. O, bir simvoldur və türk türkəçarəliyinə yalnız İslamiyyətin zühurundan sonra daxil olmuşdur (Bayat, 2001, səh. 7).

Ancaq Loğmanın şəxsiyyəti, doğulduğu yer, təhsili, milliyəti haqqında nə tarix kitablarında, nə də dini kitablarda doyurucu bilgi yoxdur. Onun haqqında yalnız əfsanələr, rəvayətlər qalmışdır. Bu əfsanələrdən birinə görə atasının adı Bauradır. Baura yenə əfsanələrə görə Hz. Eyyubun bacısı və ya xalası oğludur. Başqa bir rəvayətə görə Loğman İsrail övladları arasında qazılıq etmiş həbəşli bir zəncidir. Başqa bir variantda görə Loğman dülgər olub. Vakidi Loğmanın İsrail oğullarının qazısı olduğunu bildirməklə Eyle və Medyan tərəflərdə yaşadığını və Eyledə də öldüyünü yazır. Loğmanın haralı olduğu da tam olaraq bilinmir. Bəzilərinə görə o həbəşlidir, bəzilərinə görə o, Nubyalıdır, bəziləri də onun Sudandan olduğunu deyirlər. Ancaq əfsanə və rəvayətlərin çoxu bir nöqtədə birləşir. Loğman qara dərilili qul olub sonradan azad edilmişdir. Azad insan olduqdan sonra Loğmanın qazılıq etdiyi, dülgərlik etdiyi, çobanlıq etdiyi bildirildiyi kimi tacir, xarrat, xalça toxuyan, çeşidli alətləri təmir edən usta olduğu haqqında da rəvayətlər vardır. Bir sözlə əfsanə və rəvayətlərdə onun xalq həkimliyindən çox bəhs edilməz və ya həkimlik bəlgəlik mənasında işlədilər (Bayat, 2001, səh. 7-8).

Əfsanəyə görə Loğman Həkim Dədə Qorqud, Bilqamış, İsgəndər kimi ölümsüzlük axtarmış, axtara-axtara lazım olan bitkini tapmış, bitki də ona “Mən ölümsüzlüyə çarəyəm” demiş, beləliklə ölümsüzlük bitkisini tapmış tək həkim olmuşdur. Əfsanəyə görə Loğman ölümsüzlük iksirini hazırladıqdan sonra görünməz bir əl iksiri yerə tökmüş, həkimin yazdıqlarını da Ceyhun çayına atmışdır (Bayat, 2001, səh. 8). Ancaq bu əfsanənin dəyişik variantları da vardır. Məsələn, bir variantda görə ölümsüzlük iksirini tapan Loğman Həkim onu bir şüşə qaba qoyur, ancaq körpüdən keçərdən

diqqətsizlikdən şüşəyi əlindən çaya salır. Başqa bir əfsanədə deyilir ki, Loğman ölümsüzlük iksirinin formulu əlinə yazır, ancaq yağış yağanda formul silinib gedir. Başqa bir varianta görə ölümsüzlük iksiri Cənab Allahın əmri ilə Cəbrayıl tərəfindən yox edilmişdir. Ona görə Loğman Həkim xalq həkimlərinin atası sayılmaqla hər dərddə dərman tapdığı da söylənən əfsanəvi şəxsdir və bütün alternativ tibbi simvollaşdırmaqdadır. Əfsanələrdə otların, çiçəklərin dilini bilən, ölümsüzlük dərmanının necə düzəldiyini öyrənən, ancaq bu dərmanın reseptini Asi çayından keçərkən əlindən suya saldığı söylənən Loğman Həkimdən söz edilir (Baydar, 2005).

Başqa bir əfsanədə deyilir ki, Davud Loğmana qoyun kəsməsini və ona ən yaxşı yerindən iki parça gətirməsini deyir. Loğman qoyunu ürəyi ilə dilini Davuda verir. Davud bu dəfə də ondan qoyunun ən pis iki yerini ona gətirməsini söyləyir. Loğman bu dəfə də qoyunun ürəyini və dilini gətirir. Davud nəyə görə hər dəfə eyni şeyi gətirdiyini soruşduqda Loğman belə cavab verir: “Yaxşılıq üçün ürəkdən və dildən daha önəmli bir şey olmadığı kimi pislik üçün də ürəkdən və dildən daha pis bir şey yoxdur.”

Bəlkə də ən böyük Loğman türklərin hər sahədə inandıqları, çətin anlarında, xüsusən də xəstəlikdə müraciət etdikləri şamanları olmuşdur. Loğman insan vücudunu çox yaxşı bilən şamanın özüdür. Şaman həm fiziki, həm də ruhi xəstəlikləri müalicə edən və bunun üçün yeni-yeni metodlardan istifadə edən xalq bilicisidir. “Loğman” sözünün mənası haqqında müxtəlif fikirlər söylənmişdir. Adı nə olursa olsun Loğman şəfalı bitkiləri tanıyan, onlardan müxtəlif dərdlərə dərmanlar düzəldən, hansı xəstəliyə hansı bitkinin lazım olduğunu yaxşı bilən əfsanəvi xalq həkimidir. Buna

dayanaraq bəzi tədqiqatçılar ümumiyyətlə, dərman bitkilərini yaxşı bilən, otlardan müxtəlif dərmanlar düzəldən adamlara da xalq arasında Loğman Həkim deyildiyini göstərmişlər. Əslində otlardan, şəfalı mineral maddələrdən dərman düzəldənlərə və onları satanlara əttar və ya aktar deyilir. Hasan Baydar da aktarlardan danışarkən xalq arasında adı əfsanələrə qarışmış Loğman Həkimdən bəhs edir və aktarların piri olaraq Loğman Həkimini xatırlayır (Baydar, 2005, səh. 5).

Burada önəmli bir məsələni də qeyd etmək lazımdır. Türkəçarəlikdə həkimlərlə təbiblərin fərqi vardır ki, çox zaman bu iki termin bir-birinin alternativini kimi işlədilir. Ancaq sağaltma prosesi həkimlə təbibin arasında bölüşdürülmüşdür. Həkim sadəcə olaraq sağaltma texnikasını, dərmanları yaxşı bilən deyil, eyni zamanda insan vücudunu bilməyə çalışan, həkimliyin fəlsəfəsi ilə məşğul olan şəxsdir. Təbib isə müəyyən sağaltma metodlarını öyrənən və həyata keçirəndir. Məsələn, İbn Sina həkimdir, Şərafəddin Sabunçuoğlu isə təbibdir (Oğuz, 1998, səh. 515).

“Loğman” sözünün anlamıyla bağlı olaraq müxtəlif mənbələrdə fərqli təriflər, mənalara olsa da, şəfalı bitkiləri tanıyan və hansı xəstəlikləri sağaldacağını bilən əfsanəvi bir həkim olduğundan söz edilir. Əslində ilk baxışda sadə görünən xalq həkimi, sağaldıcı, türkəçarə, sehribaz-həkim və ya sadəcə olaraq həkim terminləri bir-birindən necə fərqlənir və bu terminlərin hansını harada işlədəcəyik kimi suallara Rivers özü belə cavab verir: “Bu adamın yağış yağdırmaq, bitkilərin çoxalmasını təmin etmək və hətta xəstəliyin özünü yaratması kimi başqa funksiyaları da ola bilər, ancaq xəstəliyin müalicəsi ilə məşğul olduğu müddət ərzində bu adam mənim işlədəcəyim terminolojida “Loğman” olacaqdır” (Rivers, 2004, səh. 14).

Loğman Həkim nə Yunan tibbinin atası sayılan Galendir, nə də öncə Helen mədəniyyətində, daha sonra da bütün dünyada tibbi sistemləşdirən və təbabətin simvoluna çevrilən Hippokratdır. O, adı müqəddəs kitabda keçən vəlidir, Allah dostudur. Loğman daha sonralar insan vücudunu yaxşı bilən, filosof həkimlərin simvoluna və adına çevrilən, ölümdən başqa bütün dərhləri sağaldan əfsanəvi həkim obrazına çevrilmişdir.

Onu da qeyd etmək lazımdır ki, insanlıq tarixində türk xalqları keçmişdən indiyə qədər fərqli adlarla adlandırılmış şaman, loğman, loğman həkim, otaçı, əmici, xoca, üfürükçü, ocaqlı, sehrbaz, molla və s. kimi insanlara müxtəlif qabiliyyətlər yükləmişlər. Bunlardan bəzilərinin həkimlik qabiliyyətini vergi ilə aldıklarına, bəzilərinin təcrübə ilə öyrəndiyinə, bəzilərinin nəfəsinin qüvvətli olduğuna, bəzilərinin əllərinin şəfalı olduğuna inanılmışdır. Xalq hər zaman yuxarıda adlarını çəkdiyimiz bu insanlara inanmış, sağalmaq üçün onlara müraciət etmişlər. Ümumi şəkildə xalq həkimi və ya türkcəyə dediyimiz bu insanlar öz bilikləri, təcrübələri ilə insanlara kömək etmiş, hər zaman onların yanında olmuşlardır. Xalq həkimliyinin ən əsas cəhəti ənənəvi olması, nəsil-dən-nəsilə ötürülməsidir. Xalq arasında Loğman həkimlə bağlı bir çox rəvayətlər vardır. “Loğmanın ən böyük təbibisi olub. Günnərin bir günü Loğman imtahan götürürmüş. Bütün tələbələr gəlir imtahan verir tibbdən. Axırda nəzəri imtahan imiş, elə-belə imtahan. Görüm bunun biliyi, səviyyəsi çatacaq, çatmayacaq? Bura qoyullar kəlbətin, isti köz, bir də kül. Kim gəlib əlin atıb götürür, yanır əli. Ərəstun baxıb o üzə-bu üzə, gedib külü götürüb, deyib, hə, indi qoyun mənim ovucuma bunu. Qoyublar, keçib imtahannan.” (Masallı folkloru örnəkləri, 2013, səh. 60). Həm də Loğman

haqqında gözəlliyi sevən, yaşamadan zövq alan birisi kimi danışılır. “Bir dəfə Əzrayıl Loğmana deyir ki, sənin canını alacam.

Deyir ki:

- Mənim canımı gedək o çəmənliyin, çayın qırağında al.

Gedir.

Deyir:

- Oxxay, necə yaşamalısınız dünyada.

Əzrayıl deyir:

- Loğman, sən niyə dedin mənim burda canımı al?

Deyir ki:

- Onsuz da öləcəm, dedim, gözəl bir təbiət namında ölüm.” (Masallı folkloru örnəkləri, 2013, səh. 61).

Loğmanlıqla bağlı inanclarda təcrübə və müşahidəyə dayanaraq xəstəlikləri sağaltmaq, ağrıları azaltmaq, vəziyyəti yaxşılaşdırmaq kimi ənənəvi metodlar hər zaman ara həkimləri və ya türkəçarə deyilən insanların əsas vəzifəsi olmuşdur. Müxtəlif metodları bilən və dərman qarışımından məlhəm düzəldən bu insanlar loğmanlardan fərqli olmuşdur. Loğman xəstəliyin səbəbini, qaynağını və nəhayət fəlsəfəsini bilən adamdır. Onun müalicəsi ruhsal, fiziksəl olmaqla iki mərhələlidir. Xalq arasında Loğman Həkim belə bir statusda duran insan olmuşdur.

Həkimlərin piri sayılan Loğman Həkim sadəcə müalicə edən deyil, hikmətli sözlər söyləyəndir. Onun oğluna verdiyi hikmətli nəsihətlər İslam aləmində məşhurdur. Hətta Qurani-Kərimdə “Bir vaxtlar Loğman oğluna belə demişdi: Oğlum, Allaha şərikin qoşma, çünki şirik çox böyük zülmüdür.” (Quran, Loğman Surəsi, ayə: 3) Loğman haqqında hədislərdə də bir çox məlumatlar qalmışdır. Ənam Surəsinin 82-ci ayəsi

yerə enərkən sahabələr: “Ey Allahın Rəsulu, Bizim hansımız nəfsinə zülm etməz ki...?” Peyğəmbər “Bu ayədəki zülm sizin sandığınız kimi deyildir. O zülm, şirk deməkdir. Loğmanın oğluna nəsihət edərkən, oğlum, Allaha şirk qoşma. Çünki şirk ən böyük zülmüdür dediyini eşitmədinizmi?” cavabını vermişdir. Peyğəmbərimiz, Loğman, belə dedi: “Oğlum, elmi alimlər yanında qürurlanmaq, səfehələrlə söhbətdə olmaq və məclislərdə özünü göstərmək üçün öyrənmə!” Buna bənzər bir çox əhvalat başqa hədislərdə də vardır. Məsələn, “Allahı anmayan bir topluluq gördüyündə onlarla oturma. Əgər alimsən elminin sənə bir faydası olmaz; cahilsənsə onlar səni doğru yoldan saptırırlar.” Xüsusən elmlə bağlı bir hədis-i şərifdə belə deyilir: “Loğman Həkim oğluna belə bir nəsihət edir.” Onun Ey oğul, nidası ilə başlayan nəsihətləri sadəcə təbiblərin deyil, bütün müdrik insanların arasında da məşhurdur. Aşağıda bu nəsihətlərdən bəzilərini veririk:

”Ey oğlum! Dünya dərin dəniz kimidir. Çox insanlar orada boğulmuşdur. Gəmin təqva, yükün iman, halın təvəkkül olsun, ümüd var ki, qurtulasan.”

“Oğlum alimlərin yanında otur və dizlərinlə onlara çox yaxınlaş. Çünki Allah göydən endirdiyi yağışla ölü torpağı diriltirdiyi kimi, qəlbləri də hikmət nuru ilə dirildir.”

“Ey oğlum! Alimlərə qarşı öyünmək, ağılsızlarla inadlaşmaq və məclislərdə, toplantılarda özünü göstərmək üçün elm öyrənmə. Ehtiyacım yoxdur deyərək də elmi tərks etmə.”

“Ey oğlum! Allahü teelayı xatırlayan insanlar görsən onlarla otur. Alim olsan da elminin faydasını görərsən və elmin artar, sən hal əhli isən sənə öyrədərlər. Allahü teala onlara olan rahmətindən səni də faydalandırar. Allahü teelayı zikr etməyənləri görsən onlardan uzaq dur.”

“Ey oğlum! Xoruz səndən daha ağıllı olmasın! O, hər sabah zikr və tesbih edər, sən isə yatırsan.”

“Ey oğlum! Seçilmiş qullara təslim ol, pis insanlarla dost olma.”

“Ey oğlum! İnsanlara yaxşılıqları gösərib, nəsihət edərkn özünü unutma! Yoxsa mum kimi olarsan. Mum insanları işıqlandırır, ancaq özünü yandırır əridər.”

“Ey oğlum! Yalandan uzaq ol! Çünki dinini pozar və insanlar yanında mürüvvətini azaldar. Bununla həyanı, dəyərini və məqamını itirərsən.”

“Ey oğlum! Pis xasiyyətdən, könül dağınıqlığından özünü qoru. Səbirsiz olma, yoxsa özünə yoldaş tapmazsan. İşini sevərək gör, sıxıntılara döz. Bütün insanlara qarşı yxşı xasiyyətli ol.”

“Ey oğlum! Hər zaman üzüntülü olma, qəlbini dərqli etmə. İnsanların əlində olana tamah etməkdən özünü qoru. Qəzaya razı ol və Allahü tealanın sənə verdiyi ruziyə qənaət et.”

“Ey oğlum! Dünya keçici və qısdır. Sənin dünya həyatın isə azdan da azdır. Bunun da azının azı qalmış, çoxu getmişdir.”

“Ey oğlum! İbadət ancaq Allahı görürmüş kimi edilir.”

“Ey oğlum! Qızıl odda yoxlanılıb saflaşdırıldığı kimi insan da bəla və müsibətlərlə imtahana çəkilir.”

“Ey oğlum! Tövbə etməyi sabaha qoyma, çünki ölüm xəbərsiz gələr, səni aparar.”

“Ey oğlum! Sükut etməklə peşman olmazsan. Söz gümüş isə sükut qızıldır.”

“Ey oğlum! Halal loxma ye və işlərində alimlərlə məsləhətləş, işlərini necə edəcəyini onlardan soruş.”

”Ey oğlum! Əməl ancaq yəqin (Allahü tealaya olan elm və mərifət) ilə edilir. Hər kəs yəqini nisbətində əməl edər. Əməl nöqsanlığı, yəqin nöqsanlığından gəlir.”

“Ey oğlum! Bir xəta etdiyində o saat tövbə et və sədəqə ver.”

“Ey oğlum! Ölümdən şübhə edirsənsə o zaman yatma. Yatdığın və yatmaq məcburiyyətində qaldığın kimi ölümə də məhkumsan. Dirilməkdən də şübhə edisənsə yuxudan oyanma. Yuxudan oyandığın kimi öldükdən sonra da diriləcəksən.”

“Ey oğlum! Halal qazanc ilə yoxsulluqdan qorun. Yoxsul adam bu üç musibətlə qarşılaşır: Din zəyifliyi, ağıl zəyifliyi və mürüvvətin yox olması.”

“Ey oğlum! Mərhəmət edən mərhəmət görər. Sükut edən salamat qalar, xeyir söyləyən qazan əldə edər, pis danışan günahkar olar, dilinə hakim olmayan peşman olar.”

“Ey Oğlum! Dünya malından yetəcək qədərini al, artığını axirət üçün xeyirə sərf et. Sıxıntıya düşəcək və başqasına yük olacaq şəkildə tənbellik etmə.”

“Ey Oğlum! Üzr istəməyə məcbur edəcək şeylərdən uzaq ol.”

“Ey Oğlum! Səhhət kimi zənginlik, gözəl əxlaq kimi nemət yoxdur.”

“Ey oğlum! Mən necə ağır yüklər daşdım, ancaq kasıblıq kimi acı görmədim. Necə ağır yüklər çəkdim, pis qonşudan ağırını görmədim.”

“Ey oğlum! Kimi isə kiçik görüb təhqir etmə. Çünki onun da sənin də Rəbbiniz birdir.”

“Ey oğlum! Başqasına həsəd edən iztirabdan qurtulmaz.”

“Ey oğlum! Gördüyünü gizləmə, şübhə etdiyini deməkdən daha yaxşıdır.”

Təbii ki, nəsihətlər çox uzundur, biz burada az bir qismini verdik. Lakin elə bu qədər də onunla Qədim Şərqin “Müdrək Xiqar (Axikar) haqqında”sı arasında sıx bir bağlılığın olduğunu döyləməyə əsas verir. Söhbət ən mükəmməl variantı dövrümüzədək alban (Qafqaz) türkcəsində, “Uslu Xiqarınq sözü, esi, axılı” adı altında yetişən çox məşhur hekayədən gedir. Assuriya hökmdarı Senekerimin (Senexeribin) dövründə Ninəvədə (bugünkü Mosul) yaşadığı bilinən müdrək Xiqar (Axikar) haqqında olan və təbii ki, xristianlıqla heç bir əlaqəsi olmayan bu hekayənin hələ e.ə. VI – V əsrlərdə Yaxın Şərqin bir çox qədim dillərinə, o cümlədən qədim Misir (qıbtı) dilinə çevrildiyi məlumdur. Həmin əsər yalnız alban dilində dövrümüzədək tam şəkildə gəlib çıxıb bilmişdir. Başqa dillərdə isə bu əsərin

yalnız ayrı – ayrı fraqmentləri qalıb (Tuncay, 2009, səh. 204)

Həmin əsərdən kiçik bir fraqmentə (alban türkcəsində) nəzər salaq:

“Andan sonqra yügündüm xanıma, aldım oğlumnu da bardım palacıma. Bu türlü aytır edim övrətkəndə Natan atlı oğluma.

– Oğlum, ne ki işitsənq xan, biy eşikinə, anı yürəkinqə tut, kimsəgə açma, baylınu, möhürlünü çeşmə, çeşkənni baylama da, ne ki işitsənq, alani etmə da aytmağın.

– Oğlum, közünq açıp, körklü xatın körsənq, kiyinişli da bezövlü, bolmağay ki anqar suxlanğaysen. Egər tirlikinqni barçasın da bersənq, azğına suxlanğanınq bolur, yoxesə alırsen Tenqridən nalətləməx da adamlardan, anıq üçün ki

xatın kişi oxşar bir körklü kerezmanğa, ol kerezmannıq içi toludur sövəklər bilə da sasımax bilə ölününq.

– Oğlum, oxşama badəm terəkinə ki barça terəklərdən çiçəklənir da yemişin barça terəklərdən sonqra berir, yoxesə oxşa xabaxka ki sonqğuda çiçəklənir da yemişin burun berir.

– Oğlum, yaxşraxtır esli adam bilə taş taşımə, ne ki essiz adam bilə çağır içmə.

– Oğlum, eslilər bilə essiz bolma da essizlər bilə esli bolma.

– Oğlum, cəht et axıllılar bilə axıllı bolma, neçik alar, bolmağay ki, anızkamlarğa da essiz adəmilərgə sınqar bolmağaysen ki, seni də essiz da anzkam ündəgəylər.

– Oğlum, yaxşrax çağırınqını tökkəysen, ne ki essizlər bilə da anzkaqlar bilə içkdysen ki, bolmağay alar seni nalətləgəylər.

– Oğlum, bolma asrı tatlı ki, seni yutkaylar, da ni asrı leği ki, da yürügəninqə, da barça işinqə.

– Oğlum, necə ki etikinq ayaxınqadır, baskın tegənəkni da yol aç ayaxınqə.

– Oğlum, xoca oğlu yılan yedi – ayttılar ki, hakimliktir anqar; yarlınıq yedi esə – ayttılar, açlıxtan yedi. Anıq üçün ki seninq ülüşünqünü yegin, da xatınınqınq sınqarına köz xoymə, ne malına, ne Tenqridən xorxusuz adam bilə, ne eldən uyalmas kişi bilə yolğa çıxma, da ne ötmək tə yemə anıq kibik bilə.

– Oğlum, körsənq, duşmanınq yıxılıptır, külmə da masxara etmə anı: egər tursa, sanqa yaman etər.

– Oğlum, söv atanqn da ananqnı ki, toğurdu seni, da almağaysen alarınq xarğışın, zera Tenqrininq, da atanınq, da ananınq alğışı birdir, necik alğışı, alayxarxışı ki, sen də süvüngəysen seninq oğlanlarınqdan.

– Oğlum, yaman oğul yıxılır kendininq yamanlı xına körə, da yaxşı oğul turar kendininq yaxşılıxına körə.

– Oğlum, yuvuxlanma yaman u harsız xatınğa, da pampasel etkəylər dayma seni, nalətləməgəy da ayblamağay, da axçanqnı yegəy. Anınqkibiktən xaç....” (Tuncay, 2009, səh. 227-228).

İki mətnin tam müqayisəsi bizə Loğman surətinin prootipinin Müdrük Xiqar (Axıkar) ola biləcəyini, bu ehtimalımız doğrudursa, onun Assuriya hökmdarı Senekerimin (Senexeribin) dövründə yaşadığını söyləməyə əsas verir. Lakin bu versiyanı sübut etmək üçün əlavə faktlara ehtiyac var.

Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, bu nəsihətlər haqqında bir rəvayət də danışılır. Hafs bin Ömərdən rəvayət edirlər ki: Loğman Həkim yanına bir xardal torbası qoydu və oğluna nəsihət etməyə başladı. Hər nəsihət üçün bir torbadan bir xardal dənəsi çıxartdı. Nəhayət, xardal dənələr bitdi. Sonra da, “Ey oğlum! Sənə o qədər nəsihət etdim ki, əgər bu nəsihətlər bir dağa deyilsəydi dağ yarılar, parça-parça olardı” - dedi. Oğlu da atasının bu nəsihətlərinə əməl etdi.

Loğman Həkimin oğlu: “Atacan, insanda hansı xislət daha yaxşıdır?” deyə soruşdu.

O da: “Təmiz, xalis din.” – deyə cavab verdi. Əgər iki xislət olursa? “Din və mal”, üç xislət olursa? ”Din, mal və həya.” - dedi. Dört xislət olursa? “Din, mal, həya və gözəl əxla.” Deyə Loğman cavab vrdi. Beş xislət olursa deyə oğlu davam etdi. “Din, mal, həya, gözəl əxlaq və əliaçıqlıq.” Cavabını aldı. Altı xislət desəjk. “Ey oğlum! Allahü teala hər kimə bu beş yaxşı xisləti verdiysə, o adam mömin və müttəkidir. Allahü tealanın yanında vəli və sevgili quldur. Şeytanın şərindən uzaqdır.” buyurdu.

Oğlu: “Atacan, insanda ən pis xislət hansıdır?” dedi.

Loğman “Allahü təlalayı inkar etməkdir” - dedi. İki olursa dedi. “İnkar və kibirdir.” buyurdu. Üç olursa dedi. “İnkar, kibir və şükür etməməkdir.” Cavabını verdi. Dört olursa dedi. “İnkar, kibir, şükür azlığı və xəsislikdir.” - dedi. Beş olursa deyə soruşunca: “İnkar, kibir, şükür azlığı, xəsislik və pis əxlaq.” buyurdu. Altı olursa deyincə: “Ey oğlum! Bu beş pis xislət kimdə varsa o, münaiqdir, şakidir və Allahü tealadan uzaqdır.” cavabını verdi.

Bütün bu nəsihətlərdən və dini bilgiləri çox bilməsindən də göründüyü kimi Loğman Həkim təbibdən çox filosofdur, bilgədir, ən əsası da Allah dostudur. Həkimlik onun müdriklik göstəricisidir.

Loğman Həkimə “Sən bu dərəcəyə necə çatdın?” dediklərində, “Doğru sözlü olmaq, əmanəti yerinə gətirmək, lüzumsuz söz və işi tərک etməklə.” cavabını vermişdir. İnsanlar ondan nəsihət istədilər, o da beylə nəsihət verdi: “Öncəkilərin və sonrakıların elmləriylə əməl edilə bilməsi üçün səkkiz şeyə diqqət etmək hər kəsə lazımdır. Dörd zamanda dörd şeyi qorumaq lazımdır: Namazda könlü, xalq arasında dili, yeyib içmədə boğazı, bir kəsin evinə girincə də gözü qorumaqdır. İki şeyi yadından heç bir zaman çıxarmamalıdır. Bunlar Allah-u təalanın böyüklüyü və ölumdür. İki şeyi də tamamiylə unutmaya çalışmalıdır. Bunlar da birinə edilən yaxşılıq ilə dost və yaxınlardan görülən pislikdir.”

Loğman Həkimin bir neçə tövsiyyəsi də türkəçarəlik üçün önəmlidir. “Sağlıq üçün; çiy yemə, isti yemə, çox yemə.” Və ya “Xəstələnmədən öncə təbib çağır. Təbibə xəstə olmadan öncə hörmət göstər.”, yaxud “Sarımsaq şəfalıdır.”,

“Soğanın çiyi zərər, bişmiş yarar.”, yaxud da “Divarı nəm, insanı qəm yıxar.”

Azərbaycanda da Loğman Həkimlə bağlı çoxlu əfsanələr vardır. El arasında xalq təbabətini yaxşı bilən adamlara Loğman deyilməsi bunu bir daha isbatlayır. Bu əfsanələrin birində deyilir:

“Bir loğman var idi. Onun qardaşı yaraşlıq və sağlam idi. Loğman deyir ki, gərək mən qardaşımı izləyim, görün bu, necə sağlam olub? İzləyib görür ki, qardaşı işini görməmiş evə girib iki dənə çörəyi yeyib gedir. Loğman öz-özünə deyir:

-Səhər yeməyi bədənin mismarıdır.

Qardaşını sınağa çəkmək istəyir. Arvadına deyir:

-Çörəyi gizlət, görək bu nə edəcək?

Arvadı çörəyi gizlədir. Loğmanın qardaşı yenə həmişəki kimi səhər tezdən durur. Çörəyi axtarır. Tapmır. Ora vurnuxur, bura vurnuxur, gəlir un torbasını tapır. Başlayır un yeməyə. Yihayi halı yavaş-yavaş pisləşir. Günü-gündən soluxub ölür. Loğman qardaşının ölümünün səbəbini öyrənmək istəyir. Qarnını yarıb görür ki, bağırsağının bir hissəsi sümükləşib. Həmin yeri kəsib çıxardır. Gətirib ustara verir ki, usta ondan bıçağına dəstək düzəltsin. Usa bıçağa dəstək düzəldir.

Günlərin bir günü loğman bostana gedir. Orada qarpız kəsib yeyir. Bıçağı da qarpuzə sancıb yatır. Durub görür ki, bıçağın dəstəyi yoxdur. Loğmana məlum olur ki, qarpız bu dərdin əlacıymış” (Abdullayeva, 2005, səh. 103).

Əfsanədə iki məqam xüsusi diqqət çəkir. Birincisi, loğmanın xəstəliyini, daha doğrusu ölümün səbəbini aydınlaşdırmaq üçün meyiti yarması faktıdır ki, eyni metod müasir tibbdə, xüsusən də məhkəmə-ekspertiza təbabətində

geniş istifadə olunur. İkincisi isə, təcrübə nəticəsində əldə edilən yeni bilik sayəsində tibbi biliklər sisteminin daha da zənginləşdirilməsidir. Söhbət qarpızın suyunun müalicəvi əhəmiyyətinin kəşf edilməsinin təsvirindən gedir.

Şübhəsiz ki, yuxarıda təqdim edilən süjet və motivlər xalq yaradıcılığının məhsuludur və bu süjet və motivlər öz adını bir epitet kimi sonrakı dövrlərin usta həkimlərinə, o cümlədən türkcəçarəliklə məşğul olan el həkimlərinə verən, gerçək kimliyi məlum olmayan əfsanvi bir şəxsə həsr olunmuşdur. Yəni bu halda “Loğman” adı xüsusi isim kimi işlənir. İkinci halda isə söhbət həkim, təbib kimi terminlərin sinonimi kimi çıxış edən və daha çox epitet rolunu ifadə edən addan gedir. Bu ad-termin, elcə də ondan törəyən “loğmanlıq” kəlməsi Azərbaycanda mövcud olmuş ənənvi tibbin, yəni xalq təbabətinin terminologiyasında özünə möhkəm yer etmişdir.

Əgər əfsanəvi Loğman haqqında söylənilənlər xalq fantaziyasının məhsuludursa, orta əsrlərin loğmanları və onların fəaliyyəti haqqında mövcud olan məlumatlar reallığı əks etdirir və gerçək elmi faktlardır. Həmin məlumatların əsas qaynağı, təbii ki, Orta əsrlərə aid əlyazmalardır. Onların sayı isə ənənvi tibbin ayrılmaz tərkib hissəsi olan loğmanlıq sənətini kamil şəkildə tədqiq edə bilmək üçün yetəri qədərdir. Məlumat üçün bildirək ki, “bu gün AMEA-nın Əlyazmalar İnstitutunun fondlarında ənənvi təbabətdən, başqa sözlə loğmanlıq sənətindən bəhs edən çox sayda kitab qorunur ki, onların da əksəriyyətinin müəllifi Azərbaycan alimləridir. “Bunlardan Düleymanqulu bəy, İbn Əttar, Məşədi Mir-Baba, İbn Mir-Mehti, Qasım bəy Şükrullah Şirvani, Əhməd Çələbi, Ağa Seyid Təbib Şirazi və başqaları bütün Şərqdə tanınırdı. Azərbaycanda dərmənşünaslıqla məşğul olan bu el təbiblərinin və loğmanların, demək olar ki, hamısı xalqımızın

ta qədimdən inkişaf etdirib, qoruyub saxladığı el təbabətindən, xalq təbabəti nümunələrindən qaynaqlanmışlar. Beləki, hələ qədim zamanlarda Azərbaycanda xəstəliklərin müalicəsi üçün otlar və toxumlardan, köklər və meyvələrdən geniş istifadə edilirdi: dağ nanəsi, çoban yastığı çiçəyinin yarpağı, heyva toxumu, qarğıdalı saçağı, gülxətmi kökü, moruq, zirinc, nar qabığı, sumaq, hil, zəfəran, sirkə, gülab və s. (Bəndəliyeva, 2005a, səh. 43).

Xüsusi şəxslərin dərman bitkilərinin yığılması, qurudulması, saxlanması və ticarəti ilə məşğul olduqlarını bildirən Əlyazmalar İnstitutunun əməkdaşı A. Bəndəliyeva yazır ki, Orta əsrlərdə Azərbaycanda “mineral maddələrdən, müxtəlif yağlardan: gənəgərçək, zeytun yağından, keçi piyindən, mis kuporosundan, kükürddən, neft məhsullarından, mumdan, baldan geniş istifadə olunurdu. Ətrafların çıxıqlarının və sınıqlarının müalicəsi üçün tərپənməz sarıqlardan istifadə olunurdu. Qan almaq, küpə qoymaq, dağlamaq və massaj geniş yayılmışdı” (Bəndəliyeva, 2005a, səh. 43).

F. Məmmədovun sözlərinə görə, Azərbaycanlı loğmanlar xalq təbabətinin “ən yadda qalan səhifələrini XVI-XVII əsrlərdə yaratmışlar”. Bunlardan “Məhəmməd Yusif Şirvani, Əhməd Çələbi Təbrizi, İbrahim ibn Zeynalabdin Naxçıvani, Hacı Süleyman İrəvani, Ağa Səid Təbib Təbrizi və b. Qədim loğmanların əsərlərindən və təcrübələrindən bəhrələnərək təbabətə dair fundamental əsərləri ilə tibb elmimizi genişləndirmişlər” (Məmmədov, 2005, səh. 15).

Onların içərisində Məhəmməd Yusif Şirvaninin XVIII əsrin əvvəllərində Azərbaycan türkcəsində qələmə aldığı “Tibbname” əsərini xüsusi fərqləndirən alim sözügedən kitabın məziyyətlərindən söhbət açaraq yazır ki, “kitabda

xəstəliklər haqqında verilən məlumatlar və onların müalicə üsulları barədə irəli sürülən fikirlərin təcrübədə özünü doğrultduğu dəfələrlə qeyd edilir”. F. Məmmədov qeyd edir ki, “XVIII-XIX əsrlərdə Mirzə Mehdi Ənvəri, Mirzə Məhəmməd Hüseyni, Mirzə Məhəmməd Təbrizi, Mirzə Abdulla Hüseyni və b. Daha məşhur idilər” (Məmmədov, 2005, səh. 15).

Ölkəmizdə XIX əsrdə fəaliyyət göstərmiş daha iki məşhur loğman-həkimin adı dövrümüzədək yetişmişdir. Söhbət Mirzə Səlim Axundov Qarabaği və Məhəmməd Təbib Qobolidən gedir.

Bunlardan birincisinin Tehranda çap olunmuş iki kitabının – 1893-cü ildə işıq üzü görən “Tədbirül-Həvamil” və 1897-ci ildə basılan “Kəşkülək” adlı əsərlərinin AMEA Əlyazmalar İnstitutunda qorunub saxlanılmaqda olduğu məlumdur. Mirzə Səlim Qarabağinin bu əsərlərinin Tehranda nəşr olumasının tsadüfi hal olmadığını diqqətə çatdıran tədqiqatçı alim T. Həsənzadə bildirir ki, “1890-1894-cü illərdə Tehranda baş vermiş vəba xəstəliyi zamanı onun göstərdiyi xidmətlər” Qacar hökuməti “tərəfindən yüksək qiymətləndirilmişdir. Belə ki, o, yolxucu xəstəliyə qarşı ciddi mübarizə aparılmasında fəal iştirak emiş, yüzlərlə insann həyatını xilas etmişdir. Bu hadisə ilə əlaqədar bir dövlət sənədində belə deyilir: “Mirzə Səlim Axundov Qarabaği tibb elmində, bu fənni-hərifdə öz əməli səviyyəsini təkmilləşdirmişdir. İnsanları müalicə etməklə məşğuldur. Bundan əlavə son iki ildə aşkar olunmuş dəhşətli xəstəlik olan vəba Darülxülafeədə tüğyan edən zaman o, böyük cəsarət və igidliklə vəbaya yoluxmuş xəstələrə nəzarət rtmış, onları müalicə edərək, kasıblara özünün qayğı və mərhəməti, xeyirxahlığı göstərmişdir. O, çoxlarını bu bələdan xilas

etmişdir. Ağa Mirzə Səlim bu gün mahir, sədaqətli, sınıanmış və hər qisim müalicəyə qabil bir həkimdir” 1311 şvval (miladi 1894). Nəyyirülmülk. Keçmiş Elmlər naziri Müxbirüddövlənin əmri və möhürü” (Həsənzadə, 2005, səh. 56).

XIX əsrin digər böyük loğmanı qəlyana həddən artıq aludə olduğu və bu məqsədlə manqalı da daim özü ilə gəzdirdiyi üçün daha çox Qoboli ləqəbi ilə məşhur olan Mirzə Məhəmməd Təbib olub. Mirzə Məhəmməd Əbdülsəbur Azərbaycanının oğlu olan bu şəxs vəliəhd Abbas Mirzə Qacarın (1789-1833) dövründə yaşamış, zamanəsinin ən irəlidəgələn təbiblərindən olmuşdur. “O, əvvəlcə Məhəmməd şahın (1834-1848) şəxsi həkimi, sonra isə Nəsirəddin şah Qacarın (1848-1896) həkimbaşısı olmuşdur. Həkim Qoboli bir neçə faydalı əsərin müəllifidir. O cümlədən “Xülaseyi-Abbasi” (bu əsərin qısa variantı “Səngəlx” Mirzə Mehdi xan tərəfindən Abbas Mirzə Naibüssəltənə üçün yazılmışdır), ingilis təbib Kermikdən tərcümə etdiyi “Təlimnamə dər əməle-ablezədən (çiçək peyvəndi haqqında təlimatdır) və Məhəmməd şah Qacara həsr etdiyi “Məcmül-hikməteyn və came üt-tibbin” kitabı onun əsərlərindəndir. Nəsirəddin şah itəfat etdiyi “Dər elmi-təşrif” rəsmlər və şəkillərlə bəzədilmiş, tibb elminə töhfədir (Həsənzadə, 2005, səh. 55-56).

Son söz

Gördüyümüz kimi, Azərbaycan folklorşünaslığında xalq təbabəti ilə bağlı inamlar sisteminin araşdırılması bütövlükdə Azərbaycan türklərinin xalq təbabəti sisteminin daha dərinə tədqiq edilməsi baxımından yeni elmi nəticələrin əldə edilməsinə gətirib çıxarır. Türk dünyasında, eləcə də onun ayrılmaz tərkib hissəsi olan Azərbaycanda bir vaxtlar geniş yayılmış və uzantıları günümüzədək davam edən xalq təbabəti xalq müalicə metodlarının əsas nüvəsini təşkil edən inancların, əsatiri görüşlərdən qaynaqlanan ovsunların və çoxəsirlik təcrübə nəticəsində əldə edilən bilik və vərdişlərin tədqiqatı cəlb olunması ümumtürk el təbabəti sisteminin öyrənilməsi baxımından da olduqca böyük önəm daşımaqdadır.. Azərbaycan xalq təbabətinin tədqiq olunması sözügedən ümumi sistemin sistem daxili qarşılıqlı əlaqə və münasibətlərinin, ortaq maddi və mənəvi dəyərlər sisteminin nəticəsi olan praktik istiqamətlərinin özünəməxsus yerinin aydınlaşdırılması kimi bir sıra problemlərə işıq tuta bilər.

Xalq təbabətilə bağlı mifik təsəvvürlərin öz ifadəsini tapdığı magiya və ovsunlar sistemi istənilən etnosun bütövlükdə yaşam tərzinin, onun mentalitetinin ən əski kod və simvollarını təşkil edir ki, bu simvollarla ifadəsini tapan həmin genetik kodlar mürəkkəb inanc, davranış və biliklər sistemi əmələ gətirir. Bu biliklər sisteminin semantik qatlarının, dərin məna tutumunun tədqiqi onu ərsəyə gətirmiş ulu əcdadlarımızın etnopsixoloji, əxlaqi-mənəvi, mədəni və s. dəyərlərinin tədqiqat obyektinə çevrilməsi baxımından son dərəcə önəmli, vacib bir problem kimi ortaya çıxır.

Ortaq türk maddi və mənəvi dəyərlər sistemin aparıcı tərkib hissəsi olan xalq təbabətinin əsasında duran müxtəlif

elementlər, o cümlədən ayin və ovsunlar xalq təfəkkür tərzinin, türk mentalitetinin, xüsusən də, xalq biliklər sisteminin sonrakı inkişaf mərhələlərində müxtəlif folklor janrlarına, Orta əsrlərdə ərsəyə gətirilmiş elmi traktatlara, eləcə də klassiklərimizin əsərlərinə səpələnmiş halda olduğu müşahidə edilir. Ona görə də xalq təbabətinin inkişaf mərhələlərinin sistemli, yəni kompleks şəkildə araşdırılması məqsədilə ortaya qoyulan bu tədqiqat işi bizdən öncə digər mütəxəssislərin tədqiqatları qədər önəmli olmaqla yanaşı, məsələyə daha geniş prizmadan baxılması səbəbindən daha aktual məna kəsb edir.

Xalq təbabəti birbaşa xalqımızın mərasim folkloru və etnoqrafiyası ilə birbaşa bağlı olduğundan, onunla harmonik vəhdət təşkil etdiyindən, başqa sözlə, xalq təbabətinin bir sra mərasimlərin, məsələn doğuşla bağlı mərasimin bir parçası olduğundan, onun araşdırılması, müəyyən mənada elə mərasim folkloru və etnoqrafiyanın araşdırılaraq öyrənilməsi deməkdir. Belə ki, folklor mənlərində etnoqrafik cizgi və istiqamətlərini aşkarlamaq, folklorla etnoqradiya arasındakı qarşılıqlı əlaqəni araşdırmaq baxımında xalq təbabəti əvəzsiz mənbə rolunda çıxış edə bilər və edir. Bütün bu qeyd etdiklərimiz, fikrimizcə, Azərbaycan folklorunda xalq təbabətinin hərtərəfli araşdırılması məsələsinin nə qədər aktual olduğunu ortaya qoyur.

QAYNAQÇA

Qısaltmaların siyahısı

- AASF – Finlandiya Elmlər Akademiyasının xəbərləri.
ABAB – Britaniya Elmlər Akademiyasının xəbərləri.
ADJ – “Altay dünyası” jurnalı.
AF - Azərbaycan Filologiyası
AFM – Azərbaycan Filologiyası Məsələləri.
AM – Asiya Major (Böyük Asiya jurnalı).
AUFA – Finlandiya Universitetinin illik xəbərləri
CAJ Central Asian Journal
CCK – D. J. Wiseman. Chronicles of Chaldean Kings
(626-556 B. C.) in the British Museum London, 1961.
DƏJ – Dil və Ədəbiyyat Jurnalı.
DQJ – “Dədə Qorqud” jurnalı.
FUF – Fin-uqor tədqiqatları jurnalı
JA – Jurnal Asiaticus.
KŞA – Kōrosi şoma arxivi
NAs – Nord Asiatik
NKI – S. Langdon. Die neubabiloischen
Königsinschriften. Lpk., 1912.
OZ – Şərqi Asiaya jurnalı.
TP – T ounq-pao
ZA – Zeitschrift für Assiologie. Lpz., B.

ААН СССР (ЛО) – Архив Академии Наук СССР
(ЛО)

АГАИ – Архив ГАНИИИЯЛ

АГМЭ СССР – Архив ГМЭ СССР

АИВ АН СССР (ЛО) – Архив Института
Востоковедения АН СССР (ЛО)

АМ – Архивный Материал

ВДИ – Вестник Древней Истории.

ГАКМ – Горно-Алтайский краеведческий музей

ГАНИИИЯЛ – Горно-Алтайский научно-
исследовательский институт истории языка и литературы

ГМЭ СССР – Государственный музей этнографии
народов СССР

ГО СССР – Географическое общество СССР

ДАН-В – Доклады АН , ыурия Востоковедения.

ДТС – Древнетюркский словарь.

ЖС – Живая Старина.

ЗВРГО – Записи Русского ГО.

ЗВСОРГО – Записки Восточно-Сибирского отдела
РГО.

ИЗВСОРГО – Известия Восточно – Сибирского
Отдела Русского Географического Общества.

ИРГО – Известия РГО

ИЭ АН СССР – Институт этнографии АН СССР им.
Миклухо-Маклая

ИЯЛИ ЯФ СО АН СССР – Институт языка,
литературы и истории ЯФ СО АН СССР

ЛО – Ленинградское отделение

МС – Мифологический словарь. М., Советская
Энциклопедия, 1990.

МАЭ АН – Музей антропологии и этнографии АН
СССР

МКМ - Минусинский краеведческий музей им. Н.
М. Мартьянова

МНМ – Мифы народов мира.

РГО – Русское географическое общество
СА – «Советская археология»
СЭ – Советская этнография.
СС – Сибирский сборник.
УЗКУ – Ученые Записи Казанского Университета.
ХНИИЯЛИ – Хакасский научно –
исследовательский институт языка, литературы и истории
ЭО – Этнографическое общество
ЯГИЗ – Якутское государственное издательство

Azərbaycan və Türkiyə türkcələrində

1. Abbaslı M. Elin sözü. Bakı, Gənclik, 1973. 84 s.
2. Abdulla B. “Kitabi-Dədə Qorqud”da quşlar . “Kitabi-Dədə Qorqud” (məqalələr toplusu). Bakı, elm, 1999, s. 60-66.
3. Abdulla B. “Kitabi-Dədə Qorqud”da rəng simvolikası. Bakı, Çarşıoğlu, 2004. 128 s.
4. Abdulla B. Salur Qazan: tarix, yoxsa mif... Bakı, Ozan, 2005. 223 s.
5. Abdullayev Ə. Z. Azərbaycan dili məsələləri. BDU-nun nəşriyyatı, 1989.
6. Abdullayeva M. Türkəçarələr folklor mətnlərində (Şəki-Zaqatala bölgəsindən toplanmış örnəklər əsasında. “Azərbaycanda tibb elminin tarixi problemləri” I Respublika Elmi Konfransının Materialları. Bakı, 1-2 fevral 2005, səh. 99-103.
7. Abu Hayyan . Kitab al-idrak li-lisan al-Atrak. A. Caferoğlu yay., İstanbul, 1931.
8. Acalov A. Dəli Domrul boyunun kökləri və mifoloji semiotikası. AFM, Bakı, Elm, 1983, s. 223-237.

9. Acalov A. Ön söz Azərbaycan mifoloji mətnləri. Bakı, Elm, 1988. s. 7-34.
10. Acalov A. Mifologiya. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi, B.: Elm, 2004, s. 37-66.
11. Ağ atlı oğlan. Nağıllar (<http://www.nagillar.az/article/a-230.html>).
12. Ağac kultu. <http://ashabikahf.nakhchivan.az/agackultu.html>
13. Ağasıoğlu F. Tanrı elçisi İbrahim. B., 2007.
14. Ağayev E. Azərbaycan mifologiya elmi və Mirəli Seyidov. Bakı, MBM, 2008. 200 s.
15. Ağazadə İ. Azərbaycan milli mentalitet sistemi və arxaik – mifoloji düşüncə. Elmi axtarışlar (folklorşünaslıq, filologiya, fəlsəfə, tarix, incəsənət və nəzəriyyə aspektləri). № 1, Bakı, Nurlan, 2008, s. 28-35.
16. Albaliyev Ş. Hal obrazı folklorda və mərasimdə. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XX kitab. Bakı, Səda, 2006, s. 113-122.
17. Albaliyev Ş. Hal obrazı mifdə və mərasimdə. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XXV kitab. Bakı, Nurlan, 2007 a, s. 50-72..
18. Albaliyev Ş. Hal-Div-Əzrayıl obrazlarının səciyyəsi. “Ortaq türk keçmişindən ortağ türk gələcəyinə.” III uluslararası konfransın materialları. Bakı, Səda, 2007 b, s. 547-555.
19. Albaliyev Ş. Halın olub-olmamağı haqqında. DQJ, 2008, № 1, s. 92-104.
20. Aslanov Elçin. El-oba oyunu, xalq tamaşası. "İşıq", B.,1984.
21. Aşıq rəvayətləri. Bakı, 1988. 156 s.

22. Azərbaycan etnoqrafiyası, III c, “Şərq-Qərb”, Bakı, 2007.

23. Azərbaycan folkloru antologiyası. I kitab. Bakı, 1969.

24. Azərbaycan folkloru antologiyası. III cild. Göyçə folkloru / Toplayanı, tərtib edəni və ön sözün müəllifi H.İsmayılov. Bakı: Səda, 2000, 767 s.

25. Azərbaycan folkloru antologiyası. 23 cilddə, VII c., Qaraqoyunlu folkloru / Toplayıb tərtib edənlər İsmayılov H., Suleymanov Q. Bakı, Səda, 2002. 464 s.

26. Azərbaycan folkloru antologiyası. 23 cilddə, IX c., Gəncəbasar folkloru / Tərtib edənlər İsmayılov H., Quliyev R. Bakı: Səda, 2004, 522 s.

27. Azərbaycan folklor antologiyası. Göyçə folkloru. Bakı, Səda, 2006-ci il. 768 s.

28. Azərbaycan folkloru antologiyası. II c. İraq-türkmən cildi. Tərtibçilər: Q. Paşayev, Ə. Bəndəroğlu. Bakı, Ağrıdağ, 1999, 467 s.

29. Azərbaycan folklor antologiyası. İrəvan çuxuru folkloru. Bakı, Səda, 2004. s. 201-204.

30. Azərbaycan Folkloru Antalogiyası, Naxçıvan folkloru, I, Naxçıvan, 2009. 546 s.

31. Azərbaycan Folkloru Antalogiyası, Naxçıvan folkloru, III, 2012. 777 s.

32. Azərbaycan folklor antologiyası. Qarabağ folkloru. Bakı, Səda, 2000, 498 s.

33. Azərbaycan Folkloru Antalogiyası. XIII c., Şəki – Zaqatala folkloru,. Bakı, Səda, 2005, 549 s.

34. Azərbaycan Folkloru Antalogiyası. XII c., Zəngəzur folkloru. Bakı, Səda, 2005, 463 s.

35. Azərbaycan incəsənəti. "Maarif", B..1977.

36. Azərbaycan məhəbbət dastanları. Bakı, Elm, 1979. 504 s.
37. Azərbaycan mifoloji mətnləri. Bakı: Elm, 1988, 196 s.
38. Azərbaycan nağılları. B., 1961, I c.
39. Azərbaycan nağılları. B., 1961, II c.
40. Azərbaycan nağılları. B., 1962, III c.
41. Azərbaycan nağılları. B., 1963, IV c.
42. Azərbaycan nağılları. B., 1964, V c.
43. Azərbaycan nağılları. 5 cilddə. I cild, B.: Çıraq, 2004 a, 374 s.
44. Azərbaycan nağılları. 5 cilddə. II cild, B.: Çıraq, 2004 b, 374 s.
45. Azərbaycan nağılları. 5 cilddə. III cild, B.: Çıraq, 2004 c, 374 s.
46. Azərbaycan nağılları. 5 cilddə. IV cild, B.: Çıraq, 2004 ç, 374 s.
47. Azərbaycan nağılları. 5 cilddə. V cild, B.: Çıraq, 2004 d, 374 s.
48. Azərbaycan tarixi, B., "Azərnəşr", 1994.
49. Azərbaycanı öyrənmə yolu (jurnal) . B.: Az. Elmi Tədqiqat İnstitutu tərəfindən nəşr olunmuşdur. 1928, nö.2
50. Babək A. Azərbaycan folklorunda su stixiyası ilə bağlı inamlar [Mətn] : Avtoref. ... filol. üzrə fəlsəfə d-ru elmi dərəcəsi almaq üçün : 10.01.09 / AMEA Folklor İn-tu. - Bakı : [s. n.], 2012. 25 s.
51. Babək A. Su stixiyası ilə bağlı mifoloji inamlar. Azərbaycan nağıllarının obrazlar sistemi. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər (XXXII kitab), Bakı, "Nurlan", 2010, səh. 30-41.

52. Bahaduroğlu V. Heyvanlar aləmi və mifoloji mətnlər. Azərbaycan təbiəti. 1993, № 4-6, s. 8-10.

53. Bayat F. Oğuz epik ənənəsi və “Oğuz Kağan” dastanı. Bakı, Sabah, 1993. 194 s.

54. Bayat F. Türk esxotoloji düşüncəsində dünyanın sonu; kalkançı çak. Azərbaycan şifahi ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XVII kitab. Bakı, Səda, 2003 a, s. 27-39.

55. Bayat F. Korkut Ata. Mitolojiden Gerçeglige dede Korkut. Ankara, kara M, 2003 b. 89 s.

56. Bayat F. Köroğlu. Şamandan Aşıka, Alpdan Erene. Ankara, Akçağ, 2003 c. 176 s.

57. Bayat F. Advermə. Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı, Öndər nəşriyyatı, 2004 a, 9-11.

58. Bayat F. Alp. Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı, Öndər nəşriyyatı, 2004 b, 23-25.

59. Bayat F. Oğuznamə(lər). Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı, Öndər nəşriyyatı, 2004 c, 255-174.

60. Bayat F. Oğuz Destan dünyası. Oğuznamelerin tarixi, Mitolojik Kökenleri ve Teşekkülü. Ankara, Ötüken, 2006, 328 s.

61. Bayat F. Mitolojiye Giriş. , Ötüken, 2007 a,

62. Bayat F. Türk Mitolojik Sistemi. C. 1. İstanbul, Ötüken, 2007 b, 380 s.

63. Bayat F. Türk Mitolojik Sistemi. C. 2. İstanbul, Ötüken, 2007 c, 368 s.

64. Bayat F. Türk dini – mifoloji sistemində tanrı. Azərbaycan şifahi ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XVII kitab. Bakı, Səda, 2005, s. 70-106.

65. Baydar H., Tıbbi, aromatik və keyf bitkileri - bilimi və texnologiyası, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Ziraat Fakültesi, SDÜ Basımevi Yayın No: 51, 2005.

66. Bayramov Ə.S., Əlizadə Ə.Ə. Psixologiya. Bakı: Maarif, 1989, 540 s.

67. Besanoğlu Ş. Diyarbakır ağızı. Ankara, 1966.

68. Bəydili C. Türk Mifoloji Sözlüyü. Yurt Kitap-Yayın, Ankara, 2004.

69. Bəndəliyeva A. Azərbaycanda dərmənşünaslığın tarixi. "Azərbaycanda tibb elminin tarixi problemləri" I Respublika Elmi Konfransının Materialları. Bakı, 1-2 fevral 2005a, səh. 41-44.

70. Bəndəliyeva A. A. Klassik Azərbaycan ədəbiyyatında tibbi mövzular. "Azərbaycanda tibb elminin tarixi problemləri" I Respublika Elmi Konfransının Materialları. Bakı, 1-2 fevral 2005b, səh. 78-81.

71. Bəndəroğlu Ə., Paşayev Q. Kərkük folklorunun janrları. Bakı: «Elm», 2003. 320 s.

72. Bəydili C. Türk din düşüncəsi sistem kimi. "Çraq" jurnalı, 1999 a, № 4, s. 41-44

73. Bəydili C. Övliya Qorqut Ata. "azərbaycan" jurnalı, 1999 b, № 9, s. 172-176.

74. Bəydili C. Qorqut Atanın advermə funksiyası. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. X kitab. Bakı, Səda, 2001 a, s. 29-39.

75. Bəydili C. "Qorqut" adının ölümdən qaçma motivi ilə bağlılığı. DQJ, 2001 b, № 1, s. 27-31.

76. Bəydili C. Dünya modeli. AF, V kitab. Bakı, BDU-nun nəşriyyatı, 2003 a. s. 34-37.

77. Bəydili C. Türk mifoloji sözlüyü. Bakı, Elm, 2003 b. 418 s.

78. Bəydili C. Can yerinə can. Dərə Qorqud kitab. Ensiklopedik lüğət. Bakı, Öndər Nəşriyyat, 2004 a, s. 69.

79. Bəydili C. Qorqut Ata. Dərə Qorqud kitab. Ensiklopedik lüğət. Bakı, Öndər Nəşriyyat, 2004 b, s. 229 .

80. Bəydili C. Tanrı. Dərə Qorqud kitab. Ensiklopedik lüğət. Bakı, Öndər Nəşriyyat, 2004 c, s. 316-318.

81. Bəydili C. Mifoloji varlıq və dünyaduyumunda yeri. AF, VI kitab, Bakı, BDU-nun nəşriyyat, 2004 ç, s. 110-113.

82. Bəydili C. Türk yaradılış mifləri haqqında.”Ekologiya, fəlsəfə, mədəniyyət” məcmuəsi. XXXVI buraxılış. Bakı, 2004 d, 92-94.

83. Bəydili C. Mifoloji varlıqlar və özəllikləri. Filoloji araşdırmalar.Bakı, BDU-nun nəşriyyatı, 2004 e, s. 38-42.

84. Bəydili C. Türk esxatoloji düşüncəsi və Dədə Qorqud. “Qloballaşma və Azərbaycan mədəniyyəti” II Respublika elmi – praktiki konfransın materialları. Bakı, 2004 ə, s. 71-78.

85. Bəydili C. Xaos anlayışı mifologiyada. “Ortaq türk keçmişindən ortaq türk gələcəyinə” II uluslararası folklor konfransının materialları. Bakı, Səda, 2004 f, s. 71-78.

86. Bəydili C. Dəli. Dərə Qorqud kitab. Ensiklopedik lüğət. Bakı, Öndər Nəşriyyat, 2004, s. 104-105.

87. Bəydili C. Mifoloji ulu ana kompleksi haqqında. FM, AMEA Füzuli ad. Əlyazmalar İnstitutu, № 5, Bakı, 2007 a, s. 29-39.

88. Bəydili C. Mifoloji Ulu Ana obrazının transformaları: Umay övliya. Ədəbiyyat məcmuəsi. AMEA Nizami ad. Ədəbiyyat İnstitutunun Elmi əsərləri, XX c. Bakı, 2007 b, s. 84-92.

89. Bəydili C. Türk Mifoloji obrazlar sistemi: struktur və funksiya. Bak, Mütərcim, 2007 c. 272 s.

90. Bilqamis dastanı. Bakı, Gənclik, 1985. 104 s.

91. Buluç S. Şamanizm // <http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBİLİM/21.php>.

92. Bünyadova Ş. Orta əsr Azərbaycan ailəsi. Bakı-2012, "Elm" nəşriyyatı, 384 s.

93. Caferoğlu A. Azərbaycan və Anadolu Folklorunda Sakaların iki Şaman Tanrısı. Ankara Universitesi İlahiyet Fakültesi Dergisi, C. I-IV, 1958, s. 155-161.

94. Caferoğlu A. Şaman Sayaçının Bir Duası. "Reşit rehmeti Arat için". Ankara, 1966, s. 155-161.

95. Cavad Heyət. Türklərin tarixi və mədəniyyətinə bir baxış. Bakı, 1993. 176 s.

96. Cavad Heyət. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı, 1990. 476 s.

97. Cəfərli M. Dastan və mif. Bak, Elm, 2001. 188 s.

98. Cəfərov N. Azərbaycanşünaslığa giriş. B., "AzAtaM", 2002. 600 s.

99. Cəfərov N. Qədim Türk ədəbiyyatı. B., "AzAtaM", 2004. 322 s.

100. Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası. IV c. Bakı, Elm, 1984. 328 s.

101. Çəmənşəminli Y.V. Əsərləri. Üç cildə. III cild. – B., Elm, 1977.

102. Ergün P. Bebekləri dünyaya leyleklərin getirdiyinə dair inancın türk mitolojisindəki kökləri üzərinə. Milli folklor, 2011, yıl, 23, sayı 89, səh. 133-146

103. Esxil. Seçilmiş əsərləri. "Avrasiya Press" , B.,2006.

104. Əbülqazi Bahadır xan. Şəcərəi - Tərakimə (Türkmənlərin soy kitabı). B.: Azərbaycan Milli Ensiklopediyası, 2002, 145 s.

105. Ələkbərova L. SMOMPK (“Qafqz əraziləri və xalqlarının təsvirinə dair materiallar toplusu”) məcmuəsində kiçik janrlar (<http://static.bsu.az/w8/Folklorwunasliq/2011%20-%209/136-144.pdf>).

106. Əliyev O. Azərbaycan nağıllarının obrazlar sistemi. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər (XXX kitab), Bakı, “Nurlan”, 2009, səh. 32-40.

107. Əliyev R. M. Mifoloji şüurun bədii spesifikasiyası. Bakı: Qartal, 2001, 100 s.

108. Əliyev R. Mifoloji şüur və onun strukturu (<http://www.achiq.org/yazi%204/mitoloji%20dL.pdf>).

109. Əsatirlər, əfsanə və rəvayətlər. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, 304 səh.

110. Əsgərov Ə. Azərbaycan sehrli nağıllarında qəhrəman (səciyyəsi və mənşəyi). Fil. elm. nam. ... dis. Bakı, 1992, 144 s.

111. Fəruq Sumer. Oğuzlar. Bakı, Yazıçı, 1992. 432 s.

112. Fəzlullah Rəşidəddin. Oğuz-namə. Bakı, 1992. 72 s.

113. Gagavuz türkləri (Tarih-dil-folklor ve halk edebiyatı). Ankara, Kültür Bakanlığı, 1991. 337 səh.

114. Gıylmanov G. Tatar Mifları İyeler Işanular İrimnar Fallar Dm-Tomnar Sınamışlar Yolalar, 2. c., Kazan: Tataristan Kitap Neşriyatı, 1999.

115. Göyüşov R.B. Azərbaycan arxeologiyası. Bakı, Işıq, 1986, 186 s.

116. Hacıyeva M. Azerbaycanda pir inanmları. Journal of Qafqaz University Spring 2001, Number 7, səh. 57-68.

117. Həbibəoğlu V. Qədim turklərin dünyagoruşu. Bakı, Qartal, 1996, 223 s.

118. Həsənzadə T. XIX əsrdə yaşamış iki azərbaycanlı həkim haqqında. “Azərbaycanda tibb elminin tarixi problemləri” I Respublika Elmi Konfransının Materialları. Bakı, 1-2 fevral 2005, səh. 55-56.

119. Hüseynova D. Azərbaycan mərasim folklorunda mifik obrazlar (doğum mərasimləri ilə bağlı məqamlar). Bakı, 2012 (<http://bsu-edu.org/images/Folklor.pdf>).

120. Xalqımızın deyimləri və duyumları. / Toplayanı və tərtib edəni M. İ. Həkimov. Bakı, Maarif, 1988. 384 s.

121. Xəlil A. Mahmud Kaşğarının “Türk dillərinin divanı kitabı”nda ədəbi mətnlər. Bakı: Səda, 2001, 153 s.

122. Xürrəmçızı A. Azərbaycan mərasim folkloru, Bakı, 2002. 210 s.

123. İbrahimov İ. Atalar sözü və məsəllər. // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyasının nəşriyyatı, Bakı, 1961.

124. İmanov M. Folklorda obrazın ikiləşməsi. Bakı, Elm, 2011. 228 s.

125. İnan A. Eski türk dini tarixi. İstanbul: MEB, 1976, 256 s.

126. İnan A. Tarihte ve bugün Şamanizm. Ankara: Ğaleri türk yayınları 1954, 350 s.

127. İnan A. Eropə və Hurafe Motiflərinin Tarix Bakımından Önemi. Abdulkadir İnan. Makaleler ve incelemeler. 3. Baskı, 1 c., Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998, s. 191-194.

128. İnan A. Onqon və Tös Kelimələri Haqqında. Abdulkadir İnan. Makaleler ve incelemeler. 3. Baskı, 1 c., Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998 a, s. 268-273.

129. İnostransev K. Eski Türklerin İnancları hakkında bir kaç söz. Türk Tarih Kurumunun Bülteni, XIV c. Ocak 1950, № 53, səh. 45-47.

130. İslamzadə K. “Qocaların öldürülməsi” beynəlxalq süjetinin ictimai-tarixi kökləri və psixoloji məqamları. Folklorşünaslıq məsələləri (<http://static.bsu.az/w8/Folklorwunasliq/2013%20%20-%20%20XI/67-80.pdf>).

131. İsmayıl Rüstəm qızı M. Naxçıvan əfsanələri. Naxçıvan, Elm, 2008.

132. İsmayılov H. Aşıq yaradıcılığı: mənşəyi və inkişaf mərhələləri. Bakı: Elm, 2002, 311 s.

133. İsmayılov H. Goycə aşıq muhiti: təşəkkülü və inkişaf yolları. Bakı: Elm, 2002a, 404 s.

134. Kafesoğlu İ. Türk Milli Kültürü. İstanbul, 1989, 537 s.

135. Kalafat Y. Doğu Anadolu'da eski türk inanclarının izleri. 4-cü baskı. Ankara: Babil Yayıncılık, 2005, 284 s.

136. Kalafat Y. Azərbaycan Halk Sofizmi ve Lenkeran folklore müşaviresi.”Türk Dünyası Araştırmaları”, sayı, 112, 2006.

137. Kalafat Y. Anadolu Türk Halk Sofizmi, Avrasya bir vakfı yayınlar 3, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt XL, Ankara, 1999, Çukurova Üniversitesi, III Uluslar arası Çukurova Halk Bilgi Şöleni, Adana, 1999.

138. Kaşqari M. Divan Lüğət-it-Türk. Ankara, 1992.

139. Kitabı - Dədə Qorqud. B.: Yazıçı, 1988, 267 s.

140. “Kitabı Dədə Qorqud”un izahlı lüğəti. Bakı, Elm, 1999. 204 s.

141. Kitabı Dədə Qorqud. Bakı, Yazıçı, 1988. 255 s.

142. Kitabı - Dədə Qorqud. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. B.: Öndər nəşriyyatı, 2004, 376 s.

143. Küçük A. Doğu Karadeniz Yöresi Doğum Sonrası İnanış ve Uygulamalarında Cadı / Obur. “Karadeniz”, Yıl 3, Sayı 12, səh. 123-136.

144. Qafarlı R. Mif və nağıl (Epik ənənədə janrlararası əlaqə). B.: ADPU nəşri, 1999, 448 s.

145. Qafarlı R. Şamanizm və qam-şaman mifləri. Abiyeshan ([http:// abiyeshan.blogcu.com/samanizm-v-qam-saman-mifl-ri/4352547](http://abiyeshan.blogcu.com/samanizm-v-qam-saman-mifl-ri/4352547)).

146. Qafarov R. Azərbaycan türklərinin mifologiyası (qaynaqları, təsnifatı, obrazları, genezisi, evolyusiyası və poetikası). Filologiya elmləri doktoru alimlik dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiyanın Avtoreferatı. Bakı, 2010.

147. Qasımova F. Türk mifologiyasında mədəni qəhrəman problemi. Bakı, “Elm və təhsil”, 2012. 164 səh.

148. Qarabağ: folklor da bir tarixdir, I kitab (Ağdam, Füzuli, Ağcabədi, Cəbrayıl, Zəngilan, Qubadlı, Laçın və Kəlbəcər rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri). Bakı, “Elm və təhsil”, 2012, 464 səh.

149. Qeybullayev Q. Azərbaycanlılarda ailə və nigah. Bakı, Elm, 1994.

150. Qorxunu qorxuyla götürərlər? Çıldığ insanı qorxudan qurtarırmı? “Sun. Az.”, 01.06.2013 (<http://sun.az/index.php?sid=53710>).

151. Quran.

152. Manafova M. J., Əfəndiyeva N.T., Şahhüseynova S.A. Mədəniyyət tarixi və nəzəriyyəsi “Sabah”, Bakı, 2008, 359 s.

153. Masallı folkloru örnəkləri (Topıyıb, tərtib edən Füzuli Bayat) 1-ci kitab, B., 2013.

154. Məlikməmməd (http://bebe.az/304_1.html).
155. Məmmədov F. VIII əsrin əvvəllərindən XIX əsrin ortalarına qədər Azərbaycanda tibb elminin vəziyyəti. “Azərbaycanda tibb elminin tarixi problemləri” I Respublika Elmi Konfransının Materialları. Bakı, 1-2 fevral 2005, səh. 14-16.
156. Məmmədova S. Mədəniyyətşünaslıq. “Kooperasiya”, Bakı, 2001, 202 s.
157. Mərasimlər, adətlər, alqışlar... / Toplama, müqəddimə və qeydlər A. Nəbiyevindir. Bakı: Gənclik, 1993, 352.
158. Məşədixanım Ne'mət, “Azərbaycanda pirlər”, Bakı, 1992.
159. Müseyibli N. Gəmiqaya. B.: Çarşıoğlu, 2004, 319 s.
160. Kokkyara Dj. İstoriə folqkloristiki v Evrope. M.: İnostrannoy literaturı, 1960, 689 s.
161. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. Birinci hissə. “Turan” nəşrlər evi, B., 2002.
162. Nəğmələr, inanclar, alqışlar. Bakı, “Yazıçı”, 1986.
163. Oğuz Y., “Tıbbın evrimində sağmanlar və hekimlər”, V. Türk tıp tarixi kongresi bildirişləri. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi. 1998.
164. Oğuz Y. Tuncay B, Türkün gizli tarixi. B., Apostrof, 2009.
165. Ögel B. Türk mitolojisi (Kaynakları ve açıklamaları ilə destanlar). I cild, Ankara: Türktarih qurumu, 1989, 644 s.
166. Ögel B. Türk mitolojisi, II cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995, 610 s.
167. Ögel. B. Türk Mitolojisi. II kitap, İstanbul, 1977.

168. Ögəl B. Türk mifologiyası. I c. B., "MBM", 2006.
169. Piri Er. Geleneksel Anadolu, Aleviliği, Ankara, 1994.
170. Pirsultanlı S. P. Azərbaycan türklərinin xalq əfsanələri. Bakı, "Azərnəşr", 2009.
171. Rəcəbov Ə., Məmmədov Y. Orxon – Yenisey abidələri. B., 1993.
172. Rəhbəri M. 2800 il öncəyə aid yazı nümunəsi (I hissə). "Olaylar" qəzeti, № 203 (2903), 26 noyabr 2013.
173. Rəhbəri M. 2800 il öncəyə aid yazı nümunəsi (II hissə). "Olaylar" qəzeti, № 204 (2904), 29 noyabr 2013.
174. Rəşidəddin. Oğuznamə. Tərtibçi İ.M. Osmanlı. B.: Azərbaycan Milli Ensiklopediyası, 2003, 108 s.
175. Roux J.P. Orta Asya'da kutsal bitkilər və heyvanlar. İstanbul: Kəbəkçi yayınevi, 2005, 440 s.
176. Rzasoy S. Oğuz mifinin paradigmaları, B.: Səda, 2004, 200 s.
177. Rzasoy S. Oğuz mifi və Oğuznamə eposu, B.: Nurlan, 2007, 182 s.
178. Rzasoy S. Türk totemizmi elmi problem kimi. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XXI, Bakı, "Nurlan" nəşriyyatı, 2007 a, səh. 40-65.
179. Rzayev N. Möcüzəli qərinələr. B., 1984.
180. Rzayev N. Qayalar danışır, B., "Elm" 1985.
181. Sadıq İ. Türk epos yaradıcılığı və Şumer dastanları. II yazı. "Xalq Cəbhəsi", 10 iyul, 2010, səh. 14.
182. Sayılov Q. XX əsr Şirvan aşıqları. Bakı, Araz, 2007, 120 s.
183. Seyidov M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. – B., Yazıçı, 1989.

184. Seyidov M. Qızıl döyüşçünün taleyi . – B., Gənclik, 1984.

185. Seyidov M. Qam-şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış. – B., Gənclik, 1994.

186. Seyidov M. Yaz bayramı – B., Gənclik, 1990.

187. Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. – B., Yazıçı, 1983.

188. Seyidov H. Azərbaycan nağıllarının bədii xüsusiyyətlərinə dair qeydlər – Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, II kitab. B.: Azərb. SSR EA nəşr., 1986.

189. Şahverdiyev B. (Tuncay). Azərbaycanın Eneolit dövrü əhalisinin mifik təsəvvürləri və folklor yaradıcılığı. “Dədə Qorqud” jurnalı, II (39), Bakı, 2011, səh 81-92.

190. Şakir Sabir Zabit. Kərkükdə ictimai həyat. İraq, Bağdad, 1962.

191. Şukurov A. Azərbaycan mifologiyası. Bakı: Cıraq, 2005, 72 s.

192. Tağıyeva R. Azərbaycanın xalq tətbiqi sənətində qoruyucu simvollar. Təsviri və dekorativ - tətbiqi sənət məsələləri (http://www.azcarpetmuseum.az/Az_xalq_tetbiqi_simvollar.pdf/)

193. Tanrıverdi Ə. “Dədə Qorqud” kitabında dağ kultu. Bakı, “Elm və təhsil”, 2013, 120 səh.

194. Tantəkin H. Şeirli nağılların onqon və əsatri surətləri. B., “Şirvanəşr”, 2004.

195. Təbriz Folklor örnəkləri, I kitab. “Nurlan” MPM, Bakı, 2013. 444 s.

196. Təkləli M. Rus dilində türk sözləri. “Nurlan”, Bakı, 2006.

197. Təhmasib M. H. Əfsanəvi quşlar. “Vətən uğrunda” jurnalı, 1945, № 5, səh. 93-101.

198. Təhmasib M. H. Əfsanəvi quşlar//M. Təhmasib. Məqalələr. Tərtib edənlər M. Cəfərli və O. Əliyev. B.: Elm, 2005, s. 7-19.

199. Tuncay B. Etnoqonik miflər (ümumtürk materialları əsasında). Bakı, “Nurlan”, 2013, 308 səh.

200. Tuncay B. Manna dövründə türkcə yazılmış mifoloji bir mətn barədə. Tarixi-Mədəni irsin tədqiqi, tədrisi, təbliği, mühafizəsi və diyarşünaslıq işinin təşkilində təhsil müəssisələrinin rolu. Respublika Konfransının (Bakı 25-26 oktyabr) Materialları, Bakı 2013, səh 49-62.

201. Tuncay B. Saxa-yakut türklərinin dini-mifik təsəvvürləri. “Türküstan” qəzeti, 21 sentyabr, 2014.

202. Tuncay B. Altay türklərinin mifik təsəvvürlərinə görə yuxarı, orta və aşağı dünyaların sakinləri (<http://bextiyartuncay.wordpress.com/2012/03/25/altay-turkl%C9%99rinin-mifik-t%C9%99s%C9%99vvurl%C9%99rin%C9%99-gor%C9%99-yuxari-orta-v%C9%99-asagi-dunyalarin-sakin%C9%99ri/>).

203. Türk folkloru araştırmaları. İstanbul, 1973, № 173.

204. Türk Halk Bilimi ve Edebiyat Araştırmaları, Ankara, 2000.

205. Türk masalları. İstanbul, 1971, I kitab, Naki Tezel.

206. Türk masalları. İstanbul, 1971, II kitab, Naki Tezel.

207. Uraz M. Turk mitolojisi. Istanbul: Husnutabiat, 1967, 244 s.

208. Vaqıfızı L. Şəki folklor mühiti, Bakı, 2012. 248 s.
209. Vətən qürbətdə qaldı (Göyçə mahalından toplanmış folklor örnəkləri). I kitab. Bakı: Yazıçı, 1993, 544 s.
210. Vurgun S. “Balalarımız üçün gözəl eserler yaradaq, “Azərbaycan məktəbi”, 1945, №:2.
211. Zeynalov İ. Mifoloji təfəkkürün formaları // Azərbaycan təbiəti, 1994, № 1, səh. 31-34.

Rus dilində

212. Авшарова И. Изображение быка на образцах материальной культуры конца бронзового-начала железного периодов в Азербайджане. Qafqazın arxeologiyası, etnologiyası, folkloru.,AMEA-nın Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutu,B.,2005/
213. Алексеев Н.А. Обряд посвящений в кузнецы якутов. В кн. Из истории Якутии в XVII – XVIII в.в. Якутия: Кн. Изд-во, 1965.
214. Алексеев Н.А. Материалы о религиозных верованиях якутов как историко – этнографический источник. – Сов. Этнография, 1966, № 2, с. 22-33.
215. Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX – XX вв. Канд. дис. Москва, 1967.
216. Алексеев Н.А. Культ айыы – племенных божеств, покровителей якутов. – В кн. Этнографический сборник. Вып. 5, Улан-Удэ, 1969.

217. Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX – XX вв. Новосибирск, Наука, 1975.

218. Алексеев Н.А. Общее в ранних формах в религиозных верованиях якутов. В кн. Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, Наука, 1978 а.

219. Алексеев Н.А. Религиозные верования тюркоязычных народов Сибири и некоторые вопросы их этногенеза. – В кн. Всесоюзная сессия, посвященная итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1976-1977 гг. (Тезисы докладов) Ереван, Изд-ство АН Арм. ССР, 1978 б. с.152-153.

220. Алексеев Н.А. К вопросу датировки этнокультурных контактов тюркоязычных народов Сибири. – В кн. Литературоведение и история. Тезисы докладов и сообщений Всесоюзной тюркологической конференции. Ташкент, Фан, 1980 а, с. 155-156.

221. Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980 б. с. 318.

222. Алексеев Н.А. Миф о духе-хозяйке земли в якутском героическом эпосе. – В кн. Фольклор народов РСФСР. Уфа, изд. Башкирского университета, 1980 в. с. 7-12.

223. Алексеев Н.А. Деятельность В. М. и М. Н. Ионовых по изучению этнографии и языка якутов. – В кн. Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. Вып. IX, М., Наука, 1982 а, с. 149-161.

224. Алексеев Н.А. Проблемы методики полевого изучения шаманства у народов Сибири. – В кн. Тезисы докладов Всесоюзной сессии по итогам полевых

этнографических исследований 1980-1981 гг. посвященной 60-летию образования СССР. Нальчик, 1982 б, с. 143-144.

225. Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, Наука, 1984, 232 с.

226. Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1992, 240 с.

227. Анисимов А. Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М. – Л., Изд-ство АН СССР, 1958, 235 с.

228. Анохин А. В. Материалы по шаманизму у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910-1912 гг., по поручению Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Л., 1924, 152 с.(Сб. МАЭ АН СССР, т. 4, вып. 2).

229. Анохин А. В. Душа и ее свойства по представлениям телеутов. – Сб. МАЭ АН СССР, 1929, т. 8, с. 253-269.

230. Анохин А. В. Материалы по шаманизму у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910-1912 гг., по поручению Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Л., 1924, 152 с.(Сб. МАЭ АН СССР, т. 4, вып. 2).

231. Антонов И. К. Материалы по исторической лексике якутского языка. Якутск: Кн. изд-ство , 1971, 176 с.

232. Асадов Ф. М. Арабские источники о тюрках в раннее средневековье. Б., «Элм», 1993. 204 с.

233. Ахметьянов Р. Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М.: Наука, 1981, 144 с.

234. Бабенко Е. Символизация матки и роды: шаманизм и психоанализ (http://kogni.ru/mag/symbol_mat.pdf).

235. Баскаков Н. А. Тюркские языки. М., 1962.

236. Байбурин А. К. Космическая модель. Свод этнографических понятий и терминов, вып. 4, Мосува, Наука, 1991. с. 61-63.

237. Байбурин А. К. Космогенез мифологический. Свод этнографических понятий и терминов, вып. 4, Мосува, Наука, 1991. с. 63-64.

238. Байбурин А. К. Миф. Свод этнографических понятий и терминов, вып. 4, Мосува, Наука, 1991. с. 75-78.

239. Байбурин А. К. Мифологическое сознание. Свод этнографических понятий и терминов, вып. 4, Мосува, Наука, 1991. с. 78-80.

240. Байбурин А. К. Мифология. Свод этнографических понятий и терминов, вып. 4, Мосува, Наука, 1991. с. 80-83.

241. Боло С. И. Прошлое якутов до прихода русских по преданиям Якутского олруга. Вып. 4, Москва-Якутск: Кн. изд-ство, 1937, 227 с.

242. Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М., Наука, 1973, 284 с.

243. Брагинская Н. В. Небо.МНМ,. М., Советская Энциклопедия, 1982, с. 206-208.

244. Бутанаев В. Я. Культ богини Умай у хакасов // Этнография народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1984, с.93-105.

245. _Валеев Ф. Т. Сибирские татары. Казань, 1993.

246. Вайнштейн С. И. Тувинцы-тоджинцы. Историко-этнографические очерки. М., Изд-ство вост. лит., 1961, 218 с.

247. Вайнштейн С. И. Тувинское шаманство. Доклад на VII Международном конгрессе этнографических и антропологических наук. М., Наука, 1964, 10 с.

248. Вайнштейн С. И. Этнографические исследования в Горном Алтае и Туве. – В кн. Полевые исследования Института этнографии. 1978. М., Наука, 1980, с. 90-100.

249. Васильев В. Н. Шаманский костюм и бубен у якутов. Сб. МАЭ АН СССР, 1940, т. 1, вып. 8, с. 1-47.

250. Васильев В. Ф. Тайны тибетских врачей. М. ; СПб., 2000.

251. Вербицкий В. И. Краткие сведения об Алтайской миссии. – Томские епархиальные ведомости, 1886, № 22, с. 1-12.

252. Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. М., 1893, 221 с.

253. Виташевский И. А. Материалы для изучения шаманства у якутов. – Зап. ВСОРГО по этнографии, 1890, т. 2, вып. 2, с. 36-48.

254. Виташевский И. А. Из области первобытного психонейроза. – Этногр. обозрение, 1941, № 1-2.

255. Виташевский И. А. Из наблюдений над якутскими шаманскими действиями. – Сб. МАЭ АН СССР, 1918, т. 5, вып. 1, с. 165-183.

256. Всемирная история: Каменный век / А.Н. Бадак и др. .М. : АСТ, 2002, 528 с.

257. Вчерашняя И. А. Тувинские народные сказки. Канд. дис. М., 1955.

258. Гасанов З. Царские скифы. New York, Liberty Publishing Hous, 2002.

259. Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов и их житейских обрядов. СПб., 1799.

260. Гордлевский В.А. Избранные сочинения: в 4 томах. III том. Москва: Издательство восточной литературы, 1962, 587 с.

261. Горохов Н. С. Юрюнг Уолан . Якутские сказки. – Изв. Вост. – Сиб. отд – ния РГО 1884, т. 15, вып. 5-6, с. 54-57, 396-398.

262. Грумм – Грижмайло Г. Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Т. 3, Л., изд – ство РГО, 1926, 151 с.

263. Гулузаде Н. Еще раз о культе быка в Азербайджане. Археология, этнология, фольклористика Кавказа. В., 2005, с. 83.

264. Гумилев Л. Древние тюрки. Москва, Наука, 1967, 504 с.

265. Гумилев Л. Древние тюрки. Москва, «АСТ», 2002. 575 с.

266. Гурвич И. С. Космогонические представления и пережитки тотемистического культа у населения Оленского района. – Сов. этнография, 1948 а, № 3, с. 128-134.

267. Гурвич И. С. Охотничьи обычия и обряды у населения Оленского района. – В кн. Сб. материалов по этнографии якутов, Якутск, Кн. из – ство 1948 б, с. 74-94.

268. Гурвич И. С. Отмирание религиозных верований народов Сибири. В кн. Вопросы преодоления религиозных пережитков в СССР, М. – Л., 1966.

269. Гурвич И. С. Культ священных камней в тундровой зоне Евразии. В кн. Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии, М., 1968.

270. Гурвич И. С. Культура современных якутов – оленеводов. К вопросу о поздних этапах развития якутского народа. М., Наука, 1977, 248 с.

271. Гурвич И. С. От редактора. – В кн. Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980 с. 3-5.

272. Гурвич И. С., Беленкин И. Ф. С. И. Мицкевич как этнограф. Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии им. Н. Н. Миклухо – Маклая АН СССР. Новая серия, т. 107, вып. 8, 1978, с. 100-121.

273. Дмитриева Л. В. Архивные материалы В. М. Ионова. – Учен. вып. Института востоковедения АН СССР, 1968, т. 16, с. 425-440.

274. Дыренкова Н. П. Получение шаманского дара по воззрению турецких племен. Сб. МАЭ АН СССР, 1930, т. 9, с. 267-291.

275. Дыренкова Н. П. Шорский фольклор. Записи, перевод, вступительная статья и примечания Н. П. Дыренковой. М.-Л., Изд-ство АН СССР, 1940, 448 с.

276. Дыренкова Н. П. Материалы по шаманству у телеутов. – Сб. МАЭ АН СССР, 1949, т. 10, с. 107-190.

277. Древнетюркский словарь. Ленинград, «Наука», 1969.

278. Дьяконова В. П. Похороны по ламаистски. В кн. Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. М., Наука, 1969 а, с 286-308.

279. Дьяконова В. П. Шаманский погребальный обряд. В кн. Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. М., Наука, 1969 а, с. 375-381.

280. Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., Наука, 1975. 163 с.

281. Дьяконова В. П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке. – В кн. природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., Наука, 1976.

282. Дьяконова В. П. Религиозные культы тувинцев. – В кн. Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – XX начало вв.). Л., Наука, 1977, с. 172-216 (Сб. МАЭ АН СССР, т. 23).

283. Дьяконова В. П. Предметы в лечебной функции Тувы и Алтая. – В кн. Материальная культура и мифология. Л., Наука, 1981 а, с. 138-152 (Сб. МАЭ АН СССР, т. 37).

284. Дьяконова В. П. Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе. – В кн. Проблемные истории общественного сознания аборегионов Сибири (По материалаи второй половины XIX – XX начало вв.). Л., Наука, 1981 б, с. 129-164.

285. Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. Б., Наука, 1977, 200 с.

286. Жуковская Н. Л. Онгоны. МНМ,. М., Советская Энциклопедия, 1982, с. 255-256.

287. Заклинания для призвания Злых Духов (http://exsecramentum.org/attachments/108_obsecratio_uttuku.pdf)

288. Зеленин Л. К. Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии народов Сибири. Вып. 3, М. – Л., Изд-ство АН СССР, 1936, 436 с.

289. Иванов В. В. Антропологические мифы. МНМ,. М., Советская Энциклопедия, 1982, с. 87-89.

290. Иванов В. В. Астральные мифы. МНМ,. М., Советская Энциклопедия, 1982, с. 116-118.

291. Иванов В. В. Верх и низ. МНМ,. М., Советская Энциклопедия, 1982, с. 233-234.

292. Иванов В. В. Глаз. МНМ,. М., Советская Энциклопедия, 1982, с. 306-307.

293. Иванов В. В. Дракон. МНМ,. М., Советская Энциклопедия, 1982, с. 394-395.

294. Иванов В. В. Змей. МНМ,. М., Советская Энциклопедия, 1982, с. 468-471.

295. Иванов В. В. Солярные мифы. МНМ,. М., Советская Энциклопедия, 1982, с. 461-462.

296. Иванов В. В., Топоров В. Н. Птицы. Советская Энциклопедия, 1982, с. 346-349.

297. Иванов В. Ф. Историко-географическое изучение Якутии XVII-XVIII вв. М., Наука, 1974, 284 с.

298. Ионов В. М. Орел по воззрениям якутов. Сб. МАЭ АН СССР, 1913, вып. 16, 26 с.

299. Ионов В. М. К вопросу об изучении дохристианских верований якутов. Сб. МАЭ АН СССР, 1918, т. 5, вып. 1, с. 155-164.

300. Исторические предания и рассказы якутов. М.-Л., Изд-ство АН СССР, 1960, ч. 1 – 122 с., ч. 2 – 350 с.

301. Кадырова Л. М. К вопросу о функционировании и системности народных медицинских знаний аялыньских групп татар Омской области // Этнографо-археологические комплексы : Проблемы культуры и социума. Новосибирск, 1999.

302. Казымбек М. Мифология персов по Фирдоуси / Изб. произведения. – Б., Элм, 1985.

303. Калачаев А. Поздка Тклкнгитая на Алтай. – Живая страна. 1896, вып. 3-4, с. 483, 491-492.

304. Каруловская Л. Э. Представления алтайцев о вселенной (материалы алтайскому шаманству). – Сов. этнография, 1935, № 4-5, с. 160-183.

305. Катанов И. Ф. Поездка к карагасам в 1800 г. – Зап. отр. этнографии, 1891, т. 17, вып. 2, с. 151-152, 155, 179, 222.

306. Катанов И. Ф. Отчет о поездке, совершенный с 15 мая по 1 октября 1896 г. в Минусинский округ Енисейской губернии. Казань, 1897, (Отд. оттиск, изд-ство УЗКУ за 1897 г.). 101 с.

307. Катанов И. Ф. Отчет о поездке в Минусинский округ Енисейской губернии летом 1809 г., Казань, 1900.

308. Катанов И. Ф. Образцы народной литературы турецких племен, изданные В. Радловым. Ч. 9, Наречие урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. Тексты, собранные и переведенные И. Ф. Катановым. Сиб., Изд-ство АН, 1907, 649 с.

309. Кипчакова Л. В. К вопросу о культе деревьев // Вопр. археологии и этнографии Гор. Алтая. Горно-Алтайск, 1983.

310. Ключева Н. И. Каталог съемочных украшений народов Сибири (по материалам МАЭ) / Н. И. Ключева, Е. А. Михайлова // Сб. МАЭ. Т. 42. Материальная и духовная культура народов Сибири. М. ; Л., 1988.

311. Керимов Л. Азербайджанский ковер. Баку, Гянджлик, 1983.

312. Клемена Д. А. Минусинская Швейцария и боги пустыни. Восточное обозрение, 1884, №3.

313. Клемена Д. А. Заметки о тюсах. – Изв. Вост. – Сиб. отд-ния РГО, 1892, т. 23, вып. 4-5, с. 23-25.

314. Кляшторный С. Г. Стеллы золотого озера. (К датировки енисейских рунических памятников). – В кн. Turcologica. (К 70 летию академика А. Н. Кононова). Л., Наука, 1976.

315. Кляшторный С. Г., Басилов В. Н., Потапов Л. П. Тюркоязычных народов мифология. МНМ, М., Советская Энциклопедия, 1982, с. 536-541.

316. Кон Ф. Я. Филологические и биологические данные о якутах. – В кн. Былое и настоящее народов Сибири. Материалы для их изучения. Вып. 1, Минусинск, 1899.

317. Кон Ф. Я. Предварительный отчет по экспедиции в Урянхайскую землю. - Изв. Вост. – Сиб. отд-ния РГО, 1903, т. 35, № 1, 1904, с. 22-25.

318. Кон Ф. Я. Предварительный отчет о поездке в сойотию. Л., 1934.

319. Кон Ф. Я. За 50 лет. Л., 1936.

320. Константинов И. В. Материальная культура якутов XVIII века. Якутск, Кн. изд – ство, 1971, с. 212.

321. Константинов И. В. Происхождение якутского народа и его культуры. – В кн. Якутия и его соседи в

древности. Якутск, изд-ство ЯФ СО АН СССР, 1975, с. 106-173.

322. Корнилов И. Обряд посвящения кузицы и Кудай Бахсы. Как становятся шаманами. Изв. Вост. – Сиб. отделения РГО, 1908, т. 39.

323. Ксенофонтов Г. В. Легенды и рассказы о шаманах. Приложение к «Очеркам изучения Якутского края». Вып. 2, Иркутск, 1928, 77 с.

324. Ксенофонтов Г. В. Хрестес. Шаманизм и христианство. Иркутск, 1929, 143 с.

325. Ксенофонтов Г. В. Сошествие шамана преисподнюю. Воинствующий атеизм, 1931, № 12, с. 120-145.

326. Ксенофонтов Г. В. Эллейада. Материалы по мифологии и легендарной истории якутов. М., Наука, 1977, 248 с.

327. Кузнецов А. А., Куликов П. Е. Минусинские и ачинские инороды (Материалы для изучения). Красноярск, изд-ство Енисейской губ. стат. Комитета, 1898.

328. Кулаковский А. Е. Материалы для изучения верования якутов. В кн. Кулаковский А. Е. Научные труды. Якутск, 1979, с. 7-101.

329. Кулаковский А. Е. Материалы для изучения верования якутов. В кн. Записки Якутского краевого географического общества. Кн. 1, Якутск, 1923, 107 с.

330. Кустова Ю. Г. Ребенок и детство в традиционной культуре хакасов. Спб., 2000.

331. Кязем-бек М. Мифология персов по Фирдоуси. М. Кязем-бек. Избранные сочинения. Баку, Элм, 1985, с. 306-308.

332. Леви-Строс К. Структурная антропология (http://yanko.lib.ru/books/cultur/stross_struktur_antrop.htm).

333. Лепехин И. И. Дневные записи путешествия по разным провинциям Российского государства в 1770 г. СПб., 1802. Ч. 2.

334. Лившиц М. Мифология древняя и современная. М., Искусство, 1980, 583 с.

335. Лосев А. Ф. Проблема символа і реалистическое искусство. М.: Искусство, 1976, 367 с.

336. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М., Политиздат, 1991, 525 с.

337. Маадай-Кара. Алтайский героический эпос / Пер. и подгот. Сазон Саймович Суразаков ; Вступ.ст. Иннокентий Васильевич Пухов ; Отв.ред. Н.А. Баскаков . – Москва : Наука, 1973 . – 474 с.

338. Маак Р. Виллийский округ Якутской области. Ч. 3, Спб., 1887, с. 116-128.

339. Магницкий В. К. Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань, 1881.

340. Малов С. Е. Несколько слов о шаманстве турецкого населения Кузнецкого уезда Томской губернии. – Живая старина. 1909, вып. 2-3.

341. Малов С. Е. Предписание к труду А. В. Анохина «Материалы по шаманству у алтайцев». – Сб. МАЭ АН СССР, 1924, т. 4, вып. 2, с. 1-7.

342. Миддендорф А. Ф. Путешествие на север и восток Сибири. Ч. 2, Спб., 1896, 310 с.

343. Мифы, культы, обряды народов западной Азии. М., Наука, 1986, 256 с.

344. Мифологический словарь. М., Советская Энциклопедия, 1991, 736 с.

345. Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма. Новосибирск, Наука, 1980, 320 с.

346. Минибаева З. И. Общие черты в народной медицине башкир и алтайцев // Урал – Алтай : через века в будущее : материалы Всерос. науч. конф. Уфа, 2005.

347. Минибаева З. И. Народная медицина башкир Южного Урала и тюркских народов Сибири: Общее и особенное. Вестник Челябинского государственного университета. 2009. № 37 (175). История. Вып. 36. Минибаева З. И. Традиционная медицина // Курганские башкиры. Уфа, 2002.

348. Мирза Кязым бек. Мифология персов по Фирдоуси. Избранные произведения. Баку, Элм, 1985, с. 306-318.

349. Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). Новосибирск, Наука, 1980, 320 с.

350. Мицкевич С. И. Мэнэрик и эмиряченье. Формы истории в Колымском крае. Л., 1929.

351. Мурадова Ф. Датировка наскальных изображений Гобустана...Qafqazın arxeologiyası, etnologiyası, folkloru., АМЕА-nın Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutu, В., 2005.

352. Народы Сибири. - Из серии «Народы мира». Этнографические очерки, М.-Л., изд-ство АН СССР, 1956, 1084 с.

353. Неклюдов С. Ю. О кривом оборотне (к исследованию мифологической семантики фольклорного мотива) // Проблемы славянской этнографии (к 100-

летию со дня рождения Д.Зеленина), Л.: Наука, 1979, с. 133-141.

354. Ойротско-русский словарь. М., ОГИЗ, Гос. изд-ство инос. и нац. словарей, 1947, 312 с.

355. Окладников А. П. Якуты до присоединения к Российскому государству. – В кн. История Якутской АССР, т. 1, М.-Л., изд-ство АН СССР, 1955, 428 с.

356. Осман Нури Топбаш.Тасаввуф. М., 2008.

Основы научного атеизма. М., Госкомиздат, 1962, 399 с.

Островских П. Этнографические заметки о тюрках Минусинского края. – Живая старина. 1895, вып. 3-4, с. 336-345.

357. Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. СПб., 1809.

358. Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX –начало XX вв.) Л., Наука, 1977, 230 с.(Сб. МАЭ АН СССР, т. 33).

359. Пекарский Э. К. Материалы по якутскому обычному праву. Сб. МАЭ АН СССР, 1925, т. 5, вып. 2,с. 673-678.

360. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка. Т. 1-3, М., Изд-ство АН СССР, 1959, 3858 с.

361. Пекарский Э. К. Васильев В. Н. Плащ и бубен якутского шамана. – В кн. Материалы по этнографии России. Т. 1, Спб. изд-ство Этнограф. отд-ния Русского музея, 1910, с. 89-116.

362. Пекарский Э. К. Попов Н. Н. Среди якутов. Случайные заметки. – В кн. Очерки по изучению якутского края. Вып. 2, Иркутск 1928, с. 28-53.

363. Петри Б. Э. Промыслы карагас. Иркутск, 1928.

364. Пиотровский Б. Б. Скифы и Древний Восток. – СА. Вып. 19, 1954, с. 158-169.

365. Пиотровский Б. Б. Ванское царство. М., 1959.

366. Попов Г. А. Очерки по истории Якутии. Якутск, 1926, с. 132.

367. Попов А. А. Материалы для библиографии русской литературы по изучению шаманства североазиатских народов. Л., Изд-ство Института народов Севера ЦИК СССР, 1932, 148 с.

368. Попов А. А. получение шаманского дара вилюйских якутов. – Тр. Инст. этнографии АН СССР, нов. сер., 1947, т. 2, с. 282-293.

369. Попов А. А. Материалы по истории религии якутов б. Вилюйского округа. – Сб. МАЭ АН СССР, 1949, т. 2, с. 255 – 323.

370. Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4, Спб, 1883, 944 с.

371. Потапов Л. П. Охотничьи поверья и обряды у алтайских турков. - В кн. Культура и письменность Востока. Кн. 5, Баку, 1929, с. 123-140.

372. Потапов Л. П. Лук и стрела в шаманстве у алтайцев. – Сов. этнография, 1934, № 3.

373. Потапов Л. П. Следы тотемистических представлений у алтайцев. - Сов. этнография, 1935, № 5-6, с. 134-151.

374. Потапов Л. П. Культ гор на Алтае // ж. «Советская этнография», 1946, №2, с. 145-160.

375. Потапов Л. П. Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая. - Тр. Инст. этнографии АН СССР, нов. сер., 1947, т. 1, с. 159-182.

376. Потапов Л. П. Бубен телеутской шаманки и ее рисунки. - Сб. МАЭ АН СССР, 1949, т. 10, с. 191 – 206.

377. Потапов Л. П. Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун Тайги и Карк-Холя. – В кн. Тр. Тув. комплексной археолого-этнографической экспедиции. Т. 1, М.-Л., 1960.

378. Потапов Л. П. Очерки этнографии тувинцев бассейна левобережья Кемчика. – В кн. Тр. Тув. комплексной археолого-этнографической экспедиции 1959-1969 гг. Т. 2, М.-Л., 1966.

379. Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. М., Наука, 1969 а, 402 с.

380. Потапов Л. П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Историко-этнографический очерк. Л., Наука, 1969 б. 196 с.

381. Потапов Л. П. К семантике названий шаманских бубнов у народностей Алтая. – Сов. тюркология, 1970, № 3, с. 86-93.

382. Потапов Л. П. Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая. – В кн. Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977, 167-178.

383. Потапов Л. П. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства. – В кн. Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Наука, 1978, с. 3-16.

384. Потапов Л. П. Шаманский бубен качинцев как уникальный предмет этнографических коллекций. В кн. Материальная культура и мифология. Л., Наука, 1981, с. 121-137 (Сб. МАЭ АН СССР, т. 37).

385. Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991, 321 с.

386. Приклонский В. Л. О шаманстве у якутов. - Изв. Вост. – Сиб. отд-ния РГО, 1886, т. 17, вып. 1-2, с. 84-112.

387. Приклонский В. Л. Похороны у якутов в северной части Якутской области. – В кн. Сибирский сборник. Вып. 1, Иркутск, 1890, с.162-167.

388. Приклонский В. Л. Сведения о языческих верованиях и о обычаях прежних якутов. – Якутские епархиальные ведомости, 1893, № 22, с. 349-351.

389. Припузов Н. П. Сведения для изучения шаманства у якутов. Изв. Вост. – Сиб. отд-ния РГО, 1884, т. 15, вып. 3-4, с. 59-66.

390. Припузов Н. Сведения для изучения шаманства у якутов якутского округа (Извес. вост. Сибир. Отд. Геог. Общч.), Иркутск, 1885, XV, с-3-4.

391. Природа и человек в религиозных верованиях народов Сибири и Севера. Л., Наука, 1976, 334 с.

392. Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в. Л., Наука, 1981, 284 с.

393. Прокопьев К. П. Похороны и поминки у чуваш. Казань, 1903.

394. Прокопьев К. П. Обрядпрохождения в земляные ворота. ИОАИЭ, т. XIX, вып. 3-4, стр. 208-213.

395. Прокофьева Е. Д. Шаманские бубны. – В кн. Историко-этнографический атлас Сибири. М.-Л., 1961, с. 435-490.

396. Прокофьева Е. Д. Шаманские костюмы народов Сибири. – В кн. Религиозные представления и обряды

народов Сибири в – начале в. Л., Наука, 1971, с. 5-100, (Сб. МАЭ АН СССР, т. 18).

397. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., изд. Ленинградского университета, 1986, 365 с.

398. Пропп. В.Я. Проблема комизма и смеха, М.: 1976.

399. Пуравжав С. К вопросу о стадиях развития идеологической конденции древнемонгольского шаманизма. – В кн. Труды монгольских историков (1960-1974), Улан-Батор, 1975, с. 113-114.

400. Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий, т. 3, ч. 1. Спб., 1905, 1295 с.

401. Райков М. И. Отчет о поездке к верховьям реки Енисея, совершенной по поручению Русского географического общества. ИЗВСОРГО, 1898, т. 34, вып. 4.

402. Руденко С. И. Добывание огня трением у чуваш. Спб., 1911.

403. Сагалаев А. М. Урало - Алтайская мифология. Символ и архетип. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1991, 155 с.

404. Сагалаев А.М. Алтай в зеркале мифа. Новосибирск: Наука, 1992, 176 с.

405. Сатлаев Ф. А. Кумандинцы. (Историко-этнографический очерк XIX – первой четверти XX в.) Горно- Алтайское отд-ние Алтайского кн. изд-ства, 1974. 200 с.

406. Саха фольклора (Якутский фольклор) Якутск, 1947.

407. Серошевский В. Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. Т. 1, Спб., изд. РГО, 1896. 720 с.

408. Слепцов А. О. О верованиях якутов Якутской области. - ИЗВСОРГО, 1886, т. 17, № 1-2..

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

410. Соловьев Ф. Остатки язычества у якутов. В кн. Сборник газеты «Сибирь». Т. 1. Спб. 1876, с 409-419.

411. СМОМПК, II выпуск, Тифлис, 1881.

412. СМОМПК, IX выпуск, Тифлис, 1890.

413. СМОМПК, XIII выпуск, Тифлис, 1892.

414. СМОМПК, XVII выпуск, Тифлис, 1893.

415. Снесеров Г. П. Религия домусульманских верований и обрядов узбеков Хорезма. М., Наука, 1969. 336 с.

416. Софронов Д. Д. «Тайны» шаманов. – Полярная звезда, Якутск 1972, № 1, с. 116-120.

417. Страбон. География в 17-ти книгах (Перевод с греческого, статья и комментарии Г.А.Стратановского. Под общей редакцией проф. С.Л.Утченко. Редактор перевода проф. О.О.Крюгер). Ленинград: Наука, 1964, 943 с.

418. Сухов А. Д. Философские проблемы происхождения религии. М., Мысль, 1967. 287 с.

419. Суховский О. В. О шаманизме в Минусинском крае. – Изв. О – ва археологии, истории и этнографии при Казанском университете, 1901, т. 17, вып. 2-3, с. 147-155.

420. Тайлор Г. Б. Первобытная культурология. М., Политиздат, 1989, 574 с.

421. Токарев С. А. Шаманство у якутов в XVII в.- СЭ, 1939, № 2, с. 89-103.

422. Токарев С. А. Очерк истории якутского народа. М., 1940.

423. Токарев С. А. Пережитки родового культа у алтайцев. _ Тр. Ин-та этногр. АН СССР, нов. сер., 1947, т. 1, с. 139-158.

424. Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М., наука, 1964 а, 399 с.

425. Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., Политиздат. 1964 б, 559 с.

426. Токарев С. А. История русской этнографии (дооктябрьский период). М., Наука, 1966, 453 с.

427. Толстов С. П. Основные теоретические проблемы современной советской этнографии. – В кн. Доклады советской делегации на VI Международном конгрессе антропологов и этнографов. М., 1960.

428. Тронский И. М. История Античной литературы. Ленинград, Учпедгиз, 1947, 496 с.

429. Трощанский В. Ф. Эволюция черной веры (шаманства) у якутов. – Учен. зап. Казанского ун-та, 1904, кн. 4. 185 с.

430. Тюркские народы Сибири / отв. ред. Д. А. Функ, Н. А. Томилов. М., 2006. С. 451, 526; Кадырова, Л. М. Народно-медицинские знания Сибирских татар Омского Прииртышья (конец – вв.) : автореф. ... дис. канд. ист. наук. М., 2004.

431. Философская энциклопедия. 2-ой том. М., Советская энциклопедия, 1962, 575 с.

432. Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь. Исследования магии и религии. Пер. с англ. М.К. Рыклина. М., изд. «Политической Литературы», 1986, 703 с.

433. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М.: Наука, 1978, 606 с.

434. Хангалов М. Н. Собрание сочинений. Т. 1, Улан-Уде, Бурятск, кн. изд-ство., 1958, 551 с.

435. Хлопина И. Д. Из мифологии и традиционных верований шорцев. – В кн. Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, Наука, 1978, с. 70-89.

436. Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири (вторая половина XIX – начало XX вв.). Л., Наука, 1979. 226 с.

437. Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. Л., Наука, 1969. 440 с.

438. Чанчибаева, Л. В. О современных религиозных пережитках у алтайцев // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.

439. Шатинова, Н. И. Мир «невидимых» по традиционным представлениям алтайцев // Вопр. археологии и этнографии Гор. Алтая. Горно-Алтайск, 1983.

440. Швецов С. Горный Алтай и его население. Т. 1, Кочевники Бийского уезда. Барнаул 1900, с 84-89.

441. Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1937, 572

442. Щербак А. М. Грамматический очерк языка тюркских текстов X-XIII вв. из Восточного Тюркестана. М. 1962.

443. Щукин Н. С. Поездка в Якутск. Спб. 1833, с. 198-218.

444. Эргис Г. У. Спутник якутского фольклориста. Якутск, Госиздат ЯАССР, 1945, 95 с.

445. Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. М., Наука, 1974, 403 с.

446. Эргис Г. У. О научной деятельности и рукописном архиве Г. В. Ксенефонта. – В кн. Очерки

истории Русской этнографии, фольклористики и антропологии. Вып. 8, Т. 102, М., Наука, 1978, с 122-141.

447. Яданова К. В. Вихрь таянок в религиозно - мифологических представлениях теленгитов // Изв. Алт. гос. ун-та. Барнаул, 2008. № 4–1 (60). С. 175–176.

448. Яковлев Е. К. Этнографический обзор инородческого населения долины южного Енисея и объяснительный каталог этнографического отдела музея. Минусинск, 1900.

449. Якутский фольклор. Л., 1936. 322 с.

450. Ястремский С. В. Остатки старинных верований у якутов. - ИЗВСОПГО, 1897, т. 38, вып. 4, с. 136-265..

Avropa dillərində

451. Andreyev N.P. Index of tales' plots on the system by A.Aarne. Edition of State Russian Geographical Society. Leningrad, 1929, 119p. (in Russian).

452. Brokgauz, Efron. Killing of the children and old// Encyclopaedia (1890-1904) in 82 volumes. Vol .67. Printing-house of joint-stock company Brokgauz-Efron, Saint-Peterburg, 1902, 482p. (in Russian).

453. Cameron G. G. History of early Iran. N. Y., 1936.

454. Dil Volkserzählungen von der Abschaffung der Altentötung von Fritz Paudler. Helsinki, 1937.

455. Gadd, The fall of Nineviah. L., 1923.

456. Garavelli and tales (collectors and compilers: Hatemi Mahammad Tantekin, Salman Aliyev). Baku, Yazichi, 1988, 171p.

457. Gmelin I. G. Reise durch Sibirien von der Jahre 1733-1743. Bd. 11, Göttingen, 1752.

458. Djakonova V. The vestments and paraphernalia of Tuva shamaness. – In: Shamanism in Siberia. Budapest, 1978, p. 325-339.

459. Emsheiner E. Eine sibirische Parallele zur lappischen Zaubertrommel. – Ethnos, Stockholm, 1948, Bd. 13, № 1-2.

460. Karabakh: folklore is the history (in 3 volumes). Vol. I. Elm ve tehsil, Baku, 2012, 463p. (in Azerbaijani)

461. Landsberger B., Bauer Th. Neuveröffentlichten Berichtsquellen der Zeit von Assarhaddon bis Nabonid. – ZA. Bd. 1927, s. 61-98.

462. Lönnqvist Bj. Probleme concerning the Sibirian Shaman costume. – Offprint Ethnologia Fennica. 1976, № 1-2.

463. Potapov L. P. Die Herstellung der Samanentrommel bei den Sor. – In: Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin. Jg. XXVII. Aht. 1. Ostsibirische Studien.

464. Putilov B.N. Motive as a plot-forming element// Typological researches on folklore. Collection of articles in memory of V.Ya. Propp. 1969, p. 141-155. (in Russian)

465. Radloff W. Aus Sibirien. Zose Blatter aus meinem Tagebuch. 2 Anfl. Leipzig, 1893, mN I-II.

466. Rivers W.H.R., Tıp, Büyü ve Din (Çev. İ. Enis Köksaldı), İstanbul: Epsilon Yayınevi, 2004.

467. Rustamzadeh I. Index of plots of Azerbaijani tales (on the basis of system by Aarne-Tompson). Baku: Elm-Tahsil, 2013, 368p. (in Azerbaijani).

468. Siikale A. –L. The rite technuque of the Sibirien Shaman. Helsinki, 1978.

469. Eliade M. Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy. London, 1976.

Nübar Həkimova, Bəxtiyar Tuncay.
Mifoloji təfəkkürün xalq təbabətindəki izləri,
“Elm və təhsil“ nəşriyyatı, 2016.

Nəşriyyat direktoru:
Prof. Nadir Məmmədli

Kompyuterdə yığdı:
Ruhəngiz Əlihüseynova

Kompyuter tərtibçisi və
Texniki redaktoru:
Aygün Balayeva

Kağız formatı: 60/84 1/32
Mətbəə kağızı: №1
Həcmi: 376 səh.
Tirajı: 300

Kitab AMEA Folklor İnstitutunun
Kompyuter mərkəzində yığılıb səhifələnmiş,
“Elm və təhsil” nəşriyyatında hazır diapozitivlərdən
Ofset üsulu ilə nəşr edilmişdir..