AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR
AKADEMİYASI FOLKLOR İNSTİTUTU

NƏRMİN BABAYEVA

MİFLƏR VƏ DÜNYANIN İDRAKI

"Elm və təhsil"
Bakı –2026

AMEA Folklor İnstitutunun Elmi Şurasının qərarı ilə çap olunur (prot.№6, 14.04.2026)

REDAKTOR: **Seyfəddin Rzasoy**
Filologiya elmləri doktoru, professor

RƏYÇİLƏR: **Qalib Sayılov**
Filologiya elmləri doktoru, dosent

Şakir Albalıyev
Filologiya elmləri doktoru, dosent

Nərmin Babayeva. Miflər və dünyanın idrakı.
Bakı: Elm və təhsil, 2026, 232 səh. (monoqrafiya).

Monoqrafiyada ilk dəfə olaraq Azərbaycan etioloji mifləri vahid konsepsiya çərçivəsində öyrənilmiş, onların semantik sərhədləri müəyyənləşdirilmiş, real-fiziki və metafiziki dünya obrazlarının yaranmasını izah edən miflər sistemləşdirilərək müqayisəli təhlilə cəlb edilmişdir. Dünyanın, göy cisimlərinin, dağların, suların, insanların, heyvanların və bitkilərin yaranması ilə bağlı miflərlə yanaşı, Hal anası (Alarvadı), cin, Qaraçuxa, Ucubılıx, dönərgə obrazları, müqəddəs məkanlar, daşa dönmə, ilahi cəza və mifik zaman haqqında etioloji təsəvvürlərin semantikası da tədqiq edilmişdir. Kitab folklorşünaslar, mifoloqlar, etnoqraflar, filoloqlar, tarixçilər, ali məktəb müəllim və tələbələri, eləcə də Azərbaycan mədəniyyətinin qədim qatları ilə maraqlanan geniş oxucu auditoriyası üçün nəzərdə tutulmuşdur.

4603000000
N-98-2026 qrifli nəşr

© "Elm və təhsil", 2026

REDAKTORDAN

Geniş oxucu kütləsinə təqdim olunan "Mifoloji yaddaş və yaradılış: Azərbaycan etioloji mifləri" monoqrafiyası Azərbaycan folklorşünaslığının aktual və fundamental problemlərindən birinə - etioloji miflərin tədqiqinə həsr olunmuşdur. Monoqrafiyada qaldırılan mövzunun aktuallığı iki amillə müəyyənləşir: birincisi, mifologiyanın tədqiqinin folklorşünaslıq tədqiqatlarının aktual istiqamətini təşkil etməsi ilə; ikincisi, "etioloji mif" konseptinin bu günə qədər miflərin təsnifat sisteminin "düyün nöqtəsi", "çıxılmaz problemi" olması ilə.

Hər bir milli mədəniyyətin, etnik-mədəni düşüncə sisteminin genetik bünövrəsini - mifologiyanı folklorşünaslıq tədqiqatlarında nəzərə almadan folklor mətninin poetik sistemini əsaslı şəkildə öyrənmək mümkün deyildir. Miflər bu cəhətdən folklor mətninin strukturunda mühüm bir məna səviyyəsini təşkil edir. Yuxarıda qeyd etdiyimiz birinci cəhət bununla müəyyənləşir. Mövzunun aktuallığının ikinci cəhətinə gəlincə, etioloji miflər problematika kimi qəliz və çətin mövzudur. Çünki bütün miflər etioloji funksiya daşıyır. Lakin sırf etioloji miflər mifoloji mətnlər sistemində digər tematik növlərdən ilkinliyi, primitivliyi ilə seçilir. Bu baxımdan etioloji miflər yaranışı sadəcə mexaniki şəkildə təsvir edir, lakin yaranışın mahiyyətinə, mənasına toxunmur. Bu cəhətdən, etioloji miflər mifoloji təfəkkürün ən ibtidai pilləsini təşkil edir. Etioloji miflər zamanla inkişaf etdiyi, məzmun və formaca mürəkkəbləşdi-

yi üçün onları digər miflərdən ayırmaq çətindir. Təqdim olunan monoqrafiyanın elmi aktuallığı və əhəmiyyəti onun ilk növbədə etioloji miflərin məna sərhədlərini müəyyənləşdirməsi ilə şərtlənir. Bu cəhət Nərmin Babayevanın təqdim etdiyi monoqrafiyanın mayasını, ruhunu təşkil edir.

Monoqrafiyada müəllif əvvəlcə miflərin mövcud təsnifat sistemlərinə müqayisəli şəkildə nəzər salmış, etioloji miflərə bu təsnifatlarda hansı tənasübdə və keyfiyyətdə yer verildiyini araşdırmışdır. Azərbaycan folklorşünaslığında etioloji mif probleminin qoyuluşunu tədqiq edən N.Babayeva müəyyənləşdirmişdir ki, bu problemə Azərbaycanda çox az diqqət yetirilmişdir. Etioloji miflərin kosmoqonik miflərlə əlaqəsini araşdıran müəllif göstərir ki, kosmoqonik miflər dünyanın yaranmasını, etioloji miflər isə onun müxtəlif elementlərinin necə yaranmasını izah edir. Kosmoqonik miflə etioloji mif çox vaxt birgə fəaliyyət göstərir. Kosmoqonik mif dünyanı bütöv, etioloji mif isə dünyanı onun ayrı-ayrı səviyyələrində izah edir.

Nərmin Babayeva mifdə təqdim olunan dünyanı real-fiziki və metafiziki dünya adları altında təsnif etmişdir. Bir sıra tədqiqatlarda "canlı və cansız dünya" anlayışından da istifadə olunur. Biz bunu doğru hesab etmirik. Çünki mifologiyada canlı-cansız dünya anlayışı yoxdur. Miflərə görə, bu gün bizim cansız hesab etdiyimiz dünya canlı hesab etdiyimiz dünya qədər canlıdır. Çünki mifologiyada bütün varlıqlar canlı təsəvvür olunur. Odur ki, monoqrafiyada da, "real-fiziki dünya" və "metafiziki dünya" terminlərindən istifadə olunmuşdur.

Kitabda əvvəlcə dünyanın yaranması haqqında miflərin etioloji semantikası, sonra Günəş, Ay və ulduzlar barəsində miflərin etioloji məna aləmi, daha sonra dağların yaranışı haqqında etioloji miflər, suların yaradılış etiologiyası, insanın yaranmasını nəql edən miflərin etioloji məna xüsusiyyətləri, heyvanlar haqqındakı miflərdə yaranışın etiologiyası, bitkilərin yaranmasının etiologiyası tədqiq olunaraq müvafiq elmi nəticələr alınmışdır.

Monoqrafiyanın "Metafiziki dünya və zaman obrazlarının yaranması haqqında etioloji miflər" bölməsində fantastik-mifik obrazların etioloji semantikası öyrənilmişdir. Müəllif fantastik-mifik obrazlar paradiqmasında Hal anası (Alarvadı), cin, Qaraçuxa, Ucubılıx, dönərgə obrazlarını, müqəddəs məkanlar haqqında miflərin etiologiyasını təqdim etmişdir. Burada dönərgə obrazlar paradiqmasında qurda çevrilən insan obrazları və ilan-insan çevrilmələri haqqında miflər tədqiqata cəlb olunmuş, daşa dönmənin etioloji semantikası araşdırılmış, ilahi cəza etioloji yaradılış formulu olması əsaslandırılmış, mifik zaman obrazlarının etioloji məna xüsusiyyətləri öyrənilmişdir.

Beləliklə, "Mifoloji yaddaş və yaradılış: Azərbaycan etioloji mifləri" monoqrafiyası Azərbaycan mifologiyasının mühüm və bu günədək sistemli şəkildə araşdırılmamış bir sahəsini əhatə etməklə yanaşı, etioloji miflərin mahiyyətini, onların mifoloji mətnlər sistemindəki yerini və digər mif növləri ilə qarşılıqlı əlaqələrini nəzəri baxımdan əsaslandıran sanballı tədqiqatdır. Əsərdə etioloji miflərin semantik sərhədlərinin müəyyənləşdirilməsi, onların təsnifat sistemindəki mövqeyinin dəqiqləşdirilməsi, real-fizi-

ki və metafiziki dünya obrazlarının vahid konsepsiya əsasında öyrənilməsi, eləcə də Azərbaycan folklor materiallarının zəngin faktoloji bazası üzərində təhlili bu istiqamətdə aparılacaq gələcək araşdırmalar üçün etibarlı elmi zəmin yaradır.

Monoqrafiyanın mühüm cəhətlərindən biri də ondan ibarətdir ki, müəllif mövcud nəzəri baxışları sadəcə ümumiləşdirməklə kifayətlənməmiş, onlara tənqidi münasibət göstərmiş, bir sıra anlayış və terminlərə yeni elmi yanaşmalar təklif etmişdir. Bu isə tədqiqatın yalnız təsviri deyil, həm də konseptual xarakter daşıdığını göstərir. Əldə olunan nəticələr Azərbaycan mifologiyasının daxili inkişaf qanunauyğunluqlarını, etioloji düşüncənin formalaşma və transformasiya mərhələlərini daha aydın təsəvvür etməyə imkan verir.

Əminik ki, folklorşünaslıq, mifologiya, etnologiya, mədəniyyətşünaslıq və humanitar elmlərin digər sahələri ilə məşğul olan tədqiqatçılar üçün nəzərdə tutulan bu monoqrafiya Azərbaycan mifoloji irsinin öyrənilməsinə mühüm töhfə olacaq, etioloji miflərin gələcək tədqiqat istiqamətlərinin müəyyənləşdirilməsində özünəməxsus elmi əhəmiyyət kəsb edəcəkdir.

Seyfəddin Rzasoy
Filologiya elmləri doktoru, professor

ÖN SÖZ

Etioloji miflərin semantikasının tədqiqi Azərbaycan folklorşünaslığının aktual mövzularındandır. Belə ki, milli folklorşünaslıqda mif məsələlərinə diqqət yetirilsə də, etioloji miflər ayrıca problem kimi hələ də öyrənilməmişdir. Bunun səbəbi miflərin təsnifatında etioloji miflərin yerinin müəyyənləşdirilməsinin çətinliyi ilə bağlıdır.

Folklorşünaslıqda mif mətnlərinin müxtəlif təsnifatları mövcuddur. Onlarda miflər, əsasən, mövzu baxımından ayrı-ayrı qruplara bölünmüşdür. Bəzi təsnifatlar mifləri daha böyük qruplarda əhatə etsə də, bəzilərində miflər daha kiçik qruplar halında təsnif olunmuşdur. Bütün bu təsnifatlar onları aparan tədqiqatçıların mifləri təsnif edərkən qarşılarına qoyduqları təsnifat prinsipindən asılı olmuşdur. Ona görə ki, hər bir mifoloq mifə öz ana ixtisası baxımından yanaşmışdır. İxtisası tarixçi olan mifoloq mifləri tarixi istiqamətdən, ixtisası filoloq olan mifoloq mətnləri daha çox mövzu-süjet baxımından, ixtisası filosof olan mifoloq daha çox fəlsəfi kateqoriyalar (həyat, ölüm, zaman, məkan, başlanğıc, son və s. anlayışlar) baxımından təsnif etmişdir. Ona görə də bu gün mif mətnlərinin təsnifi sahəsində müxtəlif bölgülər mövcuddur. Onlara bir küll halında nəzər saldıqda görünür ki, təsnifatların heç də hamısında etioloji miflər ayrıca qrup kimi göstərilməmişdir. Bunun etioloji miflərin semantikası ilə bağlı çox ciddi səbəbləri vardır. Belə ki, etioloji mif mətnlərini miflərin ümumi

mətnindən ayırmaq çox çətin məsələdir. Bu çətinlik tədqiqatçıları etioloji miflərin tədqiqindən çəkindirməsinə səbəb olduğu kimi, Azərbaycan folklorşünaslığında da etioloji miflər indiyə qədər ayrıca kateqoriya olaraq öyrənilməmişdir.

Etioloji miflərin ayrıca tematik qrup halında öyrənilməsinin çətinliyi ümumiyyətlə bütün miflərin etioloji funksiyaya malik olmasından irəli gəlir. Belə ki, janrından, həcmindən, mövzusundan asılı olmayaraq, istənilən mif mətni etioloji funksiya daşıyır. "Etiolojilik" – hərfən izahedicilik mənasındadır. Bu cəhətdən, hər hansı bir mif mətninin sırf etioloji mif olub-olmamasından asılı olmayaraq, o, etioloji funksiyaya malikdir. Yəni bütün miflər bütün hallarda dünyanın, onun ayrı-ayrı hissə və elementlərinin necə yaranmasını, hansı funksiya daşımasını və s. izah edir. Nəzəri-metodoloji çətinlik və bəzən də çıxılmazlıq elə bununla bağlıdır. Bütün miflər izahedici funksiyaya malik olduğu halda, onların ümumi kütləsindən vəzifəsi (funksiyası) sırf etiologiya, yəni izahetmə olan etioloji mifləri necə ayırmaq sualı folklorşünaslığın ən aktual problemlərindəndir. Bu problem Azərbaycan folklorşünaslığında indiyədək özünün monoqrafik həllini tapmamışdır. Mövcud iş bu aktual vəzifənin, yəni etioloji miflərin ümumi miflərdən necə ayrılmasının prinsiplərinə, onların ümumiləşdirilməsi, sistemləşdirilməsi və semantikasının izah olunması məsələlərinə həsr olunmuşdur.

Bu mövzu haqqında Azərbaycan folklorşünaslığında ayrıca olaraq yalnız prof. Ramazan Qafarlı özünün "Azərbaycan-türk mifologiyası (qaynaqları, təsnifatı, obrazları,

genezisi, evolyusiyası və poetikası)" adlı tədqiqatının "Azərbaycan-türk miflərinin tematik-klassifikativ strukturu" adlanan dördüncü fəslində geniş şəkildə danışmışdır [75].

Qeyd edək ki, Azərbaycan folklorşünaslığında etioloji mif qrupuna daxil olan mətnlər bu ad altında olmasa da, müxtəlif problemlər baxımından geniş tədqiq olunmuşdur. Ancaq həmin mətnlərin etioloji mif kateqoriyasına daxil olan miflər kimi semantikası heç vaxt ayrıca monoqrafik tədqiqatın predmeti olmamışdır.

Etioloji miflərin semantikasının tədqiqi Azərbaycan mifoloji mətnləri üzərində aparıldığı üçün işin obyektini Azərbaycan epik folklorunun müxtəlif janrlarında (əfsanə, rəvayət, dastan və s.) olan mif mətnləri təşkil edir.

Əsərdə etioloji miflərin digər tematik mif qruplarından fərqləndirilməsinin prinsipləri və semantik xüsusiyyətləri araşdırılmış, onların mifoloji mətnlər sistemindəki yeri və nəzəri mahiyyəti müəyyənləşdirilmişdir. Oğuz epik mifoloji ənənəsinin etioloji semantikası təhlil edilmiş, real-fiziki və metafiziki dünya obrazlarının yaranmasını izah edən etioloji miflər geniş folklor materialı əsasında sistemləşdirilərək tədqiq olunmuşdur. Tədqiqatda dünyanın, Günəşin, Ayın, ulduzların, dağların, suların, insanların, heyvanların və bitkilərin yaranması haqqında miflərlə yanaşı, Hal anası (Alarvadı), cinlər, şeytanlar, Qaraçuxa, Ucubılıx, müqəddəs məkanlar, dönərgə obrazları, ilahi cəza motivi və mifik zaman haqqında etioloji təsəvvürlərin semantikası da araşdırılmışdır.

Etioloji miflərin semantikasının tədqiqinə həsr olun-

muş iş mükəmməl və zəngin nəzəri-metodoloji bazaya əsaslanır. Bu bazanın iki əsas mənbəyi var: dünya və Azərbaycan folklorşünaslığının mif mətnlərinin öyrənilməsi sahəsində yaratdığı nəzəri təcrübə.

Azərbaycan mifologiya elmi öz başlanğıcını akademik Mirzə Kazımbəyin rus dilində yazdığı "Firdovsidə farsların mifologiyası" adlı əsərindən götürmüşdür [bax: 149]. Daha sonra Azərbaycan mifologiya elmi Y.V.Çəmənzəminli, Əhməd Cəfəroğlu, Mirəli Seyidov, Məmmədhüseyn Təhmasib kimi tədqiqatçıların mifologiya mövzusundakı əsərləri ilə inkişaf etmişdir [bax.: 45; 46; 47; 123; 124; 125; 126; 108; 109; 110; 118; 119]. Bu tədqiqatlarda daha çox mifik obrazların semantikasından bəhs olunmuşdur. Mifologiya sahəsində çoxsaylı məqalə və kitabların müəllifi olan M.Seyidov mifologiyaya daha çox Azərbaycan xalqının etnogenezini (soykökünü, mənşəyini) araşdırmaq üçün müraciət etmişdir. Bu cəhətdən, sözü gedən araşdırmalarda etioloji miflərə ayrıca şəkildə toxunulmamışdır.

Müasir dövrdə Azərbaycan mifologiya elminin nəzəri-metodoloji bazasının formalaşmasında Kamal Abdulla, İsrafil Abbaslı, Paşa Əfəndiyev, Muxtar Kazımoğlu, Azad Nəbiyev, Kamil Vəliyev (Kamil Vəli Nərimanoğlu), Ramazan Qafarlı, Asif Hacılı, Məhərrəm Cəfərli, Ağayar Şükürov, Qəzənfər Paşayev, Cəlal Bəydili (Məmmədov), Füzuli Bayat, Ramil Əliyev, Rüstəm Kamal, Əfzələddin Əsgər, İslam Sadıq, Seyfəddin Rzasoy, Səhər Orucova, Məhəmməd Məmmədov, Nail Qurbanov, Fidan Qasımova [bax.: 2; 1; 49; 67; 96; 71; 72; 73; 74; 75; 76; 77; 78; 59; 42; 114; 115; 116; 100; 120; 38; 40; 34; 37; 121; 122; 51; 52; 65; 57; 107;

104; 105; 99; 93; 91; 89] və başqalarının böyük rolu vardır. Sözü gedən alimlərin tədqiqatları mifologiyanın ən müxtəlif problemlərinə həsr olunmuş və onlarda miflərin etioloji (izahedici) funksiyası məsələlərinə də toxunulmuşdur.

Dünya elmi-nəzəri fikrinə gəldikdə biz etioloji miflərlə bağlı əsaslandırılmış fikirlərə daha çox Y.M.Meletinskinin və S.A.Tokarevin tədqiqatlarında rast gəlirik [bax.: 153; 154; 165]. Digər tədqiqatlarda miflərin etioloji funksiyasından danışılsa da, etioloji miflərin mənası, mahiyyəti, funksiyası, digər miflərdən fərqi və oxşarlığı barədə bu iki rus alimi ətraflı bəhs etmişdir.

Monoqrafiyada tarixi-müqayisəli və müqayisəli-tipoloji tədqiqat metodlarından istifadə olunmuşdur.

Tədqiqat nəticəsində müəyyən edilmişdir ki, Azərbaycan mifoloji mətnlər korpusunda etioloji miflər dünya mifoloji sistemlərində olduğu kimi müstəqil tematik qrup təşkil edir və özünəməxsus semantik xüsusiyyətlərə malikdir. Əsərdə etioloji miflərin funksional semantikası bütün miflər üçün səciyyəvi olan ümumi izahedici funksiyadan fərqləndirilmiş, onların kosmoqonik miflərlə ortaq və fərqli cəhətləri müəyyənləşdirilmişdir.

Araşdırmalar göstərmişdir ki, Oğuz epik mifoloji ənənəsində etioloji təfəkkür mühüm yer tutur və "Oğuz kağan" dastanında qorunmuş etioloji mif layı türk mifoloji düşüncəsinin qədim qatlarını əks etdirir.

Monoqrafiyada dünyanın, insanın, göy cisimlərinin, dağların, suların, heyvanların və bitkilərin yaranması haqqında miflər sistemli şəkildə təhlil edilmiş, onların etioloji semantikasının əsasən insan–cəmiyyət və insan–təbiət

münasibətlərinin sosial-mənəvi harmoniyasının qorunmasına xidmət etdiyi müəyyənləşdirilmişdir.

Metafiziki dünya ilə bağlı təsəvvürlərin təhlili göstərmişdir ki, Hal anası (Alarvadı), cin, Qaraçuxa, Ucubılıx və digər fantastik-mifik obrazlar haqqında etioloji miflər insanın metafizik aləmlə münasibətlərini tənzimləyən mifoloji davranış modelini əks etdirir. Qaraçuxa obrazının etiologiyasının insanla onun qoruyucu qüvvəsi arasındakı münasibətləri ifadə etdiyi, müqəddəs məkanlar və dönərgə obrazları (qurda çevrilən insanlar, adamcıllar, ilan-insanlar və s.) haqqında miflərin isə insanla təbiət arasındakı münasibətlərin mifoloji modelini formalaşdırdığı müəyyən edilmişdir.

Eyni zamanda daşa dönmə və ilahi cəza haqqında miflərin etioloji semantikasının sosial-mənəvi normaların qorunmasına xidmət etdiyi, təqvim və mifik zaman haqqında etioloji təsəvvürlərin isə insanla zaman arasında harmonik münasibətlərin qurulmasına yönəldiyi əsaslandırılmışdır.

Beləliklə, tədqiqat nəticəsində Azərbaycan etioloji miflərinin semantik sistemi, struktur xüsusiyyətləri və mifoloji düşüncə modelindəki yeri kompleks şəkildə müəyyənləşdirilmiş, bu miflərin milli mifoloji ənənənin ən qədim və fundamental qatlarından birini təşkil etdiyi göstərilmişdir.

I BÖLMƏ

ETİOLOJİ MİF, ONUN MİFLƏRİN TƏSNİFAT SİSTEMİNDƏKİ YERİ VƏ KOSMOQONİK MİFƏ BAĞLILIĞI

Etioloji miflərin semantikasının tədqiqi ilk növbədə "etioloji mif" anlayışının aydınlaşdırılmasını tələb edir. Çünki bunu araşdırmadan etioloji miflərin semantikasının öyrənilməsi nə nəzəri, nə də praktik baxımdan mümkün deyildir. Etioloji miflər funksiyası sırf izahedicilikdən ibarət olan miflərdir. Ancaq bu prinsip, əlamət onların semantikasının öyrənilməsi üçün heç də kifayət qədər güclü arqument deyildir. Əksinə, zəif prinsipdir. Çünki digər miflər də dünyanı, varlıq aləmini izah edir. Yəni yalnız izahedicilik prinsipini əsas götürüb, etioloji mifləri digər mif növlərindən ayırmaq, fərqləndirmək mümkün deyildir. İzahedicilik ümumi bir prinsipdir və miflərin mövzu baxımından bütün növlərinə aiddir. Ona görə də ilk növbədə elmi-nəzəri ədəbiyyatlara müraciət edərək "Etioloji mif nədir?", "Etioloji miflərin məna sərhədləri haradan başlayır və harada qurtarır?", "Etioloji mifləri mifin digər növlərindən (tematik qruplarından) fərqləndirən əsas əlamət və prinsiplər hansılardır?" kimi suallara dəqiq şəkildə cavab tapmaq lazımdır. Məsələn, etioloji miflərlə kosmoqonik miflərin funksiyası eynidir. Ancaq bununla bərabər onların arasında incə məna fərqləri var. Məhz həmin fərqlər etioloji miflərin semantikasını təşkil edir. Ona görə də

əvvəlcə etioloji mif anlayışını aydınlaşdırmaq lazımdır.

Miflər zəngin bir dünyadır. Onlarda gerçək dünya mifik obrazlar vasitəsilə əks olunmuşdur. Miflərin div, əjdaha, pəri, cin, əcinnə, ifritə, təpəgöz və s. fantastik obrazları kütləvi oxucuya nə qədər sirli təsir bağışlasa da, bu obrazlar gerçək dünyanı özünəməxsus şəkildə əks etdirir. Özünəməxsusluq onda ifadə olunur ki, miflərdə təbiət hadisələri olduğu şəkildə və məzmunda yox, fantastik hadisə və obrazlar şəklində təsəvvür olunur. Bütün bunlar mif mətnlərinin məzmununu süjet, motiv, obrazlar baxımından rəngarəng, əlvan, fərqli etmişdir. Tədqiqatçılar da mif mətnlərini bundan irəli gəlməklə fərqli şəkildə təsnif etmişlər.

Qeyd edək ki, "etiologiya" – yunan sözüdür və hərfi mənası "səbəb" deməkdir. Bu cəhətdən, etioloji miflər dünyanın, insanların, adət-ənənələrin və s. yaranma səbəblərini izah edən miflər mənasındadır.

Tədqiqatçılara görə, bütün miflər, əslində, yaradılışı izah edir. Yəni mif dünyanı anlama, dərketmə və izahetmə vasitəsidir. Lakin bununla bərabər, tədqiqatçılar bəzən mif mətnləri içərisində etioloji mifləri ayrıca qrup kimi götürməyi vacib hesab edirlər. Lakin bu, mifləri təsnif etmiş bütün tədqiqatçılara eyni dərəcədə aid deyildir. Çünki elə təsnifatlar var ki, onlarda etioloji miflər ayrıca qrup kimi götürülməmişdir. Bunun üçün miflərin müxtəlif təsnifatlarına nəzər salaq.

XIX əsr ingilis alimi E.B.Taylor özünün "İbtidai mədə-

niyyət" adlı fundamental əsərində mifləri aşağıdakı kimi təsnif etmişdir:

a) Təbiət mifləri;

b) Fəlsəfi miflər;

c) Geoloji miflər;

ç) Meymun ilə insan arasında qohumluğu əks etdirən miflər;

d) Fantastik izahedici miflər;

e) Təhrif edilmələr, yanılmalar, gözəgörünmələr, qarabasmalar, şişirtmələrə əsaslanan miflər;

ə) Tarixi və əfsanəvi şəxslərə aid olan miflər;

f) Etimoloji miflər (insan və ərazilərin adları haqqında);

g) Eponomik miflər (tayfa, xalq, ölkələrin adları ilə bağlı);

ğ) Praqmatik miflər (ideya və metaforunun həyata keçirilməsi vasitəsilə – məsələn, alleqoriya və heyvanlar haqqında təmsillər) [162, s. 150-204].

Bu təsnifata nəzər saldıqda ilk baxışdan hər şey çox qarışıq görünür. E.B.Taylorun bu bölgüsü elə bir təsir bağışlayır ki, sanki burada vahid təsnifat prinsipi gözlənilməmişdir. Müəllif qarışıq yanaşmalar tətbiq etməklə, bizcə, mifləri daha geniş, daha ümumi şəkildə əhatə etmək istəmişdir. Ancaq təsnifat-bölgünün ümumi məzmununa nəzər saldıqda aydın şəkildə görünür ki, mifləri məzmununa görə təsnif edən E.B.Taylor onları mövzular baxı-

mından geniş planda təsvir etmək istəmişdir.

Qeyd edək ki, Taylorun bölgüsündəki əhatəlilik məsələsini Nail Qurbanov da müşahidə etmişdir O yazır: "E.B.Taylor mif adı altında ibtidai mədəniyyətin bütün forma və növlərini ümumiləşdirmişdir" [91, s. 21].

N.Qurbanovun da yanaşmasından aydın olur ki, XIX əsrdə ibtidai-ilkin mədəniyyət üzrə Qərbin ən aparıcı mütəxəssislərindən olan E.B.Taylor miflərin nümunəsində, əslində, ibtidai mədəniyyətin özünəməxsusluqlarını geniş şəkildə əhatə etmək istəmişdir.

Bizcə, müəllifin burada məqsədi aydındır. E.B.Taylorun araşdırdığı ibtidai mədəniyyət insanlıq tarixinin ilk pilləsi olan ibtidai icma quruluşunun mədəniyyətidir. İbtidai icma quruluşunda yaşayan insanların dünyagörüşünün əsasında bütövlükdə mifologiya dururdu. Yəni belə demək olarsa, ibtidai mədəniyyət mifoloji mədəniyyət idi. E.B.Taylor da ibtidai cəmiyyətin mədəniyyətini miflərin bölgü-təsnifatında əks etdirməklə həmin mədəniyyətin mifologiya ilə sıx bağlı olduğunu, miflərin ibtidai mədəniyyətin istisnasız olaraq bütün sahələrini əks etdirdiyini göstərmişdir.

Lakin qeyd etmək gərəkdir ki, E.B.Taylorun təsnifatı heç də etiolojilikdən kənarda deyildir. Bütün miflər etioloji-izahedici funksiyaya malik olduğu kimi, onun da təsnifatında təbiət mifləri – təbiət obyektlərinin yaranma səbəbləri və mənzərəsini, fəlsəfi miflər – mifoloji düşüncədə hə-

yat, ölüm, məkan, zaman, başlanğıc, son və s. anlayışları, geoloji miflər – yerin quruluşu ilə bağlı obyektlərin yaranma səbəbləri və mənzərəsini, meymun ilə insan arasında qohumluğu əks etdirən miflər – totem münasibətlərini, fantastik izahedici miflər – real olmayan (fantastik) obyektlərin yaranma səbəbləri və mənzərəsini, təhrif edilmələr, yanılmalar, gözəgörünmələr, qarabasmalar, şişirtmələrə əsaslanan miflər – müxtəlif psixoloji halların, metafiziki obrazların yaranma səbəblərini, tarixi və əfsanəvi şəxslərə aid olan miflər – mifik obrazların yaranma səbəblərini, etimoloji miflər – insan və ərazilərin adlarının necə yaranmasını, eponomik miflər – tayfa, xalq, ölkələrin adlarının necə meydana çıxmasını, praqmatik miflər – alleqorik obrazların necə yaranmasını izah edir. Bu cəhətdən, E.B.Taylorun bölgüsündə ayrıca olaraq etioloji miflər bölgüsünə rast gəlməsək də, onun təsnifatı bütövlükdə mifin etioloji xassəsini əks etdirir.

İndi isə S.Q.Klyaştornının bölgüsünə nəzər salaq:

I. Kosmoqoniya və kosmologiya.

a) dünyanın yaranması və quruluşu haqqında miflər;

b) kosmik qəza (fəlakət) haqqında miflər;

II. Panteon və sosium.

a) allahlar, tanrılar və tanrı qüvvələri haqqında miflər.

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

III. Etnoqonik miflər.

a) türk tayfalarının mənşəyi haqqında miflər.

b) ilkin mədəni qəhrəmanlar haqqında miflər [150, s. 120].

Müəllifin bu təsnifatında ilk növbədə "kosmoqoniya" və "kosmologiya" terminlərinin oxşarlığı diqqəti cəlb edir. "Kosmoqoniya" terminina geniş şəkildə irəlidə də toxunacağıq. Lakin indi qısa şəkildə bildirmək istərdik ki, bu iki termin bir-biri ilə sıx bağlı olub, yaxın mənalara malikdir. Aralarında incə bir fərq vardır. Həmin fərq ondan ibarətdir ki, **kosmoqoniya** – canlı yaradılış prosesini təsvir etdiyi halda, **kosmologiya** – artıq formalaşmış dünyanı təsvir edir. Daha sadə desək, birinci termin prosesi, ikinci termin onun nəticəsini bildirir. Buradan da göründüyü kimi, kosmoqoniya və kosmologiya bir-birinə yaxın anlayışlar olub, vahid yaradılış hadisəsini müxtəlif tərəflərdən əks etdirir.

Bir məsələni də qeyd etmək gərəkdir. S.Q.Klyaştornı bu təsnifat-bölgünü qədim türk mifoloji süjetlərinə əsaslanaraq aparmışdır. Təsnifatda "Kosmoqoniya və kosmologiya" qrupuna aid edilən miflər – dünyanın yaranması və quruluşunu, baş verən kosmik qəzaların (daşqın, sel, zəlzələ, fəlakət və s.) səbəbləri və necə baş verməsini, "Panteon və sosium" qrupuna aid edilən miflər – tanrıların, onların əlində olan güclərin necə yaranması və səbəblərini, dövlətin tanrı tərəfindən necə yaradılması və xaqanın göydə necə doğulmasını, "Etnoqonik miflər" qrupuna aid edilən miflər – türk tayfalarının mənşəyini, ilkin mədəni

qəhrəmanların necə yaranması və gördüyü işləri izah edir. Yəni bütün miflər kimi, S.Q.Klyaştornının təsnifatındakı miflər də etioloji funksiya daşıyır. Lakin onun da bölgüsündə ayrıca olaraq etioloji miflər qrupu yoxdur.

Prof. Azad Nəbiyev mifləri Azərbaycan mifoloji mətnlərinə əsaslanaraq belə bölmüşdür:

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

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

3. Tanrı və hami ruhlarla bağlı miflər.

4. Təqvim mifləri.

5. Kultlar və onqonlarla bağlı miflər.

6. Dünya qəzaları, dünyanın sonu və yenidən yaranması ilə bağlı miflər [96, s. 72].

Göründüyü kimi, A.Nəbiyevin təsnifatında da etioloji miflər ayrıca qrup kimi göstərilməmiş, digər mif qruplarının tərkib hissəsində əhatə olunmuşdur. Ancaq müəllifin bu təsnifatında verilmiş mif qrupları da dünyanın, onun ayrı-ayrı ünsürlərinin etiologiyasını, yəni mifin məntiqinə uyğun olaraq necə, hansı şəkildə, nə məqsədlə yaranmasını izah edir.

Mifoloq Arif Acalov mifləri üç qrupda təsnif etmişdir:

I. Kosmoqonik (kosmoloji) miflər.

II. Etnoqonik (genealoji) miflər.

III. Təqvim mifləri [5, s. 14].

Göründüyü kimi, A.Acalovun bu bölgüsü daha ümumi bölgüdür. Yəni miflərin xırda tematik qrupları, o cümlədən etioloji miflər burada bu üç böyük qrupun içərisində əhatə olunmuşdur.

Prof. Ağayar Şükürov mifləri dörd qrupda təsnif etmişdir:

I. Kosmoqonik miflər.

II. Etnoqrafik miflər.

III. Antropoqonik miflər.

IV. Təqvim mifləri [115, s. 17].

Bu bölgü A.Acalovun bölgüsünə nisbətən bir qədər genişdir. Fərq ondadır ki, A.Acalovdakı etnoqonik miflər qrupu A.Şükürovda etnoqrafik miflər və antropoqonik miflər adları altında genişləndirilmişdir.

Məhəmməd Məmmədlinin təsnifatında miflər daha geniş şəkildə əhatə olunur:

I. Kosmoqonik miflər.

II. Etnoqonik miflər.

III. İlkin əcdad və mədəni qəhrəmanlar haqqında miflər.

IV. Təqvim mifləri.

V. Kosmik qəza, ümumdünya daşqını ilə bağlı miflər. Esxatoloji miflər.

VI. Hami ruhlarla bağlı miflər [93, s. 96].

Lakin diqqətə çatdırmaq gərəkdir ki, bu geniş bölgüdə də etioloji miflər ayrıca qrup şəklində əhatə olunmamışdır. Və təkcə bu bölgüdə deyil, eləcə də yuxarıdakı bütün

təsnifat-bölgülərdə etioloji miflər ayrıca qrup halında verilməmişdir. Biz bu cəhətdən etioloji miflərin ayrıca qrup halında təsnif edilməsinə görkəmli rus alimi Y.M.Meletinskinin "Mifin poetikası" adlı məşhur əsərindəki təsnifat-bölgüdə rast gəlirik:

1. Totem mifləri.
2. Etioloji miflər.
3. Antropogenetik miflər.
4. Kosmoqonik miflər.
5. Təqvim mifləri və s. [153, s. 133].

Etioloji miflərin ayrıca qrup kimi qeyd olunduğu bu təsnifatı geniş şəkildə təhlil etmək zərurəti yaranır. Burada birinci totem mifləri qeyd olunmuşdur. S.A.Tokarev totem mifləri haqqında yazır: "Totem miflərinin əsasında müəyyən insan qrupu ilə totemlər, yəni heyvan və bitki növləri (daha az hallarda isə təbiət hadisələri, yaxud cansız əşyalar) arasında fantastik, fövqəltəbii qohumluq haqqında təsəvvürlər durur" [164, s. 522].

V.V.İvanov antropogenetik miflər haqqında yazır ki, bunlar insanın mənşəyi, o cümlədən yaranması haqqında miflərdir [146, s. 87].

V.N.Toporov kosmoqonik miflər haqqındakı bilikləri belə ümumiləşdirmişdir: "Kosmoqonik miflər və kosmoloji təsəvvürlər mifopoetik dünyagörüşün başqa formaları içərisində xüsusi yer tutur. Belə ki, bu miflər kainatın məkan-zaman göstəricilərini təsvir edir..." [167, s. 6]. Yəni bu

miflər kainatın, dünyanın, onun ayrı-ayrı ünsürlərinin, o cümlədən insanın meydana gəlməsini əhatə edir. Bu məna "kosmoqoniya" termininin leksik quruluşunda da aydın şəkildə əks olunub: kosmos – *dünya*, qoniya – *yaratmaq*.

Təqvim mifləri, N.V.Braginskayanın ümumiləşdirdiyi kimi, bayramların, ayların, illərin və s. yaranmasının səbəb və şəraitini izah edir [139, s. 612-615].

Y.M.Meletinskinin bölgü-təsnifatından gördüyümüz kimi, ikinci yerdə etioloji miflər qrupu gəlir. Lakin alim başqa bir əsərində mifləri mövzu kateqoriyaları üzrə geniş şəkildə təsnif etmiş və bu dəfə etioloji mifləri birinci yerdə göstərmişdir:

1. Etioloji miflər;
2. Kosmoqonik miflər;
2.1. Kosmoqonik miflərin bir hissəsini təşkil edən antropoqonik miflər;
2.2. Kosmoqonik miflərə aid olan astral miflər;
2.2.1. Astral miflərin bir növü olan günəş və ay mifləri;
3. Əkiz mifləri;
4. Totem mifləri;
5. Təqvim mifləri;
6. Qəhrəmanlıq mifləri;
7. Esxatoloji miflər [154, s. 635-637].

Bölgüdəki esxatoloji miflər haqqında qeyd edək ki, onlar kosmoqonik miflərin sanki tərsi, əksidir. Kosmoqonik miflər yaradılışın **başlanğıcını** təsvir etdiyi halda, es-

xatoloji miflər dünyanın, yaradılışın **sonunu** təsvir edir.

Hər iki təsnifatında etioloji mifləri müstəqil qrup şəklində təqdim edən Y.M.Meletinski bu miflər haqqında yazır ki, "hərfi mənada səbəb mifləri, izahedici miflər mənasını verən etioloji miflər müxtəlif təbii, mədəni və sosial obyekt və xüsusiyyətlərin necə meydana gəlməsini izah edir. Etioloji funksiya, prinsip etibarilə, miflərin əksəriyyətinə aiddir və mifin özünəməxsus hadisəsidir. Etiolоloji miflər adı altında, praktik olaraq, ilk növbədə bir sıra heyvan və bitkilər (yaxud onların xüsusi cəhəti), dağlar və dənizlər, göy cisimləri, metereoloji hadisələr, müxtəlif sosial və dini təsisatlar, təsərrüfat fəaliyyətinin növləri, həmçinin od, ölüm və sairənin mənşəyi haqqında hekayələr başa düşülür. Belə miflər ibtidai xalqlar arasında geniş yayılıb və onlar zəif şəkildə müqəddəsləşdirilmişdir. Kult miflərini etioloji miflərin tərkibinə daxil olan xüsusi qrup kimi fərqləndirmək olar. Kult mifləri mərasimin, kult hərəkətinin mənşəyini izah edir. Kult mifi ezoterikləşdiyi halda güclü şəkildə müqəddəslik qazanır" [154, s. 635-636].

Y.M.Meletinskinin etioloji miflərə verdiyi bu izah-tərif həmin miflərin semantikasının öyrənilməsi baxımından mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Alimin izahından aşağıdakı qənaətləri çıxartmaq mümkündür:

1. Etiolojilik bütün miflərə aid xüsusiyyətdir.

2. Ancaq bununla bərabər funksiyası yalnız izahedicilikdən ibarət olan miflər vardır. Etioloji miflər dedikdə məhz bunlar nəzərdə tutulur.

3. Etioloji miflər ibtidai xalqlar arasında geniş yayılmışdır.

4. Etioloji miflər zəif sakrallığa malikdir:

Sakrallıq müqəddəslik demədir. İbtidai xalqlarda etioloji miflərin sakrallıq baxımından zəif olması həmin miflərin sadəcə dünyanı izah etmək funksiyasını yerinə yetirdiyini göstərir.

5. Etioloji miflərdə ezoterizm gücləndikcə onların müqəddəsliyi artır:

Ezoterizm – hərfi mənada gizlilik deməkdir. Bütün miflər növündən asılı olmayaraq, ya ezoterik, ya da ekzoterik olur.

Ezoterik miflər qəbilə, tayfa daxilində hamının bilmədiyi, yalnız müəyyən adamların, məsələn, qəbilə, tayfa başçısının, kahinin (yaxud şamanın), ağsaqqalların və s. bildiyi gizli miflərdir. Bunlar qəbilənin, tayfanın müqəddəs sirləridir. Ezoterik miflər üzərində tabu, yəni yasaq, qadağa vardır: onları hər adama danışmaq olmaz.

Ekzoterik miflər isə heç bir müqəddəsliyə malik olmayan, maraqlı əhvalatlardır. Tədqiqatçılara görə, ekzoterik miflər vaxtilə ezoterik miflər olmuş, sonradan müqəddəsliyini itirərək adi miflərə, yəni ekzoterik miflərə çevrilmişdir.

Y.M.Meletinskinin etioloji miflərin ibtidai xalqlar arasında geniş yayılması haqqında fikri bizə bu miflərin mifoloji düşüncə tarixinin ilkin, ibtidai dövrlərinə aid olması qənaətinə də gəlməyə imkan verir.

Qeyd etmək gərəkdir ki, Y.M.Meletinskinin yuxarıda-

kı izahında məhz hansı miflərin etioloji miflər olduğu da diqqətə çatdırılmışdır. O, ümumən aşağıdakıları qeyd etmişdir:

1. Bir sıra heyvan və bitkilərin (yaxud onların xüsusi cəhətinin) mənşəyi haqqında hekayələr;

2. Dağlar və dənizlər, göy cisimləri, metereoloji hadisələrin mənşəyi haqqında hekayələr;

3. Müxtəlif sosial və dini təsisatların mənşəyi haqqında hekayələr;

4. Təsərrüfat fəaliyyətinin növlərinin mənşəyi haqqında hekayələr;

5. Od, ölüm və sairənin mənşəyi haqqında hekayələr [154, s. 635].

Diqqətə çatdırmaq istərdik ki, bir (vikipedik) məlumatda da etioloji miflərin növləri, təqribən, yuxarıda olduğu kimidir:

1. Heyvanların xarakterik əlamətlərinin meydana çıxmasını izah edən etioloji miflər;

2. Heyvanların meydana çıxmasını izah edən etioloji miflər;

3. Təbiət obyektlərinin meydana çıxmasını izah edən etioloji miflər;

4. Sosial obyektlərin meydana çıxmasını izah edən etioloji miflər [177].

Bu izahlardan aydın olur ki, etioloji miflər izahedicilik funksiyası ən açıq, ən üzdə olan, izahedicilik funksiyası

dərhal bilinən (tanınan), məzmunu məhz nəyinsə yaranmasını izah etməkdən ibarət olan miflərdir.

Başqa bir görkəmli rus alimi də etioloji miflər haqqında ayrıca bəhs etmiş, bu kimi miflərin səciyyəvi xüsusiyyətlərini, onları başqa miflərdən fərqləndirən semantik əlamətləri göstərmişdir. O yazır: "Bunlar təbiətin, yaxud sosial həyatın hansısa hadisəsinin mənşəyinin mifik təcəssüm formasında aydınlaşdırıldığı izahedici mif-təhkiyələrdir. Bütün miflər geniş mənada bu və ya digər dərəcədə "etioloji" funksiyanı yerinə yetirir və nağıllardan məhz bu cəhəti ilə fərqlənir. Belə ki, nağıllarda, adətən, ətraf dünyanın elementləri ilə əlaqə olmur. "Etioloji miflər" termini daha çox dar mənada mahiyyəti mövcud olan hər hansı bir şeyin mənşəyini izah etməkdən ibarət olan miflər mənasında işlədilir. Alman etnoqrafı A.Yensen etioloji mifləri hadisənin təkcə mənşəyini deyil, onun əsil mahiyyətini əks etdirən "həqiqi", "əsil" miflərə qarşı qoyur. Elə buna görə də "əsil" miflərin məzmunu müqəddəsdir, etioloji miflər isə bu müqəddəslikdən məhrumdur" [165, s. 672].

S.A.Tokarevin verdiyi bu məlumat bizim etioloji miflər haqqında təsəvvürlərimizi daha da genişləndirir. Həmin məlumatın təhlilindən aşağıdakılar aydın olur:

a) Etioloji miflərin funksiyası yalnız təbiət və sosial həyata aid nəyinsə mənşəyini izah etməkdən ibarətdir.

b) Bütün miflər geniş planda dünyanı təsvir və izah edir. Lakin etioloji miflərdə mənşəyin izah olunması əsasdır. Bu mətnlərdə etiolojilik hər hansı bir şeyin necə əmələ gəldiyini, yəni əvvəl necə olduğunu, indi hansı şəklə

düşdüyünü, haradan gəldiyini və s. izah etməkdə ifadə olunur.

c) Etioloji miflərə məxsus izahediciliyin etioloji olmayan miflərə məxsus izahedicilikdən əsas fərqi ondadır ki, etioloji miflər nəyinsə mənşəyini açıq dillə izah etdiyi halda, etioloji olmayan miflər hadisənin mahiyyətini əks etdirir. Hər iki halda izahedicilik var. Etioloji miflərin bütün mahiyyəti yalnız mənşəyi izah etməkdən ibarətdir, yəni bu miflərdə izahedicilik əsas şərtdir, mifin məzmununun ən qabarıq və birinci planını təşkil edir. Digər miflərdə isə izahedicilik qabarıq deyil, arxa plandadır, bu miflər dünyanın, onun ayrı-ayrı ünsürlərinin mifik mahiyyətini əks etdirir.

Beləliklə, S.A.Tokarevin yuxarıdakı fikrindən aydın olur ki, etioloji mifləri mifin digər növlərindən fərqləndirməyin əsas prinsipi miflərdə **mənşə** və **mahiyyəti** bir-birindən fərqləndirməklə bağlıdır:

Etioloji miflər bir şeyin yalnız haradan və necə əmələ gəlməsini, yəni *mənşəyi izah edir*. Bu miflərin funksiyası bununla məhdudlaşır. Etioloji mifləri, bir növ, hər hansı obyektin mahiyyəti, nə olması, hansı funksiyaya xidmət etməsi yox, yalnız və yalnız nədən, yaxud haradan əmələ gəlməsi maraqlandırır. Etioloji miflər yalnız mənşəyi (kökü) izah edir.

Mifin digər növləri etioloji miflərdən fərqli olaraq *mahiyyəti izah edir*. Yəni bu miflərin də dünyanın mahiyyətini izah etməsi, əslində, etiologiyadır. Lakin bu miflərdə dünyanın, onun ayrı-ayrı ünsürlərinin necə yaranması arxa plandadır. Bunlarda mifik obrazın mənşəyindən daha

çox onun mahiyyətcə nə olması, yəni nəyə xidmət etməsi izah olunur.

Azərbaycan folklorşünaslığında etioloji mif problemi. Azərbaycan folklorşünaslığında etioloji miflər haqqında ayrıca olaraq az bəhs olunsa da, ümumən mifin etioloji funksiyasına toxunulmuşdur. Məsələn, prof. Ramil Əliyevin "Türk mifoloji düşüncəsi və onun epik transformasiyaları" adlı tədqiqatının ikinci fəsli "Əfsanələr derituallaşmiş etioloji miflər kimi" adlanır [52, s. 66]. O, etioloji əfsanələrin struktur-semantik xüsusiyyətlərindən bəhs edərkən yazır ki, "əfsanələrin bir çoxunun tematik arxetipini etioloji miflər təşkil edir. Bu miflərdə şeylərin yaranması haqqında məlumat verilir. Eyni motivlər əfsanələrdə də təkrar olunur. Əfsanələrdə izahedicilik funksiyasına uyğun olaraq heyvanlar, quşlar, dağ, ağac, su, bulaq və s. elementlərin necə əmələ gəlməsi izah olunur" [52, s. 90].

R.Əliyevin bu fikrində iki məqam diqqəti çəkir:

Birincisi, müəllif əfsanələrin mifin başqa növlərindən deyil, məhz etioloji miflərdən əmələ gəlməsi fikrini irəli sürmüşdür.

İkincisi, R.Əliyevə görə, miflər dünyanı, onun ayrı-ayrı hissələrinin yaranmasını izah etdiyi kimi, əfsanələr də dünyanı və onu təşkil edən ünsürlərin necə yaranmasını izah edir. Miflər və əfsanələr arasında bu baxımdan funksiya oxşarlığı, hətta eyniliyi vardır.

Qeyd etmək gərəkdir ki, əfsanələrlə miflər arasında məzmun və funksiya yaxınlığı folklorşünasların diqqətini cəlb etmiş, bu barədə müxtəlif fikirlər deyilmişdir. Həmin fikirlər mövzumuz baxımından aktuallıq kəsb etdiyi üçün

onlara, qısaca da olsa, nəzər salmaq gərəkdir.

Prof. Məhərrəm Cəfərli təsdiq edir ki, "əfsanələrin başlıca xüsusiyyəti etiolojilikdir. Əfsanələr öz məzmunu baxımından miflərə ən yaxın olan folklor mətnləridir. Mif mətnlərinin bir çox xüsusiyyətləri əfsanələrdə əks olunur" [42, s. 49].

Göründüyü kimi, müəllif əfsanələrlə miflər arasındakı ortaq məqamın etiolojilik – izahedicilik olduğunu vurğulayır. Ancaq alim həm də belə hesab edir ki, əfsanələrlə miflər arasında məzmun bağlılığı var. Yəni əfsanələrin məzmunu, M.Cəfərliyə görə, bir növ, miflərin məzmununu təkrarlayır.

Digər fikirlərə gəldikdə, əfsanələri folklora transformasiya olunmuş miflər hesab edən prof. Seyfəddin Rzasoy da yazır ki, "miflər bütün hallarda yaranışı nəql edir. Mifin funksional strukturunun ən yaxşı qorunub qaldığı folklor janrlarından biri əfsanələrdir. Əfsanələr də (miflər kimi – N.Babayeva), demək olar ki, bütün hallarda dünyanın ayrı-ayrı elementlərinin necə meydana çıxmasını, yaranmasını nəql edir. Əslində, əfsanələrin invariant korpusu folklora transformasiya olunmuş etioloji-kosmoqonik miflərdir" [106, s. 33].

Müəllifin bu fikri əfsanələrlə miflər arasında məzmun oxşarlığı məsələsinə aydınlıq gətirir. Məlum olur ki, əfsanələri və mifləri birləşdirən ortaq mövzu yaradılış məsələsidir. Qeyd etmək gərəkdir ki, S.Rzasoy da əfsanələrin etioloji miflərdən yaranması fikrini irəli sürür.

Elçin İmaməliyev (Qaliboğlu) əfsanələrlə miflərin yaxınlığının təkcə məzmunla məhdudlaşmadığını göstərərək

yazır: "Əsatir (yəni mif) janrı əfsanə və rəvayət janrları ilə həm məzmun, həm də şəkil (forma) baxımından çox yaxındır" [79, s. 60].

Əfsanələr haqqında geniş tədqiqatlar aparmış prof. Sədnik Paşayev (Sədnik Paşa Pirsultanlı) bu yaxınlığın səbəbini əfsanələrin miflərdən yaranması ilə izah etmişdir: "Tarixilik baxımından əsatir (mif – N.Babayeva) əvvəl, əfsanə isə sonralar yarandığı üçün zaman keçdikcə əsatirlərin özlərinin də bir qismi əfsanəyə doğru üz tutmuşdur" [101, s. 45]. "İbtidai insanın əsatiri baxışından, ilk ibtidai bədii yaradıcılığından üzülüb qalan, hələ də bizə zövq verən onun məhz sadəlövhlüyündən doğan səmimiyyəti, inamı və uydurmasıdır. Bu inam və səmimiyyət, bu uydurma, ilk növbədə, əsatirdən əfsanəyə köçmüşdür" [102, s. 7].

Prof. Füzuli Bayat yazır ki, "miflə əfsanə arasındakı yaxınlığı aşağıdakı kimi təsbit etmək mümkündür. Hər ikisinin təməl mövzusunda fövqəladəlik və möcüzəvi bir hadisə var. Əfsanə kimi mif də fantastik ünsürlərlə doludur. Miflə əfsanə sərhəddi yetərincə müəyyən edilməmişdir. Miflə əfsanə arasında fərqə gəlincə, əfsanədə mövzunun əsasını gerçək hadisələr təşkil edir" [121, s. 119].

Göründüyü kimi, müəllif miflə əfsanə arasındakı yaxınlığın konkret tərəflərini aşkarlamışdır. F.Bayata görə, miflə əfsanəni "fövqəladəlik", "möcüzəvilik", "fantastika" amilləri birləşdirir. Miflə əfsanə arasında o qədər yaxınlıq vardır ki, hətta bu iki janr arasında poetik sərhədlər dəqiqiliklə bilinmir.

Prof. Ramil Əliyev hesab edir ki, "əfsanə öz strukturuna görə mifdən törəmədir. Mifin dairəvi inkişafı başa ça-

tandan sonra o, öz-özünü təkrar edir, mif geriyə dövretmədə əfsanə mətninə daxil olur" [51, s. 69].

Fikirdən göründüyü kimi, R.Əliyev miflərlə əfsanələr arasında yaxınlığı həm də onların qapalı, təkrarlanan quruluşa malik olmasında görür. Elmi ədəbiyyatlardan da məlum olduğu kimi, bütün miflər qapalı, təkrarlanan quruluşa malikdir. Mifoloji düşüncədə olan hər bir obraz ömrünü başa vurandan sonra başqa ad altında olsa da, yenidən doğulur. Yəni mifin quruluşu özü-özünü təkrar edir. R.Əliyev bu özünü təkrarlamanı əfsanələrdə də müşahidə etmişdir.

Dos. Nail Qurbanov da göstərir ki, "mif çağı bir epoxa kimi bitdikdən, mif mətnləri inanc obyekti kimi dəyərini, sakral mahiyyətini itirdikdən sonra əksər miflər birbaşa əfsanə mətnlərinə transformasiya edilmişdir. Bundan başqa, mifin etiolojilik funksiyası kimi əsas keyfiyyəti də epik mətnlər içərisində daha çox əfsanə əks etmişdir" [90, s. 68].

Azərbaycan folklorşünaslarının tədqiqatlarından qısa şəkildə verdiyimiz bu sitatlar mif və əfsanələri bir-birinə bağlayan əsas bağın etiolojilik, yəni izahedicilik olduğunu göstərir. Bu, başqa bir tərəfdən həm bütün miflərə xas olan etioloji funksiyanın, həm də ayrıca olaraq etioloji miflərin mifik düşüncə üçün nə qədər vacib və əsas faktor olduğunu da nümayiş etdirir.

Qeyd edək ki, Azərbaycan folklorşünaslığında etioloji miflərdən geniş şəkildə prof. Ramazan Qafarlı bəhs etmişdir. Mifologiya sahəsində çoxsaylı tədqiqatların [bax: 72; 73; 74; 75; 77; 78] müəllifi olan R.Qafarlı bu problemlə bağ-

lı "Azərbaycan-türk mifologiyası (qaynaqları, təsnifatı, obrazları, genezisi, evolyusiyası və poetikası)" adlı monoqrafiyasının "Azərbaycan-türk miflərinin tematik-klassifikativ strukturu" adlanan dördüncü fəslində geniş şəkildə toxunmuşdur. O yazır ki, "Azərbaycanda miflərin bölgüsünə M.Seyidov, P.Əfəndiyev, V.Vəliyev, A.Nəbiyev, A.Şükürov və A.Acalovun tədqiqatlarında rastlaşırıq. Onlar təsnifatdan danışarkən rus tədqiqatçılarının qənaətlərinə əsaslanmış və ayrı-ayrı qrupların ümumi əlamətləri haqqında dünya mifologiyasında irəli sürülən prinsipləri cüzi fərqlərlə sadalamaqla kifayətlənmiş, bölgü zamanı mif sistemlərini bir-birindən ayıran cəhətlər üçün vahid kriteriya, ölçü götürülmədiyindən çoxsaylı qruplaşmada (etioloji miflər, kult mifləri, kosmoqonik miflər, astral miflər, əkiz mifləri, totem mifləri, təqvim mifləri, qəhrəmanlıq mifləri, esxatoloji miflər, demelonoji miflər, antropoqonik, yaxud antropomorfik miflər [bax: 114, s. 76-90] *və s.)* birbirini təkrarlayan xüsusiyyətlərlə üz-üzə dayanmışdır" [75, 324].

Prof. R.Qafarlı miflərin mövcud təsnifatları ilə razılaşmayaraq belə hesab edir ki, mif mətnlərini başqa prinsiplər əsasında bölmək olar. O yazır: "Əslində, mifləri motivlərin ümumi semantik strukturunu təşkil edən cəhətlərə (yoxluq-yaranış/törəyiş, hərəkət/davranış və ölüm, yəni təzədən yoxluğa qayıdıb eyni qaydada yenidən dövretmə) görə sistemləşdirmək daha məqsədəuyğundur. Təsadüfi deyildir ki, qam-şaman mifologiyasında və digər strukturlarda dünya modelinin özü **doğum-həyat-ölüm** prinsipinə uyğun şəkildə qurulur: **başlanğıc** – səbəb yuxarı qatla (hər

şeyin yaradıcısı göydə yerləşən baş ruhdur); **varlıqların fəaliyyəti,** həyatın mənası və mahiyyəti – orta qatla; **son nəticə – ölüm** isə aşağı qatla əlaqələndirilir" [75, s. 324].

Alimin fikrindən məlum olur ki, o, mifik düşüncə üçün üç kateqoriyanı (başlanğıc, fəaliyyət və son) əsas hesab edir. R.Qafarlıya görə mif mətnləri bir sistem kimi bu üç kateqoriyanı təcəssüm etdirir. Ona görə də alim belə hesab edir ki, "mif kateqoriyalarının düzümündə məhz bu prinsip əsas götürülməlidir:

– ***Etioloji, yaxud kosmoqonik*** miflər (yaranışa səbəb olan və onu izah edən) – başlanğıc;

– ***Təqvim*** *mifləri silsiləsi* – fəaliyyət;

– ***Esxatoloji*** *miflər (axırıncı varlıqlar, dünyanın sonu)* – ölüm, hər şeyin bitib təzədən formalaşması [75, s. 325].

Alimin bu bölgüsündə diqqəti cəlb edən əsas cəhət etioloji miflərlə kosmoqonik miflərin bir götürülməsidir. Təsnifat modelindən göründüyü kimi, etioloji miflərlə kosmoqonik miflər başlanğıc kateqoriyasını təcəssüm etdirir və sıx şəkildə bir-biri ilə bağlıdır.

Bu, əlbəttə, məntiqi baxımdan doğrudur. Həm kosmoqonik, həm də etioloji miflər obyektlərin ilkin yaranmasını izah edir. İlk yaradılış başlanğıcdır. Yuxarıda da deyildi ki, kosmoqonik miflər *bütöv dünyanın yaranışını* izah etdiyi kimi, etioloji miflər *dünyanın ayrı-ayrı hissələrinin yaranışını* izah edir. Ancaq məsələ təkcə bununla məhdudlaşmır. Kosmoqonik miflərlə etioloji miflər arasında daha dərin münasibətlər var.

Prof. R.Qafarlı kosmoqonik miflərlə etioloji miflər arasındakı fərqlərə diqqət yetirərək yazır: "Çox hallarda etio-

loji (yaranış) və kosmoqonik (dünyaqurma) mifləri müstəqil qruplar şəklində təqdim edirlər. Bəzən nəsil törədənlər və digər mədəni qəhrəmanlar – demiurqlar haqqındakı miflərdən tutmuş ayrı-ayrı dünyagörüşlərinə aid törəyişlə bağlı süjetləri də ayrıca qrup kimi: totem mifləri, şaman mifləri və s. xüsusi bölmələrdə təqdim edirlər. Lakin mahiyyət və semantik struktur etibarı ilə onların hamısında eyni funksiya əks olunur – arxetiplərin meydana gəlmə səbəbləri spesifik formada açıqlanır, dünyaqurmanın mərhələləri göstərilir" [75, s. 326].

Alimin bu yanaşmasında etioloji miflərin, kosmoqonik miflərin və ümumiyyətlə, digər mif qruplarının hamısının mahiyyət etibarilə dünyaqurmaya xidmət etməsi göstərilir. R.Qafarlı etioloji mifləri "yaranış" və kosmoqonik mifləri "dünyaqurma" kimi səciyyələndirməklə bu miflərin gördüyü işin, yəni funksiyasının fərqinə işarə edir. Etioloji miflər ayrı-ayrı yaranışları izah etdiyi halda, kosmoqoniya dünyanı bütöv halda qurur.

R.Qafarlı rus alimi E.A.Kostyuxinin belə bir fikrinə də istinad edir: "Adətən, o halda mifləri etioloji adlandırırlar ki, əsas məzmununu itirib sistemdən çıxır, təkcə "anlatma formulu"nu özündə qoruyub saxlayır. Əslində, xüsusi etioloji miflər – ibtidai mifologiya tarixinin son səhifəsidir. Bu mərhələdə mifoloji əhvalat sakrallıqdan məhrum olur və həqiqətləri qeyri-ciddiliklə əks etdirən hekayətlər cərgəsinə keçir" [bax: 143, s. 152; 75, s. 326].

E.A.Kostyuxinin bu fikri aşağıdakı tezislərə əsaslanır:

1. Etioloji miflər ibtidai mifologiya tarixinin son səhifəsinə aiddir;

2. Etioloji miflər həmin son mərhələdə müqəddəs mətnlər olmaqdan çıxıb, "qeyri-ciddi" hekayətlər cərgəsinə keçir;

3. Etioloji miflərin funksiyası "anlatma formulu"na, yəni söyləmə, izahetmə formuluna əsaslanır.

Prof. R.Qafarlı E.A.Kostyuxinin yuxarıdakı fikrinə əsaslanaraq yazır: "Bütün miflər dünya anlamının müəyyən mərhələsində kortəbii inanış formasından çıxır və özünə itaət etdirmək funksiyasını itirir. Ona görə də bir çox mifoloji modellər ancaq din sistemlərinin (daha çox inkişaf etmiş təkallahlı dinlərin) müqəddəs kitablarına düşməklə başlanğıc mahiyyətini müəyyən dairələrdə qoruyub saxlaya bilir. Tədqiqatçılar kosmoqonik (yunanca kosmos – "qurğu", "qayda" deməkdir) mifləri də dünyaqurmaya həsr olunması ilə xarakterizə edərlər. Lakin elə ilkin yaranış tapmaq mümkün deyil ki, o, dünyaqurmaya xidmət etməsin" [75, s. 326].

R.Qafarlı, göründüyü kimi, E.A.Kostyuxinin fikri ilə tam razılaşmır və belə hesab edir ki, əslində, bütün miflər nə vaxtsa ciddiliyini itirərək, qeyri-ciddi hekayətlər, yəni inanc olmaqdan çıxıb folklor mətnləri sırasına keçir. Alim ona görə də etioloji miflərlə kosmoqonik miflər arasında fərqin başqa bir məqamda olduğunu düşünür.

Qeyd edək ki, bu barədə görkəmli mifşünas alim Mirça Eliadenin fikirləri diqqətimizi cəlb edir. O yazır ki, "nəyinsə **mənşəyindən** danışan istənilən mif kosmoqonik təsəvvürləri nəzərdə tutur və inkişaf etdirir. Mənşə haqqında mif (yəni etioloji mif – Nərmin Babayeva) struktur baxımından kosmoqonik miflə müqayisə olunur. Belə ki,

dünyanın yaradılması **təyinatı üzrə yaradılış** demək olduğu üçün kosmoqonik mif bütün yaradıcı təzahürlər üçün nümunə modelinə çevrilir. Bu, o demək deyildir ki, mənşə haqqında mif kosmoqonik modeli özündə təkrarlayır və özünə köçürür. Belə ki, etioloji miflərdə sistemli, tərkib hissələri məlum dünyadan söhbət getmir. Lakin nə isə yeni bir şeyin, məsələn, heyvanın, bitkinin, ictimai qaydanın meydana çıxması dünyanın (hazır modelinin – N.Babayeva) artıq qabaqcadan mövcud olmasını nəzərdə tutur. Və hətta dünyanın hazırkı vəziyyətinin necə meydana çıxmasını əşyaların müxtəlif təbiətli olmasına əsaslanaraq izah etmək zərurəti yarananda görürük ki, dünya artıq mövcud imiş və onun quruluşu başqa imiş: o, **bizim** dünyamız deyilmiş. Mənşə haqqında istənilən mif (etioloji mif – N.Babayeva) bizə hansısa "yeni vəziyyəti" verir və əsaslandırır; o mənada yeni ki, **dünyanın əvvəlindən** mövcud deyilmiş. Mənşə haqqında miflərkosmoqonik mifi daha da tamamlayır və bitkinləşdirir: bu miflər nəql edir ki, bu dünya necə dəyişmiş , zənginləşmiş, yaxud kasıblamışdır" [171, s. 48-49].

Mirça Eliadedən verdiyimiz sitatdan aşağıdakı tezis-qənaətlər hasil olur:

1. Vəzifəsi (funksiyası) mənşəyi izah etmək olan etioloji miflər quruluşu baxımından vəzifəsi dünyanın bütövlükdə necə olduğunu izah edən kosmoqonik mifə əsaslanır.

2. Mifologiyada yaradılış bütün hallarda hazır modelə əsaslanır. Kosmoqonik miflər həmin hazır modeli təqdim edir. Bu halda kosmoqonik mif nəyinsə yaradılışını izah

edən etioloji mif üçün hazır yaradılış modeli rolunu oynayır.

3. Kosmoqonik mif elə bir dünyadan danışır ki, o, insanlara qədər mövcud olmuşdur. Bu, ideal bir dünya, müqəddəs dünya, yəni sakral modeldir. Həmin modeldə gələcəkdə insanların dünyasında (yəni adi, profan dünyada) yaranacaq şeylərin özü yox, modeli var. Etioloji mif insanların dünyasındakı şeylərin həmin dünyadakı nümunələrdən əmələ gəldiyini izah edir.

4. Etioloji miflərdə mənşə, əmələgəlmə əvvəldən mövcud olan modelin dəyişərək yeni şeyə çevrilməsi kimi baş verir. Məsələn, əvvəllər nəhənglər olmuş, sonra onlar cırlaşaraq insanlara çevrilmişlər. Yaxud şanapipik quşu əvvəllər bir insan (gəlin) imiş. Evdə başını yuyanda qayınatası gəlir. O da utandığından quşa çevrilməyi arzu edir və başındakı darağı ilə şanapipiyə çevrilir. Yəni etioloji mif kosmoqonik mifdəki insan nümunəsi (modeli) əsasında bu dünya üçün yeni varlıq – şanapipik yaradır.

5. Etioloji miflər funksiya etibarilə kosmoqoniyaya xidmət edir: dünyanın yeni elementlərini yaratmaqla onu daim bütövləşdirir.

Prof. R.Qafarlının da yanaşması M.Eliadenin fikirləri ilə üst-üstə düşür. O yazır: "Beləliklə, əksər miflərdə təbiət varlıqlarının və sosial-mədəni obyektlərin yaranma səbəbləri izah olunur... Lakin dünyanın yaranması mifik zamanın başlanğıcında, mövcudatın olmadığı vaxta ayrı-ayrı elementlərdən yığılıb bütün detalların (varlıqların) öz yerinə qoyulması ilə başa çatır. Dünyanın ilkin modeli – "maketi" hazırlanandan sonra tamamlama işləri aparılır,

varlıqlar bir-biri ilə əlaqələndirilir. Etioloji miflərdə, əsasən, bu işin ilk mərhələsinə aid hadisələr – doğulmalar, meydana gəlmələr əks olunur. Bu kateqoriyada od, su, torpaq, hava (külək), heyvanlar, quşlar, bitkilər, təbiət hadisələri, dağlar, çaylar, göllər, dənizlər, meşələr, göy cisimləri, ayrı-ayrı sosial institutlar, heyvan-insan, heyvan-təbiət, kişi-qadın münasibətləri, dünyagörüşü sistemləri, eləcə də təsərrüfat və mədəniyyət fəaliyyəti növlərinin (ovçuluq, əkinçilik, toxuculuq, musiqi, rəqs, rəssamlıq və s.) meydana gəlməsi haqqında əhvalatlar cəmləşdirilir ki, onları **kosmoloji** (astral miflər, Ay və Günəş, yaxud dual, əkizlərlə bağlı miflər) və **etnoloji,** yaxud **antropoloji** (totem mifləri, kult mifləri) adları altında iki bölməyə ayırırlar. Bu kateqoriyanı ilkin yaranış mifləri kimi də səciyyələndirmək mümkündür [75, s. 327].

Beləliklə, bu paraqrafda apardığımız tədqiqat nəticəsində aydın oldu ki, həm Azərbaycan, həm də rus folklorşünaslığında etioloji miflərdən ayrıca bir qrup kimi çox az bəhs olunmuşdur. Azərbaycan folklorşünaslığında etioloji miflər haqqında ayrıca olaraq az bəhs olunsa da, ümumən mifin etioloji funksiyasına toxunulmuşdur. Azərbaycan folklorşünaslığında etioloji miflərdən geniş şəkildə prof. Ramazan Qafarlı bəhs etmişdir. O, miflərin mövcud təsnifatları ilə razılaşmayaraq, onları etioloji/kosmoqonik miflər, təqvim mifləri və esxatoloji miflər şəklində təsnif etməyi mifin məntiqinə uyğun hesab etmişdir. Alimin bölgüsündə diqqəti cəlb edən əsas cəhət etioloji miflərlə kosmoqonik miflərin bir götürülməsidir. Təsnifat modelindən göründüyü kimi, etioloji miflərlə kosmoqonik mif-

lər başlanğıc kateqoriyasını təcəssüm etdirir və sıx şəkildə bir-biri ilə bağlıdır. R.Qafarlıya görə, məsələ təkcə bununla məhdudlaşmır. Kosmoqonik miflərlə etioloji miflər arasında daha dərin münasibətlər var. Alim etioloji mifləri "yaranış" və kosmoqonik mifləri "dünyaqurma" kimi səciyyələndirməklə bu miflərin gördüyü işin, yəni funksiyasının fərqinə işarə edir. Etioloji miflər ayrı-ayrı yaranışları izah etdiyi halda, kosmoqoniya dünyanı bütöv halda qurur.

Etioloji miflər kosmoqonik miflərin tərkib hissəsi kimi. Göründüyü kimi, etioloji miflərin digər mif qruplarından fərqləndirilməsinin əsas çətinliklərindən biri də onların funksiya baxımından kosmoqonik miflərlə, demək olar ki, tam şəkildə üst-üstə düşməsidir. Çünki etioloji və kosmoqonik miflərin hər ikisi yaradılışı izah edir. Lakin bununla bərabər onların arasında mühüm bir fərq vardır. S.M.Telegin yazır ki, "etioloji miflər kosmoqonik miflərə yaxındır. Ancaq onlar bütövlükdə kosmosun yaradılması haqqında deyil, onun ayrı-ayrı təzahürlərinin yaranmasından xəbər verir" [163, s. 10].

Müəllifin bu fikrini aydınlaşdırmağa çalışaq. Kosmoqonik miflər dünyanın yaranmasını, etioloji miflər isə onun müxtəlif elementlərinin necə yaranmasını izah edir. Yəni burada ilk baxışda **ümumi** və **təklər** məsələsi ortaya çıxır. Kosmoqonik miflər dünyaya bütöv şəkildə, etioloji miflər ayrı-ayrı elementlər səviyyəsində yanaşır. Bu, əlbəttə, kosmoqonik miflərlə etioloji miflər arasında zahiri bir fərqdir. Ancaq bu fərqdə mahiyyət və mənşə fərqləri də ifadə olunur. Belə ki, kosmoqonik miflər dünyanın yaran-

masını bütövlükdə izah etməklə onun təkcə mənşəyini yox, həm də mahiyyətini, yəni nə olmasını, necə olmasını, nəyə xidmət etməsini aydınlaşdırır. Bu aydınlaşdırma, bizcə, mifoloji idrakdan xəbər verir. Etioloji miflər isə yalnız müxtəlif elementlərin haradan gəldiyini, nədən yarandığını göstərir. Daha bu miflər mahiyyətə varmır: mahiyyəti izah etməyə heç bir cəhd göstərmir. Çünki ibtidai, ilkin düşüncəni əks etdirir. Onun üçün də mahiyyətə vara bilmir.

Deyilənlərdən aydın olur ki, kosmoqonik miflə etioloji mif çox vaxt birgə fəaliyyət göstərir. Kosmoqonik mifin dünyanı bütöv, etioloji mifin isə dünyanı onun ayrı-ayrı səviyyələrində izah etməsi bizə bu iki mif tipi arasındakı münasibətləri müəyyənləşdirməyə imkan verir. Aydın olur ki, etioloji miflər funksiya baxımından kosmoqonik miflərin tərkib hissəsi kimi çıxış edir.

Lakin burada aydınlaşdırılmalı bir sual var: etioloji miflər həmişə kosmoqonik miflərin tərkibində olur, yaxud onlar müstəqil mətnlər kimi də fəaliyyət göstərə bilir?

Bu sualı konkret nümunələr əsasında aydınlaşdırmağa çalışaq. Naxçıvandan toplanmış mətnlərdən birindən oxuyuruq ki, qabaqlar yer üzündə azmanlar yaşayırmış. Onların təkcə ayaqlarının dizdən aşağı olan hissəsi iki arşın imiş. Azmanlar min ildən çox yaşayırmışlar. Günlərin bir günündə onlar allahlıq iddiasına düşürlər. Allah da hirslənib onların ömrünü azaldır, özlərini də balacalaşdırıb insanların gününə salır [13, s. 41].

Bu mətn bilavasitə mətndə azman adlandırılmış nəhənglərdən insanların əmələ gəlməsinin səbəbini izah

edir. Mətn funksiyası baxımından sırf etioloji-izahedici xarakter daşıyır. Etioloji miflər sadə quruluşa malik olur və onların məzmunu yalnız nəyinsə, kiminsə yaradılışını izah etməkdən ibarətdir. Elmi ədəbiyyatlardan məlumdur ki, etioloji mifləri fərqləndirərkən iki amilə diqqət vermək lazımdır: **mənşə və mahiyyət**. Etioloji miflər üçün yalnız mənşəyin izah edilməsi əsasdır. Onları yaradılışın mahiyyəti maraqlandırmır. Onsuz da bütün miflər məzmunundan asılı olmayaraq, bu və ya digər şəkildə yaradılışa xidmət edir, yaradılışı anladır. Lakin etioloji miflər yaradılışı onun mənşəyini (səbəbini) göstərməklə izah edir və işini bununla da tamamlayır. Nəzərdən keçirdiyimiz mətndə vaxtilə nəhəng varlıqlar olmuş azmanların sonradan niyə balacalaşaraq insanlar kimi olması izah olunmuşdur.

Bu etioloji mifin semantikasını öyrənmək üçün onda etioloji mənanın necə və hansı üsulla yaranmasını təhlil etmək zərurəti ortaya çıxır. Etioloji məna yaradan mətn vahidlərini müəyyənləşdirməyə çalışaq:

1. Azmanlar qədimdə yaşamış nəhəng varlıqlar olublar.

2. Onlar bədəncə böyük olduqları kimi, ömürləri də çox uzun imiş: 1000 il.

3. Azmanlar allahlıq iddiasına düşürlər.

4. Bütün varlıq aləminin, o cümlədən azmanların yaradıcısı olan Allah (Tanrı) onların iddiasına qəzəblənib, azmanları həm bədəncə, həm də ömür baxımından insanlarla bərabərləşdirir.

Mətn, göründüyü kimi, həm məzmun, həm də forma baxımından sadə quruluşa malikdir. Süjetin əsasında *"nor-*

manın pozulması və cəza verilməsi" formulu durur:

a) Azmanların xoşbəxt həyatı: kosmos.

Mətnin məzmunundakı məna işarələrindən məlum olur ki, azmanlar insanabənzər məxluqlar imiş. Mətnin sonunda Allahın onları balacalaşdırıb insanların gününə salması haqqındakı qısa bilgi ("özlərini də balacalaşdırıb bizim günümüzə salır") bunu ehtimal etməyə imkan verir. Azmanlar insanlara nisbətən çox xoşbəxt həyat yaşayırmışlar: bədəncə çox böyük olduqları kimi, min illik uzun ömür sürürmüşlər. Onlar iri məxluqlar olduqları üçün, təbii ki, insanlara nisbətən qidanı çox asanlıqla əldə edirmişlər. İstənilən heyvanı asanlıqla tutur, ən uca meyvə ağaclarından belə meyvələri asanlıqla dərirmişlər. Bu mənada, mətn azmanların keçmiş həyatını xoşbəxtlik kimi təqdim edir. Mifologiya elmində, bildiyimiz kimi, xoş həyat, xoşbəxtlik, həyatın səliqə-sahmanda, nizam-intizam içərisində, normada olması *kosmos* termini ilə işarə olunur.

b) Kosmik normanın pozulması və cəza: xaos.

Lakin bu xoşbəxtlik nə üçünsə azmanları bezdirir. Onlar Allaha asilik edirlər. Bədəncə böyük olmaları, az qala, əbədi (1000 il) yaşamaları onları allahlıq iddiasına salır. Bu iddia azmanların xoş həyatını pozur: Allah onlara cəza verir. Bu cəza azmanların malik olduğu kosmik düzəni dəyişir: xoş həyat pis həyatla əvəz olunur. Yenə də, bildiyimiz kimi, mifologiyada həyatın kosmik nizamının, yaşayışı öz ahəngində saxlayan normaların pozulması, xoş həyatı pis həyatın, əzab-əziyyətin, məhrumiyyətlərin əvəz etməsi *xaos* termini ilə işarə olunur.

c) Xaosdan yeni kosmosun yaranması: azmanların insanlara çevrilməsi.

Allahın cəza verməsinin nəticəsində azmanlar insanlar kimi olurlar. Yəni bədənləri kiçilir, ömürləri də adi insanların ömrü kimi olur.

Burada biz bütün miflər üçün xarakterik olan "kosmos-xaos-kosmos" yaranış sxeminə şahid oluruq. Bildiyimiz kimi, mifologiyada dünya, varlıq aləmi iki hissənin birləşməsindən təşkil olunur: kosmos və xaos. Kosmos – düzənli dünya, xoş həyat, nizam-intizam, xaos – onun əksinə olaraq xoş həyatın, nizam-intizamın pozulması deməkdir. Yenə də bilirik ki, mifologiyada yaradılış kosmos-xaos-kosmos sxemi üzrə baş verir. Yəni mövcud kosmos hansısa səbəbdən pozularaq xaosa keçir, lakin xaos vəziyyəti əbədi davam etmir, xaosdan yeni kosmos yaranır. Bunu təhlil etdiyimiz etioloji mifin üzərində aydın şəkildə müşahidə etdik.

Beləliklə, apardığımız təhlil nəticəsində yuxarıdakı mifin etioloji semantikasını üzə çıxardıq. Biz burada yaranışın müxtəlif mərhələlərinin kosmos-xaos-kosmos sxemi əsasında təşkil olunduğunu gördük. Bütün bu mənaları (etioloji semantikanı) biz təhlil nəticəsində əldə etdik. Təbii ki, bizim əldə etdiyimiz etioloji semantika bu mifi yaradanlara məlum deyildi və heç həmin məna onları maraqlandırmırdı da. Çünki etioloji miflərdə yalnız mənşə əsasdır. Sözü gedən mifdə də azmanların insanlara çevrilməsinin *mənşəyi*, yəni bu çevrilmənin hansı səbəblərdən baş verməsi qısa şəkildə izah olunub. Bizim isə təhlil nəticəsində üzə çıxardığımız etioloji semantika artıq bu mifdəki

çevrilmə prosesinin, yəni azmanlardan insanların yaranması prosesinin *mahiyyətini* izah edir. Etioloji miflərdə isə yaranışın mahiyyəti yox, yalnız mənşəyi (səbəbləri) izah olunur. Əgər bir mətndə yaranışın mənşəyi ilə bərabər mahiyyəti də izah olunsa idi, onda həmin mif tipologiyası etibarilə etioloji mif yox, kosmoqonik mif sayılardı. İndiki halda görürük ki, etioloji miflər kosmoqonik miflərlə nə qədər bağlı olsalar da, onlar müstəqil şəkildə mövcud ola bilir. Yəni biz yuxarıda sual qoymuşduq ki, əgər etioloji miflər kosmoqonik miflərin tərkib hissəsidirsə, onda bu miflər müstəqil şəkildə mövcud ola bilərlərmi? İndi isə sualımıza aydınlıq gəldi ki, etioloji miflər ayrıca mətn kimi mövcud ola bilirlər.

Miflərə ümumi şəkildə nəzər saldıqda görürük ki, müstəqil mətn şəklində mövcud olan etioloji miflər çoxdur. Bunların əsas əlamətlərindən biri də qısa həcmə malik olmalarıdır. Digər nümunələrə diqqət edək.

Göyçə mahalına aid etioloji mif mətnində deyilir ki, bəxt verən Qaraçuxaya rast gələn bir arvad onun sirrini açmamağa söz verir. Qaraçuxa da bunun qarşılığında arvadın ailəsinə çoxlu var-dövlət verir. Lakin bir gün arvadın oğlu onu bu var-dövlətin birdən-birə haradan peyda olmasının səbəbini deməyə məcbur edir. Arvad Qaraçuxaya verdiyi sözü pozmağa məcbur olub sirri açır. Sirr açılan kimi, qəfildən dəhşətli bir tufan qopur: "Tufan çəkilif gedənnən sonra gördülər ki, nə evdə, nə də pəyədə heş nə qalmayıf. Hamısı qeybə çəkilif" [14, s. 78].

Bu mətn janr tipologyasına görə etioloji mifdir. Çünki mətndə etioloji mifin poetikasını təşkil edən əlamətlərin

hamısı vardır:

Birincisi, sözü gedən mətn sırf izahedici xarakter daşıyır. Məlumdur ki, etioloji funksiya bütün miflərdə azdan-çoxdan olduğu halda, bu funksiya etioloji miflərdə ən qabarıq, ən əsas və aparıcı əlamətdir. Yəni mətnlə tanış olan kimi onun izahedici xassəyə malik olması dərhal bilinir. Digər mif mətnlərində isə etiolojilik mifin funksiyasının ümumi planını təşkil edir. Etioloji miflərdə isə izahedicilik xüsusi və aparıcı məna planıdır.

İkincisi, sözü gedən mətn qısa həcmə malikdir.

Üçüncüsü, sözü gedən mətndə mahiyyətin yox, mənşəyin izah olunması əsasdır. Məlumdur ki, etioloji miflər yaranışın mahiyyətini yox, mənşəyini, yaranma səbəblərini izah edir.

Bu mətn bizə etioloji miflərin bir semantik cizgisini də aşkarlamağa imkan verir və həmin cizgi azmanlarla bağlı Naxçıvan mətni ilə eyniyyət təşkil edir. Azmanlar kosmik normanı pozduqları üçün Allah-Tanrı tərəfindən cəzalandırılırlar. Bu mətndə də arvada və onun ailəsinə cəzanı qeyri-adi varlıq – Qaraçuxa verir.

C.Bəydilinin (Məmmədov) Qaraçuxa obrazı haqqında verdiyi məlumatlardan aydın olur ki, Qaraçuxa bəxt və tale anlayışları ilə bağlı demonoloji obrazdır. Etiqada görə, adamların arxasınca gəzib-dolanır və onlara yardım edir [38, s. 215-216].

Qeyd edək ki, indi də yaşlılar dilində "Filankəsin qaraçuxası yatıb", yaxud "Filankəsin qaraçuxası ayaq üstədir" kimi ifadələr işlənir. Bu ifadələr bəxt, tale ilə bağlıdır. Əgər birinin işləri pis gedirdisə, o halda "Qaraçuxası ya-

tıb", yaxşı gedirdisə – "Qaraçuxası ayaq üstədir" kimi ifadələri işlədilirdi. Deyilənlərdən iki qənaət yaranır:

1. Qaraçuxa bəxt, tale ilə bağlı mifoloji obrazdır.
2. İnanca görə, hər bir kəsin qaraçuxası var.

Yuxarıdakı Göyçə mətnində arvada rast gəlib ona tükənməz var-dövlət bəxş edən Qaraçuxa elə arvadın öz bəxt hamisi, öz qaraçuxasıdır. Lakin qadın xoşbəxtliyin, başqa sözlə, kosmik düzənin normasını pozduğu üçün cəzalanır. O, Qaraçuxa ilə arasında olan sirri nə vaxtadək saxlayacaqdısa, var-dövlət də o qədər müddətdə onu tərk etməyəcəkdi.

Beləliklə, nəzərdən keçirdiyimiz iki mif mətni bizə etioloji miflərin semantikası ilə bağlı bir məna cizgisini dəqiqləşdirməyə imkan verir: miflərdə cəza adi obrazlar tərəfindən deyil, fövqəladə varlıqlar (Allah-Tanrı, Qaraçuxa) tərəfindən verilir. Bu da öz növbəsində mif mütəxəssislərinin etioloji mif haqqında bir fikrini təsdiq edir. Etioloji miflər sakrallığını itirmiş mətnlərdir. Bizim də nəzərdən keçirdiyimiz mətnlərdə heç bir sakrallıqdan (müqəddəslikdən) söhbət getmir. Lakin sakrallığın izləri var. Bu izlər sakral sayılan Allah-Tanrı və Qaraçuxa obrazlarıdır.

Başqa bir mətnə müraciət edək. Qarabağdan toplanmış bir mətndə deyilir ki, Süleyman peyğəmbər bütün canlıların dilini bilirmiş. O, özünün ad gününə bütün canlıları dəvət edir. Hamı gəlir, bircə qurbağa getmək istəmir. Çünki lüt-üryan idi, məclisə paltarsız getmək istəmirdi. Lakin Süleyman peyğəmbəri incitməmək üçün getməyə məcbur olur. O, məclisə paltarsız girməyə utanır: yolun kənarında bitmiş kəvər bitkisinin yarpaqlarından birini qı-

rıb belinə atır. Məclisə daxil olanda hamı onun görkəminə bərkdən gülür. Qurbağa pərt olur. Süleyman peyğəmbər deyir: "Bir halda ki bu geyimi sevirsən, qoy bu yarpaq da həmişəlik sənin paltarın olsun. Deyirlər, həmin vaxtdan da qurbağalar xaki rəngdədir" [16, s. 211].

Bu mətn janr tipologiyasına görə sırf etioloji mifdir. Burada qurbağaların nəyə görə xaki rəngdə, yəni torpaq rəngində olması izah olunmuşdur. Qurbağaların rənginin səbəbi çox maraqlı bir əhvalatla əlaqələndirilmişdir. Həmin əhvalat əxlaqi-didaktik əhəmiyyət daşıyır. Paltarsız olduğuna görə Süleyman peyğəmbərin ad gününə getməyə utanan qurbağanın düşdüyü vəziyyətə Süleyman peyğəmbərdən başqa hamı gülür. Paltarsız qurbağa metaforik baxımdan həm də imkansız, kasıb adamların obrazıdır. Kasıba, imkansıza, şikəstə, əlilə gülmək, lağ etmək Allah tərəfindən bəyənilməyən pis əməldir. Bu vəziyyət mifoloji məna baxımından xaos durumudur. Lakin Süleyman peyğəmbər qurbağanı paltarla mükafatlandırır və həmin hadisədən sonra bütün qurbağaların əynində torpaq rəngində paltar olur. Süleyman peyğəmbərin başqa heyvanların lağa qoyduğu qurbağanı mükafatlandırması ilə yeni durum yaranır: məclisdə bədbəxt, rəzil durumuna düşən qurbağa Süleyman peyğəmbərin yaradıcı müdaxiləsi ilə xoşbəxt olur. Bu vəziyyət mifoloji baxımdan xaosun kosmosa keçməsi, yaxud başa cür deyilsə, xaosdan kosmosun yaranmasıdır.

Təbii ki, bütün miflər kimi bu mif də bizə yaradılışı nəql edir. Lakin burada yaradılışın kosmoqonik miflərdə olduğu kimi mahiyyəti deyil, yalnız mənşəyi, yəni səbəbi

izah olunur. Səbəb isə çox sadədir: qurbağaların əynində olan torpaq rəngli paltarı onlara Süleyman peyğəmbər hədiyyə edib.

Bu mətndə etioloji semantika baxımından iki element diqqəti çəkir: Süleyman peyğəmbər və onun ad günü:

a) Süleyman peyğəmbər adi insan deyil. O, Allahın elçisidir. Onun qeyri-adi qabiliyyəti var. Bütün canlıların dilini bilir. Göründüyü kimi, bu mif mətni də əvvəlki mətnlər kimi fövqəladə obrazlarla bağlıdır. Azmanların insanlara çevrilməsi – Tanrının, sirri açan xoşbəxt arvadın bədbəxt olması – Qaraçuxanın, çılpaq qurbağaların da paltar əldə etməsi – Süleyman peyğəmbərin əli ilə həyata keçirilir. Yəni xaosdan kosmosa keçid fövqəladə varlığın iradəsi ilə baş verir.

b) Çılpaq bədənindən utanan qurbağanın ad günündə paltar əldə etməsi yaradılışı simvolizə edir. Ad günü hər bir insanın həyatında yeni gün, yəni yeni ilin başlanğıcıdır. Bu baxımdan, ad günü – yeni ömrün, yeni həyatın yaradılış günüdür. Bu da öz növbəsində həm bütövlükdə miflərin, həm də etioloji miflərin yaradılış semantikası ilə bağlı olduğunu bir daha təsdiq edir.

İndi isə etioloji miflə kosmoqonik mif arasındakı üzvi əlaqəni əyani şəkildə göstərən iki mətnə diqqət edək. Bunların hər ikisi tematik baxımından solyar miflər qrupuna, yəni Günəş haqqında olan mif mətnlərinə daxildir. Mətnlərdən biri janr tipologiyasına görə etioloji mif, o birisi kosmoqonik mifdir. Ancaq hər ikisi Günəş haqqındadır. Səciyyəvidir ki, etioloji mətndə Günəşin yaranmasının təkcə mənşəyi izah olunursa, kosmoqonik mifdə Günəşlə ya-

ranan dünyanın mahiyyəti izah olunur. Ancaq məsələ bununla qurtarmır. Birinci mətn müstəqil etioloji mif şəklindədirsə, ikinci mətndə etioloji mif kosmoqonik mifin tərkib hissəsində olmaqla ona qovuşmuşdur.

Şəkidən toplanılmış "Günəş və Ay" adlı etioloji mifdə deyilir ki, Günəş və Ay bacı-qardaş imiş. Onlar mehriban dolanır və həmişə dünyanı bir yerdə səyahət eləyirdilər.

Bir gün Günəş və Ayın anaları olan Göy onları yanına çağırıb deyir:

– Övladlarım, sizi səfərə həmişə cüt yollayıram, ancaq təklik mənə güc gəlir. Deyirəm, bu gündən biriniz mənim yanımda qalsın, o biriniz gedib dünyanı fırlanıb gəlsin. Sonra bu biriniz getsin. Mənə də baxan lazımdır. Ay, sən gündüzlər yanımda qal, qoy bacın Günəş gəzsin. O, axşam qayıdar, sən səfərə çıxarsan.

Ay razılaşmır:

– Mənə gündüzlər sərfəlidir, – deyir.

Göy ana oğlunu ha başa salır ki:

– Allaha bax, Tanrıya bax, Günəş – qızdır, gecə qaranlıqda yola çıxsa, qorxub-eləyər.

Ay tərsliyindən qalmır:

– Yox, mən səhər gedəcəyəm.

Göy ana da dözməyib, bərk hirslənir, xamırlı əli ilə oğlunun üzünə şillə vurur.

Deyirlər, o vaxtdan Ayın üzünə ləkə düşüb. O da utandığından səfərə ancaq gecələr çıxır. Günəş isə səhər açılan kimi uzun saçlarını açıb, onun qabağına tuturmuş, qardaşının üzündəki ləkələri gizlədirmiş [15, s. 46].

Göründüyü kimi, bu mif mətnində bir neçə yaradılış

aktı izah olunmuşdur:

Birincisi, Günəş və Ayın birinin gündüz, o birisinin gecə çıxmağının səbəbi;

İkincisi, Ayın üzündəki ləkənin səbəbi.

Mətn bütöv olaraq yaradılışı nəql edir: burada göy cisimləri (Göy, Günəş və Ay) ilə bağlı yaradılış aktları təsvir olunur. Bu cəhətdən, mətn bütövlükdə kosmoqonik mif, yəni yaradılış mifi təsiri bağışlayır. Ancaq burada təsvir olunan yaradılış *mahiyyət* səviyyəsində yox, *mənşə* səviyyəsindədir. Mifin janr tipologiyasına dair elmi ədəbiyyatlardan da məlum olduğu kimi, etioloji miflər ümumən kosmoqonik miflərin tərkib hissəsi hesab olunur. Yəni hər hansı bir etioloji mif istər müstəqil mətn şəklində olsun, istərsə də hər hansı kosmoqonik mif mətninin tərkib hissəsində olsun, fərq etmir, o, bilavasitə yaradılışa, yəni kosmoqoniyaya xidmət etdiyi üçün ümumi planda kosmoqonik mif hesab olunur. Çünki etioloji mif də, kosmoqonik mif də bilavasitə, yəni birbaşa olaraq yaradılışı təsvir edir. Aralarındakı yeganə fərq ondan ibarətdir ki, etioloji mif dünyanın ayrı-ayrı hissələrinin, elementlərinin yalnız mənşəyini, yəni yaranış səbəblərini izah edir. Ancaq kosmoqonik mif dünyanın yaradılışının mahiyyətini, yəni mənasını izah edir. Bundan başqa, kosmoqonik mif dünyanı həmişə bütövlükdə izah edir, etioloji mif isə dünyanın ayrı-ayrı hissələrini izah edir. Bu cəhətdən, nəzərdən keçirdiyimiz mif ümumən kosmoqonik mifə bənzəyir, lakin burada yalnız Ayın niyə gecə, Günəşin niyə gündüz çıxmasının və Ayın üzünün niyə ləkəli olmasının səbəbləri izah olunur. Cavab isə çox sadədir: Ay və Günə-

şin səfərlərinin növbəsini Göy ana müəyyənləşdirir, oğlu Ay bu növbəlilik prinsipi ilə razılaşmadığı üçün ana xəmirli əli ilə vuraraq onun üzünə ləkə salmışdır.

Bütün miflər bu və ya digər şəkildə yaradılışa xidmət edir. Ancaq kosmoqonik və etioloji miflərdə bu funksiya çox qabarıq və açıq planda görünür. Yaradılış isə, qeyd olunduğu kimi, kosmos-xaos-kosmos sxemi üzrə həyata keçirilir. Yəni əvvəlcə sabit bir vəziyyət, kosmik nizam olur, sonra kosmik ahəng pozularaq xaos yaranır, daha sonra həmin xaosdan yeni kosmos təşəkkül tapır. Günəş və Ay haqqındakı mifdə də yeni yaradılış, qanunauyğun olaraq, eyni sxem üzrə baş verir.

Biz mifdə üç vəziyyət (məkan-zaman halı) müşahidə edirik:

1. İlkin (əvvəlki) vəziyyət;
2. İlkin vəziyyətin pozulması;
3. Yeni vəziyyətin yaranması.

Mifdə təsvir olunan dünyanın ilkin vəziyyəti hamının xoşbəxt olduğu, həyatın öz axarı ilə getdiyi durumdur. Günəş və Ay bacı-qardaşdır. Onlar dünyanı hər gün birgə gəzirlər. Gündüzlər çıxır, axşam düşəndə evə qayıdırlar. Həyat nizam-intizamla davam edir. Bu, mifoloji məkan-zaman göstəricisi baxımından kosmos vəziyyətidir.

Mifologiyada heç bir vəziyyət əbədi davam etmir. Kim və nə olmasından asılı olmayaraq, hər şeyin ömrü var. Bu ömür başa çatandan sonra köhnə vəziyyət yeni vəziyyətə keçməlidir. Bu, mifoloji düşüncənin qanunudur. Mifoloji dünya modelində, mifik təsəvvürlər aləmində mövcud olan hər bir şey bu qanuna tabedir. Ona görə ki,

mifologiyada bizim bu gün cansız hesab etdiyimiz əşyalar da canlı təsəvvür olunmuşdur. Canlıların isə ömrü var. Nəzərdən keçirdiyimiz mif mətnində dünyanın ilkin halı da müəyyən ömrə, zamana malikdir. Bu cəhətdən, Günəş və Ayın gündüz göydə birgə çıxdıqları (gəzdikləri) zaman da sona çatır. Buna Göy ananın qocalmağı səbəb olur. Bu məqama, yəni Göy ananın qocalması məqamına diqqətlə yanaşmaq gərəkdir. Çünki Göy ananın qocalması mifdə təsvir olunan məkan-zamanın qocalması, ömrünün başa çatması deməkdir.

Mifdə göy cisimləri olan Göy, Günəş və Ay bir ailə kimi təsvir olunur. Ona görə ki, mifoloji düşüncə dövründə yaşayan insan təbiət aləmini bizim indi qavradığımız, dərk etdiyimiz səviyyədə anlamaq üçün lazım olan şüura malik deyildi. İbtidai insanın şüuru çox sadə, elmi dillə desək, primitiv idi. O, dünyanı öz vəziyyətinə, həyatına uyğun şəkildə dərk edirdi. Baxıb görürdü ki, insanlar yaşayıb qocaldıqları, öldükləri kimi, heyvanlar da, ağaclar da qocalıb ölürlər. İbtidai insan öz həyatı ilə heyvanların və ağacların həyatı arasında oxşarlıq, eynilik gördüyü kimi, elə başa düşürdü ki, göy cisimləri, təbiət obyektləri də elə insan kimi yaşayır. Məsələn, bizim indi təhlil etdiyimiz mifdə göy cisimləri bir ailə halında mövcuddurlar. Ailə ilk növbədə insana məxsus yaşam formasıdır. Buradan açıq şəkildə görünür ki, ibtidai insan göy cisimlərini də insan cəmiyyəti şəklində təsəvvür edirmiş. Buna mifologiya elmində *antropomorflaşdırma*, yəni insaniləşdirmə deyilir. Elə nəzərdən keçirdiyimiz mifdə də ilkin vəziyyətin dəyişməsinin əsasında bu antropomorfik təsəvvür durur.

Gündüzlər göydə birgə gəzən Günəş və Ayın anası olan Göy qocalır və evdə tək qala bilmir. Bu kosmosun pozularaq xaosa keçməsinin səbəbidir.

Ana uşaqlarına təklif edir ki, onlar göydə gündüzlər birgə gəzməsinlər: Günəş gündüz gəzsin, Ay – gecə. Çünki ana qocalmışdı və istəyirdi ki, sutkanın hər iki hissəsində, yəni gündüz də, gecə də övladlarından biri onun yanında olsun. Ananın bu təklifi mifik yaradılışın semantikasını (quruluşunu və mənasını) anlamağa imkan verir.

Ananın təklifi mifdə təsvir olunan dünyanın köhnə (əvvəlki) məkan-zaman quruluşunun yeni quruluşla əvəz olunmasını nəzərdə tutur. Bu iki halın hər ikisi kosmos vəziyyətidir:

Köhnə kosmos – Günəş və Ay göyü gündüz vaxtı birgə gəzirlər;

Yeni kosmos – Günəş göyü gündüz, Ay isə gecə gəzir.

Ananın bu təklifi dünyanın, həyatın kosmik ahəngini, nizam-intizamı, yaşam normalarını, xoş həyatı, səliqə-sahmanlı durumu nəzərdə tutur. Lakin bu təklifi təhlil etsək, görərik ki, ananın təklifi mifik yaradılışın kosmos-xaos-kosmos sxeminə uyğun deyildir. Ananın təklifində köhnə kosmosdan yeni kosmosa *birbaşa* keçid edilir. Mifoloji yaradılışda isə köhnə kosmosdan yeni kosmosa birbaşa (bilavasitə) keçid yoxdur. Bu iki kosmos arasında hökmən xaos vəziyyəti (mərhələsi) olmalıdır. Biz bunu bir qanunauyğunluq olaraq bu mif mətnində də müşahidə edirik. Göy ananın oğlu Ay onun təklifi ilə razılaşmır. Bununla da ilkin vəziyyətin pozulması baş verir.

İlkin vəziyyətin pozulması mifologiya elmində xaos

deməkdir. Xaos isə kosmosun dağılması, kosmik qanunların pozulması vəziyyətidir. Ay öz anasının təklifinə etiraz etməklə əvvəlki xoş həyatı – kosmosu dağıdır. Ailə içində kosmoloji konflikt, münaqişə vəziyyəti yaranır.

Bildiyimiz kimi, mifologiyada xaos əbədi davam etmir. Onun içərisindən yeni kosmos təşəkkül tapır. Bu mifdə də yeni vəziyyət elə ailənin öz içərisində, yəni kənardan heç bir qüvvənin müdaxiləsi olmadan yaranır. Göy ana oğlunu cəzalandırır və yeni vəziyyətə əməl etməyə məcbur edir. Bununla da dünyanın indiki halı yaranır: Günəş – gündüzlər, Ay – gecələr çıxır. Yeni vəziyyət mifologiya elmində kosmos adlanır.

Beləliklə, təhlil etdiyimiz mifin etioloji semantikasını aşağıdakı kimi ümumiləşdirmək olar:

a) Bu mif janr tipologiyasına görə etioloji mifdir: onda Günəş və Ayın göydə növbəli gəzməsinin və Ayın üzündəki ləkənin səbəbləri açıqlanır.

b) Mifdən aydın olur ki, Günəş və Ayın indiki vəziyyətindən fərqli olaraq, onlar ilk başlanğıcda gündüzlər birgə çıxır, gecələr də birgə dincəlirmişlər: gündüzlər göydə iki göy cismi (Günəş və Ay) olur, gecələr isə heç biri olmurmuş.

İndi isə Günəşlə bağlı "Günəş necə yaranıb" adlı Şəkidən toplanılmış bir mif mətni əsasında kosmoqonik miflə etioloji mifin birgəliyini, etioloji aktların kosmoqonik mif mətninin quruluşunda hansı rolu oynadığını təhlil etməyə çalışaq.

Qeyd etmək gərəkdir ki, bu mətn həcmcə böyükdür. Biz onun mənalı elementlərini əks etdirməklə məzmunu-

nu verməyə çalışacağıq. Mifdə deyilir ki, lap qədimlərdə dünya təzəcə yaranıbmış. Adamlar hələ günəşin, dağın, yağışın, gölün, çayın nə olduğunu bilmirmişlər. Ona görə ki, bu şeylər hələ yaranmamışdı. Hər yer qaranlıq zülmət imiş. Gündüz də, gecə də yerə ancaq ay ilə ulduzlar baxırmış. Adamlar yuvalarından çıxıb uzağa getməyə qorxurmuşlar. Elə zənn edirmişlər ki, ulduzlar buludların dalında yaşayan yekə-yekə divlərin, ay isə onların ən nəhəngi olan göylər padşahının gözləridir. Bu, elə bir zaman imiş ki, hələ ova çıxanların nə oxu, nə də nizəsi var imiş. Vəhşi heyvanlar, quşlar da insanlardan qorxub qaçmır, əksinə, balaca uşaqları götürüb qaçırmışlar [15, s. 46].

Mifoloji ədəbiyyatlardan məlumdur ki, dünyanın yaranışından bəhs edən kosmoqonik miflərin əksəriyyəti xaosun təsviri ilə başlanır. Biz də bu mətndə eyni vəziyyəti müşahidə edirik. Mətndə dünyanın təzəcə yarandığı vaxt təsvir olunur. Yəni dünya hələ başlanğıc vəziyyətindədir. Ancaq bu vəziyyət xoş həyatı, nizam-intizamlı, düzənli yaşamı nəzərdə tutan kosmos yox, xaos, yəni kosmosun əksinə olan vəziyyətidir:

a) Dünyanın başlanğıcında Günəş, dağ, yağış, göl, çay kimi təbiət obyektləri yoxdur.

b) Günəş olmadığı üçün hər tərəf zülmət qaranlıqdır, yəni gündüzlər də elə gecə kimi qaranlıqdır.

c) Göydə ancaq ulduzlar və Ay vardır.

ç) Ulduzlar – divlərin gözləri, Ay isə göylər padşahı olan ən nəhəng divin gözüdür.

d) İnsanlar heyvan kimi yuvalarda yaşayırlar: onlar hələ ev tikməyin nə olduğunu bilmirlər.

e) İnsanlar öz yuvalarından uzağa getməyə qorxurlar: divlərin gözləri olan ulduzların və göylər padşahının gözü olan Ayın gözünün vahiməsi insanları qorxudur.

ə) Onlar hələ ov etməyi bacarmırlar, çünki hələ özlərinə ov silahları (ox-yay, nizə) düzəldə bilmirlər.

f) Heç bir vəhşi heyvan insanlardan qorxmur, əksinə, heyvanlar onların uşaqlarını oğurlayır.

Göründüyü kimi, mifdə təsvir olunan bu dünyada vəhşi heyvanlar, qorxulu qüvvələr xoş həyat keçirsələr də, insan pis vəziyyətdədir. Onun həyatında yaxşı heç nə yoxdur. Öz yuvasında qorxa-qorxa həyat keçirir, ov edə bilmədiyi üçün pis qidalanır. Yuvasına yaxın olan yerdə nə tapırsa, onu yeyir. Ət yeyən vəhşi heyvanlar insanların uşaqlarını oğurlayaraq, insan nəslinin inkişafına böyük ziyan vurur.

Beləliklə, mifdə təsvir olunan məkan-zaman xaos durumuna xas olan vəziyyətdir. Lakin bu durum əbədi davam etmir: mifin məntiqinə uyğun olaraq, xaos durumunun içərisindən yeni vəziyyət doğmağa, inkişaf etməyə başlayır.

Mətndə deyilir ki, bir dəfə Durna ilə Dəvəquşu gəzməyə çıxırlar. Dəvəquşunun ayaqları Durnanın ayaqlarından iki dəfə uzun olduğu üçün Durna onun dalınca qaçmağa məcbur olur. Durna Dəvəquşuya hirslənir ki, qaranlıqda niyə məni qoyub qaçırsan? Ona cavab verməyən Dəvəquşu ha istəyir ki, Durnadan geri qalsın, bir şey alınmır. Çünki Dəvəquşunun ləngiyə-ləngiyə atdığı hər bir addım Durnanın iki addımına bərabər idi.

Durna əsəbiləşib, Dəvəquşuya qarğış edir: "Görüm,

qıçların qırılıb boynuna dolansın". Dəvəquşu onun qarğışından hirslənib, Durnanın başını dimdikləyir. Durna da qaçıb Dəvəquşunun yuvasına girir və yuvadakı təzə yumurtanı götürüb var gücü ilə göyə atır. Yumurta gedib göydə yaşayan divlərin öz atları üçün yığdıqları ot tayasının üstünə düşür. Yer üzündə yaşayan insanlar birdən görürlər ki, qaranlıq göydə nə isə partladı, hər tərəf işıqlandı. Məlum olur ki, Dəvəquşunun yumurtası sınıb, sarısı axıb otların üstünə, otlar da od tutub yanmağa başlayıb.

Bunu görən Dəvəquşu tez qaçıb göldən ağzını su ilə doldurur və göyə püskürür ki, alovu söndürsün. Ancaq sular gedib yumurtanın düşdüyü ot tayasına çatmır və yerə səpələnib yağış əmələ gətirir.

Göyün padşahı olan nəhəng div yuxudan oyanır və yanğını görüb sevinir. Çünki yer üzü yanğının işığında çox gözəl görünürmüş. Ona görə də başqa divlərə tapşırır ki, mən yatana qədər bu ocağı sönməyə qoymayın.

Beləcə, nəhəng div nə qədər ki, oyaq imiş, ocağa ağac, od töküb yandırırmışlar. Elə ki div yatır, onda ocağı söndürürmüşlər. Ocaq sönəndə yer üzünə gecə düşür və adamlar, heyvanlar yalnız bu zaman mağaralara, yuvalara çəkilib yatırmışlar.

Göydəki divlər gecələr ocağı birdəfəlik söndürmür, səhərlər ocağın közündən yenə də böyük bir tonqal qalayırmışlar. Hər tərəf işığa qərq olduğu üçün bütün canlılar yuxudan oyanıb öz işi ilə məşğul olurmuş.

O vaxtdan bəri göy üzünün gözə görünməz sakinləri bütün gecə ocaq üçün ağac, ot toplayırmış. Göy sakinlərindən biri də gecə düşəndə baş divin tapşırığı ilə ocaqdakı

kösövləri səhərə qədər üfləyirmiş ki, ocaq birdəfəlik sönməsin. Mifin sonuncu cümləsində deyilir: "Bax, Günəş, yağış, külək belə yaranıldı" [15, s. 46-48].

Göründüyü kimi, bu mif mətni kosmosun xaosdan necə yaranmasını nəql edir. Bu mətn janr tipologiyasına görə kosmoqonik mifdir. Kosmoqonik miflə etioloji mifin əsas fərqlərindən bir də odur ki, kosmoqonik mif dünyanın yaranmasını bütövlükdə, yəni kompleks şəkildə izah edir. Etioloji mif isə bütöv dünyanın yaranmasını yox, onun ayrı-ayrı hissələrinin yaranmasını təsvir edir. Nəzərdən keçirdiyimiz mifdə xaosdan dünyanın hər hansı bir elementi yox, onun özü bütöv şəkildə yaranır:

a) Əvvəlki qaranlıq dünyadan indiki işıqlı dünya yaranır;

b) Günəş yaranır;

c) Yağış yaranır.

Beləliklə, bu kosmoqonik mif indiki dünyanın necə yaranmasını izah edir. Lakin bu izah etioloji miflərdə olduğu kimi yalnız mənşəyin təsviri ilə məhdudlaşmır. Yəni bu mif təkcə Günəşin nə səbəbdən yaranmasın izah etmir, həm də Günəşin bütün dünyanın quruluşundakı yerini, əvvəlki dünya ilə indiki dünyanın mahiyyət baxımından fərqini izah edir. Bildiyimiz kimi də, kosmoqonik miflər etioloji miflərdən fərqli olaraq hər hansı yaranışın təkcə mənşəyini yox, həm də mahiyyətini – mənasını izah edir. Bu cəhətdən, bu kosmoqonik mifin mahiyyətini əks etdirən əsas məna ondan ibarətdir ki, dünyanın əvvəlki halı (xaos) ilə indiki halı (kosmos) arasındakı bütün fərq Günəşlə bağlıdır. Günəşin yaranması ilə əvvəlki dünya ta-

mamilə dəyişir. Mifdə Günəş yaranmamışdan əvvəlki dünyanın da quruluşu, onun yaranmasından sonrakı dünyanın da quruluşu ətraflı şəkildə izah olunur. Bu izahlar dünyanın yaranışının mahiyyətini (mənasını) izah etmək üçündür. Yəni dünyanın elementlərinin nə səbəbdən yaranmasını izah edən etioloji miflərdən fərqli olaraq, kosmoqonik miflər dünyanın *nə məqsədlə* yaranması sualına cavab verir. Bu məqamda etioloji miflərlə kosmoqonik miflərin daha bir məna fərqi üzə çıxır.

Belə ki, etioloji mifləri dünyanın hansı məqsədlə yaranması maraqlandırmır. Ona görə ki, etioloji miflər ibtidai düşüncənin ən ilkin çağlarına aiddir. Yəni bu miflərin əsasında son dərəcə primitiv düşüncə durur. Etioloji miflər dünyanın mənasına vara bilmir. Ancaq kosmoqonik miflərdə biz mifoloji düşüncənin inkişaf etməsinin şahidi oluruq. Əlbəttə, etioloji miflər də, kosmoqonik miflər də hər ikisi mifoloji düşüncədir. Onlarda varlıq aləmi rasional üsulla deyil, irrasional şəkildə izah olunur. Ancaq etioloji miflər mifoloji düşüncənin inkişafı baxımından ən aşağı, ən ilkin pillədə durur. Elə nəzərdən keçirdiyimiz kosmoqonik mifdən də aydın olur ki, burada mənşəyin yox, mahiyyətin izah olunması əsasdır. Yəni bu mifdə ilkin insanı təkcə Günəşin nə səbəbdən yaranması maraqlandırmır, o, həm də özünün malik olduğu mifoloji təfəkkürlə yaşadığı dünyanı anlamağa, başa düşməyə, onun hansı məqsədlə yarandığını dərk etməyə çalışır. Təbii ki, mifoloji təfəkkür ilkin insana təbiət cisimlərini indiki kimi başa düşməyə imkan vemir. Ancaq mifin mətnindən aydın olur ki, o, ən azı, dünyanın xaos halı ilə kosmos halı arasındakı

fərqli, bu fərqin Günəşlə bağlı olduğunu dərk etməyə çalışır.

Nəzərdən keçirdiyimiz kosmoqonik mifin tədqiqatımız baxımından ən əhəmiyyətli cəhəti ondan ibarətdir ki, mətn ayrı-ayrı etioloji miflərdən təşkil olunmuşdur. Buradan iki məna hasil olur:

Birincisi, kosmoqonik mif quruluşca etioloji miflərdən təşkil olunur. Yəni etioloji miflər müstəqil şəkildə mövcud ola bildiyi kimi, kosmoqonik miflərin də tərkib hissəsi olurlar.

İkincisi, kosmoqonik mifdə dünyanın bütöv şəkildə yaranışının izahı onun tərkib hissələrini təşkil edən etioloji miflərdəki izahların hesabına baş verir: etioloji miflər kosmoqonik mifdəki dünyanın ayrı-ayrı hissələrini, elementlərini izah edir və nəticədə bu izahlar vahid mətndə birləşərək, bütöv dünyanın necə yaranmasının izahını verir.

Biz bu mənzərəni istər xaosun, istərsə də ondan yaranan kosmosun quruluşunda görürük. Kosmoqonik mif xaosu bütövlükdə qaranlıq dünya kimi, kosmosu isə işıqlı dünya kimi təqdim edir. Kosmoqonik mifin tərkibindəki kiçik etioloji miflər xaos və kosmosun quruluşuna daxil olan elementlərin mövcud halını tək-tək izah edir:

1) İnsanlar Günəşin, dağın, yağışın, gölün, çayın nə olduğunu o səbəbdən bilmirlər ki, bu təbiət cisimləri hələ əmələ gəlməmiş, yaranmamışdı.

2) Hər yer o səbəbdən qaranlıq imiş ki, Günəş hələ yaranmamışdı.

3) Adamlar o səbəbdən yuvalarından uzağa gedə bilmirlərmiş ki, göydə divlərin gözlər olan ulduzların və baş

divin gözü olan Ayın vahiməsindən qorxurmuşlar.

4) İnsanlar o səbəbdən ov edə bilmirlərmiş ki, onlar hələ ov silahları düzlətməyi bacarmırmışlar.

5) Heyvanlar, quşlar insanlardan o səbəbdən qorxmurmuşlar ki, insanlar onları ovlamağı bacarmırmışlar.

6) İnsanlar heyvanlardan o səbəbdən qorxurmuşlar ki, onlar balaca uşaqları aparıb yeyirmişlər.

7) Durna Dəvəquşuya o səbəbdən hirslənərək qarğış edir ki, gəzinti zamanı uzun ayaqları olan Dəvəquşuya çata bilmir.

8) Dəvəquşu Durnanın başına dimdiyi ilə o səbəbdən vurur ki, Durna ona qarğış edir.

9) Durna Dəvəquşunun yumurtasını o səbəbdən göyə atır ki, Dəvəquşu onu vurmuşdur.

10) Göydə yaşayan divlərin ot tayası o səbəbdən alışır ki, Dəvəquşunun yumurtası qırılır və onun sarısı otları alışdırır.

11) Yağış o səbəbdən yaranır ki, Dəvəquşunun yanğını söndürmək üçün ağzına doldurub göyə püskürdüyü su alova çatmayıb yağış şəklində yerə səpələnir.

12) Baş divin yanğından o səbəbdən xoşu gəlir ki, alovun işığında yer çox gözəl görünür.

13) Baş div yanğın ocağını o səbəbdən sönməyə qoymur ki, ocağın işığından gündüzün əmələ gəlməsindən, yaranmasından xoşu gəlir.

14) İnsanlar o səbəbdən gündüzlər işləyib, gecələr yatmağa başlayırlar ki, sutka artıq gecə və gündüzə bölünmüşdü.

15) İnsanlar gündüzün yaranmasına həm də o səbəb-

dən sevinirlər ki, onlar əvvəlki qaranlıq dünyadan fərqli olaraq, indi gün işığında öz işləri ilə rahat məşğul ola bilirlər.

Beləliklə, bu mifdə xaosdan kosmosun yaranması təsvir olunur. Bu proses gecədən gündüzün yaranması şəklində baş verir. Əvvəlki qaranlıq dünyada təkcə ulduzlar və Ay var idi. İndi Günəşin yaranması ilə gündüz dünyası da yaranmışdır. Bütün bu yaradılışın əsasında Günəşin yaranması durur. Qalan bütün yaradılış onunla bağlıdır. Günəşin yaradılışının əsasında isə yumurta durur: Günəş yumurtanın sarısından yaranır.

V.N.Toporov yazır ki, "mifoloji mətnlərdə yumurta mifopoetik simvoldur. Bir çox mifopoetik ənənələrdə kainat, yaxud hansısa şəxsləndirilmiş yaradıcı qüvvə yumurtadan yaranır" [168, s. 681].

Yumurta – folklor mətnlərində, mifik təsəvvürlərdə yaradılışı, doğuluşu rəmzləndirir. Bu mifdə də Günəş yumurtanın sarısından yaranır. Bu, əslində Günəşin yumurtadan doğulması deməkdir. Yumurtadan çıxan körpə quş balaları onu, adətən, dimdiyi ilə sındırırlar. Mif mətnində bunun izlərinə rast gəlirik. Günəşin də doğulması yumurtanın sınması ilə baş verir.

Diqqətçəkən məqam ondan ibarətdir ki, Günəş Dəvəquşunun yumurtasından doğulur. Bu, həm də o deməkdir ki, Dəvəquşu Günəşin anası rolunda çıxış edir.

Beləliklə, tədqiqatda etioloji miflərin semantikası ilə bağlı aşağıdakı nəticələr əldə edildi:

a) "Günəş və Ay" adlı mifdə Günəşin nə səbəbdən gündüz, Ayın isə gecə çıxmağı, o cümlədən Ayın üzünün

nə səbəbdən ləkəli olması izah olunursa, "Günəş necə yaranıb" adlı kosmoqonik mif dünyanın yaranışının təkcə mənşəyini yox, mahiyyətini, mənasını izah edir. Kosmoqonik miflərin funksiyası da elə dünyanın yaranışının məna və mahiyyətini izah etməkdən ibarətdir.

b) Bu kosmoqonik mif ayrı-ayrı etioloji miflərdən ibarətdir. Həmin etioloji miflər dünyanın ayrı-ayrı elementlərinin yaranmasının səbəblərini izah edir. Etioloji miflərin də funksiyası elə dünyanın müxtəlif elementlərinin mənşəyini, yəni yaranma səbəblərini izah etməkdən ibarətdir.

c) Etioloji miflər müstəqil mətnlər halında mövcud olduqları kimi, eyni zamanda kosmoqonik mif mətnlərinin də tərkib hissələrini təşkil edirlər.

"Oğuz kağan" dastanında kosmoqoniya və etiologiya. Etioloji miflə kosmoqonik mif arasındakı münasibətlərin bütün semantikasını "Oğuznamə" dastanının uyğur versiyasında müşahidə etmək mümkündür.

Qeyd edək ki, Azərbaycan epik folklor mətnləri əsasında etioloji miflərin semantikasından bəhs edən bir tədqiqatda "Oğuznamə" dastanından yan keçmək, ona toxunmamaq mümkün deyildir. Çünki bu dastan ulu babalarımız olan oğuz türklərinin mifoloji görüşlərinin əsasında duran, mifik dünya modelinin quruluşu, məzmunu və mahiyyətini aydın şəkildə özündə qoruyan bir dastandır. "Oğuzanamə" milli tarix və mədəniyyətimizin öyrənilməsi sahəsində o qədər əhəmiyyətli rola malikdir ki, hətta tədqiqatçılar (K.V.Nərimanoğlu və F.Uğurlu) onu oğuzların eposu olmaqla yanaşı, tarixi, o cümlədən daim yaşayan "həyat kitabı" hesab etmişlər [98, s. 79]. Qeyd edək ki,

prof. Xalıq Koroğlu Oğuznamə"nin oğuzların ilkin tarixinin qaynağı kimi rolunu, prof. Tofiq Hacıyev Azərbaycan tarixinin öyrənilməsi baxımından əhəmiyyətini, akademik Nizami Cəfərov ümumtürk mədəniyyəti tarixindəki yerini xüsusi vurğulamışlar [70, s. 27-37; 60, s. 10; 44, s. 147-148].

"Oğuznamə" təkcə bir dastanın adı deyil, bu ad dastanın çoxlu variantlarının ümumi adıdır. Prof. R.Qafarlı "Oğuznamə" adını türk xalqlarının oğuz qrupunun şifahi epik ənənəsinin nəzm və nəsrlə yaranan eposlarına orta çağların əvvəllərində verilmiş ad kimi, prof. F.Bayat isə oğuzların ictimai-siyasi, tarixi-mifoloji, dini-fəlsəfi görüşlərini, epik-bədii təfəkkürünü əks etdirən nümunələrə elmi ədəbiyyatda verilmiş ad kimi səciyyələndirmişlər [72, s. 573; 36, s. 255].

Faruq Sümər "Oğuznamə" eposunu türkçülük şüurunun ifadəsi, Bəhaəddin Ögel türklərin qurduqları böyük dövlətlərə və dünya imperatorluqlarına aid dastan, V.M.Jirmunski XV-XVI əsrlərdə oğuz xalqının əfsanəvi tarixinin yazılı və şifahi-poetik abidəsi, Kamil Vəli Nərimanoğlu türk xalqının həyatını, mübarizəsini, mənəviyyatını obrazlar, bədii lövhələrlə əks etdirən ədəbi-tarixi qaynaq, Əfzələddin Əsgər oğuz etnosunun ədəbi irsi, Ağaverdi Xəlil oğuzların əfsanəvi tarixi haqqında kitab hesab etmişlər [113, s. 346; 129, s. 1; 145, s. 522; 97, s. 78; 57, s. 244-249; 62, s. 269].

F.Bayat göstərir ki, çoxlu variantları olan oğuznamələr mətn tipi baxımından tarixi-xronoloji və ədəbi məzmunlu oğuznamələr olmaqla iki qrupa ayrılır [36, s. 255-257]. Yəni oğuznamələrin bir hissəsi "Kitabi-Dədə Qorqud",

"Oğuz kağan" oğuznaməsi kimi dastan janrına aid bədii əsər hesab olunur, digər bir hissəsi isə Oğuz xanın və onun nəslinin tarixindən bəhs edən salnamə, başqa sözlə, tarixi-xronoloji əsərlərdir.

Bir oğuznamədən başqa bütün oğuznamələr İslam ideologiyasını əks etdirir. Yalnız "Oğuznamə"nin uyğur versiyası olan "Oğuz kağan" dastanı İslam ideologiyası ilə deyil, oğuzların mifoloji görüşləri ilə bağlıdır. Bu da bizə ulu babalarımız olan oğuzların etioloji mifləri ilə kosmoqonik miflərinin münasibətlərini öyrənməyə imkan verir.

"Oğuz kağan" dastanı Oğuzun doğulmasının təsviri ilə başlayır. Maraqlı faktdır ki, Oğuz anası Ay kağanın gözündən doğulur. Dastanın Azərbaycan dilinə istər K.V.Nərimanoğlu və F.Uğurlu, istərsə də F.Bayat tərəfindən edilmiş tərcümələrində ananın gözündən doğulma epizodu aydın şəkildə görünür:

Günlərin bir günü Ay kağanın gözü parladı,
Erkək oğul doğdu [98, s. 10].

Yenə günlərin bir günü Ay kağanın
gözləri yarıdı, bir oğlu oldu [34, s. 124].

S.Rzasoy bu epizod haqqında yazır: "F.Bayatda Oğuz kağan Ay kağanın "gözlərinin yarıması (yarılması)" ilə, K.V.Nərimanoğlugildə "gözlərinin parlaması" ilə doğulur. Hər iki halda Oğuz kağanın doğulması anası Ay kağanın gözləri ilə bağlıdır və o, Ay kağanın gözündən (gözlərindən – ?) doğulur" [105, s. 94].

Oğuzun Ay kağanın gözündən doğulması kosmoqonik aktdır: dünyanın necə yaranması prosesini təsvir edir.

Bu prosesin iştirakçısı olan Ay kağan obrazı diqqəti cəlb edir. Oğuz adi bir uşaq deyildir. O, bütün oğuzların əcdadıdır: Oğuz xalqı bütövlükdə onun nəslindən törəmişdir. Oğuz kağanın əvvəlcə altı oğlunun olduğunu bilirik. Bu məlumatlardan aydın olur ki, Ay kağan Oğuzun anası olduğu kimi, onun uşaqlarının da nənəsidir. Maraqlıdır ki, dastanda Oğuz kağanın atasından ümumiyyətlə söhbət getmir. Oğuz xalqının yaranmasında ana başlanğıcını təşkil edən Ay kağan obrazı haqqında isə dastanda cəmi bir məlumat var. Onun adı bircə dəfə yuxarıda verdiyimiz şeir parçasında çəkilir. Lakin belə hesab edirik ki, Günəş və Ay haqqında mifoloji mətnləri cəlb etməklə Oğuz kağanın anası Ay kağan obrazının semantikasına əlavə aydınlıq gətirmək mümkündür.

Keçən paraqrafda təhlil etdiyimiz "Günəş necə yaranıb" adlı mifdən yada salaq ki, "ulduzlar buludların dalında yaşayan yekə-yekə divlərin, ay isə onların ən nəhəngi olan göylər padşahının gözləridir" [15, s. 46]. Yəni bu mif mətnində Ay gecənin, qaranlığın, xaos dünyasının simvolu kimi div obrazında təqdim olunmuşdur. "Günəş necə yaranıb?" kosmoqonik mifi ilə Oğuzun doğulması haqqında kosmoqonik mif aktını müqayisə etdikdə Oğuzun anası olan Ay kağanın da div olması qənaətinə gəlmək mümkündür.

Bizcə, bu qənaət iki səbəbdən ağlabatandır:

Birincisi, "Günəş necə yaranıb?" kosmoqonik mifi ilə "Oğuz kağan" mifinin hər ikisi türk mifik görüşlərinə aiddir. Yəni bu miflər eyni mifik ənənəni təmsil edir.

İkincisi, Oğuz kağanın anası Ay kağanın div ola bil-

məsində qəribə heç nə yoxdur. Cəlal Bəydili (Məmmədov) "Qorqut ata" adlı oçerkində yazır ki, ""Atalar sözü" məcmuəsində Xızırla bir anılan, "ala gözlü dev qızından doğmuş" Qorqud qopuzun sədaları altında səslənən başqurd nəğmələrində – ritual mahnılarında artıq bir sehrkar, ulu maqdır" [39, s. 223].

Göründüyü kimi, Dədə Qorqudun anası ala gözlü div qızıdır. Bu obrazı Ay kağan obrazı ilə eyniləşdirmək mümkündür. Bu eyniləşdirmədə "göz" elementini əsas götürmək olar. "Oğuz kağan" dastanında Ay kağanın gözü xüsusi şəkildə vurğulandığı kimi, burada da Qorqudun anası olan divin "ala gözlü", yəni iri gözlü olması xüsusi vurğulanır. "Oğuz kağan" dastanında Oğuzun Ay kağanın gözündən doğulması aydın şəkildə göstərilmişdir. Bu cəhətdən, atalar sözündə Qorqudun anasının böyük (ala) gözlü olmasının xüsusi qeyd olunması onun da öz anasının (ala gözlü divin) gözündən doğulmasını ehtimal etməyə imkan verir. Beləliklə, türk mifik görüşlərinə dair bu üç məlumatın müqayisəsi bizə Ay kağanın div olduğunu söyləməyə əsas verir:

1. "Oğuz kağan" dastanında Ay kağan gecəni təmsil edir;

2. "Günəş necə yaranıb" mifində Ay gecəni təmsil edən baş divin gözüdür;

3. Qorqudun anası ala gözlü divdir.

Bütün bunlar göstərir ki, Oğuz da, Qorqud da gündüzü, işığı, kosmosu təmsil edirlər və onların hər ikisi gecədən doğulurlar. Bu iki obrazın Oğuz mifik görüşlərini təmsil etməsini və Dədə Qorqudun əsas qəhrəmanlardan

biri olduğu "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında Oğuz xanın da adının çəkilməsini nəzərə alacağımız halda, Dədə Qorqudla yanaşı, Oğuzun da anasının bir div olması məntiqli görünür.

"Oğuz kağan" dastanında Oğuzun anadan olması, sonra iki dəfə evlənməsi, daha sonra altı oğlunun və iyirmi dörd nəvəsinin anadan olması bütöv bir kosmoqonik prosesdir. Bu prosesin ən mənalı tərəfi ondan ibarətdir ki, Oğuzun təbiət obyektlərini təmsil edən altı oğlunun doğulması eyni zamanda dünyanın yaranmasını təsvir edir. Yəni Oğuzun ailəsi dünyanı modelləşdirir. C.Bəydili (Məmmədov) yazır ki, "kosmoqonik miflərdə yaranış aktı (dünyanın necə yaranmağı) təsvir olunur. Səbəb-nəticə əlaqəsində olduğu kimi, yaranışın indiki halı da mifopoetik düşüncədə dünyanın meydana gəlməsi ilə bağlılıq halındadır" [40, s. 152].

Bütün bunlar "Oğuz kağan" mifində aydın şəkildə öz əksini tapıb. Oğuz kağanın hər iki arvadı da, altı oğlu da təbiət obyektlərini təmsil edirlər. Dastanda deyilir ki, çox sürətlə böyüyən Oğuz qırx gündən sonra iməklədi və yeridi. Tezliklə güclü bir igidə çevrilən Oğuz öz xalqının ilk insanı, ilk əcdadı kimi birinci olaraq xilaskarlıq funksiyasını yerinə yetirib, insanlara zülm edən, atları, adamları yeyən Kıatı öldürür. Sonra Oğuz iki dəfə evlənir. Özü göy cisminin – Ay kağanın oğlu olan Oğuzun evləndiyi birinci qız da göylər aləmi, təbiət obyektləri ilə bağlıdır:

Yenə günlərdə bir gün
Oğuz kağan bir yerdə
Tanrıya tapınırdı.

Qaranlıq çökdü.
Göydən bir şüa düşdü.
Günəşdən işıqlı, Aydan parlaq idi.
Oğuz kağan ona sarı getdi, gördü ki,
Bu şüanın içində bir qız var.
Yalqız oturmuşdu.
Gözəl bir qız idi.
Onun alnında atəşli parlaq xal vardı.
Dan ulduzuna bənzəyirdi.
Qız o qədər gözəl idi ki,
Gülsə, Göy Tanrı gülürdü,
Ağlasa, Göy Tanrı ağlayırdı [98, s. 13-14].

Göründüyü kimi, Oğuzun evləndiyi birinci qız işıqla bağlıdır. O, göydən Günəş şüasının içində enir, özü də dan ulduzuna bənzəyir. O, adi bir qız deyildir: Göy Tanrı ilə bağlıdır. Qız güləndə – Göy Tanrı gülür, aglayanda isə – ağlayır. Bu məlumatlar bizə qızın Günəşin qızı olduğunu ehtimal etməyə imkan verir. Beləliklə, Oğuz – Ay kağanın oğlu, onun evləndiyi qız isə – Günəşin qızıdır. Buradan aydın olur ki, Oğuz xalqının yaranmasında Ay kağan da, Günəş kağan da iştirak edir. Ay kağan Oğuzun təbiəti təmsil edən altı oğlunun nənəsi olduğu kimi, Günəş də onların babasıdır.

Burada bir məsələ də diqqət çəkir. Oğuzun Ay kağanın oğlu olması onun göydən gəlməsini (düşməsini) göstərir. Maraqlıdır ki, Oğuzun birinci arvadı da göydən gəlir (düşür). Oğuz bu qızla evləndikdən sonra onun üç oğlu olur:

Oğuz kağan onu gördükdə özündən getdi,

Sevdi, aldı, onunla yatdı, həzz aldı.
[Qız] hamilə oldu.
Günlərdən sonra, gecələrdən sonra
Yükünü yerə qoydu,
Üç erkək oğul doğdu.
Birincisinə Gün adı qoydular,
İkincisinə Ay adı qoydular,
Üçüncüsünə Ulduz adı qoydular [98, s. 14].

Göründüyü kimi, doğulan uşaqlar göy cisimlərini (Günəş, Ay, Ulduz) təmsil edirlər. Səciyyəvidir ki, Oğuzun ikinci arvadı da təbiəti təmsil edir. Oğuz ovda olarkən bir gölün ortasında bitmiş ağacın koğuşunda oturmuş bir qız görür [98, s. 14-15]. Bu qız, göründüyü kimi, su, yer və ağac ünsürləri ilə bağlıdır. Oğuz kağan çox gözəl olan bu qızı da sevib onunla evlənir. Təbiəti təmsil edən üç oğlu doğulur:

Birincisinə Göy adı qoydular,
İkincisinə Dağ adı qoydular,
Üçüncüsünə Dəniz adı qoydular [98, s. 15].

Oğuzun ailəsi tamamilə təbiəti təmsil edir:

a) Bütün uşaqların ata tərəfdən nənəsi – Ay;

b) Birinci arvaddan doğulan uşaqların ana tərəfdən babaları – Günəş;

c) İkinci arvaddan doğulan uşaqların ana tərəfdən babaları – Su, Torpaq, Ağac;

ç) Birinci arvaddan doğulan uşaqlar: Gün, Ay, Ulduz;

d) İkinci arvaddan doğulan uşaqlar: Göy, Dağ, Dəniz.

Göründüyü kimi, "Oğuznamə" eposunun uyğur versiyası kimi elm aləmində tanınan "Oğuz kağan" mifinin

başlanğıc hissəsinin əsasında kosmoqonik mif durur. Hər bir mifologiyanın əsasını dünyanın yaranması haqqında kosmoqonik miflər təşkil edir. Buna uyğun olaraq dastanlarda qəhrəmanın doğuluşu dünyanın yaranması haqqında kosmoqonik süjeti əks etdirir. "Oğuz kağan" dastanında da qəhrəmanın doğulması, özünə ailə qurması, uşaqlarının, nəvələrinin anadan olması təkcə Oğuz xalqının yaranmasını deyil, həm də dünyanın yaranmasını təsvir edir. Bu təsvirdə xalqın – etnosun yaranması ilə dünyanın yaranması bir-birindən ayrılmaz prosesdir. Başqa sözlə, iki yaranış bir prosesdə təmsil olunur: insanın (ailənin, xalqın) yaranması təbiət obyektlərinin (Günəş, Ay, ulduz, göy, dağ, dəniz) yaranmasını, təbiət obyektlərinin yaranması isə insanın yaranmasını ifadə edir. Y.M.Meletinski mifoloji düşüncədə eyni zaman içərisində təbiət obrazlarının bu şəkildə cəmiyyəti, cəmiyyət obrazlarının isə təbiəti təmsil etməsini mifoloji metaforizm adlandırmışdır [153, s. 232].

Müasir metaforada bir obraz başqa obrazı işarə edir. Mifoloji metaforizm isə eyniləşdirməyə əsaslanır. Yəni "Oğuz kağan" mifində olduğu kimi, Oğuzun altı oğlu eyni zamanda həm insan, həm də təbiət cisimləridir. Bu da onu göstərir ki, mifoloji şüurla yaşamış ibtidai insan göydəki Günəşin, Ayın, ulduzların, göyün, dağların, dənizlərin də insan (kimi) olduğuna inanmışdır.

"Oğuz kağan" mifi poetikası baxımından kamil kosmoqonik mifdir. Burada kosmoqonik miflərin təbiətinə uyğun olaraq dünyanın yaranmasının təkcə mənşəyi deyil, həm də mahiyyəti də izah olunur. Lakin bu mifdə

mənşəyin izahı mahiyyətin izahına tabedir, başqa sözlə, mənşəyin izahı mahiyyətin izahına xidmət edir.

Biz bu mifdə Oğuz dünyasının (təbiətin və cəmiyyətin, məkanın və zamanın) mənşəyini aydın şəkildə müşahidə edirik. Yaranış Ay kağandan başlanır, Oğuzla başlanan yaranış onun altı oğlu, 24 nəvəsi ilə davam edir və həmin nəvələrdən bütün Oğuz xalqının yaranması ilə tamamlanır. Ancaq bu mifə diqqətlə fikir verdikdə onun əsas semantikasının dünyanın mənşəyinin izahı yox, quruluşunun, mahiyyətinin izahı ilə bağlı olduğu görünür. Bu fikri biz "Oğuz kağan" dastanının əvvəlində verilmiş kosmoqonik mifin bütün dastanda oynadığı rolla əsaslandırırıq. Belə ki, dastan yalnız bu mifdən ibarət deyil. "Oğuz kağan" dastanında Oğuzun dünyanı fəth etməsindən, ölüm vaxtı çatdıqda öz səltənətini oğlanları arasında bölməsindən danışılır. Başqa sözlə, Oğuz kağan Oğuz dünyasının (elinin) quruculuğu ilə məşğuldur. O, ölkələr işğal edir, Oğuz elini genişləndirir və böyüyən dövlətin quruluşunu nizamlayır. Məlum olur ki, bu nizamın əsasında Oğuzun ailəsinin yaranması haqqında kosmoqonik mif durur. Yəni ulu əcdad olan Oğuz kağanın ailəsinin quruluşu, daxili düzümü Oğuz dövlətinin siyasi, ictimai və mədəni quruluşunda təkrarlanır. Buradan aydın olur ki, dastanın əvvəlindəki mifdə dünyanın mənşəyinin təsviri yox, mahiyyətinin, quruluşunun təsviri əsasdır. Çünki bütün "Oğuz kağan" dastanında Oğuzun ailəsinin quruluşu Oğuz dövlətinin quruculuq sxemini təşkil edir. Oğuz xalqı Oğuz kağanın yaşadığı dövrdə də, o öləndən sonra da onun ailəsinin "Oğuz kağan" mifində əks olunmuş qu-

ruluşu əsasında yaşayırlar. Bu cəhətdən, dünyanın həmin mifdə təsvir olunmuş quruluş sxemi mənşəyi yox, mahiyyəti əks etdirir və buna görə də dastanın əvvəlindəki yaranış mifi bütün poetik göstəricilərinə görə kosmoqonik mifdir. Ancaq özü bütövlükdə mifoloji mətn olan "Oğuz kağan" dastanında etioloji miflərlə də qarşılaşırıq. Təbii ki, bu dastanda onlarsız ötüşmək mümkün olmazdı. Çünki kosmoqonik mif dünyanı bütöv halda yaradırsa, etioloji miflər də dünyanı onun detalları səviyyəsində yaradır.

Dastanda deyilir ki, Oğuz kağanın altı oğlu anadan olandan sonra o, böyük bir toy məclisi qurur və xalqı oraya toplayır. Ziyafətdən sonra xalqa deyir:

Oğuz kağan bəylərə, ulusa buyruq verdi,
Dedi: "Mən sizin kağanınız oldum,
Yay və qalxan alalım,
Buyan bizim damğamız olsun,
Boz qurd uranımız olsun.
Dəmir nizələrimiz meşələr olsun;
Av yerində qulanlar yerisin;
Çaylar, dənizlər [axsın];
Günəş bayrağımız, göy çadırımız olsun".
Yenə ondan sonra Oğuz kağan
Dörd tərəfə xəbər yolladı.
Bildirmələr yazdı, elçilərə verdi.
Bu bildirmədə yazılmışdı:
"Mən uyğur kağanıyam,
[Hansı] ki, mənə yer üzünün dörd yörəsində
Kağanlıq etmək qismət olub.
Sizlərdən tabelik tələb edirəm..." [98, s. 16-17].

Dastanın bu hissəsinin əsasında etioloji mif durur. Burada Oğuzlar arasında olan adət-ənənələrin, qayda-qanunların, siyasi quruluşun mənşəyi, səbəbi izah olunur. Səbəb isə Oğuz kağanın hakimiyyətinin ona göylər tərəfindən, başqa sözlə, Göy Tanrı tərəfindən verilməsidir. Buradan aydın olur ki, oğuzların etnik-siyasi tanınma nişanı olan damğalarını, hərbi atributlarını, yaşam yerlərini, siyasi quruluşlarını, dövlətin quruluşunu, qonşularla siyasi davranış qaydalarını ona görə məhz Oğuz kağan müəyyənləşdirir ki, hakimiyyət Göy Tanrı tərəfindən məhz ona verilmişdir. Çünki ilk insan, ilk əcdad odur, bütün Oğuz xalqı ondan əmələ gəlmişdir.

Göründüyü kimi, dastanın Oğuzun siyasi-ictimai davranış qaydalarını müəyyənləşdirməsini təsvir edən bu hissəsində etioloji mif inikas olunub. Həmin etioloji mifdə Oğuzun ilk insan, ilk əcdad olması xüsusi vurğulanır. Aynur Fərəcova yazır: "İlk əcdad, mədəni qəhrəman və demiurq eyni bir obrazın (ilk insanın) müxtəlif inkişaf mərhələlərinin adlarıdır. Mif qəhrəmanı ona görə **ilk əcdad** adlanır ki, bütün qalan insanlar ondan törəyir. Bu, mifik qəhrəmanın ilkin funksiyasıdır. O, ilk növbədə xalqı törətməlidir. Lakin daha sonra törətdiyi insanlar üçün yaşam qaydaları müəyyənləşdirməli, qayda-qanun qoymalı, ilk əşyaları, ilk ov alətlərini və s. düzəltməlidir. Bu isə ilk əcdadın mədəni quruculuq fəaliyyətidir. İlk əcdadın bu mədəni quruculuq fəaliyyətinə görə biz onu artıq **mədəni qəhrəman** adlandırırıq" [58, s. 26]. F.Qasımova göstərir ki, "elə mifoloji surətlər mədəni qəhrəman hesab edilir ki, onlar insanlar üçün müxtəlif mədəni nemətlər (od, əmək

alətləri, becərilən bitkilər və s.) əldə edir və ya ilk dəfə icad edirlər" [89, s. 57].

Biz də dastanın sözü gedən hissəsində ilk əcdad olan Oğuz kağanın mədəni quruculuq fəaliyyətinin təsvir olunduğunu görürük. Etioloji mif Oğuz kağanın bir mədəni qəhrəman kimi fəaliyyət göstərməsinin səbəblərini onun ilk əcdad olması, hömdarlığının (kağanlıq//xaqanlıq) ona Göy tanrı tərəfindən verilməsi ilə izah edir. Dastanda Oğuzla bağlı bu cür digər etioloji mif faktlar da var. Oğuz kağanın müxtəlif adamlara ad verməsi buna nümunədir.

Dastanda deyilir ki, Oğuz kağanın öz rəqibi olan Urus kağanın oğlunun davranışlarından xoşu gəldiyi üçün ona ad verir:

Oğuz kağan cavanın sözünü bəyəndi,
Sevindi, güldü, ayıtdı:
"Mənə çoxlu altun göndərmisən,
Balığını yaxşı saxlamısan".
Onun üçün ona Saklab adı qoydu [98, s. 22-23].

İtil çayının sahilinə gələn Oğuz kağan onu necə keçmək haqqında soruşur. Ordudan bir nəfər sal düzəldir və onlar çayı keçirlər. Oğuz kağan buna görə həmin döyüşçüyə Qıpçak adını verir və onu həmin yerə bəy təyin edir: "Sən burda bəy ol. // Qıpçak deyilən bəy ol" [98, s. 23].

Oğuz kağan daha sonra öz ordusu ilə Buz dağına çatır. Oğuzun atı Buz dağına girib itir. Bir döyüşçü gedib onu taparaq gətirir. Oğuz kağan ona Kağarlıq adı verir və onu həmin yerə bəylərbəyi təyin edir: "Ay, sən burda bəylərbəyi ol. // Qoy sənin adın biryolluq Kağarlıq olsun" [98,

s. 26].

O, daha sonra başqa bir döyüşçüyə də ad verir. Oğuz kağan öz ordusu ilə böyük və qiymətli bir evə rast gəlir. Qapısında kilid olan evin açarı yox idi. Tömürdü kağul deyilən bir əsgər kilidi açır. Maraqlıdır ki, həmin döyüşçünün adı ola-ola, Oğuz onun adını dəyişərək Kalaç qoyur [98, s. 26].

"Oğuz kağan" dastanında advermə motivinin olması səciyyəvi haldır. F.Bayatın yazdığı kimi: "Advermə köçəri türk mədəniyyətində bütöv bir sistemdir. Ad yaş kateqoriyasından asılı olaraq dəyişir. Deməli, ad həm yaşla, həm də sosial statusla bağlı dəyişir" [35, s. 9-10].

Maraqlıdır ki, Oğuz kağan təkcə başqa adamlara və xalqlara ad qoymur, o həm də özü özünə ad qoyur. İslam dövrünə (XVII əsr) aid Əbülqazi "Oğuznamə"sində Oğuzun atası Qara xandır. Dastanda nəql olunur ki, "uşağın bir yaşı tamam olanda Qara xan eli çağırdı və ulu toy qurdu. Toy günü Qara xan uşağı ziyafətdəkilərin yanına gətirməyi buyurdu və öz bəylərinə müraciət edərək dedi: "Bizim bu uşağın bir yaşı tamam oldu, siz ona hansı ad verirsiniz?". Bəylər cavab verməmiş, uşaq dedi: "Mənim adım Oğuzdur" [48, s. 52].

Burada təsvir olunmuş adqoyma epizodunun əsasında etioloji mif durur. Etioloji mif izah edir ki, Oğuzun özü özünə ad qoymasının səbəbi onun Allahın vəlisi, yəni dostu olmasıdır. Oğuz, başqa sözlə, "Oğuz kağan" dastanında birbaşa Göy Tanrı, müsəlman oğuznamələrində isə Allahla bağlıdır. F.Bayatın yazdığı kimi: "Bu uşaq anasının bətnində olarkən Allahın vəlisi təyin edildiyindən türkcə vəli

mənasında olan Oğuz adını alır" [122, s. 144].

Qeyd edək ki, "Oğuz kağan dastanının mətni belə etioloji mif motivləri ilə zəngindir. Bunun səbəbi onunla bağlıdır ki, dastanda bütövlükdə Oğuz dünyasının qurulması əks olunmuşdur. Başqa sözlə, dastanın özü bütöv bir kosmoqonik dastandır: tam şəkildə yaradılışı gerçəkləşdirir. Yaradılış isə, bildiyimiz kimi, mürəkkəb quruluşa malik prosesdir. O, bütöv, iri yaradılış aktlarını əhatə etdiyi kimi, kiçik yaradılış aktlarını da təqdim edir. Təbiidir ki, böyük yaradılış aktları kiçik yaradılış aktlarından təşkil olunur. Bu cəhətdən, "Oğuz kağan" dastanının əsasında duran kosmoqonik miflər bütöv Oğuz dünyasının yaranışını reallaşdırdığı kimi, dastandakı kiçik etioloji miflər də həmin dünyanın ayrı-ayrı hissələrinin, detallarının yaradılışını izah edir. Bu izahlar arasındakı əsas fərq ondan ibarətdir ki, etioloji miflər yalnız mənşəyi (yaranışın səbəblərini), kosmoqonik miflər isə səbəblərdən daha çox dünyanın quruluşunu, quruluşu təşkil edən hissələr arasında məna əlaqələrini, başqa sözlə, mahiyyəti izah edir. "Oğuz kağan" mətni də bir yaradılış dastanı olduğu üçün onun məzmununda kosmoqonik miflər də, etioloji miflər də özünə yer almışdır.

II BÖLMƏ

REAL-FİZİKİ DÜNYA OBRAZLARININ YARANMASI HAQQINDA ETİOLOJİ MİFLƏR

İlk növbədə vurğulamaq istərdik ki, etioloji miflərin seçilməsi, əhatə olunması da mürəkkəb bir problemdir. Təsnifatlar müxtəlif olduğu, alimlər etioloji mifləri müxtəlif şəkillərdə təsnif etdikləri kimi, etioloji miflərin əhatə dairəsi də müxtəlifdir. Bəzi fikirlərə nəzər saldıqda onların bütün hallarda təsnifat aparan alimlərin öz baxışlarını əks etdirdiyini görürük. Məsələn, Y.M.Meletinskinin birinci fəsildə də istinad etdiyimiz bir yanaşmasında etioloji miflərin ümumi olaraq bəzi heyvan və bitkilərin, dağ, dəniz, göy cisimləri kimi təbiət obyektlərinin, ildırım, tufan və s. kimi təbiət hadisələrinin müxtəlif sosial və dini təsisatların, təsərrüfat fəaliyyətinin növləri, od, ölüm və s. necə meydana çıxmasının səbəbləri haqqında olan mətnləri əhatə etdiyi göstərilir [154, s. 635].

Əlbəttə, Y.M.Meletinski kimi bir mifşünas alimin bu yanaşması elmi bir yanaşmadır və hər bir tədqiqatda əsas olaraq götürülə bilər. Elə biz də öz tədqiqatımızda alimin həm bu fikrinə, həm də digər fikirlərinə istinad etmişik. Ancaq bu yanaşma alimin özünün də qeyd etdiyi kimi, etioloji mifləri ümumi şəkildə əhatə edir. Yəni hər bir xalqın özünə məxsus mifoloji hekayətləri var. Həmin heka-

yətlər onu yaradan xalqın özünə məxsus mifoloji görüşlərini əks etdirir. Bu cəhətdən belə hesab edirik ki, etioloji miflərin araşdırılması zamanı mövcud mifoloji mətn fonduna əsaslanmaq daha faydalıdır. Biz bu tədqiqatda dünya alimlərinin fikirlərini də nəzərə almaqla məhz Azərbaycan mif mətnlərinə əsaslanacağıq.

Məlumdur ki, mifoloji obrazlar tipi etibarilə iki qismə bölünür:

1. Real-fiziki dünyanı əks etdirən obrazlar;
2. Metafiziki dünyanı əks etdirən obrazlar.

Örnək olaraq deyək ki, mifdəki insanlar, heyvanlar, quşlar, göy cisimləri və s. real-fizki dünyanı əks etdirir. Lakin pəri, cin, hal, qaraçuxa, quleybanı və s. kimi fantastik-xəyali obrazlar metafiziki dünyanı əks etdirir. Biz də haqqında etioloji mif olan obrazların semantikasını bu təsnifatda öyrənməyi məqsədəuyğun hesab edirik.

Dünyanın yaranması haqqında miflərin etioloji semantikası. Yerin, göyün və ümumiyyətlə, dünyanın yaranması haqqındakı mifləri müqayisə etdikdə çox maraqlı etioloji mənzərə ilə üzləşirik. Belə ki, bu miflərin əksəriyyətinin məzmunu ümumən eynidir, lakin mətndən-mətnə məzmunla bağlı müxtəlif təfərrüatlara, fərqli detallara rast gəlirik. Yəni dünyanın yaranması haqqındakı mif sanki məzmunca genişlənir. Bu da bizə həmin miflərin etioloji semantikasının dərinliklərinə, məna incəliklərinə varmağa imkan verir.

Mətn örnəklərinə nəzər salaq. Miflərdən birində deyi-

lir ki, lap qabaqlar Allahdan başqa heç kim yox imiş. Yer üzü də başdan-ayağa su imiş. Allah bu lili su edir. Sonra bu lili qurudub torpaq edir. Sonra torpaqdan bitkiləri cücərdir. Ondan sonra da torpaqdan palçıq qayırıb, insanları yaradır, onlara ruh verir [32, s. 35].

Bu mətn yaradılışı nəql edir. Dünyanın yaradılışından bəhs edən mif tipologiyasına görə kosmoqonik mifdir. Çünki burada bütöv bir kosmoqonik proses təsvir olunmuşdur. Ancaq mifin sadə quruluşa malik olması, dünyanın yaradılışının səbəbini, yəni mənşəyini izah etməsi ümumi planda kosmoqonik mif olan bu mətnin daha çox etioloji mif olduğunu söyləməyə imkan verir. Çünki bu mətndə dünyanın yaradılış prosesinin mahiyyətindən daha çox mənşəyi izah olunmuşdur.

Bu mifin etioloji semantikasını aydınlaşdırmaq üçün ilk növbədə onda inikas olunmuş yaradılış prosesini və həmin prosesi təşkil edən ünsürləri müəyyənləşdirmək lazımdır. Mətndə iki tip obraz var:

Yaradan: Allah;

Yaradılanlar: lil, torpaq, bitki, insan.

Əvvəlcə su ünsürünün bu yaradılış prosesindəki yerini və vəzifəsini (funksiyasını) müəyyənləşdirmək gərəkdir. Çünki yaradıcının (Allahın) onu nə vaxt və necə yaratması haqqında mətndə heç bir söz deyilmir. O, elə əvvəldən var imiş.

S.S.Averintsev mifologiyada su obrazı haqında yazır: *"Su – kainatın fundamental ünsürlərindən biridir. Su ən müxtəlif mifologiyalarda ilk başlanğıc, bütün varlığın başlanğıc vəziyyəti, ilkin xaosun ekvivalentidir"* [132, s. 240].

Alimin verdiyi bu bilgi bizə yuxarıda verdiyimiz etioloji mifdə su ünsürünün yaradılış prosesindəki yerini və rolunu anlamağa imkan verir. Suyun ilkin xaosun ekvivelenti (Ekvivalent – "eynigüclü" mənasında olan sözdür və suyun xaosun ekvivalenti olması, onun xaosu bildirməsini ifadə edir.) olması bizə bu mətnin ilkin mifoloji görüşlərlə bağlı olduğunu söyləməyə imkan verir. Çünki mətndə işlənmiş Allah sözü bu mifoloji mətni İslam dövrünə aid etməklə, onun tarixini cavanlaşdırır. Lakin islami düşüncəyə görə, su Allahla bərabər öz-özünə mövcud ola bilməz. Çünki İslamda maddi yaradılış aləmi, o cümlədən suyun özü Allah tərəfindən yaradılmışdır. Bu mətndə isə suyun Allahla bərabər elə əvvəldən var olması aydın şəkildə göstərilmişdir.

Mətndə yaradılış silsilə şəklində baş verir: sudan – lil, lildən – torpaq, torpaqdan – bitki və palçıq, palçıqdan – insan yaradılır. Mifin etioloji semantikasının əsas mənası ondan ibarətdir ki, dünyanın yaradılışının səbəbi Allahdır. Allah istəməsə idi, dünyanı yaratmazdı.

Başqa bir mif mətnində də dünyanın yaradılışının mənşəyində Allahın durduğu göstərilir. Mifdə deyilir ki, dağları Allah-təala həzrətləri torpağa pərsəng yaradıb. Dağları yaradandan sonra yer kürəsi dayanıb öz səviyyəsində. Ona qədər silkələnirmiş, su da yayılırmış hər yerə... [26, s. 14].

Bu etioloji mifdə dünyanın indiki sabit vəziyyətinin səbəbləri izah olunub. Mifdən məlum olur ki, Allahın yaratdığı dünya silkələnir, su da hər yerə yayılırmış. Təbii ki, bu halda yer üzündə normal yaşayış ola bilməzdi. Allah

yerin silkələnməsini durdurmaq üçün dağları pərsəng olaraq yaradır. Bundan sonra yerin silkələnməsi dayanmış və yer indiki səviyyəsində durmuşdur.

Əslində, burada iki yaradılış aktı var:

1. Dünyanın mühüm relyef ünsürlərindən olan dağların yaradılma səbəbi:

2. Dünyanın indiki vəziyyətinin necə yaranması.

Göründüyü kimi, Allah dağları pərsəng olaraq yaradıb. Mifin etioloji semantikası bu pərsəng elementi ilə sıx bağlıdır. Pərsəng – peyğəmbəri tərəzi adlanan tərəzilərin gözlərini bir-birinə bərabər etmək üçün işlədilən daşlara, yaxud başqa yüklərə deyilir. Peyğəmbəri tərəzi əllə çəkilən tərəzidir. Bu tərəzi, təqribən, bir metr uzunluğunda olan möhkəm bir ağacdan və onun iki tərəfindən iplə asılmış tərəzi qablarından (gözlərindən) ibarətdir. Tərəzinin gözləri bərabər səviyyədə durmayanda yüngül tərəfə, adətən, daşlardan ibarət yük qoyurlar ki, onlar bərabərləşsin. Həmin yüklər pərsəng adlanır. Buradan aydın olur ki, Allah yaratdığı varlıq aləminə ilahi tarazlıq verib. Yeri də bu tarazlığa uyğunlaşdırmaq üçün dağları pərsəng yaradıb. Buradan o nəticəyə gəlmək olar ki, Allah dünyanın, kainatın bütün ünsürlərini ölçü-biçi, nizam-intizam içərisində yaradıb.

Qeyd edək ki, mifin təhlilindən hasil olan bu məna, əslində, dünyanın mahiyyətini, yəni onun elementləri arasındakı münasibətləri ifadə edir. Buna görə təhlil etdiyimiz mif qısa və sadə məzmununa baxmayaraq, janr tipologiyasına görə kosmoqonik mif hesab oluna bilər. Lakin İslam dini kosmoqoniyasında Allahın dünyanı hansısa tərə-

zi ilə çəkərək yaratmasına dair heç bir işarə yoxdur. Bu o deməkdir ki, mifdəki Allah obrazı İslam dininin qəbulundan sonra mətnə daxil edilib. İslamdan çox-çox əvvələ, ibtidai düşüncə dövrünə aid olan bu mifdə Allahın yerində, çox güman ki, ilk əcdad, yaxud onun başqa bir şəkli olan mədəni qəhrəman obrazı olub. Bu cəhətdən, təhlil etdiyimiz mif ilkin etioloji miflər qrupuna aiddir.

Təhlildən aydın olur ki, miflərdəki Allah obrazını heç vaxt İslamdakı Allah ilə eyniləşdirmək olmaz. Çox qədim tarixi köklərə malik etioloji miflərin islamlaşmasına dair bir örnəyə də diqqət verək. Mətndə deyilir ki, dünya titrəyib, bərqərar olmayıb. "Bismillahir-Rəhmanir-Rəhim" sözü "Quran"a yazılandan sonra bərqərar olub. Ondan sonra yerin titrəməsi dayanıb, yer üzünə insanlar gəlib [26, s. 14].

Bu mif yuxarıdakı miflə sıx bağlıdır. Yer üzünə insanların gəlməsi üçün yerin titrəməsi durmalı imiş. Onu Allah durdurur. Yerin titrəməsi "Quran"ın ilk sözü olan "Bizmillahir-Rəhmanir-Rəhim"in yazılması ilə dayanıb. Buradan aydın olur ki, yer üzündə indiki həyat "Quran"ın yaranması ilə başlanıb. Lakin bu mif bizə nə qədər islami təsir bağışlasa da, onun əsasında yerin və ondakı insanların yaranmasının səbəbləri haqqında etioloji mif durur. Çünki İslam dininin özündə belə bir mətn yoxdur və bu mif də əvvəlkilər kimi yaradılışın səbəbini ilkin yaradıcıya bağlayır.

Digər bir maraqlı mifə diqqət yetirək. Göylə uçan üç quşdan biri sual verir ki, bu dünya haqq dünyadır, yoxsa nahaq? Biri deyir ki, haqq dünyadır, o birisi deyir, nahaq

dünyadır. Üçüncü quş isə deyir ki, nahaq dünyadır. Çünki dəryanın – dibi, qatırın – balası, göyün də – ucu yoxdur [22, s. 30].

Göründüyü kimi, bu mifdə dəryanın, yəni okeanların çox dərin olmasının, qatırın bala verməməsinin, göyün də intəhasız dərəcədə hüdudsuz olmasının səbəbləri izah olunur. Səbəb çox sadədir. Çünki Allah dünyanı belə yaradıb. Ancaq mətnin etioloji semantikası bununla məhdudlaşmır. Mətnin semantik strukturu iki məna layına malikdir. Başqa sözlə, birinci məna layının altında başqa məna layı da var. Çünki mətndə İslam ideologiyasındakı "haqq dünya" və "nahaq dünya" anlayışlarından da söhbət gedir.

İslamda bu dünya nahaq dünya, o dünya haqq dünya hesab olunur. Burada haqq və nahaq dedikdə bu dünyanın fani olması, yəni müvəqqəti dünya olması, o biri dünyanın isə əbədi olması nəzərdə tutulur. Etioloji mif bu dünyanın nahaq dünya olmasını elə mifin məntiqinə uyğun izah edir. Yəni mifə görə, okeanların dibi görünsə idi, qatırın balası olsa idi, göylərin də sonu bilinsə idi, bu dünya kamil dünya olacaqdı. Məlum olur ki, mifin məntiqinə görə, bu dünya tam şəkildə, yəni mükəmməl yaradılmayıb, dərya, qatır və göylə bağlı daha üç yaradılışa ehtiyac var. Mifdən çıxan bu məna dünyanın mahiyyətinə işarə etdiyi üçün onu həm də kosmoqonik mif hesab etmək olar. Onsuz da kosmoqonik və etioloji miflər bir-biri ilə sıx bağlıdır və bəzən elə olur ki, eyni mif mətnini həm kosmoqonik, həm də etioloji mif kimi götürmək olar.

Bir qədər əvvəl qeyd etmişdik ki, dünyanın yaranması

haqqındakı etioloji miflər sanki məzmunca bir-birini təkrarlasa da, müəyyən detallarla fərqlənir. Bu cəhətdən, indi nəzərdən keçirəcəyimiz mifin etioloji semantikası daha zəngindir. Mətndə deyilir ki, Yer ilə Göy bir-birinə çox yaxın imiş. Günlərin bir günü bir arvad çörək bişirirmiş. Bu vaxt uşağın burnu axır. İstəyir ki, çörəklə uşağın burnunu silsin. Göydən bir yaylıq düşür. Arvadın yaylığa heyfi gəlir. Çörəkdən bir az qopardıb uşağın burnunu silir. O vaxt göy qəzəblənir, yerdən çox-çox uzaqlaşır [23, s. 10].

Biz burada dünyanın iki vəziyyətini görürük:

1. Yer ilə Göyün bir-birinə yaxın olduğu ilkin vəziyyət;

2. Yer ilə Göyün bir-birindən uzaq olduğu indiki vəziyyət.

Mifdə dünyanın yaranması kosmos-xaos-kosmos sxeminə uyğun baş verir:

a) Yer ilə göyün bir-birinə yaxın olduğu vəziyyət dünyanın yaxşı çağı imiş (*kosmos vəziyyəti*).

b) Arvadın etdiyi pis hərəkətlə dünyanın nizamı pozulur (*kosmosun xaosla əvəz olunması*);

c) Göy qəzəblənərək yerdən uzaqlaşır və dünyanın indiki halı yaranır (*xaosdan yeni kosmosun yaranması*).

Mifdən aydın görünür ki, burada Yer və Göy obrazları Günəş və Ay haqqındakı miflərdə olduğu kimi canlı obrazlardır: necə ki, Göy qəzəblənərək yerdən uzaqlaşır. Q.Rabinoviç mifologiyada yer obrazı haqqında yazır: "Yer – Od, Hava və Su ilə yanaşı, kainatın əsas ünsürlərindən biridir. İlahiləşdirilmiş Yer obrazının iştirak etdiyi süjetlərin əhəmiyyətli hissəsi kosmoqonik miflərə aiddir və bu

miflərdə ilkin ilahi cütlük olan Göy və Yerin ittifaqının kainatda həyatın əsasını qoymasından və həmin ittifaqdan yeni tanrıların yaranmasından danışılır" [160, s. 466].

Bu mifdə Yerin sabit vəziyyətdə durduğunu, Göyün hərəkət etdiyini, yəni qəzəblənərək Yerdən uzaqlaşdığını görürük. Mifin məntiqinə görə, insanlar, o cümlədən həmin qadın yerdə yaşadığına görə onların məsuliyyətini Yer daşıyır. Bu cəhətdən, Göy elə Yerə qəzəblənir.

Göyün bu fəallığı təsadüfi deyil. N.B.Braginskaya yazır: "Mifologiyada göy kosmosun ən əhəmiyyətli hissəsidir. Göy – ilk növbədə əsas semantik oppozosiyalardan biri olan yuxarının mütləq təcəssümüdür" [140, s.. 206]. Gördüyümüz miflərdə yer və göyün bir yerdə olması təsadüfi deyildir. Q.A.Levinton yazır ki, "mifologiyada kəbin motivlərinin bir neçə kateqoriyası var. Ən əsas kəbin mifi Yer və Göyün dünyanın yaradılışının əsasını qoyan nikahıdır" [151, s. 423].

Yuxarıdakı mifin başqa bir variantında yuxa bişirən arvad ağır bayıra gedən uşağın yanını yuxa ilə silir. Yer-göy bir dəfə möhkəm şaqqıldayır, göy guruldayır və dünya indiki halına düşür [86, s. 14].

Dünyanın yaranması haqqında etioloji miflərin ümumi semantikasını aşağıdakı kimi səciyyələndirmək olar:

a) Bu miflərin bəziləri islami görüşlərə transformasiya olunmuşdur. Yaradıcı başlanğıc kimi Allahın adı çəkilir. Lakin miflərin təhlili göstərir ki, burada Allah obrazının İslamdakı Allahla yalnız ad bağlılığı var. Çünki miflərin məzmunu "Quran"la, İslam hədisləri ilə təsdiq olunmur. Həmin miflər İslam dinindən çox-çox qabaqkı ibtidai icma

quruluşu ilə bağlıdır.

b) Miflərin bir qismində Allahın dünyanı necə yaratması təsvir olunur. Bu, dünyanın əsas elementlərinin ardıcıllıqla yaradılmasını nəql edən kosmoqonik prosesdir. Ancaq miflərin sadə quruluşa malik olması, kosmoqonik prosesdə mahiyyətin izahının mənşəyin izahına tabe olması onları etioloji miflər kimi səciyyələndirməyə imkan verir.

c) Miflərin bir qismi yer və göyün bir-birindən aralanmasını nəql edir. Burada dünyanın iki vəziyyəti öz əksini tapmışdır: göylə yerin bir-biri ilə yaxın olduğu əvvəlki vəziyyət və bir-birindən aralandıqdan sonrakı indiki vəziyyət. Əvvəlki vəziyyətdən indiki vəziyyətə keçid kosmos-xaos-kosmos ümumi yaradılış sxemi əsasında baş verir.

ç) Yer və Göy haqqındakı mifdə, onlar Günəş və Ay haqqındakı etioloji miflərdə olduğu kimi qoşa təsvir olunurlar. Ay və Günəş, adətən, bacı-qardaş olduqları üçün, bunların münasibətləri məlum deyil. Dünya mifologiyasında Yer və Göyün münasibəti "müqəddəs nikah" kimi təqdim olunur. Ancaq bizim burada təhlil etdiyimiz miflərdə onların nikahı barəsində heç bir bilgi yoxdur.

Günəş, Ay və ulduzlar barəsindəki miflərin etioloji məna aləmi. Azərbaycan folklorunda Günəş və Ay haqqında çoxlu miflər vardır. Mifologiya elmində Günəş haqqında olan miflər – *solyar miflər*, Ay haqqında olan miflər – *lunar miflər* adlanır. Günəş və Ayın mifologiyada özünə geniş yer tutması təsadüfi deyil: ilk insanlar gecələr başlarının üstündə həmişə Ayı, gündüzlər Günəşi görmüşlər. Ona görə də Ayı gecə dünyasının, Günəşi isə gündüz

dünyasının sahibi, hökmdarı, tanrısı hesab etmişlər. "Oğuznamə"nin uyğur versiyasında Oğuz kağanın anası Ayın kağan, yəni xan, hökmdar adlanması bunun bir örnəyidir. Günəş və Ay türk xalqlarının mifoloji görüşlərində də mühüm yer tutur. E.B.Taylor Azərbaycanın qədim tarixində rol oynamış massagetlərin Günəşə insanları qışın əzab-əziyyətlərindən qurtardığı üçün qurban kəsməsi faktını qeyd etmişdir [162, s. 411-412]. C.Cəfərov da yunan tarixçisi Herodotun əsərində İran ərazisindəki qədim türk tayfalarının Günəşi və Ayı tanrı kimi tanıdıqlarına dair faktların olduğunu göstərmişdir [43, s. 57].

Günəş və Ay haqqındakı miflərdə, əsasən, aşağıdakı etioloji aktların səbəbləri izah olunur:

1. Günəşin niyə gündüz, Ayın gecə çıxmasının səbəbləri;

2. Ayın üzündəki ləkənin səbəbləri.

Birinci fəsildə nəzərdən keçirdiyimiz mifdən aydın oldu ki, Ayın üzündəki ləkə anasının onu cəzalandırması ilə bağlıdır. Göy ana qızı Günəşə gündüz, oğlu Aya gecə gəzməyi tapşırır. Ay razılaşmır, ana onu xəmirli əli ilə vurur və Ayın üzündə ləkə qalır [15, s. 46].

Qeyd edək ki, miflərdə bu barədə fərqli təfərrüatlar təqdim olunur. Mətnlərdən birində deyilir ki, Günəşlə Ay bacı-qardaş imiş. Onlar dəcəl olduqları üçün bir-birləri ilə çox dalaşıb, analarını hirsləndirirmişlər. Bir gün ana çörək bişirəndə Günəş əlini xamıra batırıb Ayın üzünə vurur. Ana da hirslənib bunlara qarğış edir ki, sizi görüm heç vaxt bir-birinizin üzünü görməyəsiniz [32, s. 35].

Mətndə iki etioloji məna var:

Birincisi, Ayın üzündəki ləkə onun bacısı Günəşin xamırlı əli ilə vurmasının izidir.

İkincisi, bu iki göy cisminin birinin gecə, o birisinin gündüz çıxmasının səbəbi ananın qarğışı ilə bağlıdır.

Başqa bir mifdə Ayın üzündəki ləkə fərqli izah olunur. Mətndə deyilir ki, iki qardaş çöldə ot yığırmışlar. Biri deyir ki, acmışam, gəl çörək yeyək. O birisi cavab verir ki, əvvəl namaz qılaq, sonra yeyək. Birinci qardaş hirslənir və namaz qılmağı təklif edən qardaşı yabaya taxıb, göyə qaldırır. Göydəki Ay həmin yaba ilə qaldırılan qardaşdır. Ayın üzündəki ləkə də yabanın yeridir [22, s. 30].

Göründüyü kimi, bu mifdə də Ay cəza alan tərəfdir. Mif bu halda onun həm göydə olmasının, həm də üzündəki ləkənin səbəbini izah edir. Burada diqqət çəkən cəhət ondan ibarətdir ki, əksər miflərdə Ay və Günəş birbaşa insan cildində olan göy cisimləri kimi təqdim olunduqları halda, bu mifdə Ayın bir göy cismi kimi insandan necə əmələ gəlməsi göstərilmişdir.

Maraqlıdır ki, Günəş və Ay arasındakı münasibətlər mətnlərdə fərqli şəkildə təqdim olunur. Onlar əsasən bacı-qardaş kimi göstərilir. Ancaq miflərdə onların bacı-qardaş olmadığı hallar da var. Mətnlərdən birində deyilir ki, Ay – oğlandır, Gün – qız. Ay Günü istəyirmiş. Hər gün onun dalınca gəzirmiş. Gün nə qədər eləyir, bu, əl çəkmir. Bir gün yenə Ay Günün dalınca düşür. Gün qaçır, Ay da onun dalınca. Gün baxır, Ayın əlindən qurtarmayacaq, əyilib yerdən bir ovuc palçıq götürüb, atır onun üzünə. Ay dayanır, Gün çıxır gedir. O vaxtdan da Ayın üzündə ləkələr qalıb [28, s. 47].

Bu mətndə Günəş və Ay artıq qadın və kişi başlanğıclarını təmsil edir. Bu cəhətdən qeyd etmək gərəkdir ki, bu məsələdə sabit hal yoxdur. Bəzi mətnlərdə Ay – oğlan, Günəş – qız kimi təqdim olunduğu halda, bunun əksi olan mətnlər də var. R.Əlizadə yazır: "Qədim türk folklorunda Ay və günəş fərqli yönləri ilə – mədəni qəhrəmanlar, bacı-qardaş, valideyn-övlad kimi təsvirini tapmışdır" [55, s 16]. Bu cəhətdən, M.Seyidov yazır ki, ""Oğuznamə"də, "Tapdıq" nağılında Günəşi təmsil edənlər qadınlardır, deyəsən, qadın başlanğıcıdırlar. Ancaq oğuzların başqa bir əsərində – Dədə Qorqud boylarında isə məsələ tamamilə başqa şəkildədir" [109, s. 370].

Qeyd etmək gərəkdir ki, M.Seyidov "Oğuznamə"də Günəşin qadın başlanğıcını təmsil etməsini dedikdə Oğuz kağanın göydən gün şüası şəklində yerə enən arvadını nəzərdə tutur. Ancaq elə həmin mətndəcə Ay kağanın Oğuzun anası olması, yəni qadın başlanğıcını təmsil etməsi məlumdur. Buradan aydın olur ki, miflərdə Ayın və Günəşin kişi və qadın olması haqqında sabit hal yoxdur. Onlar müxtəlif mətnlərdə kişi kimi də, qadın kimi də təqdim olunurlar. S.Buluç məşhur türkoloq V.V.Radlovun tədqiqatına əsasən türk xalqlarının bir çoxunda Günəşin – qadın, Ayın isə erkək (kişi) kimi tanındığını göstərmişdir [173].

Bu barədə R.Qafarlının verdiyi bilgilər diqqəti cəlb edir. O 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 – Günəş babanın yer üzündəki istəkli nəvələrindən (insanlardan) üz döndərirlər" [71, s. 27].

Bu bilgilərdən aşağıdakılar aydın olur:

a) Günəş həm kainatın hökmdarı, həm Yerin yaradıcısıdır.

b) Günəş kişi başlanğıcını təmsil edir.

c) Qışı təmsil edən varlıqların (obrazların) insanlardan üz döndərməsinin səbəbi onların Günəşə paxıllıq etmələridir.

N.A.Alekseyev isə Ayın yakut türklərində qadın başlanğıcı olmasını, hamilə qalmaq istəyən qadınların Ay ruhundan övlad istəmələrini göstərmişdir [133, s. 34].

Azərbaycan mifoloji mətnlərindən birində Ay və Günəş ər-arvad kimi təqdim olunur. Mətndə deyilir ki, Ay Günün əridir. Gün tutulanda deyirlər ki, ulduzların biri ilə qaçıb. Aya xəbər verməkdən ötrü tüfəng, tapança atırlar, qab-qacağı döyüb səs edirlər. Ay da xəbər tutur, gedib günü geri gətirir [32, s. 39].

Bu mətndə güntutulma hadisəsinin səbəbləri izah olunur. Mifə görə, güntutulma hadisəsi Günəşin Aydan bezərək başqa bir ulduzla qaçması nəticəsində baş verir. Göründüyü kimi, bütün miflərdə olduğu kimi, bu mətndə də Ay ilə Günəş arasında qarşıdurma, ziddiyyət halı öz əksini tapmışdır. Digər tərəfdən, əksər miflərdə Günəşi sevən Ay ona qovuşa bilmədiyi halda, bu mətndə onlar evlənmişlər və Günəş Ayın arvadıdır.

İstinad olunmuş faktlar və fikirlərdən aydın olur ki, Günəş və Ayın hansının kişi, hansının qadın olmasından

asılı olmayaraq, onlar kosmoqonik başlanğıcları təmsil edirlər. Yəni Günəş və Ay həm də insanların əcdadlarıdır.

Qeyd etmək gərəkdir ki, Ayın üzündəki ləkələr insanların diqqətini çox cəlb etmiş və bu məsələ etioloji miflərdə də öz əksini tapmışdır. Maraqlıdır ki, Günəşlə bağlı da az miqdarda belə miflər var. Onlardan birində Günəşin rənginin bəzən niyə tünd qırmızı olması izah olunmuşdur. Mətndə göstərilir ki, cinlər, əjdahalar Günəşin düşmənləridir. Ona hücum edib boğmağa çalışırlar. O zaman Günəşlə cinlər, əjdahalar arasında bərk dava düşür. Günəşin gücü get-gedə tükənir. İnsanlar yerdə hay-küy salıb ona kömək etməyə çalışırlar. Cinlər və əjdahalar dərhal Günəşi buraxırlar. Davada Günəş çox boğulduğu üçün rənginə qızıl qan gəlir. Ona görə də Günəş tutulandan sonra rəngi qıpqırmızı olur [32, s. 38]

Bu mifdə də güntutulma hadisəsi təsvir olunmuşdur. Burada da qarşıdurma var. Cinlər və əjdahalar Günəşə qarşı dururlar. Bizcə, onlar gecəni, qaranlığı, Ayı təmsil edirlər. Axı miflərdə bu obrazlar xaosla, qaranlıqla bağlı şər qüvvələr hesab olunurlar.

Mifologiyada Günəş və Ay kimi ulduzlar da öz əksini tapmışdır. Azərbaycan mifoloji mətnlərində bu mövzuda maraqlı etioloji miflər vardır. Onlar, əsasən, adlı ulduzlar haqqındadır. Məsələn, Karvanqıran ulduz haqqında deyilir ki, bir karvanın sahibi Karvanqıran ulduzu Dan ulduzu ilə dəyişik salır. Yola düşürlər. Ha gedirlər səhər açılmır, borana düşüb ölürlər. Elə o vaxtdan bu ulduzun adı Karvanqıran qalır [22, s. 30].

Bu mətn janr tipologiyasına görə etioloji mifdir: bura-

da sözü gedən ulduzun adının nəyə görə Karvanqıran olması izah olunmuşdur. Bu mif bütün yaradılış mifləri kimi kosmos-xaos-kosmos sxemi əsasında qurulmuşdur:

a) Karvanın öz ahəngi ilə maddi rifah məqsədi ilə yol getməsi – kosmos;

b) Karvan sahibinin ulduzları səhv salması və karvandakıların həlak olması – kosmosun xaosa keçməsi;

c) Bu hadisə nəticəsində səhv salınan ulduzun Karvanqıran adlandırılması – yeni kosmosun yaradılması deməkdir.

Dan ulduzu haqqında olan mətndə deyilir ki, o, bir oğlandır. Sevgilisi bulağa gəlir. Bu da onu görmək üçün hər gün tezdən çıxır ki, səhər-səhər sevgilisini görsün. Deyirlər ki, qızı körpə vaxtı kimsə göydən atıb. Bu da indi onu yerdə axtarır [28, s. 46].

Bütün janr tipologiyasına görə etioloji mif olan bu mətndə Dan ulduzu adlı göy cisminin niyə səhər tezdən çıxmasının səbəbi izah olunub. Mətnin etioloji semantikasına görə, Dan ulduzu canlı bir insandır və bir qıza aşiq olub. Onun sevgilisi yerdə yaşayır. Ancaq mətn izah edir ki, Dan ulduzunun sevgilisi də vaxtilə göydə yaşayan ulduz olub və kimsə onu yerə atıb, o da indi yer sakininə çevrilib.

Başqa bir mətndə Dan ulduzu mənfi planda, yəni mütrüf kimi təqdim olunur. Mətndə deyilir ki, Dan ulduzuna mütrüf ulduzu da deyirlər. O tez çıxır ki, camaatın nə yeyib-içdiyini görsün. Gec yatır ki, yığışanda nə etdiklərinə baxsın. Ona görə deyirlər mütrüf ulduzu. Nəfsli olub, umsux olub [28, s. 46].

"Mütrüf" ərəb mənşəli sözdür, Azərbaycan klassik ədəbiyyatında "mütrib", "mütrüb" şəkillərində də işlənib. Mənası – çalıb-oynayan, xanəndə, şövq verən, şənləndirən, fərəh gətirən deməkdir [31, s. 163]. Bu söz indi dilimizdə abırsız, utanmaz adam mənasında işlənir. Ancaq belə hesab edirik ki, Dan ulduzunun mütrüf adlanması həm də bu sözün şövq verən, şənləndirən, fərəh gətirən mənaları ilə bağlıdır. Axı Dan ulduzu səhərin gəlişindən xəbər verir. Qorxu, şər dolu qaranlıq gecədən sonra xeyir dolu səhərin açılması insanlara, doğrudan da, şövq, şənlik, fərəh gətirir.

Qeyd etmək gərəkdir ki, Dan ulduzunun mənfi planda təqdim olunduğu mətnlər azlıq təşkil edir. O, miflərdə, əsasən, müsbət xarakterli obraz kimi təsvir edilir. Məsələn, mətnlərdən birində deyilir ki, Nəsir ulduzu Dan ulduzudur. O, Nəsir adında bir adama kömək eləyibmiş. Ona görə adına Nəsir ulduzu deyirlər [32, s. 39].

Azərbaycan əfsanələrində ulduzlarla bağlı mətnlərə çox rast gəlinir. Ülkər ulduzu haqqında mətndə nəql olunur ki, Ülkər ulduzu vaxtı ilə gözəl bir qız imiş. Bir gün qışın oğlan çağında atasının otu qurtarır. Qışın bu vaxtında otu haradan tapmaq olar? Əgər belə getsə, mal-qara acından öləcəkmiş.

Ülkərin atası gedib ağaya vəziyyəti danışır. Qoca və zalım ağa kişi ilə şərt kəsir ki, mən sənə istədiyin 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 görə baxıb əhvalını danışır, kömək istəyir. Göydə Ayın lap nazik olduğunu görür, gəlib atasını yuxudan oyadıb deyir:

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

Kişi tez eşiyə çıxır. Gözlərinə inanmır. Hər yan dizə qədər boy vermiş göy otla 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 ulduzudur. Atası yuxudan durana qədər göylərdən çəkilməyib, yaza nə qədər qaldığını atasına bildirir [32, s. 39].

Ülkər ulduzunun yaranma səbəblərini izah edən bu etioloji mif zəngin semantikaya malikdir. Burada Ülkər ulduzunun yaranma sxemi (kosmos-xaos-kosmos) çox sadədir:

a) Qız öz atası ilə çox xoşbəxt yaşayır (kosmos);

b) Ağanın ona tamah salması ilə xoşbəxt həyat sona çatır (xaos);

c) Qız atasının vəziyyətini yaxşılaşdırıb, özü ulduza çevrilir (kosmos).

Burada əsas məna təkcə Ülkər ulduzunun yaranması ilə bağlı deyildir. Yeni kosmos köhnə kosmosdakı sosial-mənəvi ziddiyyətlərin həlli vasitəsi kimi ortaya çıxır. Bu cəhətdən, mətnin semantik quruluşunda göy-yer qarşıdurması da müşahidə olunur. Gözəl qız vəziyyətdən çıxmaq üçün göyə yalvarır və ağanın təcavüzündən xilas olmaq üçün özü də göydə ulduza çevrilir. Buradan göründüyü

kimi, yer mənfi sosial-mənəvi dəyərləri, göy isə müsbət dəyərləri təmsil edir.

Beləliklə, bura qədər Ay, Günəş və ulduzlar haqqında mətnlərin nəzərdən keçirilməsi göstərdi ki, göy cisimləri ibtidai dövr insanlarının diqqətini cəlb etmiş, onlar həmin cisimlər haqqında çoxlu mifik mətnlər yaratmışlar. Həmin mətnlərdə göy cisimlərinin necə meydana çıxmasının səbəbləri izah olunur. Miflərdən aydın olur ki, insan cildində canlı varlıqlar kimi təqdim olunan göy cisimləri yerdəki insanların həyatı ilə sıx şəkildə bağlıdır. Bu da onu göstərir ki, miflər insanların həyatında yol göstərən proqram rolunu oynamışdır. İnsanlar onları çevrələyən dünya, o cümlədən başlarının üstündəki göylər aləmini bu miflər vasitəsilə anlamağa çalışmışlar. Miflərin etioloji ritorikası, yəni izahedicilik gücü bu anlama, dərk etmə istəyi ilə şərtlənir.

Dağların yaranışı haqqında etioloji miflər. Azərbaycan mifoloji mətnləri içərisində dağlar haqqında çoxlu etioloji və kosmoqonik xarakterli mətnlər vardır. Bu da dağların qədim türk mifik görüşlərində özünə geniş yer tutması ilə əlaqədardır. Qədim insanlar dağları kultlaşdırmış, yəni onları inanc, pərəstiş obyektinə çevirmiş, dağlara əcdad, valideyn, insanları himayə edən ruhların yaşadığı müqəddəs məkan kimi yanaşmışlar. Abdulkadir İnan Türküstan türklərinin dağları "müqəddəs", "ulu əcdad", "ulu xaqan" mənalarında olan Xan Tenqri, Bayın Ula, Buztağ Ata kimi adlarla tanımasından bəhs etmişdir [127, s. 32]. A.M.Saqalayev Altaylıların dağlara Kadın-bajı, Muzdlu-tuu, Ak-sürü kimi mifik inanclarla bağlı adlar qoyduq-

larını göstərmişdir [161, s. 63].

Qədim türk inanclarına görə, dağlarda əyələr yaşayır. Əyə – sahib mənasında olan ruh deməkdir və təkcə dağlarla bağlı deyildir. V.Basilov yazır ki, "ee", "iya", "iyə", "iə" "eya" Volqaboyu, Orta Asiya, Şimali Qafqaz, Qərbi Sibir, Altay və Sayan türk xalqlarının mifologiyasında həmişə hər hansı bir yerlə bağlı ruhların adıdır [138, s. 659]. Əyə obrazlarını geniş şəkildə tədqiq etmiş Aynur Babək də yazır: "İnanclara görə, hər bir canlı, cansız obyektin əyəsi – hami ruhu var" [33, s. 77] . Azərbaycan mifoloji mətnlərindən birində nəql olunur ki, yer üzündə bir qarış yer də əyəsiz deyil. Hər şeyin öz əyəsi var. Suyun da, evin də, bağın da, dağ-dərənin də, ta gözümüzlə nə görürüksə hamısının əyəsi var. Bu əyələr insana görsənməz. Gərək bunlara salam verəsən" [13, s. 46].

Əyələrə salam verilməsinin zəruri olması onlara hörmətlə yanaşılmasının məcburi sayılması ilə bağlıdır. Əyələr Azərbaycan mifik mətnlərində müsbət varlıqlardır. Onlara hörmət göstərdikdə insana zərər vermirlər. Dağ əyəsi də dağın sahibidir və qədim insanlar onu kultlaşdırmışlar. L.P.Potapovun tədqiqatından aydın olur ki, Altay türklərində dağ əyəsi böyük döşləri olan qadın kimi təsəvvür olunmuşdur [159, s. 148]. Telengit türklərində uşağı olmayan qadınlar bərəkət qaynağı sayılan dağa çıxıb dua edər, uşaq istəyərmişlər [169, s. 244]. Altaylıların "Maaday Kara" dastanında qəhrəman yenicə doğulmuş uşağını Qara dağın başına gətirib, dörd dənə qayın ağacının altına qoyaraq deyir ki, "Qara Dağ sənin atan, dörd qayın ağacı anan olsun" [152, s. 87]. A.V.Anoxun də Altay-

lılarda Abu Kaan dağının iki qızı olduğundan danışmışdır [134, s. 86]. Digər bir Altay qəhrəmanlıq dastanı olan "Altay-Buuçay" eposunda qəhrəman onu gözləyən təhlükədən qorunmaq üçün Ağ Tayqa dağına qaçır. Burada dağ ruhu olan Ak emegen ana baş tanrının yardımı ilə ölmüş qəhrəmanı yenidən dirildir [141, s. 94]. "Koroğlu" dastanının türkmən variantında Goroğlunu dağ dünyaya gətirir [174, s. 23].

Qeyd olunan faktlar göstərir ki, dağ türk mifoloji inanc və təsəvvürlərində canlı şəkildə təsəvvür olunmuş, dağ ruhu ilə əlaqələndirilmiş, kultlaşdırılmış, ona pərəstiş edilmiş, əcdad hesab olunmuş, övladı olmayan analar dağdan (dağ ruhundan) uşaq istəmiş, dağ ilahəsi (hami ruh) ölmüş qəhrəmanları yenidən həyata qaytarmışdır.

Türk mifologiyasındakı dağ anlayışının bütün əsas cizgilərini Azərbaycan mifoloji mətnlərində görmək mümkündür. R.Qafarlının yazdığı kimi: "Türkün tapındığı ilkin təbiət varlıqlarından biri dağdır. Göy Tanrısına yaxınlığına görə ulu əcdadın təsəvvüründə Dağ kultlaşdırılmış, insanları Yaradana bağlayan əsas vasitə sayılmışdır" [76, s. 3]. Türk mifoloji dünya modelinin bir sistem olduğunu qabardan Ə.Tanrıverdi dağın bir kult olaraq at, su və ağac kimi türk mifoloji düşüncəsi üçün xarakterik olan kultlarla zəncirvari bağlılığını vurğulamışdır [117, s. 112].

Azərbaycan etioloji miflərində dağların əmələ gəlməsinin, yaxud onların qəribə görkəminin, yaxud da hansısa qayasının əmələ gəlməsinin səbəbləri izah olunur. Mətnlərdən birində deyilir ki, Ələyiz dağının başı haçadır. Deyirlər ki, Ağrı dağı ilə Ələyiz dağı vuruşub, Ağrı güclü

olub, vurub Ələyizin başını paralayıb [32, s. 41].

Mətnin etioloji semantikasına görə, Ələyiz dağının başının haça olması onun Ağrı dağı ilə apardığı konfliktin nəticəsidir. Buradan aydın olur ki, dağlar insan kimi təsəvvür olunmuşdur. Ağrı dağı güclü olduğu üçün konflikt onun xeyrinə həll olunmuşdur. Ancaq mifin etioloji semantikasının əsasında yeni kosmosun yaranması durur. Mifin ümumi məkan-zaman quruluşunda iki Ələyiz dağı var: əvvəlki və indiki. Əvvəlki Ələyizin başında haça olmayıb: o, bütün dağlar kimi olub. Bu – kosmos durumudur. Onun Ağrı dağı ilə vuruşması xaos durumunu, başının yarılması ilə haçalı dağa çevrilməsi yeni kosmosun yaranmasını ifadə edir.

Başqa bir mətndə deyilir ki, əvvəllər Kəpəz, Alvız, Murov və Qoşqar dağları bir ailə imiş. Bunların atası yox imiş. Bir gün anaları Alvız dağı onlara fətir bişirirmiş. Uşaqlar arasında fətiri kimin birinci yeməsi üstündə dava düşür. Kəpəz fətiri götürür, Murov hirslənib xəncəri Kəpəzin başına vurur. Qoşqar sacı götürüb Murovun başına vurur. Bunu görən Alvız ana ağlayır, qardaşlar isə bir-birindən küsərək hərəsi bir yana gedir. Kəpəz elə yerində, yəni evdə qalır, Murov ondan bir az aralıda qalır, Qoşqar isə onlardan xeyli aralanır. Anaları isə onlardan lap uzağa düşür. İndi Kəpəzin başı yarıq, Murovun başı yastıdır. Qoşqar isə dəli və hamıdan böyük olduğuna görə həmişə başı dumanlı, qarla örtülü olur [19, s. 104-105].

Sırf etioloji funksiya daşıyan bu mifdə Kəpəz dağının başının yarıq, Murovun başının yastı, Qoşqarın başının qarlı, dumanlı olması, Alvız dağının isə onlardan uzaqda

olmasının səbəbləri izah olunmuşdur. Təhlil nəticəsində məlum olur ki, bu dörd dağın indiki yerlərində olmalarının və görkəmlərinin səbəbi onların arasında yaranmış konfliktdir. Mifik mətndə konfliktin yaranması kosmosdan xaosa keçidi ifadə edir. Konfliktin yaranması ailə şəklində mehribancasına yaşayan bu dağların xoş həyatını (kosmosu) dağıtsa da, mifologiyada yeni kosmos xaos mərhələsi olmadan yarana bilməz. Yeni kosmosun xaosdan yaranması, təşəkkül tapması mifik düşüncənin qanunudur. Elə bu qanuna əsasən, köhnə dağlardan yeni dağlar yaranır.

Qeyd etmək gərəkdir ki, təkcə bu mifin deyil, eləcə də buraya qədər təhlil etdiyimiz bütün miflərin təhlili göstərir ki, ilkin insan yaşadığı dünyanı iki halda təsəvvür etmişdir:

1. Dünyanın indiki halı;
2. Dünyanın əvvəlki halı.

Bu da bizə belə bir düşüncəyə gəlməyə imkan verir ki, ibtidai insan öz həyatında dəyişmələr müşahidə etdiyi kimi, o, bu dəyişmələri öz düşüncəsində yaşatdığı dünyaya və onun ayrı-ayrı ünsürlərində də aid etmişdir. Yəni ilkin insan görürdü ki, dünyaya gəlmiş körpə müəyyən müddətdən sonra yeniyetmə, sonra gənc, sonra yaşlı, daha sonra qoca olur və dünyanı tərk edir. Ancaq ilkin insan bütün dünyanı ölüb-dirilmə prosesində təsəvvür edirdi. Onun düşüncəsinə görə, ölmüş insan yenidən dirilərək (doğularaq) dünyana qayıdır. Bu cəhətdən, ibtidai insanların təsəvvürlərinə görə, dağlar da əvvəl başqa cür olmuş, sonralar ölüb-dirilərək indiki görkəminə düşmüşdür.

Düzdür, təhlil etdiyimiz mifdə dağların ölməsi və dirilməsi haqqında açıq bilgilər yoxdur. Ancaq dağların arasında yaranmış konflikt nəticəsində ailənin dağılması mifoloji təsəvvürlərdə onların ölməsi, yeni məkanda və yeni görkəmdə həyatlarını davam etdirməsi isə dirilməsi demək idi.

Bu mifdə Qoşqarın dəli dağ kimi səciyyələndirilməsi təsadüfi fakt deyil. Azərbaycanda bir çox dağlar dəli dağlar hesab olunur. Bir etioloji mif buna maraqlı izah verir. Mətndə nəql olunur ki, Mirzəli adlı bəyin oğlu səfərə gedir və qayıtmır. Şayiə yayırlar ki, bəyin gəlini mehtərlə gəzir. Bəy qəzəblənir, lakin arvadı ona məsləhət görür ki, yalan sözə inanıb, əlini qana batırmasın, sadəcə, gəlini evdən uzaqlaşdırsın. Həmin gecə Mirzəli bəyin nökərləri gəlini və mehtəri dağa aparıb onları diri-diri quyuda basdırırlar. Səhər dağ yuxudan oyanır, səs-küy qopur, dağdan tüstü çıxır, alov qopur, qaynar palçıq, yanar daşlar tökülür. Gəlinlə mehtərin basdırıldığı yerdən iri bir quyu açılır və göz yaşı kimi şor su axmağa başlayır. Dağ hər ayda, ildə bir dəfə beləcə inildəyir, guruldayır, sonra isə göz yaşı axıdırdı. Camaat əhvalatı biləndən sonra deyir: "Dağ da belə Allahsızlığı götürməyib, dəli olub". O vaxtdan həmin dağa Dəli dağ dedilər [21, s. 65].

Bu etioloji mifdən aydın olur ki, mifologiyada yeni yaranış bu və ya digər şəkildə insanların həyatı ilə əlaqələnir. İndi Dəli dağ adlanan dağ əvvəllər belə adlanmırmış. O, sadəcə, adi dağlardan biri imiş. Lakin insanların etdiyi haqsızlıq, yaxud mətndə deyildiyi kimi, "Allahsızlıq" dağı dəli edir. O, nahaq qanı, günahsız insanların bu cür vəhşi-

cəsinə qətlə yetirilməsini qəbul edə bimir.

"Dəli" sözü təkcə ağılsız mənasında deyil. Məsələn, "Koroğlu" dastanında onun igidləri dəli adlanırlar. Muxtar Kazımoğlu (İmanov) yazır: "Bütün silahdaşları dəlilərdən – dəli igidlərdən ibarət olan Koroğlunun özü ən böyük dəli, atı ən dəlisov atdır. Koroğluya və dəlilərə rəğbət bəsləyən aşıqlar "dəli" mənasını verən "cünun" və "abdal" adlarını daşıyırlar – Aşıq Cünun və Abdal Aşıq (sonuncu ada dastanın Paris nüsxəsində rast gəlirik)" [66, s. 3].

M.Kazımoğlunun bu fikrinə əsaslanıb belə hesab etmək olar ki, nəzərdən keçirdiyimiz mif mətnindəki Dəli dağ da heç də ağılsız dağ mənasında deyil. Dağ insanların etdiyi hərəkətdən dəhşətə gəlir və qəzəblənir. Azərbaycan dilində "Filankəs qəzəblənib dəliyə döndü" ifadəsi var. Belə hesab etmək olar ki, mif yaradıcıları mətndəki dağı dəli yox, haqsızlığa üsyan edən dəli igid, qəhrəman igid kimi təsəvvür etmişlər.

Bu mətn bir etioloji mif kimi dağın adının nəyə görə Dəli dağ adlanmasının səbəbini izah edir. Lakin bu mif də digər miflər kimi kosmoqonik prosesi – yeni yaranışı izah edir. Özü də burada təkcə dağın adının dəyişməsindən, yəni məkanın yaranmasından yox, həm də şor suyu olan bulağın yaranmasından da bəhs olunur. Mətndə bulağın suyunun duzlu olması insanın göz yaşının duzlu olması ilə əlaqələndirilmişdir.

Azərbaycan folklor mətnləri içərisində dağlarla bağlı çoxsaylı əfsanələr və rəvayətlər vardır. Onların hamısından burada danışmaq mümkün olmasa da, məzmunları-

nın öyrənilməsi göstərdi ki, həmin əfsanə və rəvayətlərin hamısının əsasında etioloji mif durur. Yəni bu miflərdə yeni ad altında yeni dağların yaranmasının, yaxud dağlara məxsus olan qəribə relyef formasının yaranma səbəbləri izah olunur. Bu miflər də digər miflər kimi insanın mif yaradıcılığının məhsulu olduğu üçün onlarda cəmiyyətin sosial-mənəvi problemləri öz əksini tapmışdır. Başqa sözlə, təbiət obyektləri, o cümlədən dağlar miflərdə insanın problemlərini ifadə edən obrazlardır.

Suların yaradılış etiologiyası. Azərbaycan folklorunda su ilə bağlı çoxlu mif mətnləri vardır. Burada dəniz, göl, çay, bulaq və s. yaranmasından bəhs olunur. Onlardan aydın olur ki, su ilkin yaradılışın ən mühüm ünsürüdür. Bunu Azərbaycan folklor mətnlərində qorunub qalmış mifik faktlar açıq şəkildə göstərir. "Kitabi-Dədə Qorqud"un ikinci boyunda talanmış, oğurlanmış evini axtaran Salur Qazan: "Su həq didarın görmişdir. Bən bu suyla xəbərləşim deyir" [68, s. 44]. "Həq" sözü burada Allah, Tanrı mənasındadır və Qazanın sözlərindən aydın olur ki, su ilkin yaradılışa şahid olmuşdur. Bunu "Əsli-Kərəm" dastanı da təsdiq edir. Keşiş tərəfindən oğurlanmış sevgilisini axtaran Kərəm də öz oğurlanmış (naməlum yerə aparılmış) evini axtaran Qazan kimi onu sudan xəbər alır:

Abi-həyat kimi daim axarsan,
Haqqın camalına hərdən baxarsan,
Dolana-dolana evlər yıxarsan,
Mənim Əslim buralardan keçdimi? [56, s. 63]

Göründüyü kimi, burada suyun Haqqın camalını, yə-

ni Allahın camalını görməsi birbaşa təsdiq olunur. Bu da suyun ilkin-ilahi yaradılışla bağlı olduğunu göstərir. Bunu biz "Koroğlu" dastanında da görürük. Adi bir igid olan Alı oğlu Rövşən Qoşabulağın suyunda çiməndən və onun suyundan içəndən sonra yeni bir insana, yenilməz qəhrəman və aşığa çevrilir [69, s. 18-19].

Su ünsürünə müxtəlif funksiyaların daşıyıcısı olan obrazlar şəklində rast gəlinir. R.Əlizadə yazır: "Azərbaycan türklərinin inamlarında suyun kultlaşması onun ata və əcdad olması, övlad verməsi, and yerinə çevrilməsi və digər faktlarda gerçəkləşmişdir" [55, s. 62].

Su ilə bağlı miflərin hamısı məzmunundan asılı olmayaraq, etioloji xarakterlidir. Bunlarda su obyektlərinin, yaxud onların hansısa xassəsi izah olunur. Məsələn, aşağıdakı mifdə dənizin suyunun niyə acı olması, yəni tünd duzlu, şor olmasının səbəbi göstərilir. Mətndə deyilir ki, Bakıdan o tərəfə Beşbarmaq piri var. Xızır peyğəmbər ordadır. Mən ora getdim, orada nəziri yığanlar daşın üstünə yaylıq səriblər ki, Xızır peyğəmbər burdadır. Gərək nəzir qoyasan. Onlar söhbət edirlər ki, bundan qabaq dənizin suyu şirin olub. Xızır peyğəmbər adam göndərib ki, get o sudan gətir, ciyərim yanır. Deyir, gedir su gətirməyə, amma gətirib çıxarmır. Bu da susuzluqdan ölürmüş. Axır nəfəsində deyir ki, sənin gətirdiyin su zəhərə dönsün, sən də daşa dön, ay bala, gəlib çıxmadın. O daş olur, qalır dənizin içində, dəniz də ondan sonra acı olur, içməli olmur. Oradan baxanda dənizin içində topa daş görünür [86, s. 42].

Bu mif zəngin etioloji məzmuna malikdir. Burada yaradılışın səbəbləri bütün tərkib ünsürləri ilə yerindədir.

Mifdən məlum olur ki, dənizin suyunun acı (şor) olmasının səbəbi Xızır peyğəmbərin etdiyi qarğışdır. Ancaq burada səbəb bir deyil. Çünki peyğəmbərlər nahaq qarğış etmirlər. Xızırın da qarğış etməsinin səbəbi var. Bu səbəb sosial-mənəvi xarakterlidir. Yəni Xızır peyğəmbərin su üçün dənizə göndərdiyi adam müqəddəs dəyərə hörmət etmir. Həmin adam Xızır peyğəmbərin kim olduğunu, onun necə bir kəramət sahibi olduğunu bilsə də, yenə də hörmətsiz davranır və nəticədə təkcə özü deyil, Xəzərin sahilində yaşayan bütün insanlar cəzalanır və dənizin şirin suyunu içməkdən məhrum olurlar.

Bizcə, burada çox böyük məna vardır. Belə ki, bu etioloji mifin kult xarakterli olduğu göz qabağındadır. Yəni mifin özündə də deyildiyi kimi, mətn bilavasitə Bakı-Şabran yolunun üstündə, Beşbarmaq dağında yerləşən ziyarətgahla bağlıdır. Hər bir ziyarətgah konkret bir kultla bağlı olur. Kult – hərfi mənada "pərəstiş", "tapınma" deməkdir. Bu pirdə də Xızır peyğəmbərə tapınılır: insanlar müxtəlif istəklərlə ora gedir və Xızır peyğəmbərdən arzularının həyata keçməsini istəyirlər. Mifin etioloji semantikasına görə, sözü gedən mətn kultun qorunmasına xidmət edir. Yəni pirə, başqa sözlə, onun sahibi olan Xızır peyğımbərə sayqısızlıq edənlər cəzalanırlar. Burada diqqət çəkən məqamlardan biri də tək bir nəfərin etdiyi yanlış hərəkətə görə bütün cəmiyyətin cəzalandırılmasıdır. Bu mənaya biz "Kitabi-Dədə Qorqud"da da rast gəlirik. Dastanda Aruz Qocanın çobanı bulaq üstündəki pəri qızını tutaraq, onu cinsi təcavüzə məruz qoyur. Pəri qızı çobanı xəbərdar edir ki, sən bütün Oğuz elinin başına bəla gətirdin. O, Tə-

pəgözü doğur, Təpəgöz də oğuzların özlərini və mal-heyvanarını yeməyə başlayır. Beləliklə, yuxarıdakı mifdə olduğu kimi, dastanda da bir nəfərin müqəddəs varlığa münasibətdə göstərdiyi hörmətsizliyin cəzasını bütöv cəmiyyət çəkməli olur.

Mifdə üç yaradılış aktı ilə üzləşirik:

a) Dənizin şirin suyundan acı suyun yaranması;

b) Günaha yol vermiş adamın daşa dönməsi nəticəsində dənizdə yeni qayalığın yaranması;

c) Xızırın ölməsi ilə ziyarətgahın yaranması.

Qeyd olunduğu kimi, mifləri insanlar yaratdığı üçün onlarda bütün hallarda insanların problemləri inikas olunur. Bu da onu göstərir ki, miflər cəmiyyət daxilində problemlərin həllinə xidmət edir. "Qanlı göl" adlı əfsanədə deyilir ki, keçmiş zamanlarda kəndin qırağında bir göl var imiş. Kəndin ovçuları buraya ova gedərmişlər. Bir dəfə yenə gölün kənarında olan quş və heyvanlardan ovlamaq üçün ora gedən ovçular bir hadisədən heyrətə gəlirlər. Görürlər ki, gölün kənarında bir ana maral yaralı halda uzanıb. Maralın yarasından axan qan suya qarışırmış. Gölün suyu qan rəngində olub. Ən maraqlısı o olub ki, maralın yanında təzəcə doğulmuş bala maral dayanıb heyrətlə o yan-bu yana boylanırmış. O vaxtdan bu gölün adı "Qanlı göl" qalır [92, s. 179].

Mifdən məlum olur ki, Qanlı göl əvvəl belə adlanmırmış. Gölün yeni adla adlanmasının səbəbi insanların "ana heyvan" kultuna qarşı yol verdiyi günahdır. Bu cəhətdən sözü gedən mif məzmun baxımından ovçuluq mifləri silsiləsinə aiddir. Ovçular arasında olan inanca görə, ana hey-

vanı ovlamaq olmaz. Bu halda bunu etmiş ovçu ya ölər, ya da qolu quruyar, bir sözlə, ağır cəza alar. Bu mətndə görürük ki, hansısa ovçu ana marala güllə atıb və onu yaralayıb.

Mətndə iki yaradılış aktı var:

1) Gölün yeni adının yaranması;

2) Ana maralın öz körpəsini dünyaya gətirməsi.

Göründüyü kimi, mətn bütün hallarda yaradılışla bağlıdır və burada yeni yaradılışın səbəbləri izah olunduğu üçün o, janr tipologiyasına görə etioloji mifdir.

"Maral göl" adlı mətndə nəql olunur ki, İsmayıl bəyin oğlu Tapdıq bəyin gözü, bağban Qasımın qızı Zəhraya düşmüşdü. Ancaq çox namuslu olan qız onun təklifinə razı olmurdu. Bir gün gecə vaxtı Tapdıq iki dostu ilə qızgilə gəlir və onu zorla aparmaq istəyir. Evdəkilər qoymurlar. Tapdıqgil Zəhranın atasını, anasını və balaca qardaşını doğrayıb öldürür, özünü də ata mindirib dağlara aparırlar. Onlar səhər açılanda bir gölün sahilində dayanırlar. Qızın da əl-ayağını və ağzını açırlar. Zəhra Allaha üz tutaraq deyir: "İlahi, özün məni bu zalımların əlindən xilas elə". Qız bunu deyən kimi dönüb maral olur, gölə girir və üzə-üzə o biri taya keçib gedir. O vaxtdan həmin gölə "Maral gölü" deyirlər [21, s. 66-67].

Etioloji funksiyası aydın şəkildə bilinən bu mifdə yeni yaradılışın əsasında sosial-mənəvi konflikt durur. Yəni Tapdığın Zəhraya gözü düşür. O, sanki "Dədə Qorqud" dastanındakı çobanın pəri qızına etdiyini təkrarlamaq istəyir və buna müəyyən qədər nail olur. Lakin pəri qızı çobanın cinsi təcavüzünə məruz qalsa da, Zəhra Allahın yardı-

mı ilə xilas olur. Bütün bunlar iki yeni yaradılışa səbəb olur:

1) İnsandan heyvan yaranır: Zəhra marala dönür.

2) Adsız gölə ad qoyulur: Maral gölü.

Mifin etioloji semantikasına görə, yeni yaradılış bütün hallarda köhnə yaradılışın ölümündən keçir: köhnə ölməsə, yeni yaranmaz. Mifdə Zəhranın da insandan marala çevrilməsi elə ölüb-dirilmədir. O, bir insan kimi yox olar (ölür), maral kimi yenidən yaranır (dirilir). Məsələ burasındadır ki, Zəhranın ailəsi də tamamilə yox olur. Onlar da öldürülürlər. Lakin bu nəsil öz varlığını Zəhranın nümunəsində maral kimi davam etdirir.

Azərbaycan folklorunda bulaqlarla bağlı çoxlu etioloji xarakterli əfsanələr vardır. "Ayranlı bulaq" adlı mətndə nəql olunur ki, bir qalaçada (balaca qalada) camaat dinc ömür sürürmüş. Bir gün Xəncərlilər tayfası bunlara hücum edib uşaqları öldürür, böyükləri də əsir alırlar. Səlbinaz adlı gəlinin körpə uşağını da öldürürlər. Yolda gedəndə Səlbinaz möhkəm susuzlayır. Öz döşünün südünü xəlvətcə sağıb içir. Bir az süd yerə tökülür. O dəqiqə həmin yerdən süd rəngində bir bulaq axmağa başlayır. Səlbinaz deyir: "İndi mən ölsəm də, rahat ölərəm. Bilərəm ki, bu nahaq işi hamı biləcək. Bu torpağa anaların halal südü, körpələrin qanı axıb". Səlbinazı dərhal öldürürlər. Amma bulağın üstünü nə qədər örtürlərsə, yenə də qaynayıb çıxır. Özü də süd rəngində olur. "Ayranlı bulaq" bax belə yaranıb [18, s. 122-123].

Ayranlı bulağın yaranma səbəblərini izah edən bu əfsanənin əsasında etioloji mif durur. Mifdə digər etioloji

miflərdə olduğu kimi həyat-ölüm qarşıdurması var. Həyatdan – ölüm, ölümdən – həyat yaranır. Səlbinazın tayfası balaca bir qala içərisində xoşbəxt yaşayır. Bu – kosmos halıdır. Sonra Xəncərlilər tayfası onların xoş həyatına son qoyur. Bu da kosmosun xaosa keçməsi, xaos halıdır. Daha sonra xaosdan yeni yaradılış – Ayranlı bulaq yaranır.

Mətndə Ayranlı bulaq təkcə su ünsürü ilə bağlı yeni obyekt kimi yox, həm də informasiya-məlumat daşıyan obyektdir. Səlbinazın bulağın yaranmasına sevinməsi, "bu nahaq işi hamı biləcək" deməsi bunun sübutudur. Yəni Xəncərlilər tayfası balaca bir qalada yaşayan tayfanı gizlindən öldürür və sağ qalanları əsir aparırlar. Bu hadisə "Dədə Qorqud" dastanında Salur Qazanın evinin yağmalanması hadisəsi ilə oxşarlıq təşkil edir. Belə ki, kafirlər Salur Qazanın evini gizlincə yağmaladıqları kimi, Səlbinazın mənsub olduğu tayfanın da yağmalanmasından heç kəs xəbər tutmur. Lakin ən əsas oxşarlıq su ünsürü ilə bağlıdır. Məlumdur ki, Salur Qazan evini həm də sudan xəbər alır. Bu əfsanədə də Səlbinaz sevinir ki, Xəncərli tayfasının gördüyü iş gizlin qalmayacaq, Ayranlı bulağın suyu nahaq qan töküldüyünü insanlara xəbər verəcək. Buradan aydın olur ki, su həm də yaradılışla bağlı informasiyanı özündə daşıyır. Kərəm də Əslini sudan xəbər alır və su keşişin Əslini hansı tərəfə apardığını ona deyir. Göründüyü kimi, nəzərdən keçirdiyimiz mifin etioloji semantikası suyun ilkin funksiyası ilə bağlıdır. Su burada yaradıcı başlanğıcdır.

"Qoşa bulaq" əfsanəsində deyilir ki, iki qardaş var imiş. Onlar Qara Namaz kəndində varlı bir kişiyə nökərçi-

lik edirmişlər. Bir gün ağanın qəzəbi tutur və hər ikisini işdən qovur. İki qardaş baş alıb məmləkətdən çıxırlar. Dağ yolu ilə gedir, lakin heç bir bulağa rast gəlmirlər. Susuzluqdan ciyərləri alışıb-yanır. Başlayırlar danışmağa ki, birbirlərini vurub qanlarını içsinlər. İkisi də daş götürüb birbirini vurmaq istəyəndə daş əllərindən düşür. Daş düşən yerdən su çıxır. Onlar sudan doyunca içib, bulağın dörd yanını düzəldib, yolların davam edirlər. O vaxtdan bu bulaqlar yanaşı olduğundan Qoşa bulaq adlanır. Sonradan burda adamlar məskən salır. Kəndin adı da elə Qoşa bulaq qalır [18, s.123].

Bu mifdə də həyat-ölüm qarşıdurması var. Yeni bulaqlar, əslində, ölümdən (xaosdan) doğur. Düzdür, biz burada qardaşların real ölümünü görmürük. Ancaq onlar bir-birlərini öldürmək istəyirlər ki, bu da ölüm halıdır. Qardaşların ölümünün fiziki baxımdan baş verməməsi sosial-mənəvi faktorla bağlıdır. Bu qardaşlar bir-birinə əl qaldırmaqla, az qala, nahaq qana yol verəcəkdilər. Ancaq Allah bunların nahaq qan tökməsinin qarşısını alır. Bunun səbəbi onların yaxşı insanlar olması, günahkar olmamaları, əksinə, özlərinin zülmə məruz qalmaları ilə əlaqədardır. Ağalarına sədaqət və vicdanla qulluq edən iki qardaş onun nahaq qəzəbinə məruz qalırlar. Əgər onlar susuzluqdan bir-birini öldürsə idilər, o halda nahaq qana yol verəcəkdilər. Ancaq mifin ilahi əxlaqına görə Allah adildir: onları nahaq qan tökməyə qoymur və əksinə, su (bulaq) ilə mükafatlandırır. Bu cəhətdən, onlar bir-birini öldürməsələr də, əslində, öldürmək fikrinə düşmüşdülər. Bu da xaos-ölüm halıdır. Xaosdan isə iki yeni kosmos – Qoşa bulaq

adlı bulaq və eyni adda kənd yaranır.

Azərbaycanda suyunun şəfalı olduğuna inanılan çoxlu bulaqlar vardır. Bir nümunəyə diqqət edək. "Qızdırma bulağı" adında mətndə deyilir ki, Dağıstanda insanlar qızdırma xəstəliyinə tutulurlar. Həkimlər nə qədər dava-dərman edirlərsə, insanlar sağalmır. Bir nəfər qızdırmağa dözə bilmir və özünü Zirdən kəndindəki Şax-şax bulağının suyu ilə dolan hovuza atır. Sonra çıxıb evə gəlir. Evdə bunun qızdırması tamam kəsilir. Bu hadisədən sonra xəstə adamlar bulağa axışır, hovuzda çimir və sağalırlar. Bulağın adı "Qızdırma bulağı" olur [24, s. 73].

Göründüyü kimi, su ünsürünün mifik-möcüzəvi xassəsi ilə bağlı olan əfsanənin semantik strukturu kosmos-xaos-kosmos sxeminə tabedir:

a) İnsanların sağlam olduqları vaxt: kosmos;

b) İnsanların qızdırma xəstəliyinə tutulmaları və sağalmayaraq ölmələri: xaos;

c) İnsanların bulaqda çimərək şəfa tapmaları: kosmos.

Bu sxem yeni yaradılışın əsasında durur. Mətndə iki yeni yaradılış var:

1. Xəstə adamlardan sağlam adamların yaranması;

2. Köhnə bulaqdan yeni bulağın yaranması.

Qeyd etmək gərəkdir ki, Azərbaycan folkloru su ilə bağlı etioloji mətnlərlə zəngindir. Bu mətnlərin hamısı yeni yaradılışı simvolizə edir və onların hamısında su ünsürünün ilkin yaradılışla bağlı kosmoqonik funksiyası aydın şəkildə müşahidə olunur.

İnsanın yaranmasını nəql edən miflərin etioloji məna xüsusiyyətləri. Mifologiyada insanın yaradılışı ən mühüm

mövzulardandır. İlkin insanı onu çevrələyən dünyanın necə yaranması düşündürdüyü kimi, özünün də yaranması düşündürürdü. İbtidai insan primitiv-sədəlöhv şəkildə olsa da, özünün ətraf aləmlə bağlılığını görür və bunları miflərdə əks etdirirdi. Bu baxımdan, Azərbaycan folklorunda insanın yaranması haqqında maraqlı etioloji miflər vardır. Onlar məzmunca rəngarəng olub, insanın özünün yaranmasından tutmuş onun varlığının müxtəlif tərəflərini əhatə edir. Bu miflərin bir əsas cəhəti də onların islami görüşlərlə qaynayıb-qarışmasıdır. Bu da təbiidir. Azərbaycan xalqı İslam dinini qəbul etdikdən sonra bu din onun düşüncəsini və həyatını tamamilə öz təsiri altına aldı. Ancaq bununla bərabər əski görüşlər, mifik süjetlər dəyişmiş halda olsa da, yaşamaqda davam etdi. Biz bunu insanın yaranması haqqında miflərdə aydın şəkildə görürük.

Mətnlərdən birində deyilir ki, bizim əcdadımız Adəm atadır. Onu torpaqdan qayırıblar. Özü də çox köntöy qayırmışlar. Görüblər ki, çox yoğundu, başlayıblar bunu yonmağa. Yonduqca bunun yonqarını o yana atmayıblar. Bir yerə toplayıblar. Bu yonqardan mal düzəldiblər. Adam atanın da yetmiş iki uşağı olub [80, s. 15].

Bu mətni İslam dini ilə əlaqələndirən yeganə fakt Adəm ata obrazıdır. İslamda və ümumiyyətlə ondan əvvəlki yəhudilik və xristianlıqda ilk insan Adəmdir. Lakin mifin məzmunu birbaşa İslam dinindəki Adəm peyğəmbərin yaradılışını əks etdirmir. Göründüyü kimi, mətndə Adam atanın Allah tərəfindən yaradıldığından söhbət getmir. Yəni Adamı palçıqdan bir nəfər yox, bir neçə nəfər düzəldib: mətndə bir yaradıcıya yox, bir neçə yaradıcıya

işarə olunur. Bu da öz növbəsində mətnin əsasında ilk insan-əcdadın yaradılması haqqında mifin durduğunu göstərir.

Bu etioloji mifdə ilk insanla bərabər heyvanların (malların) da necə yaranışı izah olunur. Mətndə yaranışın xüsusi səbəbinin göstərilməməsi onu kosmoqonik mif kimi də səciyyələndirməyə imkan verir. Lakin kosmoqonik mif yaranışın daha çox mahiyyətini izah edir. Bu mifdə isə hər şey çox sadə şəkildə öz əksini tapmışdır: yəni burada dünyanın mahiyyəti yox, mənşəyi (necə yaranması) öz əksini tapmışdır.

Başqa bir mifə görə, Allah-tala insanı yaradanda deyib ki, nə təhər edim, bu, qəribçilik çəkməsin. Dünyanın dörd küncündən torpaq gətirtdirdi. Həzrəti Cəbrayıl, Həzrəti Azrayıl, Həzrəti Mikayıl və Həzrəti İsrafilə dünyanın dörd küncündən torpaq gətirtdi ki, bu adam harda ölsə, özü qərib olmasın [81, s. 11].

Janr tipologiyasına görə etioloji mif olan bu mətndə insanın nə məqsədlə torpaqdan yaradılmasının səbəbi izah olunub. Səbəb isə bütün etioloji miflərdə olduğu kimi çox sadədir: Allah istəyib ki, insan yer üzərində qəribçilik çəkməsin, yəni darıxmasın. Ona görə də ilk insanı (Adəm peyğəmbəri) düzəldəndə dünyanın dörd bir tərəfindən torpaq gətizdirib ki, dünyanın hər yeri insana doğma olsun.

Zahirən islami görüşlərlə bağlı olan bu mətnin də əsasında ilkin etioloji mif durur. İslam dinində Allahın insanı yaradarkən o darıxmasın deyə dünyanın hər tərəfindən torpaq gətizdirməsi haqqında bilgi yoxdur. Bu cəhətdən,

təhlil etdiyimiz mətndə ilkin mifik təsəvvürlər islami görüşlərə transformasiya olunub.

Mif mətni ilkin insanın malik olduğu düşüncənin primitiv idraki imkanlarının hüdudlarını (sərhədlərini) əks etdirir. Burada insanın torpaqdan yaranması göstərilmişdir. Bütün bitkilərin torpaqdan cücərib qalxdığını görən ibtidai insan hesab etmişdir ki, insanlar da torpaqdan yaranmışdır. Mətndə insanın dünyanın dörd bir tərəfindən gətirilən torpaqdan yaradılması faktının əsasında ilkin insanın torpağa bəslədiyi doğmalıq hissləri də durur. Təsadüfi deyildir ki, insan torpağı həmişə "ana torpaq" deyə adlandırmışdır. "Ana torpaq" – mifik görüşləri əks etdirən anlayışdır. Burada torpağın ana olaraq insanları doğması haqqındakı mifik təsəvvürlər gün kimi aydın şəkildə əks olunmuşdur. Təhlil etdiyimiz mifdə də insanın bədənində dünyanın hər yerindən gələn torpaqdan istifadə olunmasının əsasında insanın torpağın, yerin övladı olması haqqında təsəvvürlər durur.

Başqa bir mətndə yaradılışın stimulunu təşkil edən konflikt halını müşahidə edirik. Mətndə nəql olunur ki, Allah bəndəni yaratmaq istəyirmiş. Onun özünün neçə dənə mələyi var imiş. O, mələklərdən hansını göndəribsə, yerdən torpaq gətir, torpaq qışqırıb. Heç biri gətirə bilməyib. Mələklər enəndə torpaq elə vahimə çıxardıb ki, məni götürmə. Axırda bu mələklərin heç biri işi yarıtmır. Allah Əzrayılı çağırır. Deyir, get torpaqdan bir az götür gəl. Əzrayıl deyir ki, qurban olum, axı bir belə mələklər gedib, torpaqdan götürə bilməyib. Torpaq vahimə çıxardır ki, məndən götürməyin. Yaralamayın məni.

Torpaq da özü bir canlıdır. Axırda Allah-tala əmr elə-yir ki, mən sənə deyirəm, get, götür, gəl.

Əzrayıl enir torpağın üstünə. Torpaq vahimə qaldırır, çığırır, bağırır ki, yox, mənə toxunma, məni yaralama. Əz-rayıl deyir ki, ə, səndən aparıramsa, sənə də qayıdacaq.

Onun üçün görürsən, deyir, insan torpaqdan yaranıb, torpağa da qismət olacaq. Get indi yüz illik, min illik qəbri aç, gör, orda bir şey qalıb? Torpaq olub, çıxıb gedib. On-dan sonra torpaq rahatlıq tapıb. Deyib ki, əgər mənə qayı-dacaqsa, olar [82, s. 5].

Göründüyü kimi, burada Allahla torpaq arasında müəyyən bir konflikt açıq şəkildə əks olunub. Bu da sözü gedən mifin islami düşüncə ilə bağlı olmadığını göstərir. Çünki bu mifdə torpaq canlı bir varlıq kimi göstərilir. İs-lamda isə bunun əksinədir: orada yer ilə göy arasında qar-şıdurma yoxdur. Bu qarşıdurma yalnız miflər üçün səciy-əvidir.

Mətndə insanın yaranması çox geniş planda əks olun-muşdur. Burada əsas etioloji nöqtə Allahın insanı yarat-maq istəyidir. Mətndən aydın olur ki, Allah insanı dünya-nın tamamlamaq üçün yaradıb. Torpağın mələkləri əliboş qaytarması, əslində, onun insanın yaradılışına qarşı çıxdı-ğını göstərir. Ancaq o, sonda ali yaradıcının iradəsinə tabe olur. Bu nəticə öz izahını mətndə çox maraqlı şəkildə tap-mışdır. Torpaq insanların öldükləri zaman onda dəfn olu-nacağını biləndən sonra razılaşır.

Qeyd edək ki, mifdə etioloji və kosmoqonik görüşlər bir-birinə qarışmışdır. Burada insanın torpaqdan yaran-ması və yenə də torpağa qayıtması haqqında kosmoqonik

ideya müşahidə olunur. Bu ideya insanın yaranış mahiyyətini özündə əks etdirir. Lakin mətndə insanın yaranışının mənşəyi bu yaranışın mahiyyətinin təsvirinə nisbətən aparıcı plandadır. Bu cəhətdən, sözü gedən mətn daha çox etioloji mif hesab oluna bilər. Digər tərəfdən, mif mətninin sadə məzmuna malik olması da onun etioloji mif olduğunu göstərir.

Bir sıra etioloji miflərdə insanların müxtəlif görkəmlərinin və xarakter xasiyyətlərinin yaranma səbəbləri izah olunur. Məsələn, insanların necə gözüqıpıq (qıyıq) olması haqqında mifdə deyilir ki, gözü qıpıq adamlar güllə atıb maralı yaralayıblar. Maralın sahibi onu sağan vaxtı baxıb ki, südü qanlıdır. Ondan sonra həmin sağan adam deyib ki, sənə güllə atanı görüm, gündüz qürrabı olsun, səni görüb ata bilməsin [80, s. 21].

Mətndə gözü çox qıyıq olan adamların yaranmasından söhbət gedir. Mifə görə, gözü çox qıyıq olan insanlar əvvəlcə belə olmayıblar. Bu bir nəfərin günahı üzündən baş verib. Həmin nəfər marala güllə atıb, onu yaralayıb. Maralın sahibi də qarğış edib. İndi bütün gözü qıyıq insanlar həmin adamın nəslindəndir.

Göründüyü kimi, mif janr tipologiyasına görə sırf etioloji mətndir. Mifdə mənşəyin izahı, yəni yaranışın səbəbi aparıcı motivi təşkil edir. Digər etioloji miflərdə rast gəldiyimiz məqamlara burada da rast gəlirik. Bu, özünü əsasən konflikt və qarğış məsələlərində göstərir. Gözüqıpıqların əcdadının ana marala güllə ataraq onu yaralaması konflikt yaradır. Bu, kosmos halının xaos halına keçməsi deməkdir. Ana maralın sahibinin qarğışının güllə atanı

tutması onun bir obraz kimi maralların hamisi, qoruyucu ruhu olmasını göstərir. Belə düşünmək olar ki, bu mif mətni Azərbaycan folklorunda geniş yayılmış maral kultu ilə bağlıdır. Hami-qoruyucu kult obrazının qarğışı ilə yeni insan nəsli yaranır.

Adəm ata ilə əlaqələndirilən aşağıdakı iki mifdə insana məxsus xarakter xüsusiyyətlərinin yaranması izah olunur. Birinci mətndə nəql olunur ki, biz Adəm millətiyik. İnsanın göz aclığından danışıram. Adəm ata ilə bir nəfər torpaq bölürmüş. Bu, mənim payım, bu, sənin payın. Araya qumbara qoyurlar. Nə təhər olursa, bunlar dalaşıb yerə yıxılırlar. Yıxılanda ayağı ilə qumbaranı o yana itələyir. İtələyir ki, mənim torpağım çox olsun [26, s. 17].

Burada insanın özü özünü necə faciəyə düçar etməsinin səbəbi izah olunub. Səbəb insanın acgözlüyü, tamahıdır. Bu tamah o qədər insanı kor edir ki, o, özünü məhv edəcək dərəcədə faciəvi vəziyyətə düşür. Bir qədər yumoristik məzmuna malik olan mifdə adı çəkilən qumbara partlayıcı silahdır. Adəm ata ilə torpaq üstündə vuruşan adam o qədər acgözdür ki, ayağı ilə itələdiyi qumbaranın partlayıb onun özünü də parça-parça edəcəyinin fərqində deyil. Bu cəhətdən, mifdə acgözlük, artıq tamah insanın bədbəxtliyinin səbəbləri kimi izah olunur.

İkinci mifdə deyilir ki, Allah-tala Adəmə demişdi ki, ağıl istəyirsən, var istəyirsən, yoxsa dövlət istəyirsən, yoxsa iman istəyirsən? O da demişdi ki, ağıl istəyirəm. Ağıllı olanın imanı da olar, varı da olar, həyası da olar. Həya da lazımdı insanda. Həya, yəni utanmaq. Üzü sırtıqlıq yox. Ağlı olan adamda bu şeylərin hamısı var [26, s. 18].

Bu kiçik mif mətni ilk baxışda kosmoqonik mif təsiri bağışlayır. Halbuki etioloji miflərin kosmoqonik mif təsiri bağışlaması qəribə hal deyil. Bu mif növləri bir-birindən incə bir fərqə görə seçilir: etioloji miflər mənşəyin səbəblərini, kosmoqonik miflər mahiyyəti izah edir. Mətndə də Adəm atanın ağıla üstünlük verməsinin əsaslandırılması mahiyyəti ortaya qoyur. Ancaq sadə quruluşa malik olan bu mifin ideya əsasında, hesab edirik ki, mənşəyin izahı durur. Yəni insan ona görə ağıllıdır ki, ilk insan olan Adəm ata ağılı seçməyi faydalı hesab etmişdir.

Digər bir mifdə insanların nə səbəbdən indiki boyda olması izah olunur. Mətndə deyilir ki, qabaqlar insanların boyu on metr imiş. Özü də min il yaşayırmışlar. Bir gün onların fikrinə allahlıq düşür. Allah da onları kiçildib, bizim günümüzə salır, ömürlərini də gödəldir [23, s. 10].

Burada iki insan nəsli qarşılaşdırılır:

a) Boyu on metr olan əvvəlki insanlar;

b) Boyu daha qısa olan indiki insanlar.

Əvvəlki insanlarla indiki insanlar bir-birindən təkcə məkani quruluşlarına (boylarının uzunluğuna) görə deyil, həm də zaman quruluşlarına görə də fərqlənirlər:

a) Ömrü min il olan əvvəlki insanlar;

b) Ömrü daha az olan indiki insanlar.

Əvvəlki insanlardan indiki insanların yaranması kosmos-xaos-kosmos sxemi üzrə baş verir:

1. Boyları hündür, ömürləri uzun olan insanların asan və xoşbəxt yaşadıqları dövr – kosmos;

2. İnsanların allahlıq iddiasına düşməsi ilə onların xoş həyatlarının pozulması – xaos;

3. Əvvəlki insanlardan indiki insanların yaranması – kosmos.

Başqa bir mif mətni insan ölümünün yaranma səbəbini izah edir. Mətndə nəql olunur ki, bizim peyğəmbər əleyhissəlam dünyaya gələnə qədər ölüm olmayıb. Beş yüz il, min beş yüz il yaşayırmışlar. Qocalanı aparıb qoyurmuşlar meşələrdə, qurd-quş yeyirmiş. Amma bizim peyğəmbər dünyaya gəlib bu vəziyyəti görəndən sonra gedib Turi-Sənaya, Allahla kəlmə kəsib, deyir: "Xudavəndi-hədiyyət, mən millətimin belə yaşamağını istəmirəm; ölüm haqdır, yaranan torpağa getməlidir". Ondan sonra ömür veriblər bizə, ölüm ömrü: yüz əlli. Hesab elə ki, yüz il də yaşayanlar olub, indi enib yetmişə, həştada" [22, s. 46-47].

Bu mifin semantik quruluşunda iki zaman-məkan sistemi qarşılaşdırılır:

a) İnsanların 500, 1500 il yaşadığı əvvəlki dünya;

b) İnsanların 150 il ömür müddəti verildiyi, lakin bu ömrün də 70-80 ilə düşdüyü indiki dünya.

Bu iki dünya arasında keçid nöqtəsi var. Həmin keçid obrazı mətndə "bizim peyğəmbər" adı ilə təqdim olunan Məhəmməd əleyhissəlamdır. Çünki mətni danışan adam müsəlmandır. Lakin qeyd etmək gərəkdir ki, Məhəmməd peyğəmbərin obrazında Musa peyğəmbərin obrazının da izlərini görürük. Belə ki, mətndə Məhəmməd peyğəmbər Allahla danışmaq üçün Turi-Sina dağına gedir və Allahla söhbət edir. Lakin dinlər tarixindən məlumdur ki, Məhəmməd peyğəmbər heç vaxt Turi-Sinada Allahla söhbət etməyib. Bu hadisə Musa peyğəmbərin başına gəlib və o,

Allahla danışdığı üçün Musa-Kəlimullah (Allahla söhbət edən Musa) adı ilə də tanınır.

Qeyd etmək gərəkdir ki, janr tipologiyasına görə teoloji mif olan bu mətndə yaranışın kosmos-xaos-kosmos strukturu İslam və digər dini görüşlərin təsiri altında pozulmuş, daha doğrusu, bir-birinə qarışmışdır. Çünki bu mifdə mətnin başlanğıc hissəsini həm kosmos, həm də xaos kimi götürmək, səciyyələndirmək olar:

a) Əvvəllər insanların beş yüz il, min beş yüz il yaşaması və ümumiyyətlə ölümün olmaması, yəni insanların ölməmələri insanlığın həyatının xoşbəxtlik dövrüdür. Bu – *kosmos* halıdır.

b) Əvvəlki insanların qocalara baxmayıb, onların qayğısına qalmayıb, çöldə qurd-quşa yem etmələri onların indiki insanlardan fərqli olaraq, vəhşi, qeyri-mədəni, qeyri-insani həyat keçirmiş olduqlarını göstərir. Bu – *xaos* halıdır.

Mif mətnlərinin ya kosmos, ya da xaos durumunun təsviri ilə başlanması miflər üçün səciyyəvidir. Lakin burada biz başlanğıc məqamda hər iki halın eyni zamanda olduğunu görürük. Bu da bizə belə bir fikrə gəlməyə imkan verir ki, sözü gedən mif mətni dini görüşlərin təsiri altında dəyişmələrə uğrayıb.

Mətndə Məhəmməd peyğəmbərin iki dövr arasında keçid məqamı rolunu oynaması həm onun tarixi missiyasına, həm də ümumiyyətlə, mifin məntiqinə uyğundur. Bu cəhətdən, mif mətninin üst qatındakı Məhəmməd peyğəmbər obrazının altında dünyaya nizam gətirən mifik ilk əcdad obrazını görürük.

Əlbəttə, Azərbaycan folklorunda insanların yaranması ilə bağlı olan miflər burada təhlil etdiyimiz mətnlərlə məhdudlaşmır. Biz burada heyvanlardan, göy cisimlərindən, yaxud fantastik-metafizik obrazlardan yaranan insanlardan bəhs etmədik. Ona görə ki, etioloji miflərin başqa mövzu qruplarına aid olan həmin miflər haqqında başqa paraqraflarda bəhs edəcəyik.

Buraya qədər aparılmış təhlil göstərdi ki, insanın yaradılışı mifologiyanın əsas mövzularındandır. Miflərin müəllifi insanlar olduğu kimi, insan obrazının bu və ya digər şəkildə iştirak etmədiyi mif mətni də yoxdur. Bu cəhətdən, hər hansı bir mif mətnində insan obrazının bilavasitə (birbaşa) olub-olmamasından asılı olmayaq, insanın arzu və istəkləri, düşüncəsi bütün miflərdə dolayısı ilə iştirak edir. Ona görə ki, mifologiya bütün məzmunu və mənası etibarilə insanın düşüncəsinin məhsulu olmaqla onun həyatının problemlərinin həllinə xidmət edirdi.

Heyvanlar haqqındakı miflərdə yaranışın etiologiyası. Azərbaycan folklor mətnləri heyvanların mənşəyindən, yəni yaranma səbəblərindən bəhs edən etioloji miflərlə zəngindir. Həmin zənginliyin səbəbi heyvanların miflərin əsas qəhrəmanı olması ilə bağlıdır. Mifşünas mütəxəssislərə görə, mif mətnlərindəki heyvan obrazları insan obrazlarına nisbətən daha qədimdir. Bu cəhətdən, rus alimi V.V.Yevsyukov yerin heyvan görkəmində təsvirini verən miflərin tarix baxımından ən qədim, quruluş baxımından isə ən sadə mifləri təşkil etdiyini vurğulamışdır [144, s. 71]. O yazır: "Dünyanın insanın bədən görkəmi ilə eyniləşdirilməsi dünyanın zooloji modelindən cavandır" [144,

s. 79].

Bu fikirdən aydın olur ki, dünyanı anlamaq, başa düşmək istəyən ibtidai insanın yaratdığı miflərin ən ilkin qəhrəmanı onun özü yox, heyvandır. Bu məqam heyvanların onun düşüncəsində nə qədər mühüm rol oynamış olduğunu göstərir. Görkəmli mifşünas alim V.N.Toporov bu rolu vurğulayaraq yazır: "Mifologiyada heyvan obrazının və bütövlükdə, animal ünsürün rolu müstəsna dərəcədə böyükdür. Bu rol heyvanın insan nəslinin inkişafının ilkin mərhələsindəki əhəmiyyəti ilə müəyyənləşir" [166, s. 440].

Heyvanlar aləmi növ baxımından rəngarəng olduğu kimi, bu zənginlik heyvanların mənşəyi haqqındakı miflərdə də öz əksini tapmışdır. İlkin insan onu əhatə edən dünyadakı bütün heyvanlar haqında miflər yaramışdır. Məsələn, bir mifdə dovşanın pişikdən əmələ gəldiyi göstərilir. Mətndə deyilir ki, bir gün peyğəmbər bir adama qonaq gəlir. Bu adamın çoxlu mal-dövləti olsa da, xəsisliyindən bilmədi ki, qonaq üçün nə kəssin. Axırda tutdu pişiyi kəsdi. Hər şeydən agah olan peyğəmbər kişiyə bir söz demədi, pişiyin ətini yeyib, sümüklərini bir yerə yığdı. Sonra kişidən pişiyin başını, dərisini və ayaqlarını da istədi. Peyğəmbər o pişiyi diriltdi. Sonra kişiyə qarğış elədi. İndi çöllərdə olan maral-ceyran o kişinin qoyunlarıdır, dovşan onun pişiyidir [80, s. 24].

Mətnin əsas məzmunu pişikdən dovşanın yaranması üzərində qurulsa da, burada iki cür çevrilmə var:

a) Pişiyin dovşana çevrilməsi;

b) Xəsis kişinin mal-heyvanının maral-ceyrana çevril-

məsi.

Beləliklə, mətnə görə, dovşanların, maralların, ceyranların çevrilmə yolu ilə yaranmasının səbəbi peyğəmbərin qarğışıdır. Ancaq bu səbəb başqa bir səbəblə bağlıdır. Peyğəmbər kişiyə nahaqdan qarğış etmədi: qarğışın səbəbi kişinin öz xəsisliyi ucbatından pişiyi öldürməsidir. Bu hadisənin peyğəmbəri qəzəbləndirməsinin iki səbəbi var:

Birincisi, dünyanın əksər insanları, o cümlədən müsəlmanlar pişikləri yemirlər;

İkincisi, pişik islami inanclarda peyğəmbərin sevimli heyvanı hesab olunur. Hətta inanca görə, pişik tullananda yerə ona görə arxası üstə düşmür ki, peyğəmbər onun belinə sığal çəkmişdir.

İlkin əsasında ilkin etioloji mif duran bu əfsanədəki peyğəmbər obrazının altında mifologiyadakı ilk əcdad (yaradıcı ata, mədəni qəhrəman) obrazı durur. İlk əcdad ibtidai insanların düşüncəsində müqəddəs varlıq sayıldığı üçün həmin müqəddəslik miflərin dini görüşlərin təsiri altında dəyişdiyi zamanda da özünü qorumuşdur. Bunu biz qoyunların niyə bərəkətli olması haqqındakı mifdə də müşahidə edirik.

Mətndə nəql olunur ki, it yeddi-səkkiz bala balalayır, qoyun amma ildə bir dəfə balalayır. Niyə qoyun çoxdur, it azdır? Deyir, gecə göydən iki dəfə nur yağır. Göydən nur yağanda o qoyun çöldə olanda Allah-talanın o nuru gəlir o qoyunun belinə. İt gizlənir damın altında, hardasa, kölgədə, ona nur görünmür [26, s. 18].

Mətndə qoyunların itlərə nisbətən dəfələrlə az bala verməsinə baxmayaraq, onların sayının itlərdən çox olma-

sının səbəbinin ilahi nur olması göstərilir. Yəni itlər ilahi nurdan qaçdıqları, gizləndikləri halda, bu nur qoyunlara qismət olmuşdur. Mif bu baxımdan qoyunları insan üçün daha faydalı varlıq kimi təqdim edir. Əslində, insanlar qoyunların ətindən yeyib, südündən içib, yunundan istifadə etdikləri üçün onların çoxaldılmasının qayğısına qalırlar. Lakin mif insanlara qoyunlara hörmət etməli olduqlarını, onların artıb-çoxalmasında maraqlı olmalarını təlqin edir və bunu göylərlə – ilahi nurla əsaslandırır.

Qeyd olunduğu kimi, etioloji miflərdə ən müxtəlif heyvan obrazlarına rast gəlirik. Məsələn, toyuqlar və qazların niyə uça bilməməsi haqqındakı mətndə nəql olunur ki, toyuqlar əvvəl uça bilirmiş. Bir gün toyuq uçanda sərçə deyir ki, "Allah qoysa uzaq gedəcək". Toyuq deyir ki, "Allah qoysa nədir, Allah qoysa da, uçacam, qoymasa da". Belə deyəndə sərçə "pırr" eləyib çıxıb gedib. Toyuq ha çabalayıb uça bilməyib. Bax belə o vaxtdan toyuq da, qaz da uça bilmir, qalıblar yerdə. Hər şey Allah-talanın hökmüdür [85, s. 37].

Məlumdur ki, bəzi yaradılış miflərinin bəzilərində *xaos-kosmos* sxemi, bəzilərində isə *kosmos-xaos-kosmos* sxemi müşahidə olunur. Bu sxemlərin hər ikisi vahid bir sxemdir. Sadəcə olaraq, bəzi mətnlər xaosun təsviri, bəziləri isə kosmosun təsviri ilə başlanır. Burada kosmos-xaos-kosmos sxemi müşahidə olunur:

a) Toyuq və qazların bütün quşlar kimi uça bildikləri zaman (*kosmos*);

b) Toyuq və qazların yaradıcının iradəsinin əleyhinə getməsi (*kosmosun xaosa çevrilməsi*);

c) Toyuq və qazların bir daha uça bilməmələri (*xaosdan yeni kosmosun yaranması*).

Bu mətnin başqa variantında dialoq toyuqla durna arasında baş verir. Mətndə deyilir ki, bir vaxtlar toyuqların qanadları uzun imiş və onlar göyün yeddinci qatına qədər uça bilirmişlər. Payızda bütün quşlar səfərə hazırlaşır. Durna deyir ki, hə, dostlar, sabah Allah qoysa, uçuruq uzaq diyarlara. Toyuq deyir ki, o nə deməkdir? Allah qoysa da uçacağıq, qoymasa da. Toyuğun lovğalığı, dediyi sözlər Allaha xoş getməyib və onu bu cür cəzalandırıb [82, s. 32-33].

Buradan aydın olur ki, insanlar bəzi heyvanların yaranış səbəbini onların öz yaradıcısına qarşı sayqısız davranışı ilə əlaqələndirmişlər. Mif yaradıcını inkarı qəbul etmir. Mifologiyada yaradıcı müqəddəs varlıq hesab olunur. Həmin yaradıcı ilkin miflərdə ilk əcdaddır (ilk ata). Sonralar mifoloji düşüncənin inkişafı ilə çoxlu kultlar – pərəstiş obyektləri, o cümlədən tanrı obrazları yaranır. Miflər kultların, tanrıların iradəsinə qarşı getməyi inkar edir və insana hər zaman öz yaradıcısına qarşı diqqətli və sayqılı olmağı tələqin edir. Bunun əsasında əcdadlar, atalar kultu durur. Mifik düşüncə ilə yaşamış insanlara görə, əcdadlar insanları himayə edirlər. Onların himayəsini, hörmətini qazanmaq üçün daim əcdadları xatırlamaq, onlarla bağlı lazım olan mərasimləri icra etmək lazımdır. Toyuğun etirazı da bu qəbildən olan münasibətlərə aiddir. O, Tanrıya etiraz etdiyi üçün əvvəlki halından indiki halına düşür. Bu cəhətdən, etioloji miflər hər zaman dünyanın indiki halını onun keçmiş halı ilə müqayisə edir və insanları öz yaradı-

cısına, müqəddəs dəyərlərə münasibətdə diqqətli və sayqılı olmağa çağırır.

Heyvanların yaradılışı haqqında olan miflərdə, demək olar ki, bütün heyvanlardan söhbət gedir. Hər regionun heyvanları həmin region insanlarının mifik yaradıcılığının obyektinə çevrilmişdir. Bu cəhətdən, Azərbaycan etioloji mif mətnlərində regionumuz üçün səciyyəvi olan heyvanların, quşların, hətta həşəratların da yaranmasından bəhs olunur. Məsələn, milçək və hörümçək haqqında mifdə milçəklərin nəyə görə süfrəyə birinci gəlməsi və hörümçəklərin niyə onları ovlamaq üçün tor qurmasının səbəbləri izah olunur. Mətndə deyilir ki, bir padşah heyvanlara od gətirməyi tapşırır: kim bizim ölkəyə od gətirə, ona ənam verəcəyəm. Hörümçək gedib gətirir. Lakin yolda onu yuxu tutub yatır. Milçək tez gedib onun gətirdiyi odu padşaha təqdim edir. Padşah ondan mükafat olaraq nə istədiyini soruşur. Milçək də deyir ki, istəyirəm insanlar süfrə düzəndə birinci mən dadım. Padşah deyir ki, hə, onu sənə verdim. Hörümçək də gəlib görür ki, milçək ənamı alıb oturur. Deyir ki, heç eybi yoxdur, sənin payını verərəm. Bu hadisədən sonra hörümçək tor qurub milçəkləri tutur [82, s. 27].

Bu mətndə iki yaradılışın səbəbləri izah olunur:

1. İnsanlar süfrə salarkən birinci milçəklərin gəlməsinin səbəbi;

2. Hörümçəklərin milçəkləri tora salıb tutmaları.

Digər etiloloji miflərdə olduğu kimi, burada da yaradılışın əsasında dünya nizamının (kosmosun) pozulması durur. Əslində, odun gətirilməsinə görə mükafatı

hörümçək almalı idi: çünki odu o gətirmişdi. Lakin milçək ona qarşı haqsızlıq edir (*xaos*) və bu haqsızlıq hörümçəklərin milçəklərə qarşı əbədi düşmənliyi ilə nəticələnir (*yeni kosmos*).

Mifdə iki semantik nöqtə diqqəti cəlb edir: padşah obrazı və odun gətirilməsi.

Mətndəki padşah mifik tipologiyasına görə, göründüyü kimi, yaradıcı başlanğıc, ilk əcdad, mədəni qəhrəmandır. O, elə bir ixtiyar sahibidir ki, heyvanların funksiyasını müəyyənləşdirir.

İkinci məqam odun gətirilməsi motividir. Yunan mifologiyasında Promotey baş tanrı Zevsin Olimp dağındakı sarayından odu oğurlayıb insanlara gətirdiyi kimi, hörümçəyin də fəaliyyətində eyni sxemi müşahidə edirik. Promotey öz xeyirxah hərəkətinə görə Zevs tərəfindən cəzalandırıldığı kimi, hörümçək də ədalətsizliyin qurbanı olur.

Balığın qarnının nəyə görə qara olması haqqında etioloji mifdə deyilir ki, Peyğəmbər hamıya öz övladını götürüb meydana gəlməyi tapşırır. Hər heyvan öz balasını dalına alıb gəlir meydana. Qurbağa da bir balaca balasını bağayarpağına büküb, gətirib meydana. Peyğəmbər soruşub:

– Hamı balasını qoydu yerə, bəs sən niyə qoymursan?

Deyib:

– Utanıram.

Qurbağa balasını dalından yerə salanda Peyğəmbər deyib:

– Allah-talanın ən gözəl bəndəsi sənsən. Suyu verdim

sənə.

İlana deyib:

– Torpağı verdim sənə, amma ildə bircə dəfə dil çal torpağa.

Balığa deyib:

– Dəryada olduğuna baxma, dəryadan sənə su qismət deyil. Göydən yağış yağanda ağzını tutarsan, bir damcı düşər.

Görürsən, deyirlər, qarnın balıq qarnı kimi yansın. Dəryada olduğuna baxma, balığın qarnı qapqara yanıbdır [82, s. 27].

Bu mətn ibtidai cəmiyyətlərdə miflərin həm də dünya haqqında primitiv elmi biliklər statusunda olduğunu bir daha təsdiq edir. Balığın qarnının nəyə görə qara olması bütün hallarda ibtidai insanın dünyanı öyrənmək, dərk etmək, izah etmək cəhdlərindən soraq verir. Təbiətin bir parçası olan insan onda yaşamaq üçün ətraf aləmi öyrənməli və öz yaşamını bu biliklər əsasında qurmalı idi. Yağış yağanda balıqların ağızlarını açaraq suyun üzünə çıxması insanları düşündürmüş və onlar bunu balıqların susuz olması ilə izah etmişlər. Belə hesab etmişlər ki, balıq daim susuz olduğu üçün qarnı susuzluqdan qaralmışdır.

Mifdəki peyğəmbər obrazı zahiri planda Həzrət Məhəmməddir. Lakin tarixi şəxsiyyət olmuş İslam peyğəmbərinin həyatında heç vaxt belə bir fantastik hadisə baş verməmişdir. Bir qədər diqqətlə fikir verdikdə mətndəki Peyğəmbər obrazının əslinin mifik mədəni qəhrəman funksiyasını yerinə yetirən ilk əcdad olduğunu görürük. Mifologiya elmində insanlara yaşam qaydalarını öyrədən,

onlar arasında vəzifə bölgülərini müəyyənləşdirən, bayramları, müqəddəs günləri təyin edən, əmək alətlərini, musiqi alətlərini düzəldən və s. bu kimi fəaliyyətlərlə məşğul olan ilk əcdad həm də *mədəni qəhrəman* adlandırılır. Burada da eyni mənzərəni görürük. Peyğəmbər obrazına transformasiya olunmuş ilk əcdad-mədəni qəhrəman, heyvanlar arasında bölgü aparır, suyu – qurbağaya, torpağı – ilana, yağış suyunu da balığa verir.

Nəyə görə qaranquşların – müqəddəs, sərçələrin – kafir sayılması haqqında etioloji mifdə deyilir ki, imamlarımız buğdanı yuyub sərirmişlər. Sərçələr tökülür, bunların buğdasını yeyirlər. Sonra qaranquşlar gəlib buğdanı gizlədirlər, hamısının üstünü dimdikləri ilə örtürlər ki, sərçələr yeməsin. O vaxtdan qaranquş müqəddəs quş sayılıb, imamlarımızın buğdasını, ruzisini qoruyub. Sərçələr də beləcə gavur sayılıblar [83, s. 19].

Göründüyü kimi burada iki yaradılışın səbəbləri izah olunur:

a) Qaranquşların nəyə görə müqəddəs hesab olunması;

b) Sərçələrin nəyə görə kafir hesab olunması.

Mətndə imamlar dedikdə Həzrət Əli ilə Həzrət Fatimeyi-Zəhranın soyundan olan imamlar nəzərdə tutulmuşdur. Bunlar İslam aləmində çox hörmətli şəxslər sayılırlar. Sərçələr onların ruzisini məhv edir, qaranquşlar isə qoruyur. Bu hadisə hər iki quş növünün taleyini dəyişir: qaranquşlar müqəddəs quşa, sərçələr kafir quşa çevrilirlər.

İsaq-Musaq quşları isə əvvəlcə adam imiş. Mətndə nəql olunur ki, onlar əvvəlcə iki qardaş olmuşlar. Ağanın

atlarını otarırmışlar. Atlar itib, onlar da axtarıb tapa bilməyiblər. Ağanın qorxusundan Allaha yalvarıblar ki, quşa çevrilsinlər, amma ölməsinlər. Elə o vaxtdan onlar səhərə kimi gəzib bir-birinə deyirlər:

– İsa, tapdın?

Deyir:

– Yox, tapmadım.

– Musa, tapdın?

– Yox, tapmadım [80, s. 22].

Mifdə çevrilmə motivini görürük: adamdan quşa çevrilmə. Əsasında yenə də sosial ədalətsizlik durur. Yeni kosmos uşaqların xilasına xidmət edir. Yoxsa ağa onları öldürəcəkdi.

Başqa bir mətndə isə insanlar eşşəyə çevrilirlər. Burada da çevrilmənin əsasında sosial harmoniyanın pozulması durur. Övliyaya qarşı hörmətsizlik edən iki qız bir cüt eşşəyə çevrilirlər [81, s. 31].

Beləliklə, heyvanlar haqqındakı etioloji miflərin tədqiqi də göstərdi ki, yaradılış kosmos-xaos-kosmos sxemi üzrə baş verir. Bu miflər zahirən heyvanların həyatından bəhs etsə də, onlar sosial mühitin problemlərini özündə əks etdirir. Heyvanlar haqqındakı olan etioloji miflərdə də yaradılışın mahiyyəti yox, yalnız mənşəyi, yəni yaranmanın səbəbləri qısa şəkildə izah olunur.

Bitkilərin yaranmasının etiologiyası. Azərbaycan folkloru bitkilərin yaranmasından bəhs edən etioloji miflərlə də zəngindir. Bu, ilk növbədə ağacların ibtidai çağlarda yaşamış insanın düşüncəsində mühüm yer tutduğunun göstəricisidir. Həm folklor mətnləri, həm də aparılmış təd-

qiqatlar göstərir ki, ağaclar mifologiyada canlı varlıqlar kimi təssəvvür olunmuş, insanlar ağacları özlərindən ayırmamış, onları hətta əcdad-valideyn kimi də qəbul etmişlər. R.Əlizadə yazır ki, "ağac kultu türk etnik-mədəni ənənəsində ana və ata başlanğıcı kimi dəyər qazanmışdır" [55, s. 49]. "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında Basatın Təpəgözün ondan soruşduğu "Adın nədir?" sualına verdiyi cavab ağacın oğuzların müfik düşüncəsində əcdad-valideyn rolunda çıxış etdiyinin ən parlaq nümunəsidir:

Olduğum yer, yurdum mənim Günortacdır!
Qaranlıq gecədə yol azsam, ümidim Allahdır.
Böyük bayraq götürən xanımız Bayındır xan,
Döyüş günü öndə gedən qəhrəmanımız Salur Qazan,
Atamın adını soruşsan – Qaba ağacdır!
Anamın adını soruşsan – Xaqan Aslandır!
Mənim adımı soruşursan – Aruz oğlu Basatdır!" [68, s. 200]

Mətndən çox aydın şəkildə göründüyü kimi, Aruz oğlu Basat özünü həm də Xaqan Aslan (Qoğan Aslan) və Qaba ağacın oğlu sayır. Beləliklə, Basatın insan valideynləri ilə yanaşı, heyvandan və ağacdan ibarət valideynlərinin də olduğunu görürük. Yəni Basat həm də bitkilərlə və heyvanlarla qohumdur. Bu qohumluq elm aləmində totemizm adlanır. F.Bayat yazır ki, "insanla quş, heyvan, bitki arasında qohumluq əlaqəsi olduğu inamına dayanan düşüncə və davranış sisteminə totemizm deyilir" [37, s. 99].

İnsanın totem qohumları onların himayəçiləri, qoruyucularıdır. Bu, insanların bitkilərə və heyvanlara şamil

etdikləri valideyn sifətindən irəli gəlirdi. Valideynlər bəşəriyyətin bütün tarixi boyunca həmişə öz övladlarını qorumuşlar. Buradan belə bir nəticə çıxarmaq olar ki, ağacların, bitkilərin mifologiyada geniş yer tutmasının səbəbi insanların onlara ehtiyacından doğmuşdur. Oğuz elinin başına gələn bəla da məhz totem varlıqların Basata bəxş etdiyi qeyri-adi güc vasitəsilə aradan qaldırılır. Mahmud Allahmanlının tədqiqatlarından aydın olur ki, Təpəgöz elə bir qeyri-adi gücə malikdir ki, hətta Oğuzun bütün problemlərinə çarə qılan Dədə Qorqud da bu bəlanın qarşısında çarəsiz qalır. Fəlakətin qarşısını Basat alır. "O Basat ki, anası Qaba Ağac, atası Qoğan Aslandır. Məhz belə bir bəla adi insanın imkanları xaricindədir" [10, s.95]. Başqa sözlə, "Basatın ana mövcudluğunun əsasında Qaba ağac dayanır" [11, s. 68].

Müəllifin yazdığından aydın olur ki, Oğuz elində ən güclü qəhrəmanların belə öhdəsindən gələ bilmədiyi Təpəgözü Basat məhz totem valideynlərinin verdiyi güc vasitəsilə məğlub edə bilir. Bu cəhətdən, onun Təpəgözə verdiyi cavabda öz totem ata-anasını xatırlaması qəhrəmanın həm də öz totem valideynlərinə olan minnətdarlığını, şükranlığını ifadə edir.

İnsan-bitki münasibətlərinin ilkin dünyagörüşünə məxsus xüsusiyyətləri bu əlaqələrdən danışan etioloji miflərdə öz əksini tapmışdır. Biz həmin miflərdə ağacların müqəddəs sayılmasının səbəblərini də öyrənə bilirik. Məsələn, ardıc ağacının niyə həmişə göy olmasının səbəbi haqqında olan mifdə deyilir ki, yezidlər imamları qırıb, bircə Mehdiyi Sahib Zaman qalıb, o da qaçıb ardıcın dalın-

da qalıb. Hamısını qırıblar. Onun üçün deyir, ardıc, səni görüm göy qal [85, s. 44].

Bu kiçik mətn janr tipologiyası baxımından etioloji mifdir. Mətndə ardıc ağacının nə səbəbdən həmişə göy qalmasının səbəbi izah olunub. Mifin etioloji semantikasının təhlili nəticəsində aşağıdakılar aydın olur:

a) Ardıc ağacına həmişə göy qalmaq keyfiyyətini müqəddəs varlıq – cəfəri məzhəbinin inanclarına görə, qeybə çəkilmiş axırıncı imam Mehdiyi Sahib Zaman bəxş edib. Bu da öz növbəsində ardıc ağacının zəif şəkildə də olsa müqəddəsləşməsinə işarə edir.

b) Ardıc ağacının Mehdiyi Sahib Zamanı qoruması onun qoruyucu, hami funksiyasına malik olduğunu göstərir. Mehdiyi Sahib Zaman obrazı İslam düşüncəsi ilə bağlı olsa da, ardıc ağacının şüurlu varlıq kimi onu öz budaqları arxasında gizlədərək qoruması islamaqədərki mifik inanclarla bağlıdır.

Ümumiyyətlə, hər bir xalqın mifologiyasındakı təbiət obrazları həmin xalqın yaşadığı məkanın təbiətini əks etdirir. Bu cəhətdən, Azərbaycan mifoloji mətnlərində də Azərbaycan təbiətinin bitki aləmi öz əksini tapmışdır. Belə bitkilərdən bir də heyvanların əsas yemlərindən olan yoncadır. Onun nə səbəbdən bərəkətli olması haqqında mifdə deyilir ki, bir peyğəmbər yolla gedirmiş. Görüb, yaxından gözəl iy gəlir. Bir az gedib görüb ki, iki arvad çörək bişirir. Deyib, ay bacı, sən Allah, bu nədir, nə bişirirsən? Nə gözəl iyi var. Bu da dilinə gəlir, deyir, yonca toxumudur. Deyir, Ay Allah, nə gözəldi dadı, iyi, tamı. Deyir ki, bir il əkəsiniz, yeddi ilə biçəsiniz. Bir il əkirsən, yeddi-səkkiz il yon-

canı biçirsən. Biçdikcə gəlir. Denən, elə buğdanı da de də [84, s. 17].

Göründüyü kimi, mətndə yoncanın (və əlavə olaraq buğdanın) nəyə görə bərəkətli olmasının səbəbi izah olunub. Səbəb bütün etioloji miflərdə olduğu kimi çox sadədir: yoncaya (və buğdaya) peyğəmbər bərəkət verib. Bu mətnin də etioloji semantikasında digər miflərdə olan səciyyəvi xüsusiyyətlər müşahidə olunur:

a) Kosmos-xaos-kosmos sxemi:

Təndirdə bişən çörəyin ətrinin ətrafa yayılması, peyğəmbərin bu iydən xoşu gəlməsi kosmos durumudur. Çörək bişirən arvadın çörəyi buğda unundan bişirdiyini demək əvəzinə, yonca deməsi, yəni nəticə etibarilə yalan danışması xaos durumudur. Peyğəmbərin duası ilə həm yoncanın, həm də buğdanın bərəkətlənməsi kosmos durumudur.

b) Bərəkəti yaradıcı başlanğıc obrazının bəxş etməsi:

Mətndə bərəkəti bəxş edən obraz sadəcə peyğəmbər adı altında təqdim olunur. Azərbaycan mədəniyyətində peyğəmbər müsbət dəyərlərin daşıyıcısı olan sabit obraz kimi İslam və digər səmavi dinlərlə bağlıdır. Lakin mif mətnlərinin dinlərin tarixindən çox-çox əvvələ gedib çıxdığı da məlum faktdır. Bu baxımdan, mətnin məzmununun əkinçiliklə bağlı olması bu mifin öz mənşəyi etibarilə çox qədim tarixə malik olduğunu və peyğəmbər obrazının da arxetipində mədəni qəhrəman funksiyasını yerinə yetirən ilk əcdad obrazının durduğunu göstərir.

Düyünün başının nəyə görə dişlək olması haqqında mifdə deyilir ki, düyü bizdə yox imiş, başqa vilayətin pad-

şahında imiş. Əli qurban olduğum yunlu bir kürk geyir, gedir, belə-belə sürtünür bu düyüyə. Oradan beş-altı dənə düyü yapışır bunun kürkünə. Bunun birinin ucunu dişləyib əkir ki, bu düyü bitsə, padşah mənə deyəcək, sən düyünü mənim vilayətimdən aparmısan. Bu düyünün hamısı bitir, ucu kəsik olur. O padşah buna deyir ki, səndə düyü yox idi, mənim düyümü haradan apardın? Deyir, gətir düyümüzü tutaq üz-üzə, səninkindən olsa – sənindir. Allahın mənə verdiyi ruzidir. Üz-üzə tuturlar, görüb, yox, bunun düyüsü bütövdür, amma Əlinin düyüsünün ucu kəsikdir [84, s. 17].

Bu mətndə ucu kəsik düyünün yaranışının Həzrət Əli ilə bağlı olması göstərilir. Mətndə düyünün iki şəklini görürük:

1. Əvvəlki şəkli – bütöv;
2. Sonrakı şəkli – başı kəsik.

Bütöv düyüdən yeni növü Həzrət Əli yaradır və bununla da başı kəsik düyü növünün əsasını qoyur. Biz mətndə bütöv düyü ilə başı kəsik düyünün nümunəsində iki dövrün şahidi oluruq. Birinci dövrdə bütöv düyü növü olsa da, həmin düyü mətni danışan adamların vilayətində yox imiş, çünki başqa vilayətin padşahı düyünü öz vilayətinin adamlarından başqa heç kəsə vermirmiş.

Burada diqqət çəkən mühüm bir məqam vardır. Bu, Həzrət Əlinin düyünü faktiki olaraq oğurlaması və düyünün başını dişləyərək padşahı aldatmasıdır. Təbii ki, bu əhvalat real tarixi şəxs olan Həzrət Əlinin həyatı ilə bağlı olmadığı üçün mətndəki obrazın oğurluq etməsi və yalan danışması da onun əxlaqına uyğun deyildir. Bu da

açıq şəkildə göstərir ki, mətndəki Əli obrazının arxetipində ilk əcdad obrazı durur. Bunu mətndəki Əli obrazının mifik triksterlərə məxsus hiyləgər, kələkbaz davranışları sübut edir.

A.K.Bayburin həmin tip haqqında yazır: "Trikster – mifoloji personaj, dəcəl-kələkbaz, mədəni qəhrəmanın komik əvəzedicisidir" [136, s. 135]. Yenə də eyni müəllifin verdiyi bilgilərə görə: "Mədəni qəhrəman – mifik əhvalatların fəaliyyəti insanlar üçün müxtəlif mədəni dəyərlərin yaradılmasına, yaxud əldə edilməsinə yönəlmiş personajıdır" [135, s. 67].

Bildiyimiz kimi, həm mədəni qəhrəman, həm trikster ilk əcdad obrazının iki bir-birinə tərs sifəti, tərəfidir. Yəni ilk əcdad obrazının bir funksiyası (bir üzü) mədəni qəhrəmanlıq, o birisi triksterlikdir. Biz hər iki funksiyanı sözü gedən mif mətnindəki Əli obrazında görürük. Belə ki, mədəni qəhrəman insanlar üçün mədəni dəyərləri ya özü yaradır, ya da müxtəlif üsullarla əldə edir. Mətndən də göründüyü kimi, Əli düyünü həm əldə edir, həm də onun yeni növünü yaradır. Bu, onun mədəni qəhrəman funksiyasıdır. O, düyünü oğurlayır və padşahı da aldadır. Bu isə onun triksterlik funksiyasıdır.

Əlbəttə, bir obrazda iki əks xüsusiyyətin eyni zamanda təzahür etməsi təəccüb doğurmamalıdır. Karl Qustav Yunq triksterlərin ikili təbiətə malik olduğunu göstərmişdir [172, s. 338]. Y.Çernyavskaya da bu obrazların aşağıdakı dörd əsas xüsusiyyətini qeyd etmişdir:

1. Uşaqlara məxsus sadəlövhlük;
2. Eyni zamanda həm müsbət, həm də mənfi keyfiy-

yətlərə sahib olmaq;

3. Gülüşlə bağlılıq;

4. Cildini dəyişə bilmək qabiliyyəti [176, s. 3].

Göründüyü kimi, trikster öz obrazında əks xarakterləri birləşdirir. Mətndəki Əli obrazında da əks keyfiyyətlər özünü açıq şəkildə göstərir. O, həm insanlara yaxşılıq edərək onların həyatına düyünü daxil edir, həm də bunun üçün oğurluq edir və yalan danışır. Bu da mətndəki Əli obrazının tarixi Həzrət Əli ilə adından başqa heç nə ilə bağlanmadığını, bu obrazın əsasında ilk əcdad arxetipinin durduğunu göstərir.

Qədim insanlar ağacların görkəmləri haqqında da miflər yaratmışlar. Belə ki, söyüdün budaqlarının yerə sallanması ilə utanmaq arasında bənzətmə əsasında qurulmuş mifdə deyilir ki, söyüd ağacı həmişə arxın qırağında bitirmiş. Ona görə də ayrı ağaclar onun paxıllığını çəkirlər. Deyirlər, nəyə görə o, bizdən çox su içməlidir. Deyirlər, ay söyüd, sən də gəl bizlə bərabər arxdan qıraqda bit. Söyüd də deyir ki, yox, bura xoşuma gəlir. Onda başqa ağaclar söyüdə qarğış edib deyirlər ki, səni görüm, meyvəyə həsrət qalasan. Söyüd də bu sözlərə-zada heç fikir vermir. Arxın qırağındaca gecə-gündüz sudan doyunca içib, o biri ağaclara yanıq-qıcıq verir. Vaxt gəlib keçir, söyüd yekəlib qollu-budaqlı, qəşəng bir ağac olur. Arxdakı şəklini görüb xoşlanır, "nə qəşəngəm" deyir. Payız gəlir. O biri ağaclarda meyvələr saralır, qızarır. Amma onun heç bir meyvəsizadı olmur. Bu vaxt o biri ağaclar ona gülüb deyirlər ki, çoxlu su içməklə deyil ey, görürsən, nə qədər su içsən də xeyri yox, heç bir kalın da (*kal meyvən də – N.Babayeva*)

yoxdur. Gördün, bizim qarğış səni nə təhər tutdu. Onda söyüd o biri ağacların ona gülməyindən utanıb, başını aşağı salıb sudan soruşur ki, bəs niyə mənim meyvəm yoxdur? Ona görə söyüd başını yuxarı qaldırmır ki, söyüd sudan cavab gözləyir [82, s. 30-31].

Beləliklə, söyüdün sanki başı aşağı dururmuş kimi görünüşü onun suya verdiyi suala hələ də cavab gözləməsi kimi izah olunur. Əslində, bu cavab insanlara aydındır: söyüd öz lovğalığının, eqoizminin, mənsub olduğu ağaclar dünyasına qarşı hörmətsizliyinin qurbanı olur. Təbii ki, mifdə ağaclar aləminə aid olunan bu münasibətlər insan cəmiyyətinə məxsusdur. Ağaclar dilsiz-ağızsız və şüursuz varlıqlardır. İnsanların özlərinə aid münasibətləri ağaclara aid etməsi iki düşüncədən xəbər verir:

Birincisi, insanlar ağacları da özləri kimi canlı və şüurlu varlıqlar hesab etmişlər. Yəni mifik düşüncə ilə yaşamış insanlar özlərini ağaclardan və digər təbiət elementlərindən ayıra bilmirdilər. Mətn məhz həmin düşüncənin məhsuludur.

İkincisi, bu mif mətni də bir daha təsdiq edir ki, məzmunundan, iştirakçıların (personajların) kimliyindən asılı olmayaraq, miflər insan düşüncəsinin məhsulu kimi məhz insan cəmiyyətinin problemlərini özündə əks etdirir. Yəni miflərdə obrazlar nə olurlarsa-olsunlar, onların arasındakı münasibətlər insanlara məxsus münasibətləri inikas edir. Heyvanlar da, bitkilər də, göy cisimləri də insan kimi düşünür və insanlara məxsus qayğıların həlli ilə məşğuldur.

Çinarın niyə uca olması haqqında mifdə deyilir ki, göyün üzünü qara buludlar tutubmuş. Hər yer qaranlıq,

zülmət kimi imiş. Buludlar göyün üzündən dağılıb getmək bilmirmiş. Bütün ağaclar bir yerə toplaşıb məsləhətləşirlər ki, belə olmaz. Belə getsə, onda bizim meyvəmiz-zadımız olmaz, adamlar acından ölərlər. Sonra onlar çinara deyirlər ki, ay çinar, sən arxın lap yanındasan. O sudan doyunca içib, tez yekəl, o qara buludları bir az arala, qoy üstümüzə gün düşsün. Çinar yoldaşlarının sözünü yerə salmır. Onların sözünə qulaq asıb, o ki var sudan içib-içib yekəlir. Bir də baxıb görür ki, qanadları buludları deşib çıxıb. O, qanadları ilə buludları aralayır, gün ağaclara düşür. Çinar geri qayıdır, gəlib görür ki, bütün ağacların meyvələri qızarıb, saralıb, amma onun heç bir meyvəsi-zadı da yoxdur. Çinarın qanı qaralır. Bunu başqa ağaclar görüb, çinara ürək-dirək verirlər ki, biz sənin əvəzindən də meyvə verəcəyik, amma sən elə o hündürdə dur, qoyma buludlar günü tutsun. Deyilənlərə görə, çinarlar tez su içib yekəlirlər ki, qara buludlar göy üzünü tutmasın [82, s. 30-31].

Məlumdur ki, çinar da, söyüd də meyvəsi olmayan ağaclardır. Əvvəlki mifdə söyüd mənfi dəyərlərin daşıyıcısı kimi təqdim olunur. Bu mifdə isə çinar müsbət dəyərlərin daşıyıcısıdır. Onların hər ikisi suya çox tələbatı olan ağaclardır. Qədim insanlar söyüdün sallağı duruşunu onun etdiyi pis hərəkətin cəzası kimi təqdim etdikləri halda, çinarın ucalığını onun mükafatı kimi təqdim etmişlər.

Bu mifdə təbiət aləmi bir bütöv kimi təqdim olunur. Ağaclar qara buludlarla mübarizə edirlər. Buludlar Günəşin qabağını kəsməklə insanları ruzidən, həyatdan məhrum etmək istəyirlər. İnsanların və bitkilərin cəmiyyətini

məhv olmaq təhlükəsindən, başqa sözlə, ictimai fəlakətdən çinar xilas edir. Bu halda, çinar obrazı mifik qəhrəman arxetipini təcəssüm etdirir. Mifik qəhrəman obrazının kökündə xalqı qoruyan ilk əcdad obrazı durur. Bu cəhətdən, buludlarla vuruşaraq onlara qalib gələn, gün işığını yerə çatdıran çinar ilk əcdad, ilk qəhrəman obrazını təmsil edir.

Bu mifin semantikasında ilk baxışda, bəlkə də, görünməyən başqa bir məna nöqtəsi də var. Bu – ağacların insanların taleyindən ötrü keçirdikləri narahatlıqdır. Ağaclar buludların gün işığının qabağını tutmasından ötrü ona görə narahat olurlar ki, əgər "belə getsə, onda bizim meyvəmiz-zadımız olmaz, adamlar acından ölərlər".

Göründüyü kimi, ağacları özlərindən daha çox insanların taleyi düşündürür. Onlar insanların qayğısını çəkir, onların ərzaqsız qalaraq məhv olmalarından qorxurlar. Bu nöqtə ağacların insanları himayə etdiklərini, onları qoruduqlarını göstərir. Düşünmək olar ki, bu nöqtəni, zəif şəkildə olsa da, ağacların totem-valideyn, totem-əcdad funksiyasının izləri kimi qəbul etmək olar.

Sünbül haqqında mifdə deyilir ki, qabaqlar sünbül belə deyilmiş. İndi başında bircə qırx dən var. Qabaqlar amma təpədən-dırnağa kimi dən imiş. Bir qadının uşağı özünü batırır. Oyana-buyana baxıb silməyə bir şey tapmır. Götürüb, çörəkdən kəsib uşağı silir. O zaman da göydən yerə zəncir sallanıbmış. Zəncir çəkilib göyə. Sünbül də çəkilir göyə. Üstündə iki-üç dən qalanda bir it ağzını göyə tutub ulayır. Allah-taala deyir, o iki-üç dəni o itə verin, qoy onunla dolansın. Həmin o iki-üç dəndir ki, artdı belə

taxıl oldu [86, s. 14].

Mətndə iki zaman, iki məkan qarşılaşdırılır:

1. Sünbülün üstünün başdan-ayağa dən olduğu, insanların göylə əlaqə saxlamaları üçün göydən yerə zəncirin sallandığı "qabaqkı vaxt";

2. Qadının çörəklə, Allahın insanlara bəxş etdiyi müqəddəs nemət olan çörəklə eybəcər şəkildə rəftarı nəticəsində yaranan indiki vaxt.

Qabaqkı vəziyyətdən yeni vəziyyətə keçid kosmos-xaos-kosmos sxemi əsasında baş verir. İnsanların etdiyi səhv yeni kosmosun yaranması ilə nəticələnir. Mifin ideyası ondan ibarətdir ki, insanlar Allahın onlara verdiyi nemətlərlə düzgün şəkildə rəftar etməlidirlər.

Beləliklə, bu fəsildə real-fiziki dünya obrazlarının (dünyanın, Günəş, Ay və ulduzların, dağların, suların, insanların, heyvanların, bitkilərin) yaranması haqqında etioloji miflər nəzərdən keçirildi. Təbii ki, belə miflər kəmiyyət baxımından yalnız təhlilə cəlb olunanlardan ibarət olmayıb, çoxsaylı mətnlərlə təmsil olunur. Təhlil nəticəsində aydın oldu ki, məzmun rəngarəngliyindən asılı olmayaraq, etioloji miflərdə yaranışın yalnız səbəbi izah olunur və etioloji miflər elə bu baxımdan mahiyyəti izah edən kosmoqonik miflərdən fərqlənir. Bütün etioloji miflərdə yaradılışın əsasında kosmos-xaos-kosmos, yaxud xaos-kosmos sxemi durur. Bu miflərdə iki vəziyyət bir-biri ilə qarşılaşdırılır: əvvəlki və indiki durumlar. Əvvəlki durumdan indiki duruma keçid xaotik davranış nəticəsində, yəni ilkin kosmik nizamın pozulması ilə baş verir. Yanlış davranış yeni kosmosun yaranması ilə nəticələnir.

III BÖLMƏ

METAFİZİKİ DÜNYA VƏ ZAMAN OBRAZLARININ YARANMASI HAQQINDA ETİOLOJİ MİFLƏR

Biz miflərdəki obrazları real-fiziki və metafiziki olmaqla iki qrupa ayırmışıq. Real-fiziki obrazlar dedikdə mifologiyadakı Günəş, Ay, ulduz, dağ, su, insan, heyvan, bitki və s. kimi real varlıqları nəzərdə tutmuşuq. Metafiziki obrazlar dedikdə isə hal, cin, Qaraçuxa, Ucubılıx və s. kimi fantastik obrazlar nəzərdə tutulmuşdur. Təbii ki, bizim bu bölgümüz şərtidir və müasir tədqiqatçı yanaşmasını əks etdirir. Çünki mifik düşüncəyə malik olan ibtidai dövr insanı onu əhatə edən dünyanın ünsürlərini fiziki və metafiziki olaraq iki qrupa bölmürdü. Onun üçün insan da, heyvan da, cin də, quleybanı da, hal anası da eyni dərəcədə real varlıqlar idi. Biz bu gün hal analarını, cinləri, pəriləri, divləri mifik-fantastik obraz hesab etsək də, qədim insan bu cür düşünmürdü. O, özü bu dünyada yaşadığı halda, o biri dünyadakı totem əcdadlarını da eyni dərəcədə canlı varlıq hesab edirdi. Bu cəhətdən, bizim burada mifik obrazlara münasibətdə tətbiq etdiyimiz real-fiziki və metafiziki obrazlar bölgüsü tədqiqat xarakterli bölgü olub, miflərin etioloji semantikasının daha aydın şəkildə öyrənilməsinə xidmət edir.

Fantastik-mifik obrazların etioloji semantikası. Azərbaycan mifoloji mətnlərində cin, əcinnə, pəri, məleykə, quleybanı (qulyabanı), hal anası (alarvadı), vurğun və

s. kimi fantastik-mifik obrazlar var. Həmin obrazların bir çoxu haqqındakı miflər etioloji semantikası baxımından diqqəti cəlb edir. Miflərdə onların yaranış səbəbləri haqqında verilmiş bilgilər bizə türk mifik düşüncəsinin dərin qatlarına enib, ulu babalarımızın dünyanı necə dərk etmələrini öyrənməyə imkan verir. Bu paraqrafda hal anası, cin, Qaraçuxa, Ucubılıx kimi obrazlarla bağlı miflərin etioloji semantikası tədqiq olunacaqdır.

Hal anası (Alarvadı) obrazının etioloji xüsusiyyətləri. Azərbaycanın bəzi bölgələrində hal, hal anası, bəzi bölgələrində alarvadı adlandırılan bu mifik obraz haqqında təkcə Azərbaycanda deyil, eləcə də oxşar adlar adı altında türk dünyasının hər yerində çoxsaylı mifik mətnlər vardır. C.Bəydili (Məmmədov) yazır ki, "türk xalqlarının ortaq Al, Albastı və b. adlar altında da bilinən Hal anası transformasiyası olduğu arxaik strukturlu mifoloji obrazın – Ulu Ana kompleksinin funksional struktur özəlliklərini daşıyır... Adına həmçinin Hal nənəsi, Çay nənəsi, Alarvadı və s. də deyilən Hal anası saçı dağınıq, başı-burnu yekə, boyu uca, paltarı ağ olur, hər biri bir quzu başı boyda olan döşləri də dizlərinəcən sallanan, buna görə də, az qala, yerlə sürünən sağ döşünü sol çiyninə, sol döşünü də sağ çiyninə atıb gəzən bir demondur" [38, s. 143].

C.Məmmədovun ümumiləşdirdiyi bilgidən üç əsas qənaət hasil olur:

Birincisi, hal anaları türk dünyasının müxtəlif bölgələrində müxtəlif adlarla tanınır;

İkincisi, hal anaları öz semantik kökləri etibarilə Ulu Ana arxetipi ilə bağlıdır;

Üçüncüsü, hal anaları demonik ruhlu, yəni şər, iblis ruhlu obrazlardır.

V.N.Basilov hal anaları haqqında yazdığı "Albastı" oçerkində bu obrazın su stixiyası ilə bağlı şər demon (ruh) olduğunu göstərmiş və onu türklər, Kazan, Krım və Qərbi Sibir tatarları, qazaxlar, başqırdlar, tuvalılar, altaylılar və özbəklərin **albastı, alvasti**, **al, al-ana, al-karı**, **albıs**, türkmənlərin **al, albassı**, qırğızların **albarstı**, qaraqalpaqlar və noqayların **albaslı**, azərbaycanlıların **hal, halanası** (eləcə də **alarvadı** – *N.Babayeva)*, qumıqların **albaslı katın**, balkar və qaraçayların **almastı** adlandırdıqlarını qeyd etmişdir [137, s. 58].

Qeyd etmək gərəkdir ki, insanlar hal anasının mövcudluğuna dərindən inanırlar. Hal obrazını mifik və mərasimi mətnlər əsasında tədqiq etmiş, onu div və Əzrayıl obrazları ilə müqayisəli şəkildə araşdırmış Şakir Albalıyev [6; 7] hal haqqında inancların insanların düşüncəsində aktual olmasından söhbət açarkən yazır: "Hal obrazı o qədər mürəkkəb, ziddiyyətli bir obrazdır ki, onun həyatda mövcud olub-olmaması barədə fikirlər də daim bir-biri ilə toqquşur". Müəllifə görə, bəzi insanlar halı gözəgörünməz varlıq hesab edərək, onun varlığına inanır, bəziləri isə onu uydurma obraz hesab edir [8, s. 92].

Hal anaları mətnlərdə zahı qadınların düşməni kimi təqdim olunur. Hal anası-Alarvadının türk xalqlarında Al, Al qarısı, Albastı, Albas, Albis, Almis, Albız, Almıs kimi adlarla tanındığını göstərən Bahaddin Uslu yazır ki, "bu pis ruh zahı qadını və uşağını öldürüb yemək istəyir" [13, s. 45].

Azərbaycan folklor mətnlərindəki hal anası (alarvadı) obrazı zəngin etioloji semantikaya malikdir. Müşahidələr göstərir ki, hal obrazı bilavasitə doğum-yaradılış prosesi ilə bağlıdır. Mətnlərdən birində deyilir ki, zahı doğur, yiyəsiz qalır. Onda hal gəlib, onun iç-içalatın çəkib aparır. Yuyur axar suda, aparıb bişirib yeyir. Onnan da qadın ölür. Ona görə də deyirlər ki, doğan qadını yiyəsiz qoymazlar. Zahıya yaxın düşməməsi üçün üstünə qıyıq, iynə, başının altına çəngəl-bıçaq qoyurlar. Kişi oldu, qadın oldu, gərək həmişə üstündə qıyıq, sancaq olsun. Bir də ki o, işlənməyən paltarları, təzə paltarları aparır [80, s. 27].

Məlumdur ki, bütün miflər mövzusundan asılı olmayaraq etioloji funksiyaya malikdir. Yəni bütün miflərin vəzifəsi izah etməkdir. Etioloji miflər qrupuna daxil olan miflərdə isə etiolojilik çox qabarıqdır. Burada nəyinsə yaradılışının səbəbləri izah olunur. Hal anaları ilə bağlı mətnlərə ümumi şəkildə nəzər saldıqda görürük ki, burada hal analarının yaranışı haqqında deyil, onların insanla qarşılaşmaları zamanı baş verən hadisələrdən bəhs olunur. Həmin mətnlərdə etioloji semantika ümumiyyətlə insana düşmən olan hal analarının kimliyinin tanıdılması və insanların onlardan necə qorunmasının izahı üzərində qurulmuşdur.

Yuxarıda müraciət etdiyimiz mətndə halın (alarvadının) bir mifoloji obraz kimi xarakterik xüsusiyyətləri əks olunmuşdur. Məlum olur ki, hal-alarvadı hər qadına deyil, yalnız zahı (doğan) qadınlara ziyan vurur. Halın zahıları öldürməsi onun təkcə zahıların düşməni olduğunu göstərmir: hal-alarvadı, bizə belə gəlir ki, bununla insanla-

rın doğub-törəməsinin qarşısını almaq istəyir.

Mətndə hal anasına qarşı mübarizə vasitəsi kimi dəmir əşyaların göstərilməsi təkcə bu mətndə deyil, digər mətnlərdə, o cümlədən cinlər haqqında mətnlərdə də var. Hal anaları iynə, qıyıq, bıçaq və s. kimi dəmir əşyalardan bərk qorxurlar.

Verilmiş mətn hal obrazlarının etioloji semantikası haqqında bizə az məlumat verir. Çünki bu mətndə hal anası obrazının özü yox, onun haqqında insanların düşüncəsindəki təcrübi təəssüratlar təsvir olunmuşdur. Mətnlərə nəzər saldıqda belə bir qənaətə gəlirik ki, onlarda hal analarının nə səbəbdən və hansı şəkildə yaranması haqqında bilgilər yoxdur. Bu cəhətdən, hal obrazının etioloji semantikası insanlarla hal anaları arasındakı münasibətlərdə ifadə olunur.

Ş.Albalıyev hal analarının iki şəkildə təzahür etdiyini göstərir:

1. *"Ruh halında olan hal"*:

Müəllifə görə, hallar ruh halında olanda gözəgörünməz olurlar. Lakin insanlar onları görə bilməsələr də, halların minib-çapdığı sevdikləri atlar onları görürlər.

2. *"Fiziki halda olan hal"*: Hal anaları bu vəziyyətdə insan görkəmində olur, onları tutanlara ərə gedir, bəzən uşaq doğur, axırda da bir yolla qaçıb gedirlər [9, s. 80].

Mətnlərdən birində söyləyici deyir ki, mənim ana babam tutub halı, barmağın da kəsib. Zənənlərin bəziləri ağır doğanda çağırırdılar, hal barmağını aparırdı, uşaqdan azad olurdu. Bir dəfə Şirvan tayından gəlirmiş atla. Ağgöl deyirik, ora ilə gəlirmiş. Çox da ürəkli adam imiş. Üstündə

xəncəri olarmış. Görür, səs-küy var: haldır, üç də uşağı, ocaq qalayıblar. Hal babamı görür, bu tərəfdən hərlənir ki, qabağın kəsə, tuta. Babam tez atdan düşür, atı bağlayır. Xəncəri çıxardır, haldan geri adlayıb, orada yerə sinir. Hal yola çıxır ki, o yana-bu yana baxa. Babam daldan sıçrayıb, bunun döşlərindən tutur. Hal görür, baho, vəziyyət ağırdır. Ay and belə, "Quran" belə, sənlə işim yoxdur, məni burax. Deyir, yox, barmağının birini kəsib səni buraxacam. Baş barmağını kəsib buraxır. O da çığıra-çığıra çıxıb gedir. Babam halın kəsilmiş barmağını deşmişdi, boğazına taxırdı. Xəstə olanda çağırırdılar, aparırdı üstünə [87, s. 14].

Mətndən aydın olur ki, hal obrazının etioloji semantikası onun insanla görüşü zamanı üzə çıxır. Halın insanla görüşü yeni durum yaradır: bu vəziyyət insanın xeyrinə də ola bilər, ziyanına da. Bu mətndə qəhrəman hala qalib gələrək, onun barmağını kəsir. Halın barmağı tilsim gücünə malikdir. Həmin barmaqdan başqa hal analarının doğuş prosesində olan qadınlara ziyan vurmaması üçün müdafiə vasitəsi kimi istifadə edirlər. Göründüyü kimi, mətndə halın özünün necə yaranmasından deyil, onun barmağının qəhrəmanın əlinə necə düşməsinin səbəbləri (şəraiti) izah olunur.

Hal obrazının etioloji semantikasının araşdırılması göstərir ki, hal analarının zahı qadınlara ziyan vursalar da, onlar ümumiyyyətlə xeyir-bərəkət mənbəyidir. Elə bu mətndə halın barmağı doğum prosesinə bərəkət verir. Mətnlərdən aydın olur ki, hal analarının onların malik olduğu bərəkət gücünün insanların əlinə düşməsini istəmirlər.

Mətnlərdən birində deyilir ki, hal deyilən qadınlar in-

san kimi olur, ancaq formasına görə fərqlənir. Məşədi Qələndər adlı bir kişi hala rast gəlir, qorxmayıb yaxasına iynə taxır və evə gətirir. Hal bir neçə il bu evdə yaşayır və hər işin də öhdəsindən gəlir. Bir gün böyüklər evdə olmayanda balaca uşağı aldadıb, yaxasındakı iynəni çıxartdırıb qaçır. Gecə vaxtı qayıdıb gəlir və Məşədi Qələndərdən neçə il onun evində yaşayıb çörəyini yediyinə görə halallıq istəyir. O da şərt kəsir ki, əgər bundan sonra mənim nəslimdən olan qadınlara toxunmasanız, halallıq verərəm. Hal anasının südünə and içir. Gedərkən Məşədi Qələndərə deyir, neçə il sizlə yaşadım, niyə məndən soruşmadın ki, baş ağrısının dərmanı nədir, sarımsaq nəyə dərmandır, bir də cavan olmağın səbəbi nədir? Nə qədər edirlərsə, hal bunları demədən çıxıb gedir [88, s. 81].

Mətndən etioloji semantika baxımından aşağıdakılar məlum olur:

a) Hal anaları qadın cinsindən olan insani varlıqlardır. Mətnlər onları insandan bəzi şəkli xüsusiyyətlərinə görə fərqlənən qadınlar kimi təqdim edir. Digər mətnlərdən də məlum olduğu kimi, onların uzun döşləri, pırtlaşıq saçları olur.

b) Hal analarının ailələri olur. Mətnlərdə onların ərləri haqqında heç nə deyilməsə də, uşaqlarının olduğuna işarə olunur.

c) Hal anaları yaxalarına iynə taxıldığı müddətdə onu tutmuş insana sədaqətlə xidmət edirlər. Lakin iynəni çıxartdırmağa fürsət tapan kimi evdən qaçırlar.

ç) Hal anaları insandan fərqli olaraq, magik-mistik biliklərə sahibdirlər. Bu mətndən məlum olur ki, hal anası

baş ağrısının, sarımsağın və həmişə cavan olmağın sirlərini bilir.

d) Nəzərdən keçirdiyimiz mətn etioloji baxımdan insanların hal analarının malik olduğu qeyri-adi bilikləri əldə edə bilməməsinin səbəblərini izah edir. Belə ki, hal anasının "Niyə bu sirləri məndən öyrənmədiniz?" sualına Məşədi Qələndər "Bilməmişəm də, avam olmuşam", – cavab verir.

Əslində, Məşədi Qələndərin verdiyi cavab etioloji semantika baxımından bu mifin əsas mahiyyətini təşkil edir. Buradan aydın olur ki, hal analarının malik olduğu magik-mistik biliklərə insanların ehtiyacı olsa da, onlar bu bilikləri əldə etməyə heç vaxt fürsət tapa bilmirlər. Belə ki, nə bu mətndə, nə də digər mətnlərdə insanlar hal analarının biliklərini əldə edə bilmirlər. Onlar bu fürsəti həmişə qaçırırlar. Nəzərdən keçirdiyimiz mətn bunun səbəbini etioloji baxımdan "insanların avamlığı" kimi qələmə verir.

Hal anaları öz biliklərini insanlardan gizlətsələr də, insanlar bəzən onların gücünü əldə edə bilirlər. Məsələn, mətnlərdən birində deyilir ki, evdə tək olan zahı qadın təndir şişini yanına qoyub oturubmuş. Bir də görür ki, kimsə onu çağırır. Bu zaman bir qadının başı bacadan sallanır. Zahı başa düşür ki, bu, hal anasıdır. Tez şişin qarmağı ilə halın boyunbağısını qırır. Muncuqlar evə səpələnir. Zahı muncuqları yığıb qoyur uşağın balışının altına. Hal onu nə qədər qorxutsa da, muncuqları vermir və deyir: "Heç nə edə bilməzsən, muncuqların bizdədir" [25, s. 31-32].

Mətndən aydın olur ki, zahı hal anasının muncuqlarını ələ keçirməklə öz təhlükəsizliyini təmin edir. Burada üç

vəziyyətin şahidi oluruq:

a) Zahının haldan qorxduğu vəziyyət: əlində dəmir şiş oturub hər an halın ona, yaxud uşağına zərər vuracağını gözləyir (*xaos*).

b) Zahının hal ilə mübarizəsi: o, əlindəki şişlə halın boyunbağısını qıraraq, muncuqları ələ keçirir (*xaosla kosmos arasında mübarizə*).

c) Zahının muncuqlar vasitəsilə halın gücünü ələ keçirib, həm özünün, həm də kənddəki digər zahıların təhlükəsizliyini təmin etməsi (*yeni kosmos*).

Beləliklə, bu mif də bizə digər miflərdə olduğu kimi yaradılışı nəql edir. İnsan hal anasının gücünü təmsil edən muncuqları əldə etməklə yeni kosmik situasiya yaranır. Bu vəziyyət sehrli nağıllarda da müşahidə olunur. Qəhrəman şər qüvvələr məkanına səfər edərək, oradan divlərin, ifritlərin və s. qoruduğu sehrli gücə malik əşyaları əldə edir. Bu da öz növbəsində hal analarını bütövlükdə şər obraz kimi səciyyələndirməyə imkan verir. Onlar insana tabe olduğu müddətdə özlərini "dinc" aparsalar da, ümumən insana düşmən varlıqlar kimi təqdim olunurlar.

Hal-alarvardı obrazı haqqında olan mətnləri burada geniş şəkildə nəzərdən keçirmək imkanı olmasa da, onlarla tanışlıqdan belə bir ümumi qənaət hasil olur ki, bu mətnlərin etioloji semantikası insan-hal münasibətlərinin necə tənzimlənməsini, düzgün şəkildə qurulmasını izah edir. Bu münasibətlərin iki cəhəti müşahidə olunur:

Birincisi, hal haqqında mətnlərdə insanların onlardan qorxduğu, daim hal analarından ehtiyat etmələri açıq şəkildə ifadə olunur. Hal analarının, əsasən, zahı qadınlara zi-

yan vurduğu üçün insanlar daim ayıq-sayıq olub, özlərini onlardan qorumağa çalışırlar.

İkincisi, hal anaları haqqında mətnlərdə təsvir olunan hadisələrin hamısı insanlara onlarla necə rəftar etməyin qaydalarını başa salır. Mifik mətnlər sanki "əyani vəsait" kimi hal analarından necə qorunmağın yollarını izah edir.

Cinlər haqqında mətnlərin etiologiyası. "Cin" sözü dilimizə ərəb dilindən keçmişdir. Ancaq cinlər Azərbaycan folklorunda (inanclarda, nağıllarda, əfsanələrdə) geniş rast gəlinən obrazdır. Qeyd etmək gərəkdir ki, bu obraz çoxmənalıdır. Xalq inanclarındakı cinlər insanlara zərər verən, pislik edən şər təbiətli qüvvələrdir. Lakin "Quran-Kərim"də cinlərdən xüsusi varlıqlar kimi bəhs olunur. "Quran"a görə, cinlər insanların gözlərinə görünməsələr də, Allah onları da insanlar kimi şüuru olan varlıqlar şəklində xəlq etmişdir.

İslam dini ilə bağlı ensiklopedik qaynağın verdiyi məlumata görə, Allah insanları torpaqdan, cinləri oddan yaratmışdır. İnsanlardan daha qabaq xəlq olunmuş cinlər də insan övladı kimi bir-biri ilə ailə qurur, qidalanır və eynilə insanlar kimi etdikləri əməllərə görə Qiyamət günü Allaha cavab verəcəklər [64, s. 42-43].

Lakin "Quran"dan fərqli olaraq ərəb mifologiyasındakı cinlər şər qüvvələr hesab olunurlar. M.B.Piotrovskinin verdiyi bilgilərə görə, cinlər ərəb inanclarında insanlara düşmən olan varlıqlar kimi təqdim olunurlar [157, s. 374; 158, s. 66;].

"Cin" sözü ərəb sözü olsa da, bu, həmin obrazın türk mifologiyasına ərəblərdən keçməsi mənasına gəlmir. Məş-

hur türk alimi Pertev Naili Boratav yazır ki, "xalq ənənəsində qeyri-adi hərəkətləri ilə insanların həyatına təsir edən əsrarəngiz varlıqların olduğuna inanırlar... Bunların bütün növlərinə, ümumən, cin deyirlər" [41, s. 91].

Buradan aydın olur ki, türk xalqları İslam dinini qəbul etdikdən sonra ərəblərin cin obrazı türklərdəki eyni funksiyalı obrazın adını dəyişdirmişdir. Bunu Azərbaycan inanclarında cin adlandırılan obrazların başqa adlarının, yəni Azərbaycan xalqının özünə məxsus olan məhəlli, yerli adlarının olması da sübut edir. Ləman Süleymanova Şəkidə cin adı altında tanınan obrazın həm də Vəsvəsə, yaxud Qara-qura da adlandığını da göstərmişdir [112, s. 12].

Qeyd etmək gərəkdir ki, cinlərlə bağlı mətnlərin sayı son dərəcə çoxdur. Onlarla tanışlıq göstərir ki, bu mətnlərin də etioloji semantikası eynilə hal anaları ilə bağlı mətnlərdə olduğu kimi, insanların cinlər qarşısında qorxusunu və onlardan necə qorunmağın yollarını izah etməklə bağlıdır. Çünki cinlər də hal-alarvadılar kimi ziyanverici varlıqlar hesab olunurlar.

Mətnlərdən birində deyilir ki, bizim kənddə Əliş adında bir naxırçı var idi. Gecə vaxtı onun mallarının bir hissəsi naxırdan ayrılıb, Abdal-Gülablı deyilən çaylağa gedər. Əliş kişi həmin yerə gəlib görər ki, burada geyimli-gecimli qızlar çalıb-oxuyurlar. Onlar naxırçını adı ilə çağırıb məclisə dəvət edirlər. Əliş kişi də təəccüblənir ki, bunlar məni haradan tanıyırlar? Məclisə girməyə beş addım qalmış qızlar deyirlər: "Ə, qoymayın, bunun üstündə sancaq var". Deyir, "bismillah" deyəndən sonra nə çalan, nə oynayan qaldı [80, s. 32-33].

Mətnin təhlilindən aydın olur ki, o, cinlərə rast gəlibmiş. Onlar gözəl qız donuna girib şənlik məclisi qurubmuşlar ki, Əliş kişini tutsunlar. Lakin naxırçının üstündə dəmir əşyanı – sancağı görüb, dərhal yox olurlar.

Mətn rəvayət janrındadır. Çünki hadisə real həyatda baş vermiş əhvalat kimi nəql olunur. Qeyd edək ki, söyləyicilər cinlər, hal anaları, quleybanılar haqqında olan əhvalatları həyatda baş vermiş hadisələr kimi danışırlar. Bu da onları rəvayət janrına aid etməyə imkan verir.

Mətnin etioloji semantikası insan-cin münasibətlər modelini izah edir. Yəni Əliş kişinin üstündə sancaq olmasa idi və o, "bismillah" deməsə idi, cinlərin qurbanı olacaqdı. Bu cəhətdən, mətn cinlərin yaranmasını deyil, cinlərə rast gələn insanın ondan canını necə qurtara biləcəyini izah edir.

Bu mətndə bir məsələ də diqqəti cəlb edir. Bu da cinlərin öz "xarakteri" etibarilə hal analarına bənzəmələridir. Mətndən gördüyümüz kimi, cinlər də hal analarını kimi dəmir əşyalardan qorxurlar. Hal və cin obrazları bu yaxınlıqlarına görə tez-tez bir-biri ilə qarışıq düşür. Bu məsələyə diqqət yetirmiş Aynurə Səfərova da folklor söyləyicilərinin bəzi hallarda cinlərlə hal analarından eyni varlıqlar kimi bəhs etdiklərini, "eyni mətni həm Cinə, həm də Hala aid etdiklərini" göstərmişdir [111, s. 17].

Cinlərlə hal analarının bir-birinə yaxın varlıqlar olması folklor mətnlərində də öz əksini tapmışdır. Mətnlərdən birində deyildiyi kimi: "Hal başqadı, cin başqa. Cin yığnaqdı"... [80, s. 36] Amma hal yığnaq olmur" [80, s. 37].

Bu mətnin etioloji semantikası insana zərər verən hal

və cinlərin onlara şər, təhlükə qaynağı kimi tanıdılması ilə bağlıdır. Hal və cinin hər ikisi insanın düşmənidir. Mətn düşmənin kimliyini, özünə məxsus əlamətlərini izah edir.

Mətndən aydın olur ki, cinlər tənha yerlərdə zərər vermək istədikləri adama cəm (yığnaq) şəklində tələ qurur və onu aldadıb tutmağa çalışırlar. Mətnlərdən aydın olur ki, cinlər tənha yerdə insanı gördükdə dərhal insan cildinə düşür, toy-şənlik təşkil edib, insanı ora cəlb etməyə çalışırlar.

Cinlər də hal anaları kimi atları minib çapmağı çox sevirlər. Mətnlərdən birində deyilir ki, cin ən çox hərisdi ata. Bizim bir göy madyanımız vardı. Əşrəf dayı bilər. Səhər vaxtı dururduq ki, atın belindən tər su kimi tökülür. Hər gün gedirdik, baxırdıq ki, atın yalı... nazik-nazik hörülüb. Açırdıq, səhəri gedirdik ki, yenə hörülüb. Sonra atam gətirdi, sancaq qoydu oraya. Sancaq qoyulandan sonra da atın yalı hörülmədi. O, sancaqdan, bir də iynədən qorxur [81, s. 20].

Qeyd etmək gərəkdir ki, eynilə bu məzmunda olan mətni hal anaları haqqında da nəql edirlər. Yəni cinlər və hal anaları gecələr hamı yatandan sonra xəlvətcə tövləyə daxil olur, atı minib səhərə qədər çapırlar. Onlar həm də atların yallarını hörməyi xoşlayırlar.

Mətnin etioloji semantikası atları cinlərdən necə qorumaqla bağlıdır. Yəni cinlər insanlara etdikləri kimi atlara da ziyan vururlar. Mətn izah edir ki, bundan qorunmaq üçün atların yallarına sancaq, iynə vurmaq lazımdır.

Başqa bir qorunma üsulu da atların belinə qır (qətran) yaxmaqdır. At sahibi atının gecələr minildiyini bildikdən sonra gizlincə atın belinə qır yaxır və hal anası, yaxud cin

ata minəndə qıra yapışır. Onlar nə qədər edirlərsə, özlərini atın belindən qoparda bilmir və bununla da insanlar onları tutub, yaxalarına sancaq taxaraq özlərinə işləməyə məcbur edirlər.

Mətnlərdən birindən aydın olur ki, cinlər hallardan fərqli olaraq musiqi ilə bağlıdırlar: "Rəhmətdih Seyid Məhəmməd ağa deyirdi ki, o musiqinin ibtidayisi cinnərdə oluf. Deyir, dağ varmış, dağın o üzü oların məskəni imiş, bəri üzü bizimkilərin. Birinin heyvanı itir, gedir onu axtarmağa. Görür, burda qəşəh çalan-bağıran. Bu, məhətdəl qalır ki, bunnan niyə bizdə yoxdu. O, ordan baxıf gəlif, burada icad eliyif" [81, s. 23].

Bu mifdə musiqinin mənşəyinin cinlərlə bağlı olması izah olunmuşdur. Mətndən aydın olur ki, insanlarla cinlər bir-birinə yaxın yaşayırmışlar: dağın bir üzündə insanlar, o biri üzündə cinlər olurmuş. Təsadüfən heyvanı itən bir nəfər cinlər tərəfə keçir və onların çalmaqlarını, oxumaqlarını eşidir. Musiqi onun o qədər xoşuna gəlir ki, insanların yanına qayıdandan sonra burada çalıb-oxumağın əsasını qoyur.

Mətnin etioloji semantikasına görə, musiqini insanlar yox, cinlər yaratmışlar. İnsanlar musiqini cinlərdən öyrənmişlər. Maraqlıdır ki, cinlər musiqini insanlara öyrətməmiş, bir nəfər çalıb-oxumağı onlardan "oğurlamışdır". Buradan aydın olur ki, musiqini cinlərdən eşidib, onu insanlara gətirən obrazın mənşəyində mədəni qəhrəman funksiyasını yerinə yetirən ilk əcdad durur.

Cinlər də hal anaları kimi magik gücə malikdirlər. Mətndə deyilir ki, Allahverdi kişi bağdan bir cini tutur,

yaxasına iynə taxıb, bir-iki il işlədir. Axırda cin ona yalvarıb ki, məni burax. O da iynəni onun yaxasından bir şərtlə çəkib ki, mənə xeyir-dua ver. Azad olmuş cin ona xeyir-dua əvəzinə, bəd dua edib ki, zibilin çox olsun. Ondan sonra Allahverdi kişigilin qapısından zibil əskik olmur [82, s. 21].

Verilmiş mətnin etioloji semantikasından aydın olur ki, insanlar cinlərə etibar etməməlidirlər. Cinlər hal analarından fərqli olaraq, içdikləri anda sadiq olmurlar. Əgər hal anası öz anasının südünə and içərsə, onda dediyini mütləq yerinə yetirəcəkdir. Lakin cinlər belə deyildir. Mövcud mətnlərin etioloji ritorikası insanların cinlərə inanmamalarının təlqini üzərində qurulub.

Beləliklə, cinlər haqqında mifoloji mətnlər insanlara cinlərlə necə rəftar etməyi öyrədir. Bu, həmin mətnlərin əsas etioloji funksiyasını təşkil edir. İnsanlar cinlərlə, adətən, gecə vaxtı tənha, xəlvət məkanlarda, əsasən də dərələrdə rastlaşırlar. Məsələn, Dərələyəzin Qavışıq kəndinin yaxınlığında bir dərə var. Sakinlər onu Cinni dərə adlandırırlar [25, s. 26].

Mətnlər təlqin edir ki, belə halda qorxuya düşməyən insanın cinlərin şərindən xilas olma şansı var. İnsan bu halda qorxmamalı və hökmən "bismillah" deməlidir. "Bismillah" sözünün mənası "Allahın adı ilə" deməkdir. Cinlər bu sözdən möhkəm qorxurlar.

Qaraçuxa obrazının etioloji semantikası. Qaraçuxa metafiziki obraz, yəni fantastik-mifik varlıqdır. Onun reallıqda heç bir analogiyası yoxdur. Mifoloji mətnlərdə insanın gözəgörünməz hamisi kimi təqdim olunur. Bu cəhət-

dən, qaraçuxa haqqında olan mətnlər zəngin etioloji semantikaya malikdir.

Qaraçuxa haqqında mətnlər geniş yayılmışdır. Onlardan birində deyilir ki, qaraçuxa (həqiqətən – *N.Babayeva*) var. Birinə bir bəla üz verəndə, bir çətinliyə düşəndə deyirlər, yəqin, qaraçuxan yatıb sənin. Hər bir insanın ona xoşbəxtlik gətirən ikinci bir siması, qoruyanı var. Qaraçuxanı şadlandırmaq üçün ona bir şey bişirirəm, əsas da halva. Bişirdiyindən yeməli deyilsən. Deyirsən, "bunu qaraçuxanın adına ehsan edirəm, vacibən, qürbətən iləllah". Ondan ailə üzvlərinin heç biri yemir. Çölə qoyursan ki, onu qurd-quş yeyib aparsın. Qaraçuxaya ehsanı istənilən gün demək olar, amma cümə axşamı, cümə günü daha yaxşı olar [80, s. 78].

Göründüyü kimi, mətndə qaraçuxa obrazının kimliyi, insanın onunla necə rəftar etməsi izah olunur. Aydın olur ki, mifik təsəvvürlərə görə, qaraçuxa insanın ikinci mənidir. Ruh şəklində olan bu varlıq insana xeyir də verə bilir, zərər də. Qaraçuxa insanı himayə etməyəndə, qorumayanda, iş-gücünə, mal-dövlətinə bərəkət verməyəndə insan ziyana, zərərə, cürbəcür çətinliklərə düşür. Buradan məlum olur ki, qaraçuxa insanın qoruyucusudur. Lakin onunla müəyyən qaydalar çərçivəsində hərəkət etmək lazımdır. Qaraçuxa bu qaydalara əməl edən insana xeyir-bərəkət verir, işlərini asanlaşdırır və bəlalardan qoruyur. Əksinə olanda insan ziyana düşür.

Başqa bir mətndə deyilir ki, tək söyüdün sahibi var. Bu qaraçuxalıdır. Axşam olanda, qaranlıq ətrafı basanda söyüdün altına getmək olar da, olmaz da. Ora gedən gərək

bir az diqqətli olsun. Gərək söyüdün dibinə gedən adam oraya nə zir-zibil tökə, nə də natəmizlik eləyə. Yoxsa qaraçuxalı onu vurar. Qaraçuxalının vurduğu adamın vay halına. O adamı ya öldürər, ya şikəst eləyər... Üstəlik, adamın əgər uşaqları varsa, onlara da sağalmaz azar verər. Qaraçuxalı vuran adamın bir uşağı da qalmaz, ölər. Ocağı batar, çırağı keçər... [18, s. 55].

Bu mətn sırf etioloji mifdir. Mifdə qaraçuxa ilə necə rəftar etməyin qaydaları izah olunur. Məlum olur ki, təkcə insanların deyil, ağacların da qoruyucusu, yəni qaraçuxası vardır. Ona görə də ağaclarla da müəyyən qaydalar çərçivəsində rəftar etmək lazımdır. Mətnin etioloji semantikasından aydın olur ki, mifik düşüncədə ağaclar da insanlar kimi canlı varlıqlar hesab olunmuşlar. İnsanlarla pis rəftar bəyənilmədiyi kimi, ağaclarla da pis, hörmətsiz rəftar qəbul olunmur. Mətn tələqin edir ki, tək söyüd ağacına münasibətdə qəbul olunmuş davranış qaydalarını pozan insan ağacın qoruyucusu olan qaraçuxa(lı) tərəfindən çox ağır cəzaya məruz qalar.

Nəzərdən keçirdiyimiz mif eyni zamanda mifologiyanın necə bir ekoloji fəlsəfə qaynağı olduğunu göstərir. Miflərdə insanın təbiətin digər varlıqlarını, o cümlədən ağacları canlı hesab etməsi, onları qorumağı, qayğılarına qalmağı təbliğ və tələqin etməsi müasir dünyamızın əxlaqı baxımından böyük əhəmiyyət kəsb edir. Ulu babalarımız təbiətlə ölçülü-biçili davranmış, onunla harmoniya, nizam-intizam içərisində yaşamışlar. Qaraçuxa da həmin harmoniyanı özündə əks etdirən obrazdır. O, insanla təbiət arasında duraraq onun həyatını nizamlayır və insanı həm

özünə, həm də təbiətə münasibətdə sərhədləri, ölçüləri pozmağa qoymur. Qaraçuxa haqqında miflərin etioloji semantikası bu ideyanı, prinsipi, əqidəni ortaya qoyur. Biz bunu qaraçuxa haqqında bütün mətnlərdə müşahidə edə bilərik.

Başqa bir mətnə nəzər salaq: Dədəm deyir ki, filan yerdə qoyun otarırdım. Yorğun idim, elə mürgüləmişdim. Bir də gördüm, kimsə çağırır ki, ay Baxış, qoyun getdi. Durdum ki, heyvan yoxdu. Neçə bərəni aşıb, güclə tapmışam. Demə, qaraçuxam məni oyadırdı [87, s. 11].

Göründüyü kimi, Baxış kişinin qaraçuxası onu qoyunlarının məhv olmaq təhlükəsindən xilas edir. Burada qaraçuxanın yatmış kişini oyatmasının dərin etioloji semantikası var. Belə ki, qaraçuxanın yatmış insanı oyatması ilk növbədə bu obrazın qoruyuculuq funksiyasının təzahürüdür. İnsan yatsa da, qaraçuxası onu qoruyur. Lakin qaraçuxa hər insanı deyil, onun himayəsinə layiq olan insanları qoruyur. Bu baxımdan, mifdə Baxış kişinin oyanması həm də rəmzi ibrətamiz məna daşıyır. Yəni insan fiziki baxımdan yatsa da, onu əhatə edən insanlara və təbiətə qarşı ayıq olmalı, qəflətdə olmamalı, insan və dünya ilə düzgün, bəyənilən davranışlar çərçivəsində hərəkət etməlidir. Bu halda insan yatmış olsa belə, mifik-ilahi qüvvələr onu qoruyacaqdır. Mifin tələqin etdiyi ən ali etioloji ideya bundan ibarətdir.

Ucubılıx obrazının etioloji semantikası. Azərbaycan folklorunda nəhənglər haqqında olan mətnlər [80, s. 20; 86, s. 14-15; 18, s. 62-63; 22, s. 50; 23, s. 10; 26, s. 15-16;] etioloji semantikası baxımından diqqəti cəlb edirlər. Həmin nə-

hənglərdən biri Ucubılıx adlanır. Haqqında olan mətnlərdən birində deyilir ki, Ucubılıx, deyirlər, çox uca boylu, nəhəng bir adamdır. O qədər, yekə, azman bir adamdır ki, bircə onun ayaqlarını görmək olur. Ucubılığın bir adəti var: sakitliyi sevəndir. Sakitlik olanda ayda, ildə bir neçə dəfə, daha doğrusu, yazda, yayda gələr. Hələ əgər sakitlik olsa gələr. Onda əlini uzadar dərin dərənin dibinə. Orada bir qıfıl var, onu açar. O saat çayların suyu, bulaqların suyu artar, yağış yağar. Yox, əgər sakitlik olmasa, Ucubılıx küsüb gedər, quraqlıq olar. Bar-bərəkət göyə çəkilər [18, s. 62-63].

Bu mətn sırf etioloji mifdir. Burada insanların xeyir-bərəkət içərisində yaşamaları üçün onların Ucubılıxla necə rəftar etmələri izah olunur. Mətnin təhlili bizə bu nəticələrə gəlməyə imkan verir:

a) Ucubılıx ki, bir varlıq kimi insandır. Lakin adi insan deyil. O, bütün insanlardan fərqli olaraq son dərəcə nəhəng adamdır.

b) Ucubılığın mifoloji obraz kimi xarakterinin əsas xüsusiyyəti onun sakitliyi sevməsidir. Mətndən aydın olur ki, onun sakitliyi sevməsi sakitlik içərisində istirahət etməyi sevməsi demək deyildir. Burada "sakitlik" adı altında insanlar arasında sülh, əmin-amanlıq, mehribanlıq, bir-birinin haqqını tapdalamamaq və s. kimi sosial harmoniya yaradan davranışlar nəzərdə tutulur.

c) Ucubılıx təkcə nəhəng insan deyil, eyni zamanda suyun (su ünsürünün) sahibi, bar-bərəkət hamisidir. Çayların bol sulu olması, bulaqların suyunun artması, əkinlər üçün yazda-yayda lazım olan yağışların yağması ondan

asılıdır.

Beləliklə, Ucubılıx haqqında mifin etioloji semantikasında iki cəhət əsasdır:

1) Ucubılığın su, xeyir-bərəkət hamisi kimi insanlara tanıdılması;

2) İnsanların xeyir-bərəkət içərisində yaşamaları üçün Ucubılığla necə rəftar etmələrinin təbliğ və təlqin edilməsi.

Mətndən aydın olur ki, Ucubılıx öz varlığı ilə həm də cəmiyyətdə sülh, əmin-amanlıq, sosial harmoniya (nizam-intizam) yaradılmasına xidmət edir.

Ucubılığa başqa bir mətndə Ucuqulu adı altında rast gəlirik. Mətndə deyilir ki, Sədərək kəndinin kənarında Ucuqulu adında çox nəhəng bir adam yaşayırmış. O, heç kəsi odun yığmaqdan ötrü Qarağac meşəsinə girməyə qoymazmış. Özü odunu toplayar, şəhərə gətirər, camaata verər, insanlar da bunun əvəzində onun özünün, qoca anasının və atının yeməyini verərmişlər. Ucuqulu gələndə insanlar həm də ziyan çəkirmişlər. Adamlar onun ayağının altında qalıb ölür, yaxud belindəki odun şələsi kiminsə evinə dəyərək dağıdırmış. İnsanlar qərara gəlirlər ki, onun yanına ağsaqqalları yollasınlar. Ağsaqqallar Ucuqulu ilə razılığa gəlirlər ki, o, odunu şəhərə daha özü gətirməsin, insanlar özləri gəlib yığsınlar və əvvəl olduğu kimi Ucuqulunu və ailəsini yeməklə təmin etsinlər. Ucuqulunun atı çox yeyirmiş: ot-ələfi çatdırmaq olmurmuş. Odur ki, otu murdarlayırlar. At əvvəlki kimi yemir. Ucuqulunun ayağına tikan batanda oturub ayağını uzadırmış Arazın o tayına, orada yaşayan və özü kimi nəhəng olan bacısı tikanı çıxarırmış. Əzrayıl onu öldürmək istəyirmiş, lakin

Ucuquluya gücü çatmırmış. Gözləyimiş ki, Ucuqlunu uzandığı yerdə tapsın və canını alsın. Bir gün yenə Ucuqlunun ayağına tikan batır. Bu dəfə ayağını uzadarkən oturmur, uzanır, Əzrayıl da onun canını alır. Onun üstünü tədricən torpaq örtür, Arazın üstündə uzanıqlı qalmış ayağı körpüyə çevrilir. Mətndə deyilir ki, "Çox xatalar elədiyinə görə camahat Ucuqlunun adını dəyişip Buculux qoyur. Ucuqlunun ayağından düzələn körpüyə də Buculux körpüsü deyillər" [95, s. 28].

Bu mətni geniş şəkildə təhlil etmiş E.Qaliboğlu yazır ki, "bu əfsanə mətni yaradılış mifini kompleks şəklində əks etdirir. Yəni burada yaradılış üçün xarakterik olan süjetlər bir-biri ilə çulğalaşıb" [79, s. 71].

Müəllifin bu əfsanədə bir-biri ilə bağlı bir neçə yaradılış süjetinin olması haqqındakı müşahidəsi təsadüfi deyildir. Məlumdur ki, bütün miflər ümumiyyətlə yaradılışı ifadə edir. Mifin funksiyası yaradılışa xidmət etməkdir. Etioloji funksiya da yaradılışla bağlıdır. Bu cəhətdən, mətndə üç əsas yaradılış hadisəsinin səbəbi izah olunur:

Birincisi, körpünün yaradılışı;

İkincisi, insanların Ucuqlunun adını dəyişərək ona yeni ad – Buculux adını qoymaları;

Üçüncüsü, Ucuqlunun ayağından yaranmış körpünün onun yeni adı ilə Buculux adlandırılması.

Göründüyü kimi, Ucubılıx-Ucuqlu haqqında olan mətnlərin etioloji semantikası yaradılışı izah edir. Onlara kompleks halında yanaşdıqda məlum olur ki, Ucubılığın kimliyini (nəhəngliyini, su ünsürünün sahibi olmasını) tanıdan mətnlərdə obrazın yaradılışının mahiyyəti deyil, sə-

bəbi (mənşəyi) izah olunur. Yəni mətn dinləyiciyə Ucubılığın kimliyini, onunla bağlı yeni obyektlərin yaranma səbəblərini qısa şəkildə izah edir və bu izahlar insana onun yaşadığı məkanda uyğun mövqe tutmasına xidmət edir. İnsan bilir ki, üstündən keçdiyi körpü vaxtilə yaşamış nəhəngin ayağıdır, o, xatalı varlıq olduğu üçün adı dəyişilibdir, lakin su ünsürünün sahibi olduğu üçün onun xatirəsinə hörmətlə yanaşmaq lazımdır.

Müqəddəs məkanlar haqqında miflərin etiologiyası. Etioloji miflərin bir hissəsini insanların müqəddəs hesab etdikləri məkanlar haqqında mövcud olan mətnlər təşkil edir. Azərbaycanda belə məkanlar dedikdə müxtəlif pirlər, ocaqlar, ziyarətgahlardır. Həmin məkanların necə yaranması haqqında olan mətnlər, adətən, rəvayət janrında olur. Məlumdur ki, rəvayətlər onlarda təsvir olunan hadisələrin doğruluğuna, həqiqiliyinə inanılan mətnlərdir. Bu cəhətdən, insanlar pirlərin, ocaqların kəramətinə, möcüzəsinə inandıqları kimi, pir, ocaq sahibi haqqında əhvalatların da həqiqiliyinə inanırlar. Bütövlükdə götürdükdə müqəddəs hesab edilən məkanlar haqqında mətnlər rəvayət və əfsanə janrlarında olur. Rəvayət və əfsanələrin də poetik xüsusiyyətləri baxımından bir-birinə çox yaxın olduğu məlumdur.

Pir, ocaq, ziyarətgahlar haqqında olan mətnlərin əsas poetik əlaməti onların bilavasitə etioloji funksiyaya xidmət etməsidir. Yəni hər bir ziyarətgahın öz hekayəsi var və bu hekayədə həmin məkanın niyə ziyarət olunmasının səbəbləri izah olunur. Bu cəhətdən, müqəddəs məkanlar haqqında olan mətnlər bilavasitə etioloji-izahedici mətnlərdir.

Zəngəzurda "Kəkilli pir" haqqında olan mətndə deyilir ki, bu pir mahalın Qafan bölgəsinin Yuxarı Girətağ kəndi ərazisində yerləşir. Təpənin üstündə üç nəhəng palıd ağacı var. Ta qədimdən bu ağaclar pir adı ilə qorunub saxlanmış və sitayiş yeri kimi qalmışdır. Ağacların kölgəsində qurban kəsər, koğuşlarında çıraq (piltə) yandırıb, dilək dilərdilər. Pir barəsində eldə belə bir söhbət yayılıb: guya 30-cu illərin (XX əsrin stalinizm repressiyasının tüğyan etdiyi 30-cu illər – *N.Babayeva*) qadağaları çağında bir molla "Quran"ı ağacların koğuşunun birində gizlətmiş, sonradan bu koğuş bitişib-qovuşmuş və bu müqəddəs kitab orada qalmışdır. Ağaclardan ən ucasının həmişəyaşıl bir budağı var. Qoca palıd ağacında bu budaqlar olmalıdır. Babalar onu ağacın kəkilinə bənzədiblər. Ona görə də bu pirin adı belə yaranıb [27, s. 68].

Kəkilli pir, adından da göründüyü kimi, ağac piridir. İnsanların ağacların altında qurban kəsmələri, koğuşlarında çıraq (piltə) yandırıb, dilək diləmələri pirin bilavasitə ağac kultu ilə bağlı olduğunu göstərir. Lakin bu pirin ayrıca bir "tarixi" də vardır. Din xadimlərinin amansızcasına təqib olunduğu keçən əsrin otuzuncu illərində bir mollanın ağaclardan birinin koğuşunda "Quran" kitabını gizlətməsi, sonra kitabın birdəfəlik ağacın içərisində qalması pirin yeni hekayəsidir. Şübhəsiz ki, həmin pirin çox qədimlərdə başqa bir yaranış hekayəsi olmuş və o hekayə zamanla unudulmuşdur. Çünki mifologiyada ağac canlı varlıq, hətta əcdad, valideyn kimi təsəvvür olunurdu. Elə pirə gələn insanların nəzir qoyaraq, qurban kəsərək pirdən kömək istəmələri bunun sübutudur. Digər tərəfdən, mol-

lanın ağacın koğuşuna qoyduğu kitabın sonradan ağacla qovuşmasının özü də, əslində, pirin köhnə "tarixi" ilə bağlıdır. "Quran"ın gizlədildiyi ağacın koğuşunun üstünün örtülməsi ağac kultu ilə bağlı təsəvvürləri özündə əks etdirir. Ağac sanki sinəsini açaraq "Quranı" ürəyinin başında gizlədir.

Beləliklə, etioloji məzmunlu bu mətn aşağıdakı yaradılışların səbəbini (mənşəyini) izah edir:

a) Pirin nəyə görə "Kəkilli pir" adlanmasını: bu, pirdəki palıdlardan birinin başındakı yaşıl budaqların kəkilə bənzəməsi ilə izah olunur.

b) Ağaclardan birinin koğuşunda müqəddəs kitabın ("Quran"ın) gizlədilməsini.

Bütün bu etioloji bilgilər insan-məkan, insan-kult, insan-təbiət münasibətlərinin normal məcrada davam etməsinə, insanın ətraf aləmlə harmoniya içərisində yaşamasına xidmət edir.

Yenə də Zəngəzurun Qafan bölgəsində olan Pir palıd adlanan ziyarətgah haqqında deyilir ki, burada yaşı 700-800 ilə çatan bir palıd ağacı varmış. Quru budaqları qırılıb yerə tökülsə də, adamlar həmin budaqları aparıb yandırmağı günah sayırmışlar. Ziyarətə gələnlər ağacın koğuşunda, yaxud gövdəsindəki qabarıq düyünlər üzərində çıraq yandırıb, dilək diləyərmişlər. 1931-ci ildə bir erməni həmin palıdın budaqlarını yığıb ocaq qalamış və nəticədə ağacın özünü də yandırmışdır. Yerli sakinlər onu möhkəm danlamış və səhərisi gün həmin ermənin qorxudan ürəyi partlamışdır. Bu hadisə Pir Palıda olan inamı daha da artırmışdır [27, s. 70-71].

Bu mətn tipologiyasına görə kultun möhkəmləndirilməsi funksiyasını daşıyan mətnlər qrupuna daxildir. Belə ki, hər bir ziyarətgah haqqında onun bağlı olduğu kultun gücünü, kəramətini təbliğ edən miflər olurdu. Bu mətnlərdə kulta qarşı çıxanların başına hansı bəlaların gələcəyindən də bəhs olunur. Həmin mətnlərin ümumi ritorikası kult sahibinin ona qarşı çıxanlara necə bir ağır cəza verməsi üzərində qurulub. Nəzərdən keçirdiyimiz mətn də bu qəbildəndir. Azərbaycan xalqının inanclar sisteminə aid olan pirin kəramətinə inanmayan erməni həmişə olduğu kimi, xalqımızın müqəddəs hesab etdiyi dəyərlərə hörmətsizlik etmiş və nəticədə kult sahibinin qəzəbinə uğrayaraq, ölüm cəzasına məruz qalmışdır.

Pirlərə, ocaqlara inamın kökləri mifoloji düşüncəyə gedib çıxır. Buna görə də onlar haqqında olan əfsanə və rəvayətlərdə xalqımızın qədim tarixi ilə bağlı məlumatlara da rast gəlmək mümkündür. Bu cəhətdən, Dərələyəzin Ərgəz kəndindəki Ərgəz piri haqındakı rəvayət diqqəti cəlb edir.

Mətndə deyilir ki, Ərgəz piri Dərələyəzin ən qədim pirlərindəndir. Bu pir indi də qalmaqdadır. Tarix boyu azərbaycanlılar bu pirə getmiş, orada qoyun qurban kəsmiş və nəzir qoymuşlar. Rəvayətə görə, həmin pir olan yerdən gecələr işıq gələrmiş. Sanki burada ocaq yanarmış. Camaat buranı pir hesab edib, ziyarətə gələrmiş. Sonra Oğuz tayfa başçılarından biri burada məskən salmışdır. Ola bilsin ki, bu, "Dədə Qorqud"dakı Qazan xandır. Hətta erməni mənbələrində bura "Azqazan" da deyirlər. Bəlkə də, bu, Ər Qazan deməkdir. Çünki erməni əlifbasında "ə"

hərfi yoxdur. "Ə" hərfinin yerinə "a" hərfi yazılır. Onu da əlavə edim ki, bu yerlər Qazan xanın oylağı olmuşdur. Bu pir Göyçədən Əlincə qalasına gedən yolun üstündə, çox yaxınlığında yerləşir. Ərkəz kəndinin adı isə "Əroğuz" sözündəndir [25, s. 58-59].

Qeyd etmək gərəkdir ki, Ərgəz piri haqqında mətn savadlı söyləyici tərəfindən nəql olunmuşdur. O, mətni danışarkən onun məzmununa özünün tarixi- filoloji münasibətini də ifadə etmiş, pirin adını xalqımızın ulu abidəsi "Kitabi-Dədə Qorqud"la, oğuz babalarımızın mifik əcdadı Oğuz xanla əlaqələndirmişdir.

Qabarıq etioloji-izahedici gücə malik olan mətndə söyləyicinin mətnin tarixi ruhunu gücləndirməsi, zənginləşdirməsi təsadüfi deyildir. Nəzərdən keçirdiyimiz mətn müqəddəs məkanlar haqqında olan digər mətnlər kimi rəvayət janrındadır. Rəvayət janrı isə folklorun "tarix" janrı hesab olunur. Bu cəhətdən, söyləyici mətnin tarixi semantikasını öz bilik və yozumları əsasında genişləndirərək, onun etioloji ritorikasını daha da gücləndirmişdir.

Dərbənd mahalındakı Qızdırma bulağı haqqında belə bir rəvayət nəql olunur. Bir gün insan qızdırma içərisində yanır, əhvalı pozulur və qida qəbul etmək istəmir. Həkimlər ona nə qədər dava-dərman edirlərsə də, sağalmır. Zirdən kəndindəki Şax-Şax bulağının yuxarı tərəfində bir bulaq vardır. Onun navalçasından su gələr, qarşısındakı hovuzu doldurardı. Qızdırmadan yanan həmin adam özünü o hovuza atır ki, bir az sərinləsin. Suda onu titrətmə tutur. Evə gələndən sonra bir daha titrətmir və qızdırması da gedir. İnsanlar bundan xəbər tutur və qızdırmalı adamlar

həmin bulaqda çimib şəfa tapırlar. Bundan sonra o bulağın adı Qızdırma bulağı qalır [24, s. 73].

Göründüyü kimi, sırf etioloji məzmuna malik olan mətndə Qızdırma bulağının necə yaranması izah olunur. Buradakı yaradılış "yenidən yaradılış" şəklində baş verir. Çünki mətndə haqqında bəhs olunan bulaq əvvəldən var imiş, lakin insanlar ondan yalnız su içmək məqsədi ilə istifadə edirmişlər. Təsadüfən bir nəfər qızdırmalı adamın həmin bulaqda çimərək şəfa tapması bu bulağa insanların həyatında yeni rol verir. Yəni bulağın təyinatı dəyişir, əvvəldən yalnız su götürmək məqsədi ilə istifadə olunan bulaq indi qızdırmaya şəfa verən bulağa çevrilir.

Qeyd etmək istərdik ki, Qızdırma bulağı haqqında olan mətn ilk baxışda mifoloji mətn təsiri bağışlamır. Lakin mətn bilavasitə mifoloji inancla – suyun (su stixiyasının-ünsürünün) mifik şəfaverici xassəsi ilə bağlıdır. Bu cəhətdən, sözü gedən mətnin etioloji semantikası mifik inanclara söykənir.

Pir və ocaqlar haqqında olan mətnlərin bir çoxu sırf etioloji məlumatlardan ibarətdir. Məsələn, Zəngəzur bölgəsində olan Göbəkdaş piri haqqında deyilir ki, uşağı olmayan qadınlar bu piri ziyarət edirlər. Qadınlar qarınlarını açıb öz göbəklərini pirdəki daşın üzərinə qoyurlar. Daha sonra uşaqlarının olması məqsədi ilə həmin daşın başına hərlənirlər [22, s. 94].

Göbəkdaş piri daş kultu ilə bağlıdır. Qadınların bu pirdə göbəklərini daşa sürtməsi, daşın başına fırlanması uşağın bilavasitə daşdan (daş kultundan) istənilməsini ifadə edir. Daş dağ, torpaq ünsürünü təmsil edir. Mifologiya-

da torpaq, dağ əcdad hesab olunur. Bu cəhətdən, mətn bilavasitə mifoloji inanclarla bağlı olub, etioloji semantika daşıyır. Mətndə pirin necə əmələ gəlməsi, yaranması yox, uşaqsız qadınların bu pir vasitəsilə necə şəfa tapmasının üsulu izah olunur.

Zəngəzurdakı Dəlikdaş piri də eyni funksiyaya xidmət edir. Bu pir Qarakilsədədir. Pirdə ortasında yekə bir deşik olan daş var. İnsanlar müxtəlif niyyətlərlə üç dəfə daşın başına fırlanır, daha sonra deşikdən keçirlər [22, s. 94].

Pirdə icra olunan hərəkətlər ritual semantikası baxımından diqqəti cəlb edir. İnsanların niyyət tutaraq daşın başına fırlanması "qurbanvermə" hərəkətini simvollaşdırır. Azərbaycan xalqında başa fırlanma, dolanma qurbanverməni bildirir. "Sənin başına dönüm", "Sənə qurban olum" kimi ifadələr də, əslində, qurbanvermənin dil vasitəsilə ifadə olunmuş formalarıdır. Birisinə "Sənə qurban olum" deməklə insan həqiqətən qurban getmir, lakin bu ifadə ilə əzizlədiyi insanın yolunda qurban getməyə hazır olduğunu bildirir. Sevinc Əliyeva Azərbaycan folklorunda qurbanvermədən bəhs edən tədqiqat işində bu ifadələri "məcazi insan qurbanı" adlandıraraq yazır: "Qurbanvermənin bu növü nitqlə bağlıdır... Həmin ifadələrdəki "qurbanvermə" həqiqi yox, məcazi məna daşıyır. İnsan özünü qurban deyirsə də, bunu icra etmir" [54, s. 88]. Bu baxımdan, Dəlikdaş pirində insanların daşın başına fırlanması qurbanverməni simvollaşdırır.

Təbii ki, bu halda belə bir sual meydana çıxır ki, pirə gələnlər ora müxtəlif nəzirlər qoyduqları halda özlərini niyə qurban verirlər?

Bu sualın cavabı insanların niyyətinə bağlıdır. Daşın başına üç dəfə fırlanan insanlar burada öz köhnə vəziyyətlərini qurban verir və dəlikli daşdan yeni vəziyyət diləyirlər. Yəni düşdükləri pis vəziyyətdən qurtulmaq, yaxşı həyata qovuşmaq istəyirlər. Ziyarətə gələnlərin daşın deşiyindən keçməsi də bu məqsədə xidmət edir. İnsanlar daşın deşiyindən keçməsi bir haldan o biri hala keçməyi simvollaşdırır. Deşikdən keçən insan öz-özlüyündə pislikdən qurtulub, yaxşılığa keçdiyini düşünür. Bu hərəkətin mahiyyəti Novruz bayramında axır çərşənbə gecəsi niyyət tutaraq tonqalın üstündən tullanmağa bənzəyir. Odun üstündən tullanan adamlar od vasitəsilə öz azar-bezarlarından, xəstəliklərindən xilas olduqlarını düşünürlər. İstər tonqalın üstündən tullanma, istərsə də pirdə deşikdən keçmə bir vəziyyətdən o birisinə keçməyi ifadə edir.

Ağaverdi Xəlil yazır ki, "özünü oda atan, alovun içərisindən keçən "ritual personajı" özünü Tanq Tenqriyə qurban etmiş olur. Bu qurban vermə ritual və ya simvolik xarakter daşıyır. Özünü odda qurban verən fərd Tanq Tenqrini simvolizə edən Tonqalda onunla birləşir, bütövləşir, "o dünyada", xaos məkanında olur, əcdad ruhları ilə, "tın"la təmas yaradır, orada sakrallaşır və yenidən oddan çıxaraq "bu dünyaya", kosmos məkanına qayıdır" [63, s. 71].

Beləliklə, Dəlikli daş piri haqqında etioloji mifin dərinliklərinə endikcə onun ulu babalarımızın insan və dünya haqqında təsəvvürləri ilə bağlı olduğunu görürük. Torpağı, daşı, dağı canlı insan hesab edən babalarımız yaşadığı məkana hörmətlə yanaşmış, müəyyən məkanların müqəd-

dəsliyinə inanmışlar. Belə məkanlar insanla müqəddəs qüvvələr arasında təmas, əlaqə yaradan yerlərdir. Çətin vəziyyətə düşmüş insanlar həmin məkanlarda müqəddəs varlıqlarla ünsiyyətə girir və onlar vasitəsilə öz həyatlarının problemlərini aradan qaldırırlar. Bu cəhətdən, pirlər, ocaqlar və ümumən müqəddəs məkanlarla bağlı miflərin etioloji semantikası cəmiyyət daxilində sosial harmoniyanın yaranması ilə bağlıdır.

Dönərgə obrazlarının etiologiyası. Miflər məzmunu baxımdan rəngarəng olur: onlarda ibtidai insanın həyatının yaşadığı dünyanın varlıqları obrazlaşır. Bu cəhətdən qurd və ilan haqqında olan miflər etioloji semantikası baxımından diqqəti cəlb edir.

Bildiyimiz kimi, qurd (canavar) və ilan dünyada mövcud olan gerçək heyvanlardır. Bu halda bizim onlar haqqında olan mifləri nəyə görə real-fiziki dünyada bənzəri, eynisi olan mifik obrazlardan bəhs edən ikinci fəsildə deyil, mifik-metafiziki obrazlardan bəhs edən bu fəsildə tədqiq etməyimizin səbəbi sual şəklində meydana çıxır. Məsələ burasındadır ki, burada haqqında bəhs edəcəyimiz qurd və ilan obrazları real həyatda bənzəri, eynisi olmayan mifik-fantastik obrazlar, daha dəqiq desək, dönərgə obrazlarıdır. Yəni bunlar adi qurd, yaxud adi ilan yox, insana çevrilə, dönə bilən həm insan, həm qurd, həm ilan, həm də insan obrazlarıdır.

Qurda çevrilən insanlar haqqında miflər. Dönərgə obrazlarının ən məşhurlarından biri insan-qurddur. Onlar haqqında olan mətnlərdən birində deyilir ki, keçmiş zamanlarda Samux rayonunun Alnayt kəndində Zöhrə adlı

bir qadın varmış. Bu qadın hər gün evinin bütün işlərini görüb, sonra gecənin qaranlıqlaşdığı bir vaxtda rahatlanmaq üçün çimmək istəyir, ancaq o, çimərkən çöldə çimir. Çimib qurtardıqdan sonra paltarını geymək istərkən göydən ilahi qüvvə vasitəsilə ona canavar dərisindən paltar geydirilir. Bu vaxt Zöhrə canavar sifətinə düşərək, meşəyə, səhralara üz qoyur. Səhər açılanda isə Zöhrə evinə qayıdır, öz paltarını geyinib, canavar paltarını gizlədir. Bir belə, beş belə, hər axşam canavar paltarını geyinib kəndlərə gedir. Qoyun, keçi, başqa heyvanları yeyir. Deyilənə görə, Zöhrə canavar sifətində Ağdaşa gedib orada bir ağ atı yoldaşları ilə parçalayarkən Zöhrəyə atın yaralı yeri düşür. Bu vaxt Zöhrə onu yemək istəməyib küsür. Bunu görən yoldaşları onu boğurlar, üst dodağına diş batırırlar. Səhərisi yenicə evə gəlib libasını dəyişən Zöhrəyə əri göz qoyur, onun yarasını görür, ancaq bildirmir. Sonra arvadının bütün hərəkətlərini izləyir. Görür ki, arvadı gecə canavar, gündüz isə adam olur. Bir gün Zöhrə çörək bişirmək üçün ertədən un ələyir, sonra ailəsini yuxuya verib yenə canavar olur. Əri onun paltarını soyunub pərdənin içinə gizlətdiyini görür. Zöhrə təndir qızdıran vaxt o, həmin canavar paltarını təndirə tullayır. Bu vaxt Zöhrə bərk qışqırır. Sonra bu hiylənin sirrini ərinə açır. O gündən bu hərəkətlərdən əl əkən Zöhrəni Qurd Zöhrə deyə çağırırlarmış [19, s. 112].

Qeyd etmək gərəkdir ki, bu mətn dönərgə obrazları haqqında olan başqa miflərlə, demək olar ki, oxşar məzmuna malikdir. Onların hamısında insan qurd cildi vasitəsilə canavara çevrilir və sonda cildin yandırılması ilə bir-

dəfəlik insan olaraq alır. Mətnin etioloji xüsusiyyətlərini öyrənmək üçün süjetə diqqət edək:

a) Zöhrə əvvəlcə adi bir qadın imiş, lakin onun çöldə çimmək kimi bir adəti var imiş. Onun qurda çevrilməsi bu adəti üzündən baş verir. Göydən düşən qurd cild-libası onun qurda çevrilməsinə gətirir.

b) Zöhrənin qurda çevrilməsi gecə vaxtı baş verir: o – gecələr qurd, gündüzlər – insan olur.

c) Arvadının üzündəki yaradan şübhələnən əri ona göz qoyur, canavara çevrilməsinin səbəbinin qurd dərisindən olan paltar olduğunu başa düşür və cildi yandırır. Zöhrə bundan sonra daha qurda çevrilə bilmir.

Göründüyü kimi, adamın qurda çevrilməsi cilddəyişmə yolu ilə baş verir. Bu cilddəyişmə elmi ədəbiyyatlarda çevrilmə adlanır və bu qabiliyyətə malik olan obrazlara dönərgə varlıqlar deyilir.

Qeyd edək ki, çevrilmə motivi haqqında folklorşünaslıqda çox geniş şəkildə bəhs olunmuşdur. L.Vinoqradova çevrilməni canlı bir varlığın, yaxud da əşyanın öz cildini, şəklini dəyişdirmə bacarığı kimi [142, s. 67], Saim Sakaoğlu bir əfsanədə var olan canlı, yaxud cansız obrazların başqa bir güclü varlıq tərəfindən cəzalandırılması və ya bəladan qurtulması üçün öz şəklindən başqa bir şəklə düşməsi kimi [130, s. 29], Əhməd Yaşar Ocaq ibtidai çağlardakı insanların təsəvvürlərində bir cismin başqa şəkillərdə ola bilməsi, çevrilmənin cismin mahiyyətini deyil, şəklini dəyişməsi kimi [128, s. 154] səciyyələndirmişdir.

V.V.İvanov çevrilmədən metamorfoza adı altında bəhs etmişdir. Onun bu barədəki fikirlərinə nəzər saldıqda

görürük ki, mifologiyada metamorfoza bir obrazın başqasına şəklən, yəni xarici görkəm baxımından çevrilməsidir [148, s. 147]. Aydın olur ki, "çevrilmə" və "metamorfoza" terminləri arasında heç bir fərq yoxdur, onlar eyni bir motivin müxtəlif adlarıdır.

Dönərgə obrazları haqqında M.Məmmədovun yanaşması diqqəti cəlb edir. Ona görə nağıllarda çevrilmənin iki forması var: tam və natamam dönmə (çevrilmə). Tam çevrilmədə personaj öz xarici və daxili şəklini tamamilə dəyişir və yeni varlığa çevrilir. Natamam çevrilmə isə xarici görkəmin dəyişməsi ilə baş verir, personaj daxilən özünün əvvəlki keyfiyyəti ilə əlaqəsini saxlayır [94, s. 390].

Müəllifin fikri Qurd Zəhra obrazı ilə də təsdiq olunur. Onun dönərgəliyi tam yox, natamam çevrilmədir. Çünki o, gecələr qurd cildini geyib qurda çevrilsə də, özünün insan keyfiyyətini saxlayır. Səhər açılana yaxın hökmən evinə qayıdıb, yenidən insan olur.

Alimlər çevrilmənin səbəbləri haqqında müxtəlif fikirlər söyləmişlər. R.Qafarlı, S.P.Pirsultanlı çevrilmə-metamorfozaları (dönərgəliyi) mifik düşüncənin özünəməxsusluğu, fantastik xüsusiyyətlərə malik olması kimi [77, s. 55; 103, s. 33], O.Əliyev çevrilən obrazın totem mənşəli olması, yəni öz totеminə, kökünə, onqonuna çevrilmə qabiliyyətinə malik olması kimi [50, s. 78], R.Kamal (Rəsulov) folklor düşüncəsinə məxsus universal kateqoriya kimi [175] izah etmişlər.

Qeyd etmək gərəkdir ki, S.Y.Neklyudov "çevrilmə" və "dönərgəlik" terminlərini bir-birindən fərqləndirmişdir. O yazır ki, "Dönərgəlik – mifologiyada bir obrazın öz şəklini

magik üsulla dəyişməsidir". Alim dönərgəliyi obrazın birdəfəlik çevrilməsindən fərqli olaraq, müvəqqəti çevrilmə hesab etmişdir, başqa sözlə, dönərgə obrazları müvəqqəti olaraq öz ilkin şəkillərinə çevrilirlər [156, s. 234].

Müəllifin fikrindən məlum olur ki, dönərgə obrazlarının çevrilərkən, müvəqqəti də olsa, öz ilkin şəkillərinə, öz köklərinə çevrilirlər. S.Y.Neklyudovun bu fikrini yuxarıdakı mətnə tətbiq etsək, Qurd Zəhranın müvəqqəti çevrilmələrini dönərgəlik adlandıra bilərik. O, gecələr qurda çevrilir. Mətnin əvvəlindəki gizli işarələr onun əslinin elə qurd olduğunu göstərir. Zəhra iş-gücünü qurtarandan sonra gecələr çöldə çimirmiş Bu, qadınlar üçün qətiyyən xarakterik hal deyil. İnsanlar, inanclara görə, gecəni şər vaxtı hesab etmiş, gecə vaxtı heç zaman su üstünə getməmişlər. Zəhra isə su üstünə, çimdiyi yerə məhz gecələr gedir. Buradan məlum olur ki, onu gecələr su üstünə aparan, əslində ilkin mənşəyi, qurd köküdür. Mənşəyi Zəhranı çölə, su üstünə, şər dünyasına səsləyir.

Ə.Əliyeva da S.Y.Neklyudovun fikrini şərh edərək yazır ki, dönərgəliyin çevrilmənin "digər formalarından fərqi ondan ibarətdir ki, burada obraz yeni bir obraza çevrilmir, əksinə, müvəqqəti olaraq əvvəlki şəklinə qayıdır, daha sonra yenə də sonrakı şəklinə dönüşür" [53, s. 21].

Zəhra canavara paltar vasitəsilə çevrilir. Zəhra ilə şər, xaos dünyası arasında əlaqə libas vasitəsilə ilə yaradılır. Başqa sözlə, paltar kosmosdan xaosa və əksinə keçid vasitəsidir. M.Kazımoğlu yazır: "Özünü gizlədib başqa dona girməyin ən arxaik mənası qəhrəmanın dəyişib o dünya sakinlərinin görkəminə uyğun bir görkəm alması inamı ilə

bağlıdır" [67, s. 11].

Zəhranın birgə ov etdiyi başqa canavarlar onun həm də insan olduğunu bilmirlər. Bilsələr, onu parçalayardılar. Bu baxımdan, Zəhra qurd cildi vasitəsilə həm də insan kimliyini gizlədir.

Zəhranın ilk dəfə qurda çevrilməsi, mətndə deyildiyi kimi, göydən ilahi qüvvə vasitəsilə ona canavar dərisinin geydirilməsi şəklində baş verir. Bu epizod başqa mətnlərdə də var. Onlardan birində deyilir ki, Zəngəzurun İşıqlı kəndində bir Nəcəfqulu vardı. Onun xırda qardaşı Zalın başına canavar donu atmışdılar, dönüb olmuşdu canavar, canavarlarla gəzirdi. Sonra öldü [22, s. 67].

Mətnin etioloji semantikasına görə, insan öz xoşu ilə qurda çevrilmir, hansısa qüvvə onun başına qurd donu (cildi, libası) atır. Lakin mətn bizə hansı insanın, nə səbəbdən qurda çevrilməsini izah etmir. Ancaq, bildiyimiz kimi, mifoloji mətnlər mövzu baxımından sistem təşkil edir. Bu cəhətdən, qurda nəyə görə çevrilmənin cavabını başqa mətnlərdə tapırıq. Onlardan birində deyilir ki, bir arvad dar vaxtı bayıra çıxır. Başına dəri atırlar, olur canavar. Bir müddət canavarlarla gəzir. Bir gün onlar bir ata hücum edirlər. Bu adam-canavarın ağzı atın belindəki yaraya dəyir. Arvad o saat canavar dərisindən çıxıb, evə gəlir. Uşaqlar onu evə qoymaq istəmirlər. Deyirlər ki, dişlərin vəhşi heyvan dişlərinə oxşayır. O da başına gələnləri uşaqlarına nəql eləyir [22, s. 67].

Burada ilk növbədə diqqəti cəlb edən məsələ arvadın "dar vaxtı" çölə çıxmasıdır. Dar vaxtı – gündüzün gecəyə qarışdığı, axşamın düşdüyü vaxtdır. Buna el arasında "şər

qarışan vaxt" da deyirlər. Yəni gecənin düşməsi ilə şər qüvvələr gündüzün xeyir qüvvələrinə qarışır. Bu zaman çöldə olan insanlar həmin şər qüvvələrin təcavüzünə məruz qala bilirlər. Beləliklə, mətnin etioloji semantikası dar vaxtı çölə çıxmamaq yasağı ilə bağlıdır. Bu yasaq pozulanda insanların üstünə qurd donu düşə bilir.

Mətnlərdən aydın olur ki, başına qurd donu atılmaq bütün hallarda "dar vaxtı" baş verir. Məsələn, bir kişi dar vaxtı yuyunub başı açıq çıxır çölə. Canavar dərisini atırlar bunun başına. O da canavara çevrilib gecələr başqa canavarlarla birgə gəzir. Arvadı şübhələnir, kişinin qardaşlarına xəbər verir, onlar da onun canavar dərisini yandırıb, kişini gecələr canavara çevrilməkdən xilas edirlər [22, s. 67-68].

Başqa bir mətndən insanların üstünə qurd donunu kimin atdığı məlum olur. Həmin mətndə deyilir ki, axşam vaxtı bir qadın (bizdə namaz vaxtı deyərlər buna) paltarını dəyişib suya gedəndə bir canavar öz örtüyünü atır bunun üstünə. Bu qadın da olur qurd. Axırda doğmaları onun qurd örtüyünü yırtırlar, o da çevrilib adam olur. Adı Züleyxa imiş, ona "Qurd Zalxa" deyiblər [22, s. 69].

Əlbəttə, qurda çevrilən insanlar haqqında mifoloji mətnlər çoxdur. Onların hamısı vahid etioloji xətdə birləşir. Həmin mətnlərin təhlili bizə onların aşağıdakı etioloji xüsusiyyətlərini müəyyənləşdirməyə imkan verir:

a) Qurda (canavara) çevrilmə haqqında miflər çevrilmənin ilk növbədə səbəb və şəraitini izah edir. Məlum olur ki, bu çevrilmələr "dar vaxtı" (şər qarışan vaxt, şam namazının vaxtında, axşam düşəndə) baş verir. Canavara

çevrilmənin səbəbi odur ki, dar vaxtı yuyunub çölə çıxmazlar. Bu vaxt insanın başına qurd donunun atılma təhlükəsi mövcuddur.

b) Mətnlərdə qurda çevrilən insanların su ilə yuyunmalarının xüsusi vurğulanması çevrilmənin hansısa formada su stixiyası (ünsürü) ilə bağlı olduğunu göstərir. Su mifologiyada həyat mənbəyi (kosmik ünsür) sayıldığı kimi, şər mənbəyi də (xaotik ünsür) hesab olunur. Görünür, burada əsas olan keçid məsələsidir. "Dar vaxtı" gündüzün gecəyə keçdiyi zamandır. Su da keçidlə bağlıdır. Nağıl qəhrəmanları bir dünyadan o biri dünyaya, adətən, dəryadan keçməklə gedirlər. Əfsanələrdə özünü suya atan insanlar həyat dünyasından ölüm dünyasına keçirlər.

c) Dar vaxtı çölə çıxan insanın başına qurd donunu elə canavarların özləri atırlar.

ç) Qurda çevrilmiş insanı bu bəladan qurtarmağın yeganə yolu qurd donunu məhv etməkdir.

e) Qurda çevrilmiş insanlar cəmiyyətdə fərqləndirilir və onların adlarının qabağına "qurd" sözü əlavə olunur: Qurd Zöhrə, Qurd Zalxa və s.

İlan-insan çevrilmələri haqqında miflər. İlan Azərbaycan folklorunun sirli-sehrli obrazlarından biridir. Onunla bağlı çoxlu mifik inanclar var. V.V.İvanov müxtəlif xalqların mifologiyalarındakı bilgiləri ümumiləşdirərək, bu obrazın iki əsas cəhətini göstərmişdir:

Birincisi, ilan məhsuldarlığın, torpağın, qadınların cinsi qabiliyyətinin, suyun, yağışın simvolu olması;

İkincisi, ev ocağı ilə, odla, kişinin mayalama (dölləndirmə) qabiliyyəti ilə bağlı simvol olması [147, s. 468].

A.Şükürov ilan toteminin kişi başlanğıcını təmsil etdiyini qeyd etmişdir [116, s. 119].

Kamil Vəliyevin tədqiqatından məlum olur ki, ilan obrazının mifik funksiyaları türk mifik inanclarında özünü uğur gətiricilik və qoruyuculuq kimi göstərir [120, s. 22].

Tədqiqatçılar Azərbaycan folklorunda ilana iki cür münasibətin olduğunu qeyd etmişlər. Bəhlul Abdullayev ilan haqqındakı "Hər evin öz ilanı var", "İlan olan evdən xeyir-bərəkət kəsilməz", "Yuxuda ilan görsən, arzuna çatarsan" və s. atalar sözlərində insanların ilana müsbət münasibətinin, "İlan görənə lənət, görüb öldürməyənə lənət, öldürüb basdırmayana lənət" atalar sözündə mənfi münasibətinin ifadə olunduğunu göstərmişdir [3, s. 126].

Qeyd edək ki, "İlanın ağına da lənət, qarasına da lənət" deyimi də ona olan mənfi münasibəti ifadə edir. Buradan aydın olur ki, folklorda ilan obrazı həm xeyiri, həm də şəri təmsil edir. Mətanət Abdullayevanın Şəki-Zaqatala bölgəsində qeydə aldığı iki yuxu inancı da ilanın folklorda həm xeyirin, həm də şərin simvolu olduğunu təsdiq edir: "Yuxuda ilan görmək ziyarətdir", "Yuxuda ilan görmək əjdahadır" [4, s. 15].

İlan obrazı həm də çevrilmə funksiyası ilə sıx şəkildə bağlıdır. Folklordakı mifik-fantastik səciyyəli ilan-insan obrazı çevrilmə ilə əlaqədar olub, zəngin etioloji semantikaya malikdir. Əfsanələrdən birində deyilir ki, bir oğlan qayalıqda gəzdiyi yerdə bir çılpaq qıza rast gəlir. Qız ondan paltar istəyir. Oğlan qızı geyindirib evinə gətirir. İstəyir, onunla evlənsin. Bir dərviş gəlib ona deyir ki, bu qız insan cildinə düşmüş ilandır. Evlənsən, səni öldürəcək.

Oğlan dərvişin sözlərinə inanmayıb deyir ki, bı qız mənim evimə gələndən ruzi-bərəkətim artıb, hara gedirəmsə, işlərim asanlıqla düzəlir, sən yalan deyirsən. Dərviş də qayıdıb oğlana deyir ki, inanmırsan yoxla. Qıza çoxlu duzlu yemək ver, evə də su qoyma, qapını bağlayıb gizlən, bax gör, nə olur.

Oğlan dərvişin dediyi kimi edir. Görür ki, qız evdə su tapa bilmədi, qapı da bağlı olduğu üçün çölə çıxa bilmədi. Birdən nazik bir ilana çevrilib, deşikdən çıxdı çölə. Su içib qayıtdı içəri, yenə də düşdü qız cildinə. Oğlan dərvişin sözlərinə inanır və ondan nə etmək barədə məsləhət istəyir. Dərviş də deyir ki, qız çörək bişirəndə onu təndirə itələyib yandır.

Oğlan dərvişin öyrətdiyi kimi edir. Ancaq qız yanmır, qızıla çevrilir, dərviş də onu götürüb qaçır. Oğlan dərvişi tuta bilməyib, kor-peşman evinə qayıdır. O gündən oğlanın heç bir işi düz gətirmir. Hara gedirsə, əliboş qayıdır. Yeməyə quru çörəyi də olmur [32, s. 107].

Mətnin etioloji semantikasını üzə çıxarmaq üçün ondakı mənalara ardıcıllıqla nəzər salaq:

a) Oğlan qıza qayalıqda çılpaq halda rast gəlir. Qızın ondan paltar istəməsi xüsusi məna daşıyır. Əslində, ilan olan bu qız adama çevrilmək, oğlana ərə getmək istəyirdi. Çevrilmə libas dəyişmə yolu ilə baş verir. O, nə qədər ki çılpaqdır, hələ çevrilməsi tamamlanmamışdır. Paltar geyəndən sonra insana çevrilir.

b) Oğlanın qızla evlənmək istəməsi qız-ilanın məhsuldarlığı, cinsi artımı, qadın başlanğıcını təmsil etdiyini göstərir. Azərbaycanda qızlara aşiq olmuş ilanların onla-

rın boğazına dolanması haqqında rəvayət və əfsanələr vardır. Mətndəki qız da oğlana aşiq olmuşdur. O, məhz ərə gəlmək üçün insana çevrilib, oğlanın qabağına çıxır.

c) Qızın gəlişi ilə oğlanın evinin xeyir-bərəkətinin artması, işlərinin qaydaya düşməsi, qız-ilanın xeyir-bərəkət hamisi olduğunu göstərir.

ç) Dərviş ilan-qızın insana xeyir-bərəkət qismət etdiyini qabaqcadan bilir. Ona görə də oğlanı aldadaraq, qızı onun əlindən alır. Təndirdə yanan qızın qızıla çevrilməsi qız-ilan obrazının bir daha xeyir-bərəkət, var-dövlət, bolluqla əlaqəli simvol olduğunu göstərir.

d) Bu əfsanənin əsasında, bünövrəsində etioloji mif durur. Mətnin etioloji semantikası ilanlarla sayğılı rəftar etmək üzərində qurulmuşdur. Belə ki, ilan-qızın oğlana bəxş etdiyi xoşbəxtlik onun ilan kultuna olan inamsızlığı ucbatından bədbəxtliyə çevrilir. Mətnin etioloji ritorikası məhz bu məqamın üzərində qurulmuşdur. Oğlan qızın dönərgə olduğunu, başqa sözlə, ilan kultu ilə bağlı varlıq olduğunu biləndən sonra onun xeyir-bərəkətinə sığınmaq əvəzinə, ilan-qızı məhv etmək yolunu tutur və bununla da özünü bədbəxt edir. Beləliklə, mətnin etioloji semantikası ilan inancının təbliği üzərində qurulmuşdur.

Azərbaycan nağıllarındakı Ovçu Pirim obrazı bilavasitə ilan kultu ilə bağlıdır. Onun haqqında olan nağıllardan məlum olduğu kimi, Ovçu Pirim ilanlar padşahının qızını təcavüzdən qoruduğu üçün padşah tərəfindən mükafatlandırılır. İlanlar padşahı Ovçu Pirimin ağzına tüpürəndən sonra o, bütün heyvanların, bitkilərin və s. dilini, nə danışdığını başa düşür. Ona bu sirri heç kəsə açmamağı

tapşırılar. Lakin o, sirri saxlaya bilmir və həmin qabiliyyətləri itirərək bədbəxt olur [29, s. 241-242; 30, s. 146-147].

Yuxarıdakı əfsanə mətnində oğlanın dərvişin vasitəsilə qızın ilan olduğundan xəbər tutması, əslində, onun ilan kultunun sirrini öyrənməsi deməkdir. Lakin oğlan, bu sirri saxlamaq, qorumaq əvəzinə, kultu təmsil edən qız-ilanı öldürmək istəyir və nəticədə Ovçu Pirimlə eyni bədbəxt taleyi yaşamalı olur.

Başqa bir mətndə deyilir ki, bir gözəl qız var imiş. Qızın qoca anasından başqa heç kəsi yox imiş. O, hədsiz gözəl imiş. Bir gün qıza elçi gəlir. Elçilər qızgilə çatanda onların qabağına qızıla çalan gözəl bir ilan çıxır. İlan insan kimi dil açıb bunlara yalvarır. Sizi and verirəm duza-çörəyə, buradan uzaqlaşın. Elçilər bu hadisədən təəccüblənirlər. Onlardan biri ilanı öldürmək istəyir. İlan çıxıb gedir. Elçilər qızın razılığını alıb gedir, sonra toy edirlər. Qız gəlin gedəndə həmin ilan yenə də gəlib bir qıraqda duraraq tamaşa edir.

Bir aydan sonra qızın əri ölür. O, göz yaşları içərisində anasının yanına qayıdır. Hər gecə qız yatandan sonra həmin ilan pəncərədən içəri girib səhərə qədər ona tamaşa edir. Bir gün qız qorxulu yuxu görüb, yarımçıq oyanır və ilanı görür. İlan gözəl bir oğlana çevrilir. Qız ona aşiq olur. Onlar bir müddət beləcə görüşürlər. Qız oğlana yalvarır ki, öz sirrini ona açsın. Oğlan deyir ki, mən bir pəriyəm, sənin eşqindən ilan cildinə düşdüm. Ancaq səni Allaha and verirəm ki, bu sirri heç kəsə açmayasan. Qız isə sirri saxlaya bilmir, qonşu qadına danışır. O da qızı öyrədir ki, özünü murdarla ki, oğlan səndən əl çəksin. Qız özünü içki

ilə murdarlayır. Oğlan bunu bilir və dərhal yox olur [32, s. 133].

Təkrar etmək istəyirik ki, eyni obraz, yaxud motivlə bağlı olan mətnlər vahid məna xətti boyunca birləşir. Bu cəhətdən, bu mətn də yuxarıdakı mətnlə məna baxımından bağlıdır. Onlara diqqət edək:

a) Hər iki mətndə çevrilmə var: ilan birinci mətndə qıza, bu mətndə isə oğlana çevrilir.

b) Hər iki mətndə cinsi simvolikanı, başqa sözlə, ilanların cinsi gücü təmsil etdiyini görürük. İlan birinci mətndəki qadının cinsi gücünü, ikinci mətndə isə kişinin cinsi gücünü təmsil edir.

c) Hər iki mətndəki obrazlar ilan kultu, ilana pərəstişlə bağlıdır. Belə ki, bu ilanlar adi ilanlar yox, insana çevrilə bilən sehrli varlıqlardır. Onların insanla ailə qurmaq istəmələri ilanların xeyir-bərəkət mənbəyi olduğunu göstərir.

ç) Hər iki mətndəki ilanlar mifik çevrilmə qabiliyyətinə malik dönərgə obrazlarıdır. Dönərgəlik müvəqqəti çevrilmə olduğu kimi, bu mətnlərdə də çevrilmələr müvəqqəti (natamam) xarakterlidir. Nə ilan-qız, nə də ilan-oğlan axıradək çevrildikləri şəkildə qala bilmir, əvvəlki şəkillərinə qayıdırlar.

d) Sonuncu mətndə çevrilmə üç qatlıdır: pəri – ilan – oğlan.

e) Bu mətinin də etioloji semantikası əvvəlki mətndə olduğu kimi, ilan kultunun təbliği ilə əlaqədardır. Mətn insana ilan kultuna hörmət etməyi, müqəddəs hesab olunan ilanlarla sayğılı davranmağı təlqin və təbliğ edir. Əksinə hərəkət edənlər bir qayda olaraq bədbəxt olurlar. Bu

ideya xətti bütün mətnlərdə dəyişməz qalır.

Məsələn, mətnlərdən birində bir ilan təzəcə anadan olmuş qızın sinəsinə çıxır. Qocaların məsləhəti ilə onu öldürmürlər. Qız və ilan bir-biri ilə dostluq içərisində böyüyürlər. Bir dəfə ilan qızı gəzməyə çağırır və öz evinə gətirir. Qız görür ki, ilanın yaraşıqlı bir evi var. Axşam olanda ilan öz cildini dəyişir və ucaboylu, yaraşıqlı oğlan olur. Qız bu sirri öyrənməyə çalışır. Oğlan demək istəməsə də, qız israr edir. Axırda oğlan qıza and içdirir ki, sirri heç kimə açmasın. Oğlan deyir ki, onun ilan paltarı var, onu geyəndə ilana çevrilir.

Bir gün ilan-oğlan evə gəlir, ilan paltarını soyunub, başının altına qoyur və yatır. Qız oğlanın bir daha ilana çevrilməsini istəmədiyi üçün ilan paltarını götürüb yandırır. Səhər açılanda qız görür ki, nə oğlan var, nə də ilan. Deməmişkən, qız paltarı yandıranda ilan-oğlan da qeybə çəkilir, yox olur. Qız kor-peşman atası evinə qayıdır [32, s. 133-134].

Mətndəki ilan, göründüyü kimi, kişi başlanğıcını təmsil edir. O, qıza aşiq olur. Onlar ailə qururlar. İlanla insanın ailəsi əvvəlki mətnlərdə olduğu kimi, insanın ilan kultunun sirrini yayması, yaxud ona qarşı hörmətsiz rəftarı üzündən dağılır. Beləliklə, bu mətnin də etioloji semantikası insanların ilan kultuna sayğılı davranmalı olduğunun təbliği ilə əlaqədardır.

Daşa dönmənin etioloji semantikası. Azərbaycan folklor mətnlərində daşa dönmə motivinin əsasında etioloji miflər durur. Belə ki, daşa dönmə müxtəlif səbəblərdən baş verir: etioloji mif bu səbəbin izahı üzərində qurulmuş-

dur. Daşa dönmə bəzi mətnlərdə cəza, bəzilərində isə pis vəziyyətdən çıxış yolu kimi təzahür edir.

Bir mətndə deyilir ki, Qaraqoyunlu dərəsində uzun illərdən bəri xalqın inam yerləri, sitayiş etdikləri bir neçə pir var. Bu pirlərdən ən məşhuru Murğuz piridir. Bu pir Murğuz dağının ən uca zirvəsindəki uca bir qayada yerləşir. Qayadan parçalanıb düşmüş daşların yerində qara mərmərə oxşar və həmişə yağlı görünən bir yer var. Bu pir haqqındakı əfsanədə deyilir ki, qızmar yay günlərindən biri imiş. Çoban sürüsünü tezdən bu yaylaqlarda otarıb, günorta vaxtı bu qayanın yaxınlığındakı talaya yığır. Çoban bərk susayıbmış, yaxınlıqda bulaq yoxmuş. Qoyun sürüsü də istilikdən gürnəşə yığılıbmış, onu tərpətmək mümkün deyilmiş. Çoban ora-bura hərəkət edirsə də, heç yerdə bir bulaq, su tapmır. Onun istidən bağrı bişir. Nə edəcəyini bilmir. Çoban uca bir daşın üstündə oturub fikrə gedir. Birdən ağlına gəlir ki, Allaha yalvarım, bəlkə, burada bir su yaratdı. Çoban aşağı düşüb, üzünü qibləyə tutaraq Allaha yalvarır ki, ey yeri-göyü, ərşi-kürşü yaradan, sənə qurban olum, əgər rəhmin varsa, mənə yazığın gəlsin, burada bir bulaq yarat. Qoy həm mən, həm də qoyunlarım – doyunca su içsin. Mən sənə bir qara və bir ağ qoç qurban kəsəcəm.

Deyilənə görə, Allah-taala elə o andaca bir sərin bulaq yaradır. Çoban sudan doyunca içir, çörəyini çıxarıb yeyir, rahatlanır. Qızmar gündə paltarını soyunub bitlənir. Bitlənən zaman bir qara və bir ağ bit öldürür və deyir ki, al bu da sənə qurban.

Deyilənə görə, qurban olduğum, onu elə oradaca qo-

yunları ilə bərabər daşa döndərir. Pirə ziyarətə gələnlər bu mənzərəyə tamaşa edir, çobana nifrət oxuyurlar. Həmin mənzərə indi də durur, qoyun sürüsü, keçilər, çoban, yanında da itləri. Hamısı da daş şəklində. Ziyarətə gələnlər pirə pul və müəyyən əşyalar qoyur, onu öpür, muradlarını diləyir və mənzərəyə yaxınlaşıb deyirlər:

– Allaha inanmayanın, onun yanında əhdinə əməl etməyənin aqibəti belə olar. Allah, sənə qurban olum, səndən qeyri yaradan yoxdur [17, s. 67-68].

Bu əfsanə mətni poetik baxımından iki cəhəti ilə diqqəti cəlb edir:

Birincisi, əfsanənin əsasında etioloji mif durur. Mətndə pirin yaranmasının səbəbi izah olunur.

İkincisi, mətnin əsasını təşkil edən mif tipologiyası baxımından kult-pərəstiş miflərinə aiddir. Çünki mifin əsasında kulta qarşı sayğısızlığın cəzalandırılması ideyası durur. Mif təlqin edir ki, kulta qarşı çıxanlar kult sahibi tərəfindən hökmən cəzalandırılacaqlar.

Əfsanə mətni etioloji-mifik xüsusiyyətlərinə görə zəngin mənalara malikdir. Burada ilk növbədə mənaların birbirinə qarışmasını müşahidə edirik. Susuzluqdan yanan çoban Allaha yalvararaq su əldə edəndən sonra ona qarşı nankorluq, asilik, hörmətsizlik edir. Yəni çobanın istəyi ilə bulağı yaradan da, onun pis hərəkətlərinin müqabilində çobana cəza verən də Allahdır. Lakin belə hesab edirik ki, mətndəki Allah obrazının altında ilkin mifoloji məbud (*məbud* – ibadət, sitayiş edilən varlıq – *N.Babayeva*) obrazları var. Yəni bu əfsanənin mətni İslam dininə qədər mövcud olmuş, İslamın qəbulundan sonra mətndəki yara-

dıcı obrazının adı Allah adı ilə əvəz olunmuşdur. Bu qənaətə gəlməyimizin əsas səbəbi sözü gedən mətnin daş kultu ilə bağlılığıdır. Yəni pirdəki daşların necə yaranmasından asılı olmayaraq, pir semantikasına görə daş piridir. Pirin Murğuz dağında, uca qayalıqda yerləşməsi də onun daş, dağ kultu ilə bağlı olduğunu göstərir. Daş pirləri isə İslam dininə qədərki inanclar əsasında yaradılmışdır. Bu cəhətdən, belə hesab etmək olar ki, mətndəki Allah obrazının altında Tanrı obrazı durur. Biz bunu "Kitabi-Dədə Qorqud"da açıq şəkildə müşahidə edirik. Dastanda Allah və Tanrı adları bir-birinin sinonimi kimi işlənir. Ancaq belə düşünürük ki, Tanrı obrazının altında da daş (dağ) kultunu təmsil edən obraz durur. Hər bir pirin müəyyən bir kultla bağlı olduğu məlumdur. Bu pir də daş kultu ilə bağlı olduğu üçün Allah-Tanrı obrazının ilkin arxetipində daş ruhunu təmsil edən obrazın durduğunu ehtimal etmək olar.

Mətn çox sadə etioloji semantikaya malikdir. Murğuz piri ona görə yaranıb ki, burada Allaha asilik etmiş çoban və onun sürüsü daşa dönmüşdür. Həmin etioloji semantikanın əsasında kulta qarşı çıxanların cəzalandırılması ideyası durur.

Bu mətndə Allaha asilik edən çoban ona bir ağ, bir qara qoç qurban deyir. Başqa bir mətndə isə eyni vəziyyətə düşmüş çoban Allaha yeddi qoyun qurban deyir. Lakin o, Allahın yaratdığı bulağın suyu ilə həm özünün, həm də sürüsünün susuzluğunu yatırdandan sonra yeddi qoyunun əvəzində Allaha yeddi bit təklif edir və dərhal sürüsü ilə bərabər daşa dönür [20, s. 30].

Qeyd etmək istərdik ki, bu mətnlərdəki bit obrazı diqqəti cəlb edir. Allahın etdiyi möcüzəli yaxşılığın əvəzində çobanlar ona qurban dedikləri qoyunların əvəzində bit təklif edirlər. Bizə belə gəlir ki, bit obrazı təsadüfi deyildir. Həmin obraza biz "Kitabi-Dədə Qorqud"un Bamsı Beyrək haqqındakı boyunda da rast gəlirik. Oğuz elinin ağsaqqalı Dədə Qorqud Dəli Qacarın bacısı Banuçiçəyi Beyrəyə istəmək üçün elçi gedəndə Dəli Qarcar ondan başlıq kimi aşağıdakıları istəyir:

– Mini dənə maya (dişi dəvə) görməmiş buğra (erkək dəvə);

– Min dənə qısraq (dişi at) görməmiş ayğır (erkək at);

– Min dənə qoyun görməmiş qoç;

– Min dənə quyruqsuz, qulaqsız köpək;

– Min dənə birə (bit) [68, s. 56].

Göründüyü kimi, Dəli Qarcarın bacısını Beyrəyə verməyin müqabilində başlıq parası kimi istədiyi qeyri-adi şeylərin içərisində min ədəd bit-birə də var. Dəli Qarcarın bu şeylərin istəməsinin səbəbi aydındır. Bu səbəb onun adında ifadə olunub: Dəli Qarcar. Yəni o, adına uyğun olaraq dəli kimi hərəkət edir. Lakin onun etdiyi hərəkətlər Oğuz cəmiyyəti igidlərinə xas olan normal davranışlar yox, anormal davranışlarıdır. Bizə belə gəlir ki, çobanların da Allaha qurban boyun aldıqları qoyunların əvəzində ona bit təklif etmələri də Dəli Qarcarın dəli hərəkətləri ilə eyni məna sırasında dura bilir.

Zəngəzurda Çoban daşı adlı yer var. Haqqındakı mətndə deyilir ki, bir çoban var imiş. Çoban gedir, qoyunun yığır, yatızdırır o düzdə. Göy guruldayır. İldırım şaq-

qıldayır, çoban tilsimə düşür. Qoyunlu-quzulu, itli-pişikli daşa dönür [22, s. 39].

Göründüyü kimi, əfsanə mətni bizə etioloji mifi təqdim edir. Mətndə çox sadə şəkildə Çoban daşı adlı obyektin yaranma səbəbi izah edilir. Məlum olur ki, çoban və sürüsü ildırımın vurması ilə daşa dönürlər. Ancaq gördüyümüz kimi, bu mifdə heç bir cəzadan söhbət gəlmirik. Yəni burada Allaha qarşı asilik, üsyan və s. kimi hərəkətlərə rast gəlmirik. Ancaq yenə də hesab edirik ki, çobanın və sürüsünün ildırımın vurması nəticəsində daşa dönməsi cəza ideyası ilə əlaqədardır. Ona görə ki, çoban göydən gələn ildırmla daşa dönür. Bu, bizə onun hansısa hərəkətinə görə göylər tərəfindən cəzalandırılması ehtimalını irəli sürməyə imkan verir.

Zəngəzurda olan Qoç daşı adlı obyekt haqqındakı mətndə deyilir ki, tərəkəmənin sürüsü otlayırmış. Sürünün qoçu Allah-taalanın əmri ilə dönüb olur daş. Sonralar tərəkəmələr buradan gəlib evə gedəndə o daşın başına dolanardılar, öpüb sonra keçərdilər. Ora ayrı yerlərdən ziyarətə də gələrdilər [22, s. 39-40].

Mətndən aydın olduğu kimi, burada Qoç daşı pirinin yaranma səbəbi izah olunur. Lakin göründüyü kimi, qoç çobanın etdiyi hər hansı pis hərəkət üzündən daşa dönmür. Əksinə, daş qoç digər tərəkəmə çobanları və ümumiyyətlə başqa insanlar tərəfindən də ziyarət olunur.

Mətnin təhlili nəticəsində belə bir qənaətə gəlmək mümkündür ki, Daş qoç piri məhsuldarlıq, artım-bərəkət piridir. Qoyunçuluqla məşğul olan tərəkəmələrin daş qoçun başına fırlanmaları, onu ziyarət etmələri bunu açıq şə-

kildə göstərir. Tərəkəmələr daş qoçdan öz sürülərinə xeyir-bərəkət istəyirlər. Sürünün də xeyir-bərəkətli olması onun artıb-çoxalmasından asılıdır. Bu cəhətdən, daş qoç dölləndirməni, heyvanların erkəklik gücünü simvollaşdırır.

Daşa dönmə motivinin etioloji semantikası Daş qoç haqqındakı mətni çıxmaq şərti ilə cəza ideyası ilə bağlıdır. Lakin folklorda daşa dönmə təkcə cəzanı təcəssüm etdirmir. Belə ki, daşa dönmə bütün hallarda yeni yaradılışdır: bu yaradılış cəza olaraq reallaşdığı kimi, eyni zamanda insanların pis, çətin vəziyyətlərdən çıxış yolu kimi də gerçəkləşə bilir. Bu barədə olan mətnlərdən birində deyilir ki, Şuşanın Turabxan kəndində Gəlin qayası var. Deyilənə görə, gəlin çayda çimirmiş, yanında da körpə balası. Bu zaman qayınatası gəlir. Gəlin utandığından qaçmağa bir yer tapmır. Deyir ki, ya Allah, məni ya daş elə, ya quş elə. O, paltarı çiynində, uşağı qucağında daşa dönür. Gəlin qayası haqqında nalayiq söz deməzlər, adamlar ora qorxa-qorxa gedərdi [88, s. 89].

Bu mətn bədii quruluşu baxımından iki hissədən ibarətdir:

a) Gəlin qayası obyektinin yaranma səbəbi haqqında etioloji izah;

b) Gəlin qayasının kult xüsusiyyətlərinin izahı.

Mətnin etioloji semantikasına görə, burada daşa dönmə çətin vəziyyətdən çıxış yolu kimi gerçəkləşir. Çılpaq vəziyyətdə ola qadın qayınatasının onu görməməsi üçün Allaha dua edir və daşa dönür. Burada daşa dönmə çobanlarla bağlı mətnlərdə olduğu kimi cəza ideyasını de-

yil, əksinə, qadınların öz namusunu qorumasının müqabilində onlara qismət edilmiş mükafat ideyasını təcəssüm etdirir.

Gəlinlərin daşa, yaxud quşa döndükləri bu tipli mətnlərdə bir epizod, belə hesab edirik ki, diqqətəlayiqdir. Belə ki, onlar, adətən, evdə ya çimir, ya da başlarını yuyurlar. Qəfildən qayınatanın evə qayıtması pis durum yaradır. Ehtimal edirik ki, çimmə, yuyunma su ünsürü ilə bağlıdır. Su mifologiyada keçid, yəni bir haldan, məkandan, o biri hala, yaxud məkana keçid vasitəsidir. Əlbəttə, bu, bir ehtimal olsa da, suyun yaradılışla bağlı olması, onun həmin mətnlərdə təsadüfi yer almadığını düşünməyə əsas verir.

Beləliklə, daşa çevrilmə ilə bağlı əfsanə və rəvayətlərin öyrənilməsi göstərdi ki, onların əsasında etioloji mif durur. Həmin daşa dönmə yaradıcı qüvvə tərəfindən ya cəza, ya da mükafat kimi həyata keçirilir. Cəza motivi ilə bağlı mətnlər, adətən, mənşəyi etibarilə, əsasən, daş kultları ilə bağlı olub, kulta inamın möhkəmləndirilməsinə xidmət edir.

İlahi cəza etioloji yaradılış formulu kimi. Azərbaycan əfsanə və rəvayətlərində bir çox mətnlərdə yeni yaradılış ilahi cəza formasında həyata keçirilir. Həmin mətnlərin etioloji semantikasının əsasında varlıq aləminin sosial-kosmik nizamını pozanlara Allah tərəfindən cəza verilməsi motivi durur.

Bu tipli mətnlərə çörəyin ərşə çəkilməsi haqqında mətnlər də aiddir. Onlardan birində deyilir ki, bir ailə qoyun yatağında imiş. Gəlin yuxa bişirirmiş. Bunun uşağı özünü batırır. Gəlinin əlinə bir şey keçmir, götürür yuxa

ilə uşağın yanını silir. Allah-taalanın buna açığı tutur. Çörəyi, unu, ruzini yoxa çıxarır. Bir azdan itlər acından ulayır. Allah-taalanın itlərə yazığı gəlir. Təzədən ruzi yollayır, amma itlərin ulaşmağına görə yollayır ruzini. Ruzini itə verir. Onun üçün deyirlər ki, çörək itin üzünədir. Həmişə dədəm deyirdi ki, a bala, yediniz, yaxşı elədiniz, di aparın, itin də payını verin. Bu ruzini bizə itə görə veriblər.

İndi adətdir, təndirdə çörəyi bişirəndə çörəyin birini çıxarırlar, təndirin yanında vedrədə su olur. Salıb ora soyudurlar, verirlər itə. Yoxsa o it yatmaz, ayaq üstə durub zingildəyər [80, s. 19-20].

Bu mətnin əsasında etioloji mif durur. Burada insanlar arasında çörəyin niyə qəhətə çəkilməsinin, az olmasının, ruzinin niyə çətin tapılmasının səbəbi izah olunur. Mifin etioloji məntiqinə görə, bütün bunların səbəbi insanların çörəyə qarşı nankorluğu, onunla hörmətsiz rəftar etmələridir. Uşağının yanını yuxa ilə silən gəlinin hərəkəti Allahı qəzəbləndirir və o, əvvəlki bolluğu aradan qaldırır.

Beləliklə, mətndə iki dövr müqayisə olunur:

a) Çörəyin bol, dolanışığın rahat olduğu əvvəlki dünya (kosmos);

b) Çörəyin qəhətə çəkildiyi, yaşayışın çətinləşdiyi indiki dünya (kosmos).

Göründüyü kimi, burada köhnə kosmosdan (dünyadan) indiki kosmosa (yeni dünyaya) keçid var. Həmin keçid mərhələsi xaos, yəni pis vəziyyətdir. Xaos gəlinin kosmik nizamı pozması ilə başlayır. Allah insanların əlindən çörəyi yerli-dibli alır. Cəmiyyətdə aclıq (xaos) başlanır. İn-

sanların etdiyi hərəkət üzündən itlər də ac qalır və ulayaraq Allahdan kömək istəyirlər. Allah itlərə görə yer üzünə yenidən çörək yollayır. Bununla xaos mərhələsi başa çatır. Lakin Allah çörəyi əvvəlki kimi bol yox, itlərə çatacaq dərəcədə yollayır. Başqa sözlə, çörəyi insanlar bişirdikləri, yəni taxıl əkib, dən üyüdüb, undan çörək hazırladıqları üçün Allah çörəyi o qədər yollayır ki, insanlar itlərə də verə bilsinlər.

Mifin məzmunu yeni yaradılışı nəql edir. Yaradılış bütün miflərdə olduğu kimi kosmos-xaos-kosmos sxemi əsasında gerçəkləşir. Bu prosesdə itlərin də rolu diqqət çəkir. Onlar insandan fərqli olaraq, heç vaxt öz sahiblərinə qarşı çıxmırlar. İtə çörəyi sahibi verir və it də öz sahibinə qarşı həmişə sədaqətli olur. İnsanlara çörəyi Allah verdiyi halda, onlar Allaha qarşı sədaqətsizlik, hörmətsizlik edir və buna görə cəzalanırlar.

Mətnin etioloji semantikasına görə, yeni yaradılmış kosmosda itlərin yeri sabit şəkildə müəyyənləşmişdir. İnsanlar başa düşürlər ki, Allah ruzini itlərə görə verib, ona görə də itlərin çörəyini kəsmək olmaz.

Başqa bir mətn də eyni mövzu buğda ilə bağlıdır. Deyilir ki, buğdanın dənəsinin iriliyi fındıq boyda idi, Allahtala vermişdi. Əkəndə buğda elə məhsul verirdi ki... İndi hektara otuz sentner alanda sevinirik. Amma o vaxtı hektara, bəlkə, yüz sentner məhsul verirdi. Qarğıdalı dənəsindən də iri idi. O qədər bollaşmışdı ki, insanlar çörəyin hörmətini gözləmirdilər.

Bir qadın saca yuxa yayırdı. Uşaq da böyründə imələyirdi. Uşaq çölə gedəndə yuxanın birini götürdü, uşağı

sildi. Onda göy insanlara yaxın idi, neçə mərtəbə qalxdı yuxarı. Ruzinin bərəkəti çəkildi [81, s. 13].

Bu mətndə də iki dövr bir-biri ilə müqayisə olunur. Həmin dövrlərin ikisi də bu dünyanın (kosmosun) vəziyyətini təsvir edir. Mifə görə, əvvəlki dövr qeyri-adi dərəcədə bolluq dövrü imiş. Bolluğun səbəbi buğdanın iriliyi imiş. Mətndə buğdanın böyüklüyü fındıqla müqayisə olunur, yaxud qarğıdalı dənəsindən böyük olduğu deyilir.

Mətndə əvvəlki dünyanın indiki dünya ilə buğdanın böyüklüyü baxımından müqayisə olunması bizim yadımıza insanların əvvəlki nəsillərinin indikindən çox nəhəng olmasını yada salır. Həmin miflərdən aydın olur ki, insanların əcdadları nəhəng olduqları üçün qidanı çox asanlıqla əldə edirmişlər. Yuxarıdakı mifdə buğdanın kiçilməsi insanların günahı üzündən baş verdiyi kimi, nəhənglərin də nəslinin kəsilməsi, yəni onların indiki insanlarla əvəz edilməsi insanların bicliyi, hiyləgərliyi üzündən baş verir. Bu cəhətdən, çörəyin qəhətə çəkilməsi haqqında olan miflərlə nəhəng insanların indiki insanlarla əvəz olunması haqındakı mifləri birləşdirən bağlardan biri ilahi cəza motividir. Başqa sözlə, nəhənglərin çevrilməsi haqqında olan miflərin bəzilərində də ilahi cəza etioloji yaradılış formulu kimi çıxış edir.

Belə mətnlərdən birində deyilir ki, bizdə ora köhnə qəbiristanlıq olub. Adi bir qəbiristanlıqlar kimi olmayıb. Oradakı qəbirlər üç metr, dörd metr uzunluğunda olubdur. Orada yaşayan insanların bazu sümüyünün uzunluğu bir belə (yəni çox böyük – *N.Babayeva*) olubdur. Ayaqları dizdən qatlanmırmış. Bədən uzun olub. Ceyran qaça-

ğan heyvandır. Ceyranın dalından qaçıb, bax belə tutublar. Ceyran Allaha yalvarır ki, bu, nə zülmdür, düşmüşük? İnsanlar yüyürüb, bizi tutur, daha kökümüz kəsildi. Allah-taala tərəfdən insanların dizinə kündə salınıb, diz qapağına. O insanlar kündə salınandan sonra yüyürə bilməyiblər. Kündə də, deyilənə görə, siftə (əvvəlcə – *N.Babayeva*) arxada olub. Diz qapağı geri qatlanırmış. Sonradan Allah-taala təzədən götürüb qabağa qoyub o kündəni. Ona görə indi irəli qatlanır. Ona görə qaçışda böyük maneə yaranıb. Axı ceyranı da, Allah deyir, mən yaratmışam. Camaat tökülüb, qovalayıb, tutub qırırmış ceyranı [86, s. 14-15].

Göründüyü kimi, mətnin etioloji semantikasının əsasında nəhəng insanların ilahi cəza nəticəsində indiki insanlara çevrilməsi motivi durur. Nəhəng insanlar ceyranlara heç bir rəhm etmədən, onları tutub yeyirmişlər. Bu zaman onların nəslinin kəsilməsi təhlükəsi yaranır. Allah ceyranların şikayəti əsasında nəhəng insanlara cəza verərək, onları əvvəlki görkəmlərindən (nəhəngliyindən, iti qaçma qabiliyyətindən və s.) məhrum edir. Əgər nəhəng insanlar digər heyvanlara, xüsusilə ceyranlara qarşı ölçülü-biçili davransa idilər, ceyranları, az qala, məhv edib qurtarmasa idilər, cəzaya məruz qalmazdılar. Beləliklə, Allah-tala insanları əvvəlki nəhəngliyindən məhrum etməklə dünyanın düzümünü yenidən nizamlayır.

Mətndən aydın olur ki, insan nəslinin tarixi iki dövrə bölünür: əvvəlki və indiki. Əvvəlki dövrdən indiki dövrə keçidin səbəbi insanların başqa canlılara (ceyranlara) qarşı rəhmsiz, zalım münasibətidir. Allah insanları ağıllı varlıqlar kimi yaratsa da, onlar öz fiziki üstünlüklərindən istifa-

də edib ceyranlarla zalımcasına rəftar edirlər. Bu da Allahın onlara cəza verməsi ilə nəticələnir.

Nəzərdən keçirdiyimiz bu mif də göstərir ki, folklorda ilahi cəza etioloji yaradılış formulu kimi çıxış edir. Etioloji yaradılış – yaradılışın bir ibrət hadisəsi, cəza hadisəsi, başqa insanlara görk olma hadisəsi kimi həyata keçirilməsi deməkdir. Yəni burada yeni yaradılış hadisəsinin ilahi tərəfindən cəza olaraq həyata keçirilməsi xüsusi şəkildə vurğulanır. Bu da həm etioloji miflərin, həm də ümumiyyətlə bütün miflərin etioloji funksiyasının cəmiyyətdə sosial-mənəvi harmoniya yaratmağa xidmət etdiyini göstərir. Bu cəhətdən, miflərin etioloji ritorikası ayrı-ayrı fərdlərə deyil, bütün topluma yönəlib. Çörəklə hörmətsiz rəftar edən, onunla uşağının yanını silən qadının etdiyi hərəkətin cəzasını təkcə o qadın deyil, bütün cəmiyyət çəkir: yer üzündə çörək qəhətə çıxır, əvvəlcə fındıq boyda olan buğdalar indiki kiçik vəziyyətinə düşür. Buradan aydın olur ki, mifdə fərdlə cəmiyyət eyni varlıq kimi çıxış edir. Fərd özünü cəmiyyətdən təcrid edə bilmir. Mif fərdə və cəmiyyətə vahid orqanizm, vahid sistem kimi baxır. Bu da etioloji miflərin sosial birlik və məsuliyyətin möhkəmləndirilməsinə yönəldiyini göstərir. Bu, mifik düşüncə çağında belə olduğu kimi, sonrakı əsrlərdə də belə qalır. Məsələn, "Kitabi-Dədə Qorqud"da Oğuz eli iki böyük qoldan (İç Oğuz və Dış Oğuz) ibarət nəhəng bir cəmiyyətdir. Burada çoxlu tayfalar, tayfa birlikləri, onların qolları və s. var. Lakin Oğuz cəmiyyətində fərd və toplum vəhdət təşkil edir. Bunu biz Dış Oğuzun başçısı Alp Aruzun qoyunlarını otaran Qonur Qoca Sarı Çobanın nümunəsində aydın şəkildə

görürük. Dastanın hamımıza məlum olan süjetinə görə, həmin çoban çöldə qoyun otararkən bulaqda çimən pəri qızlarına rast gəlir. Onlardan birini tutub, cinsi təcavüzə məruz qoyur. Pəri qızı ona etdiyi hərəkətin çox pis nəticə verəcəyini iki dəfə xatırladır: bir təcavüzdən sonra uçub gedəndə, bir də çobandan doğduğu uşağı (Təpəgözü) ona gətirəndə:

– "Çoban yil təmam olıcaq məndə əmanətin var, gəl al, – dedi. – Əmma Oğuzun başına zəval gətürdin" – dedi";

– "Çoban, əmanətin var, gəl al. Əmma Oğuzun başına zəval gətürdin" [68, s. 98].

Dastandan çox açıq şəkildə görünür ki, pəri qızına qarşı hörmətsizliyi, murdar rəftarı təkcə çoban etmişdir: təcavüz hadisəsində Oğuz elindən heç kəs iştirak etməmişdir. Ancaq pəri qızının da xəbərdar etdiyi kimi, bir nəfərin etdiyi günahın cəzasını bütün Oğuz eli çəkir. Pəri qızının doğduğu Təpəgöz oğuzların mallarını, heyvanlarını yediyi kimi, özlərini də yeyir. Maraqlıdır ki, dastanda pəri qızına qarşı cinayəti, günahı törədən Qonur Qoca Sarı Çobanın sonrakı taleyi haqqında heç nə deyilmir. Yəni biz onun özünün cəzalanıb-cəzalanmadığından xəbər tutmuruq. Demək, dastanın etioloji semantikası ayrı-ayrı fərdlər üzərində deyil, bütün toplum üzərində qurulmuşdur. Yuxarıdakı mətnlərdə də qadınların çörəyə qarşı etdiyi murdar hərəkətlərin də cəzasını bütün cəmiyyət çəkir.

Qeyd etmək gərəkdir ki, ilahi cəza motivi ilə bağlı miflərlə "Kitabi-Dədə Qorqud" arasında daha bir məna eyniliyi diqqəti cəlb edir. Dastanda Alp Aruzun çobanı cinayəti insanlara qarşı deyil, pəri qızına qarşı törədir. Pərilər mi-

foloji varlıqlardır və təbii ki, insan deyillər. Ancaq göründüyü kimi, Oğuz elində ilahi cəza ilə gerçəkləşdirilən sosial harmoniya, ilahi nizam təkcə insanları deyil, insan olmayan varlıqları da əhatə edir. Eyni cəhəti çörəklə bağlı, yaxud ceyranla bağlı yuxarıdakı mətnlərdə də müşahidə edirik. Çörəyə qarşı edilmiş çirkin hərəkətə, ceyranlara qarşı zalım davranışlara görə insanlara verilmiş ilahi cəza ilə gerçəkləşdirilən sosial harmoniya təkcə insanları deyil, itləri də, ceyranları da əhatə edir. Buradan aydın olur ki, miflərin etioloji semantikası insanın bütün dünyasına (insanlarla bərabər təbiət dünyasına, heyvanlara, qeyri-adi varlıqlar dünyasına və s.) aiddir. Bu da öz növbəsində mifoloji dünya modelinin təbiəti ilə bağlıdır. Mifik düşüncədə cansız əşyalar (daşlar, ağaclar və s.), heyvanlar da insanlar kimi canlı təsəvvür olunur. Yəni mifologiyada bütün dünya vahid sistemdir və etioloji miflər bu sistemin daxilində sosial-mənəvi harmoniya, nizam-intizam yaradılmasına xidmət edir.

Mifik zaman obrazlarının etioloji məna xüsusiyyətləri. Miflərin etioloji semantikası baxımından təqvim mifləri də maraqlı məna xüsusiyyətləri ilə fərqlənir. Biz bu mətnlərdə mifik zamanın özünəməxsus keyfiyyətlərinin etioloji baxımdan necə mənalandırılmasını müşahidə edə bilirik.

İlkin insanların dünya haqqında təsəvvürlərini əks etdirən mifologiyada məkan və zaman müasir insanın malik olduğu təsəvvürlərdən (tarixi şüurdan) tamamilə fərqlənirdi. Zamanın necə dərk olunmasının bilavasitə onu qavrayanların düşüncə tərzindən asılı olduğunu göstərən Ramin Allahverdi yazır ki, "zamanın mifoloji təfəkkürdə

qavranılması onun mifoloji düşüncənin spesifik xüsusiyyətləri çərçivəsində dərk olunması deməkdir" [12, s. 16]. Bu cəhətdən, mifoloji düşüncənin zaman anlayışının müasir düşüncədən əsas fərqlərindən biri odur ki, mifologiyada zaman canlı varlıqlar – obrazlar şəklində təcəssüm edirdi.

Olqa Freydenberq yazır ki, "Zaman ilkin düşüncədə müəyyən tərkib hissələrinə sahib olan məkan şəklində təsəvvür edilmiş, məkan isə əşyalar görkəmində qavranılmışdır" [170, s. 20]. S.Rzasoy da zamanın mifoloji düşüncədə obrazlaşmasının onun maddiləşməsi, məkani dəyərlərdən qavranılması, maddi obrazlara çevrilməsi şəklində baş verdiyini göstərir [104, s. 18].

"Mifik zaman" anlayışının əsas xüsusiyyətlərindən biri onun ilkin zaman hesab olunmasıdır. Y.M.Meletinskiyə görə, "mifik zaman" mifologiyada empirik (profan – adi) zamandan əvvəl gələn "başlanğıc", "əvvəl olan", başqa sözlə, "birinci" zamandır. Dünyanın indiki şəkli (relyef, göy cisimləri, heyvanlar və bitkilər, sosial davranış nümunələri) mifik zaman çağında ilk əcdadlar (totem, tayfa əcdadları) tərəfindən yaradılmışdır. Mifik zaman ilk əşyalar, ilk hərəkətlər, ilk yaradılışlar dövrüdür. Mifik zamanın xüsusiyyətləri *"ilk növbədə yaradılış miflərində (kosmoqonik, antropoqonik, etioloji miflərdə) əks olunmuşdur"* [155, s. 252].

Verilmiş fikirlərdən aşağıdakılar aydın olur:

a) Mifik zaman da mifoloji məkan kimi, müasir düşüncədəki zaman anlayışından tamamilə fərqli olaraq maddi zaman, yəni maddi obrazlar şəklində təsəvvür olunmuşdur.

b) Mifik zaman ilkin yaradılışla bağlıdır: bu zamanda baş verən bütün hadisələr insanlar üçün ilkin davranış nümunəsini təşkil edirdi.

c) Mifik zaman anlayışı etioloji miflərlə sıx bağlıdır. Etioloji miflər izahedici funksiyası qabarıq olan, başqa sözlə, birbaşa izahediciliklə bağlı olan miflərdir. Təqvim miflərində də zamanın maddi obrazlar şəklində təsəvvür olunan ünsürlərinin yaranma səbəbləri izah olunur.

Mifik zaman obrazlarının etiologiyasının tədqiqi mifologiyanın sirlərinə, özünəməxsusluğuna nüfuz etmək, müasir düşüncəmizin ilkin mərhələsi, başlanğıcı, qaynağı olan mifin xüsusiyyətlərini öyrənmək imkanı verir. Bütün bu xüsusiyyətlər miflərdə, mifik əfsanə və rəvayətlərdə öz əksini tapmışdır.

Martla qarı haqqında olan mifdə deyilir ki, mart ayı başa çatan kimi qarı oğlaqlarını düzə çıxardı. Oğlaqlar atılıb-düşə-düşə hərləndi, sonra otlamağa başladı. Qarı bunu görüncə əlini Martın arxasınca uzadıb dedi:

Mart, gözünə barmağım,

Dingildəşir oğlağım.

Bu sözü eşidən kimi Mart çox pərt oldu. Tez Aprelin yanına gedib, yalvar-yaxarla üç gün ondan borc aldı. Elə əsib-coşdu ki, qarının oğlaqları yol tapa bilməyib, elə düzdə qırılıb qaldı. Qarı güc-bəla ilə borandan yaxa qurtarıb, evə, təndirin başına gəldi. Bikef halda ayaqlarını qucaqlayıb oturdu. Bu vaxt Mart damın bacasına çıxıb, oradan qarıya belə dedi:

Qarı, gözünə barmağım,

Dingildəşirmi oğlağın?.

Qarı dillənmədi [18, s. 128].

Bu mətn janr tipologiyası baxımından təqvim mifidir. Burada zamanın müxtəlif dövrlərinin obrazları ilə qarşılaşırıq. Mart adı altındakı personaj elə mart ayıdır. Qarı isə mürəkkəb obrazdır. O, ili təmsil edir. Qarı ilə Mart arasındakı ziddiyyət qışla yaz arasındakı ziddiyyəti əks etdirir. Mart ayının günəşli günlərindən birində keçi balalarını tövlədən çölə çıxaran Qarı onların kefinin kök olduğunu, yeməyə ot tapdığını görüb, artıq qışın sonunu təmsil edən Marta acıq verir. Mart da ondan sonra gələn ay olan Apreldən üç gün borc alıb, yenidən sərt qışın havasını qaytarır.

Mifdə zaman obrazları arasında əks olunan bu münasibətlər insanların gerçək həyatda müşahidə etdikləri zaman münasibətlərini ifadə edir. Bu mifin etioloji semantikası elə bununla bağlıdır. İnsanlar mart ayının tez keçməsini, yazın tez gəlməsini istəyirlər. Bu cəhətdən, mart ayında hava çox dəyişkən olur: bəzən lap isti günlər, bəzən də qışdakı kimi soyuq günlər olur. Mif insanların zaman təcrübəsini özündə əks etdirərək, onlara izah edir ki, mart ayının günəşli havalarına aldanmaq, mal-heyvanı pəyələrdən tez çıxarmaq, sürüləri otlaqlara tez aparmaq olmaz. Ona görə də insanlar mart ayına etibar etmir, onu dəyişkən xarakterli, hirsli, əsəbli ay hesab edirlər. Martın günəşli havasına aldanan Qarı elə başa düşür ki, daha soyuq olmayacaq, ona görə də bütün qış boyu çəkdikləri əziyyətin acığını Martdan çıxmaq istəyir.

Biz bu mifdəki qarı obrazına digər təqvim miflərində də rast gəlirik. Başqa bir mətndə deyilir ki, bir qarının bir xeyli çəpişi var imiş, içində də bir ala çəpiş. Qarı mart gi-

rən vaxtı ala çəpişi qurban deyib ki, çəpişləri qışdan salamat çıxsın. İl yaxşı gəlir. Martın doqquzunda (indiki aprelin səkkizində) hər yer gül-çiçək olur. Qarı verdiyi vədə əməl eləmir. Deyir: "Martım çıxdı, dərd çıxdı". Mart da qarıdan qisas almaq üçün apreldən üç gün borc alır. Aprelin onundan on beşinə kimi qar yağır. Qarının çəpişləri qırılır. Aprelin on üçündə hava açılır. Qarı deyir ki, vədə verdim, qurban kəsmədim. Ona görə də oğlaqlarım qırıldı. Özünü vurur yerə. Deyir: "Otla, otla" [22, s. 32].

Bu mif mətni ilə yuxarıdakı mif bir-birinin variantıdır. Burada diqqəti cəlb edən əsas məsələ Qarı ilə Mart arasındakı konfliktin səbəbinin aydın şəkildə göstərilməsidir. Qarı keçilərinin qışdan salamat çıxması üçün ala keçini qurban deyir, lakin kəsmir. Verdiyi vədə əməl etmədiyi üçün Mart onu cəzalandırır və Qarının bütün keçiləri qırılır.

Qarının qurban boyun alaraq, onu yerinə yetirməməsi bizim yadımıza sudan ötrü Allaha qurban deyən, lakin suyu əldə edəndən sonra ona qoyun-qoç qurbanı əvəzinə bit təklif edən çoban obrazlarını yada salır. Burada Qarı və çobanların etdikləri hərəkətlər və onların nəticələri tamamilə üst-üstə düşür. Allaha qurban deyib, onu yerinə yetirməyən çobanla qurban boyun alıb onu yerinə yetirməyən Qarı eyni aqibəti yaşayırlar: çobanlar öz sürüləri ilə daşa dönür, keçiləri qırılmış Qarı da quru yurdda ac-susuz qalır.

Nəzərdən keçirdiyimiz mifdə qarının qışdan çıxmaq üçün keçini qurban deməsi zaman haqqında mifik təsəvvürləri özündə əks etdirir. Mifologiyada zamanı təmsil

edən il, qış, yaz, onların ayrı-ayrı dövrləri mifik obrazlar şəklində təsəvvür olunur. Hər bir dövrü təmsil edən obraz həmin zaman kəsiminin sahibi, əyəsi, yaxud tanrısıdır. Bu baxımdan, öz keçilərini qışdan salamat çıxarmaq istəyən qarı qışın sahibi olan əyəyə, yaxud tanrıya qurban deyir və onu yerinə yetirmədiyi üçün elə həmin tanrı, yaxud əyə tərəfindən cəzalandırılır.

Miflərdən aydın olur ki, qışın çıxması üçün qış tanrısına qurban verilməsi məcburi ritualdır. Miflərin etioloji semantikasına görə, insanlar müqəddəs qüvvələrə boyun olduqları qurbanları hökmən yerinə yetirməlidirlər, əks halda cəzalanacaqlar. Buradan el arasında mifoloji məzmuna malik "qarının borcu" ifadəsi formalaşmışdır. Yuxarıdakı mətnlərin başqa bir variantında deyilir ki, "qarının borcu" aprel ayında olur. Güc-bəla ilə keçilərini qışdan çıxaran qarı marta acıq verir. O da gedib apreldən on gün borc alıb, elə tufan eləyir ki, qarının bütün heyvanları qırılıb ölür. "Qarının borcu" da o vaxtdan qalıb [32, s. 57].

Burada "qarının borcu" ifadəsi iki borc hadisəsini nəzərdə tutur:

a) Qarının qurban boyun alması. Lakin qurbanı kəsməməklə borclu qalması;

b) Qarını cəzalandırmaq üçün martın apreldən borc olaraq aldığı on günlük müddət. Bizə belə gəlir ki, "qarının borcu" dedikdə insanlar həmin on günlük müddəti nəzərdə tuturlar. Belə ki, mifin ilk cümləsi də bunu təsdiq edir: "Qarının borcu avrılda (apreldə – *N.Babayeva*) olur" [32, s. 57].

Bu miflərdə qarı obrazının mifoloji kimliyi diqqəti

cəlb edir. Mifologiyada göy – kişi, yer – qadın kimi təsəvvür olunur. Bu cəhətdən, belə hesab etmək olar ki, qarı yer üzünə məxsus olan zamanı ifadə edir. Mətnlərdən birində buna açıq şəkildə rast gəlinir. Həmin mifdə deyilir ki, qış bir qoca qarıdır. Üç oğlu var: Böyük çillə, Kiçik çillə, Boz ay. Anaları birinci çilləni yollayır ki, get. Bu gedib gəlir. Anası deyir, nə qayırdın?

Deyir:

– Ocağın qırağına düzdüm gəldim.

Sonra Kiçik çillə gedir. Gələndə anası deyir, nə qayırdın?

Deyir:

– Ocağın içinə doldurdum gəldim.

Axırda Boz ay gedir. Bu gələndə anası yenə soruşur ki, bəs sən nə qayırdın? Bu, cavab verir ki, ocaqdan çıxartdım gəldim [32, s. 55-56].

Burada qarı – qışın, Böyük çillə – qışın əvvəl gələn 40 günlük dövrünün, Kiçik çillə – ondan sonra gələn 20 günlük dövrün, Boz ay – qışın son ayının obrazıdır. Göründüyü kimi, bu mətndə qarı qışın şəxsləndirilmiş obrazıdır və bu cəhətdən marta acıq verən qarıdan ilk baxışda fərqlənir. Lakin bu, yenə də təkrar edirik ki, ilk baxışdan belədir. Belə ki, təqvim miflərindəki bütün obrazlar bu və başqa şəkildə zamanı təmsil edir. Qarı ilə Mart obrazının arasındakı konflikt zamanlar arası konfliktdir və bu cəhətdən belə hesab etmək olar ki, keçilərin sahibi olan Qarı mifoloji kökləri etibarilə ili təmsil edir. Qarı, görkəmindən də göründüyü kimi, qoca obrazıdır və bu cəhətdən ilin başa çatmasını təmsil edir.

Qarı obrazına başqa miflərdə də rast gəlirik. Onlardan birində deyilir ki, Süleyman peyğəmbər səfərə gedirmiş. Yolda görür ki, bir bulağın başında gözəl bir qız oturub. Qıza aşiq olan peyğəmbər onunla evlənmək qərarına gəlir. Barmağından üstündə öz adı yazılmış üzüyünü çıxarıb qızın barmağına taxır. Qıza deyir ki, məni üç aydan sonra bu bulağın başında gözlə.

Süleyman peyğəmbər üç aydan sonra qayıdır gəlir bulağın üstünə. Görür ki, burada qoca bir qarı oturub. Qarıdan soruşur ki, bəs burada bir cavan qız oturmuşdu, o necə oldu? Qarı da ona cavab verir ki, elə həmin qız mənəm. Peyğəmbər ona qayıdıb deyir ki, bu qoca vaxtında niyə yalan danışırsan? Qarı da deyir ki, heç bir yalan danışmıram, bax, sənin verdiyin üzük də barmağımdadır.

Qarı barmağından üzüyü çıxarıb Süleyman peyğəmbərə göstərir. Peyğəmbər təəccüblənib bu işin əslini bilmək istəyir. Qarı ona deyir ki, mən qız deyiləm. Mən dünyayam. Yaz gələndə cavan bir qız oluram, payız gələndə belə bir qarı oluram [61, s. 18].

Göründüyü kimi, bu mətndə qarı özünü dünya adlandırır. Dünya isə mifoloji baxımdan məkan obrazıdır. Ancaq bu məkan həm də zamanı ifadə edir. Yəni mətndəki qarı eyni zamanda həm məkanı, həm də zamanı təmsil edir. Bu da onunla bağlıdır ki, mifoloji düşüncədə məkanla zaman bir-birindən ayrılmır: zaman elə məkan kimi, yəni məkani obrazlar şəklində təsəvvür olunurdu. Bu cəhətdən, Böyük çillə, Kiçik çillə və Boz ayın anası olan Qarı zamanı bilavasitə təmsil edirsə, keçilərin sahibi olan qarı qışın qurtarmasını həsrətlə gözləyən, yazın gəlməsindən

ötrü tələsən məkanı (insanı) təmsil edir.

Azərbaycan folklorunda mifik zaman obrazları ilə bağlı miflər çoxdur. Onların etioloj-izahedici semantikası insana onun yaşadığı, içində olduğu zamanın hər bir parçasının, hissəsinin xassələrini öyrədir. Həmin mətnlərdə zamanın irili-xırdalı bütün dövrləri obrazlaşıb. İnsan mifik zamanı təmsil edən bu obrazların xüsusiyyətlərini, funksiyasını bilməklə zəman-məkanda düzgün mövqe tuta, zamana və məkana uyğun hərəkət edə bilir. Bu isə etioloji miflərin bilavasitə insanla insan, insanla təbiət arasında mənəvi harmoniya, nizam yaratmağa xidmət etdiyini bir daha təsdiq edir.

SON SÖZ

Azərbaycan folklor mətnləri əsasında etioloji miflərin semantikasının tədqiqi tədqiqat işinin probleminin ilk növbədə "etioloji mif" anlayışının nəzəri mahiyyətinin müəyyənləşdirilməsi ilə bağlı olduğunu göstərdi. Monoqrafiyada "Etioloji mif nədir?", "Etioloji miflərin məna sərhədləri haradan başlayır və harada qurtarır?", "Etioloji mifləri mifin digər növlərindən (tematik qruplarından) fərqləndirən əsas əlamət və prinsiplər hansılardır?" kimi suallar qoyulmuş və onlara həm mövcud elmi-nəzəri ədəbiyyatlar, həm də folklor nümunələrinin təhlili yolu ilə cavab axtarılmışdır.

Təhlili göstərdi ki, dünya folklorşünaslığında ortaya qoyulmuş mif təsnifatlarının heç də hamısında etioloji miflər ayrıca qrup şəklində göstərilməmişdir. Aydın oldu ki, bunun əsas səbəbi "etioloji mif" anlayışı ilə "miflərin etioloji funksiyası" anlayışı arasında məna sərhədlərinin yumşaq, qarışıq, dolaşıq olmasıdır. Belə ki, məzmunundan və buna uyğun olaraq tematik növündən asılı olmayaraq, bütün miflər etioloji funksiya daşıyır. Yəni istər "etioloji mif" adı altında digər miflərdən fərqləndirilən miflər, istərsə də bütün digər mif qruplarının hamısı etioloji funksiyaya malikdir.

Mifin etioloji funksiyası onun izahedici mahiyyətə malik olmasını ifadə edir. Yəni istənilən mif mətni onun məzmunundan asılı olmayaraq, gerçəkliyi ya bütövlükdə, ya da onun ayrı-ayrı ünsürləri səviyyəsində izah edir. İbti-

dai icma dövrünün düşüncəsinin əsasında duran mifologiya gerçəkliyi mifik obrazlar şəklində əks etdirən dünya modelidir. İbtidai insan özünü və onu əhatə edən dünyanı bu model vasitəsilə həm qavrayır, həm də öz həyatını onun əsasında qururdu. Mifoloji dünya modeli insan, dünya və zaman haqqında mifoloji mətnlərdə əks olunmuşdur. Bu cəhətdən, hər bir mif mətni məzmunundan asılı olmayaraq, ibtidai insana onu əhatə edən, içərisində yaşadığı və bir parçası olduğu dünyanı tanıdır və dünya ilə necə rəftar etməyi öyrədir. Yəni miflər bütün hallarda izahedici funksiyanı yerinə yetirirdi. Mifin izahedici funksiyasının "etiologiya" termini ilə işarələnməsi bütün miflərin gerçəkliyin bu və ya digər formada yaranma səbəblərini izah etməsi ilə əlaqədardır. Yunan sözü olan "etiologiya" terminin hərfi mənası "səbəb" deməkdir. Tədqiqatda elmi-nəzəri ədəbiyyatlardakı fikirlərin konkret bədii nümunələr əsasında təhlili və sistemləşdirilməsi nəticəsində aydın olmuşdur ki, miflərin etioloji funksiyası mətnlərin hamısında eyni dərəcədə təzahür etmir. Elə miflər vardır ki, bunlar bilavasitə yaranışın səbəbini izah edir, elə miflər də vardır ki, burada yaranış prosesinin səbəbləri dolayısı şəkildə izah olunur və daha çox mifin məzmununun əqli nəticəsi kimi ifadə olunur. Bununla aydın olmuşdur ki, etioloji miflər məzmunca sadə olub, bilavasitə (birbaşa) yaranışın səbəbini izah edən miflərdir. Bunlar mif yaradıcılığının ən qədim dövrünə aiddir.

Etioloji miflərin daha bir əsas problemi onların kosmoqonik miflərlə qarışıq düşməsidir. Kosmoqonik miflər dünyanın yaradılışını təsvir yolu ilə izah edən miflərdir.

Etioloji miflər də eyni funksiyanı yerinə yetirir, yəni bu miflər də kosmoqonik miflər kimi dünyanı ya bütövlükdə, ya da onun ayrı-ayrı ünsürləri səviyyəsində izah edir. Elmi ədəbiyyatlar kosmoqonik miflərlə etioloji miflər arasındakı fərqin mahiyyət və mənşə səviyyəsində olduğunu göstərir. Bu tezisin Azərbaycan mifoloji mətnlərinə tətbiqi göstərdi ki, etioloji miflər yaranışın mahiyyətinə varmadan qısa şəkildə onun səbəbini (mənşəyini) izah edir, kosmoqonik miflər isə yaranışın səbəbi ilə bərabər, onun mahiyyətini, dünyanın mövcud quruluşunun səbəb və nəticəsini də izah edir. Bu cəhətdən, tədqiqatda eyni funksiyanı yerinə yetirən etioloji miflər daha geniş miqyaslı kosmoqonik miflərin tərkibi kimi götürülmüşdür.

Tədqiqatda Azərbaycan folklorşünaslığında etioloji mif probleminin geniş şəkildə qoyulmadığı, bu mürəkkəb problemin hələ də araşdırılmadığı üzə çıxarıldı. Bu da öz növbəsində tədqiqat probleminin həlli zamanı bizə əhatəedici istiqamətdə getməyimizə təkan verdi. Belə ki, Azərbaycan mifoloji mətnlərinin etioloji semantikasının ayrıca problem kimi tədqiq olunmaması bizdən miflərin tematik qruplarını daha çox əhatə etməyi tələb etdi və nəticədə miflərin etioloji semantikasının ümumi mənzərəsini müəyyənləşdirməyə imkan verdi.

Aparılmış tədqiqatın nəticələrinə görə etioloji miflərin semantikasının əsasında insan-təbiət, insan-zaman münasibətlərinin nizamlanması durur. Azərbaycan xalqının etnogenezinin əsasında duran oğuz türklərinin "Oğuznamə" eposunun tədqiqi göstərdi ki, etioloji miflər insana onu əhatə edən dünyada öz yerini müəyyənləşdirməyə və

reallığı düzgün qiymətləndirməyə imkan verirdi.

Monoqrafiyada real-fiziki dünya obrazları və metafiziki dünya obrazları adı altında iki əsas qrupda təhlil edilmişdir. Bu iki qrupun tədqiqatçı baxışını əks etdirdiyi vurğulanmışdır. Belə ki, mifologiyada real-fiziki həyatda analogiyası olan dağlar, sular, bitkilər, heyvanlar, göy cisimləri də, real-fiziki həyatda analogiyası olmayan, ibtidai insanın xəyalının, mifik uydurma qabiliyyətinin məhsulu olan cinlər, hal anaları, qaraçuxalar, ucubılıxlar, ilan-insanlar, qurd-insanlar, yaxud zamanı ifadə edən obrazlar da eyni dərəcədə canlı təsəvvür olunurdu.

Dünyanın yaranması haqqında miflərin etioloji semantikası göstərdi ki, bu miflər dünyanı həm bütövlükdə, həm də onun ayrı-ayrı ünsürləri səviyyəsində təsvir və izah edir. İnsan bu təsvirlər vasitəsilə mövcud olduğu dünyanı tanıyır, onun yaranma səbəblərini bilirdi. Miflərin təhlili göstərdi ki, mifin etioloji semantikası iki vəziyyətin təsviri üzərində qurulmuşdur:

a) Dünyanın əvvəlki halı:

b) Dünyanın indiki halı.

Hər iki hal dünyanın oturuşmuş, sabit vəziyyətini təsvir edir. Bu cəhətdən, hər iki hal mövcudluğun kosmos-xaos modeli baxımından kosmos vəziyyətini ifadə edir. Dünyanın əvvəlki vəziyyətindən (köhnə kosmos) indiki vəziyyətinə (yeni kosmosa) birbaşa keçmir: ortada xaos mərhələsi (halı) var: Kosmos-Xaos-Kosmos. Sistemli təhlili göstərdi ki, etioloji miflərin semantikası əsasən bu keçid məqamı ilə bağlıdır. Belə ki, miflər dünyanın əvvəlki halından nəyə görə dəyişərək indiki hala düşdüyünü izah

edir. Etioloji semantika bu səbəblər üzərində qurulur. Aydın oldu ki, dünyanın əvvəlki halı indikindən çox-çox gözəl (bolluq, firavanlıq, asan və xoş həyat) olmuş, lakin bu xoş həyat insanın, yaxud digər obrazların nankorluğu, xoş həyatın qədrini bilməməsi, qudurğanlığa yol verməsi, Tanrıya qarşıya asiliyi və s. səbəblər üzündən dəyişilərək indiki halına keçmişdir. Bu cəhətdən, etioloji miflər dərin əxlaqi-mənəvi mahiyyətə malik olmaqla, idraki əhəmiyyət daşımışdır. Etioloji miflərdə əvvəlki xoş həyatın müqəddəs qüvvələrlə yanlış davranma nəticəsində əldən çıxması daha çox cəza motivi şəklində təzahür edir. Bundan dolayı, bütövlükdə dünyanın, Günəş, Ay və ulduzların, dağların, suların, insanın, heyvanların və bitkilərin yaranması haqqında etioloji miflərin təhlili onların semantikasının ümumi cəhətlərini aşkarlamağa imkan verdi. Aydın oldu ki, bütün etioloji miflərin semantikası eyni qanunauyğunluqlara malikdir. Yəni etioloji miflər insana onun yaşadığı dünyanı tanıdır və həmin dünyada salamat qalmağın yollarını öyrədir. Aydın oldu ki, istər etioloji miflərdə, istərsə də ümumiyyətlə digər miflərdə insan onu əhatə edən dünyanın üzvi tərkib hissəsi kimi təqdim olunur. Ona görə də mifin qanunları təkcə insanın mənafeyinə deyil, eyni zamanda bütün təbiətin qorunmasına yönəlmişdir. Mifologiya insanın yaşamaq haqqını qəbul etdiyi kimi, heyvanların da yaşamaq haqqını qəbul edir və qoruyur. Bu cəhətdən, etioloji miflərin semantikasında ekoloji tarazlığın qorunması ideyası əsas yer tutur. Yaradıcı qüvvə insana təbiət aləmi ilə hörmətlə rəftar etməyi öyrətdiyi kimi, ona ziyan vuranların Tanrı qəzəbinə uğrayacaqları haq-

qında da xəbərdarlıq edir. Etioloji miflərdə yaradıcı başlanğıc kimi təqdim olunan Tanrı təkcə insanların deyil, eləcə də bütün yaradılmışların qoruyucusu, hamisidir.

Araşdırmada metafiziki dünya və zaman obrazlarının yaranması haqqında etioloji miflərin tədqiqi göstərdi ki, onların etioloji semantkası insanın həmin varlıqlarla necə rəftar etmələrinin üzərində qurulmuşdur. Bu miflər də yaranışın səbəblərini izah edərək, insana həmin varlıqların kimliyini tanıdır. Hal anası (alarvadı) obrazının tədqiqi göstərdi ki, onlar haqqındakı miflər hal anasının necə yaranmasını deyil, insan-hal anası münasibətlərinin səbəb-nəticə məqamlarını izah edir. Miflərdə zahıların hal analarından necə qorunmasının yolları rəvayət yolu ilə nəql olunan konkret hadisələr əsasında izah olunur.

Cinlər haqqında mətnlərin də etioloji semantikasının hal analaları haqqındakı miflərin etioloji semantikası ilə eyni olduğu aşkar edildi. Bu istiqamətdə aparılmış tədqiqat nəticəsində aydın oldu ki, hal analaları ilə cinlərin əsas fərqi onların "yığnaq" olub-olmaması ilə bağlıdır. Başqa sözlə, etioloji miflər insana izah edir ki, əgər insan müvafiq şəraitdə (gecə vaxtı, tənha yerlərdə, dərə yataqlarında və s.) belə varlıqlara rast gələrsə, onların tək, yaxud cəm olduğuna diqqət verməlidir. Çünki cinlər, adətən, insana cəm halında, hal analaları isə tək halında rast gəlir.

Qaraçuxa obrazının tədqiqi nəticəsində aydın oldu ki, bu obraz miflərdə insanın ikinci məni kimi təqdim olunur. Etioloji miflər qaraçuxa ilə rəftarın və ondan faydalanmağın yollarını insanlara izah edir.

Araşdırma müqəddəs məkanlar haqqında miflərin

etioloji funksiyasının kult miflərinin tipoloji xüsusiyyətləri ilə bağlı olduğunu göstərdi. Belə müqəddəs yerlər (pirlər, ocaqlar, ziyarətgahlar) hansısa müqəddəsin kultu ilə bağlı olur. Bu baxımdan, həmin miflərin etioloji semantikası kultun mövqeyinin və nüfuzunun qorunmasına xidmət edir.

Dönərgə obrazlarının etioloji semantikasının araşdırılması göstərdi ki, bu miflər insana zamanı düzgün nizamlamağı, zamanın semantik dəyərlərinə uyğun rəftar etməyi izah edir. Belə ki, insanların qurda çevrilməsi "dar vaxtı" beş verir. "Dar vaxtı" anlayışı axşam çağını, axşam alatoranını, şər qarışan vaxtı nəzərdə tutur. Belə vaxtda çimib, yaxud başını yuyub çölə çıxan insanın başına qurd donu atılır. Həmin miflər qurd donundan, yaxud ilan donundan xilas olmağın yollarını izah edir.

Tədqiqatda aydınlaşdırıldı ki, mifik zaman obrazları da daxil olmaqla bütün etioloji miflər yaradılışın səbəbini izah etməklə insana dünyada öz yerini düzgün şəkildə tutmağı və onu əhatə edən dünya ilə nizam-harmoniya içərisində yaşamağı öyrədir.

KİTABİYYAT

Azərbaycan dilində

1. Abbaslı, İ. Azərbaycan dastanlarının yayılması və təsiri məsələləri / İ.Abbaslı. – Bakı: Nurlan, – 2007, – 272 s.

2. Abdulla, K. Mifdən Yazıya və yaxud gizli Dədə Qorqud / K.Abdulla. – Bakı: Mütərcim, – 2009, – 376 s.

3. Abdullayev, B. Haqqın səsi / B.Abdullayev. –Bakı: Azərnəşr, – 1989, – 144 s.

4. Abdullayeva, M. Azərbaycan folklorunun regional xüsusiyyətləri (Şəki-Zaqatala folklor nümunələri əsasında) / (filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dissertasiyasının avtoreferatı) / – Bakı, 2004, 25 s.

5. Acalov, A. Ön söz / Azərbaycan mifoloji mətnləri. Tərtib edəni, ön sözün və şərhlərin müəllifi A.Acalov. – Bakı: Elm, – 1988, – s. 7-34

6. Albalıyev Ş. Hal obrazı: mifdə və mərasimdə // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. – XXV kitab. – Bakı, – 2007, – s. 50-72

7. Albalıyev Ş. Hal-Div-Əzrayıl obrazlarının səciyyəsi // "Ortaq türk keçmişindən ortaq türk gələcəyinə" III uluslararası folklor konfransının materialları. – Bakı, – 2007, – s. 547-555

8. Albalıyev Ş. Halın olub-olmamağı haqqında // "Dədə Qorqud" jur., – 2008, – № 1, – s. 92-104

9. Albalıyev Ş. Azərbaycanda doğum mərasimi: funksiyası və semantikası / Ş.Albalıyev. – Bakı: Elm və təhsil, – 2020, – 248 s.

10. Allahmanlı, M. Türk dastan yaradıcılığı / M.Allahmanlı. – Bakı: Ağrıdağ, 1998, 144 s.

11. Allahmanlı, M. Ağlın və yaddaşın dedikləri (məqalələr) / M.Allahmanlı –Bakı: Ağrıdağ, – 2000, – 140 s.

12. Allahverdi, R. Təqvim mifləri və Novruz / R.Allahverdi. – Bakı: Nurlan, – 2013, – 180 s.

13. Azərbaycan folkloru antologiyası. I kitab. Naxçıvan folkloru / Tərtib edənlər: T.Fərzəliyev, M.Qasımlı. – Bakı: Sabah, – 1994. – 388 s.

14. Azərbaycan folkloru antologiyası. III kitab. Göyçə folkloru / Toplayan, tərtib edən və ön sözün müəllifi H.İsmayılov. – Bakı: Səda, – 2000. – 767 s.

15. Azərbaycan folkloru antologiyası. IV kitab. Şəki folkloru, I cild / Tərtib edənlər: H.Əbdülhəlimov, R.Qafarlı, O.Əliyev, V.Aslan. – Bakı: Səda, – 2000. – 497 s.

16. Azərbaycan folkloru antologiyası. V kitab. Qarabağ folkloru / Toplayanlar: İ.Abbaslı, T.Fərzəliyev, N.Nazim (Quliyev). Tərtib edən və ön sözün müəllifi İ.Abbaslı. – Bakı: Səda, – 2000. – 413 s.

17. Azərbaycan folkloru antologiyası. VII kitab. Qaraqoyunlu folkloru / Toplayıb tərtib edənlər: H.İsmayılov, Q.Süleymanov. – Bakı: Səda, – 2003. – 475 s.

18. Azərbaycan folkloru antologiyası. VIII kitab. Ağbaba folkloru / Toplayıb tərtib edənlər: H.İsmayılov, T.Qurbanov. – Bakı: Səda, – 2003. – 475 s.

19. Azərbaycan folkloru antologiyası. IX kitab. Gəncəbasar folkloru / Toplayıb tərtib edənlər: H.İsmayılov, R.Quliyeva. – Bakı: Səda, – 2004. – 521 s.

20. Azərbaycan folkloru antologiyası. X kitab. İrəvan

çuxuru folkloru / Toplayıb tərtib edənlər, ön sözün, qeyd və izahların müəllifləri: H.İsmayılov, Ə.Ələkbərli. – Bakı: Səda, – 2004. – 471 s.

21. Azərbaycan folkloru antologiyası. XI kitab. Şirvan folkloru / Toplayan: S.Qəniyev, tərtib edən: H.İsmayılov, S.Qəniyev. – Bakı: Səda, – 2005 – 442 s.

22. Azərbaycan folkloru antologiyası. XII kitab. Zəngəzur folkloru / Toplayanlar: V.Nəbioğlu, M.Kazımoğlu, Ə.Əsgər, tərtib edənlər: ed. Ə.Əsgər, M.Kazımoğlu. – Bakı: Səda, – 2005 – 463 s.

23. Azərbaycan folkloru antologiyası. XIII kitab. Şəki-Zaqatala folkloru / Tərtib edənlər: İ.Abbaslı, O.Əliyev, M.Abdullayeva. – Bakı: Səda, – 2005 – 549 s.

24. Azərbaycan folkloru antologiyası. XIV kitab. Dərbənd folkloru / Toplayanlar: H.İsmayılov, S.Xurdamiyeva, tərtib edənlər: ed. H.İsmayılov, T.Orucov. – Bakı: Səda, – 2006. – 429 s.

25. Azərbaycan folkloru antologiyası. XV kitab. Dərələyəz folkloru / Toplayıb tərtib edənlər: H.Mirzəyev, H.İsmayılov, Ə.Ələkbərli. – Bakı: Səda, – 2006. – 484 s.

26. Azərbaycan folkloru antologiyası. XVI kitab. Ağdaş folkloru / Toplayın tərtib edən: İ.Rüstəmzadə. – Bakı: Səda, – 2006. – 495 s.

27. Azərbaycan folkloru antologiyası. XIX kitab. Zəngəzur folkloru / Toplayanı və ön sözün müəllifi: R.Təhməzoğlu. – Bakı: Nurlan, – 2009, – 416 s.

28. Azərbaycan folkloru antologiyası. XXII kitab. Borçalı-Qarapapaq folkloru / Toplayıb tərtib edəni və ön sözün müəllifi: V.Hacılar. – Bakı: Nurlan, – 2011, – 444 s.

29 / 6. Azərbaycan folkloru külliyyatı, I cild. Nağıllar I kitab / Tərtib edənlər: H.İsmayılov və O.Əliyev. – Bakı: Səda: – 2006, – 400 s.

30. Azərbaycan folkloru külliyyatı, IX cild. Nağıllar IX kitab / Tərtib edənlər: H.İsmayılov və O.Əliyev. – Bakı: Nurlan, – 2008, – 400 s.

31. Azərbaycan klassik ədəbiyyatında işlədilən ərəb və fars sözləri lüğəti / Tərtib edənlər: A.M.Babayev, C.B.İsmayılzadə. – Bakı: Maarif, – 1980, – 280 s.

32. Azərbaycan mifoloji mətnləri / Tərtib edəni, ön sözün və şərhlərin müəllifi: A.Acalov. – Bakı, Elm, – 1988, – 196 s.

33. Babək, A. Azərbaycan folklorunda su ilə bağlı inamlar / A.Babək. – Bakı: Nurlan, – 2011, – 212 s.

34. Bayat, F. Oğuz epik ənənəsi və "Oğuz kağan" dastanı / F.Bayat. – Bakı: Sabah, – 1993. – 194 s.

35. Bayat F. "Advermə" oçerki / Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. – Bakı: Öndər Nəşriyyat, – 2004, – s. 9-11

36. Bayat, F. "Oğuznamə(lər)" oçerki // Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. – Bakı: Öndər Nəşriyyat, – 2004. – s. 255-274

37. Bayat, F. Folklor dərsləri / F.Bayat. – Bakı: Elm və təhsil, – 2012. – 424 s.

38. Bəydili (Məmmədov), C. Türk mifoloji sözlüyü / C.Bəydili (Məmmədov). – Bakı: Elm, 2003, – 418 s.

39. Bəydili (Məmmədov), C. Qorqut // Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. – Bakı: Öndər Nəşriyyat, – 2004. – s. 221-229

40. Bəydili (Məmmədov), C. İstiqbal xalq ədəbiyyatınındır... (seçmə yazılar) / C.Bəydili (Məmmədov). – Bakı: Elm və təhsil, 2015, – 312 s.

41. Boratav, P.N. Türk folkloruna dair 100 sual. Tərcümə edən, ön sözün, qeyd, izah və şərhlərin müəllifi: S.Əliyeva / P.N.Boratav. – Bakı: Elm və təhsil, – 2018, 336 s.

42. Cəfərli, M. Dastan və mif / M.Cəfərli. – Bakı: Elm, – 2001, – 188 s.

43. Cəfərov, C. Milli-etnik yaddaşın izi ilə / C.Cəfərov. – Bakı: Səda: – 2005, – 171 s.

44. Cəfərov, N. Azərbaycanşünaslığa giriş / N.Cəfərov. – Bakı: AzAtaM, – 2002. – 600 s.

45. Çəmənzəminli, Y.V. Azərbaycan nağıllarının əhvalruhiyyəsi / Y.V.Çəmənzəminli. Əsərləri, 3 cilddə, III c. – Bakı: Elm, – 1977, s. 44-47

46. Çəmənzəminli, Y.V. Xalq ədəbiyyatının təhlili / Y.V.Çəmənzəminli. Əsərləri, 3 cilddə, III c. – Bakı: Elm, – 1977, s. 62-73

47. Çəmənzəminli, Y.V. Azərbaycanda zərdüşti adətlər / Y.V.Çəmənzəminli. Əsərləri, 3 cilddə, III c. – Bakı: Elm, – 1977, s. 83-89

48. Əbülqazi Bahadır xan. Şəcərei-Tərakimə (Türkmənlərin soy kitabı) / Rus dilindən tərcümə edən, ön söz və göstəricilərin müəllifi və biblioqrafiyanın tərtibçisi İ.M.Osmanlı. – Bakı: Azərbaycan Milli Ensiklopediyası N-PB, – 2002, – 146 s.

49. Əfəndiyev, P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı / P.Əfəndiyev. –Bakı: Maarif, – 1981, – 403 s.

50. Əliyev, O. Azərbaycan nağıllarının poetikası /

O.Əliyev. – Bakı: Səda, – 2001, – 192 s.

51. Əliyev, R. Riyazi mifologiya / R.Əliyev. – Bakı: Nurlan, – 2008, – 182 s.

52. Əliyev, R. Türk mifoloji düşüncəsi və onun epik transformasiyaları / R.Əliyev. – Bakı: Elm, – 2014, – 332 s.

53. Əliyeva, Ə. Azərbaycan folklorunda çevrilmə motivi / / (filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dissertasiyası) / – Bakı, 2022. – 171 s.

54. Əliyeva S. Azərbaycan folklorunda qurbanvermə motivi və onun ritual-mifoloji kökləri / (filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dissertasiyası) / – Bakı, 2022. – 172 s.

55. Əlizadə, R. Azərbaycan folklorunda təbiət kultları / R.Əlizadə. – Bakı: Nurlan, – 2008. – 176 s.

56. "Əsli-Kərəm" dastanı / Azərbaycan dastanları. 5 cilddə, 2-ci cild. Tərtib edənlər: Ə.Axundov, M.H.Təhmasib (1966). Yenidən işləyib nəşrə hazırlayanlar: Ə.Cəfərli, H.İsmayılov, S.Axundova. Təkmilləşdirilmiş 2-ci nəşri. – Bakı: – Çıraq, – 2005, s. 5-118

57. Əsgər, Ə. Oğuznamə yaradıcılığı / Ə.Əsgər. – Bakı: Elm və təhsil, – 2013. – 340 s.

58. Fərəcova, A. "Kitabi-Dədə Qorqud"da qəhrəman və cəmiyyət / A.Fərəcova. – Bakı: Elm və təhsil, – 2018, – 200 s.

59. Hacılı, A. Mifopoetik təfəkkür fəlsəfəsi / A.Hacılı. – Bakı: Mütərcim, – 2002, 164 s.

60. Hacıyev, T. Dədə Qorqud: dilimiz və düşüncəmiz / T.Hacıyev. – Bakı: Elm, – 1999, – 216 s.

61. Xalq yaddaşının izləri (miflər, əfsanələr, nağıllar) / – Bakı: Elm, – 2005, – 144 s.

62. Xəlil, A. "Dədə Qorqud kitabı"nın semiotik strukturu // Türk Halklarının Edebi Geçmişi: Türk Destanları Uluslararası Sempozyumu. – Bakı; – 2004, – s. 268-270

63. Xəlil, A. Türk xalqlarının yaz bayramları və Novruz / A.Xəlil. – Bakı: Elm və təhsil, – 2012, – 144 s.

64. İslam: tarix, fəlsəfə, hüquq. Ensiklopedik lüğət / Tərtibçi müəlliflər: A.Əlizadə, E.Səmədov. – Bakı: 2016, – 308 s.

65. Kamal, R. "Kitabi-Dədə Qorqud": nitq janrları və davranış poetikası / R.Kamal. – Bakı: Nurlan, – 2013, 148 s.

66. Kazımoğlu, M. "Koroğlu" eposunda dəli obrazı // "Elmi axtarışlar", – XI kitab. – Bakı: Nurlan, – 2004, – s. 3-14

67. Kazımoğlu, M. Folklorda obrazın ikiləşməsi / M.Kazımoğlu. – Bakı: Elm, – 2011, – 228 s.

68. Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadənindir. – Bakı: Yazıçı, – 1988. – 265 s.

69. Koroğlu dastanı / Azərbaycan dastanları. 5 cilddə, 4-cü cild. Tərtib edəni M.H.Təhmasib. Yenidən işləyib nəşrə hazırlayanlar: Ə.Cəfərli, H.İsmayılov, S.Axundova. Təkmilləşdirilmiş 2-ci nəşri. – Bakı: – Çıraq, – 2005, 544 s.

70. Koroğlu, X. Oğuz qəhrəmanlıq eposu / X.Koroğlu. – Bakı: Yurd, – 1999. – 244 s.

71. Qafarlı, R. Mif və nağıl (Epik ənənədə janrlararası əlaqə) / R.Qafarlı. – Bakı: ADPU nəşri, – 1999, – 448 s.

72. Qafarlı, R. Mif, əfsanə, nağıl və epos (şifahi epik ənənədə janrlararası əlaqə) / R.Qafarlı. – Bakı: ADPU nəşri, – 2002, – 758 s.

73. Qafarlı, R. Azərbaycan türklərinin mifologiyası (bərpa, genezis) / R.Qafarlı. – Bakı: Ağrıdağ, – 2004, – 232 s.

74. Qafarlı, R. Azərbaycan türklərinin mifologiyası (mifik dünya modeli, təsnifat) / R.Qafarlı – Bakı: Ağrıdağ–, 2004, – 236 s.

75. Qafarlı, R. Azərbaycan-türk mifologiyası (qaynaqları, təsnifatı, obrazları, genezisi, evolyusiyası və poetikası) / R.Qafarlı. – Bakı: ADPU-nun nəşri, – 2010, – 414 s.

76. Qafarlı, R. Günəş səhərlər dağlardan boylanır (müəqəddimə) / Ə.Tanrıverdi. "Dədə Qorqud kitabı"nda dağ kultu. – Bakı: Elm və təhsil, – 2013, – s. 3-7

77. Qafarlı, R. Mifologiya [6 cilddə]. Mifogenez: rekonstruksiya, struktur, poetika / R.Qafarlı. – Bakı: Elm və təhsil, – Cild 1. – 2015. – 454 s.

78. Qafarlı, R. Mifologiya [6 cilddə]. Ritual-mifoloji rekonstruksiya problemləri / R.Qafarlı. – Bakı: Elm və təhsil, – Cild 2. – 2019. – 432 s.

79. Qaliboğlu, E. Yaradılış mifləri və Azərbaycan əfsanələri / E.Qaliboğlu. – Bakı: Elm və təhsil, – 2020, –180 s.

80. Qarabağ: folklor da bir tarixdir / I kitab. Toplayıcılar: İ.Rüstəmzadə, Z.Fərhadov. – Bakı: Elm və təhsil, – 2012, – 464 s.

81. Qarabağ: folklor da bir tarixdir / II kitab. Toplayıcılar: Ə.Əsgər, İ.Rüstəmzadə, T.Orucov, Z.Fərhadov. Tərtib edən: İ.Rüstəmzadə. – Bakı: Elm və təhsil, – 2012, – 483 s.

82. Qarabağ: folklor da bir tarixdir / III kitab. Tərtib edən: İ.Rüstəmzadə. – Bakı: Elm və təhsil, – 2012, – 468 s.

83. Qarabağ: folklor da bir tarixdir / IV kitab. Topla-

yanlar İ.Rüstəmzadə, S.Bağdadova. Tərtib edən: İ.Rüstəmzadə. – Bakı: Elm və təhsil, – 2013, – 458 s.

84. Qarabağ: folklor da bir tarixdir / V kitab. Toplayanlar İ.Rüstəmzadə, Z.Fərhadov. Tərtib edən: İ.Rüstəmzadə. – Bakı: "Zərdabi LTD" MMC, – 2013, – 451 s.

85. Qarabağ: folklor da bir tarixdir / VI kitab. Toplayıb tərtib edən L.Qaqifqızı (Süleymanova). – Bakı: "Zərdabi LTD" MMC, – 2013, – 465 s.

86. Qarabağ: folklor da bir tarixdir / VII kitab. Toplayıb tərtib edən L.Qaqifqızı (Süleymanova). – Bakı: "Zərdabi LTD" MMC, – 2014, – 444 s.

87. Qarabağ: folklor da bir tarixdir / IX kitab. Toplayıb tərtib edən və süjet göstəricisinin müəllifi İ.Rüstəmzadə. – Bakı: "Zərdabi LTD" MMC, – 2014, – 401 s.

88. Qarabağ: folklor da bir tarixdir / X kitab. Toplayıb tərtib edən İ.Rüstəmzadə. – Bakı: "Elm və təhsil", – 2018, – 381 s.

89. Qasımova, F. Türk mifologiyasında mədəni qəhrəman problemi / F.Qasımova. – Bakı: Nurlan, – 2012, – 164 s.

90. Qurbanov, N. Azərbaycan əfsanələrinin mifoloji-kosmoqonik mahiyyətinə dair // "Dədə Qorqud" jur., – 2006, – № 11, – s. 68-86.

91. Qurbanov, N. Azərbaycan folklorunda mifoloji-kosmoqonik görüşlər / N.Qurbanov. – Bakı: AFpoliQRAF, – 2011, – 144 s.

92. Masallı folkloru örnəkləri. I kitab / Topl. tərt. ed. F.Bayat. – Bakı: Elm və təhsil, – 2013. – 418 s.

93. Məmmədli, M. Azərbaycan mifoloji mətnlərinin

təsnifi // "Dil və ədəbiyyat" jurnalı, – 1997, – № 3, – s. 94-97

94. Məmmədov, M. Azərbaycan əfsanələrində çevrilmə (daşadönmə motivi) / A.Zamanovun 100 illik yubileyinə həsr olunmuş Respublika elmi konfransının materialları (14-15 noyabr 2011-ci il). – Bakı, Elm və təhsil, – 2011, – s. 389-394.

95. Naxçıvan folkloru antologiyası. I cild / Tərtib edənlər: M.Cəfərli, R.Babayev. – Naxçıvan: Əcəmi, – 2009, – 541 səh.

96. Nəbiyev, A. Azərbaycan mifologiyası // "Folklorşünaslıq məsələləri" jurnalı, – 2002, – V buraxılış, – s. 6-92

97. Nərimanoğlu, K.V. Dastan, "Kitabi-Dədə Qorqud" // Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. – Bakı: Öndər Nəşriyyat, – 2004, – s. 77-81

98. Oğuznamələr / İşləyib çapa hazırlayanlar K.V.Nərimanoğlu və F.Uğurlu. – Bakı: Bakı Universiteti nəşriyyatı, – 1993. – 94 s.

99. Orucova, S. Azərbaycan folklorunun toplanma, tərcümə və nəşr problemləri / S.Orucova. – Bakı: Elm və təhsil, – 2012. – 536 s.

100. Paşayev, Q. İraq-Türkman folklorunun janrlar sistemi / Q.Paşayev. – Bakı: Bakınəşr, – 2003, – 128

101. Paşayev, S. Azərbaycan əfsanələrinin öyrənilməsi / S.Paşayev. – Bakı: Bilik, – 1985, – 70 s.

102. Pirsultanlı, S.P. Azərbaycan eposunun əfsanə qaynaqları / S.P.Pirsultanlı. – Bakı: Azərnəşr, – 2002, – 163 s.

103. Pirsultanlı, S.P. Azərbaycan türklərinin xalq əfsanələri / Toplayanı, tərtib edəni S.P.Pirsultanlı. – Bakı: Azərnəşr, – 2009, – 427 s.

104. Rzasoy, S. Oğuz mifinin paradiqmaları / S.Rzasoy. – Bakı: Səda, – 2004, – 200 s.

105. Rzasoy, S. Oğuz mifologiyası (metod, struktur, rekonstruksiya) / S.Rzasoy. – Bakı: Nurlan, – 2009, – 363 s.

106. Rzasoy, S. Folklorda vətən obrazının mifoloji semantikası // "Dədə Qorqud" jur., – 2017, – № 2, – s. 29-35

107. Sadıq, İ. Şumer və türk dastanları / İ.Sadıq. – Bakı: Azərnəşr, – 2012, 208 s.

108. Seyidov, M. Azərbaycan mifik təfəkküründün qaynaqları / M.Seyidov. – Bakı: Yazıçı, – 1983, – 326 s.

109. Seyidov, M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən / M.Seyidov. – Bakı: Yazıçı, – 1989, – 496

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

111. Səfərova, A. Neftçala-Səlyan folklor mühiti / (filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dissertasiyasının avtoreferatı) / – Bakı, 2016. – 26 s.

112. Süleymanova, L. Şəki folklor mühiti / (filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dissertasiyasının avtoreferatı) / – Bakı, 2008. – 26 s.

113. Sümər, F. Oğuzlar / F.Sümər. – Bakı: Yazıçı, – 1992, – 432 s.

114. Şükürov, A. Dədə Qorqudun mifologiyası / A.Şükürov. – Bakı: Elm, – 1999, – 100 s.

115. Şükürov, A. Mifologiya. I kitab. Azərbaycan mifologiyası. / A.Şükürov. – Bakı: Elm, – 1995, – 188 s.

116. Şükürov, A. Mifologiya. 6-cı kitab. Qədim türk mifologiyası / A.Şükürov. – Bakı: Elm, – 1997, – 228 s.

117. Tanrıverdi, Ə. "Dədə Qorqud kitabı"nda dağ kultu / Ə.Tanrıverdi. – Bakı: Elm və təhsil, – 2013, – 120 s.

118. Təhmasib, M. Əfsanəvi quşlar // "Vətən uğrunda" jurnalı, – 1945, – № 5, – s. 93-101

119. Təhmasib, M. Azərbaycan xalq ədəbiyyatında div surəti // "Vətən uğrunda" jurnalı, – 1946, – № 1, – s. 79-92

120. Vəliyev, K. Elin yaddaşı, dilin yaddaşı / K.Vəliyev. – Bakı: Gənclik, – 1987, – 280 s.

Türk dilində

121. Bayat, F. Mitolojiye Giriş / F.Bayat. – Çorum: Kara M, – 2005, – 150 s.

122. Bayat. F. Oğuz Destan Dünyası, Oğuznamlerin Tarihi, Mitolojik Kökenleri ve Teşekkülü / F.Bayat. – Ankara: Ötüken, – 2006, – 328 s.

123. Caferoğlu, A. Türklerde Sihirli Taş Telakkisi // "Halk Bilgisi Haberleri", – Yıl: 2, – İstanbul: 1930, – Sayı 13, – s. 1-6

124. Caferoğlu, A. Anadolu ve Azerbaycan Cocuk Folklorunda Şamanizm Bakiyesi // "Türklük Mecmuası", – Cilt 1, – İstanbul: 1939, – Sayı 2, – s. 144-149

125. Caferoğlu, A. Azeri Türk Hayatında Batil İtikatlar // "Türklük Mecmuası", – Sayı 3, – İstanbul: 1939, – s. 194-206

126. Caferoğlu A. Azerbaycan ve Anadolu Folklorunda Saklanan İki Şaman Tanrısı // Ankara Universitesi İlahiyet Fakültesi Dergisi, – Cilt 1-4, – Ankara: 1958, – s. 65-75

127. İnan, A. Eski Türk Dini Tarihi / A.İnan. – İstanbul: MEB, – 1976, – 256 s.

128. Ocak, A.Y. Bektaşi Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri / A.Y.Ocak. – İstanbul: 1983, – 262 s.

129. Ögel, B. Türk mitolojisi [2 cildde] / B.Ögel. – Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, – cild 2, – 1995, – 610 s.

130. Sakaoğlu, S. Anadolu-Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu / S.Sakaoğlu. – Ankara: Ankara Universitesi Basımevi, – 1980, – 140 s.

131. Uslu, B. Türk Mitolojisi / B.Uslu. – İstanbul: Kamer Yayınları, – 2016, – 356 s.

Rus dilində

132. Аверинцев, С.С. Вода / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. – Москва: Советская энциклопедия, – 1980, – с. 240

133. Алексеев, Н.А. Культ айыы – племенных божеств-покровителей у якутов // Этнографический сборник, – вып. 5. – Улан-Уде, – 1969, – с. 31-41

134. Анохин, А. В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествия по Алтаю // СМАЭ АН СССР, – Ленинград, – 1924, – Том 4, – Вып. 2, – с. 81-91

135. Байбурин, А.К. Культурный герой / Свод этнографических понятий и терминов. Народные знания. Фольклор. Народное искусство. – Москва: Наука, –

1998, – с. 67

136. Байбурин, А.К. Трикстер / Свод этнографических понятий и терминов. Народные знания. Фольклор. Народное искусство. – Москва: Наука, – 1998, – с. 135

137. Басилов, В.Н. Албасты / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. – Москва: Советская энциклопедия, – 1982, – с. 58

138. Басилов, В.Н. Эе / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. – Москва: Советская энциклопедия, – 1982, – с. 659

139. Брагинская, Н.В. Календарь / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. – Москва: Советская энциклопедия, – 1980, – с. 612-615

140. Брагинская, Н.В. Небо / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. – Москва: Советская энциклопедия, – 1980, – с. 206-208

141. Бутанаев, В. Я. Культ богини Умай у хакасов // Этнография народов Сибири. – Новосибирск: Наука, – 1984, – с. 93-105.

142. Виноградова, Л.Н. Превращение. Из словаря “Славянские древности» // Славяноведение, – № 6, – 2004, – с. 67-70

143. Восточнославянский фольклор: Слов. науч. и нар. терминологии / Редкол.: К.П.Кабашников (отв. ред.) и др. – Минск: Наука і техніка, – 1993, – 478 с.

144. Евсюков, В.В. Мифы о вселенной / В.В.Евсюков, – Новосибирск: Наука, – 1988, – 177 с.

145. Жирмунский, В.М. Тюркский героический эпос / В.М.Жирмунский. – Ленинград: Наука, – 1974, –

727 с.

146. Иванов, В.В. Антропогонические мифы / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. – Москва: Советская энциклопедия, – 1980, – с. 87-89

147. Иванов, В.В. Змей / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. – Москва: Советская энциклопедия, – 1980, – с. 468-471

148. Иванов, В.В. Метаморфозы / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. – Москва: Советская энциклопедия, – 1982, – с. 147-149

149. Казем-бек, М. Мифология персов по Фирдоуси / М.Казем-бек. Избранные произведения. – Баку: Элм, – 1985, – с. 306-318

150. Кляшторный, С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник. – Москва: 1981, – с. 117-138

151. Левинтон, Г.А. Священный брак / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. – Москва: Советская энциклопедия, – 1980, – с. 422-423

152. Маадай-Кара / – Москва: Наука, – 1973, – 474 с.

153. Мелетинский, Э.М. Поэтика мифа / Э.М.Мелетинский. – Москва: Наука, – 1976, – 407 с.

154. Мелетинский, Е.М. Общее понятие мифа и мифологии / Мифологический словарь. Гл. ред. Е.М.Мелетинский. – Москва: Советская энциклопедия, – 1990, – с. 634-640

155. Мелетинский, Е.М. Время мифическое / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. – Москва: Советская энциклопедия, – 1980, с. – 252-253

156. Неклюдов С.Ю. Оборотничество / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. – Москва: Советская энциклопедия, – 1982, – с. 234-235

157. Пиотровский, М.П. Очерк «Джинн» / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. – Москва: Советская энциклопедия, – 1980, – с. 374

158. Пиотровский, М.П. Очерк «Джинн» / Ислам. Энциклопедический словарь. – Москва: Наука, – 1991, с. 66

159. Потапов, Л. П. Култ гор на Алтае // Журнал «Советская этнография», – 1946, – №2, – с. 145-160

160. Рабинович, Е.Г. Земля // Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. – Москва: Советская энциклопедия, – 1980, – с. 466-467

161. Сагалаев, А. М. Алтай в зеркале мифа / А.М.Сагалаев. – Новосибирск: Наука, 1992, – 175 с.

162. Тайлор, Э.Б. Первобытная культура / Э.Б.Тайлор. – Москва: Политиздат, – 1989, – 574 с.

163. Телегин, С.М. Мифология восточных славян: учеб. Пособие / С.М.Телегин. – Москва: Алконост, – 1994, – 46 с.

164. Токарев, С.А. Тотемические мифы // Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. – Москва: Советская энциклопедия, – 1980, – с. 522-523

165. Токарев, С.А. Этиологические мифы / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. – Москва: Советская энциклопедия, – 1982, – с. 672

166. Топоров, В.Н. Животные / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. – Москва: Советская энциклопедия, – 1980, – с. 440-449

167. Топоров, В.Н. Космогонические мифы / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. – Москва: Советская энциклопедия, – 1982, с. 6-9

168. Топоров, В.Н. Яйцо мировое / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. – Москва: Советская энциклопедия, – 1982, с. 681

169. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество / – Новосибирск: Наука, – 1989, – 244 с.

170. Фрейденберг, О.М. Миф и литература древности / О.М.Фрейденберг. – Москва: Наука, – 1978, – 605 с.

171. Элиаде, М. Аспекты мифа / М.Элиаде. – Москва: Академический проект, – 2001, – 240 с.

172. Юнг, К.Г. Душа и миф: шесть архетипов / К.Г. Юнг. – Киев, – 1996

İnternet resursları

173. Buluç, S. Şamanizm // http: // turkoloji.cu.edu.tr/HALKBİLİM/21.php

174. Ergun P. Aal Luuk Mas // http: // www.hbektas <http://www.hbektas>. gazi. edu. tr / html // modules.php? name = Nev &file = article &sid = 565.

175. Расулов Р.К. Мифоритуальные превращения в поэтике «Книги моего Деда Коркуда» – http://jurnal.org/articles/2009/fill55.html

176. Чернявская, Ю. Трикстер, или Путешествие в Хаос, с. 5 – http: // mythrevol. narod. Ru / chernyavskaya 2. html

177. Этиологические мифы – Википедия https://ru.wikipedia.org › wiki ›

KİTABIN İÇİNDƏKİLƏR

Redaktordan **3**
Ön söz **7**

I Bölmə
Etioloji mif, onun miflərin təsnifat sistemindəki yeri və kosmoqonik mifə bağlılığı **13**

II Bölmə
Real-fiziki dünya obrazlarının yaranması haqqında etioloji miflər **79**

III Bölmə
Metafiziki dünya və zaman obrazlarının yaranması haqqında etioloji miflər **145**

Son söz **211**
Kitabiyyat **218**

"Elm və təhsil" nəşriyyatının direktoru:
İNAL MƏMMƏDLİ

Dizayner: Zahid Məmmədov
Texniki redaktor: Rövşanə Nizamiqızı

Çapa imzalanmış 07.08.2026
Şərti çap vərəqi 15. Sifariş № 358
Kağız formatı 60x84 1/16. Tiraj 100

Kitab "Elm və təhsil" nəşriyyat-poliqrafiya müəssisəsində nəşr olunmuşdur.
E-mail: elm.ve.tehsil@mail.ru
Tel: 497-16-32; 050-311-41-89
Ünvan: Bakı, İçərişəhər, 3-cü Maqomayev 8 /4