AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FOLKLOR İNSTİTUTU

Xalidə Şaiqqızı-Məmmədova

FOLKLORDA ARXAİK MOTİVLƏŞMƏ: MÖCÜZƏLİ DOĞULUŞ

"Elm və təhsil"
Bakı -2024

AMEA Folklor İnstitutu Elmi Şurasının
qərarı ilə çap olunur

Elmi redaktoru: Ramazan Qafarlı
Filologiya elmləri doktoru,
professor

Folklorda arxaik motivləşmə: möcüzəli doğuluş. "Elm və Təhsil" nəşriyyatı, 2024, 208 səhifə.

Monoqrafiyada Azərbaycan folklorşünaslığında ilk dəfə olaraq möcüzəli doğuluş motivi sistemli və əhatəli şəkildə araşdırılmaya cəlb olunmuşdur. Tədqiqat işi möcüzəli doğuluş motivinin epik, lirik, dramatik folklorun əsas janrları çərçivəsində öyrənilməsinə həsr olunmuş ilk araşdırma hesab edilir.

4702000000
N-98-2024 qrifli nəşr

© Xalidə Məmmədova, 2024

MÖCÜZƏLİ DOŠULUŞ MOTİVİNİN SİRLƏRİ AÇILIR

Motiv bədii mətnin sabit, dayanıqlı, formal məzmunlu komponentinə deyilir, ilk baxışda elementlə üst-üstə düşür. Lakin «motiv» dar və geniş mənada götürülür. Çünki onu bir və bir neçə əsərin dairəsində, eləcə də bir sənətkarın bütöv yaradıcılıq kontekstində, bir ədəbi cərəyanın fəaliyyət orbitində, böyük bir tarixi dövrün ədəbi prossesində müəyyənləşdirib üzə çıxarmaq mümkündür. Birinci halda, yəni ayrıca götürülmüş bədii əsər çərçivəsində motiv dar mənada anlaşılır və bir növ «element» termininin ekvivalentini təşkil edir. Lakin dərindən müşahidə edəndə onların aralarında fərq nəzərə çarpır. Sonrakı hallarda isə (bir neçə əsərin dairəsində, eləcə də bir sənətkarın bütöv yaradıcılıq kontekstində, hər hansı bir ədəbi cərəyanın fəaliyyət orbitində, böyük bir dövrün ədəbi prosesində) motiv geniş mənadadır, onun artıq "ideya" anlayışı ilə səsləşən tərəfləri meydana çıxır.

Tarixi nöqteyi-nəzərdən "motiv" termini ilk dəfə 1703-cü ildə S.de Brossarın "Musiqi sözlüyü"ndə aşkarlanmış, musiqi mədəniyyəti ilə əlaqələndirilmiş və sonra İ.V.Göte tərəfindən ədəbiyyatşünaslığa gətirilərək onun "Epik və dramatik poeziya haqqında" əsərində bədii mətnlərə tətbiq edilmişdir. Ədəbiyyatşünaslığın və folklorşünaslığın kateqoriyası kimi isə XX əsrin 20-ci illərində A.N.Veselovskinin və V.Y.Proppun elmi fəaliyyəti ilə formalaşmışdır.

Beləliklə, motiv – mətnin başqa tərkib hissələrinə ayrıla bilməyən elementi – predmeti, obrazı, folklor süjetinin

ən kiçik (minimal) vahidi (məsələn: sehrli alma motivi, səfeh qadın motivi, ata-oğul qarşılaşması motivi, qızın oğurlanması motivi, möcüzəli doğuluş motivi və s.) sayılmışdır.

Funksiyasına görə motivləri iki yerə ayırmaq olar: sabit motivlərə malik süjetlərə daha çox çoxqollu epos və nağıllarda rast gəlmək mümkündür; dəyişən motivlər isə intriqalı, müxalifli, konfliktli sistem və strukturlarda özünə yer tapır. A.N.Veselovskinin keçən əsrin II yarısının məhsulu olan "Tarixi poetika" əsərinin "Süjetin poetikası" bölməsində nağıl süjeti motivlərə ayrılaraq araşdırılır. Alim yazır ki: "Motiv deyəndə, qədim insanların məişət müşahidələrinin və ibtidai, ilkin şüurlarının tələbinə cavab olaraq yaranan sadə, lakin tam əhvalat başa düşülməlidir". Bu mənada filologiya üzrə fəlsəfə doktoru Xalidə Məmmədovanın "Folklorda arxaik motivləşmə: möcüzəli doğuluş" mövzusunda monoqrafiyası ona görə aktuallıq kəsb edir ki, qədim epik, lirik, dramatik ənənələrə məxsus bir xalqın şifahi poetik yaradıcılığında geniş yayılmış bir motivin – möcüzəli doğuluş motivinin funksional tipoloji strukturu, meydanagəlmə səbəbləri, süjetqurmada rolu araşdırılır, elmi təsnifatı aparılır.

Arxaik epik folklorda formalaşan yeni janr mühitində əski təsəvvürlərdən transformasiya olunmuş formada qorunub saxlanılan və müxtəlif bədii funksiyalar yerinə yetirən motivlər böyük rol oynamışdır. Belə motivlərin ən geniş yayılanı qəhrəmanın möcüzəli şəkildə doğulmasıdır. Bu motiv bir çox xalqların mifologiyasından və epik əsərlərindən məlumdur.

Möcüzəvi doğuluşlar mifoloji, dini-əfsanəvi ənənələrdə hadisələrin ümumi başlanğıc formulu kimi özünü büruzə vermişdir. Antik eposlarda ilahi aləmin müdaxiləsi, astronomik əlamətlərin, fövqəltəbii elementlərin yardımı ilə

sakral şərait və xüsusiyyətlər altında möcüzəli doğuluş hadisəsi baş verir. Mocüzəli doğuluş mötivi ilk dəfə qədim Mesopotamiyada Şumer-Akkad mətnlərində tanrılar və ilahələrin zühuruna səbəb olan vasitə kimi meydana gəlmişdir. Azərbaycanda möcüzəli doğuluş motivinin folklorda əksi və funksional strukturu barədə fundamental tədqiqat işi yazan X.Ş.Məmmədovanın yazdığı kimi, "süjetlər məhz motivlərə əsaslanaraq folklor mətnini bütövləşdirir. Dünyanın yaranması, kosmosda nizamın bərpa olunması və s.-lə yanaşı, insanların doğuluşu, yeni nəsillərin törəməsi, bir sözlə, artım ideyası da əsrlər boyu diqqət mərkəzində olmuşdur. İbtidai insanların doğuluş haqqındakı düşüncələri əvvəldən metaforik olmuş, onlar törəyişin magik mənbədən qaynaqlandığını düşünmüşlər. Doğuluş varlıqların meydana gəlməsinin simvoludur və yeni bir həyatın başlanğıcıdır". İstedadlı alim təsdiqləyir ki, möcüzəli doğuluş – dünya xalqlarının poetik şifahi xalq yaradıcılığının epik ənənəsində, xüsusilə nağıl və dastanlarda geniş yayılmış motivlərdən biridur.

Monoqrafiyanın tədqiqatının obyektinə Azərbaycan folklorunun arxaik formalarından tutmuş epik, lirik və dramatik növə daxil olan janrları cəlb edilir. Qədim inanclarla yanaşı, əfsanə, rəvayət, nağıl və dastanlarda da möcüzəli doğuluş motivinin rəngarəng təsvirlərinin mövcudluğ misallarla əsaslandırılır.

Tədqiqatın aparılmasında başlıca məqsəd beynəlxalq möcüzəli doğuluş motivi növlərinin Azərbaycan folklorunda zəngin olduğunu sübut etməkdən ibarət olmuşdur. X.Ş.Məmmədova möcüzəli doğuluş motivinin arxaik köklərini və mifoloji semantikasını tədqiq etmiş, problemə sistemli şəkildə yanaşaraq möcüzəli doğuluş motivinin ifadə formalarını müəyyənləşdirmiş, möcüzəliliyin xarakterik xüsusiyyətlərini

və fərqli şəkillərini üzə çıxarmışdər. Eləcə də bu motivin əsasındakı ilkin təsəvvür səviyyələrinin izlərini aşkarlamış, müqayisələr aparmaqla bəzi epizod və motiv elementlərinin Azərbaycan folkloru üçün səciyyəvi olub-olmadığını aydınlaşdırmış, möcüzəli doğuluş motivinin mənşəyinin ilk insan (insanlar) haqqında mif mətnlərinə bağlılığını milli folklor nümunələri əsasında sübuta yetirmişdir. Yaradılış mətnlərini möcüzəli doğuluş motivinin ilkin qaynağı kimi təqdim etməklə Azərbaycan folklorunda qeydə alınmış misalları dünya ölkələrinin yaradılış mətnləri ilə müqayisədə təqdim etməsi olduqca təqdirə layid hadisədir.

Alim möcüzəli doğuluş motivinin mifik Dünya Modelini formalaşdıran əsas ünsürlərlə – torpaq, ağac, su, odla, eləcə də heyvan kultu (totemizm) ilə bağlılığını əsaslı dəlillərlə göstərmiş, insanın doğulmasının fövqəltəbii şəkildə əks etdirildiyini, cansız hesab edilən varlıqların da insan yaratmağın əsas vasitəsi olduğunu müəyyənləşdirmiş, məlum sehr düsturlarının doğuluş məqamında, eləcə də ana bətnində mayalanma baş verəndə, onaqədərki dövrdə icra edilməsini vurğulamış, bu təsvirin dünyaya gələcək yeni insanla bağlılığının səbəbini göstərmişdir. Möcüzəli şəkildə doğulan qəhrəmanları himayə edən müqəddəs və demonik varlıqların rolunu, motivin epik ənənənin ayrı-ayrı janrlarında funksiyasını, folklorun lirik və dramatik ənənəsində möcüzəli doğuluş motivinin izlərini, folklorun epik ənənəsindəki fərqli obyekt və predmetlərin etiologiyasının möcüzəli doğuluş motivi ilə izah edildiyini, dini şəxsiyyətlərin, övliyaların və peyğəmbərlərin möcüzəli şəkildə doğuluşunun təsvir edilən rəvayətlərlə semantik bağlılığını, Azərbaycan folklorunda daha çox nağıl və dastanlarda təsadüf edilən doğuluş epizodlarının möcüzəli xarakterini şərtləndirən amilləri, bətndaxili inkişaf və onaqədərki dövr ərzində həyata

keçirilən mərasimlərin, qurbankəsmə, alqışoxuma, nəzirpaylama, sehr, cadu, tilsim və bu kimi ritual elementlərinin kökündə dayanan qədim inanclarımızda möcüzəli doğuluş motivinin izlərini, nəhayət, folklorun lirik və dramatik ənənəsində: ilkin əmək və mərasim nəğmələrində, layla və oxşamalarda, xalq mahnıları və bayatılarda, aşıq poeziyasında, oyun və tamaşalarda möcüzəli doğuluş motivi ilə səsləşən məqamları təhlilə cəlb etmişdir.

Mürəkkəb quruluşa malik monoqrafiyada tədqiqatçı möcüzəli doğuluş motivinin epik, lirik, dramatik ənənənin əsas janrları çərçivəsində öyrənilməsinə həsr olunmuş ilk araşdırmasında – bir çox elmi yeniliklərə malikliyini əsaslandıran qənaətlərdə göstərir ki, tədqiqatın ən mühüm elmi yeniliyi problemin ilk dəfə sistemli və əhatəli şəkildə araşdırılmasıdır. Araşdırmada möcüzəli doğuluş motivinin mifoloji qaynağı kimi ilk insanların yaranması ilə bağlı miflər əsas götürülmüşdür. Möcüzəli doğuluş motivində ilkin stixiyaların əsas vasitə olduğu aşkara çıxarılmış və bakirə hamiləlik mifinin canlandırıldığı folklor nümunələri aşkar olunmuşdur. Bakirə hamiləlik mifinin Azərbaycan folklor nümunələri əsasında növləri müəyyən olunmuşdur. Möcüzəli doğuluşla bağlı təsəvvürlər ayırd edilərkən məzmun və formaya görə iki situasiya bir-birindən ayrılmışdır:

1. Miraclouse conception (möcüzəli mayalanma).

2. Miraclouse birth (möcüzəli doğuluş).

Möcüzəli doğuluş motivinin Azərbaycan folklorundakı təsvir üsulları aydınlaşdırılmış; epik, lirik və dramatik ənənədə möcüzəli doğuluşun növləri və formaları təsbit edilmişdir. Azərbaycan nağılları əsasında möcüzəli doğuluş motivinin növləri müəyyən edilmişdir. Azərbaycan dastanlarında doğuluşun sehrli xarakter almasına yönələn fəaliyyət

aktlarının xarakteri müəyyən edilmişdir. Mötivin aşkarlanan bəzi növlərində islamiyyətdən əvvəlki mifik dünyagörüşünü yaşadan qədim epizodların izi tapılmışdır. Möcüzəli doğuluş motivinin diğər motivlərlə əlaqəsi yəqinləşdirilmişdir.

Deyilənlər əsas verir ki, alimin araşdırmasını bu sahədə gələcək tədqiqatlara istiqamət verən filoloji fikrin son dövrdəki uğurlarından hesab etmək olarr. X.Ş.Məmmədova araşdırdığı problem ətrafındakı mühakimələrində ardıcıl, əsaslandığı fakt və hadisələrə münasibətində diqqətlidir. Fikirləri dəqiq və inandırıcıdır. Dili aydın və sadədir.

Ciddi araşdırmalarından göründüyü kimi, X.Ş.Məmmədova Azərbaycan və dünya folklorşünaslığının nəzəri fikrinə yaxşı bələddir və möcüzəli doğuluş motivinin funksional və semantik təhlilinə həsr olunan əsərlərdəki nəzəri məsələləri kifayət qədər bilir və yeri gəldikcə bəzi problemlərlə bağlı tanınmış ədəbiyyatşünaslarla diskussiya aparmaqdan çəkinmir. Tədqiqatçı möcüzəli doğuluş motivinin Azərbaycan-türk epik və lirik düşüncəsindəki yerini düzgün müəyyənləşdirmiş, ədəbiyyat tarixindəki rolunu dəqiq üzə çıxartmış, bir sıra məsələlərdə yeni faktlara söykənmiş, yanlış fikirləri kifayət qədər əsaslı şəkildə təkzib etmişdir. Ümumilikdə götürdükdə, X.Ş.Məmmədova monoqrafiyasında maraqlı bir üsluba və araşdırma metoduna istinad edir. Bu da onun möcüzəli doğuluş motivinin araşdırılmasının bir çox aktual problemlərinə təkcə milli folklorşünaslıq materialı kontekstində deyil, ümumtürk, ümumdünya nəzəri fikrindən çıxış edərək aydınlıq gətirməsi ilə əlaqədardır.

RAMAZAN QAFARLI
Filologiya elmləri
doktoru, professor

MÖCÜZƏLI DOĞULUŞ MOTIVININ MAHIYYƏTI VƏ TƏDQIQAT TARIXI

Folklor mətnləri bir sıra elementlərdən təşkil olunur və onların təməl fikri motivlərdən əmələ gəlir. Süjetlər məhz motivlərə əsaslanaraq folklor mətnini bütövləşdirir. Dünyanın yaranması, kosmosda nizamın bərpa olunması və s.-lə yanaşı, insanların doğuluşu, yeni nəsillərin törəməsi, bir sözlə, artım ideyası da əsrlər boyu diqqət mərkəzində olmuşdur. İbtidai insanların doğuluş haqqındakı düşüncələri əvvəldən metaforik olmuş, onlar törəyişin magik mənbədən qaynaqlandığını düşünmüşlər. Doğuluş varlıqların meydana gəlməsinin simvoludur və yeni bir həyatın başlanğıcıdır. İlkin yaranışlar həmişə bir sıra adət-ənənənin daşıyıcısına çevrilir və özündə fərqli əlamətləri əks etdirir. Bu mənada möcüzəli doğuluş motivi də ibtidai görüşlərin elə formasıdır ki, mahiyyətində ulu babalarımızın fövqəltəbii qüvvələrin gücü ilə dünyaya (təbiət hadisələrinə, ruhlara, insanların əhval-ruhiyyəsinə, sağlamlığına, xüsusilə törəyişə) təsir etməyin yolunun tapılmasına inam durur. Bu motivin formalarının çoxluğu onunla şərtlənir ki, qədim insanların toplaşdığı icmanın məişətinin ən mühüm sahəsini öz əhatə dairəsinə alır. Deyilənlərdən aydın olur ki, cəmiyyətin inkişafında müəyyən rol oynamış möcüzəli doğuluş motivinin hərtərəfli araşdırılması vacib və aktual məsələlərdən biridir.

Möcüzəli doğuluş – dünya xalqlarının epik folklorunda, xüsusilə nağıl və dastanlarda geniş yayılmış

motivlərdən biridur. Dünya xalqları arasında geniş yayılan bu motiv əsaslardan hesab edilmiş, universallığı xüsusi vurğulanmış və onun elmə bəlli olan bir çox növlərindən bəhs edilmişdir. Möcüzəli doğuluş motivi epik folklorda süjetin dinamikasına birbaşa təsir göstərir, bədii mətnin formalaşmasında əsas vasitələrdən biri kimi çıxış edir, xaosdan çıxışı və kosmosun bərpasını əks etdirir. Ümumiyyətlə, törəyiş, nəsil artırma Azərbaycan türklərinin geninə, ruhuna çox doğmadır. Buna görə də möcüzəli doğuluş motivinin epik folklorda çoxsaylı formaları yaranmışdır. Tarixilik baxımından ən qədim motivlərdən biri olub, Azərbaycan folklorunda özünəməxsus yer tutur.

Möcüzəli doğuluş mötivinin meydana gəlməsinin əsasında ulu əcdadın yaranışlar haqqındakı arxaik-mifik görüşləri dayanır. Qədim insanlar hələ nəsil törəməsinin bioloji mahiyyətini anlamağa qadir olmadıqları çağlarda elə bilirdilər ki, uşağı dünyaya günəşin şüası, ayın parıltısı, dəniz sularının köpüyü, müxtəlif meyvələr gətirir. Onların gəldiyi ilkin qənaətə görə, körpə qadınla kişinin cinsi əlaqəsi nəticəsində deyil, qeyri-adi qüvvələrin yardımı ilə dünyaya göz açır. Beləcə, möcüzəli doğuluş mötivinin təkamülünün araşdırılması ilkin törəyişin formalarının meydana gəlməsində böyük rola malik olan amilləri üzə çıxarır. Təsadüfi deyil ki, ilk insanın yaranması mifi dünyanın bütün xalqlarının mifologiyasında özünə yer alır və bəşər oğlunun doğulması ayrı-ayrı bölgələrdə müxtəlif formalarda göstərilir. Əslində ulu babalarımız mədəni inkişafın ərəfəsində və onun ən aşağı pilləsində möcüzəli doğuluşun təsəvvürə gətirilən bütün növlərini gerçəklik kimi qəbul etmişlər. Şüurun

oyanmasının lap başlanğıcında onlar belə güman etmişlər ki, ilk insanı yaradıcılar, ya da sakral aləmin digər ilahi varlıqları özlərinin yardımçıları kimi meydana gətirmişdir. Təbiətin qəzaları ilə üz-üzə gəldikcə ulu əcdadın təbiətdəki hadisələrə baxışları dəyişmiş, ilk insanın yaranmasında başqa amillərin – yağış damcısının, küləyin, suyun, ağacın, meyvələrin, bitkinin rolunun olduğuna inam formalaşmışdır. Nəticədə totemlər yaradıcı funksiyasında qəbul edilmiş, insan nəsillərinin doğuşu da heyvana, quşa, bitkiyə bağlanmışdır. Bu mənada folklorda möcüzəli doğuluş motivi probleminin tarixi-geneloji və etno-mədəni hadisə olaraq sistemləşdirilməsi, təsnifatı, tipologiyası, müqayisəli təhlili ona görə aktuallıq kəsb edir ki, xalqımızın soykökünün qədimliyini, ululuğunu əsaslandıran tutarlı dəlillərin üzə çıxarılmasına imkan yaranır. Eləcə də şifahi xalq yaradıcılığının mifopoetik özəlliyinin bədii düşüncənin formullarının zənginləşməsindəki rolu artır. Folklor əski tarixi informasiyanı xüsusu kodlarla əks etdirir. Məhz möcüzəli doğuluş motivinin müxtəlif formalarının da arxasında gercək hadisələr gizlənir. Mövzunun aktuallığı bir də onunla şərtlənir ki, arxaik adət-ənənələrlə yoğrulan törəmə növlər özündə tarixin müxtəlif institutlarının izlərini qoruyub saxlayır. Ona görə də hər zaman araşdırmaya açıq olan bu mövzu milli yaradıcılıq ənənələrini öyrənmək baxımından da maraq doğurur. Beləliklə, epik, lirik, dramatik poetik şifahi ənənədə folklor-mifoloji motivlərin işlək dairəsinin genişlənməsi bir sıra oxşar və fərqli məsələnin tipologiyasının aparılmasına, dünyanın milli prizmadan portretinin yaradılmasına, xalqın əski çağlardakı adət-ənənələri,

davranış qaydaları, etno-mədəni göstəriciləri, yaşam və məişət tərzi barədə məlumatların əldə edilməsinə imkan yaradır.

Folklorda özünü göstərən möcüzəli doğuluş motivi müxtəlif dövrlərdə tədqiqata cəlb olunub. P. Lafarqın 100 il öncə yazmış olduğu "Bakirə hamiləlik mifi" [154] adlı məqaləsində problemin tarixi kökləri araşdırılmış, möcüzəli doğuluş motivinin bağlı olduğu partenogenez (yəni bakirə döllənmə) inanclarının tarixinə və əsl mahiyyətinə aydınlıq gətirilmiş, bakirə hamiləlik ibtidai inanc formalarından biri kimi tədqiq olunmuşdur. J. Kempelin ilk dəfə 1949-cu ildə nəşr etdirdiyi "The hero with a thousand faces" (tərcüməsi: "Min üzlü qəhrəman") kitabının II hissəsinin II fəsli "The virgin birth" (tərcüməsi: "Bakirə doğum") adlandırılıb. Bu fəsildə bakirə qadından doğulan uşaqlar haqda (Folk stories of virgin motherhood) dünya xalqlarının folklorunda izlənilən örnəklərin bir-birindən əsaslı fərqlənmədiyi, bənzərliklərin daha çox olduğu aydınlaşdırılıb [168]. Möcüzəli doğuluş motivinin tədqiq olunduğu ilk mənbələrdən biri də, özündə təqribən 45000 folklor motivini əks etdirən Tompson Motiv İndeksi (TMİ) [179] kataloqudur. Amerikalı folklorşünas S.Tompson tərəfindən tərtib edilmiş kataloq ilk dəfə 1922-36-cı illərdə, ikinci dəfə isə 1955-58-ci illərdə təkmil formada nəşr olunmuşdur. Peşəkar folklorşünasların təhlil və araşdırma aparmaları üçün ən qiymətli mənbələrdən hesab olunan TMİ-də Kaliforniyanın kiçik kəndlərindən tutmuş Mərcan dənizi adalarına (Avstraliya) qədər böyük bir ərazidə yaşayan xalqların folklor mətnləri toplanmış, 55-dən artıq yaşayış məskəninin adı

qeyd olunmuşdur. Tədqiqat zamanı TMİ-nin yenidən işlənmiş və genişlənmiş variantının rəqəmsal versiyasına nəzər salmışıq. Möcüzəli doğuluş motivinin adına "T-Sex" (Azərbaycanca: "Cinsiyyət") bölümündə – "Conception and birth" (Azərbaycanca: "Yaradılış (burda: Mayalanma) və doğuluş") başlığı altında rast gəlirik. Bölmənin 540 saylı yarımbaşlığı "Miraclouse birth" adlanır. İfadə ingilis dilindən Azərbaycan dilinə "möcüzəli doğuluş" kimi tərcümə olunur. Alt başlıq özü də möcüzəli doğuluş motivinin müxtəlif növləri haqqında bilgi verir. Bir məqama nəzər yetirdikdə anlamaq çətin deyil ki, S.Tompsonun tərtib etdiyi bu kataloq yalnız T-Sex bölümünə daxil olan "Miraclouse birth" başlığı ilə möcüzəli doğuluş motivinin əlamətlərini əks etdirmir. Həmçinin "Conception and birth" başlığına aid "Miraclouse conception" (möcüzəli döllənmə (mayalanma)) yarımbaşlığı altında tərtib edilmiş motivlər də birbaşa möcüzəli doğuluşla bağlıdır. TMİ "T-Sex" də daxil olmaqla A-dan Z-yə işarələnmiş 23 bölümdən ibarətdir. Əsas variantlardan başqa digər hissələrdə də müəyyən bir motivin növlərini tapmaq mümkündür. Məsələn, əsas variant kimi götürdüyümüz "Miraclouse birth" ilə bağlı epizodları A-"Mithological" (Azərbaycanca: "Mifoloji"), B-"Animal" (Heyvanat) və s. bölümə daxil olan motivlər arasındakı nümunələrdə də tapa bilirik.

TMİ nəinki möcüzəli doğuluş motivinin ayrı-ayrı növləri haqqında zəngin məlumat mənbəyi hesab olunur, həmçinin sözügedən motivin yayılmış olduğu coğrafi bölgələrdən hansının üstün olub-olmamasını müəyyən etməyə imkan yaradır. Bu kataloqa möcüzəli doğuluşla bağlı təsəvvürlər:

Miraclouse conception (Möcüzəli mayalanma) və Miraclouse birth (Möcüzəli doğuluş) başlıqları altında məsələni iki aspektdən araşdırır.

Ötən əsrin birinci yarısından başlayaraq rus folklorşünası V.Propp da məsələyə münasibət bildirərək "Möcüzəli doğuluş motivi" (orijinalda: "Мотив чудесного рождения") [158] adlı məqalə ilə çıxış etmişdir. O, özünün bu sahədəki çox ciddi və yeni araşdırmasını nağıllar üzərində tədqiq edərək möcüzəli doğuluş motivinin ayrı-ayrı növləri haqqında məlumat vermişdir. V.Propun tədqiqat obyekti rus və dünya xalqlarının nağılları olmuşdur. Digər rus müəllifləri: V.Jirmunski [144] və E.Meletinski [154] isə möcüzəli doğuluş motivini türkəsilli Sibir xalqlarına məxsus qəhrəman obrazlarının simasında araşdırmaya cəlb etmişlər. Bu müəlliflərin əsas tədqiqat obyekti altay, yakut, şor nağıl və dastanları olmuşdur.

Azərbaycan folklorşünaslığında da möcüzəli doğuluş motivinin semantikasına bir çox alimlər ümumi şəkildə nəzər yetirmişlər. M.H.Təhmasib ilkin ibtidai təxəyyülün məhsulu olan nağıllarımızda, həmçinin dastanlarımızda möcüzəli doğuluş motivinin geniş yayıldığına diqqət çəkmişdir [122]. M.Kazımoğlu sehrli almadan törəyən övladlar motivini möcüzəli doğuluş motivinin bir qolu kimi təhlilə cəlb etmişdir [72]. R.Qafarlı nağıllarda doğulmanın obrazlı təsvirini tədqiq etmiş, sehrli nağıl süjetinin xüsusiyyətlərini incələyərkən möcüzəli doğuluşu sehrli nağıl poetikasının ilkin elementi hesab etmişdir [76]. R.Əliyev Azərbaycan nağıllarında mifik görüşləri tədqiq edərkən möcüzəli doğuluş motivindən yazmışdır [58]. F.Bayat

oğuznamənin variantları haqqında tədqiqat apararkən qəhrəmanın atasız doğulması motivinə diqqət çəkmişdir [48]. C.Bəydili türk mifologiyasının terminologiyasını hazırlayarkən möcüzəli doğuluş motivinə toxunmuş, nağıllardakı bəzi epizodların, o cümlədən möcüzəli doğuluş motivinin mif dünyasından gəldiyini vurğulamışdır [52]. Ə.Əsgər Azərbaycan sehrli nağıllarında qəhrəman-bahadır obrazlarının epik taleyini möcüzəli şəkildə doğulmaları ilə bağlamışdır [64]. O.Əliyev möcüzəli doğuluş motivini ilk insanlar haqqında miflərlə əlaqələndirmişdir [57]. İ.Rüstəmzadə bir çox motivlərlə yanaşı, möcüzəli doğuluş motivindən də tərtib etdiyi "Azərbaycan nağıllarının süjet göstəricisi" kitabında bəhs etmişdir [110]. N.Qurbanov da epik mətnlərdə motiv səviyyəsində özünü göstərən qəhrəmanın möcüzəli doğuluşuna münasibət bildirib [94]. Bu və ya digər müəlliflərin möcüzəli doğuluş motivi ilə bağlı araşdırmalarına həsr olunmuş "Möcüzəli doğuluş motivinin tədqiqat tarixi" adlı məqalə [153] isə 2020-ci ildə işıq üzü görmüşdür.

Göründüyü kimi, möcüzəli doğuluş motivinə Azərbaycanda nağıl və dastanlara aid tədqiqatlarda süjet xəttinin başlanğıc əlaməti kimi ötəri toxunulsa da, bu günə qədər ayrılıqda xüsusi bir tədqiqat əsəri həsr olunmamışdır.

Tədqiqat Azərbaycan folklorunun arxaik janrlarından tutmuş epik, lirik və dramatik janrları əsasında aparılmışdır. Qədim inanclarla yanaşı, əfsanə, rəvayət, nağıl və dastanlarda möcüzəli doğuluş motivinin rəngarəng təsvirlərinə rast gəlinməkdədir. Möcüzəli doğuluş motivinin ayrı-ayrı növlərinin öyrənilməsi, təsvirlərin bir araya

gətirilib, digər türksoylu və dünya xalqlarının folklor mətnləri ilə müqayisə etmək, Azərbaycan folklorunda özünəməxsus şəkildə işləndiyini üzə çıxarmaq tədqiqatın əsas predmetidir.

Tədqiqatın aparılmasında başlıca məqsəd beynəlxalq motiv olan möcüzəli doğuluş motivi növlərinin Azərbaycan folklorunda da zəngin olduğunu sübut etməkdən ibarətdir. İnsanın necə ortaya çıxması ilə bağlı mülahizələri öyrənmək və öyrəndiklərimizi tanıtmaq məqsədilə bu vəzifələr yerinə yetirilmişdir: Möcüzəli doğuluş motivinin arxaik köklərini və mifoloji semantikasını tədqiq etmək, problemə sistemli şəkildə yanaşaraq möcüzəli doğuluş motivinin ifadə formalarını müəyyənləşdirmək, möcüzəliliyin xarakterik xüsusiyyətlərini və fərqli şəkillərini üzə çıxarmaq, motivin əsasındakı arxaik mifoloji təsəvvürlərin izlərini aşkarlamaq, möcüzəli doğuluş motivinin mənşəyinin ilk insan (insanlar) haqqında mif mətnlərinə bağlılığını milli folklor nümunələrinin köməyilə əsaslandırmaq, yaradılış mətnlərini möcüzəli doğuluş motivinin ilkin qaynağı kimi təqdim etmək və Azərbaycan folklorunda qeydə alınmış misalları dünya ölkələrinin yaradılış mətnləri ilə müqayisə etmək, möcüzəli doğuluş motivinin mifik Dünya Modelini formalaşdıran əsas ünsür-lərlə – torpaq, ağac, su, od, eləcə də heyvan kultu (totemizm) ilə bağlılığını göstərmək, insanın doğulmasının fövqəltəbii şəkildə əks etdirildiyini, cansız hesab edilən varlıqların da insan yaratmağın əsas vasitəsi olduğunu müəyyənləşdirmək, müəyyən sehr düstur-larının doğuluş məqamında, eləcə də ana bətnində mayalan-ma baş verəndə və ona qədərki dövrdə icra edilməsini

göstərmək, bu təsvirin dünyaya gələcək yeni insanla bağlılığının səbəbini aydınlaşdırmaq, möcüzəli şəkildə doğulan qəhrəmanları himayə edən müqəddəs və demonik varlıqların rolunu üzə çıxarmaq, motivin epik folklorun ayrı-ayrı janrlarında funksiyasını aşkar etmək, epik folklorda fərqli obyekt və predmetlərin etiologiyasının möcüzəli doğuluş motivi ilə izah edildiyini üzə çıxarmaq, dini şəxsiyyətlərin, övliyaların və peyğəmbərlərin möcüzəli şəkildə doğuluşunu təsvir edən rəvayətlərin semantik təhlilini aparmaq, Azərbaycan folklorunda daha çox nağıl və dastanlarda təsadüf edilən doğuluş epizodlarının möcüzəli xarakterini şərtləndirən amilləri üzə çıxarmaq, lirik və dramatik folklorda: əmək və mərasim nəğmələrində, layla və oxşamalarda, bayatılarda, aşıq poeziyasında, oyun və tamaşalarda möcüzəli doğuluş motivi ilə səsləşən məqamları üzə çıxarmaq, bətndaxili inkişaf və ona qədərki dövr ərzində həyata keçirilən mərasimlərin, qurbankəsmə, alqış oxuma, nəzir paylama, sehr, cadu, tilsim və bu kimi ritual elementlərin kökündə dayanan qədim inanclarımızda möcüzəli doğuluş motivinin izlərini göstərmək.

Tədqiqat möcüzəli doğuluş motivinin epik, lirik, dramatik folklorun əsas janrları çərçivəsində öyrənilməsinə həsr olunmuş ilk araşdırma hesab olunur.

Azərbaycan folklorşünaslığında ilk dəfə olaraq möcüzəli doğuluş motivi sistemli və əhatəli şəkildə araşdırılmışdır.

Araşdırmada möcüzəli doğuluş motivinin mifoloji qaynağı kimi ilk insanların yaranması ilə bağlı miflər əsas götürülmüş, Azərbaycan folklorşünaslığında sistemli şəkildə

ilk dəfə tədqiq edilmiş və məlum olmuşdur ki, yaradılış mətnlərində bu motiv özünü aydın şəkildə göstərir.

Möcüzəli doğuluş motivində ilkin stixiyaların əsas vasitə olduğu aşkara çıxarılmış və bakirə hamiləlik mifinin təsirilə yaranan folklor nümunələri ilk dəfə bir araya gətirilib təhlilə cəlb edilmişdir.

Bakirə hamiləlik mifinin Azərbaycan folklor nümunələri əsasında növləri (ceyran ətindən doğuluş, ölüdən doğuluş, tüpürcəkdən – ağız suyundan doğuluş, sehrli muncuqdan doğuluş) müəyyən olunmuşdur.

Möcüzəli doğuluşla bağlı təsəvvürlər ayırd edilərkən məzmun və formaya görə iki situasiya bir-birindən ayrılmışdır: 1. Möcüzəli mayalanma (Miraclouse conception), 2. Möcüzəli doğuluş (Miraclouse birth).

Tədqiqat işində həmçinin möcüzəli doğuluş motivinin Azərbaycan folklorunun epik, lirik və dramatik janrlarındakı təsvir üsulları aydınlaşdırılmışdır.

Azərbaycan nağılları əsasında möcüzəli doğuluş motivinin növləri təsnif edilmişdir.

Azərbaycan dastanlarında doğuluşun sehrli xarakter almasına yönələn fəaliyyət aktlarının (sehrli almanın təqdim olunması, alqışlar – yalvarışlar, xeyir-dualar, xeyriyyəçilk fəaliyyəti, qurbankəsmə ayinləri, müqəddəs yerləri ziyarət etmə ritualları, nəzir paylamalar və s.) xarakteri müəyyən edilmişdir.

Mötivin aşkarlanan bəzi növlərində islamiyyətdən əvvəlki mifik dünyagörüşünü yaşadan ənənəvi inancların izi tapılmışdır.

Möcüzəli doğuluş motivinin digər motivlərlə əlaqəsi müəyyənləşdirilmişdir.

Tədqiqatda əldə olunan nəticələr digər motivlərin və başqa xalqların mədəniyyətinin köklərini öyrənməkdə nəzəri baza rolunu oynaya, əsas obyektə, ali məktəblərin folklor və mifologiya kurslarının tədrisində istifadə oluna bilər.

MÖCÜZƏLİ DOĞULUŞ MOTİVİ VƏ ARXAİK MİFOLOJİ TƏSƏVVÜR

Möcüzəli doğuluş motivinin mifoloji qaynaqları

Möcüzəli doğuluş motivi şifahi xalq yaradıcılığının epik ənənəsində geniş yayılmışdır. Onun əsasını, adından da göründüyü kimi, insanın qeyri-adi şəkildə, əksər hallarda sakral vasitələrlə, fövqəltəbii yolla dünyaya gəlməsi təşkil edir. Ənənəvi olmayan məzmun xalqın ilkin dünyagörüşündən qaynaqlanır, toplumun yaradıcılıq fantaziyası ilə gündəmə gələn əhvalat poetik boyalarla çeşidlənərək müxtəlif formalara düşür, variantlaşır. Bütün hallarda möcüzəli doğuluş motivinin özəyində insan faktoru dayanır. Elmə insanın yaranması ilə bağlı antropoqonik (törəyiş) miflər məlumdur ki, lap başlanğıcda formalaşan ən arxaik düşüncə və yaradıcılıq hadisəsidir, sonralar şüurlu canlının meydana gəlməsinin bədii təzahürünə çevrilərək ayrı-ayrı epik mətnlərin mühüm elementi olmuşdur. Məşhur rus folklorşünası V.Propp möcüzəli doğuluş motivinin yaranma mənbəyini 3 qrupa ayırmışdı:

1. *Totemizmlə bağlı təsəvvürlər;*
2. *Bitki aləminin həyatverici qüvvəsi ilə bağlı təsəvvürlər (bəzən totemizmin izləri ilə);*
3. *İlk insanların yaradılması haqqındakı miflərə gedib çıxan motivlər"* [158, s.237].

V. Propp törəyiş miflərinin yaradıcılarını primitiv xalqlar adlandıraraq xüsusi vurğulayır ki, burada insanlar deyil, tanrılar insanları gildən (torpaqdan) yaradır və həmin

yaranışlar ilk insanlar hesab olunurlar. Alim fikirlərini ümumiləşdirərək qeyd edir ki, bir çox xalqların inancına görə, möcüzəli şəkildə yalnız ilk insanlar yaranmışdır, çünki hələ mövcud olmayan varlıqdan ilk insan doğula bilməzdi. [158, s.233]. Əlbəttə, ilkin törəyiş miflərini möcüzəli doğuluş mətnləri ilə qarışdırmaq olmaz. Lakin hər ikisinin əsasında insanın dünyaya göz açması təsəvvürü dayanır. Məqsədimiz həmçinin möcüzəli doğuluş motivini struktur-semiotik yanaşma ilə bütün səviyyələrdə təhlil etməkdən ibarətdir. Qeyd edək ki, ilk insanlarla bağlı miflər adətən belə adlandırılmışdır: İlk insanların yaranması və ya ilk insanların törəyişi. Elmi ədəbiyyatlarda yazılanlardan bəlli olur ki, möcüzəli doğuluş ilk insanların yaranması haqqında miflərə gedib çıxan motivlərdən biridir. Örnək kimi Adəm və Həvva haqqındakı mifləri misal gostərə bilərik. Onlar bir çox xalqların şifahi ədəbiyyatında mövcuddur və yaradılışla bağlı mətnlərin əsas leytmotivini təşkil edir. Ümumiyyətlə, ilk insanlarla bağlı müxtəlif motivlərin təsvir olunmasına baxmayaraq, bu mövzudakı törəyiş – yaradılış mətnləri, əsasən Adəm və Həvvanın adı ilə bağlanılmaqdadır.

Simvolik doğuluş motivinə istinad etmək üçün Azərbaycan türklərinin folklorundakı nümunələrə diqqət edək. Belə mətnlərdən birində deyilir: *"Lap qabaqlar Allahdan başqa heç kim yoxuymuş. Yer üzü də başdan-başa suyuymuş. Allah bu suyu lil eliyir, sonra da lili qurudub torpax eliyir... Torpaxdan palçıx qəyirib insanları yaradır, onlara uruh verir"* [63, s.26]. Digər bir mətndə isə simvolik doğuluş motivi saxlanılsa da, yaranışın səbəbi digər varlıqların qüdrətindən asılı olur: *"Günəş və Ayın izdivacından törəmiş 364 ötüycənin sonbeşiyi dəryaya baxarkən*

gördüyü qəribə bir əks onu təəcübləndirir. Sonra bunun öz əksi olduğunu anlayaraq çal-çamurdan (torpaqdan) özünə oxşar iki əcayib məxluq düzəldir... Elə o gündən də ötüycənin palçıqdan düzəltdiyi qəribə məxluqlar bir-birilərini Adəm-Həvva deyə çagırırlar" [19, s.18].

Adəm və Həvva motivinin elmə məlum olan ilk qaynağının Bibliya (xristianlığın müqəddəs kitablar toplusu) hesab edilməsinə baxmayaraq, onu digər müqəddəs kitab olan "Qurani-Kərim"də də [93, s.57] izləyirik. Bu ifadələri xatırlamağı vacib sayırıq: *"Həqiqətən Allah yanında İsanın hekayəti (yaradılışın necəliyi baxımından) Adəmin hekayəti kimidir. Allah onu torpaqdan yaratdı. Sonra ona canlı insan ol dedi. O da oldu. (sanki sən onun olmasını görürdün. Adəmin cüssəsi çöldə, İsanınkı isə ana bətnində yaradıldı və onların hər ikisi Allahın əzəli əmri ilə atasız insan oldular"* [93, s.57]. Bəzi türk xalqlarının folklorunda Adəm və Həvvanı tamamilə başqa qəhrəmanlar əvəz edir (müqayisə üçün altay miflərindəki Törüngöy və Eceni, yakut türklərinə görə, *"bu da bir növü Adəm"* [108, s.113] deyə adı hallanan Ər-Soqotaxı xarakterizə etmək kifayətdir, amma Azərbaycan türklərinin mifoloji mətnləri arasında bu obrazların adına rast gəlinmir. B.Ögələ görə, qədim türklər ilk insana Yalnquk, insan oğluna da Yalnquk oğlu deyirdilər [108, s.471]. Araşdırılan qədim mənbələr içərisində gil lövhələri ilə əks-səda doğurmuş şumerlərə məxsus daş kitabələr də bu kontekstdə dəyərli məlumatlar verir. Əgər Bibliyaya görə, dünyada yaranmış ilk insan kişi cinsindən olan Adəmin adıyla bağlıdırsa, qədim şumer mifləri başqa informasiyalardan söz açır: "*ilk insan Lulla anlandırılmışdı, hansı ki, bir ilahənin, bir qadının surətində yaradılmışdı. Onun cinsi qadın idi və torpaqdan*

əmələ gəlmişdi, ona görə də torpağın bir hissəsi və ya ana tanrıça adlanmışdı" [137, s.18].

Azərbaycan türklərinin ilk insanın möcüzəli yaradılışına həsr olunan miflərində konkret adın çəkilməməsi və "ilk insan", "insanoglu" kəlmələrinin işlədilməsi də daha çox yayılmışdır. Məsələn, Güney Azərbaycan ərazisindən toplanılmış folklor mətnlərindən birində təsvir olunur ki, Allah əvvəlcə dənizləri, sularda yaşayan heyvanları, bitkiləri yaratmış, onların ardınca isə yer üzündə yaşayan bu yaradılışların hamısından üstün duran gözəl, misilsiz bir məxluq yaratmaq qərarına gəlmişdir: "*Allah-təala insanı yaratmaq üçün Cəbrayılı yer üzünə göndərib, ordan bir ovuc torpaq gətirməyi əmr edir. Yer Cəbrayıldan Allahın fikrini öyrənincə dilə gəlib deyir: "Pərvərdigara! Məndən aldığın bir ovuc torpaqdan yaratmaq istədiyin insan sabah üsyan edib günah işlər, cəzaya müstəhəq olursa, cəhənnəmdən qurtulacağı olmaz. Amma mənim cəhənnəm odunda yanmağa taqətim yoxdu. Allahlığın xatirinə, gəl, bu mövcudu yaratma!" Cəbrayıl torpaq götürməyib geri qayıdır. Bu dəfə Mikayıl və onun ardınca İsrafil bir ovuc torpaq aparmaq üçün yer üzünə gəlirlər. Yer bunların da hər ikisinə çoxlu yalvar-yaxar edir, onlar da torpağa əl vurmadan geri qayıdırlar. Nəhayət, yenə Əzrayıl yerə göndərilir. Yer qabağdakı kimi ona da çox yalvarır. Əzrayıl yerin yalvarışına belə cavab verir: "Sənin dediklərin hamısı doğrudu, lakin haqq-təalanın fərmayişi yerinə yetirilməlidir". O, bir ovuc torpaq götürüb qayıdır. Əzrayıl bu işi bacarıqla yerinə yetirdiyinə görə insanların ölüm ayağında canını almaq işi ona tapışırılır"* [67, s.17]. Möcüzəli doğuluş motivinin tarixi kökləri, mifoloji

qaynaqları elmi məqalələrimizdən birinin [98] tədqiqat obyekti olmuşdur.

Bakirə hamiləlik mifi

Dünya folklorunda olduğu kimi, Azərbaycan poetik şifahi xalq yaradıcılığında möcüzəli doğuluş motivinin qaynağında ilk insanların yaranması ilə bağlı mif mətnlərinin durduğunu vurğuladıq. Nümunələr əsasında göstərdik ki, milli folklorda da Adəm və Həvva ilə bağlı mətnlər vardır və həmin mətnlər insanın möcüzəli törəyişini təsvir edir. Bu təsvirlər miflərdən epik folklor janrlarına transformasiya olunmuşdur. Azərbaycan folklorunda adı keçən möcüzəli şəkildə doğulmuş qəhrəmanların ən qədimi Adəm və Həvva sayıla bilər. Onlar tanrı hökmü ilə yaradılmış ilk insanlardır. Digər türk xalqlarının folklor nümunələrindən isə Ece və Törüngeyi, Ər Soqotaxı örnək verə bilərik. Folklor mətnlərinə görə, Tanrı onları bir ovuc torpaqdan yaratmışdır. İlk insanın törəyişi möcüzəli olduğu kimi, övlad dünyaya gətirmə mexanizminə yiyələnmə də qeyri-adi şəkildə baş vermişdir. Yasaq edilmiş meyvəni yeməklə günah işlədən arxaik qəhrəmanlara doğum sancısı cəza kimi verilir. İlk insanlardan doğulmuşlarla bağlı bəzi nümunələrə diqqət yetirək. Mətnlərin birində deyilir ki, Həvva Ana 72 ildə, hər dəfə əkiz oğlan-qız dünyaya gətirdi. Onlar 7777 il doğub törədilər. Ölüm nə olduğunu bilmədilər [19, s.12]. M.Ekici qeyd edir ki, qəhrəmanlar öz cəmiyyətlərində liderlik özəlliklərində ortaya çıxar və sahib olduqları liderlik özəllikləri ilə “ideal tip” və ya “örnək tip” olaraq təsvir edilirlər [169, s.16]. Adəm və Həvvanın

mövcud olduğu cəmiyyət bir müddət sadəcə iki nəfərdən ibarət idi. Qədim insanların artımla, doğumla bağlı qeyri-adi yozumları onların mifoloji düşüncə tərzini müəyyən edirdi. Onun üçün gizli qalan mətləblər içərisində insanın doğuluşu birincilərdən idi. İlk insanların doğula bilmədiyini yəqin etdikdən sonra ana bətnində inkişaf edib, 9 ayın tamamında dünyaya gələn insan övladının doğuluşunda möcüzə axtarmağa başladılar.

Epik folklora transformasiya olunan möcüzəli doğuluş motivi çox qədim inanclara söykənirdi. Milli folklorda qeyd olunan bir çox mətnlər bütün dünya folklorunda olduğu kimi, partenogenez nəzəriyyəsini əks etdirmişdir. Bu nəzəriyyə özündə qadının kişi cinsinin iştirakı olmadan uşaq dünyaya gətirməsi ilə bağlı inamları (bakirə döllənmə hadisəsini) ehtiva edir. Qeyd edək ki, sonrakı inkişaf dövründə yaradıcı tanrı motivi şəklini dəyişməyə başlayıb. İnanclara görə, möcüzəli doğuluş ya dərvişlərin verdiyi sehrli almanın köməyi ilə, ya alqış, xeyir-dua, nəzir-niyazın kəraməti ilə insan cütlüyündən, ya da yeyilmiş, udulmuş vasitələrin magik təsirindən və təbii qüvvələrin ani təsirindən – günəş işığından, ildırımın şiddətindən baş verə bilir. Sonuncu iki səbəb möcüzəli doğuluşla bağlı olub, ondan əvvəl gələn mərhələni özündə ehtiva edən bakirə hamiləlik (rusca: neporoçnoe zaçatii) mərhələsidir. V.Propp öz məqaləsində məsələyə münasibəti bu cür bildirmişdir: "*Belə nəticəyə gəlmək olar ki, kişinin mayalanmada olan rolu heç də həmişə başa düşülməyib. Nəslin yaradıcısı kimi yalnız qadın hesab olunub. Bu cür təəssürat isə matriarxat ilə sıx bağlıdır. Atalıq rolunun dərk edilməsi daha sonra yaranıb"* [158, s.207]. Doğuluşun dərk edilməsi ilə bağlı iki

alimin bir-birinə zidd qənaətləri də çox maraqlıdır. Belə ki, D.K.Zelenin yazır: "*Kişinin mayalanma aktında iştirak etməsi haqqında tam xəbərsiz olduqları fikrini etnoqraflar bir çox ibtidai tayfalara aid edirlər* [145, s.365]. Reytsenşteyn isə əksinə, bu fikrə tənqidlə yanaşaraq qeyd edir ki, cinsi ünsiyyət və mayalanma arasındakı səbəbiyyət əlaqəsi tarixi insana belə uzun müddət naməlum qalırdı [158, s.207]. Əlbəttə ki, zaman keçdikcə – insanların dünyagörüşü səviyyəsi artdıqca doğulmanın həqiqi səbəbləri məlum olur. Bu səbəblərin məlum olmasına baxmayaraq, mayalanmanın cinsi ünsiyyətdən xaric mümkün olmasına inam da davam edir. Müqəddəs "Quran" kitabında bakirə Məryəm (virgin Mary) haqqında yayılmış xristianlıq inanclarına rast gəlinir ki, burda da söhbət bakirə hamiləlik mifinin baş qəhrəmanlarından – qadınlardan gedir. Belə ki, kitabın Ali-İmran surəsində bakirə Məryəm ilə Allahın elçisi sayılan Cəbrayıl arasında baş tutmuş dialoqda bakirə qadının uşaq doğa bilmək ehtimalı təsdiqlənir: "*Məryəm dedi: "Mənə heç bir bəşərin toxunmadığı halda mənim necə övladım ola bilər? Dedi: Elədir. Allah istədiyini yaradır, bir şeyin olmasını qəti şəkildə istəyəndə ona yalnız ol deyir, beləliklə də həmin şey dərhal olur"* [93, s.56]. Qeyd edək ki, bakirə hamiləlik nəticəsində dünyaya göz açmış peyğəmbərlərə həsr olunmuş qədim mif və dini rəvayətlər yalnız İsa peyğəmbərin adı ilə məşhurlaşmır. Ümumdünya dinlərinə həsr olunmuş kitablardan birində Nuh peyğəmbərin də sözügedən bakirə hamiləlik nəticəsində doğulduğunu söyləyən qədim mətnlərə istinad edilir [150, s.313]. Hətta *mədəni qəhrəmanlar haqda miflərdə bütün xalqların mifologiyasının ən qədim motivlərindən biri olan "günahsız*

mayalanma" haqqındakı miflər geniş yayılmışdır. Burada ilkin insanın, əcdad-qəhrəmanın buluddan, yaxud onu işıqlandıran gün şüasından doğulduğu bildirilir [89, s.54-55]. Daha bir mədəni qəhrəman hesab edilən Oğuz Xaqanın Ay Kağan tərəfindən dünyaya gətirilməsinin əski möcüzəli doğuluş motivinə (partenogenez) uyğun gəldiyi göstərilmişdir: *Oğuzun bakirə, pak hesab edilən Aydan doğulması onu Tanrı oğlu hesab etməyə imkan verir* [48, s.141].

V.Propp düşünürdü ki, bəşər mədəniyyətinin ən ilkin, ibtidai pilləsində "möcüzəli" doğuluşu hamıya aid edirdilər [158, s.207]. V.M.Jirmunski də möcüzəli mayalanma nəticəsində qəhrəmanın doğuluşuna geniş məqalə həsr etmişdi. Alimin irəli sürdüyü fikir ondan ibarətdir ki, möcüzəli mayalanma (döllənmə) və möcüzəli doğulma motivi mif, nağıl və dastanlarda geniş yayılmışdır. Onun qənaətinə görə, bu motiv özünün daha arxaik formalarında anaxaqanlıq dövründə mövcud olan partenogenez (yəni bakirə döllənmə) haqqında ibtidai təsəvvürlərlə bağlıdır. Qəhrəman, onun anasının sehrli alma yemə və ya sehrli mənbəyə malik su içmə səbəbindən doğulur, hətta, gül qoxusu, günəş şüası, yağış, külək hamiləliyə səbəb ola bilər [144, s.224]. *"Qədim latın dilində bu doğuluş növü "sine concubity" adlandırılır"* [125, s.112]. Mənası atasız doğum anlamına gəlməkdədir. Hətta çin mifologiyasında da anaxaqanlıq dövründə doğuluşla bağlı baş vermiş möcüzələr haqqında danışılır : "*Yalnız qadınların yaşadığı, sülalələlik etdiyi bir çarlıqda hamiləlik cənub küləyinin vasitəsilə baş verir, bu da nəsli çoxaldır"* [138, s.341]. Bakirə analığa dair folklor örnəklərini bir araya toplayan J. Kempel yaşayan xalq

inanclarına əsasən müşahidə edib ki, yanlışlıqla udulan bir yarpaq, bir yemiş, hətta bir nəfəs belə hazır olan ana bətnini dölləmək üçün yetərli ola bilər [168, s.288]. P.Lafarq qeyd edib ki, qədim miflərə görə, üç yunan tanrıçası – Yunona, Minerva, Diana ərsiz olmaqlarına baxmayaraq, bir neçə dəfə ana olublar. Çox qədimlərdə Yunanıstanda bakirəlik anlamı bugünkü məna yükünə sahib olmayıb, sadəcə olaraq, ərdə olmayan qadının oğluna "parthenias" (rusca, "сын девы" – yəni bakirə oğlu) deyiblər. Lakin zaman keçdikcə bakirə ana miflərdə obrazlaşdırılıb və kişinin iştirakı olmadan analıq (rusca: мать без содействия) kimi düşünülməyə başlanıb [152, s.136-138]. Kempelə görə, əski çağlarda o qadınlara, həm də analara bakirə deyilib ki, onların əri "*bilinməyən və görünməyəndir*" [168, s.275].

Həmçinin Türk mifologiyasında da bakirə qızlardan doğulmuş uşaqlarla bağlı özünəxas əhvalatlar dolaşır. Bu əhvalatların birində "*kocaya varmamış kızdan doğulan aşurilər*" haqda danışılır: "*qızlar uşaq dünyaya gətirərkən insanlardan utanar və dərhal həmin uşağı, anlaşılmasın deyə, axar bir çaya buraxarlar. Tələş içində olduqlarından onlar çocuğu basdırıb üstünü torpaqlamağı unudarlar. O çocuq sonradan ayılıb meşəyə gedər və aşuri olar"* [132, s.533-539]. Mətnin digər bir variantına görə isə, qızlar hamilə qalınca doğduqları uşağı naməlum yerlərə aparıb onları tərk edərlər. Deyilənə görə, bu uşaqlar sonradan əjdaha olurmuş [132, s.533-539]. Türk şaman mətnlərindən birində isə bakirə qızdan doğulanın gələcəkdə məhz şaman olması haqda məlumat verilir [51, s.61].

Qədim əfsanələrdən birində deyilir ki, xariqüladə bir məxluq naminə əri tərəfindən atılan və dəniz dalğalarının

ixtiyarına buraxılan qadın tənha adaya düşür. Aclıqdan ölmək üzrə olan bu qadın öz sırğalarını bəzəyən toxumları yeyir. O, toxumlardan hamilə qalır və yumurtlayır [139, s.533].

Milli folklor nümunələrində rast gəldiyimiz bəzi möcüzəli qəhrəmanlar da sözügedən bakirə hamiləlik nəticəsində yaranmışlar. Göy mıncıx" [32, s.225], Kəsik baş" [33, s.165], "Quru kəllə", [25, s.179], "Ceyran" [45, s.192http://www.nagillar.az/article/a-73.html], "Kəl Həsənin nağılı" [35, s.81], Reyhanın nağılı" [44, s.128] və "Qaraqaşın nağılı"nda [29, s.225] gələcək ana müxtəlif qidaları qəbul edir. Dərhal sonra isə onun bətnində döllənmə baş verir. A.Veselovski yazır ki, dünya xalqlarının epik folklorunda hətta qadın cinsinin iştirakı olmadan da doğuluş səhnələrinin təsvir olunduğu nağıllar mövcuddur. Müəllifin onlardan biri – portuqal xalq nağılı haqqında verdiyi məlumatda qeyri-ənənəvi epizodlarla qarşılaşırıq. Təsvir olunur ki, müqəddəs Antoni uşaqsız bir qadına 3 alma verir. Təsadüfən almaları qadın yox, onun əri yeyir, o, hamilə qalır və onun qarnını kəsib qız uşağını çıxarırlar [139, 649]. Burda Afinanı öz başından doğmuş Zevs haqqında miflər yada düşür [151, s.39-40].

Yuxarıda sadaladığımız Azərbaycan nağıllarının qəhrəmanlarının doğulması üçün sanki atanın iştirakı lazım deyil. Adı çəkilən ilk üç nağılda möcüzəli surətdə doğuluşda əsas diqqət bakirə qadınlara yönəlmişdir. Bakirə olmalarına baxmayaraq, muncuq dənəsini udaraq, ölmüş insanın quru kəllə sümüyünün döyülmüş tozunu dadaraq hamilə qalan qadınlar 9 ayın tamamında uşaq dünyaya gətirirlər. Nağılda təsadüf edilən bu doğuluş formasının hansı səbəblərə görə

təzahür etməsi maraqlıdır. Qeyd edildiyi kimi, anaxaqanlıq dövründə inkişaf etmiş partenogenez inancları qeyri-adi yolla döllənməni və dünyaya gəlməni əks etdirmişdir. Dünya xalqlarının mifologiyalarında özünü göstərən bu motiv bakirə hamiləlik adlandırılır və rəngarəng variantlara düşərək dastan, əfsanə və nağılların süjet xəttinin əsas elementlərindən birini təşkil edir. A.Veselovski qeyri-adi yolla döllənməyə misal olaraq yeyilən toxum, alma; udulan qan, kəllənin külü, saç, ətir, tüpürcək, küləyin təsiri, günəş şüası, müqəddəs hesab edilən suyun içilməsi kimi yayğın olan motivləri nəinki xatırladır, hətta onların hərəsinə aid bir nağılın təsvirini verir. Qeyri-adi yolla hamilə qalma ilə yanaşı, qeyri-adi yolla dünyaya gəlmənin də möcüzəli doğuluş motivini şərtləndirdiyini vurğulayır və əldən, başdan, buddan və s. doğuluş formalarının adını çəkir [139, s.533-540]. Möcüzəli mayalanma mifinə aid yuxarıda qeyd etdiyimiz Azərbaycan xalq nağıllarında əsas sakral vasitələr bunlardır: muncuq dənəsi, quru kəllə tozu, sehrli su, ceyran əti.

Qeyd edək ki, bakirə hamiləlik mifi haqda "Dədə Qorqud" jurnalında məqaləmiz dərc olunmuşdur [96].

Möcüzəli doğuluş motivi və arxaik kultlar

Torpaq kultu

İlk insanın sudan doğulması – yaranması, tanrıların istəyilə onların sudan törəməsi inancına da həm dünya xalqlarının mifologiyasında, həm türk yaradılış miflərində (nümunə üçün türk "Yaradılış" dastanındakı təsvirlərə

baxmaq olar) rast gəlinir. Möcüzəli doğuluş motivində su kultunun rolu ayrıca bir mövzudur və bu haqda irəlidə geniş danışacağıq. Bu kontekstdə torpağın – yerin dəyəri, yaradılışın – törəyişin – doğuşun mənbəyi kimi onu digər obyektlərdən daha boyük çəkiyə malik edir. Azərbaycan folklor mətnlərində ilk insanın torpaqla əlaqələndirilməsinin alternativi, demək olar ki, yoxdur. İnsanın həmçinin ağacdan, müxtəlif heyvanlardan (məs: qurd, ayı), quşlardan törəməsi motivi möcüzəli doğuş təsəvvürlərini ifadə edir, amma antropoqonik mif mətnlərində bu substansiyalara təsadüf edilmir. Onlara daha çox nağıl və dastanlarımızda rast gəlinir.

Arxaik olaraq antropoqonik mifləri kosmoqonik miflərin bir davamı kimi qəbul ediriksə, insanın törəyişinin torpaq və ya su stixiyası ilə bağlanması məntiqi cəhətdən ağlabatan görünür. "*Göyün yeddi qatı var; birinci qat torpaxdı ki, qara camaat yaşayır*" [42, s.35] deyən Azərbaycan türkləri üçün, qeyd edildiyi kimi, torpağın müqəddəsliyi əsas götürülür. İnsana müraciətlə deyilən "*torpaq kimi bərəkətli ol"* [6, s.608] deyimi məhsuldarlıq simvolu olmanı vurğulayır.

Mifoloji təsəvvürlərə görə, ilk insanlar hesab edilən Adəm və Həvvanın da həyata doğuşunun məhz məhsuldarlıq simvolu olan torpaqla əlaqələndirilməsi təsadüfi deyildir. Hətta bəzən torpağın artım gücünün insana möcüzəli şəkildə keçə bilməsi üçün xüsusi mərasimlər təşkil olunmuşdur: "*Gənc bir ailənin nikah gecəsi yeni əkin sahəsində keçirilmişdir; bu ritualın torpağın məhsuldarlığına müsbət təsir göstərdiyinə inanılmış, həmçinin bu təsirin əks təsir yaradacağı da düşünülmüşdür; Yer Ana uşaq doğulması*

üçün möcüzəli gücünü yeni ailə quranlara ötürmüşdür" [178].

Möcüzəli doğuluş motivinin müxtəlif variantlarından bəhs edərkən Yerin – torpağın ana bətni rolunu oynaması ilə bağlı nəzəri fikirlərə və praktiki misallara (folklor mətnlərinin köməyilə) istinad etmək mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Folklorda doğuluş motivini təhlil edən L.A.Sedov da qeyd etmişdir ki, möcüzəli doğuluş o əşyalarla əlaqələndirilir ki, məhsuldarlığın bir şəkildə rəmzi olsun [155, s.385-387]. Gəldiyimiz nəticə ondan ibarətdir ki, ilk insanların yaradılması, əski etiqadlara əsasən, Tanrı qüdrətilə baş vermişdirsə də, torpaq burda da simvolik olaraq ana bətni obrazında çıxış etmişdir. Həmçinin, Yerin – torpağın antropomorfik olması ilə bağlı digər türkəsilli xalqlardan (altay, yakut) toplanılmış mif mətnlərində Yer Ana deyilən mifoloji varlıqdan bəhs edən məlumatlar da az deyildir. Hansı ki, qadınları himayə edərək, xüsusilə də doğulmanı, artmanı dəstəkləyərək Yerin – torpağın obrazı rolunda görünməkdədir. Əslində Azərbaycan türklərinin də ruhuna yaxın təsvirlər olsa da, toplanılmış folklor mətnləri arasında Yer Ana adına rast gəlinmir. Amma dildə-agızda gəzən "ana torpaq" ifadəsi məsələnin mahiyyətinə yaxınlaşmış kimi görünür.

Maraqlı informasiyalardan biri də odur ki, türk xalqları torpağı igidin ona güc verən anası kimi təsəvvür etmişlər. "*Sözsüz ki, belə bir təfəkkür torpağın ilkin başlanğıc olması inamı ilə bağlıdır, torpağı ilk ünsür kimi qəbul etməklə səsləşir"* [115, s.304]. Mifoloji təsəvvürlərə görə, torpaq yağış yağdıqdan sonra nəmlənir, onda döllənmə baş verdikdən sonra ana olmağın mümkünlüyü yaranır. *Xalq inanclarında*

Yer bir məhsuldarlıq tanrısı olaraq qəbul edilmiş və beləliklə də kainatın qadın mənşəyini təcəssüm etdirmişdir [178].

"Qarabag: folklor da bir tarixdir" silsiləsinin III cildində – insanın yaranması ilə bağlı mətnlərin birində (burda Yerin – torpağın antropomorfik xarakterli olduğu görülməkdədir) deyilir ki, torpağın özü də bir canlıdır*: "Allah bəndəni yaratmağ isdiyirmiş. Onun özünün neçə dənə mələyi varmış. O mələklərdən hangisini göndərifsə, yerdən torpağ gətir, torpağ qışqırıf. Heş biri gətirə bilmiyif. Yenəndə torpağ elə vahimə çıxardıf ki, məni götürmə. Axırda bu mələklərin heş biri yarıtmır, Allah Azreyili çağırır. Deyir ki, get torpaxdan bir az götür gəl. Deyir: "Qurban olum, axı bir belə mələklər gedib torpaxdan götürə bilmiyif. Torpax vahimə çıxardır ki, mənnən götürməyin, yaralamayın məni". Torpax da özü bir cannıdı. Axırı Allah-tala əmr eliyir ki, mən saa deyirəm, get götür gəl. Azreyil yenir torpağın üsdünə. Torpax vahiməsini qaldırır, çığırır, bağırır: "Yox, maa toxunma, məni yaralama". Deyir: "Ə, sənnən aparıramsa, saa qayıdacağ". Onçun görürsən, deyir, insan torpaxdan yaranıf, torpağa da qismət olacağ. Get indi yüzillik, minillik qəbri aç, gör orda bir şey qalıb? Torpağ oluf, çıxıf gedif. Onnan sora torpax rahatçılıx tapıf. Deyif ki, əgər maa qayıdacaxsa, olar"* [80, s.5]. Mövzusu ilk insanın yaranmasını əks etdirən bu variantı Cəbrayıl rayonunda yaşamış, sonra isə qaçqın şəhərciyində məskunlaşan T.Süleymanov söyləmişdir. "*Torpağı gücverən kimi təsəvvür edərək onunla bağlılığını təzahür*" [115, s.304] etdirən söyləyicinin danışdığı bu mətndə işğal olunmuş torpağına qayıtmağa ümid bəsləməsi inamı da

diqqətdən qaçmır. Məsələnin anlaşılan başqa yönü isə ondan ibarətdir ki, "əgər mənə qayıdacaqsa" deyərək, torpağın – yerin şərt kəsdiyini dilə gətirən söyləyicinin dediyi mətndə bədii poetik xüsusiyyətlərlə yanaşı, mifik düşüncə ilə bağlı da özəlliklər vardır. Bu düşüncələrə görə, ölüm son deyil, əksinə, Yerin – torpağın bətninə və deməli, yeni bir həyatın başlangıcına dönmə deməkdir [178]. Bu halda, belə bir açıqlama söyləmiş olsaq, onun yanlış qənaət olmadığını düşünərik*:* Deməli, mif mətnlərinin əsas ideyası olub arxaik inanclardan hesab edilən reinkarnasiyanın da (yenidən yaranma, yenidən dirilmə) mənşəyini ilk insanların torpaqdan yaradılmasına söykənən ibtidai təsəvvürlərə bağlamaq mümkündür. Bu təsəvvürlər zaman keçdikcə özünü epik folklor mətnlərində canlanmaq – məhv olmaq – yenidən özünə qayıdış – bərpaolunma şəklində büruzə verir. R.Əliyevin qeyd etdiyinə görə, bu şəkil həm də "torpaqdan yaranan torpağa dönəcək" ideyasının formalarındandır [60, s.25].

Mahiyyətcə yuxarıda bəhs etdiyimiz mifə yaxın olan digər mifdə Qayomard ölümdən əvvəl torpağa toxum qoyur. Həmin toxum 40 il günəş işığında qalandan sonra ondan revac kolları əmələ gəlir. Bu kollar insan formasına düşürlər. Maşya və Maşyana insanların ilk əcdadları olublar [66, s.180]. Maraqlıdır ki, ilk insan haqda miflər *"mifoloji obraz və motivlər səviyyəsində epik mətnlərə transformasiya olunaraq"* [94, s.121], bu gün söylənilməkdə davam edir. Mətnləri öyrəndikcə belə nəticəyə gəlirik ki, söyləyicinin yaddaşında bu informasiya qarışıq olsa da, ilkin semanika, ilkin qəlib hələ də qalır. Məsələn, Adəm və Həvva haqqında bu gun toplanılan bəzi folklor nümunələrində təsadüf edilən

"*arxaik elementlərin varlığı həmin mətnlərin yaranması dövrünü əks etdirmir. İş ondadır ki, qədim zamanlardan süzülüb gələn üç yaddaş tipinə əsasən – şifahi ənənənin yaddaşı, süjetin yaddaşı və söyləyicinin yaddaşına əsasən"* [65, s.107] cağdaş dövrdə də yaradılan mətnlər yazıya alınmışdır: "*Azrayıldı, Mikayıldı, Cəbrayıldı, İsrafildi, bular dörd qardaşdı. Adəm peyğəmbər yarananda Allah-talanın hökmüynən hərəsi dünyanın bir küncünnən bir xışma torpax gətirir. Deyir ki, get dünyanın dörd küncünnən torpax gətir, buna can verim. Odur ki, deyillər Adəm torpaxdan yaranıf. Olar dördü də mələkədi. Deyillər: "Yarəbbi, icazə ver biz gedəh gətirəh". Dedi: "Axı gətirəmməzsiniz". Dedi: "Gətirməsəh, bizə nə qəsd eliyirisən elə". Oların dördü də gedillər. Dünyanın dörd küncünnən hərəsi bir ovuc torpax gətirir. Qatır o palçığa, Allah-talanın əmriynən buna can gəlir. Dedi: "Yarəbbi, buları gətirdih, bizə hörmətin nə olajax?" Dedi: "Sizə hörmətim odu ki, bütün bu dünyanı sizə tapşırıram"* [81, s.10].

Ümumilikdə törəyiş miflərini təhlil edərkən belə bir qənaətə gəlinmişdir: *Törəyiş miflərində insan-agac, insan-quş, insan-heyvan əqrəbalığı kökən miflərində insanların bu cansız-canlı varlıqlara dönüşməsi şəklində qorunub* [49, s.200]. Məntiqli yanaşmadır, bu "məntiqli düsturu" torpaqdan doğma – törəmə motivinə tətbiq etsək, düstur sanki öz qəlibinə düşmüş kimi görünər; tanrının torpaqdan (gildən, palçıqdan və s.) yaratdığı insan ona görə yerə basdırılır ki, nəticədə torpağa çevriləcək; axı onun "xəmiri torpaqdan yoğrulmusdur". Həmçinin Azərbaycanda çox işlək olan, ər-arvad haqqında deyilən *"onların torpağı bir yerdən götürülüb"* [6, s.608] atalar sözü də Adəm-Həvva

motivinin detallarını xatırladır. Hətta mətnlərdə rastlasdığımız ağaclara sitayiş, torpaqda becərilərək doğuşa vəsilə olan hər bir meyvə, tərəvəz, dənli bitkinin sehrli gücünə inam və bu kimi etiqadların da kökü torpağın, yerin məhsuldarlıq gücünə malik olması ilə ölçülür.

Beləliklə, bu nəticəyə gəlmək olar: mifik təsəvvürlərə əsasən, Adəm və Həvvadan doğulan insanların əcdadları möcüzəli şəkildə yaranmış, zaman keçdikcə, bu təsəvvürlərin köməyi ilə qadın-kişi münasibətləri bədiiləşdirilmiş və insanın yaranması ilə bağlı daha poetik məzmunlu təsvirlərdə öz əksini tapmışdır. Torpaqla başlayan ideya cansız obyektlərdən doğulmanın mümkünlüyünə inancın bünövrəsini qoymuşdur. Hansı ki, Azərbaycan folklor nümunələrinin böyük bir qismi sözügedən inancların (atalar sözündən tutmuş dastanlara qədər) geniş şəkildə işıqlandırıldığı, sadə və aydın formada nəql olunduğu, üslubu, təhkiyəsi, təsvir vasitələri ilə doğuş motivini ifadə edən örnəklərdir. Həmçinin təqdim edəcəyimiz növbəti hissələrdə də görəcəyik ki, bu örnəklərdəki "*möcüzəli doguluş motivi əslində törənişlə bağlı miflərdə mövcud olan ilk insanın və ya mədəni qəhrəmanların yaradılışlarını təkrarlamaqdadır"* [94, s.120]. Sadəcə unutmamaq lazımdır ki, ilk insanın məhz torpaqdan yaradılmasını təsvir edən miflər mükəmməlləşərək möcüzəli doğuluş motivinin yenə də nüvəsini təşkil etmiş və sakrallığını qoruyub saxlamışdır. Bu haqda F.Bayatın ifadə etdiyi fikirlər də cəlbedici görünür: "*İlk yaradılış qutsal olduğu üçün sonrakıların da başlanğıcı rolundadır"* [49, s.77]. Deməli, bu məntiqlə belə bir fikir reallaşır: sudan, agacdan və ya hər hansı bir meyvədən, dağdan və ya daşdan

və s.-dən doğulmanın – törəmənin torpaqdan yaranma ilə bilavasitə əlaqəsi vardır. Bu əlaqənin izləri həmçinin Azərbaycan turklərinin rituallarında da təntənəli şəkildə təqdim olunmaqdadır. *"Torpaq insan yaradılışının maddi əsası olmaq etibarilə son dərəcə əhəmiyyətli mövqeyə malikdir. Yaradılışın maddi əsası olmasından irəli gələrək sakral mifoloji semantikaya da malikdir. Yazda torpağın oyanmasının mifik kökləri də dirilmə, canlanma anlayışı ilə əlaqədardır. Bu isə insanın yaradılış mifindən qaynaqlanır"* [175]. Qəbul edək ki, Azərbaycan türkləri torpaqdan yaranma möcüzəsini müxtəlif səmavi dinlərin məzmununa istinad edərək öz folklorunda işıqlandıra bilmişdir, amma bu da faktdır ki, xalqın mifik düşüncəsində yaşayan torpaq inancı əbədiləşərək onun mərasimlərinə daşınmış və özəlliyini qorumuşdur. Torpaq çərşənbəsinin təntənəsi digər çərşənbələrin təntənəsindən çox fərqlənir. Bəzən İlaxır, bəzən də Yer çərşənbəsi adlanan Torpaq çərşənbəsi "*özünəməxsus ayin və mərasimləri ilə digər çərşənbələri geridə qoyur... Torpağa əlahiddə bir sevgi ilə qaygı göstərilir*" [66, s.182]. Bu isə onun həm məhsuldarlığın, həm də doğuşun rəmzinə çevrilərək müqəddəsləşdiyini sübuta yetirir.

Azərbaycanlıların bu haqda düşüncələrinin əks olunduğu folklor mətnlərini tədqiq etmək Türk mifologiyası baxımından da əhəmiyyət kəsb edir.

Ağac kultu

İlk insanların torpaqdan və ya gildən yaradılması haqda miflər bütün dünya xalqlarında mövcuddur. Bu miflər möcüzəli şəkildə doğulma motivinin ən qədim nümunələri sayılsalar da, paralel olaraq ilk insanların ağacdan törəməsini ifadə edən folklor nümunələri də qeydə alınmışdır. İlk öncə, ağacların – bitkilərin ibadətinə əsaslanan anlayışları ətraflı öyrənmək lazımdır. Möcüzəli şəkildə doğulmanı yalnız nağıllar üzərində tədqiq edən rus alimi V.Propp məqalələrinin birində qeyd edir ki, bəzi qədim miflərə görə, ilk insanlar torpaqdan və gildən yaradılmışdılar, lakin onlar uğursuz alındıqlarına görə ikinci insanları ağacdan yaratmağa başladılar. Alim daha sonra Cənubi Amerika ölkələrinin folklor mətnlərindən nümunələr gətirir [158, s.234-235]. Deməyə ehtiyac duyuruq ki, türk xalqların bir çoxunda da nəinki ikinci, məhz birinci insanların ağacdan yaranıb törəməsi haqda çoxlu sayda miflər mövcuddur. Bu miflərlə eyni məzmun daşıyan folklor əsərlərinə istinadən tərtib edilmiş motivlərin indeksləşmiş modelinə S.Tompsonun məşhur Motiv İndeks Kataloqunda (TMİ) [179] rast gəlmək olur. Ağaclara, bitkilərə sitayiş və ya ibadət (V1.7.; V11.1); sehrli ağaclar (V1.7.1; D950) ağaclardan (T532.1.2;T543), güllərdən (T543.2), meyvələrdən (T543.3) doğuluş, müxtəlif növ meyvələr yeməklə hamilə qalma (T511.1), insan övladının ağacdan (A1236), qönçələrdən (A1236.1) yaranması, ağaca dönmə (T584.05), qadının çiçəyə çevrilməsi (A2611.04.1), tabuları qırmaq üçün ağaça çevrilmə (C961.3.2), uşağın ağacda dünyaya gəlməsi (T581.3), Həyat ağacı (E90) ağac ruhu

(E701.4), hissə-hissə ağaca dönüşmə (A2611.05) [179] və s. motivlər möcüzəli doğulmanın ağac kultu ilə bağlı paradiqmaları olaraq S.Tompsonun kataloqunda təsnif olunmuş, təsvirlərin istinad mənbəyi xüsusi adlarla qeyd olunmuşdur. Amma TMİ-nin İrlandiyadan Hindistana qədər mövcud olan Avropa – Asiya ölkələrinin, hətta Afrika və Amerika xalqlarının folklor mətnlərini əhatə etməsi ilə bağlı qeydlər öz təsdiqini tapmamışdır. Bu adlar içərisində nəinki Azərbaycan, hətta digər türkəsilli xalqların adının qeyd olunmamasına baxmayaraq (bəzi istisnaları çıxmaq şərtilə), möcüzəli doğuluşda ağac kultu ilə bağlı yuxarıda bəhs etdiyimiz motivlərin əksəriyyətini Azərbaycan folklorunda, çoxunu isə türksoylu xalqların folklor nümunələri içərisində tapmaq mümkündür. Bu mümkünlüyü sübut etmək üçün nümunə gətirəcəyimiz foklor mətnlərindəki motiv (möcüzəli doğuluşla birbaşa və dolayısı yolla əlaqəsi olan) indekslərini Tompson kataloqundakı indekslərə uyğun olaraq qeyd edəcəyik.

Bu miflərin təhlili zamanı ağacın struktur xüsusiyyətləri arasında onun antropomorflaşması ön plana çəkilən bənd olur: ağac doğur, ağac doğulur, ağac ilk yaradıcı rolunda çıxış edir. Bütün bu deyilənləri nəzərə alarkən C.Frezerin "Ağaclara sitayiş" adlı məşhur yazısında qədim mifopoetik təfəkkürə verdiyi qiyməti şərt kimi götürmək düzgün olardı: *qədim xalqlar inanırdılar ki, təbiətin hər bir obyektinin ruhu vardır* [161, s.123].

Azərbaycanlılar yuxarıda qeyd etdiyimiz türkəsilli xalqların bir nümayəndəsi olduqlarına görə birinci işimiz ilk insanların ağacdan törəməsini əks etdirən folklor mətnlərini şifahi ədəbiyyat nümunələri arasında aramaq oldu. Əfsuslar

olsun ki, ilk insanların torpaqdan və ya gildən yaradılmış olmaları haqda söylənilən mətnlər nəinki üstünlük təşkil edir, hətta alternativi yoxdur. Bu məsələni möcüzəli doğuluş motivində torpaq kultunu dəyərləndirərkən tədqiq etmişik. Ancaq sonrakı mərhələdə – yəni dünyagörüşün mif səviyyəsi bitdikdən sonra yaranmış əfsanə, nağıl və dastanlarda müxtəlif bitkilərin, meyvə ya giləmeyvələrin təsiri ilə artma, doğulma hallarına rast gəlinir ki, bu da müəyyən fikirlərin ortaya çıxmasına səbəb olur. Əsas fikir ondan ibarətdir ki, ağacdan törəmə də sudan və ya dağdan, daşdan törəmə motivləri kimi torpaqdan yaranma motivi ilə birbaşa bağlı olaraq cansız əşyaların nə üçün möcüzəli təsirdə olub müqəddəsləşdiyini anladır. Məhz ağaclar, onların meyvələri, kökləri müqəddəs hesab edildiyi üçün insanlar tərəfindən bir kult kimi qəbul olunmağa başlayır. (Qeyd edək ki, burda ağac şərti xarakter daşıyaraq öz məzmununda bir çox məfhumları – bütün bitkilər aləmini, otları, çiçəkləri, meyvələri də ehtiva edir). Ağaca sitayiş etməyin hansı inanca söykəndiyini tədqiq etmək də bizi işimizdən ayırmayacaq. Bu istiqamətdə apardığımız araşdırma sonucunda C.Frezerin "Müqəddəs palıdlar" başlıqlı yazısının ("Əski-Əhddə folklor" kitabına daxildir) məsələyə elmi qiymət vermiş sanballı və bir az daha əski mənbələrdən hesab olunduğu qənaətindəyik. C. Frezer qəti şəkildə bildirmişdir ki, ağaclara ona görə sitayiş olunur ki, onların insan ruhlarının məskəni olduğuna inanılır. Alimin fikrinə görə, Məhəmməd peyğəmbərin sərt və ciddi qanunlarına baxmayaraq, islamı qəbul etmiş xalqlar arasında bu sitayiş olunmanın kökünü kəsmək mümkün olmamışdır. Bu inancın kökü isə birmənalı şəkildə bütpərəstliklə bağlıdır [162,

s.381]. Bəzən isə bu inancın kökü şamanizmlə əlaqələndirilərək, müqəddəs ağaclara tapınmanın islami bir görünüşlə hələ də davam etdiyi vurğulanmışdır: "*Qırğızlarda şamanizm dövründən qalma müqəddəs ağaclar ...islamlaşdırılmış və "övliyaların" türbələri olmuşdur. Çocuk sahibi olmaq məqsədilə ulu bir ağacın olduğu pirlərə üz tutan insanlar oradan su və torpaq götürmək, budaqlara bez – parça bağlamaqla rituallar təşkil etmişlər* [124, s.103]. Azərbaycanda da bəzi ağac-pirlərə üz tutan ziyarətçilərin pirin suyundan və torpağından hazırlanmış tütyə məhlulunu içmələri yuxarıda sözügedən rituallar silsiləsinə daxildir. (Bu ritualların məqsədi odur ki, inanca görə, övladı olmayan qadınların duasıyla onlara tanrı və ya ağac ruhları tərəfindən övlad bəxş ediləcəkdir. Ağac ruhları haqqında yeri gəldikcə bilgi verəcəyik. Ümumiyyətlə, ağac etiqadının bütpərəstlik və ya şamanizmlə əlaqəsini araşdırmaq bizi işimizdən ayırmasın deyə, diqqətimizi birbaşa Günəş (od), su, torpaq stixiyaları kimi, bitkilərin – ağacların da möcüzəli qəhrəmanların dünyaya gəlməsindəki mühüm yerinə yönəltmək istəyirik. Ona görə birinci ilkin stixiyalardan bəhs edib, ağac inancını sonraya saxlamışıq ki, *mifoloji inamlara görə, bunlar* (yəni, ilkin stixiyalar – X.M) *müqəddəs, ilkin olmuşlar* [57, s.17]. Türkəsilli xalqların əski inamlarında su və ağac kultunun paralel təhlilini aparan tədqiqatçıların fikrinə görə, ağac da su kimi ilkindir. İnsan və həyat onlardan yaranmışdır. M.Seyidov bu ağacı Dünya ağacı kimi qələmə verərək əslində özünəqədərki nəzəriyyələri təsdiqləyir [116, s.118]. Mifopoetik təfəkkürün icad etdiyi Dünya ağacı insanın törədiyi varlıqlar arasında xüsusi çəkiyə malik olsa da, bəzi mətnlərin təhlili ilk

yaranışla bağlı zidd fikirlərin mövcud olduğunu da aşkarlamaqdadır. Bu mətnlərə görə, "başlanğıcda ancaq və ancaq insan mövcud olmuşdur. Az qala torpaq da, hər qaya, hər daş da insan şəklindədir, bu insanlar bəzən könüllü olaraq, bəzən də məcburi yolla formalarını dəyişərək qayanı, çayı, ağacı, quşu, heyvanı və s. meydana gətirmişdir [71, s.45]. Bu yanaşmanı C.Bəydili də təsdiqləyərək antropoloji miflərin çoxunu bu cür səciyyələndirmişdir: *dünyada bütün nə ki canlı varlıq, əşya və təbiət cisimləri varsa, hamısı başlanğıcda insanmış* [52, s.39]. R.Qafarlı miflərdə genezis və doğumun başqa şəkildə olduğunu vurgulayaraq bəzi məqamlarda yuxarıda qeyd olunan prinsiplərin əksini təşkil etdiyini yazmışdır: "*İnsan özü təbiətin eynihüquqlu detallarından biridir, onun doğuluşunda hətta üstünlük çox hallarda heyvanlarda, quşlarda, cansız varlıqlarda olur. Yəni insan özü ağacdan, quşdan, torpaqdan, heyvandan, sudan, günəşdən və s.-dən əmələ gəlir"* [76, s.338]. Bu yanaşmadan doğuluşda ağac kultunun rolunu izah edərkən istifadə etdikdə, əqli nəticəyə əcasən, yaranan fikir maraq doğurur. Əgər miflərdə insanın yarandığı nəsnələrdən biri kimi, ağac götürülürsə, əfsanələrdə yenidən ağaca çevrilmə və ya dönmə mahiyyət etibarilə yarandığına yenidən dönmə formuluna adekvat olur. Bir çox mətnlərdə daşa, quşa, həmçinin ağaca çevrilmənin bədii semantikası ondan ibarətdir ki, bu cansız əşyalar bilavasitə insanın elə törədiyi təbii obyektlərdir. Bu obyektlər, hətta bəzən əcdad kimi də dəyərləndirilə bilər. (Məsələnin kökü reinkarnasiya və ya inisiasiya ideyalarına (simvolik reinkarnasiya və ya inisiasiya nəzərdə tutulur) gedib çıxır. Aşağıdakı folklor mətninə nəzər yetirək: "*Deyilənə görə, bir qızı sevmədiyi*

adama ərə vermək istəyirlər. Qız bunu istəmir və qaçıb Nüs-Nüsdə dayanıb Allaha dua edir ki, onu qaya parçasına, quşa, və yaxud da bir ağaca çevirsin" [11, s.68]. Və ya qarşımıza çıxan "Yalqız ağac" mətnində təsvir olunur ki, Sərvinaz adlı kasıb bir qız onu təqib edən ağa oğlundan namusunu qorumaq istəyir. Qız namusunun ləkələnməməsi üçün Allaha yalvarır ki, onu ağaca döndərsin. Allah-təala Sərvinazın duasını eşidir və onu həmişəyaşıl ağaca çevriri. Dağın başında tək bitən bu ağac ilin bütün fəsillərində yaşıl olur. Adamlar bu ağaca müqəddəs bir pir kimi baxırlar [11, s.37]. Hər iki variantda tarixi yaddaşa qayıdış nümayiş olunur. Pir kimi sitayiş olunan ağaclar möcüzəli doğuluşa-qədərki mərhələnin birinci sırasında müqəddəs – sakral gücləri ilə yardım göstərirlər. Müşahidələr göstərir ki, əsasən övlad arzusunda olanlar müqəddəs – pir ağaclara sitayis edib qurbanlar kəsərdilər. Müasir dövrdə də ağac pirlərinə paltarlarından bir hissə qoparıb asanlar var. *"Kult hesab edilən varlıqlardan biri olan ağaca ya fərdi yolla, ya da kütləvi şəkildə müraciətlər edib çarə diləməyin mümkünlüyünə"* [76, s.67] şahid oluruq. Ağaca sitayiş edib ondan övlad istəmə arxaik təsəvvürlərə malik olan insanların təfəkkür tərzinin hansı səviyyədə olduğunu göstərir. Bu səviyyəyə nəzər saldıqda bilmək olur ki, kainatın yaradılması anında xaosu nizamlayan göstəricilər içərisində Dünya ağacının əsas kimi vurğulanması ağac məfhumunun kulta dönəcəyini əsla inkar etmir. Dünya ağacının ifadə formalarının birində deyilir ki, o, həyati başlanğıc, məhsuldarlıq, artım anlayışlarını ehtiva edir. M.Seyidovun Oğuznamə ilə bağlı söylədiyi fikrə görə, Oğuz Kağanın gölün ortasındakı

ağacın içindən çıxartdığı qız da Dünya ağacının insanlaşdırılmış obrazıdır [115, s.209].

A. Hacılının bildirdiyinə görə, Dünya ağacının çeşidli şəkil dəyişmələrindən olan Qaba ağac – nəsil ağac türk folklorunda geniş intişar tapıb [69, s.11] Bu doğrudur. Belə ki, KDQ-də – Basatla Təpəgözün dialoqundan maraqlı bir fakt açıqlanır. Məlum olur ki, qəhrəman Basatın əcdadlarını dünyaya gətirən Qaba ağac olmuşdur:

"Anam adın sorar olsan, – Qaba Ağac!
Atam adım deyirsən – Qağan Aslan!
Mənim adım sorarsan –
Aruz oğlu Basatdır" [74, s.102].

Dastandan gətirdiyimiz misalda qədim türklərin inamlar sistemində mövcud olan ağac kultunun və kultla bağlı inamın xüsusi statusuna nəzər yetirdiyimiz zaman ağacın türk mifoloji düşüncəsindəki dəqiq yerini müəyyənləşdirmək olur. "*Belə bir təyinatdan sonra ağacın türk-etnik mədəni ənənəsində ana və ata başlanğıc kimi mövqe tutduğu məlum olur...Epos ənənəsində ağacın əski türklərin anası kimi bilinməsi faktına "Oğuz Kağan" dastanında da rast gəlirik"* [61, s.135].

KDQ-nin 1988-ci ildə nəşr olunmuş variantının şərhlər bölümündə də ağaca ana deyilməsinin kökündə oğuzların qədim inanclarının durduğu yazılmışdır [74, s.249]. *"Kitabi-Dədə Qorqudun poetik frazeologiyasında rast gəldiyimiz "qaba ağacı" ifadəsi, şübhəsiz ki, oğuz-qıpçaq xalqlarının əsatiri Dünya ağacı ilə bağlıdır* [69, s.11]. Oğuzların mifik təfəkküründə əsasən, Dünya ağacı soy, nəsil ağacı anlamına gəlir ki, bu təfəkkürlərin alt qatında ağacların müqəddəs hesab edilməsi, sitayiş obyekti olaraq dəyərləndirilməsi

durmaqdadır. KDQ-nin təşkil olunduğu 12 boydan 7-sinin sonluğunda təqdim edilən alqışlar arasında "kölgəlicə qaba ağacın kəsilməsün" deyiminin semantikasına nəzər salsaq, görərik ki, mətnin bu epizodunda "nəslin, soyun kəsilməsin" mənası ehtiva olunmuşdur [74, s.41; s.50; s.67; s.78; s.84; s.97; s.109]. Nümunə verdiyimiz, məna yükü doğuluşu reallaşdırmağa yönəlmiş bu alqışın hansı inancdan qaynaqlanması barədə irəli sürülmüş fikirlər müxtəlif xarakterlidir. Bunlardan birində deyilir: "*Uşaq sahibi ola bilməyənlər, davamlı qız övladı olub da oğlan övladına qovuşmaq istəyənlər "kaba"* (burda: böyük mənasında – X.M) *və kölgəli ağaclara üz tutaraq müqəddəs ağac vasitəsilə Tanrıdan kut* (burda: övlad mənasında – X.M) *diləməkdədirlər* [128, s.274]. Digər yanaşmaya görə isə, "Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy"da Qaba ağac qəhrəmanın totem anası hesab olunmasına baxmayaraq, alqışlardakı Qaba ağac mifoloji dünya ağacını bildirir [113, s.160].

Diqqəti birinci dəyərləndirmədə ağacın Ana məfhumu ilə təqdim edilməsinə yönəltmək istəyirik. Beləliklə, Qaba ağac burada əcdad rolunda çıxış edərək "*mifik valideyn*" [71, s.115] statusunu qazanır. Yer Ananın türk mifologiyasında artma, törəmə ilə bilavasitə bağlı olması bir çox mülahizələrdə öz təsdiqini tapmışdır. Yer Ana mifologeminə müxtəlif türkəsilli xalqların folklorunda rast gələn B.Ögəlin təbiri ilə desək, əsas ana tanrıları Həyat ağacının (burda dünya ağacı – X.M) kökündə yaşayan və insanlara can verən müqəddəs bir tanrıça idi [50, s.38]. Azərbaycan ərazisindən toplanılmış folklor mətnləri də Dünya ağacı haqqında təsəvvürlərin hələ də yaşadığını isbat edir və bu ağacın cənnətdə yerləşdiyini nəzərə çatdırmış olur [10, s.15]. Ümumiyyətlə, *"dünya*

ağacının ölüb-dirilmə mexanizmi kimi" [111, s.359] qiymətləndirilməsi də ağacla bağlı digər bir mifik təsəvvür haqda danışmağı aktual edir. Bu təsəvvürlərə görə, ağac uşağı dünyaya gətirir, böyüdür, ağac həyatın simvoludur, nəslin xoşbəxt yaşaması üçün zəmanət yaradır. Ağacın budaqlarından doğulacaq körpələrin beşikləri asılar. Ölən uşaqları ağac kökündə dəfn edərlər ki, o doğulduğu yerə də geri dönsün [50, s.182]. Şor folklorunda maraqlı mətnlərə rast gəldik, deyilir ki, ölənlərin cənazəsi ağacdan asılar [143, s.337]. Bütün bu qeyd olunanların – yəni, insanın ağacdan yaranması ideyasının mif çağı insanları tərəfindən dəstəklənməsi qədim inanclara əsaslanır. Bitki aləminin həyatverici qüvvəsi ilə bağlı təsəvvürləri Azərbaycan türklərinin folklorunda daha çox təsadüf olunan mətnlər əsasında təqdim etməyi vacib sayırıq. "Ağ Aşıq və Süsənbər" dastanında toy məclisləri aparan Şıx oğlu Qara Osmanoğlunun züryətsiz olduğu bildirilir. Cənnəti-məkan olmuş atası ona yuxuda söyləyir ki, Arazın xəndəyinin qarşısında bir dağdağan ağacı var. Sən onun yerini dəyişməsən, baharın ilk sel-suları onu yuyub aparacaq. Onun ilk nübarı ilə sənin də ilk barın olacaq. Qara Osmanoğlu buyrulduğu kimi də edir. Ağacı gətirib nişan verildiyi yerdə əkir. Dağdağan ağacı ilk nübar verəndə arvadı da yükünü yerə qoyur [24, s.341]. Burda ağacın yerdəyişməsi ilə qadının doğurqanlığı canlanır, onun övladı ağacın yerinin dəyişdirilməsi sehri ilə dünyaya gəlməyə müvəffəq olur.

"Qədim türklər ağac dedikdə yalnız yer üzündəki yarpaqları və gövdəni deyil, ağacın kökünü də təsəvvür edirdilər" [108, s.104]. Yuxarıda qeyd etdiyimiz dastanda da nizamın yaranması üçün, yəni doğuluşun baş verməsi üçün

bir çox başqa folklor örnəklərində təsadüf etdiyimiz kimi, ağacın yarpaqlarını və ya meyvəsini yemək tələb olunmur. Bu variantda doğuluş üçün fərqli bir sehr düsturu həyata keçirmək lazım gəlir. Ağacı bitdiyi yerdən qopardıb onu yuxuda nişan verildiyi yerdə yenidən basdırdıqdan sonra – bar verildiyi anda möcüzəli şəkildə doğulma motivi gerçəkləşmiş olur. Milli folklorumuzda möcüzəli doğulmaya səbəb olan ağac sehrləri tək bununla bitmir. Ağacdan övlad istəmə bütün regionlarımızda dərindən kök salmışdır. Bunun üçün sitayiş edilən pir – ağaclara üz tutulur, övladın olması üçün dua edilir, niyyət tutulmanı gerçəkləşdirmək üçün budaqlara əski parçaları bağlanılır. Azərbaycanın, demək olar ki, bütün bölgələrində ağac pirləri var; bu pirlərin əksəriyyəti doğuluş inancı ilə bağlıdır. Uşağı olmayan qadınlar bu pirləri tez-tez ziyarət edirlər. "*Bunun kökündə ağacın əcdad olması, uşaq verməsi haqda mifik təsəvvür dayanır*" [71, s.114]. Quba rayonu ərazisində yerləşən belə bir pir-ağac massivi Pirbəhiyyə adlanır. Bu, çox böyük bir ərazini əhatə edən meşəlikdir. Övlad sahibi olmayan qadınlar meşəliyin mərkəzində yerləşən içioyuqlu ağacı ziyarət edərək pirin tütyəsindən içərlər. İnanca görə, ziyarətin və diləyin, daha sonda isə müqəddəs hesab edilən ağac oyuğuna qoyulan nəzirin ardınca qadının boynuna uşaq düşər. Sözügedən bölgədə bu cür ağacları "qoğuşu olan ağaclar" [102, s.90] adlandırırlar. Bu adlanmaya uyğun olaraq "Oğuz Kagan" dastanında diqqəti çəkən məqam vardır. Oğuz Kağan ova çıxarkən göl ortasında bir ağac görür: Bu ağacın oyuğunda bir qız vardı, yalqız oturmuş idi" [48, s.126]. Oğuz sonradan həmin qızla evlənir. J.P.Ruya görə, burada gerçək bir doğum deyil, bir göl ortasındakı ağacın koğuşuna yerləşən dişi bir

varlığın təzahürü əsas mövzu sayılmalıdır [131, s.356]. Nəticə etibarilə koğuş-qoğuş-oyuğ morfemləri eyni semantikanı daşıyaraq doğuluş motivində nəzərdən qaçmayan nüanslardandır. TMİ-də allahların ağac dəliyindən çıxmasını işarələyən indeks A115.7 nömrəsi ilə qeyd olunub [179].

Bəzi müəlliflər içi oyuq ağacları ana bətninin simvolu kimi göstərməklə yanaşı, ağacın qadın kimi doğurqan olduğuna inamın dərin kök saldığını qeyd etmişlər [50, s.38]. J.P.Runun təqdim etdiyi bir etnoqrafik mif mətninə nəzər salsaq, görərik ki, əri ölmüş bir qadın doğum sancıları başladığı an məhz bir ağac oyuğunun içində sığınmaq məcburiyyətində qalmışdı. Qadın həmin oyuqda bir oğlan dünyaya gətirmişdi ki, onun da adını Qıpçaq qoymuşdular. Məlumat verilir ki, bu sözün əski türkcədəki mənası ağac oyuğu anlamına gəlirmiş. Alimin fikrinə görə, burda yenə də ağacın döl yatağı – yəni ana bətni kimi düşünülməsi inancı oz aktuallığını vurğulamışdır [131, s.353]. Yakutlara aid edilən bir inanca görə, çocuğu olmayan yakut qadınları yuvalı qara şam ağacına gələrək onun qarşısında dua edərlər. Həmçinin keçirilən ənənəvi mərasimlərdə uşaqsız qadınlar arık ağacı ətrafında üç dəfə dolaşaraq övlad diləyərlər, "*mənə xoşbəxt, uzunömürlü, ölməz uşaqlar bəxş et" deyə yalvararlar* [156, s.116].

Nəzərdən keçirdiyimiz milli folklor külliyyatı içərisində möcüzəli doğuluşun bu detalları, yəni ağac oyuğunda dünyaya gəlmə sadəcə inanc kimi yaddaşlarda qalmışdır. Məsələn, Oğuz dastanındakı Qıpçaq bəyin ətrafı uca dağlarla əhatə olunmuş bir çayın ortasındakı kiçik bir adada, həm də haqqında yuxarıda bəhs olunan ağac oyuğunun

içində doğulması [108, s.98] kimi təsvirlərə milli külliyyatda rast gəlinməmişdir.

Qeyd etdiyimiz kimi, ilkin olaraq ağac məfhumunun fetiş şəklində xalq arasında qəbul edildiyi şübhəsizdir. Təsvir olunan bir sıra əşyalar və vasitələrin mövcudluğunu qeyd edən R.Qafarlı öz təhlilində yazır ki, bu əşyalar qeyri-adi işləri yerinə yetirir. Və beləliklə də "*maddi əşyalara və varlıqlara fetişizm mövqeyindən yanaşılması itaət və ibadətin daha universal dayağını – kultları meydana gətirmişdir*" [75, s.16]. Ural və Altay mifologiyasında Umay ananın və müqəddəs ağacların əlaqəli təsvirləri məhz doğum mühitində əks etdirilir. Bu haqda diqqətimizi çəkən epizod-lardan birində qeyd olunur ki, Umay Ananın fetişi hesab olunan qayın ağacının çəngələ oxşadılmış budağına qırmızı parça bağlanılaraq doğan qadının başı üzərində saxlanılması və onun qadına kömək edəcəyinin düşünülməsi qədim rituallardan biridir [159, s.73].

İndi aydın olur ki, niyə türkəsilli xalqların qadınları, xüsusilə yakut qadınları uşağı olmaq üçün müqəddəs ağac altında tanrıya tapınarmışlar. *"Düşünülmüşdür ki, müqəddəs ağac hesab edilən qayın ağacı Umayla birgə göydən enmişdir"* [115, s.227-228]. Türk mifologiyasında Umay Ana və yaxud yuxarıda ağac ruhu məfhumu ilə bağlı C. Frezerə istinadən söylədiyimiz fikirləri bir az genişləndirmək lazım gəlir. "*Ağac ruhu məhsuldarlığı təmin etdiyi üçün qadının da nəsil artırmasına, "məhsul verməsinə" kömək edir. Qadınlar ağaclara bu səbəbdən dua ilə müraciət edirlər"* [161, s.132]. Bu məntiqlə övlad sahibi ola bilməyən qadınların qısır, zürriyyətsiz, sonsuz və sairlə bərabər, "*meyvəsiz ağac*" [124, s.102], deyə anılması təsadüf

olunan rəftar formalarından biri kimi sayılmalıdır. Ümumiyyətlə, qadın və ağac arasında bu paralellərin aparılması həmçinin ikincinin birinciyə (ağacın qadına) simvol kimi yanaşması ənənəvi inanc formalarından biri sayıla bilər. K.Yunq bu məsələni özünə xas mənalandırmışdır: "*Ağac uzun müddət qadın simvolu olaraq düşünülmüşdür; əski çağlarda qadında baş verən fallik proseslər, libido hissinin mövcudluğu ağaclarda da müşahidə edilən bir hal kimi dəyərləndirilib"* [167, s.224-225].

Fetişləşdirilmiş ağacların, xüsusilə ana bətnini simvolizə edən oyuqlu ağaclarla bağlı təsadüf etdiyimiz bir nümunədə oyuqlu ağaclar deşikli ağaclar kimi adlandırılmışdır: "*Ağdamın Qasımlı kəndində bir deşihli ağac varıydı. Deməli, ağac nətəriydi? Yerdən təh gövdə çıxmışdı, sonra qayıdıf aralanmışdı, bir də gəlif başdan birləşmişdi. Ortası deşih kimi qalmışdı...Hamı yığılardı gedərdi orda qəşəng yelləncəh asardılar, o ağacın yırtığınnan keçərdilər, çilə kəsdirərdilər də. Uşağı olmayan gəlin-nər yoxdu? Gedirdilər o ağacın deşiyinnən keçirdilər. Əgər keçə bilirdilərsə, övladı olurdu. Elə adam varıydı, arıx olurdu, amma keçə bilmirdi, onun işi düzəlmirdi"* [81, s.34]. Bənzər təsvirləri "Manas" dastanında haqqında söhbət gedən sonsuz qadınların müqəddəs ağacların altında oynaması ilə də əlaqləndirmək olar. Qadınların ağac altında oynaması isə ağacın sirli təsirindən uşaq olacağına inamdan irəli gəlmişdir [108, s.105].

AFK-nın IV cildində ağacdan doğulma səhnəsi təsvir olunur: "*Ay Allah ölürəm, vay, vay sancı öldürür məni.... Dədə Aral səsin ağacdan gəldiyini anladı... Ağaş parçasının səsi kəsilmirdi. O, balaca uşax kimi ağlayırdı. Birdən Boz*

qayanın yuxarısınnan süd rəhli bir su axmağa başladı. Dədə Aral o saat ağac parçasını götürüb qoydu suyun altına. Bir də baxdı ki, ağac parçasının səsi kəsildi. Tez onu ətəyinə püküf üzünü tutdu göyə: Tanrı, verdiyinə şükür... Arvad baxdı, kişi ətəyi dolu gəlif, sevindi. Dədə Aral arvadına dedi: Ay arvad, beşiyi bəri qoy, Tanrı bizə əvlət verib" [31, s.119]. Bu Azərbaycan nağılının motivləri məşhur "Göy oğlu" uyğur mifinin detalları ilə üst-üstə düşür. Mifdə deyilir: "*Bir gecə ağacların üstünə göydən bir şüa enir; gün keçdikcə ağaclardan birinin qarnı şişir, doqquz ayın tamamında bu ağaclardan birinin qarnından qapı açılır, ağacın içində ağzında gümüş əmzik olan beş uşaq görünür... Bu mifdə uşaqların dünya ağacından doğulması mifin ən qədim variantlarından biri hesab olunmalıdır"* [64, s.43]. B.Ögəl isə bu tip mətnələrə daha geniş prizmadan baxmış, əsaslandırmağa çalışmışdır ki, ağaca insan sifətinin verilməsi və onun doğması motivi əslində digər bir vacib motivin – uşağın tanrı tərəfindən göndərilməsi motivinin kölgəsində qalır. Qeyd edildiyi kimi, ağac burada tanrı tərəfindən göndərilmiş uşaqları dünyaya ötürmə vəzifəsini yerinə yetirmişdir [108, s.98]. Məsələnin maraqlı tərəfi ondan ibarətdir ki, ulu əcdadın təfəkküründə kortəbii şəkildə yaranan bütün qəribə formullar reallığa çevrilə bilir [78, s.288]. Belə ki, uşağın yalnız dünyaya gəlmək vəzifəsinin həmin uşaqla heç bir genetik bağlılığı olmayan digər bir qadın tərəfindən yerinə yetirilməsi mifi XX əsrdə gerçəkləşmişdir. Bu metodikanın prinsipləri ondan ibarətdir ki, genetik ana yumurtası ilə genetik ata spermasından mayalanan 3-5 günlük inkişaf etmiş rüşeym uşağı daşımağa, onu dünyaya gətirməyə razı olan digər qadının bətninə

yerləşdirilir. Bu hamiləliyi daşıyan və doğan qadına "daşıyıcı ana – elmi mənbələrdə surrogate mother" [180] deyilir. Bu hal, təbii ki, indi möcüzə kimi qəbul olunmur. Hansı ki, intuitiv şüura malik insanların ağacın can vermə, doğuş həyata keçirmə özəlliklərinə sahib olmasına bağlı düşüncələri ilə səsləşə bilir. Türkəsilli tədqiqatçıların bir qismi məhz elə bu aspektdən çıxış edərək hesab edirlər ki, bəzi folklor nümunələri ağacdan törəmə mətnləri kimi tədqiq edilsə də, əslində uşaqlar ağacdan törəməmişdir; onlar Tanrı tərəfindən müqəddəs ağac vasitəsi ilə yer üzünə göndərilmişlər. Bu mətnlərə misal olaraq göstərilən ən bariz nümunə uyğurların məşhur "Ər-Soqotax" dastanı olmuşdur [128, s.272]. Başqa bir məlumatda isə bildirilir ki, "Ər-Soqotax" müqəddəs qayın ağaclarının törəmə funksiyasına həsr olunmuşdur. Qayın ağacının möcüzəli doğuluşa vasitəçilik etməsi folklor mətnlərindən görünür:

"Ağac xaqan böyükdür, hər şeyin anasıydı,
Varlıq ona bağlıydı, göylə yer binasıydı.
Tam yeddi ayaq idi ağacın yarpaqları". [108, s.112]

Orta Asiya türklərinin inanclarında isə müqəddəs tuba ağacının yarpaqları insanların sayı qədər göstərilir: Bir insan öləndə bu ağacdan bir yarpaq düşərdi [108 s.110]. Bu mətnin digər bir variantı milli folklorumuzda "Dünya ağacı" başlığı altında verilərək hər insanın bir ağac yarpağına sahib olmasını səciyyələndirmişdir: *"Hər insanın bir yarpağı var. Yarananda o yarpağ da yaranır, doğulur, öləndə də u yarpax düşür. Onunçün diyillər ki, bir yarpağ düşəndə bir insan dünyadan gedir* [10, s.15]. Anadolu türklərində də hər insanın bir ağacı olduğuna dair inanclar vardır ki, bu kontekstdə də son olaraq yarpaq motivi daha cəlbedici

görünür: "*Hər kulak çınlayışında ağacdan bir yarpaq düşər və ömründən bir gün əksilər. Ağacda yarpaq bitincə ömür də bitər*"[128, s.245].

Əslində ilk insanların yaranması haqqında miflər içərisində də ağacdan yaranma, ağacdan doğulma motivi üstünlük təşkil edir. Əsasən də türkəsilli xalqlar arasında (məsələn, xakas türklərində) yayılmış inama görə, ilk insanın sümükləri ağacdan yaradılmışdır [50, s.180]. Bəzi türk boyları, örnək olaraq uyğurlar ağacdan törədiklərinə inanırlar. Uyğur türklərinin törəyiş miflərindən birinin qısa məzmunu belədir: "*İki çayın qovşağında yerləşən bir adacığın tam ortasında, yanyana duran iki ağacın arasına düşən ildırımlar sonrasında 5 dənə çadır yaranıbmış və hər çadırın içində bir uşaq oturmaqdaymış. Bu uşaqlar o bölgədəki qövmlər tərəfindən tapılaraq, onların içində yetişib böyümüş və uyğurların ataları olmuşlar. Uşaqlar həmişə gedib o ağaclara təzim ediblər, ağaclar da bunun qarşılığı olaraq onlara xeyir-dua verməyə başlayıblar"* [173, s.13]. Bu törəyiş mətninin digər variantını tədqiq etmiş B.Ögəl öz kitabında qeyd edir ki, həmin uşaqlardan ata-analarının kim olduğunu soruşsalar, o iki ağacı nişan verirmişlər. Uşaqlar ağacları görən kimi onlara eyni övladın ataya göstərdiyi ehtiramı göstərirmişlər [108, s.88].

Bütün türk qövmləri üçün bitkilərin, xüsusilə da ağaclara sitayiş, təzim olunmanın ən əsas xüsusiyyəti bitkilərin qeyri-adi artma, (törəyib artma, bar vermə, nəsil vermə) qabiliyyətinin gücündədir. L.Şternberq yazır:" *Deməyə ehtiyac yoxdur ki, həmin ağacın balaları sayılan minlərlə meyvə və artma qabiliyyətinə görə bitki ilə heç bir heyvan müqayisə oluna bilməz"* [165, s.440]. Bu səbəbdəndir ki,

Azərbaycan türkləri arasında ağaca tapınma dərindən formalaşmışdır. İnsanlar arasında yayılmış inamlardan da görünür ki, çox sayda ağac, meyvə və ya giləmeyvə müqəddəs sayılır. Şəki Folklor Antologiyasında – "Ağaca tapınma" başlığı altında bu inanclara geniş toxunulmuşdur. Misallara nəzər yetirək: "*İnama görə, dağdağan, cəviz, zoğal, çinar, əncir ağacları müqəddəs sayılır. Onları kəsən, yandıran sağ can görməz. Qoz ağacı ümidsizlikdir. Nar, alma, armud dilək ağacıdır. Onları becərən xeyir tapar... Çinar uzaqgörənlikdir və s."* [20, s.85].

Məlum olduğu kimi, hər bir xalqın daha çox dəyər verdiyi bitkilər və ya meyvələr vardır. Azərbaycan folklorunda qarşımıza çıxmış və möcüzəli doğuluş motivinin təsvirində üstünlük təşkil edənlərdən bəhs açmaq lazımdır. Bəhs edəcəyimiz meyvələr və ya bitkilər ağac kultundan qaynaqlanaraq doğuluş motivlərində möcüzə və sehr yaratmaq gücünə malik olurlar. Hətta hamilə qadının 9 ayın sonunda boranı doğması, boranının sonradan cildini dəyişərək qıza dönməsi tərəvəz cinsindən olan bitkilərin də sehrli gücə malik olduğunu təsdiqləyir. Bu gücün möcüzəsi "Qabaq qız" adlı Azərbaycan nağılında geniş təsvir olunmuşdur. Qısa məzmun ondan ibarətdir ki, övladı olmayan bir kişinin arvadı, nəhayət ki, hamilə olur. 9 ayın tamamında bu arvad bir qabaq doğur. Arvad kişidən bu sirri gizlətmək istəyir, çünki qabağı yarıb içindən çıxan qız uşağı anasına: "*Bu sirri heç kimə deməzsən, deyir"* [14, s.160]. Və ya AFA-nın Zəngəzur bölgəsinə həsr olunmuş cildində rast gəlinən "Boranının nağılı"nı qeyd etmək lazım gəlir. Sözügedən nağılın qısa məzmununa görə, boranı əkmiş bir kişi övladsızlıq dərdi çəkirmiş; ay Allah, mənim uşağım

yox, bir şeyim yox deyirmiş. Birdən boranı dillənərək "*bəs mən sənin uşağınam*" da deyib [22, s.188]. Ağac oyuğu, mağaralar, sandıq və s. elementlər kimi boranı da bəzən ana bətni kimi başa düşülüb. Qədim bir hind əfsanəsinə görə, Saqar çarın həyat yoldaşı balqabaq dünyaya gətirir, həmin balqabağın içində 60000 oğlu olur [158, s.211].

Hamiləliyə səbəb olmaq üçün meyvələrin yeyilməsi adətinə, demək olar ki, bütün dünyada və mədəni inkişafın bütün pillələrində rast gəlinir. Dünya folklorunda rast gəlinən meyvə və ya onun toxumunun yeyilməsi motivi qədim inanclarla – bitkilərin məhsuldarlıq gücü ilə əlaqədardır. Meyvələr və döllənmə arasında əlaqə haqqında təsəvvürlər milli folklorumuzda da özünəməxsus şəkildə təsvir olunub. Alma ağacının meyvəsini yeməklə hamilə qalmaq möcüzəli doğuluş motivinin tədqiq olunduğu Azərbaycan folklorunda, xüsusən də nağıl və dastanlarımızda tez-tez qarşıya çıxan təsvirlərdən biridir. TMİ-də təsnif olunmuş – ilk insanın almadan doğulması (A1253.1.2), alma yeməklə hamilə qalma (T511.1.1), insanın alma ağacına dönməsi (D211.5), sehrli almanın məhsuldarlıq (doğurqanlıq – X.M.) yaratması (D1347.1), almanın sevgi yaratması (D1355.7) [179] və s. kimi motivlərin bəziləri milli folklor örnəklərində qarşımıza çıxdı. Beləliklə, alma möcüzəli doğuluşun prioritet meyvəsi olmaq statusunu qazandı. Aydın olduğu kimi, ovsunlanmış alma bu motivin özəyini təşkil edir. Rus alimi V. Jirmunski magik mayalanmanın əsas vasitələrindən biri kimi almanın adını çəkərək onun həm də türk xalqları arasında yayğın olduğunu vurğulamışdır [144, s.229]. Buna Azərbaycan nağılları əsasında yüzlərlə misal çəkmək olar. Nümunə üçün

"Sehrli alma" nağılında möcüzəli doğuluşun baş verməsinə səbəb olmuş sehrli alma motivinə diqqət yetirək. Nağılda var-dövləti, cah-cəlalı başından aşan padşahın vəzirinə dediyi bu sözlər diqqət çəkir*: "Ey vəzir, bu yaşa çatmışam, Allah mənə oğul-qız vermiyif. Var-dövlətim, cah-cəlalım kimə qalajax, yurdumda kim çırax yandırajax?" Vəzir isə cavabında "övladı Allah əta eliyir, biz nə edə bilərik, yaxşısı budu, səbr eliyəh" deyir. Bundan sonra bir dərviş padşaha alma verərək onu arvadıyla birgə yeməyi məsləhət görür, bildirir ki, almanı yiyənnən sonra övladı olacax"* [28, s.258]. Nağılın sonrakı mərhələsində dərvişin proqnozları gerçəkləşir, alma yeyən cütlüyün övladları dünyaya gəlir. Təbii ki, burda alma ağacının meyvəsinin sehrli təsirilə hamiləlik baş verdiyi diqqətdən qaçmır. Almanın hamiləliyi yaratmaq üçün bir vasitə kimi istifadə olunması arxaik təsəvvürlərlə üst-üstə düşür. Meyvənin məhsuldar qabiliyyəti haqqında mövcud olan təsəvvürlərə nəzər salsaq görərik ki, həmçinin də ovsunlama ilə mayalanma baş verə bilir. Diqqət yetirdiyimiz "Sehrli alma" nağılında da alma dərviş tərəfindən ovsunlanmış olur. Amma onun sakral mənşəyə malik olub-olmaması naməlum qalır. Digər bir Azərbaycan nağılı olan "Şahzadə Mütalib"də isə uşağın dünyaya gəlməsi üçün təklif olunan almanın mənbəyi də xarakterizə edilir: Padşah çiləyə düşür, ona görə də uşağı olmur. Onun falına baxıb deyirlər ki, 7 il, gündə 3 dəfə suda çimməlidir ki, çilədən çıxsın. 7 ilin tamamında qəfildən ildırım çaxır, göydən yerə bir bulud düşür. Baxıb görürlər ki, buludun içində bir alma görünür. Padşah fikirləşir ki, yəqin bu almada zürriyyət vardır. Beləliklə, almanı yedikdən sonra padşah övlad sahibi olur ki, bunun da səbəbi almanın

sakral mənşəyində – göydən enmiş bulud parçasında axtarılmalıdır [33, s.3]. İnanca görə, yerə qəfil enən ildırımın şiddəti, bulud parçası, işıq şüası hamiləliyə səbəb olursa, bunun mənşəyi göylə əlaqələndirilir. Əgər qəhrəman göydə doğulub yerə enirsə, onun tanrıoğlu olması haqda mülahizələr meydana çıxır. "Tapdıq" nağılının qəhrəmanı da bu mülahizələrin təsirilə ildırım tanrısının oğlu kimi xarakterizə olunur [64, s.85]. Demək ki, sehrli alma yuxarıda təhlilə cəlb etdiyimiz ikinci nağılda ildırım çaxıb bulud yerə düşdükdən sonra aşkar olunursa, predmetin sakral mənşəyi qeyri-müəyyən qalmır və özünü büruzə verir. "Gürcü qızı" dastanında isə almanın ovsunlanmış və xeyir-dua verildikdən sonra həsrətli valideynlərə yeyilmək üçün təqdim olunması prosesində sakral mənşəlilik obrazların aşağıdakı dialoqu əsasında müəyyənləşdirilir:

"– Arvad, bu alma bizə Allahtaala tərəfindən göndərilib; bunu yesək, uşağımız olacaq.

– A kişi, dəli olma, əgər alma ilə uşaq olsa, bizim bağın almaları elə hey bizim qarnımızdadır, bə niyə evladımız olmur.

– Götür, bu almanı mənim gözümün qabağında yeyək. Allah kərimdir, nə olar, olar.

Beləliklə almanı yeyirlər. Sonra da baş yastığa qoyub dilək hasil edirlər... O vaxtdan doqquz ay, doqquz gün, doqquz gecə, doqquz saat keçdikdən sonra arvad barı həmlini qoyur" [27, s.106].

Nağıllarda bəzən dərvişin verdiyi alma hesabına övladların ayrı-ayrı valideynlərdən törəməsi variantına da rast gəlirik. Məsələn, "Pəri xanımın nağılı"nda dərvişin verdiyi almanı bölüb öz hərəmləri ilə yeyəndən sonra padşah və

vəzirin hər birinin oğlan övladı dünyaya gəlir. Eyni alma sayəsində ayrı-ayrı valideynlərin oğlu və qızının olması da nağıllarda tez-tez rastlaşdığımız motivlərdəndir. Məsələn, "Əhmədnən Sənəm" nağılında sehrli alma qardaşlardan birinə oğul, o birinə isə qız övladı bəxş edir [72, s.18]. Sehrli almadan övladlar törəməsi motivini əkizlər mifi ilə bağlayan M.İmanov bu kontekstdə övladların sakral valideynlərini tədqiq edir. Alimin qənaətinə görə, onlar müxtəlif ata-ananın övladları olsalar da, onların sakral "valideyni" – alma eynidir [72, s.18]. Bu eyniliyin təsdiq edilməsinə "Nəcəf və Pərzad" dastanında sehrli almanın xüsusiyyətlərini sadalayan dərviş tərəfindən açıqlama gəlir: "*Almanı ortadan tən yarı kəsin. Ağ tərəfi birinizdə qalsın, qırmızı tərəfi birinizdə. Həmin almanın bir üzü qızdı, bir üzü oğlan. Onu deyə bilmərəm, hansı oğlandı, hansı qızdı. Çünki aranızda dava düşər. Hər kəs almanı öz külfətiynən nisf-taam eləsin. Birinizin oğlu, birinizin də qızı olacaq. Yerlərinizin uzaqlığına baxmayıb, gərək onları bir-birilərinə verəsiniz. Çünki bir almadan əmələ gəliblər, bir alma kimi də gərək qovuşsunlar"* [36, s.246]. Almadan birdən artıq övladların törəməsini əkizlər mifinə bağlayan M.İmanov nəticə etibarilə onları eynimənşəli adlandırmış və qeyd etmişdir ki, əkizliyin Azərbaycan folklorunda səciyyəvi nümunələrindən biri sehrli almadan törəyən övladların timsalında ortarya çıxır [72, s.18].

Burada meyvənin möcüzəli təsirinə olan inam da nəzərdən qaçmamalıdır. Azərbaycan folklor mətnlərində alma adətən dilək ağacı kimi təsvir olunur. Ağaca tapınmada adı xüsusi vurğulanaraq "*onu becərən xeyir tapar*" [20, s.86] deyə xarakterizə olunur. Yaxud başqa bir misal: Məşhur

"Məlikməmməd" nağılında alma ağacının cavanlıq simvolu kimi xarakterizə edilməsi onun magik qüvvəyə, gücə malik olmasını şərtləndirir: "*Bu alma bir gündə çiçəkləyib, o biri gün də çiçəyini tökürmüş, 3-cü gün də bar verirmiş. Bu almanı hər kəs yesəymiş, 15 yaşında cavan oğlan olarmış"* [43, s.76]. Meyvənin özəlliyi ondadır ki, insanın ölümdən qaçma niyyətini müşayiət edərək əbədi həyat arzusunu belə gerçəkləşdirmək üçün vasitəyə çevrilir. Möcüzəli doğuşu "Şəms-Qəmər" nağılının motivləri əsasında təhlil edən R.Qafarlı burada almanı ər-arvada cavanlıq qüdrəti verən vasitə deyil, uşağın özü kimi qiymətləndirir: "*Çünki Xızır almanı padşaha təqdim edəndə, uşağın oğlan olmasını və adını da bilir"* [76, s.31]. Ümumiyyətlə, Azərbaycan folklor mətnlərində möcüzəli alma qəhrəmanlara dərviş, abid, nurani qoca, övliya, Yer Ananın simvolu sayılan qoca qarı, Zümrüd quşu, nadir hallarda yaşlı valideynlər tərəfindən verilir. Almanın qeyri-adi şəkildə təqdim olunmasını təsvir edən digər epizodları da sadalamağı vacib sayırıq. Beləliklə, bəzən möcüzəli alma göydən düşür, bulağın gözündən tapılır, sandığın içindən çıxır, yaxud yuxuda yeyilir.

Xalq inanclarında yuxuda almanın görülməsi övlad olacağına bir işarə kimi qiymətləndirilir. Hətta bəzi folklor nümunələrində alma övlad həsrəti çəkən insanlara yuxuda olarkən məsləhət bilinir. Mayalanma aktının həyata keçməsində almanın birbaşa iştirak etməsi üçün ilk öncə onun yuxuda müjdələnməsi bir daha sakral mənşəliliyi ehtiva edir. Bu dəfə vasitəçi rolunu oynayan dərvişlər və ya qeyriləri iştirak etmir. Padşaha sarayın həyətindəki arxla qırmızı bir almanın üzəcəyini və bu almanın övladvermə gücünə sahib olacağını yuxuda bəyan edirlər. "Sehrli

sandıq" [32, s.376] nağılının əsas məzmunu da bu ekspozisiya üzərində qurulur. Həmin almanı hərəmi ilə bölüb yeyən padşahın 9 aydan sonra 1 qızı olur. Burda bir fikir yenidən aktuallaşır ki, "*türkəçarədə qan dövranını və qan təzyiqini tənzimləyən bir vasitə kimi istifadə olunan alma bədəni sağlamlaşdırmaq, mədə-bağırsağın normal fəaliyyətinə kömək etmək, zehnə aydınlıq gətirməklə yanaşı"* [124, s.251], sonsuzluğu müalicə edən bir bitki kimi əhəmiyyət daşıyır. Demək ki, möcüzəli doğuluş motivində bitki – ağac – meyvə – alma sonsuzluğun müalicəsində bir məntiqi formul kimi bədii-poetik xüsusiyyətlərlə yanaşı, məntiqi düşüncə ilə bağlı özəllikləri də əks etdirir. Rast gəldiyimiz tədqiqatlardan birində gəlinən qənaətə görə, alma ağacı mifoloji dünyagörüşünün əsas arxetiplərindən sayılan dünya ağacının, həmçinin ölümsüzlüyün, sağlamlığın, gəncliyin - gənc qalmanın simvollarından biridir [180]. Bu məntiqlə doğuluş motivində almadan istifadə edən düşüncə sahiblərinin bir çox hallarda digər bilgilərə də malik olduqlarını təyin etmək olur. Bu biliklərdən rus alimi E. Kaqarov toy mərasimlərinin strukturunu və mənşəyini tədqiq edərkən bəhs edir: "*Gürcülərə aid edilən adətlərdən birinin məğzi ondan ibarətdir ki, toy ərəfəsində kilsədən qayıdan bəy və gəlin tərəfindən yeyilən alma da məhsuldarlığı* (burda doğurqanlığı – X.M) *və sevgini artırmaq vasitələrindən hesab olunur. Xalq təbabətindəki inanca görə, alma erotik gücü artıran vasitələrdən biri hesab olunur* [146, s.177]. Belə olan təqdirdə, *alma ağacının meyvəsini məhsuldarlıq kultu ilə bağlı olaraq bərəkət rəmzi kimi də dəyərləndirmək olar* [57, s.17].

Nəzərdən keçirdiyimiz folklor mətnləri içərisində övlad verən sehrli almalar bir qayda olaraq ər-arvad arasında tən bölünür. Meyvənin möcüzəli təsirindən bəhrələnmək istəyənlərin sayı çoxalsa da, bu qaydaya əməl olunur; yəni övlad həsrəti çəkən dörd, alma isə bir dənədirsə, yenə də yarıya bölünərək həsrətlilər arasında yeyilir. "İbrahimin nağılı"nda iki qardaş tacirin – Əhmədlə Məhəmmədin dərdinə çarə bulağın gözü ilə axıb gələn almada tapılır. Yaxın ətrafda alma ağacını fərq etməyən qardaşlar onun bulaq suyu ilə axıb gəlməsini yozmağa başlayırlar. Əhməd *"qardaş, nə deyirsən de, bu almada bizim bəxtimiz var. Daha taleyimiz bu alma ilə açılacaq",* – deyə təəccübünü gizlətmir. Beləliklə, qardaşlar almanı bıçaqla 4 yerə bölüb arvadları ilə yeyirlər. Mətndə bu epizodlar "*ürəklərinin sidqini almaya bağlayib yatdılar*" şəklində öz poetik ifadəsini tapmışdır. Dünyaya gələn uşaqların görünüşü isə "*elə bil bir almanın iki üzü imişlər*" bənzətməsi ilə təqdim olunur [34, s.38-45].

Deyilənlərdən belə nəticə çıxır ki, Azərbaycan folklor mətnlərində bir çox hallarda qeyri-adi mənşəyə malik olan sehrli almalar doğuluş motivinin möcüzəli şəkil almasına bilavasitə təsir göstərir. Bu şəkildə motivləşmə onu deməyə əsas verir ki, "meyvə yeməklə mayalanma" və ya hamiləliyi yaratmaq üçün ən çox istifadə olunan element kimi almadan istifadə olunması qədim xalq inancları ilə bağlı olmuşdur. Yuxuda alma görmək övladdır və ya şad xəbərdir yozumuna folklor söyləyiciləri inanmasaydı, əski çağlarda yaranmasına baxmayaraq, almadan doğulma motivi əfsanə, nağıl və dastanlarda təkmilləşərək daha irihəcmli mətnlərin əsasını təşkil etməzdi. Meyvənin möcüzəli təsirinə inam hələ də

sarsılmamışdır. Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, hər xalqın sevilən meyvəsi vardır. Hindistanda düyü, Bohemiyada ardıc meyvəsini, Yunanıstanda isə heyvanı istifadə edirlər. Yəhudilər isə yastığın altına mandraqoranı (badımcan fəsiləsindən zəhərli bitki) qoyurlar [158, s.210]. Bu kontekstdə düyünün üzərində dayanan C. Frezerin açıqlamasına görə, Şərqdə düyü artan zaman hamilə qadında olduğu kimi, diqqətlə və çox zərif davranış sərgilənmişir: "*Hətta düyü çiçəklədiyi zaman deyirmişlər ki, o doğum etməyə hazırlaşır"* [161, s.127]. Bu məsələyə dərindən yanaşan A.Afanasyevin fikrinə görə, rus nağıllarında daha çox noxudun adı çəkilir: "*Nağıl mətni şişmə qabiliyyətinə görə noxudun məşhurluğunu göstərir – şahzadə noxudu udur, noxud şişir və get-gedə şahzadəyə ağırlıq verməyə başlayır. Mətnlərdə qozun da məşhurluğu vurğulanır. Ümumiyyətlə, üstünlük təşkil edən meyvələrə nəzər saldıqda belə bir qənaətə gəlinir ki, qadınlar əsasən elə meyvələr qəbul edirmişlər ki, onlar ana bətni ilə – örtük içində olan döl ilə təhtəlşüur assosiasiya edilir, həmçinin qadın meyvəni qəbul etdikdə sanki toxumu qəbul edir"* [158, s.210]. Qədim hind mətnlərinə görə isə, kokos doğurqanlığın bir simvolu sayılaraq kahinlər tərəfindən məbəddə saxlanılmışdır. Hamilə qalmaq istəyən qadınlara bu kokosdan verirlərmiş [161, s.132]. Azərbaycan türklərinin folklor mətnlərində isə qeyd olunduğu kimi, almanın adı hamiləliyi yaratmaq üçün məhsuldar qabiliyyəti olan əsas meyvə kimi digərlərindən üstün hesab olunur. "Türk kültüründə ağac kultu" kitabının müəllifi P.Ergun alma ağacını zürriyyətin simvolu kimi dəyərləndirmişdir: "*Tanrı tərəfindən kut verilən qəhrəmanlar (burda kut verilmək, yəni üstün gücə malik*

olmaq, yaşama gücünü Tanrıdan almaq – X.M) qeyri-adi güclərə malik insanların verdiyi almaları yedikdən sonra dünyaya gələrlər" [128, s.243]. Maraqlıdır ki, Avropa folklorşünasları da türkəsilli xalqlar arasında sonsuzluğun müalicə edilməsində əsas çarə kimi alma ağacı ətrafında təntənəli şəkildə keçirilmiş rituallardan bəhs etmişlər. Bu ritualların əsas qəhrəmanları isə, avropalı müəlliflərin qara qırğızlar (qırğızların qədim adı – X.M) adlandırdığı xalqa mənsub qadınların uşaq sahibi ola bilmələri üçün tənha alma ağacları altında gəzişmələri ilə diqqət çəkmişdir [161, s.133].

Müqəddəs hesab edilən şəxslərin məqsədyönlü şəkildə ovsunladığı almalar Azərbaycan folklor mətnlərində belə tərif edilir: qızıl alma [39, s.52], [25, s.270], yeddi dağ alması [34, s.137], cavanlıq alması [34, s.272], ölməzlik alması [81, s.32], "bir üzü süddən ağ, bir üzü lalədən qırmızı, qeyri-adi alma" [36, s.246], "bir üzü qırmızı, bir üzü sarı alma" [31, s.194] , cənnət alması [33, s.102] və s.

Alma və qısırlıq arasındakı əlaqənin Manasın doğuluşunda da ortaya çıxdığını görməkdəyik. Qəhrəmanın adını daşıyan dastanda Yaqub Xan uşağı olmayan qarısından gileylənir:

"Bu Çıırçıyı alalı
Ben koklayıb bala öpmədim
...Bu məzarlı yeri ziyarət etmiyor
Bu elmalı yerdə yuvarlanmıyor
Və ya
Bir elmanın altına giderək oynamadı
Kısırlıktan kurtarıb, kutsal yol bulamadı" [128, s.273].

Özəlliyi ilə seçilən bir məqam da ondan ibarətdir ki, doğuluş motivinin xarakterini möcüzəli şəkildə dəyişmə gücünə malik olan, ələlxüsus "*ağac kultunun atributu*" [59, s.81] sayılan almanın təsir obyekti yalnız insanlarla məhdudlaşmayıb. Bir çox folklor mətnini örnək olaraq bildirmək lazimdır ki, hətta qabığında da qeyri-adi gücü – sehri olan almaların digər canlılar tərəfindən yeyilməsinin möcüzəli doğuluşa səbəb olduğu Azərbaycan folklor nümunələri arasında qarşıya çıxır. "Şah İsmayıl" dastanında dərvişin ovsunladığı almanın qabıqları "qulunluğundan doğmayan" Qəmərnişan madyana verilir, nəticədə onun bir qulunu olur ki, adını da Qəmərday qoyurlar. Dərvişin tapşırığına görə, Şah İsmayılı Qəmərdaydan savayı heç bir at gəzdirə bilməzdi. Çox güclü olan Şah İsmayılı gövdəsində daşıya biləcək atın da möcüzəli şəkildə doğulmasının vacibliyi dastan yaradıcıları tərəfindən məqsədyönlü düşünülüb [39, s.7]. Və yaxud alma qabığının təsirilə balalama təsviri "Üç qardaş nağılı" [32, s.365] və "Şah İsmayıl Səfəvi" dastanında da [39, s.53] izlənilir. Təsadüf etdiyimiz nağılların birində ("Cinlər padşahının qızı" nağılı) isə motivin ənənəvi məzmununda xırda dəyişiklik baş verir; padşah arvadı ona pay verilən almanı soyub yeyir, qabıqlarını isə zibilliyə atır. Kasıb qonşunun arvadı isə həmin qabığı zibillikdən tapıb yeyir. 9 ayın tamamında isə hərəsinin bir oğlu olur [29, s.41]. Aydın olur ki, mifik təsəvvürlərdə ovsunlanmış meyvə zərrəsinə qədər sehrli güc daşıyaraq dölləndirmə – mayalandırma qabiliyyətinə malik olur.

Alma ağacının (meyvəsinin) möcüzəli doğuluş motivində daşıdığı funksiya ilə bağlı tədqiqat işi beynəlxalq konfrans materialların birində [117] işıq üzü görmüşdür.

Bütün bu deyilənlərdən, yəni ağac kultunun möcüzəli doğuluş motivində istifadə olunan əsas variantlardan biri kimi vurğulanmasından çıxan nəticə ondan ibarətdir ki, müxtəlif növlər içərisində xüsusi çəkiyə malik olan ağacdan törəmə, ağacdan doğulma çox qədim inancların varlığının hələ də qüvvədə olduğunu təsdiqləməkdədir. Bu inanclara görə:

1. Ağac ilk insanın yaranmasında iştirak edir.
2. .Ağac uşağın dünyaya gəlmə funksiyasını yerinə yetirir.
3. Ağacın özü uşaq doğur (törədir).
4. Ağacın çeşidli meyvələri doğurqanlıq yaradır.
5. Ağacın övlad bəxş etmə gücünə malik olmasını əks etdirən inanclar formalaşır və ona sitayiş olunmanı şərtləndirən təbiət obyektinə çevrilir.

Od kultu

Təbiətin əsrarəngiz xarakteri qarşısında antik çağ insanlarının gərgin situasiyaları aşmaq cəhdləri odun kəşf edilməsilə asanlaşmışdı. Əslində günəşin özü də göydə yanan od, yəni həm də tanrı işarəsi kimi qəbul edilərək müqəddəsləşdirilmişdir. Yunan mifologiyasının əsas qəhrəmanlarından bəhs edərkən odu oğurlayıb insanlara aparan Promotey diqqət mərkəzində olur. Onun Zevs tərəfindən ağır cəzaya məhkum edildiyi haqda mətnlərin sədası bütün dünyaya yayılmışdır. Promotey o qədər müqəddəsləşdirilmişdir ki, bəzilərinə görə, o, insan irqinin

yaradıcısı, bəzilərinə görə isə insanlığın qoruyucusu olaraq tanınır [133, s.26].

B.Ögələ görə, türklər də od mədəniyyətini çox qədimdən tanımışlar. Yakut türkləri də odun göydən endiyinə inanırdılar. Bütün Orta Asiya və Sibir mifoloqları odun göydən gəldiyi barədə yekdildirlər [108, s.69]. Əlbəttə ki, əsas vəzifəmizin odun kəşf olunması və ya əhəmiyyəti barədə məlumat vermək olmadığını bildiyimizdən uzatmadan doğuluşla bağlı əlaqələri təyin etməliyik. Od-atəş kultu ilə bağlı məlumat verən M.Seyidov doğum prosesində aktuallaşan Al arvadını xeyirli, od-alovla bağlı ilahə saymışdır. Alimin fikrinə görə, mənası, uca demək imiş, sonradan dinlər, görüşlər dəyişdikcə o, pis təbiətli olmuşdur. Al arvadının sarı qız şəklində təsvir olunması onu Günəşlə bağlayır. Alın qırmızı mənası da fikrimizin doğruluğunu sübut edir. Qırmızı qadın – Al Arvadı həm ölüm gətirir, həm də bir yandan insan artırır, təbiətə can verir [115, s.79; s.183]. "*Qədim azərbaycanlılar odun, alovun (*burada günəş də nəzərə alınmalıdır – *X.M) şərəfinə ayinlər keçirtmişlər. Odla günəş arasında birbaşa əlaqə görən insanlar onu Günəşin simvolu sayır, Günəşə məxsus mifoloji cizgiləri isə odun üzərinə köçürdürdülər"* [60, s.129]. Fikrimizcə, islam dinindən öncə Atropatenada – (indiki Azərbaycanın bəzi ərazisləri də ora daxil idi) zərdüştilik dininin mövcudluğu da burda yaşayan xalqlar üçün odu, atəşi, Günəşi müqəddəs etmişdir. Zərdüştilikdə odun və od kultunun əhəmiyyətini qiymətləndirməmək mümkün deyildir. Avestaya gorə, od o qədər böyük rol oynamışdır ki, zərdüştiləri şox zaman atəşpərəstlər adlandırmışlar. Zərdüşti səcdəgahlarında odu sönməyə qoymur, ona səcdə edilir, onun şərəfinə məbədlər

ucaldılırdı. Məlumat verilir ki, Suraxanıdakı odlara sitayiş edənlər arasında hindlilərlə (parslarla) yanaşı, gəbrlərin də adı çəkilir (gəbrlər məfhumunun yerli zərdüştiləri nəzərdə tutduğunu söyləmək olar – X.M) [171, s.21]. C.Bəydili isə başqa fikirdədir: "*Rituallardakı od elementi daşıdığı simvolikasına görə, müqəddəs bilinib ilahi anlam verildiyindən ona hətta insan nəfəsi toxunmadığının yasaq eləndiyi atəşpərəstlik sistemi zərdüştilik etiqadları ilə deyil, odun gerçəkdə ən ulu varlığın bir vəsfi kimi saflığa, təmizliyə, arınmaya aparan yolda vasitə sayıldığı və təməl sütunlarından da birini əcdad kultunun təşkil elədiyi türk tanrıçılığına əsasən məhz ata-baba ruhlarına tapınmaqla dərin bağlılıqdadır"* [52, s.157]. İnanca görə, oğuz tayfaları bir qanadlı ağacdan və nurdan (oddan) törəyən beş çocuğun övladları kimi xarakterizə olunur [78, s.119]. Məlumat üçün deyək ki, qədim alban dilində yazıya alınıb sonralar qrabarcaya çevrilən mətndə od tanrısının adı Kuardır. *Z.Bünyadov yunan, ərəb, fars, türk və erməni mənbələrinə əsaslanaraq bildirir ki, pəhləvi dilində xvar günəşdir...*[78, s.20]. Amma R.Qafarlı bu yanaşmanı kəskin tənqid edir və bildirir ki, hunların tanrı adını fars, ərəb və erməni mənşəli sözlərlə yozmaq düzgün deyil. Çünki xur əslində Qor deməkdir. Qafqaz hunlarının od-şimşək tanrısının adı da Qor idi. Təsadüfi deyil ki, həmin çağlarda yaranan Azərbaycan eposunun baş qəhrəmanının adında "qor" (Dədə Qorqud) əsas komponentdir [78, s.120]. Odu günəşin yerdəki rəmzi kimi qəbul etsək, Azərbaycan folklorunda Günəşin övlad verib möcüzəli doğuluş motivinin səbəbkarı kimi göstərilmiş nümunələrinə diqqət etməmiz gərəkli olar. Bu baxımdan, ən bariz nümunə "Tapdıq" nağılıdır. Nağılda sətiraltı deyil,

birbaşa, qəhrəmanın Günəşlə bağlılığı təsvir olunur. Nağılın bir neçə variantında Tapdığın doğuluş səhnəsinə münasibət bildirilərkən əski inamın qismən yaşaması sezilməkdədir: "*İşıq qaranlıqda yerə düşdü, yavaş-yavaş işıq düşən tərəfə gəlib gördülər ki, burda bir işıq var. Arvadına dedi: Bu uşaq gün işığınnan göydən düşdü*" [29, s.3]. "Tapdıq" Azərbaycan folklorundakı o nağıllardandır ki, günəşin övlad verməsi (doğması) inancını bu qədər dəqiqliyi ilə təsvir edə bilsin. "Oğuz Kağan" dastanında da bəzi doğuluş səhnələrinin Günəşlə əlaqələndirilməsi nəzərimizdən yayınmır. Oğuz kağanın ilk xanımının işıq şüası vasitəsilə yer üzünə endirilməsi, uyğurların ataları qəbul edilən Buku və qardaşlarının da işıq aracılığı ilə dünyaya göndərilmələri və s. epizodlar elmi tədqiqat mövzusu olmuşdur. "*Həmişə işıq tanrı qatında yaradılan insanların yer üzünə endirilməsində müqəddəs bir vasitə olaraq qarşımıza çıxmaqdadır"* [125, s.114]. M.Abramzon "Manas" eposunun süjetlərindən yazarkən Almambetin Günəş tanrısının oğlu olduğunu açıqça vurğulamışdır [114, s.3].

Yakutların "Yel qanadlı Nurgün Batır" eposunda ilk insanların yerə gəlmələrindən danışılarkən bildirilir ki, dünyanı yaradan tanrılar yerdə yaşayış, həyat olsun deyə bura insanlar göndərirlər. "Tapdıq" nağılının qəhrəmanı da tanrının istəyi ilə, amma Günəş vasitəsilə yer üzərinə göndərilmişdir. Bəzi müəlliflər bu səbəbdən Tapdığı tanrıoğlu adlandıraraq (Tapdığın tanrıoğlu kimi dərin təhlil olunduğu hissə sakral qoruyuculara həsr etdiyimiz bölmədə olacaq) ondan ildırım tanrısının oğlu kimi bəhs etmişlər [64, s.85]. Əlbəttə, burda ildırım da od-atəş atributu kimi qiymətləndirilməlidir. Arxaik inanclarda odun ildırım çax-

masından törəməsi ilə bağlı formalara rast gəlirik ki, bu da odun göy mənşəli olması təəssüratını yaradır. Tufan div və Gün xanımın izdivacından doğulan Tapdığın mənşəyi ondan tanrıoğlu kimi bəhs etməyə sövq edir. Qəhrəmanın hər iki valideyninin odla – atəşlə əlaqələndirilməsi onu göstərir ki, sonrakı zaman kəsiyində odun inanc sistemindəki yeri dəyişilsə belə, hesab edilmiş müqəddəslik yaddaşlardan silinməmişdir. Yakut miflərindən birinə əsasən, odun ildırım tanrısı tərəfindən yaradılması ideyasının türk xalqlarının mifologiyasında geniş yayıldığını görmək olur: "*Ağ qayanın üstündə yerləşən Ağ sarayda yaşayan qoca İldırımın 3 övladının hər biri odu – atəşi simvolizə etmişdir. Böyük oğlu Günəş, ortancıl oğlu Ay, kiçik oğlu od adlandırılmışdır"* [64, s.41]. Həqiqətən də bir çox etnoqrafik qeydlərə əsaslanan ensiklopediyalarda "*odda Allahın gücü gizlənmişdir, ona görə də ilk həyat ünsürlərindən biri kimi həyat enerjisi, məhsuldarlıq simvolu hesab edilərək həyat törədir*" [166, s.395] fikri aktuallığını qoruyub. Bildirilir ki, göy alovu ildırım, şimşək və yağışla birgə məhsuldarlıq yaradır [166, s.395]. Məhz İldırım tanrısının oğlu hesab edilən Tapdığın da gün işığı ilə yerə endirilməsi möcüzəli doğuluş motivinin gerçəkləşməsində indi öləzimiş od-atəş inancının ciddi təsirini inkar etmir. Düzdür, Azərbaycan xalqının inancları arasında ağacın, bitkilər aləminin övlad vermə gücünü odun bu kontekstdə yiyələndiyi çəki ilə müqayisə etmək olmur. Artıq odun doğuluş mərhələsində aktuallaşmaması islam dininin bu inanc sistemini sıradan çıxarması ilə bağlıdır. Bildirildiyi kimi, od Azərbaycan türkləri üçün müqəddəs hesab edilmişdir.

"Min bir gecə nağılları"ndan birində qeyd edilir ki, çoxlu qızı olub oğul arzulayan padşah yuxusunda görür ki, bir ağacın dibinə su tökür, od isə ağacın hamısını yandırır. Yuxunu belə yozurlar ki, oğlun olacaq, bütün səltənəti ələ keçirəcək, rəiyyətlə pis davranacaq [103, s.21]. Göründüyü kimi, folklor mətnində odun neqativ yüklü təqdim edilməsi ərəb nağılında diqqət çəkir. Azərbaycan nağıllarında isə odun və ya odla eyni semantikanı daşıyan işıq, alov, Gün, gün işığı, ildırım və s. təbiət hadisələrindən bəzilərinin doğuma yardım etdiyi göstərilmişdir. İşıq arxetipi və onun paradiqmaları arasında günəşin, odun, ocağın adı xüsusi vurğulanır.

"Tapdıq" nağılından fərqli olaraq qarşımıza çıxan digər bir mətndə gün işığı yox, göydən gələn işıq möcüzəli şəkildə övladı olmayan qadına yaxınlaşaraq hamiləliyə səbəb olur. Burda "Tapdıq" nağılından fərqli olaraq işıq bakirə hamiləlik miflərində olduğu kimi, qadının vücudunda döllənmənin baş verməsi üçün fallik rolda çıxış edir: "*Bir gün xaqanın xatunu gördü ki, göydən bir işıx aralandı, düz ona sarı gəldi və onun qoynuna girdi. Bunu görən xatun əvvəlcə çox əndişələndi. Sonra bədənində nəsə hiss etdi. Onda annadı ki, tanrı ona övlad qismət eliyif"* [15, s.171]. Əlbəttə, burda göydən enən işıq günəşlə bağlıdır, günəşin digər obrazlarından biridir. Qeyd edək ki, Orta Asiya mifologiyasında da göydən enən işıqla hamilə olma hadisələri çoxdur [108, s.69]. Bəzi rəvayətlərə görə, Məryəm də İsanı göydən düşən işıqdan doğmuşdur. TMİ-də gün işığından hamilə qalma motivi T521.1 nömrəsi altında kodlaşdırılıb (conception from sunlight) [179].

Müəyyən materiallar əsasında yəqin etdik ki, digər xalqlarda od kultunun atributlarından sayılan ocaqdan doğulma da möcüzəli doğuluş motivində aparıcı növlərdən hesab edilir. Ocaq və ya sobanın qəbir kimi ana bətni rolunu oynadığı məlum olur. Baş qəhrəman məhz sobadan – ocaqdan doğulur [158, s.217].

Su kultu

Kosmoqonik miflərdən birində digər elementlər kimi, suyun da ilkin stixiyalar arasında çəkisi vurğulanır. Mətndən anlaşıldığına görə, kainat bütünlüklə sudan ibarət olubdur. Allah ondan başqa heç kimin olmadığı bu dövrdə "*bu suyu lil eliyir. Sonra bu lili qurudub torpax eliyir. "Sora torpaxdan bitkiləri cücərdir. Onnan sora da torpaxdan palçıx qəyirip insannarı yaradır, onnara ruh verir...*" [42, s.35]. Bu mətnin analizi göstərir ki, ilk insanların yaradılmasında sudan istifadə olunması mifoloji mətnlərdə öz əksini tapmışdır. Uzağa getməyək, "*vaxtilə Altay türkləri arasında V.İ.Verbitski və V.V.Radlov tərəfindən yazıya alınan kosmoqonik mif variantında dünyanın sudan yaradıldığı, bu prosesdə yaradıcı güc olan Tanrı ilə yanaşı, başqa bir yardımçının da rol oynadığı təsvir edilmişdir*" [1, s.52]. Ümumiyyətlə, antik çağ insanları yağışlar yağıb torpağın canına hopduqca bir canlanma yarandığını, məhsuldarlığın artdığını müşahidə etmişlər. Suyun bütün təbiətdə törətdiyi artım onların nəzərindən qaça bilməzdi. Su canlandırır, həyat verur, çiçəkləri gül açmağa, otları böyüməyə vadar edir. O, həyatı törədir. Suyu içdikcə insanda da yeni həyat yarana bilər. V.Propp qeyd edir ki,

adətən, əkinçiliklə məşğul olmuş xalqların uşaq arzusunda olan qadınları doyunca su içməklə hamilə qalacaqlarına inanmışlar. Həmin xalqlarda suyun fövqəladə təsirinə inam vardır. Digər tərəfdən, ilk dəfə olaraq yenə həmin xalqlarda tanrılar əmələ gəlir və tanrıların gücü ilə su və yaxud yağış dölləndirir, mayalandırır [158, s.213]. Bir daha aydınlaşır ki, suyun mayalandırıcı gücü haqqında təsəvvürlər də təsadüfən yaranmamışdır. Azərbaycan xalq nağılları içərisində suyun sehri ilə ana bətnində döllənmənin başvermə gücü "Reyhanın nağılı"nda açıq-aydın görünür. Qızını itirən (əslində onu div oğurlayır) Gülcahan ağlaya-ağlaya bir dağın dibində uzanıb yatır, durduqdan sonra öz-özünə deyir: "*Əgər mənim bir oğlum olsaydı, Reyhanı axtarıb tapardı... yolda az qaldı susuzluqdan həlak olsun. Birtəhər özünü sürüyüb su gölməçəsinin üstünə saldı. Arvad çox sevindi, gölməçədə olan suyu tamam içib qurtardı... bir müddət keçdi, bu gölməçə suyundan Gülcahanın boynunda uşaq qaldı"* [44, s.130]. Mətndən göründüyü kimi, suyun magik gücü döllənməyə səbəb oldu. Düzdür, bu nağılda mayalanmanı yalnız su yaratmır, gölməçə həm də dərya atlarının aygırlarının su içdiyi sakral məkan kimi təqdim olunur. Su içdikdən sonra hamilə qalıb övlad dünyaya gətirən Gülcahanın möcüzəli uşağında at nişanələri olduğu üçün insanlar onu Aygır Həsən deyə çağırmağa başlayırlar. Tək bu nağılda möcüzəli doğuluş motivinin üç qanadı aktuallaşır. Bakirə hamiləlik mifi, suyun və marginal xarakterli heyvanların möcüzəyə səbəb olması. Dərya atlarının su ilə birgə möcüzə yaratmaq qabiliyyəti nəzərdən qaçmamalıdır. Oxşar epizodlar "Koroğlu" dastanında da var. Amma burda möcüzəli şəkildə doğulan insanlar deyildir,

qanadları olan sehrli madyanlardır [26, s.5]. "Reyhanın nağılı" su köpüyündən hamilə qalaraq qırğız türklərinin mənşəyini yaratdıqları güman edilən qırx qız haqqında əfsanəni xatırladır. Həmin əfsanəyə görə, qırx qız əylənmək üçün gəzintiyə çıxmışlar, sarayın ortasından axan suya girərkən onun üstündəki köpüyü görmüşlər. Qızlar köpüyə ilgi duymuşlar və orda çimməyə başlamışlar. Köpüklə yuyunan qırx qız hamilə qalmış və onlardan qırğız boyu törəmişdir. Göründüyü kimi, əfsanədə həmçinin xalqın mənşəyinin yaranmasında suyun əsas element kimi tanınması təsvir olunmuşdur [127, s.50]. Suyun hamiləlik yaratma gücünün təsvir edildiyi orijinal folklor mətnlərimizdən biri – "İnanclar" başlığı altında təqdim edilmişdir. Qeyd etdiyimiz nümunə artıq bəhs etdiyimiz – daşıyıcı ana funksiyasını əks etdirən doğuluş motivi haqqında məlumat verir. Mətndə qeyd olunduğuna görə, hamilə qadının ilan əti istəməsinin – ilan ətinə yerikləməsinin səbəbi doğuluşdan sonra məlum olur. İnsanlar böyük möcüzəyə şahidlik edirlər; qadın qurbağa doğur. Anlaşılır ki, cavan gəlin göldən su içəndə qurbağa sürfəsi onun bədəninə keçib və böyüyüb. Qadın bu səbəbdən ilana yerikləyibdir [85, s.367]. Məsələnin möcüzəli görünən tərəfi həm də ondan ibarətdir ki, qeyd olunduğu kimi, qadın "surrogote mother" – daşıyıcı ana funksiyasını yerinə yetirmişdir. Əgər doğulan canlı insan olardısa, bunu möcüzə adlandırmaya bilərdik, çünki məlumat verdiyimiz kimi, təbabət bunu müvəffəqiyyətlə həyata keçirə bilmişdir. Amma milli folklorumuzdan istinad gətirdiyimiz mətndə qadın digər bir canlının – qurbağanın döllənmiş yumurtasını 9 ay boyunca bətnində daşıyıb sağlam şəkildə dünyaya gətirmə epizodunu canlandırdığı

üçün möcüzəli doğuluş motivinin məzmununa uyğun gəlir. Beləliklə, yuxarıdakı folklor mətnlərinin simasında görürük ki, möcüzəli doğuluş motivini qurmaq üçün ya suyu içirlər, ya da suda çimirlər. Hətta milli folklor nümunələrimizə əsasən deyə bilərik ki, bəzən çeşmənin suyu da övladsızlara övlad verir [20, s.183]. Tədqiqatçılar inanclardan çıxış edərək su və kişi məni arasında bərabərlik işarəsi qoyur, həmçinin suyun məhsuldarlığı artırmaq qabiliyyətinə işarə edirlər [149, s.279].

Bəzi dünya xalqlarında bu inam da mövcuddur ki, ana bətnində tələf olan uşaqların ruhları bulaqlarda, axar sularda, göllərdə yaşayır. Doğula bilməyən uşaqları torpağa basdırsalar da, üzəriləri sementlənmir. İnanırlar ki, onlar yenidən həyata qayıtmaq üçün məhz həmin həyat mənbələrində qorunmalıdırlar [142, s.53]. Maraqlıdır ki, Azərbaycan türkləri də hər zaman "su həyat mənbəyidir" ifadəsini çox işlədirlər. Bu hallar həm də məhsuldar, bərəkətli təbiət insana bilavasitə təsir edə bilər inamına əsaslanır. Burada heyvanlara sitayiş etmə təsəvvürləri ilə çarpazlaşma var. Ona görə də möcüzəli doğuluşda heyvan kultunun nə dərəcədə kök saldığını folklor mətnlərinə əsasən müəyyən edəcəyik.

"Möcüzəli doğuluşda od və su kultları" adlı məqaləmiz "Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər" məcmuəsinin [101] səhifələrində yer almışdır.

Heyvan kultu

Bir çox dünya xalqlarında mənşə miflərinin, yəni etnoqrafik miflərin əsas qəhrəmanları məhz totem heyvanlardır. Totem heyvanlar dedikdə toplumun düşüncəsinə görə, onların ataları sayılan heyvanlara verilən ad nəzərdə tutulur. Məsələn, yakut türklərinə mənsub qəbilələrdən hər birinin bir müqəddəs heyvandan törədiklərinə inandıqları və bu səbəblə o heyvanların ətini yemədikləri mənbələrdə təkrarlanmışdır. "*Yakut qəbilələrinin müqəddəs ataları olan heyvanlar sırasında başlıca olaraq bunları sayarlar: ağ ləkələri olan at, qarğa, qu, qartal, durna, boz inək və s. Hər qəbilə hansı heyvandan törədiyinə inanırsa, o heyvanı hürkütməz və əzizlərdi*" [108, s.49]. Hesab edilir ki, möcüzəli mayalanma motivinin mənbələri anaxaqanlıq dövründə meydana çıxdığı kimi, totem-əcdaddan möcüzəli döllənmə haqqında mifoloji təsəvvürlər də həmin dövrdə yaranmışdır [149, s.277]. Göründüyü kimi, totemizm çox incə məsələdir, ciddi şəkildə bir toplum arasında totemizmin az və ya çoxsaylı izlərini aşkar etmək ən çətin tədqiqatlardan biridir. Folklorşünaslarımızın topladığı mətnlər içərisində müqəddəsləşdirilən heyvanlar haqda bilgilər yox dərəcəsindədir. Əksinə, keçirilən rituallarda heyvanların qurban edilməsi faktları daha çox yayılmışdır.

Beləliklə, qənaətimiz budur ki, formalaşmış totemizm ideyaları azərbaycanlı söyləyicilərin yaddaşında qalmadığına görə ciddi bir söz demək olmur. Adətən heyvanlar törəyiş mətnlərində iştirakçı olub əcdad funksiyası daşıdıqları halda totemə çevrilirlər. Hətta belə təsəvvürlər də mövcuddur ki, möcüzəli doğuluş ilkin

əcdadların heyvanlarla qadının əlaqəsindən doğulması haqqında miflərdə təcəssüm etmişdir [89, s.141]. Digər türkəsilli xalqlarda isə, məlum olduğu kimi, bu tip mətnlərə geniş rast gəlinir. KDQ- də "Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy"da qəhrəmanın öz dilindən eşidirik: Atam adın sorsan – Qağan Aslan. Bəlli olduğu kimi, sözügedən boyda Basat möcüzəli doğuluş motivinin qəhrəmanı deyildir, yəni dastana uyğun olaraq məlum situasiyaların (alqış, xeyir-dualar, Allaha yalvarma, xeyriyyəçilik və s.) sonucu olaraq dünyaya gəlməmişdir. O, köç zamanı Aruz qocanın itirdiyi körpə oğludur ki, bir şir onu tapıb bəsləmiş, böyütmüşdür. Ona görə də "Basatın sıçraması adam kimidir, atı vurub basır, qanını sümürür [74, s.196]. Basat əsla şirin yataq yerindən əl çəkə bilmir; Dədə Qorqud ona deyir ki, oğlum, sən insansan, heyvanla həmsöhbət olma. Ən maraqlı məqamla isə Basatın özünü Təpəgözə təqdim etdiyi situasiyada qarşılaşırıq, o deyir:

Anam adın sorar olsan – Qaba Ağac!
Atam adın deirsən – Qağan Aslan! (74, s.102)

Burda totem-əcdad ata haqda yaddaşda qorunub saxlanılan informasiyalar səslənir. M.İmanov Basat kimi adlı-sanlı qəhrəmanın dilindən söylənilmiş fikirlərə əsasən onun zoomorfik mənşəyə bağlandığını bildirir [72, s.30].

Milli folklorda heyvanlar onlara həsr olunmuş nağılların, təmsillərin baş qəhrəmanlarıdır. Bizim məqsədimiz doğuluş prosesinin möcüzəli xarakter daşıması üçün həqiqətən heyvanların rol oynayıb-oynamadığını müəyyənləşdirməkdir. Bəli, belə folklor mətnləri mövcuddur. Onların hamısı yalnız nağıllar arasında qruplaşmışdır. Doğuluşda heyvanların iştirakı zəif də olsa, bu mətn-

lərdə diqqət çəkir. "Südəmən" [32, s.280] və "Aylülə" [31, s.264] nağıllarında ayının heyvan ata rolunda iştirak etməsi bəlli olur. Hər iki mətndə qızın ayıdan uşaq dünyaya gətirməsi bir möcüzə kimi qarşılanır. Burda doğulan qəhrəmanların qeyi-adi gücə, ağıla malik olduğu nəzərdən qaçmır. Şübhəsiz, əski çağlarda düşünürdülər ki, gücü-qüvvəti ilə şeçilə biləcək bir qəhrəmanın doğulması insanın heyvanla evliliyindən də baş verə bilərdi. İlk dəfə bu epizod nağılların süjet göstəricisində 303-I – Bahadır ayı oğlu süjetilə tanınmışdır [135, s.62-63]. Sonra isə süjetin kiçik hissələrində bu məzmun, yəni insan – heyvan evliliyindən doğulan möcüzəli uşaqlarla bağlı əhvalatlar folklor mətnlərini əhatə etmişdir. "Ayının qızı oğurlaması" adlı mətn də müxtəlif mövzulu rəvayətlər içərisində yer alıb. Qeyd olunan mətndə doğulan uşaqların ata valideyni kimi ayı diqqət mərkəzindədir. Söyləyicilər bu mətni olmuş hadisə kimi təqdim edirlər: "*Ayı bir qızı oğurlayıb aparır. Bunu kadını kimi saxlayır. Bu olmuş şeydi ey. Yalan şey deyil. Bu kadın hamilə olub. Bunun ayıdan iki dənə oğlu olub"* [88, s.158]. S.Tompson məqalələrinin birində "Ayı oğlan" ("The bears son") nağılı haqda qeyd edir ki, qəhrəman möcüzəli doğulduğu üçün fövqəltəbii gücə malikdir [170, s.33]. "*Tumar Pəhləvan" nağılında qəhrəman düşmən qızını ayı ilə cinsi yaxınlığa məcbur edir və doğulan uşağın başını kəsib anasına yedirdir. "Hatəmin nağılı"nda dərviş arvadını meymunla yatmağa məcbur edir və doğulan uşağı öldürərək onun yağını adamların yeməyinə qatır* [64, s.73-74].

"Canavar oğlu" nağılında isə ana heyvan formulu gerçəkləşir. Bir kişi meşədə bir müddət canavarla

yaşadıqdan sonra oğlu dünyaya gəlir: "*Uşaq başqa cür uşağıydı, elə doğrudan da, qurd oğlu qurduydu, əlini nəyə atırdısa, ufam-ufam olurdu"* [29, s.319]. Ana heyvan etiqadı Orta Asiya və Sibir türklərində də çox yayılıb. Ə.İnan "Şamanizm" adlı kitabında bu etiqadı ərvah adlandırmış və bu mövzunu da ərvah inamı ilə əlaqədar fəsildə izah etmişdir. Yakut türkləri bu cür ana heyvana iyə-kul adı vermişdilər. Lakin bu ana heyvanlar mahiyyətcə qəbilə və boy onqonlarından fərqlənirdilər. Onqon və ya töz dedikləri heyvan ruhu bir qəbilənin və icmanın atası idi [108, s.50]. Deməzdik ki, "Canavar oğlu" nağılı da ana heyvan etiqadını bütünlüklə nümayiş etdirir. Çünki şaman mətnlərində rastlaşdığımız ana heyvan inancı ilə milli folklor mətnlərindəki ana heyvan motivi bir-birindən fərqlənir. Şaman mətnlərindəki ana heyvan, yəni iyə-kul müəyyən bir şəxsin, yəni bir şamanın ruhu idi. Bu ruhlar şamana ömrü boyu yardım edərdilər [108, s.51]. "Canavar oglu" və bu kimi digər folklor mətnlərində iştirak edən heyvanlar isə doğuluş motivində bilavasitə iştirak edərək valideyn rolunda çıxış edirdilər. Doğuluş motivində ilanla bağlı olanları, yəni ilanın da ana heyvan kimi antropomorflaşdığını xatırlamaq istəyirik. "İlanın nağılı"nda Mahmud adlı gənc, ilanla birbirilərini sevirlər: "*Vaxt o vaxt olur ki, ilan uşağa qalır. Yükünü yerə qoymağa az qalanda ilan qayınanasına deyir*: *Ana, necə istəyirsən, nəvən ilan donunda olsa, yaxşıdır, yoxsa insan? Qayınanası isə cavabında "düzü, nəvəmi oğlan donunda görsəm, daha yaxşı olardı" deyir. Vaxt-vədə çatır, ilan barı-həmlini yerə qoyur. Bir gözəl oğlu olur. Uşağa yatan kimi də ilan donunu çıxardıb bir gözəl gəlin olur"* [15, s.47]. (Burda artıq möcüzəli doğuluş motivi ilə

cilddəyişmə motivi çarpazlaşdı. Bu da təbiidir; bir motivin izahı digər motivlərin ya xatırlanmasında, ya da izahında üzə çıxa bilər). Bəzi folklor mətnlərində hətta qəhrəmanın məhz ilan cildində doğulduğunu müşahidə edirik: "*Bir vilayətin padşahının övladı olmurmuş. Günlərin birində, o, yolnan gedərkən ilanlara rast gəlir. Onlara baxıb ürəyində deyir: Ey xudavəndi-aləm, sənin böyüklüyünə min şükür. Nə ola mənə də ilannan-cayannan bir övlad verəsən. 9 ayın tamamında padşahın arvadı bir ilan doğur. Padşahın arzusu yadına düşdüyü üçün sevinir, sonra əmr edir ki, ilana ayrıca bir otaq ayırsınlar, ona yaxşı qulluq eləsinlər* [15, s.47]. Nağılda qadının möcüzəli şəkildə ilan dünyaya gətirməsi padşahın arzusu ilə şərtləndirilir. (TMİ-də eynən bu motivlə bağlı kodlaşma vardır: T554.7 – Woman gives birth to a snake – Azərbaycanca: Qadın ilan doğur [179]. "Padşahla oğlu" nağılında [31, s.49] isə acgöz, qəddar bir padşahın qurşağacan ilan şəklində bir oğlu dünyaya gəlir. Məlum olur ki, oğlanın yarı insan, yarı ilan şəklində doğulması padşahın insanlara verdiyi zülmlər səbəbindən ona yönəlmiş cəzalardan biridir. (İrəlidə – nağıllarda möcüzəli doğuluş motivini işləyərkən əsas ideyanın hədəflərini – yəni kütlənin bu mövzunu nə üçün obrazlaşdırıb folklora daşıdığını təyin edərkən "Padşahla oğlu" nağılına yenidən müraciət edəcəyik). Elə Azərbaycan nağıllarına da rast gəlinmişdir ki, qəhrəman insanla heyvanın cinsi yaxınlığından deyil, məhz heyvana məxsus hər hansı bir elementin gələcək ana tərəfindən qida kimi qəbulundan sonra doğulur. Müxtəlif aspektlərdən tətqiqata cəlb etdiyimiz "Reyhanın nağılı"nda dərya atlarının ayğırının su içdiyi gölməçə möcüzəli mayalanmaya səbəb olan sakral məkan kimi motivləşdirilir.

Övladını bu gölməçə suyunu içmə səbəbi ilə dünyaya gətirmiş ana Aygır Həsən haqda bunları deyir: *Oğlumun canında bəzi at nişanları var* [44, s.131http://www.nagillar.az/article/a-205.html]. Sözügedən nağılı oxşar ərəb nağılı ilə müqayisəli təhlil etmiş R. Xəlilov maraqlı qənaətini yazmışdır: *Heyvan mənşəliliyini müəyyən atributlarla əks etdirən bu tip qəhrəmanlar mifik, totemik başlanğıclarına diqqət çəkirlər* [163, s.16]. Bu, doğuluşda heyvan ilə qadının iştirakından yaranan uşaqların möcüzəli xarakterini təhlil edən alimin yanaşmasıdır.

Övladı olmayan qadınlarla bağlı təşkil olunmuş rituallaların bəzilərində isə heyvanlara aid atributların – elementlərin nizam yaratma gücünə inam nümayiş olunur: Uşağı olmayan qadın içinə ilan qabığı, qurd kəlləsi salınmış suda çimdikdən sonra onun boynuna uşaq düşəcəyinə inanılırdı [18, s.23]. Burda diqqəti qurda yönəltmək istəyirik. "*Qurddan törəmə ilə bağlı Göytürk əfsanələri var. Oğuz xanın ayağı buğa, kürəyi qurd, sinəsi ayı sinəsinə bənzəyir. Bozqurdun dövlət quran mədəni qəhrəmanın – Oğuzun simasında təzahür etdiyi şübhə doğurmur* [108, s.170]. "*Dədə Qorqud" eposunda Salur Qazanın qurda müraciət etməsi kimi hadisə, əslində qədim bir ritualın – oğuz türklərinin savaşdan öncə ulu əcdada – Boz Qurda tapınmalarının izi olaraq diqqəti cəlb edir"* [62, s.85]. Deyilənlərdən bu nəticəni çıxarmaq olar ki, totem əcdaddan doğulma motivinin izlərini yuxarıda söylənilən mətnlərin köməyi ilə də axtarışa vermək səciyyəvi haldır.

Möcüzəli doğulan qəhrəmanları himayə edən müqəddəslər və demonik varlıqlar

Möcüzəli şəkildə doğulan qəhrəmanlar hələ dünyaya gəlməmişdən öncə qeyri-adi mənşəyi olan qüvvələr tərəfindən izlənilir. Bu izlənilmə prosesi bir neçə mərhələyə bölünür. İlk mərhələ dedikdə (yenə də yaradılış mətnlərinə nəzər salmaq lazım gəlir) o başa düşülür ki, burda insanın yaradılması tanrının və ya tanrıların öz arzusu olaraq həyata keçirilir. *"Bu sfera tanrıların da yaradıcı kimi iştirak etdiyi sakral-müqəddəs qat adlandırılıb. Bu elə bir sferadır ki, müxtəlif predmetlər, əşyalar, hadisələr və insanlar müqəddəsləşdirilərək hər hansı bir əlaməti, keyfiyyəti və əlaməti ilə Yaradıcıya bağlanır"* [78, s.341]. Dünya mifologiyasında bir ovuc torpaqdan (variantlarda gil və palçıq da var) yaradılmış ilk insanlarla bağlı miflər Azərbaycan türkləri arasında da yayğın olmuşdur. Hansı ki, Qarabağdan qaçqın düşmüş həmvətənlər arasında maraqla söylənilənlər arasındadır. "*Allahtaala öz hökmü ilə, bir xışma torpaqdan Adəmi"* [81, s.10], *daha sonra onun qabırğasından Həvva nənəni yaradıb. Rəvayətə görə, tanrı daha sonra gözəl bağı və meyvələri olan cənnət bağını yaradıbdır*" [87, s.15]. Ardınca isə "Allah hər kəsin ruzisini verir; hər insan Allah qarşısında borcunu yerinə yetirər; həmişə aldığına şükür eliyərsə, Allah-təala ona yetirər" inancları aktuallaşmağa başlayıb. Lakin araşdırma nəticəsində məlum olan odur ki, ilk insanı yaradan və ona can verən Allah yasaq meyvəni (incələdiyimiz mətnlərə görə, almanın, buğdanın, arpanın adı çəkilir) [87, s.15; s.16] yedikləri üçün Adəm və Həvvanı cənnətdən qovur. Qoruyuculuq funksiyası arxa plana

keçərək, insanlara cəza kimi, "*uşaq dünyaya gətirmək, doğum sancısı çəkmək, yaradılmaqdan doğulmaya keçiş"* [49, s.113] bəxş olunmağa başlayır. Sırf Azərbaycan folklor mətnlərini incələyərkən gəldiyimiz qənaət ondan ibarətdir ki, sonsuzluqdan faniliyə keçid mərhələsi ilə bəndəsini qoruyan Tanrının antropomorfik obrazla təqdimatı məhdudlaşmağa başlamışdır. Təbii ki, bu, Allahın deus-otiosus xarakterinə mənsub olma fikrini vurğulamaq deyildir. Söhbət ondan gedir ki, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, antropomorflaşma məhdudlaşdığı üçün qoruyuculuq heç də əriyib yox olmamışdır. Əksinə, arxaik inanclara əsasən, xeyir-dualar, alqışlar, qurbankəsmələr sayəsində Tanrı yenə də insanların arzu və istəklərini dinləmiş, şükür edən insanları mükafatlandırmışdır. Türk mifoloji şüuruna qiymət verən F.Bayatın təbirincə desək, Tanrı insanlara fəlakətdən qoruyan, bolluq, nemət verən baba kimi görünmüşdür. Türklər etdikləri hər iş üçün Tanrıya hesab verər, etdikləri hər yaxşı işi Tanrının adına yazarlar [49, s.265]. Bu kontekstdə nümunələrdə "*övladları olmasa da, Allaha şükür edənlərə Allah övlad verər"* [21, s.119] inancına rast gəlirik. KDQ- də diqqətimizi cəlb edən epizodlardan biri budur – Allah bir ağzı dualının alqışı ilə övlad verdi. Və ya "Bamsı Beyrək" boyunda övladsız olan Baybörə özü deyir ki, Allah məni qarğayıbdır [74, s.52]. Qarğışla bağlı diləgətirməni nağıllarda daha çox padşahların ya öz dilindən, ya da onlar haqda dərvişlərin ağzından eşidirik. Bu dünyagörüşünün semantikası ona əsaslanır ki, Azərbaycan folklorunda insanın yaradılışı və ya doğuluşu Allahın qüdrəti ilə hesablanır, bu baxımdan, insanların dünyaya möcüzəli şəkildə gəlməsi yorumları diqqət çəkir. Bu yorumlar

söyləyicilər tərəfindən əlavə edilmişdir. "*Quru daşa can verən Allah*" [87, s.43] elə məhz həmin möcüzəli yaradılışla bağlı inancdır. "*Dirsə xan arvadının sözü ilə böyük bir məclis qurdurdu... Allahdan istəyini dilədi. Allah bir ağzı dualının alqışılə övlad verdi"* [74, s.35]. Və ya başqa bir misal: *Cəbrayıl gəlib Davud Peyğəmbərə deyir: Allah sənə bir oğul verəcək, 40 oğluna əvəz olunacaq* [35, s.347]. "Nuşapəri xanımın nağılı"nda isə balıqçının toruna bir sandığın düşdüyü nəql olunur. Sandığın içində 2 uşaq tapan ər öz arvadına*" biz Allahdan övlad istəyirdik, indi şükür olsun ki, arzumuza çatdıq*" [33, s.358] deməklə əslində təhtəlşüurda qorunub saxladığı əski yaradılış mətnlərinin mahiyyətini təsdiqləmiş durumdadır. (Burada sandığın ana bətnini simvolizə etdiyi də nəzərdən qaçmamalıdır). Sonrakı mərhələdə Tanrı uğruna kəsilən qurbanlar, səslənən alqış-dualar Allahın sakrallığını vurğulamaq, onun funksiyasının yaratmaqla bitmədiyi, eyni zamanda qoruyuculuqla da təs-bitləndiyini nümayiş etdirir. Rus folklorşünası L.Sedov "Rojdeniya" məqaləsində maraqlı bir fraza işlədir: "*Uşağın həyatı Allahın hədiyyəsidir"* [155, s.385-387]. Dünya xalqlarının çoxunda bu frazanın məzmununu təsdiqləyən düşüncə tərzi sərgilənir. "Çoban və qismətli uşaq" gürcü xalq nağılında ər və arvad arasında gedən dialoqdan o anlaşılır ki, bütün ziyarətgahlara qurban deyəcəkləri təqdirdə Allah onlara övlad verəcəkdir (68, s.195). B.Ögəl yaradılışda ağacın rolundan bəhs etdiyi abzasların birində mifoloji təfəkkürlə bağlı belə bir məzmundan söhbət açır: "*Uşaq Tanrı tərəfindən göndərilir; ağac yalnız onu dünyaya gətirmək vəzifəsini yerinə yetirir* [108, s.98]. Nəzəri fikirlərə görə, elə bu səbəbdən, türk-islam kültüründə də tanrı və ya

ulu tanrı inanışının çəkisi qoruyuculuqla ölçülməkdədir. "*Tanrı anlamı sahib, əfəndi, qoruyucu ruh və mələk anlamlarını da özündə ehtiva etməkdədir. İstər çoxallahlılıq, istərsə də tək tanrı inanışı olsun, qədim türklər üçün dəyişilməyən məzmun bundan ibarət olmuşdur: Yer tanrısı, gök tanrısı, su tanrısı, ya da Gün Han (Günəş Tanrısı), Öt Han (Atəş Tanrısı), Gök Han (Gök Tanrısı) və başqaları koruyucu ruhları ifadə etmişdir"* [126, s.5].

Beləliklə, bir daha təsdiqlənmiş olur ki, folklor mətnlərində nəinki dara düşən, imdad diləyən, ələlxüsus möcüzəli doğulan qəhrəmanların da qoruyucusu rolunda əsas varlıq kimi – birinci Tanrının – Allahın adı çəkilir. Hansı ki, bu qüvvələr sakral qoruyucular adlandırılır. Tanrı *"sakrallaşan varlıq kimi cazibə qüvvəsinə malik olduğundan etalonlaşıb kütlələri arxasınca aparır"* [78, s.342]. Azərbaycan folklor mətnləri üzərində apardığımız tədqiqat nəticəsində gəldiyimiz qənaət ondan ibarətdir ki, hər zaman yaradıcı və eyni zamanda qoruyucu tanrıdan bəhs edilməkdədir. Ən çox yayılan mətnlər içərisində (söhbət tanrının obraz kimi iştirak etdiyi, dialoq qurduğu, arzu və istəklərini dilə gətirdiyi, bir sözlə, xəyali təsəvvürlərin tam əksi olaraq, əyani şəkildə təqdim edildiyindən gedir) ilk insanların yaradılması haqda mətnlərin diqqət mərkəzinə gətirilməsini vacib sayırıq. Bu mətnlərdə tanrı insanı yaratmaq üçün Cəbrayılı yerə – bir ovuc torpaq gətirmək üçün göndərir [88, s.15], [81, s.10], [42, s.35]. Azərbaycan türkləri insanların tanrının hökmü ilə yarandığını bu formada obrazlaşdırmışlar. Əlbəttə ki, digər türk etnoslarında ilk insanların yaranmasında iştirak etmış tanrı adlarını folklor mətnləri içərisində tapmaq istərdik. Məsələn,

Altay törəyiş miflərində ilk insanları yaradan Ülgənin adını çəkə bilərik. Ülğən, bir çox mifoloji mətnlərdən göründüyü kimi, yaratdığı bəndəni ömrünün sonuna qədər pisliklərdən qoruyur. İnsanlara yardım etmək, rahat yaşamanı təmin etmək onun əsas vəzifəsidir [176]. Və ya çox qədim yunan miflərindən anlaşıldığına görə, indi mövcud olan insan irqini yaradan Titanların böyük sənətkarı Promotey olmuşdur. Lakin onun səlahiyyəti bununla bitməmişdir: "*İnsanları digər tanrıların özbaşınalıq və zülmündən qorumağa çalışmış və sonda bəşəriyyət üçün gərəkli addım ataraq odu cənnətdən oğurlayaraq dünyaya gətirmişdir"* [133, s.26]. İnsanlığın yaradılışı ilə bağlı istər çoxallahlılıq dövr məhsulu olan yunan mifləri olsun, istər Ece və Törüngeyə can vermış Ülgən, istərsə də "Adəm və Həvva" adlı ilə məşhur olan Bibliya rəvayətləri və bu rəvayətləri inkar etməyən müqəddəs "Quran" kitabı – hər birində torpaqdan yaranma – yoğrulma motivi təsvir edilmişdir. Bir sözlə, bu motivlər qədim dünyanın bir çox xalqlarının folklorunda geniş yayılmışdır və bir-birinə çox oxşardır. M.H.Təhmasibin sözlərilə desək, sanki bunların hamısının qədim bir mənbədən istifadə etməsinə inanmamaq mümkün deyil [122, s.170]. Amma xüsusi adların nəzərə çarpmaq məsələsinə gəlincə, Azərbaycan folklorunda böyük ehtimal islam dininin güclü təsiri ilə etiqadın və inancın istinad nöqtəsi adı xüsusiləşmiş Allah olmuşdur. Az sayda mətn istisna olmaqla Tanrının antropomorflaşmasına təsadüf olunmur. Bu səbəbdən onun, yəni Allahın qoruyucu, hami rolunda çıxış etdiyini daha çox alqış və qarğışlarda, oxunan xeyir-dualarda, qurbankəsmə ayinlərində müşahidə edirik.

İstər nəzir-niyaz, istər xeyir-dua, istərsə də, doğuluş məramı ilə təşkil olunmuş mərasimlərin istinad nöqtəsi bütün hallarda ilahi qüvvənin adı ilə bağlanır. "Allahın bizə yazığı gəlsin", "Allah öz rəhmi ilə bizə övlad bəxş eləsin", "Allah bizə övlad göndərsin", deyən böyük bir kütlə inam və etiqadların müsbət nəticəsini gördükdən sonra məntiqi ardıcıllıqla inanclarını davam etdirirlər. Tanrı hökmü ilə yaradılmış və ya ana bətnində möcüzəli şəkildə yaranaraq doğulması düşünülən insan övladını ömrünün sonunadək qorumaq vəzifəsi elə onu inşa etmiş, onu düşünmüş varlığın vəzifəsi kimi bilinməyə başlayır. "Allah səni qorusun", "Allah səni bəlalardan hifz eləsin", "Allah yolunu açıq eləsin" alqış-dualarının nə üçün söylənməsini araşdırsaq, məsələnin kökündə insanı yaradan elə onun ən birinci sakral qoruyucusudur düşüncəsinin əks olunduğunu görmək mümkündür. İlk insanın torpaqdan yaradılması ideyasının tanrıya aid olması folklor mətnlərində təsvir olunmuşdur. Bu mətnlərin təsvirinə və təhlilinə məsələnin tarixi köklərini araşdırarkən toxunmuşduq. İndi məqsəd tanrının sakral qoruyucu rolunda çıxışını aşkarlayıb təqdim etməkdir.

Azərbaycan folklor mətnlərində insanın yaradılması və ya doğulması tanrının adına bağlanmışdır. Digər türkəsilli xalqların törəyiş mətnlərinə diqqət yetirdikdə isə məlum olur ki, inanclarda çoxallahlılıqla bağlı düşüncələr qüvvədə olduğu üçün xüsusi adlar da mətnlərdə qeyd olunmuşdur. Qeyd olunanlar içərisində Kybelənin adı xüsusi çəkilir. Məlumat üçün bildirək ki, Kybelə Anadoluda doğurqanlıq və bərəkəti təmsil etmişdir. Mifoloji inanclara görə, qazıntılar zamanı aşkarlanmış Kybelə heykəlcikləri köməkçi rolunda düşünülmüş və ondan kömək istənilmişdir. "*Buna görə də anaların*

qoruyucusu adlandırılan Kybelə doğub-törəmənin himayəçisi kimi bilinmişdir" [129, s.6-9]. Tanrının sakral qoruyucu kimi tanınmasını tədqiq edərkən Kybelə üzərində dayanmamız səbəbsiz deyildir. Çünki islamdan öncə mövcud olmuş çoxallahlılıq dövrünün inanclarında da insanların bu tanrıların hökmü ilə yarandığı haqda versiyaları çözmək lazım gəlir. Bu kontekstdə Roma, Misir, Hindistan mifologiyasına istinad etməyəcəyik. Azərbaycan türklərinin bağlı olduğu türk topluluqları və onların yaşadığı ərazidə insanlar arasında mövcud olmuş etiqadların bəzi məsələlərə aydınlıq gətirə biləcəyi qənaətindəyik. Anadolunu bu baxımdan qibləgah hesab etmək olar. "*Kybelə məhz sözügüdən ərazidə yaşamış yerli xalqların – hititlərin baş tanrısı olmuş"* [130, s.6-9] və anaların qoruyucusu titulunu qazanmışdır. Bəs Azərbaycanda oxşar inanclar mövcuddurmu? Hansı ki, islamdan əvvəl – daha qədim təsəvvürlərin qüvvədə olduğu bir dövrdə – çoxallahlılıq dövründə mövcud olmuş dünyagörüşlərlə üst-üstə düşsün. Yaradılış allahlar tərəfindən həyata keçirilsin, yaradılanın həyatda qalmaq, yaşamaq şansı onu yaradanın qüdrəti ilə hesablansın. Anlaşıldı ki, altay, yakut, şor, Anadolu türkləri arasında yayğın olan tanrılar ideyası heç bir mətndə özünü büruzə verməmişdir. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, bölgəmizdə islamın təsiri ilə daha çox yayılmış tək tanrı inancı böyük çəkiyə malik olduğu üçün himayədarlıq da Tanrıdan umulmuşdur: "*...Paççahın var-döyləti, cah-cəlalı başınnan aşıb-daşırdı, amma öyladı yoxuydu... bir gün paççah güzgüyə baxıb qüssə-ləndi, vəzirinə dedi: Ey vəzir, bu yaşa çatmışam, Allah mənə oğul-qız vermiyif. Var-dövlətim, cah-cəlalım kimə qalajax, yurdumda kim çırax yandırajax. Vəzir*

dedi: paççah sağ olsun, sənnən-mənnən olsa, puldan-qızıldan olsa, verərdiy alardıx. Üvladı Allah əta eliyir, biz nə eliyə bilərih" [28, s.258]. Yuxarıda diqqət yetirdiyimiz Kybeləyə gəlincə, bunu söyləmək lazımdır ki, adı çəkilən tanrıça yaradılışı, bərəkəti, cinsəlliyi simvolizə etməklə bərabər doğumu da təcəssüm etdirmişdir. Eyni zamanda onun xarakterində analıq xüsusiyyətləri gizlənmişdir [130, s.6-9]. Azərbaycan folklorunda analıq xüsusiyyətlərinin bəzi mifoloji obrazların timsalında təqdim edildiyini aşkarlamaq lazımdır. Bunun üçün doğuşu – (burda yaranma və hamiləlik də ehtiva edilir) himayə edən, adında simvollaşdıran Yer Ana obrazının xarakterik cizgilərini dəqiqləşdirmək istərkən invariantın Azərbaycan türklərinin folklorunda da olub-olmadığını öyrənməyə çalışdıq. İlk öncə, ondan başlayaq ki, Yer Ana bəzi türk xalqlarının mifologiyasında həyatverici və qurucu başlanğıc kimi tanınır. "*Yer tanrı və Yer Ana demək olar ki, eyni semantikanı bildirərək, bir kult olaraq, bütün variasiyalarda qadın-ana başlangıcı, həyatverici güc-qüdrət rəmzini qoruyub saxlayırlar"* [52, s.396-397]. Folklorşünaslar qeyd edirlər ki, daha çox "çocuk qoruyucusu" olaraq tanınan mifoloji varlıqlardan sayılan Umay Ana da mifolojik ana kompleksi ilə bağlı olaraq, ondan qopmuş və hami ruh kimi tanınmışdır [49, s.50]. Əgər qəbul ediriksə ki, Azərbaycan folklorunda geniş yayılmış Qarı nənə obrazı da Yer Ananın həyatverici və qurucu funksiyalarını səciyyələndirir [52, s.396], deməli, həm də milli folklorda Ulu Ana – Yer Ana – Qarı nənə kompleksindən qopma hami ruhlar üzərində dayanmalıyıq. Folklor mətnlərində rast gəldiyimiz hər hansı doğuluş anı və ya daha əvvəl qadının uşaq dünyaya gətirməyə hazırlaşdığı hamiləlik

dövrü, hətta onaqədərki mərhələdə övlad dünyaya gətirmə istəyinin təsvir olunduğu folklor mətnlərində sakral qoruyucu surətləri birbaşa və dolayısı yolla iştirak edirsə, motiv birbaşa möcüzəli doğuluşla əlaqədar olur. Məsələyə dərindən yanaşdıqda görmək olur ki, Azərbaycan folklorunda təsvir olunan Qarı surəti Ana Yerin ifadə formalarından biridir. Ə.Əsgərin fikirlərinə görə, "Şahzadə Mütalib" nağılında qəhrəmanı alma vasitəsiylə dünyaya gətirən möcüzəli qarı da həmin ifadə formasını əks etdirmişdir [64, s.54].

"Qəhrəmanı alma vasitəsiylə dünyaya gətirən möcüzəli qarı" fikri "Cinlər padşahının qızı" nağılında da təsdiqlənmiş olur; bu nağılda almanı bir qoca qarı gətirərək padşaha hədiyyə edir və arvadının yeməsi üçün məsləhət görür [29, s.41]. Qədim Zəngəzur bölgəsindən toplanılmış mifoloji mətnlərdə rast gəldiyimiz Fatma nənə obrazını da Qarı nənə – Yer Ana kompleksinin digər bir ifadə forması kimi dəyərləndirmək olar. İnanca görə, dünyanın gedişini, dolanacağının hamısını Fatma nənəynən götürürdülər. "*Dünyanın anasının adını Fatma nənə çağırırdılar. Fatma nənə hər şeyin anasıdı*" [22, s.99]. Türkəsilli tayfaların yaşadığı Nuravud kəndinin (Lerik rayonu) sakinləri olan orandlar (oryatlılar) arasında da Fatma nənə (ana) haqda inanclar dolaşmaqdadır. Həmin kənddə folklor ezamiyyətində olmuş folklorşünas L.Süleymanova topladığı materiallara istinad edərək maraqlı bilgilər çatdırır: "*Qadın dünyaya uşaq gətirdiyi zaman həm özü, həm də onun başına toplaşan qadınlar Fatma ananı köməyə çağırarlar: Fatma ana, hardasan, başın nəyə qarışıb, əlində nə iş var, qoy gəl" çağırışı Umay Ananı xatırladır. Ola bilsin ki, bu, ilkin mərhələdə Umay Ana olub, sonradan islam dininin təsiri altında*

Fatma anaya çevrilmişdir" [172]. "*Özbək folklorunda Sarı nənə deyilən mifoloji varlıq da xeyirxah, hami simada təcəssüm olunur, inanırlar ki, o da doğuşa yardım edər"* [148, s.111]. Xarəzm özbəkləri isə doğuş prosesini başqa bir himayədarın iştirakı olmadan düşünməməkdədirlər. Doğuş anında qadına yardım edən momo (yəni, mamaça) da kömək üçün Ambar anaya ismarıc göndərər: "*E, Ambar ona, ne erda bulsanq, kuqda bulsanq, kel. Kulda bulsanq, çulda bulsanq, Ambar ona, bii Patima, ne erda bulsanq etiş"* [160, s.240]. (Yəni, ay Ambar ana, harda olursan ol, gəl, bii Patima, kül içində olsan, çöldə olsan, harda olursan ol, yetiş). Fatma nənə və bii Patima türkəsilli xalqların doğum prosesində himayədarlıq edən eyni mifoloji personajlardır. Funksional məna tutumunun eyniliyi onların hər ikisini Umay tanrıçasının transformasiya olunmuş (islam dinində Fatimeyi-Zəhranın qadir olduğu çəki qarşısında zəifləməklə) variantı kimi şərtləndirir. Beləliklə, Umay Ana Yer Ana kompleksindən qopma hami ruh kimi dəyərləndirilirsə, Azərbaycan folklorunda da Yer Ana – Qarı Nənə – Fatma nənə kompleksindən törəmə sakral qoruyucular və ya qeyd edildiyi kimi, hami ruhlar olmamış deyildir. Türk xalqlarının etnoqrafiyasını onların folklor nümunələri ilə birgə tədqiq etmiş L.P.Potapov Umaya ibadət etmənin təməlində matriarxat dövrünün inanclarının dayandığını yazıb. Əlavə edib ki, daha çox xakas, kumandin, şor, Orta Asiyada isə qırğızlar və özbəklər arasında geniş yayılmış bu inanclar uşağın doğulmasıyla bağlıdır [157, s.265-286]. Yakut türklərində qarşılığı Ayısıt olan Umayın milli folklorumuzda xaraktercə tam üst-üstə düşən qarşılığı yoxdur. Doğuş məqamında aktuallaşmağa, fəaliyyət göstərməyə başlayan

Umayın, şamanizm ideyalarına əsasən, iki qütbə ayrılmasına diqqət yetiririk. Birinci qütbdə, uşaqları, hamilə qadınları himayə edən Umayın, ikinci qütbdə isə, əksinə, hamilələrə və uşaqlara zərər yetirməyə, onları öldürməyə çalışan Qara Umayın adı çəkilir. Nəhayət ki, bu dəfə Qara Umayın invariantına Azərbaycan türklərinin folklorunda rast gəlmək mümkün olur. Sırf uşaq dünyaya gətirməyə hazırlaşan qadınlara qarşı mübarizə aparan Hal anası qoruyucu rolunda çıxış etməsə də, əslində daha əski çağlarda belə bir funksiyanı daşımış ola bildiyini düşünürük. Azərbaycanlı alimlərin bəzilərinin də bu fikri təsdiqləyən qənaətləri var. *"Böyük ana mifologemindən ayrılan Hal anası"* [64, s.28] sonradan öz xarakterini dəyişərək qoruyuculuq funksiyasını xətəryetirmə funksiyasına transformasiya etmiş ola bilər. Milli folklorda Hal, Al, Al arvadı kimi tanınan bu şər ruhu məqsədli şəkildə doğan qadına, südəmər körpəyə ziyanlıq etmək planını həyata keçirir. (Yeni tədqiqatlardan birində isə qeyd olunur ki, Neftçala – Salyan bölgəsindən toplanılan mətnlərdə Al Arvadı ilə eyni semantikanı daşıyan digər personajlardan da bəhs edilir. Həmin personajların adı Pissimilla və Beçəxor kimi qeydə alınmışdır (104, s.100-121). Prosesə qarışma və təsiretmə gücünə malik olan Hal anasının möcüzəli doğuluş motivinin mərkəzində dayanan baş obrazlardan biri olması onu dəqiq Qara Umaya yaxınlaşdırır. Əsasən bu olsa da, mətnlərdə Hal anasının yeni doğulmuş körpələri əmizdirmək istəməsi ilə bağlı epizodlar onun özünün də ikili xarakterli olması qənaətini söyləməyə imkan verir. M.Seyidovun fikrincə, Al və ondan yaranan sözlər od-ocaq ilahəsi ilə bağlı olmuşdur: "*Al müqəddəsliyi, qüdsiliyi bildirərək od, atəş, ocaq ilahəsi kimi sanılmışdır"*

[115, s.447]. C.Bəydilinin fikrincə isə Al ruhu bir zamanlar doğan qadınları himayə etmişdir [52, s.74]. Diqqət yetirdikdə aydın olur ki, Azərbaycan mifoloji mətnlərində Hal anası, bəzi variantlara görə, Al, Alarvadı (digər türk xalqlarında: Albastı, Al qarısı, Albız və s. adlarla tanınır) doğuluş motivlərində nəzərə çarpır. Əgər "*Mifoloji Ananın dominant funksiyası doğum, artma, törəmədirsə"* [50, s.31], Hal Anasının da məhz doğum ərəfəsində müəyyən status qazanması maraq doğurur. Əldə etdiyimiz folklor nümunlərinin birində özünü Hal nənəsi kimi təqdim edən personaj onun haqqında maraqlananlara açıqlama verərək deyir: "*Mən bütün qadınların, təzə uşağı olan qadınların yanında oluram"* [88, s.28]. Hələlik əldə edilən nümunələrdə, Hal anasının hamilik etdiyi, doğana və doğulana bütünlüklə yardım etmək kimi bir istəyinin olmadığı görünür. Sadəcə Al haqda bir az daha geniş danışmağın səbəbi onunla bağlıdır ki, yuxarıda da qeyd edildiyi kimi, inanclara görə, o, doğuluş zamanı və ya o ərəfədə peyda olaraq xətər yetirir, prosesə təsir göstərmək qabiliyyətinə malik olur. Bəzən gözə görünərək, bəzənsə gözə görünmədən möcüzə yaradır; ya zahı qadını, ya südəmər körpəni məhv etməklə möcüzəli doğuluş motivini gerçəkləşdirmiş olurlar. Bu kontekstdə Hal anası sakral qoruyucu funksiyasını icra etməsə də, əski çağlarda belə bir rolda çıxış etməsi ilə bağlı mülahizələr irəli sürülür. Amma bəzi toplayıcıların söyləyicilərdən qeydə aldığı mətnlərdə Alın – Halın qoruma, köməklik göstərmə iddiası ilə çıxış etdiyi də nəzərdən qaçmamalıdır. İnsanlarla izdivaca girdiyi və hətta uşaq doğması ilə bağlı mətnlər də sözügedən motivin hissələrindən biridir [87, s.28]. Doğuluş motivi əyani təsvir

olunmasa da, mahiyyət etibarilə qeyri-adi hal kimi qiymətləndirilməlidir. Hami və ya köməkçi kimi diqqət çəkdiyi mətnlərin ekspozisiyası isə məhz doğuluşdan bəhs edir. İnanca görə, bəzi qadınların zorlu, çətin doğum keçirmələrinə səbəb Hal anasının etdiyi pisliklərmiş; "əmcəyi uzun, saçı pırtdaşıx, boynu muncuxlu" bir qadın kimi təyin olunan Hal anası zahıların ciyərini çıxarıb, suda yuyub, öz balaları ilə yeyərmiş. Doğuş prosesinin möcüzəli şəkildə mənalandırılmasının səbəbi bu neqativliklər imiş. Folklor nümunələrinə görə, hamilə və ya zahı qadının ölməsi epizodu doğuş prosesində fəaliyyət göstərən Hal anasının adıyla bağlıdır. Maraqlı faktlardan biri isə odur ki, doğum anında yetirdiyi zərərlə nəzərə çarpan Hal anası ona bəxşiş verildiyi təqdirdə öz xarakterini dəyişər və bir çox tədqiqatçıların aşkarladığı kimi, hətta od-ocaq hamisi kimi çıxış edərmiş. Xatırlamışdıq ki, Mifoloji Ana kompleksindən qopduğu sanılan Hal – Al ruhunun od-ocaq tanrısı olması haqda da mülahizələr [52, s.25] qeydə alınıb. Folklor mətnləri sübut edir ki, doğuluş motivində faciəvi sonluq yaratmağa çalışan Hal anasına verilən bəxşiş onu hamiyə, sakral qoruyucuya çevirir. Doğum məqamı bu çevrilmədə körpü rolunu oynayır. Bəzi mətnlərdə Halın südəmər körpəni əmizdirmək istəməsi də onun hami, köməkçi kimi rol almaq istəyindən qaynaqlana bilər. M.Abramzon qırğızlar arasından topladığı mətnlərə istinadən ana tanrıça adlandırdığı Umay ana haqqında deyilənləri olduğu kimi yazıya köçürüb: "*Umay enenin emce-qinen süt aqat*" [134, s.83]. Yəni Umay ananın döşlərindən süd axar. Elə bu cümlə ilə də Umay ana və Hal anasının bənzərlikləri üzə çıxır. Şər ruhların modifikasiyası Hal

anasının timsalında baş vermişdir. Doğum mərasimində icra edilən qoruyucu – profilaktik tədbirlərin böyük əksəriyyətində Haldan qorunmaq üçün "*elə onun özünəməxsus Hal dabanı adlanan muncuğundan istifadə etmişlər. İnanca görə, "yalnız doğuş prosesində deyil, doğumdan sonra da zahı üçün təhlükə yaradan* [70, s.70] Hal anasına məxsus muncuğu evdə saxlamaq qorunub müdafiə olunmaq anlamına gəlirmiş. Nəql olunur ki, Hal tutan insanlar onu qulluqçu kimi işlədər, sonra da gəldikləri yerə təslim edərlər. Amma Hal tutan insanlar güclü-qüvvətli hesab olunduqlarına görə onlara aid müəyyən bir əşya doğuş prosesində çətinliklə üzləşən qadınların yaşadıqları evə göndərilib. Yeni toplanan materialların birində bu haqda aydınca yazılıb: "*Bir çətin doğan olsun, biz gedəh, getmiyəh, bizdən bir papax getsin, o adam əlbəəl həm doğar, həm də onda bir dolaşığ ola bilməz"* (86, s.28). Doğuşun asan keçməsi üçün Hala məxsus bəzi elementlərin – hal yaylığı, hal dabanı, hal qulağı və hal barmağının muncuq şəklinə salınmış formasının da möcüzə yarada biləcəyinə inam hələ də qalmaqdadır [84, s.14; s.15], [2, s.119], [86, s.30]. Bir çox mətnlərdə iridöşlü təsvir olunması onun artım ideyasından gəldiyinə bir işarə kimi qəbul olunmalıdır [52, s.127]. Deməli, sonuc olaraq gəldiyimiz qənaət, yəni, "*Ulu Ananın funksional-struktur özəlliklərini daşıyan*"(52, s.126) Halın, əski mifoloji inamlara görə, doğumla bağlı mifoloji varlıq olub, dualist xarakterdə çıxış etməsi fikri səhv deyildir. Hal anası haqqında yazan bütün tədqiqatçılar haqlı olaraq bu obrazın müasir dönəmdə daşıdığı mənfi yükün sonrakı zaman kəsimlərində qazanılmış olduğunu və Hal anasının da vaxtilə Umay Ana kimi doğum, törəmə,

məhsuldarlıq hamisi rolunda çıxış edən ilahə olduğunu göstərmişlər [70, s.70]. Toplama materiallarından da bəlli olduğu kimi, Hal ona qarşı mübarizələr kəskinləşəndə məhz sözügedən artım ideyasının əksinə qarğışlar deyərmiş: "*Bir gün təndir qalayıb çörək bişirirlərmiş. Çörəyi yapanda evdə insanlarla birgə yaşayan Halı aşırıb təndirə salırlar... "Hal da qışqırıb ki, məni yandırma, bunun sözünə baxmırlar. Qarğış eləyir ki, sənin nəslin göy kəsilsin – artmasın, məni niyə öldürürsünüz? Beləcə Hal çığırıb-çığırıb, bağrı partlayıb ölür. Halın qarğışı tutur həmişə. Elə belə də olur, onu yandıranın nəsli kəsilir"* [3, s.118]. Özünü hami ruh kimi təqdim edən, əslində isə Yer Ana kompleksinin transformasiyalarından biri olan Istar Meram adlı mifoloji varlıq da məhz qadının doğum anında aktuallaşır. Yeri gəlmişkən deyək ki, ikicinsli təsəvvür olunan Istar Meram haqqında söylənilmiş mətnləri 2014-cü ildə Quba rayonunun Xınalıq kəndində folklor ezamiyyətində olarkən topladıq. Azərbaycan folklor tarixində ilk dəfə olaraq Hal anası obrazının digər bir dəyişik şəkli olan Istar Meramla bağlı məlumatları "Xınalıq folklorunda lokal xüsusiyyətlər" adlı məqalə [100, s.80-86] vasitəsi ilə yayınladıq. Topladığımız folklor mətnlərində Istar Meramın hami – köməkçi – qoruyucu rolunda iştirak etməsini müşahidə etməmişik. Amma etnoqraf M.Paşayeva Istar Meramı "Bilqamıs" dastanındakı İştar obrazı ilə eyniləşdirərkən ad-birləşmənin ikinci tərəfini belə yozmuşdur: "*Humay simvolunun işarəsinə bənzər simvolik işarələrə Xınalıq evlərinin spesifik arxitektur işarələri olan ev sütunlarındakı taclarda da rast gəlmək olar. Bu qədim türk inancının xristianlıq dövründə Məryəm ana obrazına keçməsi, Şahdağ xalqlarında bu obrazın İstar*

Meram şəklinə düşməsinə səbəb olmuşdur" [100, s.80]. Beləliklə, Humayla (Umay) eyniləşdirmə Istar Meramın da Hal-Al obrazı kimi Yer Ana – Ulu Ana kompleksindən törəməsinə bir işarə kimi qiymətləndirilə bilər. Qədim şumer şəhəri olan Uruk ərazisindən tapılmış, qucağında tutmuş uşağını əmizdirən qadın heykəlciyinin tanrıça İştara aid olduğunu yazan mənbələrin birində həm də bu açıqlama diqqət çəkir: "*Körpəsini bəsləyən İştarın heykəlcikləri məbədlərdə tapılsa da, tarixən evlərdə saxlanılmışdır. Bu fiqurlar uşağın doğulmasına yardım edər"* [137, s.41]. Qeyd edək ki, bu haqda " Doğuluşu himayə edən Yer Ana obrazıının paradiqmaları" adlı konfrans materialımız [99] vardır, hansı ki, artıq nəşr olunmuşdur.

Azərbaycan-türk mifologiyasında Ulu ana kompleksindən gəlmə şaman obrazının atributlarını özündə daşıyan dərviş obrazı da nağıl-dastan ənənəsində doğuluşla bağlı xaosun nizamlayıcısı kimi yadda qalmışdır. Beləliklə, növbəti mərhələdə Allahın can verib yaratdığı bəndələr içərisində fərqli xarakterdə olub, insanlar tərəfindən müqəddəsləşdirilən, övliya xarakterində peyda olan mifik obrazları – dərvişləri saf-çürük etmək məqamıdır. Azərbaycan nağıllarının çoxunda övlad həsrəti çəkən padşahlar, hətta orta təbəqə insanları – tacirlər, kəndlilər təsvir olunurlar. Əlacsız, ümidsiz təsvir olunan bu qəhrəmanlar üçün əksər hallarda çözüm dərviş adlandırılan varlıqlar tərəfindən gəlməkdədir. Bu dərvişlər xaosu nizamlamaq üçün ya serli almadan istifadə edir, ya tilsim oxuyaraq doğuluş üçün sərfəli məqamı yetişdirmək, ağıllı öyüd-nəsihət verməklə zulm və qəddarlığın kökünü kəsmək siyasəti yeritmək niyyətində olurlar. Onlar sayələrində

dünyaya gələn uşaqların hələ ana bətnindəykən müdafiəsilə məşğul olmağa başlayırlar. Bəs bu dərvişlər özləri hansı sakral mənşəyə mənsubdurlar?

Marginal keyfiyyətləri ilə seçilən dərvişin yaşadığı yer xaotik zona xarakterli ola bilir [52, s.101]. "*Ümumiyyətlə, ulu əcdadın əqidəsində yaradıcı ilə əlaqələnən, bağlanan hər şey müqəddəs idi. Mifoloji düşüncənin başlanğıc mərhələsində insan təfəkküründə sakrallaşan ilkin varlıqlar zaman və məkandır. Çünki məkansız heç nə yarana bilməz, eləcə də zaman hərəkətə gəlməsə, doğum, inkişaf olmaz*" [78, s.342]. Dərvişlər doğum, artım, bir sözlə sosial artım ideyasına xidmət göstərməklə sözügedən sakral mənşədən qopma müqəddəs varlıqlar kimi xarakterizə olunmalıdır. Azərbaycan folklorunda möcüzəli şəkildə doğulanları mühafizə edən varlıqlar içərisində sakral məkanla bağlı olan dərvişlərin də adı xüsusi vurğulanır. Övlad həsrəti çəkən valideynlərə sehrli alma verilməsi ilə möçüzəli doğuluş motivinin gerçəkləşməsi epizodunda dərvişlərə rast gəlməkdəyik. Əlbəttə ki, folklor mətnlərində dərvişin bu təqdimatla tanınması onun digər xüsusiyyətlərindən daha böyük çəkiyə malikdir. *Dərvişlərin bolluq-bərəkət ideyasına bağlılığındandır ki, yuxularda dərviş görmək ən çox da övlad istəmək kimi yozulmuşdur* [52, s.101].

Dərviş fars mənşəli söz olub, mənası qapı-qapı gəzərək ... avazla dini mahnılar oxuyub pul yığan adamlara deyilmişdir [9, s.72]. Əslində tamam fərqli həyat və düşüncə tərzinə malik olan və Azərbaycan folklorunda daha çox nağıllarda qarşılaşdığımız dərvişlər diyarbadiyar gəzərək dini mahnılar oxuyarkən diqqət mərkəzində olurlar. Bu nəğmələrin mövzusu isə tanrıya, imamlara, peyğəmbərə həsr

olunmuşdur. Burda bir məqam diqqətdən qaçmamalıdır; dərvişlərin mədh elədiyi Tanrı, peyğəmbər və imamlar möcüzəli şəkildə doğulan qəhrəmanların dar macalda və ya dünyaya gəldiyi gündən ta ömrünün sonuna qədər himayədarı, güvən yeri, qoruyucusu kimi xarakterizə olunur. Tanrının və ya tanrıların bu funksiyası haqqında əvvəldə danışmışıq. İndi isə dərviş, peyğəmbər və imamların möcüzəli doğulma motivində oynadığı rolun qoruyuculuqla nə dərəcədə bağlı olduğunu aydınlaşdırmaq lazımdır. Dərvişlər haqqında danışdığımız indiki məqamda saysız-hesabsız folklor mətnləri araşdırma predmetinə çevrildi. Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, dərvişlər övladsızlıq motivinin təsvir olunduğu məqamda gəlib çıxır. Onlar oxuduqları qəsidənın həzin ifasından dərhal sonra bəzən hüzura çağırılır, bəzən isə özləri "çağırılmamış" qonaq qismində təşrif buyuraraq problemi həll etmək öhdəliyini öz üzərlərinə götürürlər. Oxuduğumuz nağılların əksəriyyətində dərviş ilk növbədə özünün tilsimlədiyi alma vasitəsilə çarə qılmaq üçün iddialıdır. "Səmərqənd padşahının qızı" nağılının motivlərinə görə, övladı olmayan padşahın qapısına Cənabi-Əmirin qəsidəsini deyən bir dərviş gəlir: "*Deyir: eşitmişəm, sən çox gecə-gündüz ax-vaydasan. Qibleyi-aləm, mən pay verməh üçün gəlmişəm. Ayilən, özün, al, bu almanı verirəm sənə, gözümün qabağında ye, yarısını da ver aylaa. Aldı bu almanı, kəsdi verdi ayləsinə, yarısını özü yedi. Doqquz ay, doqquz gün, doqquz saat gəldi, Allah bir uşax verdi bına"* [30, s.271]. Bu nağılın simasında bir daha sehrli almanın gücü ilə padşaha övlad qismət olduğuna şahidlik edirik. Amma sehrli almanın mənbəyini dərvişlə əlaqləndirməyin heç bir yersizliyi yoxdur. Almanın

möcüzəli gücünə insanlarda inam yaratmaq üçün əsas cəhdlər dərvişlər vasitəsilə edilir. Bəzən aşkarda, bəzən isə yuxularda aktuallaşan sehrli almanın yarıya bölünüb yeyilməsi hamiləliyə səbəb kimi göstərilir və arzular çin olur. Dərvişin vəzifəsi bununla bitmir. Xaraktercə iki qrupa ayrılan dərvişlərin əməlləri mahiyyətinə görə fərqlənir. Başdan hər iki qrupun təmsilçisi xeyir əməl uğrunda döyüşsə də, əsərin növbəti gedişatında fərqli əməllərə şahid olmaq mümkündur. Söhbət pay verən və pay alan dərvişlərdən gedir. Onlar bir çox nağıllarda *"mən pay alan dərvişlərdən deyiləm, pay verənlərdənəm"* deyə təyin olunurlar. Pay verənlər əməlisalehdirlər, xeyirxahlıq, gözütoxluqla yanaşı, sirli-sehrli tilsimləri ilə qeyri-ənənəvi yolla - ya almanın, ya da xüsusi dərmanın köməyilə insanlarda sonsuzluğu müalicə edə bilirlər. Pay verən dərvişlərə heç kim səlahiyyət verməmişdir. Bu, özxoşuna bir əməldir, tilsim, sehrli meyvə, dərman və s.-in köməyilə doğulacaq körpənin həyatını nəzarətdə saxlamağa, pisliklərdən qorumağa, gərəkli məsləhətlər verməyə yönəlmişdir. Hətta R.Qafarlı mifologiyada donatardan, yəni hədiyyə bağışlayandan danışarkən yaradıcı ilə bağlılığı göz önünə gətirmişdir [78, s.233]. Qətiyyətlə demək olar ki, Azərbaycan folklorunda möcüzəli doğulan qəhrəmanların sakral qoruyucusu kimi, dərvişlər Tanrıdan sonra ən böyük çəkiyə malik olan varlıqlardan hesab oluna bilər. (Digər türkəsilli xalqlarda bu çəkini bir az da ağırlaşdıran şamanlardan söhbət gedə bilər). Dərvişlər, adətən, uğurlu doğuş gerçəkləşəcəyi təqdirdə daha yeni bir səlahiyyət sahibinə çevrilirlər. Onlar qəhrəmana ad qoyulmasını (adqoyma) əsas funksiya kimi həyata keçirirlər. "Yusiflə Sənubər" nağılında [35, s.175], "Miskin Abdal və

Sənubər" [24, s.81] və "Lətif Şah [37, s.96] dastanlarında möcüzəli doğulan uşaqlar məhz dərvişlər tərəfindən adlandırılırlar. Hafizələrdə payverən dərviş adıyla kodlaşan dərvişlərin möcüzəli doğulanlarla bağlı qoruyuculuq funksiyaları aşağıdakılardan ibarətdir:

1. Payvermə (mayalanma xüsusiyyətinə malik tilsimli – sehrli meyvə və ya dərmanın yeyilməsi, ovsunlama) (donatarlıq). Elmi ədəbiyyatlarda hədiyyə bağışlayan fövqəltəbii aktantlara donatar deyilir [78, s.232].
2. Asimmetrik vəziyyətdə doğulan qəhrəmanları sehr yoluyla normal görkəmə dondərmə
3. Adqoyma
4. Taleyazma
5. Butavermə
6. Təcili və ya qəhrəmanın əlacsız vəziyyətlərində imdada yetmə
7. Övlad istəyən qəddar padşahlara zülm və despotizmi sonlandırmanı bir şərt kimi qəbul etdirmə

Doğum epizodlarında payverən dərvişlərdən fərqli olaraq, pay verib sonradan payını geri istəyən şər qüvvə təmsilçiləri də diqqət mərkəzindədir. Bu tip dərvişlər də doğuluşu qeyri-adi şəkildə gerçəkləşdirmək üçün müxtəlif taktikalara əl atırlar. Yenə sehrli almanın ya bütöv, ya da bölünərək yeyilməsi folklor mətnlərinin əsasını təşkil edir. Fərq yalnız ondan ibarətdir ki, bu tip dərvişlər mənfi obraza malik olduqlarını çox tez büruzə verirlər: "Məhəmmədin nağılı"ndakı təsvirlərdən də göründüyü kimi, övladı olmayan padşaha alma verən dərviş 40 gün taxtdan uzaqlaşmağı, sehrli meyvəni xanımı ilə bölüb yeməyi və doğulacaq üç körpədən birini ona bəxşiş etməyi israr edir. Ancaq padşah

övladlarından heç birini bağışlamadığı üçün dərviş tərəfindən kor edilir [82, s.161]. Beləliklə, məlum olur ki, payvermə (burda: övladvermə) hər iki dərviş tipi tərəfindən reallaşsa da, nəticə etibarilə biri nizamı yaradıb sonadək qorumağa xidmət edir, digəri isə bu nizamı pozub alt-üst etməkdə maraqlı görünür. H.Quliyevin maraqlı yanaşmasına görə, dərvişlərin təsvirində Müdrik Qoca arxetipinə məxsus ikili keyfiyyəti görmək mümkündür. Belə ki, dərviş obraz paradiqması öz təbiətində Müdrik Qoca arxetipinin hər iki mahiyyətini yaşadır. Folklor mətnlərində dərviş ikili mahiyyətdə ortaya çıxır. O, bir tərəfdən yardımçı, ilahi informasiya ötürücüsüdürsə, digər tərəfdən oyunbazlıq edib insanları bəlaya düçar edəndir. Yəni onun təbiətində həm mədəni qəhrəman, həm də trikster fazaları vardır [92, s.111]. Bu fazaların müxtəlif xarakterli olmasına baxmayaraq, dərviş övladvermə situasiyasında iştirak edir və möcüzəli doğuluş motivinin əsas qəhrəmanlarından birinə çevrilir. Bu situasiyada dərviş obrazının iki cəhəti özünü göstərir:

1. Verdiyi övladın müqabilində heç bir şey istəməmək. Bunlar daha konkret desək, "pay verib pay ummayan dərvişlər"dir.

2. *Verdiyi övladın müqabilində müəyyən şərt kəsmək. Bunlar isə "pay verib pay uman dərvişlər"dir...* [92, s.113].

Qeyd etdiyimiz kimi, məhz qoruyuculuq funksiyasını icra edən dərvişlərin (pay verib pay ummayan) iştirak etdiyi növbəti mərhələ adqoymadır. Bu cəhətdən dərviş ad vasitəsilə qəhrəmanı adın olmadığı qeyri-müəyyənlikdən, xaosdan kosmosa çevirir. Bu baxımdan düşünmək olar ki, sakral mənşəyə malik olan dərvişlərin "advermə situasiyası təsadüfi fəaliyyət aktı olmayıb özünəməxsus magik

əhəmiyyət daşıyır ” [92, s.118]. “Yusiflə Sənubərin nağılı”nda övladı olmayan iki qardaşın hər birinə cibindən alma çıxardıb verən dərviş “*bunları bölüb övrətinizlə yeyərsiniz. 9 ay, 9 gündən sonra birinizin qızı, birinizin oğlu olacax. Onda gəlib adlarını da özüm qoyacağam”* [35, s.175], deyir. Nağıldan aydınlaşır ki, dərviş əsas, yəni övladvermə funksiyasını yerinə yetirdikdən sonra adqoymanı növbəti bir öhdəlik kimi qəbul edir, sanki bu məsuliyyətli işin həll olunması onunla bağlıdır. Burda qoruyuculuq və məsuliyyət hissi bir-birini tamamlayır. Ənənəyə görə, müqəddəs bir yolla doğulmuş uşaqlara mütləq gözəl adlar verilirdi. Fikrimizcə, dərvişin bu məsuliyyəti üzərinə götürməyi də həmin ənənəni davam etdirməyə yönəlmişdir. C.Bəydili yazır ki, adla tale arasında qırılmaz bir bağlılıq olduguna inanılmışdır [52, s.14]. Doğrudan da, nağıllarda, təsnifatda da qeyd etdiyimiz kimi, dərvişlər həmçinin taleyazma funksiyasını da həyata keçirməkdədirlər. Bu məqam sırf doğuluş motivini incələrkən qarşımıza çıxır. Məs: “Ölü Məhəmməd” nağılının qısa məzmunundan bəlli olur ki, sehrli almanın köməyilə valideynlərə övlad bəxş edən dərviş heç gözlənilməyən halda peyda olaraq “*xassan, xubsan, ölüyə qismət olacaxsan*” [36, s.128] deyir. Onun proqnozu səhv çıxmır, bu xəbərdarlığı etməsi bir daha ona sakral qoruyucu statusu qazandırır. Sözügüdən nağılın epizodlarından da göründüyü kimi, möcüzəylə dünyaya gələn qız daima ehtiyatlı davranaraq sonucda ağıllı tədbirləri sayəsində qismət olduğu ölünü diriltməyə müvəffəq olur.

Tədqiqat zamanı bir daha aydın oldu ki, sakral qoruyucu kimi möcüzəli şəkildə dünyaya gələnləri himayə edən dərvişlər bəzən mudrik qoca, bəzən qələndər, bəzən də abid

adıyla tanınmaqdadırlar. Folklorşünaslar belə hesab edirlər ki, bir sıra nağıllarda Xızır da məhz dərviş adıyla anılmaqdadır. Hətta Xızırın da Ulu ana mifoloji obrazına bağlı olması da irəli sürülən versiyalar arasındadır [52, s.153]. Məlumdur ki, Ulu Anaya bağlı olan digər mifoloji qəhrəmanlar həm doğuluşaqədərki mərhələdə, həm də məhz doğum anında aktuallaşırlar, qismən və ya bütünlüklə qoruyucu – himayədar simasında təcəssüm tapırlar. Azərbaycanın Şirvan bölgəsində yayılmış inamlar içərisində doğuluş prosesində yardım istəniləcək varlıqlar arasında Xızırın özünəməxsus yeri vardır. Söylənilir ki, çətin doğan hamilə qadını su kənarına aparıb belə bir ovsun oxuyarlarmış:

"Xızır Nəbi, Xızır İlyas
Bəndəni bəndədən et xilas
Bolluq, ucuzluq
Gəl qurtar balamı" [46, s.22].

Göründüyü kimi, burada Fatma ana ilə bağlı yuxarıda nəzərə çatdırdığımız ritual daha obrazlı şəkil almış və Xızırdan kömək umulmuşdur. Bu kontekstdə Xızır hami ruh kimi çıxış etmişdir. Bir nüansa diqqət yetirək; deməli, F.Bayat Boz Qurdla Xızır obrazının semantikası arasında fərqləri göstərərkən Boz Qurdu türklərin haraya çağırdığı əbədi xilaskar obrazı kimi təqdim edib. Xızırı isə yol azanların, aşiqlərin hamisi adlandırıb [48, s.48]. Düşünürük ki, yuxarıda misal göstərdiyimiz mətnin həm hərfi, həm də məcazi mənası Xızıra xilaskar deməyə əsas verir. Burdakı xilaskarlıq simvolik xarakter daşıyaraq doğuluş motivinin qeyri-adi şəkil alması üçün düşünülmüşdür. Diqqətimizi çəkən nağılların birində Xıdır İlyas özü dillənib deyir: "*Bu dünyaya gəlmişəm ki, darda qalanlara kömək əlimi uzadım,*

onları bəladan xilas edim" [13, s.232]. Doğuluşaqədərki mərhələdən əvvəl də (bu hamiləlik dövründən də əvvələ təsadüf edir) Xıdırın – Xızırın adı övlad diləmə rituallarında hallanmışdır. Göyçə mahalının Qaraqoyunlu əhalisi arasında yayılmış inama görə, Xıdır bayramında hamilə qadınlar niyyət edərmişlər ki, əgər oğlum olsa, adını Xıdır qoyacam. Aradan zaman keçər və qadının oğlu olduğu üçün adamlara niyyət payı paylayarmış [18, s.17]. Tədqiqat zamanı izlədiyimiz folklor mətnlərində Xızır bir çox funksiyalarla müşahidə olunur. O, həm yaşıllığın, həm gəncliyin, həm də ölməzliyin-ölümsüzlüyün hamisi kimi tanınır [46, s.74]. Əlbəttə ki, bunların hər biri fərqli motivlərdir və bizim tədqiqatımızın obyekti deyildir. Doğuluş motivində Xızırın möcüzələr yarada bilməsi və onun bu statusda qoruyucu kimi təqdim edildiyi mətnlər bizim maraq dairəmizdədir. Bu tip mətnlərin Azərbaycan folklorundakı sayı araşdırma üçün kifayət edir. Təbii ki, bu kontekstdə digər türkəsilli xalqların folklorunda yayğın olan Xıdır, Xızır obrazlarının da differensial-oxşar xüsusiyyətləri nəzərimizdən qaçmamalıdır. Bir cümlə ilə onu da bildirək ki, Xızır dediyimiz mifoloji obraz folklorda bir neçə adla anılmaqdadır: Xıdır, Xızır, Xızır İlyas, Xıdır Nəbi, Xıdır Zində, Xıdır Elləz və s. Bu adların da hər biri müxtəlif əfsanə və ya rəvayət mətnlərində, inanclarda, nağıl və dastanlarda rast gəlinir. M.H.Təhmasıb bu adların hamısının bir adama – bir obraza aid edildiyini vurğulamışdır [122, s.43]. Doğuluş motivinə gəlincə, dünyaya gəlişi qeyri-adi şəkildə gerçəkləşmiş folklor qəhrəmanlarına apotropeik yanaşan varlıqlar içərisində Xızır peyğəmbərin funksiyası danılmazdır. Nağıllarda və dastanlarda övladı olmayanlara sehrli alma verən, almanın möcüzəsi ilə övlad bəxş edən, bu övladları

qoruyaraq onlara himayədarlıq və yol göstərən yalnız adsız dərvişlər deyildir. Xızır da bu funksiyaların bəzilərini həyata keçirir. Monoqrafiyaların birində Xızırın ümumiləşmiş funksiyaları içərisində sonsuzlara övlad bəxş etməsi ikinci sırada yer almışdır:

"- dara düşənlərə kömək etmək
- sonsuzlara övlad vermək
- buta vermək
- su və yaşıllıq məbudu
- Novruz mərasimləri ilə bağlılıq" [46, s.33].

Bəzi foklorşünaslar güman edirlər ki, övlad həsrəti çəkən valideynlərə alma verən dərviş elə Xıdırın özüdür. Məsələn, Ə.Axundovun toplayıb tərtib etdiyi "Lətif şah" dastanında övladı olmadığına görə dərdli gəzib dərdli şah adlandırılan hökmdara nurani bir dərviş cibindən qırmızı alma çıxardıb təqdim edir və deyir: "*Düz ortadan ikiyə böl, yarısını arvadına ver, yarısını özün ye"* [37, s.96]. Tədqiqatçı X.Babayeva burda dərvişi Xızırla eyniləşdirərək dastanın sonrakı gedişində həlledici anlarda – adqoyma zamanı da məhz onun peyda olduğunu vurğulayır [46, s.73]. Amma müəllif dərvişin konkret olaraq Xızırla eyni funksiya daşıdığı istisna olunmaqla, heç bir əsas göstərmir. Ümumiyyətlə, bu dastanda və ya müəllifin misal göstərdiyi "Tahir və Zöhrə" dastanında Xızırın adı çəkilmir. Deməli, ümumiyyətlə, nurani dərvişlərin hamısının və ya bir qisminin əslində Xızırla eyniləşdirilməsi ehtimaldır və ya fərziyyədir. Məsələn, biz nəzər yetirdiyimiz folklor nümunələrində möcüzəli doğuluş motivinin gerçəkləşdiyi ərəfədə heç bir halda Xızırın adı çəkilməyib; bu kontekstdə adı bəlli olmayan dərvişlər aktualdır. Xızırın əsas rolu, bizə

görə, möcüzəli doğulan qəhrəmanların sonrakı yaş dönəmlərində bəlli olur. Fikrimizcə, Xızırın rolunu belə qruplaşdırmaq olar.

O, möcüzəli doğulan qəhrəman üçün:

1. Butaverəndir.
2. Yolgöstərəndir.
3. Loğmandır və s.

Məsələn, "Novruz" dastanının əsas epizodlarına diqqət edək. "*Dövlətinin yarısını fağır-füqaraya paylayan Kərim paşaya tanrının rəhmi gəlir, dualarını qəbul edərək ona bir oğul bəxş edir; adını Novruz qoyurlar. Yuxuda ona badə içirən dərvişin təsviri nağılda belə nəql olunub: "Novruz diqqətlə dərvişə baxanda gördü ki, həm dərvişdən, həm də badədən bir nur qalxıb asimana buləndoldu. Bu möcüzəyə məəttəl qalıb dedi...*" [37, s.27]. Bura qədər Xızırın adı çəkilmir. Yalnız Novruz dəryada tufan səbəbilə batmaq təhlükəsilə üzləşərkən ona buta verən dərvişi köməyə çağırdıqdan sonra haminin kimliyi bəlli olur:

"Novruz da çağırır səni imdada
Bir dərviş donunda vermişdin bada
Tut məni dəstimdən, yetir Qəndaba
Kərəm eylə, qoyma məni dəryada!

Böyük ustadların dediyinə görə, Novruzun ağzından söz qurtarmamış Xıdır İlyas dərviş paltarında hazır olub, Novruza dedi..." [37, s.35]. Mətndən göründüyü kimi, burda Xızır məhz sakral qoruyucu statusunu əyani şəkildə göstərir; o, badə içirdib haqq aşığına çevirdiyi qəhrəmanın çətin anlarında köməyinə çatır. Bir sehrlə Novruzu dəryadan kənara çıxardan dərviş – Xızır həm də ona görə sakral qoruyucu adlandırılır ki, onda övliyalıq xüsusiyyətləri ilə

yanaşı, qeybdən varolma və yoxolma özəllikləri də cəmləşmişdir. Bu özəllikləri loğmanlıqla eyni arada daşıyan Xızırın bir ağzı dualının alqışı ilə doğulan Buğacla rastlaşması da bizim mövzumuzla tam bağlıdır. KDQ- nin birinci boyunda Buğacın ağır yaralanması səhnəsi təsvir olunarkən anidən ona yardım edən yalnız Boz atlı Xızırdır: "*O, qəfil peyda olur – hazır olur, oğlanın yarasını üç dəfə əliylə sığallayıb "Sana bu yaradan qorxma, oğlan, ölüm yoqdur. Tağ çiçəkli anan südilə sənin yarana məlhəmdir""* [74, s.39] deyib, yenidən qeybə çəkilir. Beləliklə, dastanda Buğacı Xızırın şəfalı əlləri sağaldır; çünki mətndən gətirdiyimiz konkret misal əyani sübutdur; Xızır həmin səhnədə qəhrəmanın gözünə görünüb onunla birbaşa dialoqa girir. Xızır obrazı folklor külliyyatımızda dolayısı yolla möcüzəli doğulanlara yardım göstərərək onlara hər hansı informasiya ötürərkən də diqqəti cəlb edir. Bu tip epizodları həm də qəhrəmanların yuxugörmə ərəfəsində izləyirik. M.H.Təhmasib dastanlarda möcüzəli doğuluşla bağlı etdiyi təhlillərin birində "Qurbani" dastanını misal göstərərkən qeyd edir ki, bəzən Xızır, bəzən nurani dərviş, bəzən də Həzrət Əli ümidsiz cavanların yuxusuna girir [121, s.228]. Burda konkret olaraq "Qurbani" dastanına istinad edilmişdir. Amma bu dastanda Xızırın adına ümumiyyətlə, rast gəlinmir; doğuluşu qeyri-adi şəkildə gerçəkləşmiş (Mirzalı xan pirdə qurban kəsmışdi ki, övladı olsun – X.M.) Qurbaniyə dastanın hər üç versiyasında badəni və butanı verən Həzrət Əlidir. Nəzəri mənbələrdə də xüsusi vurğulanıb ki, Xızır bəzi rəvayətlərdə öz yerini Əliyə verib. Həzrət Əli haqq aşıqlarını müdafiə edir [52, s.142]. Sözügedən "Qurbani" dastanında da aşıq öz himayədarını mədh etdiyi qoşmalar söyləyir [8, s.12].

Həzrət Əli həmçinin "Abbas və Gülgəz" dastanında da "dua etmək məqsədilə haqqın dərgahına üz tutan" qardaşların möcüzəli şəkildə dünyaya gəlmiş övladlarını himayə edir. Abbasın öz dilindən eşidirik: "*Pərini mənə buta verən həmişə köməyimdədi"* [36, s.190]. Burda da islam dininin qəbulundan sonra folklor mətnlərində yaranmış ad-transformasiyaların Xızır İlyasla bağlı da baş verdiyinin şahidi oluruq. Səslənən fikirlərə görə, türk tanrıçılığında peyğəmbərlik statusu yoxdur. Bu mənada da qoruyucu (hami) ruh olan Xızır türk etnik-mədəni ənənəsində övliya, ərən anlayışı ilə ifadə olunan mifoloji varlıqların ölçülərinə daha uyğun gəlir. Ölüb-dirilmə ideyası ilə bağlılığı da [52, s.154] onun islam dini ilə ziddiyətini yaradır; məhz bu mənada bəzi mətnlərdə, qeyd etdiyimiz kimi, sakral qoruyucu rolunda övliya Xızır yox, Həzrət Əlinin baş rolu diqqət çəkir. Deməli, bir nüans da cəlbedici görünür ki, möcüzəli doğuluş motivinin islam dininə uyğunlaşdırılmış variantlarından növbətisi Həzrət Əlinin sakral qoruyucu kimi iştirakında tapılır. Zənnimizcə, bu fakt məsələni tədqiq etmək niyyəti olan tədqiqatçıların nəzərindən qaçmamalıdır.

Xızır kimi övliya olub, amma türk folklorunda əsas – baş obraz kimi Xızırı geridə qoyan Dədə Qorqud da möcüzəli doğuluş motivinin qəhrəmanlarını mühafizə edib, qoruyan müqəddəslər arasındadır. Dədə Qorqud oğuznamələrində, əsasən adqoyma rituallarında Dədə qəhrəmanların himayəçisi kimi görünür. Bir neçə boyda bu ritual əyani təsvirini tapır: "Dirsə xan oğlu Buğac" və "Bamsı Beyrək" boylarında [74, s.34; s.42] alqışla, xeyir-dua ilə dünyaya gəlmiş qəhrəmanların göstərdiyi

şücaətlərdən sonra adqoymaya çağırılan Dədə Qorqud etiraz etmədən bu məsuliyyətli işi yerinə yetirir. Həm Basata, həm Beyrəyə ad qoyarkən "adını mən verdim, yaşını Allah versin" deyir. Adətən, nağıllarda müşahidə etmişik ki, qəhrəmanların adları təsadüfi qoyulmur; sakral mənşəyə sahib olanlar bu vəzifəni yerinə yetirirlər. Bu məntiqlə Dədə Qorqud da seçilmiş varlıqlardan hesab olunur. Dastanda onun həm də övliyalığı, sehrli gücə malik olması təsvir olunur. Tanrıya sığınıb ismi-əzəm oxuyan, "vuran əlin qurusun", deməklə Dəli Qarçarın əlini qurudan Dədə Qorqud qeyri-adi gücünü nümayiş etdirir. Maraqlıdır ki, bəzi rəvayətlərə görə, Dədənin özünün də doğuluşu fövqəladə şəkildə gerçəkləşib; söylənilir ki, "anası onu 3 il, 9 gün sonra doğmuşdur, o gün təbiət də Qorqudun anasıyla birgə doğum sancısı çəkmiş kimi havaya bürünmüşdür [132, s.223].

İstər dərviş olsun, istər Xızır İlyas və ya Həzrət Əli, nurani qoca və ya abidlər – hər biri ayrı-ayrılıqda qəhrəmana yardım edən köməkçi obrazlardır. R.Qafarlının təbirincə desək, bu obrazların hamısı birlikdə müttəfiq olaraq aktant sayılırlar [78, s.232-234]. Onların məqsədi birdir – hədəf möcüzəli doğulan qəhrəmanlar üçün qoruyucu sakral səciyyə daşıyaraq həm də artım ideyasına xidmət göstərməkdir. Sözügedən ideyanın dərviş obraz paradiqmasına daxil olan adlar tərəfindən aktuallaşma məqamı, doğuluşdan öncə, doğuluş ərəfəsi, doğuluş anı və sonrasıdır.

EPİK, LİRİK VƏ DRAMATİK FOLKLORDA MÖCÜZƏLİ DOĞULUŞ MOTİVİ

Epik folklorda möcüzəli doğuluş motivi

Əfsanələrdə möcüzəli doğuluş motivi

Möcüzəli doğuluş motivi strukturuna görə bir-birinə yaxın olan əfsanə və rəvayətlərdə də diqqətimizi çəkir. Bəzi əfsanə mətnlərində nağıl və dastanlarımızdan fərqli olaraq, doğuluş motivi mərhələlərə bölünmür, yəni bu motivin gerçəkləşməsi hədəf seçilmir. Yeni bir insan yaranır, o, doğulmasa da, prosesi simvolik xarakterli doğuluş kimi qiymətləndiririk. Məsələyə aydınlıq gətirmək üçün yenidən ilk insanlarla bağlı antropoqonik miflərə dönürük. Azərbaycan folklorunda tanrının istəyilə torpaqdan yaradılma miflərini qeyd etmişik. Milli folklorda xalqdan toplanıb yazıya alınmış törəyiş miflərində torpaq və su öz sakrallığını qoruyur. Sonradan xalq yaradıcılığının simasında daşın, ağacın, müxtəlif bitkilərin, güllərin da doğuluş motivlərində bir element kimi iştirak etdikləri müşahidə olunur. Bu elementlərin hamısı birbaşa torpaq kultu ilə bağlı olaraq görülür.

Yuxarıda qeyd etdik ki, əfsanə və rəvayətlərdə möcüzəli doğuluş motivi birbaşa olmur. Demək istədiyimiz odur ki, bəzi folklor janrlarında rast gəldiyimiz çevrilmə, cildini dəyişmə motivlərində yuxarıda sadaladığımız elementlərin iştirakı açıq-aydın sezilməkdədir. Bəs bu necə baş verir? Törəyiş mətnlərində, ağacdan, quşlardan heyvanlardan yaranmış insanlar sonradan əfsanə

mətnlərində yenidən həmin cansız varlıqlara çevrilərək yarandığına yenidən dönmə formuluna adekvat olurlar. "Yalqız ağac" [11, s.68] əfsanəsinə diqqət cəmləyək: Ordubadın Nüş-nüş kəndində hazırda müqəddəs pir kimi baxılan ağac haqqında maraqlı məlumatlar əldə edirik. Söylənildiyinə görə, bir-birini sevən gənc qız və oğlan qovuşa bilməyəcəklərini görüb dağlara üz tuturlar. Sərvinaz adlı bu qızı sevən digər oğlan – varlı bəy oğlu onları təqib edərkən atdığı oxlardan biri faciəni yaxınlaşdırır. Yaralı Sərvinaz namusunun ləkələnməməsi üçün Allaha yalvarır ki, onu ağaca döndərsin. Sevgilisi qaça-qaça gəlib Sərvinaza yaxınlaşanda Allah-taala duanı eşidir və qızı həmişəyaşıl ağaca, Salehi isə qara bir daşa döndərir. Beləliklə, bu əfsanə, daşın və ağacın insan mənşəli olduğunu göstərməklə bərabər, doğulduğuna – yarandığına yenidən dönmə formulunu aktual edir. Bəli, burada möcüzəli doğuluş motivi qətiyyən nəzərə çarpmasa da, insanın çevrildiyi cansız varlıqlardan həm də törəmiş olduğu mifik kodlara aydınlıq gətirilir. Tədqiq etdiyimiz bəzi nağıl və dastanlarda insanın daşdan, ağacdan yarandığını müşahidə etmişik. "Daş ağac" nağılını xatırlayırıq. Ağac budağından möcüzəli şəkildə yaranan oğlan haqqında nəql olunmuş mətn AFK-nın IV cildində təqdim olunur [31, s.119]. Yüzlərlə folklor mətni (dastan və nağıllar nəzərdə tutulur) ağac kultu ilə birbaşa bağlı olan sehrli alma meyvəsinin təsirilə dünyaya gələn uşaqlara həsr olunub. Amma əfsanələrdə, tutaq ki, almaya çevrilmə motivi yoxdur. Əvəzində bəzi güllərlə bağlı əfsanələr mövcuddur ki, insanın bitkilər aləminin sehrli təsiri ilə yaranması və ya doğulması ideyasına söykənməsinə də eyham vurmaqdadır.

Yuxarıda təqdim etdiyimiz "Yalqız ağac" mətnində daşa dönmə epizodu da diqqətlərdən yayınmamalıdır. Azərbaycan xalq əfsanələri arasında daşdan yaranmış uşaqlarla bağlı xeyli əfsanəyə rast gəlirik. Bu motiv bir neçə variantda təqdim olunur. Bəzi mətnlərdə ümumi formada daşın insana çevrildiyindən bəhs olunur. Bəzi nümunələr isə konkret, hazırda mövcud olan məkanlarla bağlı olub əfsanə janrının struktur özəlliklərini əks etdirdiyi üçün ikincilər üzərində dayanırıq. Daşdan doğulma motivi isə bizə nağıl və dastan mətnlərində sonsuz valideynlərlə bağlı mətnləri xatırladır. Nümunə üçün izləyirik: "*Lələ balaca uşağmış. Deməh anası sonsuzumuş, uşaxları olmurmuş. Nəysə, kişi gedir, səfərə çıxır. Deyir. Mən gəlincən sənin züryətin olmasa, mən səni boşuyacam... Arvad sayır da bu gəlincən. Gətirir bu daşı bürüyür, bir yüyrüh qayırır, qoyur beşiyə... başdıyır yelləməğa. Bu əri içəri girəndə görür ki, yüyrüh var, beşih. Baxır, uşax vığıldayır. Daşı qoymuşdu. Hamısı təəccüb qalır. Arvad bilir ki, bu, daş qoyufdu. Kişi də deyir, yəqin züryətim oluf da*" [87, s.41]. Mətndən daha sonra anlaşılır ki, qadın bir gün ərini bütün sirdən agah edəndə uşaq bunu eşidir və qeybə çəkilir; Lələ dağı deyilən yerdə illər sonra peyda olarkən kimliyini soruşanlara bu cavabı verir:

"Ləliyəm başdan mən
Yemərəm hər aşdan mən
Nə anam var, nə atam
Yaranmışam daşdan mən" [87, s.41].

Deməli, açıq-aşkar görünür ki, doğuluş motivi deyil, yaranış motivi xarakterikdir. Yaddan çıxartmadan söyləməliyik ki, möcüzəli doğuluş motivi mənşə etibarı ilə törəyiş – yaranış mətnləri ilə, antropoqonik miflərlə səsləşir. Axı bu

tip mətnlər silsiləsi bütünlüklə insanın varoluşunu, dünyaya gəlişinin möcüzəli şəkildə gerçəkləşdiyini nəzərə çatdırır. Nümunə göstərdiyimiz "Lələ" əfsanəsi Azərbaycan folklorunda yayılmış əfsanələr içərisində daşdan yaranma motivini təsvir edən yeganə mətnlərdəndir. Variantları çoxdur, variantların çoxunda daşdan canlı insana dönən uşaq forma və məzmunu çox yaxın, lakin ifadə tərzi cüzi fərqlənən 4 misralıq şeir parçası ilə təqdim olunmaqdadır. Məşhur "Bələk daşı" əfsanəsi də "Lələ" əfasanəsinin digər bir variantıdır. Nümunədə göstərilir ki, övlad həsrəti çəkən, bu həsrətdən qurtulmaq üçün pirləri ziyarət edən, nəzirlər paylayan, uğruna qurbanlar kəsilən bir gəlinin bütün cəhdləri faydasız olmuşdu. Amma bir gün ona yuxuda söyləyirlər ki, dağda, şış bir qayanın başında yerə bələkli oğlan uşağı qoyulub*: "Kimsə ona deyir ki, o, uşaq sənindir. Get, götür, əmizdir. Güclə özünü qayanın üstünə çatdıran gəlin birdən baxıb görür ki, qayanın üstündə uşaq qundağına oxşayan uzunsov bir daş var. Gəlib daşı qucağına götürür...*" [40, 251]. Əvvəlki variantdan fərqli olaraq bu mətndə bayatı məhz qadının dilindən, uşağa oxşayan daşa müraciətlə deyilir:

"Ağlamışam başdan hey
Təngə gəldim yaşdan hey
Nə atan var, nə anan
Yaranmısan daşdan hey" [40, s.251].

Göründüyü kimi, mahiyyət etibarilə bir-birinə bənzəyən mətnlərin sadəcə olaraq ifadə forması fərqlənir. I mətndə övlad arzusunda olanlar daşı özləri beşiyə qoyaraq yellədir və möcüzəli şəklidə insana çevrilməni müşahidə edirlər. II mətndə isə daş uşağın müjdəsi yuxuda verilir.

Qadın 9 ay boyunca daha 3 yuxu görür. Birinci yuxuda ona hamiləlik müjdəsi verilir, II yuxuda artıq bətnində 5 aylıq uşaq daşıdığı deyilir, III yuxuda isə – (9 ayın sonunda) bələnmış daşın saxlandığı yerə getmək məsləhət görülür. Nisə bələkdəkinin daş deyil, uşaq olduğunu görcək özündən gedir. Amma möcüzə bununla bitmir: *"Nisə görür ki, döşlərinə süd gəldi"* [40, s.252]. "Bələk daşı" əfsanəsində möcüzəli doğuluş motivi özünü iki istiqamətdə yaşadır:

1. Qayanın övlad verməsi.
2. Daşın uşağa çevrilməsi.

Daşın möcüzəli şəkildə insana çevrildiyi bu mətnin, qeyd etdiyimiz kimi, onlarla variantı vardır. Məsələn, nümunələrdən birində, digər variantlardan fərqli olaraq daşdan yaranmış uşaq haqda "*daşdan yarandığı üçün aclıq və soyuq ona kar etmir"* (17, s.84) deyilir. Bu mətndə dastan sözü əfsanə sözünün sinonimi kimi işlədilmişdir. Adətən əfsanələrdə adət etdiyimiz məzmun insanın müxtəlif cansız varlıqlara çevrilməsidir. Daş uşaqla bağlı mətnlərin bütün variantlarında isə daşın uşağa çevrildiyini görürük. Maraqlıdır ki, daş uşaq qadının vücudunda yerləşməsə də, ondan doğulmasa da, xalq öz yaradıcılığı ilə kamil məzmun icad etmişdir. Qadının süd vəzilərinə süd gəldiyini göstərməklə demək istəmişdir ki, qadın və daş uşaq arasında cismani bağlılıq olmasa da, ruhi yaxınlıq mövcuddur. R.Qafarlı daşdan yaranan uşaqlar motivini təhlil edərkən maraqlı açıqlamalar söyləyir; bildirir ki, sözügedən motiv Qərbi Sibir türklərinin bəylə gəlinin başmağına lalə tozu sürtmələri inancı ilə səsləşir. Hər iki variantda uşaq daşdan əmələ gəlir [77, s.391]. Başqa hansısa bir cansız varlığın insana dönməsi, və məhz mətnlərdə də bunun doğuluş kimi dərk

edilməsini təsvir edən nümunələrə rast gəlmədik. "Qızılğül" əfsanəsi adlanan əfsanə mətni də nağıllardakı övladsızlıq motivini təkrarlamaqdadır. Mətndə uşaqsızlığı özünə dərd edib qəmli dolanan varlı bir kişiyə tövsiyə olunur ki, insanları arzusuna qovuşduran Arzu dağına çıxsın, ona yalvarsın: "*Dağ daş olsa da, qəlbi var, bəlkə arzusunu yerinə yetirdi. Kişi arvadını da götürüb Arzu dağına çıxır. Dağa ağız açır, ondan nicat diləyir. Aradan xeyli keçir, ay parçası kimi bir qızları olur, adını Qızıl qoyurlar"* [40, s.72].

Azərbaycan əfsanələri içərisində daşa dönmə mətnləri çox saydadır, həmçinin bizim hədəflədiyimiz mövzunun hüdudları xaricindədir. Amma bir fakta yenidən qayıdıb aktuallaşdırmağı düşünürük. Bu da onunla bağlıdır ki, yaddaşda qorunan – təhtəlşüurda saxlananıan informasiyalara görə, insan elə yarandığı güman edilən əşyalara çevrilə bilirmiş. Bu konteksdə əsasən daş aktualdır. Bu çevrilmə epizodu da nəzmlə yaddaşlara köçürülüb:

"Əzizinəm gəlin yaşa
Dolmamış gəlin yaşa
Əğyarə əl verməyib
Dönübdü gəlin daşa" [40, s.21].

"Ağlayan söyüd" [40, s.223] adlı əfsanədə övladı olmayan padşaha yuxuda müjdə verilir. Bu da nağıl və dastanlarımızda qeyd etdiyimiz kimi, möcüzəli mayalanmanı əvəz edir. Padşahın gördüyü yuxunu yozub ona deyirlər ki, bir qızın olacaq, amma onu öz oxunuzla vurub öldürəcəksiniz. Şah buna inanmasa da, həqiqətən bir müddət keçdikdən sonra onun bir qızı olur. Sevgilisi ilə söyüd ağacının altında gizlin görüşən qız, yuxuda deyildiyi kimi, atasının atdığı

oxla öldürülür. Əfsanə mətninin sonunda bildirilir ki, bu əhvalatdan sonra söyüd bir daha saçaqlarını torpaqdan qaldırıb günəşə baxmır. Həmin vaxtdan deyirlər ki, başını əyən söyüd – ağlayan söyüddür. Göründüyü kimi, nağıl və dastan mətnindən fərqli olaraq etioloji məzmun daşıyan əfsanə mətnlərində möcüzəli doğuluş motivi aparıcı rol oynaya bilmir. Yuxarıdakı mətnin də vermək istədiyi əsas informasiya söyüd ağacının nə üçün başını aşağı dikməsinə aydınlıq gətirməkdir. Doğuluş motivi süjetin ən kiçik hissəsində özünə yer almışdır.

Artıq bəzi folklor nümunələrində (konkret olaraq nağıllarda) insan və heyvan əlaqəsindən doğulmuş möcüzəli insanlarla bağlı epizodları izləmişik, hansı ki, irəlidə onlar haqqında bəhs edəcəyik. Nağıllarımızda əsasən canavar və ayının adı çəkilir. Bəzi əfsanə mətnlərində isə insan ayıya dönür. Həmin mətnlərə nəzər saldıqda görürük ki, ayıya dönmə cəza kimi təyin edilir. Nağıllarımızda, konkret desək, "Aylülə" və "Südəmən" nağıllarında isə insan və heyvan arasındakı əlaqənin nəticəsində məhz insan cildində doğulanlardan söhbət gedir. Maraqlıdır ki, insanın heyvana çevrilməsini əks etdirən əfsanə mətnləri demək olar ki, yox dərəcəsindədir. Diqqətimizi cəlb edən sadəcə 2 mətn vardır; mətnlərin birində insanların istəyini nəzərə alan Allah onları ayıya döndərir [119, s.57], digər mətndə isə ayıya çevrilmə tanrı cəzası kimi şərtləndirilir [136, s.133]. Gördüyümüz kimi, sözügedən əfsanə mətnlərində ayıya çevrilmə sonucda tanrı əmri kimi həyata keçirilmişdir. Əfsanə mətnlərinin nağıl mətnlərindən daha əvvəl yarandığını nəzərə alsaq, aydınlaşar ki, sonradan nağıllarımızda ayıdan doğulan

uşaqlar motivinin çevrilmə epizodlarının məntiqi davamı kimi qiymətləndirilməsi heç də absurd görünməz.

Təhlillərdən anlaşılır ki, nağıl və dastanlardan fərqli olaraq əfsanələrdə möcüzəli doğuluş motivi kiçik bir hissədə başlayır və bitir. Yəni, məsələn, nağıllarda qəhrəmanın tez yeriməyi, erkən dil açıb danışmağı, kiçik yaşlarından igidlik göstərməsi və s. xüsusiyyətləri onun möcüzəli doğulması ilə əlaqələndirilir. Əfsanə mətnlərində isə möcüzəli doğulan qəhrəman hansısa özəlliyinə görə seçilmir, doğuluş səhnəsi süjetin inkişafına təsir göstərmir. Çünki əfsanələrin əsas hədəfi mövcud məkanların, güllərin, heyvanların yaranmasının qeyi-adi şəkildə izahından ibarətdir; doğuluş motivi möcüzəli olsa belə, arxa plandadır.

Rəvayətlərdə möcüzəli doğuluş motivi

Məlumdur ki, rəvayət nağıla çox yaxın olan folklor janrlarından biri sayılır. Amma nağıldan ən böyük fərqi ondan ibarətdir ki, rəvayətlərin məzmunu həyat həqiqətlərinə, faktlarına aid olmuş kimi təsvir olunur. Hal inancına həsr olunmuş rəvayətlər də bu qəbildəndir. Möcüzəli doğulan qəhrəmanların sakral qoruyucuları haqda məlumat verərkən Hal – Al adlı demonik varlığın xarakteristikası haqda geniş məlumat vermişik. Bu məlumatvermə mərasimlərdə doğuluş motivini incələyərkən də davam edəcəkdir. İndiki məqamda bildirmək istərdik ki, Halla bağlı motivlər məhz rəvayət mətnlərində təsvir olunmuşdur. Bildirildiyi kimi, doğuluşun xarakterini dəyişən Hal adlı personajla bağlı folklorumuzda geniş material varlığını qoruyub saxlayır, söyləyicilər Haldan baş verən əhvalatın

qəhrəmanları kimi bəhs edirlər. Rəvayət mətnlərində özünü göstərən doğuluş motivində Halın və ya Halla bağlı elementlərin malik olduğu funksionallıq bu cür sıralanır:

– Doğan qadına zərər yetirmək (onu və uşağını öldürmək cəhdləri)

– Doğan qadına himayədarlıq etmək

– Halın insanla evlənib uşaq dünyaya gətirməsi

Halın apotropeik xarakterdə çıxış etməsini tədqiqatçılar əsasən əski dövr mifoloji təsəvvürlərinə aid edirlər. Amma digər missiyası, yəni Halın doğuluş anında peyda olub prosesin nəticəsinə təsir etmək gücünü əks etdirən rəvayətlər çoxsaylıdır. Bu rəvayətlərdə Halın doğuluşda möcüzə yaratmaq niyyətində olduğu görünür. Bu haqda da məlumat vermişdik.

Bəzi rəvayətlərdə isə Hal qadınla evlənmə və bu evlilikdən doğulan uşaqlar haqda məlumat verilir. Demonik varlıq kimi səciyyələnən Halla evlilikdən uşaqların doğulması qeyri-adi, möcüzəli hadisə kimi qiymətləndirilir. Uyğun mətnlərdən birində söyləyici öz nənəsindən eşitdiyi rəvayəti nəql edərkən Hal – insan evliliyindən bəhs edir: Yarəhmədli kəndində bir kişinin Haldan iki uşağı olmasını, bu uşaqların adi insanlardan fərqləndiyini bildirir [88, s.29].

Tarixi şəxsiyyətlərə – sərkərdələrə, din adamlarına, peyğəmbərlərə həsr olunmuş rəvayətlərdə möcüzəli doğuluş motivinin izlərini aşkarlamağa çalışaq. Biz mətnlərə nəzər yetirdikdən sonra hansı növ rəvayət mətnlərində möcüzəli doğuluş motivinin olduğunu qeyd edəcəyik. Azərbaycan foklorunda peyğəmbərlərlə bağlı mətnlərin bir qismində möcüzəli doğuluş motivinə rast gəlinir. Bəzi mətnlərə görə, peyğəmbər səviyyəsinə qaldırılan insanların doğuluşu qeyri-

adi şəkildə baş vermişdir. Yazıya alınmış "Məhəmməd peyğəmbərin doğuluşu" adlı rəvayət mətninin ilk cümləsindən gələcək peyğəmbərin doğuluşu haqqında proqnoz verilir: " *Yazılmışdı kitaba ki, Məhəmməd adında bir şəxs gələcək dünyaya, dünyanı o idarə eliyıcək* [88, s.43]. Qeyd olunur ki, haqqında məlumat verilən uşaq nəhayət ki, doğulur. Dayənin süd gələn döşündən əmmək istəməyib süd gəlməyən – qurumuş döşünü ağzına alan uşağa Allah özü ruzi göndərir. Mətnlərə görə, peyğəmbərin çiynində bu sözlər yazılıb: *Məhəmmədi rəsulallah, yəni Allahın elçisi* [88, s.43]. Qeyd olunan mətndə gələcək peyğəmbərin doğuluşunun əvvəlcədən proqnoz edilməsi möcüzəli mayalanmanı əvəz edir. Bu təsvir üsulu nağıl və dastan mətnlərindən bizə tanışdır. Gələcək qəhrəmanla bağlı informasiyanın yuxuda verilməsi, münəccim falına əsasən müəyyənləşməsi, həmçinin proqnozlaşdırılması epik folklorda sıx-sıx rast gəlinən təsvir üsuludur. Haqqında əvvəlcədən məlumat verilən şəxslə bağlı informasiya doğrulanarsa, yəni həmin qəhrəman dünyaya gələrsə, bu doğuluş adi doğuluşlara bənzəməyib möcüzəli şəkli ilə qavranılır. Xalqın təxəyyülünə görə, bu qeyri-adi doğuluşdur. Rəvayət mətnləri iki cür qavranılır. Birincisi, bu tip mətnlərdə ilk baxışdan cəlb olunmayan bir həqiqət gizlənmişdir; əsas personajların tarixi şəxsiyyət, peyğəmbər, seyid, sərkərdə, elm adamı, yaşamış çox məşhur bir insan, cütlük və s. kateqoriyaya aid olanların prototiplərinin yaradılmış obrazlarını müşahidə edirik. İkinci bir tərəfdən isə həmin prototiplərin heç də hamısının yox, bir qisminin doğuluşunun qeyri-adi şəkildə gerçəkləşdiyini izləyirik.

İsmayıl peyğəmbərin doğuluşunun möcüzəli xarakterdə olub-olmamasını onun atasının nitqindən ayırd edə bilirik. Məlum olur ki, İbrahimxəlil peyğəmbər uzun illər öncə qurban deyib: "*Allah, mənim bir oğlum olsun, Ərəfa dağında qurban kəsəcəyəm"* [88, s.58] Azərbaycan türkləri bu mətni özlərinə xas tərzdə söyləyərək İbrahimxəlil Peyğmbərin dediklərini belə ifadə etmişlər*: İndi mən İsmayılı aparıb o dağda qurban kəsməliyəm* [88, s.58].

Süleyman peyğəmbərin doğuluşu ilə bağlı rəvayətlərin birində nəql olunur ki, Davud peyğəmbərin 12 oğlu varmış. Amma Davud peyğəmbərin təbirincə, bu uşaqlar Allah-taalanın onda olan əmanətləri olduğu üçün geriyə qaytarmaq lazım imiş : "*Davud peyğəmbər oğlanlarına deyir ki, durun gedək filan düzdə namaz qılaq. Mətndən aydınlaşır ki, evdən uzaq bir yerdə namaz qılan oğulların başı yerdən qalxmır; orada kişidən başqa hamısı ölür". Evə qayıdan Davud Peyğəmbər arvadına "Allahın amanatını verdim gəldim deyir... Allah bu əməlinə görə Davud peyğəmbəri mükafatlandırır, ölən 12 oğlunun əvəzində Süleyman Peyğəmbəri ona bəxş edir"* [88, s.51]. Beləliklə, Süleyman peyğəmbərin doğuluşu onun atasının digər uşaqlarını Allah əmanəti kimi ölümə yola saldıqdan sonra, bəxşiş kimi gerçəkləşir. Qeyri-adi şəkildə – gözlənilmədən dünyaya gələn Süleyman peyğəmbərin həyatı da möcüzələrlə dolu olub: "*O həm öz yaşını, həm də qardaşlarına qismət olmayan ömrü yaşamışdır. Ona Allah tərəfindən peyğəmbərlik verilmişdir. 287 il ömür sürən Süleyman Peyğəmbər hər şeyin dilini bilirmiş* [88, s.50-53]. Digər bir mətnə görə isə Süleyman Peyğəmbərin dünyaya gələcəyi haqda müjdə onun atasının yuxusunda verilir. Namaz qılan oğlanlarının qəfil ölü-

mündən sarsılmayan, əksinə Allaha şükür edən Davud peyğəmbərin yuxusuna girən Həzrət Cəbrayıl ona Allahın müjdəsini çatdırır: *Allah-tala əznişan buyurur ki, birdi birliyim haqqı, una bir öylad verəjəm, yer üzünün padşahı olajax. Bir vaxt keçəndən sonra Süleyman peyğəmbər gəlir dünyaya. Buna peyğəmbərlik verilir* [10, s.58-59]. Tarixi şəxsiyyətlərlərə həsr olunmuş rəvayətlər içərisində Azərbaycanın cənub torpaqlarında hökmdarlıq etmiş Midiya hökmdarı Astiyaq haqqında olan mətnlərdə də yazılıb ki, "*hələ dünyaya göz açmamış körpənin fərmanı yuxuda verilir*" [79, s.17]. Astiyaqa həsr olunmuş rəvayətdə hökmdarın möcüzəli doğuluşu təsvir olunmur, əksinə adıçəkilən hökmdarın gördüyü yuxu ilə, yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, hələ doğulmamış körpə haqqında informasiyalar alırıq. Birinci yuxunun məzmununa görə, Astiyaqın Mandana adlı qızı atasının yuxusunda çoxluca sidik buraxır, bu sidik baş şəhəri tamamilə doldurub və bir sel kimi Asiyanı basır. Astiyaq öz yuxusunu yuxu yozan kahinlərə nəql edir, onlar yuxunun mənasını ətraflı danışarkən Astiyaqın canını qorxu alır. Qızını ərə verdikdən sonra Astiyaq ikinci bir yuxu görür. Bu yuxunun məzmunu belə idi ki, guya qızının uşaqlığının ağzından bir üzüm kolu bitib bütün Asiyanı bürümüşdür... yuxu yozanların dediklərinə görə, qızından doğulan uşaq onun yerində padşahlıq edəcəkdi [41, s.77]. Rəvayətin sonrakı epizodlarından bəlli olur ki, Astiyaqın qızının Kambis adlı iranlıdan dünyaya gətirdiyi Keyxosrov sonda midiyalıları məğlubiyyətə uğradaraq hakimiyyəti ələ keçirir. Yəni uşaq doğulur, onun taleyi kahinlərin yozduğu kimi gətirir; yuxunun çin olması, doğuluşun möcüzəli xarakter alması ilə nəticələnir.

Azərbaycan folklorunda Nuh peyğəmbər haqda da mətnlər vardır; bu mətnlərin də bəzilərində doğuluş motivi rastımıza çıxdı. Maraqlıdır ki, bu doğuluş motivi dağın antropomorfik səciyyə daşıdığı mətnlərdə üzə çıxır. Epizodlarda övladı olmayan, bu səbəbdən adına Ağrıdağ deyilən dağdan söhbət açılır*: "Rəvayətə görə, Ağrıdağ övladı olmadığına görə Nuh peyğəmbərin yanında xəcalət çəkərmiş. Ona görə xəcalət çəkərmiş ki, Nuhun gəmisində olanları yerləşdirə bilmirdi. Özü-özünə deyirdi ki, niyə mənim övladım olmasın, Nuhun yanında olanlara hörmət eliyim. Nuh Nəbi onun xəcalət çəkdiyini bilib dedi: Ey Qısırdağ, sən qısır olmayacaqsan, sənin övladın olacaq. Həmin gün Qısırdağ hamilə qaldı... sonra ağrı çəkdi və oğlu oldu"* [17, s.31]. Göründüyü kimi, dağın balalaması təsvir olunur, antropomorfik obraz peyğəmbərin verdiyi uşaq kimi dərk olunur. Dağın, daşın hamilə olması, balalaması bizim mifologiyamız üçün yabançı deyildir. M.Seyidov bu mövzuya toxunub: *Əski azərbaycanlıların ulu babaları elə təsəvvür edirdilər ki, dağ da insan kimi yaşayır, hətta doğur, balalayır, sevir, insana yardım edir* [115, s.255].

Bir qisim rəvayətlər isə pir sahibləri və onların möcüzələrinə həsr olunmuşdur. Bu möcüzələr əlbəttə ki, xeyli saydadır: şəfavermə, öncəgörmə, falabaxma, övladvermə və s. Burda sonuncu, yəni övladvermə möcüzəsi yaradan pir sahibləri haqda danışılan rəvayətləri tədqiq etməyə çalışaq. Qırxlar piri haqda rəvayət Naxçıvan bölgəsindən yazıya alınmışdır. Hansı ki, Süleyman peyğəmbərlə bağlı rəvayət mətni ilə səsləşən məqamlar da diqqətdən yayınmır. Mətndə bir kişinin 40 oğlunun namaz

qıldıqları yerdə daşa döndüklərindən bəhs edilir: "*Kişi Allaha şükür eyləyir ki, mənim balalarım ibadət vaxtı ölüblər. Allahın xoşuna gəlib bir oğul da verir"* [11, s.92]. Sonuncu uşaq möcüzəli şəkildə – Allaha şükür edildikdən sonra doğulmuşdur. Mətndən anlaşıldığına görə, həmin pir o vaxtdan Qırxlar piri adlandırılmağa başlayıb.

Epik ənənəyə uyğun olaraq bəzi rəvayətlər də övladsızlıq motivi ilə başlayır. İrəvan folklor nümunələrindən birində (rəvayət mətnində) söyləyici bildirir ki, Pirəl-Mürsəl ocağının möcüzələri çox olmuşdur: "*Bura övladı olmayanlar gəlmiş, şəfa tapmış, qurban kəsib, nəzir-niyaz paylayıb getmişlər"* [17, s.94]. Noraşendəki Vəng piri də uşağı olmayan insanların niyyət edib üz tutduqları müqəddəs ziyarətgahlardan biridir. Rəvayətlərin birinə görə, bir qadın niyyət edib ki, əgər uşağı olsa, gətirib orda od yandıracaq. Həmin qadın bu niyyətlə bir boş beşik götürüb Vəng pirinə gəlir. Beşiyin içinə uşaq əvəzinə daş qoyub başlayır tərpətməyə. Gecə olduğundan əli beşikdə başlayır mürgüləməyə. Yuxusunda görür ki, bir qara çarçoylu qadın onu dala çəkib deyir: "*Qızım, bura niyə gəlmisən? Qadın cavab verir ki, uşağım olmur, onun üçün gəlmişəm. Qara çarşoylu qadın deyir: Daha qanını qaraltma. Qismətində var. Get sənə bir uşaq verdim. Qadın diksinib yuxudan ayılır. Boylanır. Ancaq heç nə görmür. Beşiyi dalına alıb içindəki daşla bərabər götürüb gecaynən evə qayıdır. Deyirlər ki, qadın həmin gündən hamilə olur"* [11, s.98]. Bu rəvayət mətni pir sahibinin möcüzəsini əks etdirsə də, doğumla bağlı müjdənin yuxuda verilməsi, həmçinin daşdan yaranma epizodlarını xatırladır. Adsız rəvayət mətnlərinin

birində övladı olmayan varlı bir gəlin axund tərəfindən Veys baba pirini ziyarət etmək üçün yönləndirilir. Bu məsləhəti uşaq arzusunda olan kasıb ailənin gəlini eşidərək onu da aparmaları üçün yalvarsa da, məhəl qoyan olmur. Bunu görən kasıb gəlin özü həmin pirə üz tutub getməyə başlayar.*"Varlı kəllərə minib gedir, bu isə yüyürə-yüyürə üz tutsa da, bir murquz topasının üstünə yıxılar və ondan istəyini dilər:*

Ay murquz, can Murquz,
Mən yıxılmışam sən durquz.
Səndən yeddi oğul istəyirəm,
Bir dənə qız" [10, s.162].

Mətndən anlaşıldığına görə, qaçıb gedən gəlinin ziyarəti qəbul edilməyib, digərinə isə Allah istədiyi qədər övlad verib. Varlı gəlin isə fikirləşib ki, əgər onu aparmaq üçün yalvaranı da aparsaydılar, pir ona övlad bəxş edərdi. Beləliklə, Veys baba pirinin kəraməti – övladvermə funksiyası təsdiqini tapır. Əlbəttə ki, pirlərə inam çox əski dövr inancları ilə səsləşir, hətta muasir dövrümüzdə də öz aktuallığını qoruyur. 2016-cı ildə yazılmış "Funksional-semantik baxımdan ocaqlar və pirlər" adlı monoqrafiya məhz çağdaş dövrdə söyləyicilərdən toplanmış rəvayətlərə həsr olunmuşdur. Bu rəvayətlərin də bəziləri pir sahiblərinin övlad bəxş etmə möcüzəsinə həsr olunmuşdur. Məsələn, Seyid Mir Rəsul Ağanın övladsıza uşaq verməsi haqqında əhvalatı danışan söyləyici də bunu möcüzə kimi qiymətləndirərək *"atamın da, babamın da belə möcüzələri çox olub"* [123, s.119], deyə bildirib. Həmin əhvalata görə, övladı olmayan bir adam niyyət edib, Mir Rəsul ağanın

yanına gedərkən seyid onun gəliş səbəbini dərhal anlayır. Təəccüblənən şəxsə bildirir: "*Allah sənə övlad verəcək. Amma bir şərtnən, əyər sənin özün namaz qılmağa imkanın yoxdursa, sənin valideynlərinnən, atan və ya anan, kimsə namaz qılsın heç olmasa. Yəni onun müqabilində. Deyir ki, ağa, baş üsdə*" [123, s.119]. Mətndən anlaşıldığına görə, Məhəmməd peyğəmbərin mövludu günündə həmin adamın bir qızı olur. Burda diqqət ediləsi nüans ondan ibarətdir ki, islamdan öncə mövcud olmuş pir inancı, islam dininin bərqərar olmasından sonra da öz cazibəsini qoruyub saxlamağa qadir olmuşdur. Yekun qənaətimiz budur ki, rəvayətlərdə möcüzəli doğuluş motivi əsasən övlad verən pir və pir sahibləri ilə əlaqədar olub.

Nağıllarda möcüzəli doğuluş motivi

Möcüzəli doğuluş motivinin tarixi köklərinin, əsas qaynaqlarının ilk insanların yaradılışını əks etdirən mətnlərə bağlandığını nəzərə çatdırdıq. Bu qənaət avtomatik olaraq epik növün janrı sayılan nağıllar üçün də keçərlidir. Bütün doğuluş növləri və formaları qədim miflərdən qaynaqlandığı üçün nağıllarda bu transformasiyadan əlavə danışmağa lüzum görmürük. Fakt odur ki, indi nağıllarda qarşımıza çıxan doğuluş motivinin möcüzəli şəkildə mənalandırılması arxaik inanc formalarını əks və davam etdirir. Rus folklorşünası V. Jirmunskinin dilimizə tərcümə etdiyimiz fikirlərində deyilir: "*Epik qəhrəmanı poetik şəkildə mükəmməlləşdirməyə can atan xalq təxəyyülü cəmiyyətin inkişafı ilə ilkin mifoloji məzmununu itirən daha qədim dövrün*

mifoloji təsəvvürləri və etiqadlarına əsaslanan ənənəvi nağıl motivlərinə həvəslə müraciət etmişdir" [144, s.224].

Sehrli əşyalar, varlıqlar kultlaşdırılaraq doğuluş motivinə birbaşa və dolayısı yolla təsiretmə gücünə malik olurlar. Məqam sözügedən motivin Azərbaycan nağıllarında əks olunma tərzinin özünəməxsusluqlarını təyin etməyə hesablanıb.

"Doğuluş öz strukturuna görə qatbaqat paradiqmatik quruluşa malik mürəkkəb semiotik sistemdir" [112, s.90-91]. Bu sistemə nəzər salsaq görərik ki, Azərbaycan nağıllarında möcüzəli doğuluş motivi övladsızlıq motivi ilə birbaşa bağlıdır. Yəni törəyiş – yaradılış mətnlərindən fərqli olaraq nağıllarda doğuluş motivi birbaşa olmur. Əksər hallarda padşahların, bəzən isə digər təbəqəyə mənsub insanların nağıl öncəsi gileyi məhz övladsızlıqla bağlı olur. Bu, etnik yaddaşda xanların həyatı ilə bağlı epikləşmiş əhvalatlardan biri kimi tanınır: "*Biri varıydı, biri yoxuydu, bir paççah varıydı. Bunun dünya malınnan nəyi desən varıdı. Qoyunnan sürüsünü, inəhnən naxırını, atdan ilxısını düz-dünya tutmuşdu. Amma bu paççahın bir nisgili varıdı. Bu nisgilin qabağında bu var-dövlətin paççah üçün bir qara pul qədər qiyməti yoxudu. Bu nisgil övladsızlıq nisgiliydi"* [28, s.180]. "*Pəhləvanlar haqqında nağıllarda, Orta Asiya xalqlarının qəhrəmanlıq eposlarında belə bir başlangıc universal şəkildə yayılmışdır. Uşaqsız, artıq qocalmış valideynlər Allahdan və ya başqa bir havadardan onlara çoxdan gözlənilən varisi – epik nağılın gələcək qəhrəmanını verməyi yalvarır və bu arzuları gerçəkləşir"* [144, s.224]. Daha çox təsadüf etdiyimiz epizodlardan yayılmış olananıa baxaq: "Zalım padşahla qocanın nağılı"nda keçmiş

zamanlarda yaşamış bir zalım padşahdan danışılır*: "Bu padşahın züryəti yox idi. Ona görə də çox fikir edirdi. Nəhayət çox nəzir-niyazdan sonra Allah- Talanın ona yazığı gəldi və ona bir oğlan uşağı bəxş elədi. Padşah sevindiyinən qırx gün, gırx gecə busat qurdu, qonaxlıx verdi, çal-çağır elədi"* [30, s.87]. Beləliklə, təsvirdən göründüyü kimi, nağılın ekspozisiyası övlad həsrəti çəkən hökmdarın təqdimatı ilə başlandı. Burda bir incəliyə fikir verək. Nağılda hadisələrin düyün nöqtəsi övladsızlıq üzərində qurulur. Zalım padşahların övlad üzünə həsrət qalmaları onların zülmkarlığı, qaniçənliyi ilə motivləşdirilir. Xalq diplomatiyasına görə, sehrli nağıllarımızın çoxunda təsvir olunan övladsızlıq motivinin səbəbi yönəlmiş haqsızlıqlar, ölkəni idarə edən hökmdarların səriştəsizliyi və antidemokratik siyasətidir. "Tacirbaşı Hüseynin nağılında" da övladsızlıq dərdindən qüssələnən padşaha baş vəzirinin verdiyi cavabda problemin haradan qaynaqlandığının zənn edilməsi açıq-aşkar görünməkdədir. Baş vəzir deyir: "*Qibleyi-aləm acların qarnını doydursa, yetim-yesirə pay versə, o bir olan Allah da payını əsirgəməz. Bu fikir padşahın beyninə batdığı üçün 7 yol ayrıcında qazan asdırır, ac-yalavacın qarnını doydurur, xəzinədən kasıb və kimsəsizlərə pay verdirir. O, 40 gününün hər birini hərəm-xanadakı arvadların biri ilə keçirir. Xeyli vaxt keçir, amma padşahın övladı olmur"* [35, s.129]. Məlum olur ki, fərmana sonadək riayət edilməyib. Xəzinənin çox az hissəsi paylanılıb. Bu səbəbdən padşahın övladsızlıq problemi çarəsini tapmır. Cox məşhur "Şəms-Qəmər" nağılında da təklif vəzirdən gəlir: "*Bizim əlimizdə nə əlac var, 40 gün, 40 gecə fəqir-füqaraya pul, paltar, yemək payla, bəlkə Allah sənə*

övlad kəramət eyləyə" [35, s.18]. Padşah təklifi ciddiyə alaraq ona əməl olunması üçün göstəriş verir. 40 günün tamamında qapıya bir dərviş gəlir, padşaha alma verərək hərəmi ilə yeməsini tapşırır*: "9 ayın tamamında Allah ona bir ay parçası oğul kəramət eyləyir"* [35, s.18]. Beləliklə, ekspozisiyası eynilik kəsb edən iki nağılın inkişaf xəttini fərqli məcraya yönəldən xırda bir incəlik diqqətdən qaçmamalıdır. I nağılda padşahın fərmanı yerinə yetirilmədi. II nağılda isə üsul-idarədə ciddi nəzarət olması səbəbilə verilən əmrin icrasına sonadək əməl edildiyi üçün möcüzəli doğuluş motivi gerçəkləşdi. Bu gerçəkliyi nağılı yaradan xalq özü düşünüb-yaratmışdır. Zaman-zaman qəddar, acgöz hökmdarların itaəti altında əzilən geniş xalq kütlələri əsas mübarizə formalarından birini nağıllarımız vasitəsilə həyata keçirmişlər. Bu mübarizədə ədalətə, humanizmə dəstək vermək, ayrı-seçkiliyə, despotizmə son qoymaq çağırışı vardır. Bu çağırışa səs vermək isə qəddar padşahların yeganə arzusunun – övlad sahibi olmaq istəyinin möcüzəli şəkildə həyata keçməsinə səbəb olur. "*Övladsızlığın cəmiyyətdə maddi-sosial harmoniya yaratmaqla aradan qaldırılması xaosun yaranmasının əsl səbəblərini ortaya qoyur"* [111, s.61]. "*Doğuluşun baş verməsi üçün... tanrıya 7 gün, 7 gecə dualar edildikdən, tövbə deyildikdən sonra varis əskikiliyi aradan qaldırılır"* [138, s.225].

Övlada sahib olmaq istəyən kəslər var-dövlətin kimə qalacağını düşündükləri üçün övlad arzusundadırlar. Əsasən, var-dövlətim kimə qalacaq, gorumda kim çıraq yandıracaq və s. bu kimi mesajlar xalqın nəzərindən yayınmır. Elə bir formul hazırlanır ki, ona əməl olunmağın vacibliyi təlqin edilir. Xəzinəni paylamağa, qanlı gölə körpü saldırmağa,

acları doyuzdurmağa təkan verilir. Bu davranışların nəticəsində övladın dünyaya gəlməsi möcüzə kimi qiymətləndirilir. Ümumiyyətlə, xalq əsrlər boyu o xəzinəni öz malı hesab etmiş və rifaha çatmaq üçün bu cür motivlər fikirləşib uydurmuşdur. Xalqın son tikəsinə göz dikən padşahların, bəzi hallarda vəzirlərin [23, s.134] təsvir olunduğu Azərbaycan nağıllarında üstəgəl, tanrı qarğışı övladsızlığa səbəb kimi göstərilib. Bu məqam dastanlarımızda daha obrazlı təsvir olunub; çox hallarda dastanlarda qarğış edən Tanrı, nağıllarda isə bütün xalqdır. "Naxırçı oğlu Eyvazın nağılı"nda vəzir şaha deyir: *Rəiyyətin naləsi səni tutubdu. Bir həftə heş kəsə zülm eləmə, bəlkə uşağın oldu"* [35, s.206].

"Narın xanımın nağılı"nda isə epizodun qısa şəkildə təqdim olunan məzmunu padşah və pirani adamın dialoqu üzərində qurulur. "*Sən camaata etdiyin zülmlərə görə qarğışa düşüfsən, Böyük Tanrının sənə qəzəvi keçif. Əgər zülmkarlığını davam etdirsən, taxt-tacın viran olajax, səni rəiyyət tikə-tikə eləyif darvazalardan asajax. Son pənahın olan bircə balan gözünün qavağında öldürüləjək*" [33, s.290]. Daha sonra günahlarının yuyulması üçün Qanlı göldə çimmək, Allahdan əhv diləmək tapşırılır.

Övladsızlıq motivində yalnız qəddar padşahlar hədəf götürülməyib. Hətta ədalətli şahlar da övlad həsrəti çəkdikləri məqamda müəyyən tədbirlərin görülməsini istəyiblər. Eyni təkliflər yenə də aktuallaşmağa başlayıb. "Kəlləgözün nağılı"nda ədalətli bir padşah öz vəzirinin məsləhəti ilə dövlətini 3 hissəyə bölüb 2 hissəsini yoxsullara paylayır. Bundan sonra "*Allah ona bir övlad verir*" [30,

s.144] deyə qeyd edilib. S.Rzasoy qeyd edir ki, əgər bir cəmiyyətdə yoxsullar, aclar, yalınlar, borclular varsa, deməli, orada maddi-sosial xaos yaradılıb [111, s.60-61]. Deməli, nağılın ədalətli təqdim etdiyi padşahın hökm sürdüyü cəmiyyətdə də ədalətsizliklər mövcud imiş ki, insanlar təbəqəli yaşayırmış. Bu cür padşahlara yalnız qeyri-adi situasiyalar sonucu olaraq övlad bəxş oluna bilərmiş ki, xalq yaradıcılığında möcüzəli doğuluş adıyla motivləşdirilsin.

Doğuluş motivinin möcüzəli şəkildə düşünülməsi üçün övladsızlıq motivi birbaşa keçid rolunu oynayaraq ekspozisiya və zavyazkanı elan edir. Kulminasiya və razvyazka isə haqqın-ədalətin bərpası, nəzir-niyazın paylanılması, qurbanların kəsilməsi və s. nizamlamaların sonucu olaraq uşağın doğulmasını əks etdirən epizodlarla tamamlanır. Deməli, nağıllarımızda yaşlı və ya ortayaşlı ər-arvadın övlad həsrətindən qurtulması üçün Allaha dua etmək, nəzir paylamaq kimi yollardan istifadə etmələri də çıxış yollarından biri sayılır. Bu rituallar nağıllarda icra olunur və yeni 2 növü əmələ gətirir.

1. Dua və yalvarışdan doğulan uşaq
2. Xeyriyyəçilik – nəzir- niyazın verdiyi uşaq.

Qeyd edək ki, dua və yalvarışdan, yaxud xeyriyyəçilik sonucu ilə doğulan uşaqlar motivi yalnış türkəsilli xalqların folklorunda geniş yayılmayıb. Bu beynəlxalq motiv olduğu üçün əksər dünya xalqlarının nağıllarında təsadüf olunur. Hətta TMİ-də motivin bu növü geniş işıqlandırılıb. Diqqət yetirək: T548 – doğuş sehr və ya dua ilə əldə edilmişdir; T548.1 – uşaq duaya cavab olaraq doğulmuşdur; T548.1.1 –

uşaqsız valideynlərin duası cavablandırıldı; T548.4 – xeyriyyə uşağın doğulmasıyla dəyərləndirildi [179].

Övlad arzusunda olan valideynlərin istəklərinin möcüzəli yolla həyata keçməsi üçün bir neçə üsuldan istifadə olunur. Azərbaycan nağıllarına əsasən, ilk yerlərdən birini dərviş tərəfindən sehrlənərək təqdim olunan sehrli alma və ya dərmanlar tutur. Dərvişlərin bu xaosu nizamlamaq üçün əl atdıqları tədbir problemin həlli üçün əsas vasitə sayılır. Yüzlərlə Azərbaycan nağılında qəhrəman məhz sehrli almanın kəraməti ilə dünyaya göz açaraq almadan doğuluş motivini aktual edir. Digər türkəsilli xalqların nağıllarında və bütün dünya folklorunda almadan doğuluşa rast gəlməkdəyik. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, övlad arzusunda olub bu arzularını gerçəkləşdirə bilməyənlər əsasən padşahlar, bəzi məqamlarda sadə orta təbəqə insanları – tacirlər, ustalar, kəndlilər və s. olur. Bu personajlar almadan doğulan qəhrəmanların valideynləridir. Qoca valideynlərdən doğulma halları mövcuddur ki, bu da möcüzəli doğuluşun növlərindən biri hesab olunur. Ahıl vaxtlarda qadının övlad dünyaya gətirməsi gerçəklikdə çox nadir görülən hadisələrdəndir. Nağıllarda bu, az deyildir və möcüzə kimi qiymətləndirilir. M.Təhmasib qeyd edir ki, günü keçmiş qocaların ecazkar vasitələrlə övlad tapmaları beynəlxalq motivdir. "Pəhləvanın nağılı"nda [34, s.109] uşaqları olmayan, ümidlərini üzmədən nəzir-niyaz paylayan qoca ər-arvad, nəhayət ki, ahıl vaxtlarında arzularına çatırlar. Doğulan uşaq qeyri-adi davranışları ilə valideynlərini heyrətə gətirir. Onun qoca ər-arvaddan doğulması möcüzə hesab edilir. Təbii ki, inanca görə, burda nəzir-niyaz da az rol oynamır. "Bişibitdənənin nağılı"nda da qoca vali-

deynlərin oğlanları dünyaya gəlir [25, s.270]. Bu nağılın qəhrəmanı da qeyri-adi davranışları, gücü ilə seçilərək doğuluş motivinin adi doğuluşlardan fərqlənməsinə səbəb olur. Sibirin türkəsilli xalqlarının (altaylar, şorlar, xakaslar və s.) qəhrəmanlıq nağıllarında adətən pəhləvan yetmiş, səksən, bəzən yüz yaşına çatmış, uşaqsız qoca və kişinin övladıdır. Çoxdan gözlənilən varisin möcüzəli şəkildə doğulma şəraiti hər zaman eyni dərəcədə aydın olmur. Sanki körpənin anadan olması üçün atanın iştirakı lazım deyil: "*O, uzaq ölkəyə bəzən uzunmüddətli səfərə yola düşür..., qayıdanda isə ona "şad xəbəri" verməyə çalışırlar. Uzun müddətdən sonra evə qayıdan ata onun yoxluğunda doğulmuş uşağı görəndə çox vaxt öz atalığına şübhə edir; arxaik təsəvvürlər daha sonrakı rasional təsəvvürlərlə ziddiyyət təşkil edir"* [144, s.225]. Aydınlıq üçün deyək ki, burda möcüzəli doğuluşda arxaik təsəvvürlər dedikdə bakirə hamiləlik mifi nəzərdə tutulur. Daha sonrakı rasional təsəvvürlər dedikdə isə hər iki valideynin iştirakı ilə həyata keçən möcüzəli doğuluş motivi nəzərdə tutulur. Bakirə hamiləlik mifinə yaşlı valideynlərin simasında rast gəldiyimiz "Kəl Həsənin nağılı" [35, s.81] ən bariz nümunədir. Nəql olunur ki, Əhməd adlı kişinin arvadı naəlac qalıb balta götürür və meşəyə gedir. Orada bərk acdığı üçün ağacdan bir armud qopararaq nuşicanlıqla yeyir. Bərk susuzlayır və bulağın gözündən doyunca su içir. Şələsinin üstünə bir quş qonur, həmin quş qanad çalıb uçanda bir yumurta salır. Nisə həmin yumurtanı da başına çəkir. Yenə susuzlayıb bulağa enərək doyunca su içir. Elə həmin gündən sancılanaraq yorğan-döşəyə düşür və 9 ayın tamamında bir oğlan doğur. Əhməd isə uşağı görən kimi bağrı çatlayıb ölür. Bu Azərbaycan

nağılında möcüzəli doğuluş motivinin bir neçə növü səlahiyyət qazana bilər. Aydınlaşdırmaq lazımdır, Nisənin övladı hansı səbəbdən meydana gəldi ki, doğuluş möcüzəli xarakter aldı?

1. Uşağın ana bətnində mayalanma aktı kişi cinsinin iştirakı olmadan baş verdi.

2. Hamiləlik yaşlı valideynin orqanizmində mayalanma qabiliyyəti sıfır vəziyyətdə təyin olunduğu məqamda gerçəkləşdi.

3. Qadının bətnində ya a) armud, ya b) bulağın gözündən içdiyi su, ya da c) quş yumurtası döllənmə yaratdı.

İndi sıralamanı ard-arda təhlil edək.

1. Əks cinsin iştirakı olmadan ana bətnində hamiləlik baş verməsinin, doğuluş aktının gerçəkləşməsinin bakirə hamiləlik mifinə bağlı olduğunu bilirik.

2. Yaşlı valideynlərin, əsasən də qadınların ahıl yaşlarında övlad sahibi olması günümüzdə də, təbabətdə də qeyri-adi hal kimi qiymətləndirilir. Bu motiv nağılda gerçəkləşərsə, cəmiyyət təəccüblənər və hadisəyə möcüzə kimi baxarlar.

3. Armud burda adət etdiyimiz almanı əvəz edərək meyvə yeməklə mayalanma növündə əsas vasitə hesab olunur. İçilmiş suyun təsiri də ana bətnində möcüzəyə səbəb olaraq dölləndirməni gerçəkləşdirir. Bu istiqamətdə diqqətimizi yönəltdiyimiz "Kəl Həsənin nağılı"nda meyvə yeyib və ardınca da su içmək doğuluş motivinin gerçəkləşməsində element kimi birgəlik göstərir.

"İbrahim" nağılında [34, s.38] övlad üzünə həsrət qalan tacir qardaşlar təsvir olunur, onlar bulağın gözü ilə axıb gələn almanı tapıb yedikdən sonra arzularına çatırlar.

Alma və su sakrallığını birlikdə nümayış etdirərək möcüzəli doğuluş motivində təyin olunurlar. Quş yumurtasının mifik mənşəyə malik olması məntiqi görünür. Beləliklə, hətta yumurtanın da hamiləlik yaratması əsas mövzu ola bilər. Quşun burda müqəddəs qəbul edilən heyan/quş kimi təsəvvür olunma ehtimalı da nəzərdən qaçmamalıdır. Qədim təsəvvürlərdə insanlar heyvan və ya quş cinsindən törədiklərinə inanmışlar. Bu mətndə həmin təsəvvürlərin izləri də açıq-aşkar görünür; belə ki, yumurta quşa məxsusdur.

"Ceyranın nağılı"nda [45, s.192] da ceyran ətini yeməklə hamilə qalma qadını bakirə hamiləlik mifinin qəhrəmanına çevirməklə yanaşı, həm də heyvanın qeyri-adi, mifik mənşəyinə diqqət çəkilməsinə səbəb olur. Ə.Əsgər bu barədə fikrini belə cəmləyir: "*Qadının xaotik zonadan əldə olunmuş ceyran ətini yeməsi ilə hamilə olması mifoloji kontekstdə təbii görünür*" [64, s.76]. Bu da totemizmlə bağlı təsəvvürləri yada salır. Ayrıca bir növü – heyvandan doğulma növünü aktuallaşdırır. Möcüzəli doğuluşda heyvan kultundan danışarkən məsələyə aydınlıq gətirmişdik. İndi yalnız bir əlavəmiz var ki, onu da tədqiqat zamanı yəqinləşdirmişik. Tədqiqatların birində rast gədiyimiz fikrə görə, "Hatəmin nağılı" və "Tumar pəhləvan" nağıllarından başqa Azərbaycan nağıllarında heyvanla qadının cinsi yaxınlığı motivi yoxdur. Heyvan mənşəli qəhrəmanlar birbaşa heyvanla insanın cinsi əlaqəsindən deyil, heyvanın müxtəlif atributlarının vasitəçiliyi ilə yaranır [64, s.73]. Sonradan toplanılıb nəşr olunmuş folklor külliyyatlarıı isə yeni variantları üzə çıxartmışdır. Beləliklə, aşağıdakı nağıllar da heyvanla insanın cinsi əlaqəsi nəticəsində dünya-

ya gələn uşaqlardan bəhs edir: "Aylülə", "Südəmən", "Canavar oğlu", "Hatəmin nağılı". Bəzən bir Azərbaycan nağılının simasında (örnək: "Kəl Həsənin nağılı") möcüzəli doğuluşun 6 növünü aşkarlayırıq. Bunlar aşağıdakılardır:

1. Bakirə hamiləlik
2. Yaşlı valideynlərdən doğulma
3. Yeyilmiş meyvədən doğulma
4. İçilmiş sudan doğulma
5. Yumurtadan doğulma

İlk iki hal dəqiqdir, möcüzli doğuluşu ehtiva edir. Növbəti 4 bəndin hansının üstün səlahiyyətli olması haqda nağılda bircə kəlmə də deyilməyib. Qəhrəmanın konkret hansı səbəbdən doğulmasını müəyyən etmək oxucunu fərqli mühakimələr yürütməyə sövq edir.

Azərbaycan folkloruna nəzər saldıqda bakirə hamiləlik mifinin yalnız yaşlı valideynlərin və ya ərli qadınların simasında təsadüf edilmədiyinə şahid oluruq. "Kəsik baş", "Quru kəllə" nağıllarında bakirə hamiləlik hadisəsi həm də bakirə doğumu ehtiva etməkdədir. Çünki məhz bu nağıllarda mayalanma aktı bakirə qızların bətnində baş verərək bu dəfə qadınları bakirə doğum mifinin baş qəhrəmanına çevirməkdədir. Qeyd edək ki, TMİ-nin T547 saylı indeksi [179] belə tərcümə olunur: Uşağın bakirədən doğulması. Bu dəfə isə Azərbaycan folkloru möcüzəli doğuluşun yeni bir növü ilə zənginləşir. Bunu hərfi olaraq quru kəllə tozundan mayalanma adlandırırıq. Amma sonucda (təsnifatda) bütün növlərin hamısını doğuluş – doğuş adı ilə kodlaşdıracağıq. Belə olan təqdirdə quru kəllə tozundan mayalanma doğulma kontekstində ölüdən doğulma növü kimi qeyd olunacaq. Bu növ Azərbaycan folklorunda az yayılıb. "Kəsik baş" nağılına

əsasən, doğulan qəhrəman həyata qayıtmış ölü kimi nəzərdən keçirilə bilir. [97, s.346].

"Göy Mıncıx" nağılı da bakirə hamiləlik ideyalarını dəstəkləyir. Burda foklorumuz üçün unikal sayılan möcüzəli doğuluş motivi gerçəkləşir. Bakirə qız muncuq udaraq hamilə qalır və 9 ayın sonunda oğlan uşağını dünyaya gətirir [32, s.225]. Azərbaycan folklorunda gün işığından doğulma motivini də bariz nümunələrdən birində aşkarladıq: "*Bir gün xatun gördü ki, göydən bir işıq aralandı, düz ona sarı gəldi və qoynuna girdi... sonra bədənində nəsə hiss elədi. Onda inandı ki, tanrı ona övlad qismət eliyif*" [30, s.171]. Od kultundan danışarkən bu mətnə diqqət yetirsək də, təkrar ona dönməmiz səbəbsiz deyildir. Nağıllarımızda gün işığından doğulma motivinə bundan gözəl örnək ola bilməz. Qeyd edək ki, burada həm də yenidən bakirə hamiləlik mifi aktuallaşır.

Azərbaycan folklorunda özünəməxsus keyfiyyətləri ilə seçilərək gün işığından doğulma motivinə örnək sayılan nümunələrdən birinin qeyri-adi detallarını xırdalamaq lazım gəlir. "Tapdıq" nağılında belə bir cümlə işlədilir: "*Bu uşaq günün işığıynan göydən düşdü"* [29, s.3]. Amma hadisələrin inkişaf xəttini izlədikcə məlum olur ki, nağılda Tapdığın valideynləri vardır. Əgər Tapdıq burda həqiqətən gün işığından doğulmuş olsaydı, nağılı onsuz da möcüzəli doğuluşun pöhrələndiyi əsas mənbə ilə, yəni törəyiş mətnləri ilə müqayisə edərdik. İndiyə qədər bir çox folklorşünaslar "Tapdıq" nağılını möcüzəli doğuluş motivinin təsvir olunduğu nümunələrdən biri kimi tədqiq etmişlər. Biz də bu fikirdəyik. Burda doğuluş gün işığından deyil, izdivacdan baş vermişdir. Amma bu adi izdivac deyildir. Günlə Tufan divin

insan cildində doğulan oğlu həm də qeyri-adi hərəkətləri, əlamətləri ilə seçildiyi üçün motivi tədqiqatımızın siyahısına salmış oluruq. Ə.Əsgər Tapdığı ildırım tanrısı Tufan divin oğlu adlandıraraq onu yeri demonik varlıqlardan təmizləmək üçün göydən yerə atılan tanrı övladları ilə bağlı epik qəhrəmanlar silsiləsinə daxil edir [64, s.84]. Burda həm də göydən yerə enmək tanrı işarətidir. Müəlliflərdən biri Tapdığı "Bilqamıs" dastanının qəhrəmanı Enkidu ilə müqayisə edərək yazır ki, istər göydən gələn qəhrəman Enkidu, istərsə də folklorumuzda olan Tapdıq kimi qəhrəmanlar xilaskarlıq, hamilik və əcdadlıq anlamında birləşirlər [91, s.19]. Təsadüfi deyil ki, Oğuz Kağan da yerə göy işığının içində enməklə mədəni qəhrəman funksiyasını yerinə yetirir. "*O, türklərin ilk dövlətini və ordusunu yaradaraq mədəni qəhrəman kimi çıxış edir"* [49, s.162]. "*Ümumiyyətlə, mədəni qəhrəmanlar haqqında miflərin analizi göstərir ki, onların hamısı üçün qəhrəmanların möcüzəli mənşəyi, doğuluşu xarakterikdir*" [89, s.54].

Tapdığın göydən yerə şüa vasitəsilə atılması onun doğuluşunun qeyri-adi formada gerçəkləşməsinə bir işarədir. Nağılda Tapdığın əslində izdivacdan yaranıb Gün xanım tərəfindən doğulma səhnəsi təsvir olunmamışdır. Süleyman tacirin düşüncəsində isə Tapdıq gün şüası vasitəsilə doğulmuşdur; bu səbəb onu möcüzənin baş qəhrəmanına çevirir. Çünki Tapdığın doğuluş səhnəsinin simvolik işarəsi gün işığının, günəş şüasının adı ilə formalaşır. Beləliklə, Tapdıq da möcüzəli doğulmuş qəhrəmandır; o, tanrı valideynlərdən insan cildində doğularaq unkial formada təzahür edir. Ancaq onun iştirak etdiyi nağıl motivin gün işığından doğulma növünə misal deyildir.

Adi izdivacdan doğulmayanın xarakteristikasından bəlli olur ki, onun doğuluşu gözlənilən olmadığına görə, baş verdiyi halda, qeyri-adi hal kimi qiymətləndirilir. Heyvanlarla izdivacdan doğulanlar, əlbəttə ki, möcüzəli uşaqlardır. Tanrı övladı sayılan Tapdıq həmçinin insan cildində doğulub şüa vasitəsilə yerə göndərildiyinə görə fərqlidir, yəni möcüzəli doğulmuşdur. Digər mifik obrazlar da insanlarla yaxınlıq edirlər və gözlənilmədiyi halda bu yaxınlıqdan uşaqlar yaranır. Möcüzəli doğuluş motivinin bu növünü də milli nağıllarımız içindən tapıb aşkarlamışıq. "Cin gəlin" nağılında qarı öz yetim oğluna qız axtararkən əsli-nəsli bilinməyən birinə rast gəlir. Qarı şübhələndiyi üçün qızın üstünə bir iynə sancır. Bundan sonra qız onların məhləsində qalır və qocanın oğlu ilə evlənir. Bu qeyri-adi izdivacdan normal uşaqlar doğulur [34, s.15]. İrəvan Folklor Antologiyasında demonik varlıqlardan hesab edilən şeytan obrazı ilə əlaqəyə girən qızın hamilə olub uşaq dünyaya gətirməsini təsvir edən nağıllarımızdan biri diqqətimizi cəlb edir. "Şeytanın nağılı" [17, s.229] adlanan həmin mətndə doğulan uşağın möcüzəli xarakteri onun qeyri-adi hafizəsində, hazırcavablığınıda, gücündə əks olunmuşdur. Möcüzəli uşaq çətin tapşırıqların öhdəsindən asanlıqla gəlir, ümumiyyətlə, valideynlərindən biri insan, digəri demonik varlıq olan uşaq, nağılda şeytan adlandırılmaqla yadda qalır.

Bəzi nağıllarımızda öncəgörmə möcüzəli mayalanmanı əvəz edir. Belə olan təqdirdə haqqında hələ doğulmamışdan xeyli qabaq informasiya verilən nağıl qəhrəmanı möcüzəli hesab edilir. Əgər münəccimlərin falı, dərvişin taleyazama və ya öncə xəbərvermə fəaliyyəti hələ doğulmamış, bəzi hallarda heç ana bətnində döllənməmiş birinin taleyi ilə bağlı

təyin edilərsə, hadisə yenə də möcüzəli xarakterdə mənalandırılır. Adət etdiyimiz epizodların çoxunda dərviş sehrli alma verməklə yanaşı, doğulacaq körpələrin sayını, cinsini öncədən söyləyir, bəzən onların qismətləri haqqında da məlumat deyir. Bu məlumatlar proqnozlaşdırıldığı kimi gerçək olur. Əsasən "bir qızın olacaq", "bir oğlun olacaq", "bir qızın bir oğlun olacaq", "qızın ölüyə qismət olacaq", "oğlun 15 yaşında dəmir parçasına qurban gedib öləcəkdir" və s. Epizodların təsviri Azərbaycan nağıllarında verilmişdir. "Soltan İbrahim" nağılında almanın sehri ilə doğulan qıza ad qoyan abid gələcəkdən xəbər verərək maraqlı proqnozlar söyləyir. Əvvəlcə möcüzəli doğulanın qeyri-adiliyini onun daşıdığı keyfiyyətlərlə izah etməyə çalışır*: "Qibleyi aləm, sənin bu qızının üç qranı (*İki bəxt ulduzunun bir bürcdə birləşməsi nəzərdə tutulur. Qədim etiqadlara görə, bəxtin inkişafı dövründə bu an ən qorxulu andır – X.M*) var. Biri 12 yaşında, biri 14 yaşında, lap axırıncısı da 16 yaşındadı. Əgər bu qranlardan sağ-salamat qurtardı, Nuşapəri oldu sənin qızın. Vay onda ki, çıxa bilməyə, dadın heç yerə çatmaz"* [25, s.124].

"Padşah oğlu" nağılında da əsas hadisələr yuxugörmə və taleyin əvvəlcədən müəyyən edilməsi üzərində qurulmuşdur: dərviş hökmdarın yuxusuna girərək deyir ki, oğlun olacaq, amma peşiman olacaqsan. (Bu nağılda nə sehrli alma, nə nəzir-niyaz, dua səhnəsi vardır. Dediyimiz kimi, burda qabaqcadan xəbər vermə möcüzəli doğuluşu xarakterizə edir). Yuxudan 9 ay sonra padşahın arvadının bir oğlu olur. Uşağın qeyri-adi quruluşu təəccüb doğurur, o, qurşağacan ilan şəklində göz açır. Amma padşah övladı atasını xeyriyyəçilik etməyə sövq edir; atasına bütün

xəzinəni boşaltdırır. Axırda – dönüb gözəl bir oğlana çevrildikdən sonra atasına deyir: "*Zülmlə yığdığın dövləti, varı kasıblara payladığın üçün mən də camaatın alqış-duasından sonra dönüb bir oğlan oldum"* [31, s. 49]. TMİ-də T554.7 saylı motiv indeksi [179] "qadın ilan doğur" şəklində tərcümə olunur. Qeyd edək ki, dünya folklorunda qadının digər canlılara da həyat verdiyi göstərilsə də (nümunə üçün TMİ-yə baxmaq olar, orada insandan doğulan canlıar arasında it, tısbağa, meymun, keçi, donuz, qurbağa və s. heyvanların ismi vardır), milli folklorda bu kontekstdə tək ilanın və qurbağanın adı məlumdur. Doğuluşu öncədən proqnozlaşdırılan uşaqların padşaha peşimançılıq yaşatması, onu öldürəcəyi deyilən ehtimalın düz çıxması "Nardan qız" nağılında da təsvir olunuşdur [35, s.61]. Nağıllarımızda doğuluşu haqda öncədən xəbər verilən qəhrəmanlara aid edilən yuxular bər-haqq yuxusu adlandırılır. Ornək olaraq "Əmiraslanın nağılı" bu haqda vacib istinad mənbəyidir. Bir nurəlapur kişinin ovladı olmayan padşahla dialoqundan bəhs edilən yuxudan danışılır. Padşaha deyilir ki, nə qədər ki, 40 gün, 40 gecə fəqir-füqaraya çörək paylamayıb, kasıb ailənin daxmasında yaşayan filan qızla evlənməyib, uşağı olmaya-caq. Nağıldakı təsvirlərə görə, padşah yuxudan ayılanda görür ki, heç kəs yoxdur, amma otaqdan müşkü-ənbər qoxusu gəlir. Bilir ki, yuxusu bər-haqq yuxusudur [33, s.72].

Öncədən xəbər vermə, qeyi-adi quruluşa – formaya malik qəhrəmanın təsviri epizodları "Üç bacının nağılı"nda verilir. Nağılda diqqətimizi cəlb edən epizodun qısa məz-mununa görə, padşah ataları tərəfindən meşədə azdırılmış qızları saraya gətirib onlardan nəyi daha yaxşı bacardıqlarını xəbər alır. Hər üç bacının cavabı maraqla qarşılanır. Kiçik

bacının isə öz qabiliyyəti barədə dedikləri təəccüb doğurur: "*Mən bir oğlan doğaram, bir üzü qızıl, bir üzü gümüş*" [17, s.188]. Padşah 40 gün, 40 gecə toy edib kiçik qızı oğluna alır. Vaxt gəlir, vədə tamam olur, padşahın gəlini bir üzü qızıl, bir üzü gümüş oğlan doğur. Beləliklə, adətən dərvişlər, münəccimlər tərəfindən söylənilərək ismarıc göndərilən öncəgörməni kiçik bacı öhdəsinə götürür; doğulacaq körpənin cinsini və formasını dəqiqliklə söyləyir. Bu möcüzəli doğuluş bacının özü tərəfindən həyata keçirilir. TMİ-də bu motivlə, daha dəqiq desək, motivin bu növü ilə səsləşən indeks qeyd olunmuşdur. Bu, H71.2 [179] saylı indeksdir ki, kral ailəsinə mənsubluq işarəsinə görə saçları qızıldan və ya gümüşdən olan uşağın doğulması ilə bağlıdır. Uyğun digər indekslər də qeyd olunub: H72.1.2 [179] – kral ailəsinə mənsubluq işarəsinə görə, oğlanın qızıl bədəni; H71.7.1 [179] – krallıq işarəsi altında qiymətli cəvahir ilə doğulan qız; H71.7.1[179] – şahzadə qızıldan və gümüş iplə doğulmuşdur. Qızıl və ya gümüş işarəsi mütləq şəkildə krallıq işarəsini daşımaqla doğuluşu fərqləndirə bilir. "Üç bacının nağılı"nda da doğulacaq uşaq yüksək sülalənin, hökmdar nəslinin nümayəndəsidir. Mümkündür ki, kiçik bacı uzaqgörənlik edib sülaləyə mənsub uşaq doğa biləcəyini elan etmişdir; bəyanat möcüzəli şəkildə təsdiqlənmişdir.

Formasına görə seçilən qəhrəmanlardan biri "Cantıq" nağılında [30, s.3] döğulur, nağılın eyni adlı qəhrəmanı ölü doğulur, onun qəlbi – ürəyi yarıq formasıyla diqqət çəkir. Anasının sonradan doğduğu damar yarıq yerə qoyulduqdan sonra qəhrəman dirilir. "Qaraqaşın nağılı"nda qəhrəman möcüzəli mayalanma nəticəsində doğulmaqla yanaşı,

forması – görünüşü ilə də qeyri-standart quruluşa malik olur. Dərvişin tüpürcəyindən hamilə qalan qadının dünyaya gətirdiyi körpə haqqında oxuyuruq: "*Uşağın nə qolu, nə qıçı, nə cəmdəyi, nə başı, nə gözü vardı. Onun bircə cüt çatma qaşı görünürdü. Dərviş bir tilsim oxuyub onu bəni-insan elədi* [30, s.223]. Bu növün izləri də TMİ-nin T550.7 [179] saylı indeksində görünməkdədir. Tərcüməsi belədir: zavallı qadın vücudu olmayan uşaq dünyaya gətirər. "Simanın nağılı"nda [28, s.203] isə möcüzəli qəhrəmanın qeyri-adi əlamətləri – onun tüksüz, orqanlarının yerində olmasına baxmayaraq, ət kimi doğulması valideynləri təşvişə salır; bu səbəbdən onu cəmiyyət içərisinə çıxartmaq istəmirlər. Göbəyində qıfıl, başında bir açarla doğulan nağıl qəhrəmanı Naxçıvan bölgəsindən toplanılmış nümunələr arasında qarşımıza çıxır. "Quşpaşa" nağılında qeyri- adi quruluşuna görə fərqlənən qəhrəmanın valideynləri də möcüzəli xarakterləri ilə yadda qalırlar: ana sonsuz valideynlərə dərvişin yedirtdiyi sehrli almanın köməyilə doğulmuşdur, ata isə cildini dəyişib insan şəklinə düşmüş quşdur, onun da göbəyində və başında qıfıl ilə açar olması haqda məlumat verilib (23, s.193). S. Tompson öz kataloqunda bu motivin digər bir versiyası haqqında kodlaşdırma aparıb. H71.7. [179] saylı indeksə aid edilən "child born with chain around neck" adlı motiv belə tərcümə olunur: Boyun ətrafında zəncirlə doğulan uşaq.

Azərbaycan nağıllarının möcüzəli doğulan qəhrəmanları bir sıra qeyri-adi əlamətləri işarələyir. Demək lazımdır ki, xalq möcüzəli şəkildə yaratdığı qəhrəmanlardan çox şey gözləyir. Ənənəvi mövzuların işıqlanması üçün möcüzəli doğulan qəhrəmanlar vasitəyə çevrilir. Xeyirlə Şərin müba-

rizəsi, demokratiya ideyalarının müdafiəsi prioritet amallar sırasına daxil edilir. Tanrıoğlu sayılan Tapdıq qeyri-adi nərəsi ilə seçilir, cəlbedici görünür. O, möcüzəli varlıqlarla mübarizədə qeyri-adi güc nümayış etdirməklə yadda qalır. Rus folklorşünası E. Meletinski göydən yerə endirilmiş möcüzəli pəhləvan-uşaqları belə xarakterizə edir: "*Onlar xalqın müdafiəçisi, xilaskarı və davamçısı olmalıdır. Bu cür qəhrəmanlar tanrılar tərəfindən müəyyən missiya ilə göndərilmiş xilaskar kimi çıxış edirlər"* [154, s.322]. Bir çox nağıllarımızda möcüzəli doğulan qəhrəmanların döyüşkən olduğu nəzərə çarpır. Nağıl qəhrəmanlarımız hətta ana bətnində ikən dil açıb danışmağa başlayırlar. "Bilici qəhrəman" nağılından aydın olur ki, anasınıın bətnində ikən (6 aylıq) dil açıb danışmağa başlayan qəhrəman doğulan kimi də bunu təkrarlayır. Deyirlər: "*Allahtaala onu bu formada padşaha görk olsun deyə göndərib. Bu uşax deyil, bu bir möcüzədir"* (31, s.300). Oxşar növü TMİ-nin T575 [179] saylı indeksində tapmışıq; tərcüməsi belədir: uşaq doğuşdan öncə danışır.

Adətən nağıllarımızda qəhrəmanın, burda söhbət təbii ki, möcüzəli doğulan qəhrəmandan gedir, uşaqlıq dövrü ötürülür, təsvir edilir ki, o, ilbəil deyil, saatbasaat, günbəgün böyüyür. Xalq möcüzənin gücüylə yaradılmış qəhrəmanları xilaskar kimi görür. Bu səbəbdən onların sürətlə böyüməsi təsvir olunur. "Yusiflə Sənubər" nağılında övladı olmadığına görə nəzir paylayan, qazanlar asıb acların qarnını doyduran, yetimləri sevindirən və sonucda dərvişin verdiyi almaların kəraməti ilə arzularına qovuşan iki qardaşın dünyaya gələn övladları haqda belə söylənilir: "*Biz eşitmişik uşaq aynan, ilnən böyüyər, bunlar günbəgün,*

saatbasaat böyüyürlər" [35, s.178]. Doğulan oğlandırsa, o pəhləvan kimi fərqlənir, erkən qəhrəmanlıq göstərməsi ilə seçilir, qızdırsa, gözəlliyi ilə cəlb edir: günəşə sən çıxma, mən çıxım deyir. "*Ümumiyyətlə, almadan, yəni alma yemə səbəbi ilə doğulan uşaqlar adi uşaqlardan seçilirlər, onlar gələcək qəhrəman kimi anadan olurlar"* [140, s.23]. Qəhrəmanın bahadırlıq cizgiləri ilk dəfə özünü onun uşaqlıq dövründə büruzə verir. İ.Rüstəmzadənin sözlərinə görə, bu mərhələ qeyri-adi mayalanma, qeyri-adi doğuluş, erkən yaşlarından dil-açıb yerimə, adqoyma və erkən qəhrəmanlıq motivlərini özündə ehtiva edir [110, s.41]. Bütün bu materiallar bizə belə bir nəticəyə gəlməyə imkan verir ki, tez böyümə motivi qəhrəman-xilaskarın doğulması motivindən yaranmışdır. "*O, fəlakətin baş verdiyi anda doğulur və dərhal xilas etmə – qurtuluş işinə başlayır. O, artıq böyümüş doğulur, çünki qadının böyük insanı doğa bilmədiyindən uşağın böyüyə çevrilməsi motivi əmələ gəlir ki, bu da nağılda qeyri-adi – tez böyümə kimi təqdim olunur"* [177].

Dastanlardan fərqli olaraq nağıllarımızda möcüzəli doğulan qəhrəmanların adlandırılması, yəni burda həm də aktuallaşan adqoyma motivi bir az sönük görünür. Nağıllarda qeyi-adi doğuluşu ilə seçilən qəhrəmanlar hər hansı bir nailiyyətinə görə fərqlənib adlandırılmır. Dərvişlər, abidlər, nurani qocalar, bəzən qoca qarılar onlara əvvəlcədən müəyyən etdikləri adı qoyur, ya da qəhrəmanlar doğularkən daşıdığı əlamətə görə fərqli adlara sahib olurlar. Tez-tez xatırladığımız "Şəms-Qəmər" nağılında padşaha alma verən dərviş doğulacaq uşağa Qəmər adının qoyulmasını tapşırır. "Soltan İbrahimin nağılı"nda [25, s.123] alma verən abid möcüzəli doğulan qəhrəmana ad qoyularkən özünü yetirir,

qıza Nuşapəri adını qoyur. Beləliklə, Azərbaycan nağıllarında möcüzəli doğuluş motivi bir çox mərhələləri özündə ehtiva etmişdir. Bu mərhələlərin hər birinin xarakterində qeyri-adi xüsusiyyətlər cəmlənmişdir.

Azərbaycan nağılları folklorumuzda möcüzəli doğuluşun işıqlandırıldığı mənbələr içərisində zənginliyinə görə 1-ci yeri tutur. F.Bayat 1990-cı ildə yazmış olduğu namizədlik dissertasiyasında da möcüzəli doğuluşun Azərbaycan və digər türkəsilli xalqların sehrli nağılları əsasında tərtib edildiyi növləri haqqında məlumat verib: "*Möcüzəli doğuluş bu səbəblərdən baş verir:*

1. totem əcdadın ətindən yeməklə (bilvasitə təcəssüm); 2. alma yeməklə (əski dünyagörüşün yeni formasında); 3. insanın heyvanlarla birlikdə yaşamasından (bilavasitə təcəssüm); 4. işıq və qaranlığın nikahından" [141, s.41].

Bu bölgü növdən daha çox möcüzəli doğuluşun aid olduğu təsəvvürlərin təqdimatına bənzəyir. Problemi şərh edib dərindən araşdırmağa cəhd göstərdiyimiz tədqiqat dövründə aşkarladığımız aşağıdakı növləri Azərbaycan nağıllarına əsasən tərtib etmişik:

1. Möcüzəli mayalanma vasitələrinə görə:
1.1. Sehrli almadan doğuluş;
1.2. Sehrli almanın qabığından doğuluş;
1.3. Sehrli armuddan doğuluş;
1.4. Sehrli dərmandan doğuluş;
1.5. Yumurtadan (quş yumurtası) doğuluş;
1.6. Sudan doğuluş;
1.7. Gün işığından doğuluş;
1. 8. Ceyran ətindən doğuluş;

1. 9. Ölüdən doğuluş (meyidin bir parçasını yemək və ya ona toxunmaqla);

1.10. Tüpürcəkdən – ağız suyundan doğuluş;

1.11. Sehrli muncuqdan doğuluş;

2. Qeyri-insani varlıqlarla əlaqəyə-yaxınlığa görə:

2.1. Ayıdan doğuluş;

2.2. Canavardan doğuluş;

2.3. Cindən doğuluş;

2.4. Şeytandan doğuluş;

2.5. Məleykədən doğuluş;

2.6. Divdən doğuluş;

2.7. Goreşəndən doğuluş;

3. Təbiət obyektlərinin möcüzəsi ilə:

3.1. Ağacdan doğuluş;

4. Qeyri-adi formaya malik olmasına görə:

4.1. Natamam doğulma (bir cüt qaş şəklində, ətrafsız, digər orqanları olmadan, ət kimi, tüksüz və s.)

4.2. Üzərində qiymətli metal ilə doğuluş (qızıl, gümüş);

4.3. Üzərində dəmir əşya ilə doğuluş (qıfıl, açar);

4.4. Doğulan uşağın dişləri dəmirdəndir;

4.5. Yarı ilan şəklində doğuluş;

4.6. Ölü doğuluş;

5. Həyata keçirilmiş müəyyən fəaliyyət aktlarına görə:

5.1. Alqışla doğuluş;

5.2. Dua ilə (yalvarışla) doğuluş;

5.3. Xeyriyyəçiliyin səbəb olduğu doğuluş;

5.4. Cəmiyyətdəki özbaşınalığa son qoyulmağa cavab olaraq doğuluş;

6. Möcüzəli mayalanmanın əvəz etdiyi digər proseslər :
6.1.Yuxugörmələr;
6.2. Taleyazmalar;
6.3. Falabaxmalar (Öncəgörmələr).
6.4. Yaşlı valideynlərdən doğulma

Dastanlarda möcüzəli doğuluş motivi

"Dastan qəhrəmanlarının qeyri-adi doğuluşu, sehrli və möcüzəli qüvvələrin yardımı ilə dünyaya gəlməsi tipoloji bir motiv kimi əksər dünya xalqlarının folklorunda rast gəlinən bir məsələdir" [54, s.191]. Milli folklorda möcüzəli doğuluş motivinin kəmiyyət göstəricisi ikinci yerdə dastanları təyin etməkdədir. Bu motiv qəhrəmanlıq və məhəbbət dastanlarımızda bərabər şəkildə təsvir edilmişdir. M. Cəfərli yazır ki, Azərbaycan dastan mətnlərində qeyri-adi doğuluş, yaxud möcüzəli doğuluş süjet hadisəsi olmaqla öz motivlənməsində aşağıdakı hadisələri gerçəkləşdirir:

1. "Var-dövlət paylama, xeyirxah işlər görülməsi yolu ilə alqış-duanın müstəcəb olması nəticəsində uşağın doğulması

2. Dərvişin verdiyi almanı valideynlərin yeməsi nəticəsində uşağın doğulması

3. *Digər tipli möcüzəli doğuluşlar"* [53, s.27].

Eynən nağıllarda olduğu kimi, dastanlarımızda da möcüzəli doğuluşa gedən yol övladsızlıq motivi ilə mütləq şəklidə çarpazlaşır. Daha doğrusu, bu motivin əks olunma spesifikası ondan ibarətdir ki, ilk öncə övladı olmayan vali-

deynlər diqqət mərkəzinə gətirilir. Qəhrəmanlıq dastanlarımıza örnək hesab edilən KDQ-nin birinci – "Dirsə xan oğlu Buğac boyu"nda möcüzəli doğuluş motivinin yuxarıda qeyd olunan I tipi ilə səsləşən növü vardır. Amma bu oğuznamədə övladsızlıq motivinin təsviri bəzi özəllikləri ilə yadda qalmaqdadır. İlk boylarda epik ənənədə rast gəldiyimiz – həsrətdən giley-güzar edən övladsız valideynlər təsvir olunmur. Bu övladsızlığı bəylərə qaxınc edən, yada salıb aktuallaşdıran səlahiyyət sahibləri məsələyə qarışır. Övladı olmadığına görə Dirsə Xan ondan bir pillə daha yüksək vəzifə daşıyan Xanlar xanı Bayandır xanın əmrilə qara otağa yerləşdirilir: *"Kimin oğlu-qızı yoxdursa, qara otaqda oturdun, altına qara keçə döşəyin, önünə qara qoyun ətinin qoburmasından gətirin. Yeyir-yesin, yemirsə, dursun getsin*" [74, s.132] deyilir. Məsələni çözə bilməyən Dirsə Xanın "*Bayandır Xan mənim hansı əskikliyimi gördü? Qılıncımdanmı gördü, süfrəmdənmi gördü? Məndən əskik kişiləri ağ otaqda, qırmızı otaqda oturtdu. Mənim günahım nə oldu...*?" sualına cavabında deyirlər: *Oğlu-qızı olmayanı Allah qarğayıbdır, biz də qarğayırıq"* [74, s.132]. Burdan aydın olur ki, oğuz düşüncəsində oğlu-qızı olmamaq, yəni sonsuzluq tanrı qarğışı kimi qəbul olunur. Buna uyğun olaraq övladı olmaq da tanrı alqışı sayılır [111, s.58] Mətni izləməkdə davam edirik və aydın olur ki, Dirsə xan məhz qadınının təkidi ilə alqış qazanmaq üçün böyük məclis qurdurur. Qadından gələn tapşırıq isə belədir:

"Ac görsən, doydur, çılpaq görsən, geyindir!
Borclunu borcundan qurtar
Təpə kimi ət yığ, göl kimi qımız sağdır
Böyük şadlıq məclisi qur, Allahdan arzunu dilə!

Bəlkə bir ağzı dualının alqışı ilə
Tanrı bizə bir yetkin övlad verə" [74, s.133].

Mətndən göründüyü kimi, bu tapşırığa əməl olunduğu üçün əl götürüb arzularını dilədilər; Allah bir ağzı dualının alqışı ilə övlad verdi. Dirsə xanın arvadı hamilə oldu, bir neçə müddətdən sonra bir oğlan doğdu [122, s.134].

"Dirsə xan oğlu Buğac boyu"na görə, oğuz eli övlad haqqında düşünməyən bəyləri cəzalandırır. Əslində üzdə tənə kimi görünən jestin alt qatında artım ideyasına xidmət göstərməyən, başı kef məclislərinə qarışan bəylərin yüngül cəzalandırılması durur. M.Təhmasibin sözləri ilə desək, Bayandır xan övlad qayğısına qalmayanları bu tədbir ilə utandırır, nəsli artırmağın nə qədər böyük əhəmiyyətə malik olduğunu başa salmaq, dərk etdirmək istəyirmiş. Dastandan aydın olur ki, heç bir mövqe, imtiyaz və şöhrət övladsızlıq məsuliyyətini azalda bilmirmiş [120, s.71] Bunu ictimai qınaq kimi qiymətləndirmək də olar. Bu cəzadan qurtulmaq üçün isə xeyriyyəçilik etmək, sosial rifah yaratmaq şərtdir. Qeyd edək ki, məşhur "Avesta"da da nəslin artırılması üçün çox qüvvətli bir təbliğat vardır. "*İstər Ahurəmazda, istərsə də, Fravaşlar mömin insanlara xeyir-dua verdikləri zaman birinci növbədə onlara övlad arzulayırlar. Xeyir Allahını simvolizə edən Ahuramazda övladı olmayanları talesiz adlandırır. Uşağı olanı övladsızdan yüksək qiymətləndirilir* [122, s.46].

KDQ-nin digər boyunda isə möcüzəli doğuluşa körpü salan övladsızlıq motivi bir az fərqli təsvir olunmuşdur. Artıq uşaqsız qalan oğuz bəyləri onlara ismarıc verilməsini gözləmədən, yüngül cəzalanma istəmədən çarə axtarmağa başlayırlar. III boyun əsas simalarından biri sayılan Baybörə

bəy hönkür-hönkür ağlayaraq qarğandığını etiraf edir: "*Mənim də oğlum olsun, Bayındır xanın xidmətində durub qulluq eləsin, mən də baxım, güvənim, sevinim, fərəhlənim... deyir. Belə dedikdə Qalın oğuz bəyləri göylərə üz tutdular. Əl qaldırıb dua elədilər. Allah-taala sənə bir oğul versin dedilər. O zamanlar bəylərin alqışı alqış, qarğışı qarğış idi. Duaları yerini tuturdu. Baybican bəy də yerindən durdu, dedi: Bəylər, mənimçün də bir dua eliyin. Allah-taala mənimçün də bir qız versin, dedi. Qalın oğuz bəyləri əl qaldırdılar, dua eylədilər. Allah-taala sənə də bir qız versin dedilər. Üstündən bir müddət keçdi. Allah Baybörə bəyə bir oğul, Baybican bəyə bir qız verdi"* [74, s.150]. Mətndə həm mifoloji, həm də dini inaclar sintez halında təqdim olunur. Aydın olduğu kimi, alqış və qarğış etmə arxetip fəaliyyət aktı olaraq miras qalmışdır. Monoteist dinlərin hamısında insanın yaranması tanrının adına bağlıdır. Təbii ki bu inanc özü qədim miflərdən qaynaqlanır. Və insanın doğuluşu da tanrı istəyi ilə ölçüldüyü üçün dini inanclar da burda nəzərdən qaçmır. Mifsiz, ritualsız dinin təsəvvür edilməsi, əlbəttə ki, çətindir. Dini kitabların çoxunda möcüzəli doğuluşun müxtəlif növlərinə aid təsvirlərə ara-sıra rast gəlinməkdədir.

"Qazan bəyin oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu" boyda ananın dilindən deyilmiş oxşatma ilə məlum olur ki, burda da oğul diləklə göz açmışdır. Övladsız Burla xatun qara donlu dərvişlərə nəzir paylamış, umub-küsənə, dilənçiyə yemək vermiş, ac görsə doyuzdurmuş, çılpaq görsə geyindirmişdir. Xatunun öz dilindən eşidirik:

"Dilək ilə bircə oğul güclə tapdım" [74, s.171].

"Basatın təpəgözü öldürdüyü boy" [74, s.98] da möcüzəli xarakterə malik uşaqların dünyaya gəlişini təsvir edir. Təpəgöz insanın – çobanın qeyri-insani varlıq hesab olunan, sakral mənşə mənsubiyyəti daşıyan pəri qızı ilə yaxınlıq etməsi nəticəsində doğulmuşdur. Varlıq zahiri görünüşü, hətta qeyri-adi forması ilə cəlb olunmasa belə, doğulmanın baş verməsi artıq möcüzə kimi qiymətləndirilməlidir. (Müqayisə üçün folklor mətnlərimizə əsasən, cin, şeytan, Hal və s. mifoloji personajlarla insanların izdivacından yaranan uşaqları xatırlayırıq). M.Təhmasibin məsələyə subyektiv münasibətini təqdim edirik: "*Oğuz elində başqa qadına xəyanət gözü ilə baxmaq ən böyük qəbahət hesab edilir, başqa qadınla zina təpəgözlər törədir"* [122, s.179]. Təpəgözün pəri anası sakral mənşəyi, marginal keyfiyyətləri ilə seçilən biri olduğu üçün ondan doğulan uşaq da möcüzəli uşaq hesab olunur. Onun doğulma riski möcüzəli şəkildə həyata keçmişdir. Təpəgözün müşahidə edilən bir çox əlamətləri insana xas deyildir. O doğularkən ana südü əmməklə kifayətlənmir: Ona baxmaq üçün tapşırılmış dayənin *"bir sordı, olanca südin aldı. İki sordı, qanın aldı. Üç sordı canın aldı*" [74, s.99]. Pəri ananın gəlib barmağına üzük keçirdərək "*Oğul, sənə ox batmasın, bədənin qılınc kəsməsin*" [74,197] dediyi Təpəgözün hannibal keyfiyyətləri – insan əti yeməsi də onun möcüzəli doğuluşunun bir şərti kimi qiymətləndirilir. M. Cəfərli Təpəgözün doğuluşunu təqdim etdiyi 3 tipdən 3-cüyə – digər tipli doğuluşlara aid edib [53, s.46]. TMİ-də bu tip doğuluş motivlərini indekslər içərisində axtarırıq. Kataloqdakı T550.4 [179] nömrəsini belə tərcümə edirik: Anormal doğulan uşaqlar və onların qeyri-adi gücləri. Əski inamlara görə, ilahələrlə, pərilərlə

izdivacdan doğulanlar məğlubedilməz olurlar. Beləliklə, məlum olur ki, Dədə Qorqud oğuznamələrində tədqim olunan 3 doğuluş tipindən ikisinin təsvirini oxuya bilirik. Bunlardan birincisi, xeyriyyəçilik edərək alqış, xeyir-dua qazanmağın nəticəsi olaraq həm də övlad qazanmaq, yəni möcüzəli şəkildə doğuluşa nail olmaq anlamına gəlir. İkincisi isə, digər tip doğuluş dediyimiz, insanın mifoloji varlıqla cinsi əlaqəsi nəticəsində meydana gələn möcüzəli doğuluşları işarələyir.

Var-dövlət paylama, xeyirxah işlər görülməsi yolu ilə alqış-duanın müstəcəb olması nəticəsində uşağın doğulmasını məhəbbət dastanlarında da izləyirik. İndi nəzər yetirəcəyimiz mənbə "Qurbani" dastanının Diri versiyasıdır. Zürryyəti olmayan Fərəməz bəy mal-dövlətinin əksəriyyət hissəsini yetim-yesirə paylayır ki, Allah ona bir oğlan versin, bu işdən sonra Allahın ona rəhmi gəlir və qurban günündə bir oğlu dünyaya gəlir [38, s.87]. Yazıya alınmış bir çox dastanlarda bu epik ənənənin davam etdiyini görməkdəyik. "Əsli və Kərəm", "Leyli və Məcnun", "Qul Mahmud", "Novruz", "Alı xan Pəri", "Şirvanlı Qəhrəman şah", "Tufarqanlı Abbas", "Novruz-Qəndab" və s. dastanları misal göstərə bilərik. Bəzi məhəbbət dastanlarında isə qəhrəmanlıq dastanlarında rast gəlmədiyimiz sehrli alma əsas vasitəyə çevrilir. Məhəbbət dastanlarında möcüzəli doğuluş motivinin özünəməxsus cəhəti, yəni həm də nağıllarda təsadüf edilməyən özəlliyi qəhrəmanların xarakteri, onların taleləri ilə sıx bağlı olur. "Tahir və Zöhrə" dastanında zürriyyəti olmayan iki qardaşdan söhbət gedir. Günlərin birində, qəfildən peyda olan dərviş qardaşların birinə alma verərək "*al, muradın hasil olar*" [38, s.110]

deyir; sənə verdiyim almanı götür get qardaşının yanına. Yarısını sən öz arvadın ilə, yarısını da qardaşın öz arvadı ilə yeyər. Dastandan görünür ki, Əhmədin oğlu, Hatəmin isə qızı olur. Almadan doğulma motivi dastanlarımızda da ağac kultunun dərin kök saldığını sübut edir. "Ağ Aşıq və Süsənbər" dastanında da atası yuxuda deyir ki, cavan bir dağdağan ağacı var, onun ilk nübarı ilə sənin də ilk barın olacaq [24, s.341]. Digər türkəslli xalqların da dastan yaradıcılığında ağacın doğum ideyasında aparıcı gücə malik olması mətnlərdən görünür. "Oğuz Kağan" dastanında ağac oyuğundan yaranma motivi təsvir olunmuşdur. Möcüzəli doğuluşda ağac kultunun rolundan söhbət açarkən həm də ağac oyuğundan yaranma motivini incələmişik. Qırğız eposu olan "Manas"da isə sonsuz qadınların müqəddəs alma ağacının altında oynaması ilə uşağa qalmaları arasında bir əlaqənin mövcudluğu göstərilmişdir [108, s.105]. Möcüzəli doğuluş motivinin bir çox eposların mərkəzi hissəsi olduğunu nəzərə alaraq V.M.Jirmunski sözügedən qırğız eposunda Manasın möcüzəli şəkildə anadan olması haqqında maraqlı fikir bildirmişdir: "*Manasın anası tərəfindən yuxuda gözəl almanın yeyilməsi hər hansı bir meyvənin dadılması nəticəsində geniş şəkildə yayılmış möcüzəli mayalanma motivinin formasıdır*" [147, s.777]. Azərbaycan dastanlarında da ağac kultunun atributlarından biri sayılan almanın doğuş, artım ideyasına göstərdiyi xidmət nağıl motivlərindəki almadan doğuluş motivinin daha obrazlaşdırılmış variantıdır. Həmçinin möcüzəli mayalanmanın hər iki valideynin iştirakı ilə doğulma növünə aiddir. Nağıllarda olduğu kimi, dastanlarda da belə nümunələrin sayı kifayət qədərdir. Onsuz da möcüzəli

doğuluş motivinin təsvir olunduğu milli folklor mətnləri bir-birinə xeyli oxşardır. Hətta belə söyləmək olar ki, bəzi başlanğıclarda nağıl motivi mif motivini təkrarladığı kimi, dastan motivi də nağıl motivini təkrarlayır. M.Cəfərli yazır ki, bu cür təkrarlamalar mexaniki təkrarlama deyil. Burada söhbət şərti olaraq təkrarlamadan gedir [53, s.26].

Həqiqətən də dastanlarımızda təsvir olunan övladsızlıq motivinin sonucu olaraq sehrli almadan dünyaya gələn möcüzəli uşaqların epik taleyindəki fərqliliklər özünü büruzə verir. Təbii ki, burda janrların spesifikasından irəli gələn fərqlər olduğu kimi, motivin təsvir üsullarında, obrazlılıq və poetizm baxımından bəzi özəlliklər də vardır. Dastanlarımızda möcüzəli doğulan qəhrəmanlar digər folklor janrlarında rast gəlinməyən bir mərhələni də keçməklə qeyi-adi xarakterə malik olduqlarını sübut edirlər. Bu, butaalma mərhələsidir ki, məhəbbət dastanlarımızın əsasını təşkil edir. Bu, çox hallarda qəhrəmanın dünyaya gəlmə xüsusiyyətlərindən asılı olur. "Miskin Abdal və Sənubər" dastanında, nağıllarımızda olduğu kimi, alma motivi təkrarlanır. Hüseyn, dərvişin verdiyi almanı onun valideynləri yedikdən 9 ay sonra möcüzəli şəkildə doğulur. Günlərin birində, 3 gecə yatıb ayılmayan Hüseyn haqqında dünyagörmüş bir qocanın dedikləri maraq doğurur*: "Ona buta verilir, haqq aşığı olacaq"* [24, s.81]. Beləliklə, aydın olur ki, dastan qəhrəmanının möcüzəli doğulan nağıl qəhrəmanından ən böyük fərqi butaalma mərhələsindən keçməsi, bu mərhələdən dərhal sonra haqq aşığına çevrilməsidir. "Novruz" dastanında paşalardan birinin var-dövləti fağır-füqaraya paylanıldıqdan sonra – "*Allahın rəhmilə doğulmuş*", "*mən butamın dalınca gedəcəyəm*" [37, s.25]

deyən eyniadlı qəhrəmanı da sözügedən mərhələni keçə bilir.

Bir daha təsdiqlənmiş olur ki, sehrli alma motivini təkrarlamış kimi görünən dastan mətni əslində məzmun və formanı inkişaf etdirərək poetik yüksəliş qazanır. Əlbəttə ki, məhəbbət dastanlarının möcüzəli doğulmayan elə qəhrəmanları ilə tanışıq ki, onlara da yuxuda badə içirdirlər, onlara da buta verib haqq aşığına çevriləcəklərini söyləyirlər. Məsələn, Aşıq Qərib dastanı [38, s.161]. Amma iş orasındadır ki, bəzən haqq aşıqları – yuxuda buta alanlar möcüzəli şəkildə doğulmasalar da, möcüzəli doğulanların hamısı butaalma mərhələsini adlayaraq haqq aşığına çevrilirlər. Qeyd olunur ki, ustad yanında aşıqlığın ədəb-ərkanını, saz çalıb oxumağı, dastan söyləməyi öyrənən şagirdlərin 3-4 ildən 10-15 ilə qədər təlim keçdikləri məlumdur [47, s.127]. Bildiyimiz kimi, dastanlarda möcüzəli doğulub haqq aşığına çevrilənlərin saz çalma məharəti qeyri-adi şəkildə – bədahətən, yəni doğuşdan mümkün olur. İlk baxışdan elə görünə bilər ki, bəzi məhəbbət dastanlarının möcüzəli doğulan məşhur qəhrəmanları istisna hal kimi buta verilmədən də aşiq olurlar. "Əsli və Kərəm" dastanının simasında məsələyə diqqətlə yanaşaq. Gəncəli Ziyad xan və vəziri Qara keşişin övladı olmurdu: "*Nə sənin övladın var, nə də mənim. Öləndən sonra bizim çırağımızı kim yandıracaq. Gəl fağır-füqaranın qarnını doyduraq, nəzir-niyaz verək, bəlkə Allah bizə bir övlad verdi"* [36, s.5]. Dastanın sonrakı inkişaf mərhələsini diqqətlə izləyərkən ilk baxışda adət etdiyimiz yatıb yuxuya dalma, ardınca butaalma epizodunu sezə bilmirik. Amma Kərəm haqqında dastanın 13-cü səhifəsində

deyilmiş bir cümlə məsələnin real mənzərəsini ortaya çıxarmış oldu: "*Bir gün butası yadına düşüb sazını sinəsinə alıb atasının yanına gəldi"* [36, s.13]. Beləliklə, möcüzəli doğulan Kərəmə də buta verildiyi təsdiqlənir. Üstündən ötəri keçmək istəmədiyimiz əsas məqam isə həm də Kərəmin nağıl motivini xatırladan, "Tahir və Zöhrə" dastanında olduğu kimi, sehrli almadan deyil, nəzir-niyazın paylanılmasına cavab olaraq doğulmasıdır. (Sözügedən dastanın Türkiyə variantında isə Əsli və Kərəm əkilmiş fidanların meyvəsinin – almasının sehrli gücü ilə doğulan qəhrəmanlar kimi xarakterizə olunur [55, 108]). Dastanın Azərbaycan variantında nəql olunur ki, Ziyad xan Gəncə əhlini, fağır-füqaranı bir yerə cəm edib onların qarnını

doyuzdurduqdan, əyinlərini geyindirdikdən, əlsiz-ayaqsızlara pul verib yola saldıqdan sonra arzusu həyata keçir; bir oğlu dünyaya gəlir. Buta verilən bütün dastan qəhrəmanları kimi, sözünü – ismarıcını sazsız deyə bilməyən, "*ata, izn ver, dərdimi saz ilə deyim, dilnən desəm, dilim alışıb yanar*" [36, s.10] söyləyən Kərəmin doğuluşu möcüzəli olduğu kimi, ölümü də möcüzəli olur. O, toy gecəsi Əslinin əynindəki – keşiş tərəfindən xüsusi hazırlanmış tilsimbənd düymələri açarkən alışıb külə dönür. Əsli də o küldən bir ovuc götürərək sevgilisi ilə birlikdə alışıb-yanmağa macal tapır. Sonda Əslinin və Kərəmin külünü sandığa qoyub basdırırlar. Sandıq, bilirik ki, ana bətnini simvolizə edən elemntlərdən biri sayılıb. Bu minvalla doğuluşları möcüzəli sayılan qəhrəmanların öl-dükdən sonra sandığa qoyulması onların bir daha do-ğulacaqlarına bəslənilən ümidlərlə bağlıdır. Bu həm də ölüb-dirilmə (inisiasiya) rituallarını xatırladır. Nağıl mətnlərinin

strukturuna uyğun quru kəllə tozundan – ölüdən doğulmanı simvolizə edən xüsuiyyətlər də "Əsli və Kərəm" dastanında qəhrəmanların məhz yanıb külə dönmüş nəşlərinin sandığa qoyulması ilə əvəzlənir. Möcüzəli doğulan dastan qəhrəmanının butaalma mərhələsini yaşaması da onun haqq aşığı kimi yenidən doğulmasını ehtiva etməkdədir.

Eşq, yəni məhəbbət dastanlarının başlıca xarakterik cəhəti olan butaalma həm də qəhrəmanların fallik dönəmini, yəni həddi-büluğ və yetginlik yaşına çataraq əks cinsə qarşı xüsusi bir maraq oyandığı dönəmi canlandırır. Bu da qəhrəmanların ikinci doğuluşunun simvolik göstəricisidir. Möcüzəli doğulan qəhrəmanın dastan mətnlərindəki funksiyası onların öz butasına çatmaq uğrunda mübarizə aparmaları ilə məhdudlaşmır. Dastanlarımızda möcüzəli doğulan qəhrəmanların çiyninə digər səlahiyyətlər də düşür. Miskin Abdal haqda deyilir: "*O, öz ululariının müqəddəs yolunu yaşatmaq üçün bu dünyaya gəlmişdir"* [24, s.154]. Bu cümlə "Miskin Abdal və Şah İsmayıl" dastanındandır. Hansı ki, "Miskin Abdal" dastanının məntiqi davamı olaraq yaradılmışdır. "Miskin Abdal və Sənubər" dastanının sehrli almanın kəraməti ilə doğulan qəhrəmanına badə içirdən dərviş ona "*sən də mənim kimi kəramət sahibi, övliya olacaqsan*"[24, 86] deməklə yuxarıda vurğulanan müqəddəs yola eyham vurur. Bu dərvişlər, övliyalar möcüzəli doğulan qəhrəmanları himayə etdikləri üçün sakral qoruyucular adlandırılırlar ki, bu haqda da müfəssəl danışmışıq. İndi bircə əlavəmiz var: "*Dastanlarda iştirak edən bu tip müsəlman övliyalar ilahi himayəçi rolunda qəhrəman körpənin atası kimi çıxış edən möcüzəli əcdadın yerini tutmuşdur"* [144, s.229]. Dastanlarımızda möcüzəli doğulan

qəhrəmanların himayəçisi rolunda dərvişlər, Həzrət Əli, oğuznamələrdə Dədə Qorqud və Xızır çıxış etməkdədir. Orta Asiya eposlarında da bu mənzərə ilə qarşılaşırıq. "*Gələcək qəhrəmanların valideynləri sitayiş üçün müqəddəs müsəlman övliyalarının – Əli-Şaximərdanın ("Alpamış"), Baba Tuklasın ("Şora-batır"), Baba Ömərin ("Sain Batır"), Olaf Hacının (özbək dastanı "Şirin və Şəkər") qəbirlərini ziyarət edir, onların məzarlarının yanında yatırlar. Adətən yuxuda onların yanına bir qoca gəlir və arzularını yerinə yetirəcəyini deyir; daha sonra bu qoca onun himayəçiliyi ilə doğulmuş qəhrəmanın havadarı, möcüzəli köməkçisi olur"* [144, s.229]. V.Jirmunski Dədə Qorqudu da bu cür möcüzəli köməkçilərdən biri sayaraq, onu və qazax folklorunda məşhur olan Baba Tuklası – "tüklü övliyanı" (şaşlı Əzizi) müsəlmançılıqdan əvvəlki dövrün şamanı kimi qələmə vermişdir [144, s.229]. Nəsr şəklinə salınmış "Manas" dastanının Azərbaycan dilinə tərcümə olunmuş variantında da möcüzəli doğuluş motivinin əsas personajlarından sayılan Manas Xızırın dualadığı qəhrəman kimi də xarakterizə olunur [95, s.99].

Məhəbbət və qəhrəmanlıq dastanlarında doğuluş motivinin möcüzəli xarakterini incələyərkən bəzi qənaətlərimiz oldu. Uşaqsız valideynlərin müəyyən öhdəlikləri yerinə yetirməli olduqdan sonra möcüzəli şəklidə övladlarının dünyaya gələcəklərinə dair kök salmış inamları bir daha vurğulamaq istərdik. Bu inamlara görə, arzu-diləyin hasil olması üçün gələcək qəhrəmanın valideynlərinin yerinə yetirməli olduqları müəyyən öhdəlikləri vardır. Yəni möcüzəli hesab edilən dastan qəhrəmanları aşağıdakı şərtlər əsasında doğularlar:

1. Nəzir-niyaz – sədəqə paylamaq;
2. Əhatəli xeyriyyəçilik etmək;
3. Sosial rifah yaratmaq;
4. Tanrıya yalvarmaq, ibadət etmək;
5. Alqış söyləmək, xeyir-dua etmək;
6. Dərvişin verdiyi sehrli almaları yemək.

Möcüzəli doğulan qəhrəmanlar tipinə görə digər dastan qəhrəmanlarından fərqlənirlər:

1. Onlar doğuluşu öncədən müjdələnən qəhrəmanlardır;
2. Onların uşaqlığı qeyri-adi xarakterlidir və qısa zaman ərzində ("saatbasaat", "günbəgün") böyüyürlər;
3. Onlar erkən yaşlarından qəhrəmana çevrilirlər;
4. Onlar vəhşi heyvanlar, demonik varlıqlarla döyüşərkən qalib gələr; düşmənlərlə üzləşməkdən çəkinməzlər;
5. Onlara yuxuda badə içirdirlər – buta verirlər;
6. Onlar haqq aşığına çevrilərlər;
7. Qəhrəmanlar qeyri-adilikləri isbat edildikdən sonra ad alarlar. Adqoyma adətən müqəddəs hesab edilən insanlara həvalə edilər;
8. Onlar sakral mənşəli varlıqlar tərəfindən qorunarlar.

Qeyri-insani varlıqlarla əlaqənin olması da möcüzəli doğulma ilə nəticələnir. Bu tip dastan qəhrəmanlarının fərqli cəhətləri aşağıdakılardır:

1. Görünüşünə görə (təkgözlü);
2. Xarakterinə görə (hannibal).

Dastan qəhrəmanlarının möcüzəli doğuluşuna həsr olunmuş elmi məqaləmiz "Dastanlarda möcüzəli doğuluş motivinin funksional xarkteri" [118] adlandırılmışdır.

Lirik və dramatik folklorda möcüzəli doğuluş motivinin izləri

Əmək nəğmələri və mərasimlərdə möcüzəli doğuluş motivi

Möcüzəli doğuluş motivinin gerçəkləşdiyi epik janrlar bizim tədqiqat işimz üçün geniş informasiya qaynağı hesab olunsalar da, digər növlərə aid edilən kiçikhəcmli folklor əsərlərini də mövzunun obyekti kimi araşdırmaya cəlb etmək vacibdir. Unutmaq olmaz ki, milli folklorumuz həm də xalq mərasimləri, əmək nəğmələri, laylaları və s. folklor vahidləri ilə zənginləşmişdir. Eyni zamanda möcüzəli doğuluş motivinin erkən folklor qaynaqları ilə bağlılığını öyrənmək üçün bu gün özünü qoruyub saxlayan digər janrlara da xüsusi diqqət yetirilməlidir.

Dünya folklorunda olduğu kimi, Azərbaycan türklərinin antropoqonik miflərində də ilk insanın möcüzəli şəkildə torpaqdan yaradılmış Adəm atanın adına bağlandığını toplanılmış mətnlərin vasitəsilə təqdim etdik. Qeyd olunduğu kimi, möcüzəli doğuluş motivinin kökləri həm də ilk insanlarla bağlı sözügedən mətnlərə gedib çıxır. İlk əmək nəğmələrində Adəm atanın da adının çəkilməsi bir daha sübut edir ki, milli folklorun arxaik janrlarından olan çoban nəğmələri içərisində möcüzəli yaranmış ilk insanın adı bəzi məqamlarda xatırlanır:

"Adəm ata gələndə,
Qızıl öküz duranda,
Qızıl buğda bitəndə,

Dünya binnət olanda,
Musa çoban olanda,
Şişliyimiz erkəcdi" [106, s.32].

Digər bir nəğmədə də Adəmin adına rast gəlirik:

"Bu saya yaxşı saya
Həm çeşməyə, həm çaya
Həm Ülkərə, həm Aya
Həm yoxsula, həm baya.
Bu saya kimdən qaldı?
Adəm atadan qaldı" [106, s.32].

Sayaçı sözləri arasında elə nümunələrə rast gəlirik ki, məhsuldarlığın çoxalması, arzulanır, bəzi ev heyvanları arasında doğum hallarının artması üçün onlara müraciətlə nəğmələr söylənilir. İnanca görə, bu nəğmələrin – sayaçı sözlərinin səslənməsi heyvanlar arasında da doğumun artmasına təsir edəcəkdir. Nümunəyə diqqət yetirək:

"Nənəm, ay ala keçi,
Çıxıbsan yala keçi
Qoyun-quzu azalıb
Doğ iki bala keçi" [12, s.48].

Qeyd olunan sayaçı sözü insanların heyvanlara ünvanladığı nəğmədir, məzmun etibarilə *alqış* elementləri də diqqətdən yayınmır. Çoxsaylı alqışlar isə folklorumuzda insanın insana ünvanladığı xüsusi çıxışlarda öz əksini tapmışdır.

Alqışların vasitəsilə xalqımız doğuluşa sözün gücüylə nail olmaq sehrini əsrlərlə həyata keçirməyə cəhd göstərmişdir. Bu barədə də epik janrlardan – nağıl və dastanlardan danışarkən məlumat vermişik. Dədə Qorqud oğuznamələrində çox məşhur olan bir alqışı yenidən xatırlamaq yerinə düşər: Kölgəlicə Qaba Ağacın kəsilməsün. Mənası ona

uyğundur ki, soyun, nəslin davam eləsin. Doğuluşun baş verməsi üçün alqışın deyilməsi böyük əhəmiyyət kəsb edib. Bir ağzı dualının alqışı ilə səslənmiş xeyir-dualar, inanca görə, keçərli sayılmışdır. Folklor antologiyalarında nəşr olunmuş bəzi alqışların məzmunu arzulanan nəsil-soy artımını vurğulayır: "*Yeddi oğlan babası olasan"* [16, s.94]. "*Oğullu-qızdı olasız"* [15, s.99]. Qeyd edək ki, bəzən bu alqışları söyləməyiblər, əvəzində yerinə yetirilməsi vacib bilinən adətlərə riayət etməklə doğumla, artımla bağlı arzuların gerçəkləşə biləcəyinə ümid bəsləyiblər: "*Təzə gəlin evə gələndə qucağına oğlan uşağı qoyarlar ki, oğullu-qızlı olsun"* [13, s.60].

Göründüyü kimi, inancların tətbiq olunduğu məqam *mərasimlər* hesab olunur. Əlbəttə ki, yuxarıdakı (son söylənilən) alqışlar toy mərasimlərində səsləndirilmişdir. Xına və gəlinaparma nəğmələri içərisində gəlinin tərifinə həsr olunmuş "Almanı alma gəlin" adlı parçanın III bəndinə diqqət yetirək:

"Almanı alma gəlin,
Al yerə salma gəlin.
Evində çox söz olar
Ürəyinə salma gəlin.

Ay aşıq alma məni,
Al yerə salma məni.
Apar sərraf yanına
Qəlp olsam, alma məni.

Oturmuşam başda mən,
Yemərəm hər aşdan mən.

Nə atam var, nə anam
Yaranmışam daşdan mən" [106, s.89].

Nəğmənin hər üç bəndini ona görə təqdim etmişik ki, toy mərasimində ifa edildiyi şübhə doğurmasın. Diqqət yetirəcəyimiz III bəndin məzmunu isə bizə əfsanə mətnlərindən tanışdır. Həm forma, həm də məzmun etibarılə daşdan yaranma ilə bağlı məlum əfsanələri xatırladan bu toy nəğməsinin III bəndində möcüzəli doğuluş motivlərinə eyham vardır.

Müşahidələr göstərir ki, kişilərin üstünlük təşkil etdiyi cəmiyyətlərdə ilk olaraq oğul övladının doğulması arzulanmışdır. Bu arzunun həyata keçməsi üçün düşünülmüş bir sıra rituallar məhz izdivac günündə – toy mərasimlərində tətbiq edilmişdir. Toy günündə həyata keçirilən bu tip fəaliyyət aktlarına aid məlumatlara folklor toplayan tədqiqatçılarımız rast gəlmiş və bilgiləri yazıya köçürmüşlər. Bildirilir ki, gəlinin başında olan toy örpəyini toy gecəsi oğlan uşağına qaçırdallar ki, oğlu olsun [15, s.96]. Ana qızının gəlinlik paltarına ağ at, qırmızı at və qara at yalından nəzəri cəlb etməyən yerdə çitək edərmiş. Bunlardan yalnız birinin – ağ at yalının yozumu doğuluşla bağlı inanclarla səsləşir. Bu inancla bağlı tədbirlərin toy mərasimində həyata keçirilməsi ilk övladın məhz oğlan doğulacağının möcüzəli şəklini işarələyir. Təzə gələn gəlinin qucağına oğlan uşağının qoyulması toy mərasiminin tərkib hissəsinə daxildir, bunu edirlər ki, o, yəni, gəlin oğullu-qızlı olsun [13, s.60].

Qədimdə insanlar təbiət qüvvələrinə bu və ya digər şəkildə təsir etməyə çalışmışlar. Yağış yağdırmaq, günəşin çıxmasına nail olmaq, məhsuldarlığı artırmaq üçün bir çox

əfsunlar həyata keçirilmişdir. Bununla yanaşı, doğumla, övladsızlıqla bağlı bəzi əfsunlar da aktual olmuşdur. Bu əfsunlar məntiqi ardıcıllığa uyğun olaraq toy mərasimlərindən sonra tətbiq olunmağa başlamışdır. İnsanlar doğumdan əvvəl baş verən hadisələrin mistik gücünə inanmışlar. İnanmışlar ki, sonsuzluq problemini necə – möcüzəli yollarla həll etmək olar. Sonsuzluq probleminin mistik yollarla həll edilməsinin mümkünlüyünə inanan əcdadlarımızın icra etdikləri tilsimlər, ayinlər doğuluşa hazırlıq mərhələsində həyata keçirilib. *Qurbankəsmə mərasimi* xüsusi təmtəraqla qeyd olunmuşdur. Adətən müqəddəs hesab edilən ziyarət yerlərində - pirlərdə, ocaqlarda qurbanlar kəsilmişdir. Folklor ezamiyyətində olduğumuz Quba bölgəsində bu tip ayinləri əyani şəkildə izləmişik. Xələnc, Həzrət Baba, Xıdır Zində pirlərinə ziyarətə gedənlərin valideyn olmaq arzusu gerçəkləşdiyi üçün qurban kəsib paylamışlar. İnanca görə, bir müddət öncə onlar bu qurbanı kəsmək üçün əhd etmiş, arzularına yetdikləri üçün ayini həyata keçirmişlər. Söyləyicilərdən toplanmış informasiyalardan biri pir inancının doğuma yönəldiyini təsdiq edir: Məlumata görə, Pirəl-Mürsəl ocağına övladı olmayanlar gəlib; axırda da şəfa tapdıqdan dərhal sonra qurban kəsib nəzir paylamağa başlamışlar [17, s.94]. Uşağın dünyaya gəlməsi üçün qurbankəsilmə mərasimlərində qoyunların qurban edilməsi milli ənənədə daha çox yayılmışdır. Bəzən kəsilməsi əhd olunan digər heyvanlarla – quşlarla bağlı inanclar da mövcud olmuşdur. "*Uşağı olmayan qadının sonralar uşağı olanda övladı ölməsin deyə bir qara toyuq kəsərək kəfənə büküb məzarlığa basdırarmışlar"* [16, s.90].

Qeyd edək ki, çağdaş dövrümüzdə də "*ağac pirlərinə paltarlarından bir hissə qoparıb asanlar var"* [76, s.69]. Müşahidələrimizə əsasən deyə bilərik ki, bu ritual tək və kollektiv halda həyata keçirilir, tutulan niyyətlər sırasında övlad diləmək arzusu birinci gəlir.

Bir söyləyicinin danışdığına görə, uşağa qalmayan qadın niyyət edər ki, Ay Allah, bu uşaq qalsın, onun başında tük saxlaram: "*Barmaq yoğunluğunda kəkil saxlanılırdı. Sonra aparıb onu Ko Murad üstündə kəsirdilər. Uşaq böyüyür, bir beş yaşına çatanda onu aparıb ora. Həm qurbanını, həm də saçını kəsir*" [10, s.175].

İrihəcmli janrlarda rast gəldiyimiz övladsızlıq probleminin həlli möcüzəli doğuluşa səbəb yaratdığı kimi, arxaik janrlarda da məlum problemin həlli möcüzəli doğuluş motivini gerçəkləşdirmək məqsədilə düşünülüb. Sonsuzluğu müalicə edib doğuluşa qeyd edilən bəzi ritualların köməyilə nail olmaq cəhdləri də xalqımız tərəfindən həyata keçirilmişdir. Diqqət yetirək: *"İnanca görə, uşağı olmayan qadını içinə ilan qavığı, qurd kəlləsi salınmış su ilə çimizdirəndə onun uşağı olar"* [18, s.23]. Övlad sahibi ola bilməyən qadınların çiləyə düşdüyünə inanılırmış. Bu problemi həll etmək üçün təşkil olunmuş mərasimlərdə uşağı olmayan qadınları canavar başından – kəlləsindən keçirərmişlər [172]. Məşhur "Şəhzadə Mütalib" nağılının epizodlarında da çiləyə düşmüş padşahdan söhbət açılır. İndi haqqında ayrıca bəhs etdiyimiz bu tip ritualın oxşar variantına sözügedən nağılda rast gəlinməkdədir: "*Padşah çiləyə düşür, ona görə də uşağı olmur, qapıya gələn dərviş padşaha bildirir ki, onu aldığı arvadların çiləsi basmışdır, yenidən cavan bir qızla evlənməli, 7 il, hər gün 3 dəfə soyuq suda çimməlidir ki,*

çilədən çıxsın. Padşah düz 7 il, gündə 3 dəfə suda çimdikdən... sonra övladı olur" [33, s.3; s.4].

"Uşağı olmayan gəlinin balıncının, həmçinin döşəyinin içində alt paltarının görünməz hissəsindən ağ-boz göy xalı at yalından çitəyərlərmiş ki, Xızır ona övlad bəxş etsin, ailənin niyyəti başa çatsın" [19, s.55].

İnanca görə, qırxı çıxmamış körpənin paltarının suyunda uşağa qalmayan qadın çimsə, uşağı olacağına inanırlar. Oxşar, digər bir nümunədə isə deyilir ki, qırxı çıxmamış uşağın anasının südünü uşağı olmayan qadının başına tökəndə övladı olacağına inanırlar. "*Yeddi yaşında olan uşağın ilk dişi düşərkən ikicanlı qadının yaşadığı evin damına atsalar, oğlan uşağı doğulacağına inanırlar* [16, s.85-87]. *Sünnət edərkən artıq dərini suda saxlayır, sonra suyu uşağı olmayan qadının başına tökərmişlər ki, uşağı olsun* [16, s.89].

Beləliklə, həm də inanmışlar ki, hansı işarələr doğulacağı gözlənilən uşaqların cinsiyyətini müəyyənləşdirməyə kömək edəcək. Həmin işarələrin, icra edilən falların nişanələri gələcəkdə doğulacaq körpədə əksini tapdığı üçün bu məsələləri də möcüzəli doğuluş motivinəqədərki və möcüzəli doğuluş motivinə bağlı olaylar silsiləsinə daxil etmişik. İstər icra edilən fallar olsun, istər görülən yuxular, yuxuların yozulması, öncəgörmələr və ya bəxtyazmalar, hər bir epizodun kökündə inanclar dayanır. Möcüzəli doğuluş motivinin semantikasını, onun genetik köklərini aydınlaşdırmağa çalışarkən əldə olunmuş nəticə ondan ibarət olur ki, arxaik təsəvvürlər – qədim inanclar məsələyə tam sahibliyi nəzərdə tutur. Beləliklə, möcüzəli doğuluş motivi bir sıra inancların məğzini ümumiləşdirən invariant sxem kimi

nəzərdən keçirilir. Möcüzəli doğuluş motivinin mifoloji qaynaqları öz xarakterində qədim inanclar sistemini əhatə edir. Bu sistemin təhlili tədqiqat işinin əvvəlində yerinə yetirilmişdir. Nəzərə alaq ki, ədəbiyyat nəzəriyyəsində inanclar məhz epik növün janrları içərisində yer almaqdadır. Bu inanclar, arxaik təsəvvürlər dəfələrlə, hətta digər növlərə daxil olan janrlarda doğuluş motivini incələrkən xatırlanır, onlara istinad edilir. Uzun zaman çərçivəsində formalaşmış və daha sonra hətta bir və ya bir neçə cümlə ilə ifadə olunan inancları lirik və dramatik növə daxil olan janrlarla pararlel tədqiq etməkdəyik. Yuxuyozumları da bu kateqoriyaya daxil edilmişdir.

Beləliklə, arxaik insanlar hər bir təbiət hadisəsində olduğu kimi, doğuluşla bağladığı yuxarıdakı situasiyaları bədii şəkildə yozmağa cəhd etmişdir. Bəzi inanclara nəzər yetirək.

"Gəlin hamilə olanda səhər tezdən ər (və ya qayınata, qayın) tər-təmiz, pak yuyulmuş olmaqla onun önündən yəhərli-yüyənli erkək at keçirər. Elat inamına görə, belə olduqda mütləq gəlinin oğlu olacaq. Doğulmuş uşaq(oğul) isə gələcəkdə el-obası üçün məğlubedilməz igid olur" [19, s.54]. Göründüyü kimi, doğumla bağlı ovsunlarda əsas diqqət çox vaxt hamilə qadınlara yönəlmişdir. Xalq arasında belə bir sınama edərmişlər: "*Hamilə qadının nəyi olduğunu bilmək üçün kəsilmiş qoyun başının çənəsini ayırırsan, əyər çənə sümüyünün ujdarı təmizdirsə, qadının oğlu, yox çənə sümüyünün ujdarında ət qalıfsa, saçax kimi açılıfsa, onda qızı olajax"* [18, s.23]. Hamilə qadının hansı cinsə aid övladı olacağını bilmək üçün ikinci bir sınama da var: "*Xalçanı toxuyub qurtarannan sonra güjü ağacını götürüf, bir uşax at kimi minif kəndin içinə çıxır. Əyər onun*

qavağına ilk dəfə oğlan uşağı çıxarsa, onda qadının oğlu, yox qız uşağı çıxarsa, onda qadının qızı olajax" [18, s.23].

Bəzi inanclardan çıxış edərək qadının hamiləlik dövründə çarpayının birinin altına bıçaq, birinin altına qayçı qoyarlar: "*Qadın altında qayçı olan çarpayıya uzanarsa, qızı, bıçaq olana uzanarsa, oğlu olar"* [16, s.4]. Başqa bir misal: "*Dölün cinsini bilməh üçün hamilə qadının qarnına əl vırırdılar. Uşax oğlan uşağıdırsa, onda arvadın qarnı pilə kimi yumuşax olar. Qız olanda gəlinin qarnı göy daş kimi bərk olur. Həm də uşax gedə olanda hamilə qadın özü quş kimi yüngül olur, cəld olur. Qız uşağı olanda qadın ağır olur, ləng hərəkət eliyir"* [88, s.175]. İnancın digər variantına milli folklor nümunələrimizdə rast gəlirik. Söylənildiyinə görə, boylu (hamilə) qadının yanaqları qızararsa, cəld davranarsa, oğlu, üzünə ləkə düşərsə, ləng davranarsa, qızı olar [13, s.61]. "*Hamilə qadın hər gün saçını uzun müddət sığallayıb darayarsa, qızı, üzünü sığallayarsa, oğlu olar"* [13, s.63]. "*Hamilə qadının xəbəri olmadan başına duz səpillər. Arvad əlini bığına apararsa, oğlu, üzünə apararsa, qızı olajax"* [10, s.180].

"Hamilə qadın yuyunanda qarnının ölçüsünü alar, sonra yuyunardı. Yuyunub qurtarannan sonra bir də ölçər, kiçik olarsa, qız, böyük olarsa, oğlandı demək" [85, s.367]. "*Deyirlər ki, hamilə qadın gözəlləşsə, onun oğlu olacaq, çirkinləşsə, qızı olacaq. Göbəyi yuxarı qalxarsa, oğlan, aşağı düşərsə, qız olacağına inanardılar"* [85, s.367]. "*Qarğa əti yeyən hamilə qadının uşağı lal olar*" [88, s.74]. "*Hamilə qadının ağrısı kürəyindən başlasa, oğlu, böyrünnən başdasa, qızı olar deyiflər"* [15, s.96].

Hamiləlik dövrü, hətta ona qədər mövcud olan bəzi *yuxuyozumları* da doğumla bağlı təyinedici vasitələrdən hesab olunmuşdur. Nağıl və dastanlarda bu məsələyə toxunulubdur. Folklor antologiyalarında yuxuyozumları ayrıca başlıq altında dərc edilmişdir ki, aralarında doğulacaq körpənin əlamətlərinin öncədən təyinedilməsi də dayanır.

Yuxuda alma övladdır. Qadın yuxuda beşik görübsə, ana olacaq. Əgər yuxuda bıçaq, xəncər görülübsə, oğlan uşağı, balıq görülübsə, qız uşağı gələcək [20, 89]. Digər bir folklor antologiyasına görə isə yuxuda alma görmək qız, armud və xiyar görmək oğlan uşağının doğulacağına işarədir [22, s.111]. Qeyd edək ki, uşaqların doğulması haqqında yuxuların yozumunu S.Q.Xoroşovina araşdırmışdır. O, bu məsələyə yuxularla bağlı təsnif etdiyi bölgüdə geniş toxunub [79, s.43].

Bəzi inanclarımızda gələcəkdə doğulacaq körpənin nəinki cinsiyyətini, hətta xarakterini təyin etməyin mümkünlüyü nəzərə çatdırılıb. "*Qadın hamiləlik dövründə qorğa çox yesə, uşağı dəcəl, balıx yesə, suya həvəskar, çox yatarsa, qızı olar"* [15, s.95]. Deyilənə görə, hamilə qadın hamiləlik dövründə müqəddəs günlərdə, müqəddəs yerlərdə əli ilə bədənin harasını qaşısa, uşağın da bədəninin həmin yerlərində barmaq izləri qalar [15, s.96]. "*Boylu (hamilə) qadın taxıl, qarğıdalı qovurğası yesə, doğulan uşaq dəcəl, dovşan əti yesə, doğulan uşağın üst dodağı yarıq olar"* [13, s.63]. İnanca görə, doğuluşun zamanı da xarakterin fərqli istiqamətlərini müəyyən edir: "*Səhər doğulan adamın ayağı yüngül, gecə doğulanın ayağı ağır olar"* [11, s.20]. "*Aşura günüdə dünyaya gələnin böyüyəndə övladı olmayacağına inanarmışlar"* [16, s.84].

Bildiyimiz kimi, mərasim nəğmələrini xalqın məişətindən kənarda təsəvvür etmək olmaz. "*Bu nəğmələr xalqın gündəlik həyatı ilə bağlı olmuş, onun bu və ya digər tələbindən doğmuşdur"* [106, s.7]. Mərasimlərin qədim etiqadlarla bağlı olduğunu nəzərə alaraq qeyd etmək lazımdır ki, doğuluşla bağlı haqqında yuxarıda danışdığımız inancların bir qismi sonradan rituallarda öz əksini tapmışdır. Yəni, doğuluşla bağlı təşkil olunan mərasimlərdə qədim etiqadların izlərini görmək olur. Doğuluşla bağlı adı xüsusi vurğulanmalı olan etiqadlardan ən birincisi Yer Ana inancı olmuşdur ki, haqqında əvvəlki hissələrdə xeyli məlumat vermişik. Bu inanc bizim mərasimlərdə öz əksini hansı formada tapa bilmişdir sualı ətrafında dəqiqləşdirmələr aparmalıyıq. Azərbaycan folklorunda Hal Ana inancının Yer Ana etiqadı ilə səsləşdiyini qeyd etməliyik. Hal anası doğuluş prosesində aktuallaşan pis niyyətli ruh kimi xarakterizə olunur. O, qadının dünyaya uşaq gətirəcəyi anında bərqərar olaraq doğuluş prosesinın nəticəsinə təsiretmə qabiliyyətini nümayiş etdirir. Qadına və ya uşağa zərər yetirmək niyyəti gerçəkləşərsə, bu doğuluş prosesi də birmənalı şəkildə möcüzəli xarakteri ilə yadda qalır. Bəzi mərasimlər təşkil olunur ki, pis niyyətli Hal anasının törədə biləcəyi ziyanın yarısından qayıtmaq mümkün olsun. Doğuş mərasimlərində dünyaya uşaq gətirməyə hazırlaşan qadınlar xüsusi diqqət mərkəzində olurlar. Bu qadınların yaxasına sancaq taxarlar ki, pis niyyətli Hal anası hamilə qadına yaxın gəlməsin. Bu məsələni folklorşünas Ş.Albalıyev də araşdırıb. Onun topladığı folklor məlumatlarına görə, hal dabanı (hal muncuğu) adlanan muncuğu evdə saxlayanda, zahı gəlini hal ar-

vadından qoruyub müdafiə edir, hal zahıya toxuna bilmir [2, s.119]. Digər bir mənbənin məlumatına görə, Azərbaycan türkləri doğuş mərasimlərində hamilə qadınları Hal anasının mənfi təsirindən qorumaq üçün göyə güllə atarmışlar. İnanca görə, bu güllənin səsinə Hal qaçıb, uzaqlaşıb gedər, doğuş prosesi normal halda davam edərmiş [86, s. 26]. Xalqımız arasında Halla bağlı yayılmış digər inanclar da var ki, doğuş prosesində icra olunan rituallarda müəyyən dərəcədə əksini taparaq möcüzə yaratmağa xidmət edir. Bəllidir ki, bu möcüzə doğuluşla bağlıdır. Doğuluş prosesində bəzi insanlara məxsus geyim əşyaları, məsələn, papaq çətin doğan qadının evinə göndərilərmiş. Bunun səbəbini aydınlaşdırarkən məlum olur ki, papaq sahibi guya nə vaxtsa Hal anasını tutub evində qulluqçu kimi saxladığına görə qeyri-adi gücə malik olmağa başlayıb. Söyləyicilərdən biri öz babasının vaxtilə Hal tutduğunu dilə gətirərək buna hamının inandığını bildirib: *...Bir çətin doğan olsun, biz gedəh, getmiyək, bizdən bir papax getsin, o adam əlbəal həm doğar, həm də onda bir dolaşığ ola bilməz"* [86, s.29].

Azərbaycan türklərinin şifahi poeziyasında doğumla bağlı müxtəlif nəğmələrə də rast gəlirik. "*Bu nəğmələrdə analara salamatlıq arzusu, uşağın sağlamlığı, nəslə çəkməsi, ataya oxşaması və s. tərənnüm edilmişdir. Doğum nəğmələri ananın hamiləlik dövründən başlayıb, doğub qurtaranaqədərki dövrü əhatə edir. Doğum nəğmələrinin əsas ifaçıları xalq mamaçaları olmuşdur. Bu nəğmələr əsasən doğum zamanı ananı sakitləşdirmək, ürək-dirək vermək, eyni zamanda uşağı rahat götürmək arzuları ilə bağlı olmuşdur* [105, s.39] Xalq bu nəğmələrin səslənməsi ilə

doğuluş prosesinin gedişinə təsir etmək gücünə qadir olduğunu təsdiqləməyə çalışmışdır. Bunu sözün, daha dəqiq desək, oxunmuş nəğmənin sehrli gücünə inamın bariz nümunəsi adlandırmaq olar. Qeydə alınmış folklor örnəkləri dediklərimizi sübut edir:

"Sancılar gələr gedər
Atalar gülər gedər
Nənələr nənni qoyar
Nəvəsin bələr gedər".

Və yaxud*:*

"Oğlanım dağdan düşər
Ormandan, bağdan düşər
Ata öz ovun ovlar
Gül balam candan düşər" [105, s.39].

Təbibsiz, dərmansız keçən doğuşlarda xalq mamaçaları sözün gücünə, təsir qüvvəsinə daha çox inanmış, bu inamla da qız-gəlinlərə mənəvi dirək olmuşlar:

"Çıxar mıxdan ələyin
Yaxın gətir bələyin
Bir də güc ver, naz qızım
Qılçı qalıb kələyin" [105, s.39].

Asan doğuma nail olmaq üçün doğum mərasimlərində sınanılmış vasitələrdən biri də gülüşdür. Mifopoetik düşüncədən ötrü gülüş insanın doğuluşunda sehrli bir ünsürdür. Bir yakut mif mətninə əsasən, doğum zamanı şaman ondan ötrü gülür ki, bu gülüş hamiləlik və doğuş üçün ilkin başlanğıcdır. Gülüşün həyatverici qüvvəsinə inam türklərin ənənəvi görüşlərində geniş yer tutur. "*Qədim yakutlar doğum ilahəsi İyexsitə tapınardılar. Bu isə o ilahədir ki,*

inanışa görə, doğuş zamanı zahıya güclü gülüşü ilə kömək edərdi. Ayısit mərasimi keçirilən zaman əgər bir qadın qəşş eləyib ürəkdən gülərdisə, ən yaxın vaxtda o qadının boynuna uşaq düşəcəyinə inanılırdı. Hakaslarda isə kişilər dağda "kut" işləmə mərasimi keçirdikləri zaman evdə qalan qadınlar "kut"u udub hamilə qalsınlar deyə qəhqəhə çəkib gülürdülər" [52, s.139; s.140,]. Milli folklorda gülüşün doğuşa təsiri ilə bağlı epizodlara rast gəlmədik. Amma doğuş mərasimlərində kişilərin, daha dəqiq desək, dünyaya gələcək körpənin atası hesab edilənlərin diqqət mərkəzində saxlanılması adətinə rast gəlinmişdir. Kişilərin doğuş mərasimlərində qadınlar kimi sancı çəkməsi adəti ilə bağlı məlumatlara toplanılmış nümunələr içərisində rast gəlinmişdir. Həmin nümunələrdə qeyd edilmişdir ki, qadın doğarkən onun sancısı ataya verilir (yönləndirilir). İnanca görə, qadının uşağı onun öz ərindən deyil, bir başqasından olanda bilinir. Söyləyici fikirlərini belə ifadə etmişdir: "O*na görə də diyir ki, o sancını verin özümüzə"* [83, s.11]. "Kişilərin sancısı" adlandırılan bir mətndə də bu motivin digər versiyası öz əksini tapmışdır: "K*eçmişdə hamilə qadın doğuş vaxdı ağrı çəkəndə onun əri də ağrı çəkərmiş. Onda kişi bilirmiş ki, həqiqətən bunun özündəndi də. Bir gün bəyin arvadı ağrı çəkəndə bəyin özü çəkmir... Bəy deyir, ay xanım, axı mən heç ağrı çəkmirəm. Sən ağrı çəkirsən, sancı verirsən axı. Deyir: Bəy sağ olsun, o küncdə eşələnən Qara qulu görürsənmi? Uşağ onnandı. Onnan sonra Allah-tala bını yığışdırıf... yəni uşax başqa kişidən olanda bını kişi özü bilməsin"* [88, s.21]. KDQ-də bu bilginin daha dəqiq izah və təsdiq olunması, aydın desək, uşağın atasının kimliyi ilə

bağlı dürüst informasiyanın açıqlanmasına dair müqəddimə hissəsində ifadə vardır: "*Oğulun kimdən olduğunu ana bilər"* [74, s.130] Gələcək körpənin atası hesab edilən şəxsin də bu sancını təkrarlaya bilmə mümkünlüyü barədə məşhur TMİ-də nömrə qeyd olunub: "*T583.1.1. Pains of woman in childbirth repeated in person of the man"* [179]. Azərbaycanca mənası belə ifadə olunur: Qadının doğuş zamanı çəkdiyi sancıları kişi təkrarlayır. Bu tip arxaik inancların yaranma mühiti araşdırılmışdır. Milli folklordan numunə verdiyimiz mətndə gələcək atanın sancı çəkməsi gələcək ananın sancısı kimi təbii, olması gərək hesab edilən bir hal kimi düşünülüb və izlənilmişdir. Məşhur Kuvada adəti ilə əlaqədar informasiyalar yada düşür. Bu adətə görə, doğuşdan sonra qadın deyil, kişi yatağa uzanaraq özünü xəstə kimi təqdim edir, və sanki ona, zahıda olduğu kimi, qayğısına qalmaq üçün imkan yaradır. Etnoqrafik məlumatlara görə, bu cür təsəvvürlər matriarxat dövründən sonra, patriarxal dövrünün başlanğıcında atalıq rolunun dərk edilməsi ilə birgə yaranmışdır. Yəni, kişi nəsil başçısı olduqdan sonra qadın nəsil başçısının hərəkətlərini mənimsəyir, adətlərdə, mərasimlərdə qadını təqlid edir (imitasiya edir). Hətta doğmuş kişilər haqda rəvayətlər meydana gəlir ki, onlar uzun müddət qorunub saxlanılmışdır [164, s.279], [137, s.113].

Bayram mərasimlərində də möcüzəli doğuluş motivinin elementlərinə az da olsa, təsadüf olunmaqdadır. Xıdır bayramında hamilə qadınlar niyyət edərdilər ki, əgər oğlum olsa, adını Xıdır qoyacam: "*Aradan keçən günlərin birində həmin qadının oğlu olduğu üçün adını Xıdır qoyur,*

adamlara niyyət payı paylayırdı" [18, s. 17]. Alqışlardan danışarkən Novruz bayramında xüsusi təntənə ilə səsləşən "pay verənin oğlu olsun, verməyənin qızı olsun" ifadəsinin üstündən keçdik. Çünki bu alqış forması xüsusi mərasim aktı kimi qiymətləndirildiyi üçün tədqiqat işindəki yerinin buraya uyğun bildiyimizdən təhlilə indi cəlb eləməli olduq. Məlum olduğu kimi, yazın gəlişi ilə əlaqədar qeyd olunan Novruz bayramında bir çox adətlərə əməl olunur. O adətlərdən biri də papaqatmadır. Azərbaycan türklərinin inancına görə, papağı boş qaytarmaq olmaz. Bu səbəbdən papaq sahibi bayram gecəsi döydüyü qapıda bu alqışla səslənir: Pay verənin oğlu olsun, verməyənin qızı olsun. İnanca görə, papağı bayram payı, şirnisi ilə dolduran ev sahibinin, alqışda deyildiyi kimi, oğlu olacağına inanılmışdır. Novruzda keçirilən qapıpusma adətində (bəzi regionlarda buna qulaq falına çıxmaq da deyilir) də doğuluş motivinə yönəlmiş bəzi epizodları vurğulamaq istərdik. Övlad arzusunda olanlar ev sahibinin xəbəri olmadan qapıdan və ya pəncərədən boylanaraq gizlin şəkildə söhbətləri dinləyər, dinləmələrdən xoş məzmun hasil olarsa, bu halı arzunun yerinə yetəcəyinə işarə kimi qiymətləndirərlər. Novruz çərşənbələrində övladı olmayan qadınların fal açması mahiyyəti doğuluşa yönəlmiş fəaliyyət aktlarından hesab olunur. İcra olunan mərasim aktlarından birində – ilin axır çərşənbə axşamında bağçada beli yerə batırıb bir ağız torpaq çevirirlər: "*Bir gün sonra gəlib çevrilmiş torpağın altına baxırlar. Əgər oradan canlı həşarat çıxsa (soxulcan), onun övladı olajax. Çıxmasa, bəxtinnən küssün, deyərlər"* [20, s.51]. Bir başqa inama görə, su çərşənbəsində övladı

olmayan qadınların başından qırxaçar camdan su töksən, övladı olar [20, s.54].

Azərbaycan türklərinin doğuş və övlad bəsləmə ilə bağlı xüsusi adətləri, ənənəvi ayinləri və ritualları movcuddur. Belə mərasimlərlə əlaqədar yaranan laylalar körpə uşaqları yatırtmaq məqsədilə həzin ifa ilə oxunan nəğmələrdir. Adətən anaların və ya nənələrin beşik başında oxuduqları layla mətnlərinin məzmunu ilə oxşamaların məzmunu bir-birinə çox yaxın olur. Amma doğuluş məzmununun əks etdirildiyi mətnlər əsasən oxşamalarda qarşıya çıxır. Ananın dilindən deyildiyi güman edilən oxşamanın məzmununda uşağın həyatı Allahın hədiyyəsi kimi qəbul edilir:

"Balamı yaradan Allah
Telini daradan Allah
Kim balamı isdəməsə
Götür aradan Allah" [82, s. 319]

Uşağın cinsiyyətini müəyyənləşdirərkən "*belə bir fal açarmışlar: Gəvəni toxuyuf yerə ki qoyurdular, qoyanda bir oğlan uşağı səhər, gün çıxar-çıxmaz dar ağajını minir, çıxır. Birinci kişi xeylağı görürdüsə, hamilə qadının oğlu olacax deməh. Yox, gözünə birinci qadın dəyirsə, qızı olacax"* [87,153]. Qeyd edək ki, bu sırada bayatı şəklində bir şeir deyilərmiş:

Sübh açılar gün çıxar,
Ürəhlərə nur axar.
Nənə, arzım çin oldu,
Gəlnimiz oğlan doğar [87, 153].

Aşıq poeziyasında möcüzəli doğuluş

Üz tutacağımız mənbələr içərisində Azərbaycan aşıqlarının yaratdığı poeziya da özəlliyi ilə seçilir. Aydın olur ki, "*müxtəlif folklor örnəkləri rəvayət-nağıl halında mövcud olmuş, elə ordan da aşıq yaradıcılığına gəlmişdir"* [122, s.251]. Aşıq yaradıcılığında da bəşəriyyətin təşəkkül tapması ilə bağlı dini kitablarda əksini tapan mətnlərin ideyasına inam və bu ideyanın tərənnümünə geniş yer ayrılmışdır. İnsan övladının məhz tanrı tərəfindən yaradılmış olduğuna dair fikirlərin idealist izahı qoşma və gəraylıların bir qismində öz əksini tapmışdır.

"Qətrəsi xəyatı, bədəni nurdan,
Xudam xəlq eyləyib bir qətrə nurdan" [4, s.47]

misraları Aşıq Alının qələmə aldığı "Tək-tək" qoşmasından götürülmüş nümunədir. Və ya digər – "Sənəm" adlı seirdə də aşığın tərənnüm etdiyi xanım xudanın yaratdığı bənzərsiz gözəl kimi təsvir olunur:

"Heyranam ol Xudaya
Sənintək insan yaradıb
Tarixdə görməmişəm
Bir belə ceyran yaradıb?!"[4, s.115]

Aşıq Ələsgərin poeziyasında ustadı Aşıq Alı yaradıcılığının təsiri duyulur. Göyçəli Aşıq insanı Allahın yaratdığı möcüzə adlandıraraq maraqlı bənzətmələr edir:

"Xaliqi-ləmyəzəl-Allah
Möcüz nümayan eləyib;
Görün, bir qətrə mənidən
Nə cürə insan eləyib?!" [5, s.132]

Möcüzəli doğuluş motivinin təsvir olunduğu antropo-qonik miflərin təsiri aşıq poeziyasında duyulmaqdadır:

"Adəm ki yedi buğdanı
Bir görün nə etdilər
Ol xudadan əmr olundu
Sərəndibə atdılar
Adəmnən Həvva ana
Bir-birini tapdılar
Həvva doxsan oğlan doğdu
Gərdişi- dövrana bax" [4, s.120].

Şeirin digər variantına Aşıq Alı ilə eyni dövrdə yaşamış Şair Məmmədhüseynin yaradıcılığında da rast gəlmişik:

"*Şeytan yedirtdi buğdanı*
Adəmə nə etdilər;
Ol xudadan əmr olundu
Sərəndibə atdılar
Adəm ilə Həvva ana
Bir-biriylə yatdılar
Həvva doxsan oğul doğdu,
Gərdişi-dövrana bax" [7, s.258].

Qeyd edək iki, burda haqqında söhbət gedən Sərəndib "islam dünyagörüşünə görə, Allahın Adəmi endirdiyi Hindistanin ərazisidir.[56, s. 48].

Rəvayət mətnlərində möcüzəli doğuluş motivi haqqında məlumat verərkən İsmayıl peyğəmbərin doğuluşu haqqında bəzi mətnləri nəzərə çatdırmışdıq. İnanca görə, İbrahimxəlil Peyğəmbər illər öncə əhd etmişdi ki, Allah ona bir oğul versə, Ərəfa dağında qurban kəsəcək. Milli folklor örnəklərimizdən birində ifadə olunmuş rəvayət mətninə

görə, İbrahim peyğəmbərin Sara adlı arvadından 70 ildən sonra bir oğlu olduğu üçün o digər oğlu İsmayılı tanrı yolunda qurban kəsmək məqsədilə Ərəfa dağına aparmalı olur [88, s.58]. Bu mətndə qurban kəsməyi vədləşdirib əhd etmənin sonucu olaraq baş vermiş doğuluşun xarakteri möcüzəli xarakteri ilə yadda qalır. Aşıq poeziyasında bu folklor mətninin məzmunu Məmmədhüseynin Xəstə Qasımın "Bax" rədifli divanəsinə yazdığı nəzirədə işıqlandırılmışdır:

"İbrahim Xəlilullah əhdi peyman eylədi
Apardı Mina dağına, oğlunu qurban eylədi
Anası Həcər nalə çəkdi, ahu-fəqan eylədi
Bar ilahi kərəm qıldı, göndərdiyi qurbana bax" [109, s.13].

Nümunə göstərilmiş nəzirədən məlum olur ki, rəvayət mətnlərində təsvir olunmuş möcüzəli doğuluş motivinin bəzi detalları aşıq poeziyasında geniş işlənmiş mövzulardan biridir.

Möcüzəli doğuluş motivinin aşıq poeziyasında rast gəlinən nümunələri haqqında beynəlxalq elmi konfransların birində məruzə edilmiş və məruzə mətni [130] dərc olunmuşdur.

Oyun və tamaşalarda möcüzəli doğuluş

"Homo Sapiensdən (ağıllı insan) daha öncə var olan, mədəniyyətin olmadığı çağdan qalma oyun, Homo Ludensin (oynayan insan) sövqi-təbii işi, kultu, dini icraatı, əyləncəsi olmuş, bütün zamanlarda təkmilləşmə keçərək bugünlərə qədər gəlmişdir. İnsanın oynayaraq özünü tapması və təsdiq

etməsi, oynayaraq ətrafında baş verənləri öyrənməsi, onun mədəniyyətə, mədəni yaşama keçidi demək idi. [174, s.7]. Oynayaraq sirli görünən hadisələrə, ələlxüsus doğuluş prosesinə münasibət bildirilməsi milli bayram mərasimlərində oynanılan oyun və tamaşaların timsalında baş vermişdir. Bəzi detallar üzərində müşahidələr aparılmışdır. Məlum olduğu kimi, Novruz bayramında ən çox müşahidə edilən oyunlardan biri olan Kosa-Kosa oyununun personajları yazı və qışı təmsil edirlər. Möcüzəli doğuluşun simvolik göstəricilərini bu bayram tamaşasının simasında təyin etməyə çalışdıq. Məlum oldu ki, bizdən əvvəl də bəzi folklorşünaslar bu məsələni araşdırmaq üçün cəhd göstərmişlər. Məsələn, M.Seyidov əksliklərin bir-birindən doğması anlayışına yazla bağlı olan Kosa-Kosa oyununu misal göstərərək qışın rəmzi olan kosanın ikicanlı olduğunu bildirir: "*Kosa – qış yaza hamilədir. İstər-istəməz o bu "uşağı" – yazı doğmalıdır"* [115, s.178]. Bayram tamaşasında səslənən məşhur nəğmə xalq arasından toplanılmışdır:

"Mənim kosam canlıdı,
Qolları mərcanlıdı
Kosama əl vurmayın
Kosam ikicanlıdı" [115, s.178].

M.Seyidov bu nəğməni AFA-nın 1968-ci il nəşrinə istinadən misal gətirmişdir. Kosa-kosa oyununu izlədikcə məlum olur ki, kosa təkcə köhnə ilin, yəni qışın obrazı yox, eyni zamanda gəlməkdə, dirilməkdə, oyanmaqda, doğulmaqda olan yazı təmsil edir. "*Onun qarnına paltarının altından bağlanan yastıqça kosanın ikicanlı, yəni hamilə olduğunu göstərir"* [90, s.76]. Əlbəttə ki, bu nəğmənin

mahiyyətini aydınlaşdırmaq ehtiyacı yaranır. İkicanlı olmaq, bətndə uşaq gəzdirmək qadın cinsinə məxsus fallik dönəmlərdən biri sayıldığı halda, nə üçün zahiri görünüşünə görə kişi cinsinə mənsubiyyəti ilə yadda qalan Kosa obrazı hamilə kimi təqdim edilir. Anadoluda artım ideyasıyla, qadın başlanğıcıyla bağlılığı baxımından Kosa oyununun bəzi yörələrdə qadınlar arasında oynanması faktı diqqətimizi çəkmişdir: "*Bu oyunda Kosa obrazını kişi qılığına girmiş bir qadın canlandırır"* [52, s.196]. M.Kazımoğlunun həm ikicanlı, həm də tüksüz təsvir olunan Kosa ilə bağlı gəldiyi qənaətdə əslində Kosanın hansı səbəbdən qadın cildinə girdiyi məlum olur: *"Kosa-kosa" tamaşasında qışın da xədimlik kimi bir maska olması fikrini irəli sürürük. Bəli, kosa məhz qış (qocalıq) libası geymiş yazdır (cavanlıqdır). Belə olmasaydı, tamaşada kosanın "ikicanlılığı"ndan (hamiləliyindən) danışılmaz, onun doğub – törəmə, bar – bəhər vermə funksiyasına işarə edilməzdi"* [73, s.88]. Bu deyilənlərdən belə nəticəyə gəlmək olar ki, xalq arasında kosanın qadın kimi – ikicanlı təqdim olunmasına səbəb onun üzündə tükün bitməməsi və bu səbəbdən "erkəkliyin xədimlik donunda təqdim edilməsiylə" [73, s.86] bağlıdır. "*Xalq fantaziyasına görə, xədim kişilərin övlad dünyaya gətirmək kimi bir özəlliyi də vardır. Həmçinin tüksüzlük – xədimlik maskası arxasında gizlənən kosanın erotik gücünə xalq arasında xüsusi inam bəslənilir. Xalq inanır ki, uşağı olmayan hər hansı bir kişi kosa libası geysə, həmin kişinin övladı olar* [73, s.86].

Novruz şənliklərində göstərilən digər oyunda – Maraloyunu tamaşasında ən diqqətçəkici məqam maralın doğuş

prosesinin lal hərəkətlərlə təqdim olunmasıdır: *Maralın bala doğması motivi yazın gəlişini, həyatın yeniləşməsini simvollaşdırır* [107, s.130]. Maralın bala doğması möcüzəli, qeyri-adi hal sayılmasa da, səhnədə təqdim olunan antropomorfizm fövqəladə xarakterə malik olur. Bu xarakter həm də insani xüsusiyyətləri təqlid edən heyvanın – maralın balalaması ilə diqqət çəkməkdədir.

Digər türkəsilli xalqlar arasında uşaqların icra etdiyi "Bodi bostan oyunu" quraqlıq illərində yağış yağdırmaq məqsədilə keçirilirmiş. Uşaqlar gəlinciyi gəzdirərkən aşağıdakı mahnını oxuyarmışlar:

"*Bodi-bodi bostan bodi*
Anam-babam nədən doğdu?
Bir qaşıcıq sudan doğdu
Verin Bodinin haqqını!
Qırx gün yağmur, elli gün çamur
Ver Allah, bir yağmur ver
Tuz verənin oğlu
Yağ verənin qızı olur" [115, s.222].

Nümunə gətirdiyimiz mətndə möcüzəli doğuluş motivinə iki aspektdən aydınlıq gətirməyi gərəkli hesab edirik. Birincisi, burada suyun əcdad olması inamına eyham vardır. İkincisi isə Novuz bayramı ərəfəsində həyata keçirilən pay istəmə adəti ilə səsləşən məqama diqqət yetirməli oluruq. İnanca görə, bayram ərəfəsində qapısı döyülən ev sahibinin, əgər səxavətli davranarsa, ona ünvanlanmış alqışla oğlu dünyaya gələcəkdir. "Bodi bostan oyunu"nda isə ev sahibi Allahdan yağmur-yağış istənilən anda həmin alqış bir daha xatırlanır və ünvanlanır.

NƏTİCƏ

İnsan yaşamının başlıca (önəmli) keçid dövrlərindən biri hesab olunan doğuluş folklor mətnlərində motivləşdirilmiş və lap başlanğıcda möcüzə kimi qəbul edilmişdir. Doğuluş həmişə topluma sevinc gətirmiş, dünyaya yenicə göz açan körpə təkcə ailəsini deyil, bütün çevrəsini təəccübləndirmişdir. Doğuluşun möcüzəli xarakteri isə ikiqat təəccübə, marağa səbəb olmuşdur. Əski etiqadlara, mifoloji təsəvvürlərə söykənən doğuluş inancları, demək olar ki, bütünlüklə folklora daşınmışdır. Bu kontekstdə doğuluşun qeyri-adiliyi, möcüzəli xarakterə malik xüsusiyyətləri diqqət mərkəzində saxlanılmışdır. Məlum olduğu kimi, möcüzəli doğuluş motivi dünya xalqlarının folklorunda beynəlxalq status qazanmışdır. Araşdırma nəticəsində sözügedən motivin Azərbaycan türklərinin də genetikasına, ruhuna doğma olduğu və milli folklor ənənəmizdə özünəməxsus yer tutduğu aydınlaşdı.

Möcüzəli doğuluş motivinin tarixi köklərini müəyyən edərkən bir daha anlaşıldı ki, ilk insanların yaranması haqqında miflər əsas mifoloji qaynaqlardan biri hesab olunur. Yəni, belə bir qənaət vardır ki, folklor üçün ənənəvi olan bu motiv (möcüzəli doğuluş) və obrazlar (möcüzəli doğulanlar) məhz həmin mühütdə yaranıb və fərqli variantlara düşmüşdür. Möcüzəli doğuluş motivinin mifoloji qaynaqları arasında bakirə hamiləlik mifinin mövcudluğu da inkarolunmaz fakt kimi özünü göstərir. Əski etiqadlara görə, mayalama aktının cinsi ünsiyyətdən xaric mümkün olmasına

inam geniş yayılmışdır. Bu inam özünün daha arxaik formalarında mövcud olmuş partenogenez haqqında ibtidai təsəvvürlərlə bağlıdır. Aydınlaşdırdıq ki, milli folklorun bəzi möcüzəli qəhrəmanları da sözügedən bakirə hamiləlik nəticəsində yaranmışdır.

Digər mifoloji qaynaqlar arasında ağac kultunun, od kultunun su kultunun, heyvan kultunun rolundan danışılmış, möcüzəli doğulan qəhrəmanları himayə edən müqəddəslər və demonik varlıqların da xarakterik cizgiləri təhlilə cəlb olunmuşdur.

Epik folklorda möcüzəli doğuluş motivini araşdırarkən tədqiqat obyekti kimi daha çox Azərbaycan nağılları üzərində dayanmalı olduq. Folklorumuzda möcüzəli doğuluşun işıqlandırıldığı mənbələr içərisində zənginliyinə görə 1-ci yeri tutan Azərbaycan nağıllarına əsasən sözügedən motivin növlərini tərtib etdik.

Araşdırma göstərdi ki, milli folklorda möcüzəli doğuluş motivinin kəmiyyət göstəricisi ikinci yerdə dastanları təyin etməkdədir.

Möcüzəli doğuluş motivi strukturuna görə bir-birinə yaxın olan əfsanə və rəvayətlərdə də diqqətimizi çəkmişdir.

Möcüzəli doğuluş motivinin gerçəkləşdiyi epik janrlar bizim tədqiqat mövzumuz üçün geniş informasiya qaynağı hesab olunsalar da, kiçikhəcmli folklor əsərlərinə də mövzunun predmeti kimi diqqətlə nəzər yetirilmişdir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan dilində

1. Acaloğlu, A. Mifologiya. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi: [6 cilddə] /A.Acaloğlu. -Bakı: Elm,- c. 1. – 2004. – 760 s.
2. Albalıyev, Ş. Azərbaycan doğum mərasimərinin mifoloji-poetik semantikasına dair // – Bakı: Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, – 2005. c. 18, – s. 118-124.
3. Albalıyev, Ş. Hal obrazı folklorda və mərasimdə // – Bakı: Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, – 2006. c. 20, - s. 113-122.
4. Aşıq Alı. Əsərləri / Aşıq Alı, tərt. ed. H.İsmayılov – Bakı: Avrasiya Press, – 2006. – 192 s.
5. Aşıq Ələsgər. Əsərləri /Aşıq Ələsgər, tərt. ed. İ.Ələsgər – Bakı: Şərq-Qərb, – 2004. – 400 s.
6. Atalar sözü / topl. Ə.Hüseynzadə, tərt. ed. B.Tahirbəyov – Bakı: Yazıçı, – 1985. – 691 s.
7. Azərbaycan aşıq şeirindən seçmələr / – Bakı: Şərq-Qərb, – c.1. – 2005. – 376 s.
8. Azərbaycan dastanları / tərt. ed: M.Təhmasib, Ə.Axundov. – Bakı: Lider, – c.1. – 2005. – 392 s.
9. Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti / tərt. ed. T.Abdullayev, Ə.Orucov. – Bakı: Elm, – c.2. – 1980. – 576 s.
10. Azərbaycan foklor antologiyası: [23 cilddə] / Ağdaş folkloru / topl. və tərt. ed. İ. Rüstəmzadə. – Bakı: Səda, – c. 16. – 2006. – 496 s.
11. Azərbaycan folklor antologiyası: (Naxçıvan nümunələri II) / [23 cilddə] / topl. A. Cəfərova, tərt. ed. Ə. Ələkbərli, A. Cəfərova. – Bakı: Nurlan, – c.23. – 2011. – 360 s.

12. Azərbaycan folklor antologiyası: [23 cilddə] /Dərələyəz folkloru) / topl. H.İsmayılov, S.Xurdamıyeva, tərt. ed. H.İsmayılov, T.Orucov. – Bakı: Səda, – c.15. – 2006. – 484 s.
13. Azərbaycan folklor antologiyası: [23 cilddə] / Borçalı-Qarapapaq folkloru / topl. və tərt. ed. V.Hacılar. – Bakı: Nurlan, – c.22. – 2011. – 444 s.
14. Azərbaycan folklor antologiyası: [23 cilddə] / Dərbənd folkloru / topl. H.İsmayılov, S. Xurdamıyeva, tərt. ed H.İsmayılov, T.Orucov. – Bakı: Səda, – c.14. – 2006. – 430 s.
15. Azərbaycan folklor antologiyası: [23 cilddə] / Göyçə folkloru / topl. və tərt. ed. H. İsmayılov. – Bakı: Səda, – c. 3. – 1999. – 858 s.
16. Azərbaycan folklor antologiyası: [23 cilddə] / İraq-Türkman cildi / tərt ed: Q.Paşayev, Ə.Bəndəroğlu. – Bakı: Nurlan, – c.2. – 2009. – 452 s.
17. Azərbaycan folklor antologiyası: [23 cilddə] / İrəvan çüxuru folkloru / topl. və tərt. ed. H.İsmayılov, Ə.Ələkbərli. – Bakı: Səda, – c. 10. – 2004. – 563 s.
18. Azərbaycan folklor antologiyası: [23 cilddə] / Qaraqoyunlu folkloru / topl. və tərt. ed. H.İsmayılov, Q.Süleymanov. – Bakı: Səda, – c. 7. – 2002. – 465 s.
19. Azərbaycan folklor antologiyası: [23 cilddə] / Qazax örnəkləri / to`pl. M.Həkimov, tərt. ed. R. Xəlilov, Ə.Ələkbərli. – Bakı: Elm və təhsil, – c.21. – 2012. –376 s.
20. Azərbaycan folklor antologiyası: [23 cilddə] / Şəki folkloru / tərt. ed. H.Əbdülhəlimov, R.Qafarlı, O.Əliyev, V.Aslan. – Bakı: Səda, – c. 4. – 2000. – 500 s.
21. Azərbaycan folklor antologiyası: [23 cilddə] / Şirvan folkloru / topl. S. Qəniyev, tərt. ed. H.İsmayılov, S.Qəniyev. – Bakı: Səda, – c.11. – 2005. – 443 s.

22. Azərbaycan folklor antologiyası: [23 cilddə] / Zəngəzur folkloru / topl. V.Nəbioğlu, M.Kazımoğlu, Ə.Əsgər, tərt. ed. Ə. Əsgər, M.Kazımoğlu. – Bakı: Səda, – c. 12. – 2005. – 464 s.
23. Azərbaycan folklor antologiyası: [23 cilddə] / Naxçıvan folkloru / tərt. ed. T. Fərzəliyev, M.Qasımlı. Bakı: Sabah, – c.1. – 1994. – 388 s.
24. Azərbaycan folklor külliyatı: [30 cilddə] / tərt. ed. H.İsmayılov, Ə.Ələkbərli. – Bakı: Nurlan, – c.17. – 2010. – 420 s.
25. Azərbaycan folklor külliyyatı: [30 cilddə] / tərt. ed. H.İsmayılov, H, O.Əliyev. – Bakı: Nurlan, – c.8. – 2008. – 400 s.
26. Azərbaycan folklor külliyyatı: [30 cilddə] / tərt. ed. H.İsmayılov, Ə.Ələkbərli. – Bakı: Nurlan, – c.13. – 2009. – 448 s.
27. Azərbaycan folklor külliyyatı: [30 cilddə] / tərt. ed. M.Kazımoğlu. – Bakı: Elm və təhsil, – c.27. – 2011. – 292 s.
28. Azərbaycan folklor külliyyatı: [30 cilddə] / tərt. ed. H.İsmayılov, O.Əliyev. – Bakı: Səda, – c.1. – 2006. – 400 s.
29. Azərbaycan folklor külliyyatı: [30 cilddə] / tərt. ed. H.İsmayılov, O.Əliyev. – Bakı: Səda, – c.2. – 2006. – 400s.
30. Azərbaycan folklor külliyyatı: [30 cilddə] / tərt. ed. H.İsmayılov, O.Əliyev. – Bakı: Səda, – c.3. – 2006. – 400 s.
31. Azərbaycan folklor külliyyatı: [30 cilddə] / tərt. ed. H.İsmayılov, O.Əliyev. – Bakı: Nurlan, – c.4. – 2007. – 400 s.

32. Azərbaycan folklor külliyyatı: [30 cilddə] / tərt. ed. H.İsmayılov, O.Əliyev. – Bakı: Nurlan, – c.5. – 2007. – 400 s.
33. Azərbaycan folklor külliyyatı: [30 cilddə] / tərt. ed. H.İsmayılov, O.Əliyev. - Bakı: Nurlan, - c.10. - 2008.– 400 s.
34. Azərbaycan folklor külliyyatı: [30 cilddə] / tərt. ed. H.İsmayılov, O. Əliyev.- Bakı: Nurlan, – c.9. – 2008. - 400 s.
35. Azərbaycan folklor külliyyatı: [30 cilddə] / tərt. ed. H.İsmayılov, Əliyev O. - Bakı: Nurlan, - c.7. – 2008. – 400 s.
36. Azərbaycan folklor külliyyatı: [30 cilddə] / tərt. ed. H.İsmayılov, Ə.Ələk-bərli. – Bakı, Nurlan, – c.20. – 2010. – 392 s.
37. Azərbaycan folklor külliyyatı: [30 cilddə] / tərt. ed. H.İsmayılov, Ə.Ələk-bərli. – Bakı: Nurlan, – c.21. – 2010. – 392 s.
38. Azərbaycan folklor külliyyatı: [30 cilddə] / tərt. ed. H.İsmayılov, Ə.Ələkbərli. – Bakı: Nurlan, – c.19. – 2010. – 384 s.
39. Azərbaycan folklor külliyyatı: [30 cilddə] / tərt. ed. H.İsmayılov. – Bakı: Nurlan, – c.22. – 2011. – 372 s.
40. Azərbaycan xalq əfsanələri / topl. və tərt. ed. S.Paşayev. – Bakı: Yazıçı, – 1985. – 286 s.
41. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası: [20cilddə] / red. hey. səd. M.İbrahimov. – Bakı: Elm, – c.1. – 1982. – 510 s.
42. Azərbaycan mifoloji mətnləri / topl. və tərt. ed. A.Acalov A. – Bakı: Elm, – 1988. – 196 s.
43. Azərbaycan nağılları (Biri var idi, biri yox idi) – Bakı: Gənclik, –1976. – 267 s.

44. Azərbaycan nağılları: [5 cilddə] / tərt.ed. Ə.Axundov. – Bakı: Şərq-Qərb, – c.4. – 2005. – 336 s.
45. Azərbaycan nağılları: [5 cilddə] / tərt.ed. M.Təhmasib. – Bakı: Şərq-Qərb, – c.2 – 2005. – 296 s.
46. Babayeva, X. Azərbaycan folklorunda Xızır İlyas (Nəbi) obrazı. / X.Ba-bayeva. – Bakı, – 2013. – 174 s.
47. Bayat, F. Məhəbbət (eşq) dastanları // – Bakı: Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, – 2000. c.9. – s. 123-146.
48. Bayat, F. Oğuz epik ənənəsi və "Oğuz Kağan" dastanı / F.Bayat. – Bakı: Sabah, – 1993. – 194 s.
49. Bayat, F. Türk mitolojik sistemi / F.Bayat. – İstanbul: Ötüken, – c.1. – 2007. – 380 s.
50. Bayat, F. Türk mitolojik sistemi / F.Bayat. – İstanbul: Ötüken, – c.2. – 2007. – 368 s.
51. Bayat, F. Türk şaman metinleri (efsaneler ve memoratlar) / F.Bayat. – Ankara: 3 OK, – 2005. – 307 s.
52. Bəydili, C. Türk mifoloji sözlüyü / C.Bəydili. – Bakı: Elm, – 2003. – 418 s.
53. Cəfərli, M. Dastan və mif / M.Cəfərli. – Bakı: Elm. – 2001. – 188 s.
54. Cəfərli, M. Məhəbbət dastanlarında möcüzəli doğuluş motivləri // – Bakı Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, – 2000. c.9. – s.191-196.
55. Əfəndiyev, P. Azərbaycan folklorşünaslığının problemləri / P.Əfəndiyev. – Bakı: Elm və təhsil, – 2011. – 336 s.
56. Əliyev – Ayvazlı, B. Hindistan etnoqrafiyası / B.Əliyev. – Ayvazlı. – Bakı: Elm və təhsil, – 2017. – 234 s.

57. Əliyev, O. Azərbaycan nağıllarının poetikası / O.Əliyev. – Bakı: Səda, – 2001. – 192 s.
58. Əliyev, R. Azərbaycan nağıllarında mifik görüşlər / R.Əliyev. – Bakı: Elm, – 1992. – 118 s.
59. Əliyev, R. Əfsanə və nağıllarda ağac kultunun struktur-semantik funksiyaları // – Bakı. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, – 2006. c.20 – s. 75-87.
60. Əliyev, R. Türk mifoloji düşüncəsi və onun epik transformasiyaları (Azər-baycan mifoloji mətnləri əsasında): / filologiya üzrə elmlər doktoru dissertasiyası / – Bakı, 2006. – 280 s.
61. Əlizadə, R. Dastanlarda ağaca pərəstişlə bağlı inamlar // – Bakı. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, 2005. – c.18. – s. 135-138.
62. Əlizadə, R. Kitabi-Dədə Qorqud dastanında əcdad kultu // – Bakı. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, – 2007. c.22. – s. 81-86.
63. Əsatirlər, əfsanə və rəvayətlər / tərt. ed. A.Acaloğlu, C.Bəydili. – Bakı: Şərq- Qərb, –2005. – 304 s.
64. Əsgər, Ə. Azərbaycan sehrli nağıllarında qəhrəman / Ə.Əsgər. – Bakı: Elm və təhsil, – 2017. – 116 s.
65. Əsgər, Ə. Oğuznamə yaradıcılığı / Ə.Əsgər. – Bakı: Elm və təhsil, – 2013. – 340 s.
66. Göyyallı, X. Novruz: genezisi, tarixi, transformasiyaları və mərasimləri / X.Göyyallı. – Bakı: Qanun, – 2015. – 232 s.
67. Güney Azərbaycan Folkloru / top. M.Q.Fərzanə, tərt. ed. S.Abbaslı. – Bakı: Elm və təhsil, – 2013. – 456 s.
68. Gürcü xalq nağılları / tərc. və tərt. ed. T.Məmmədov. – Bakı: Azərnəşr, – 1986. – 288 s.

69. Hacılı, A. Mifopoetik təfəkkür fəlsəfəsi / A.Hacılı. – Bakı: Mütərcim, – 2002. – 164 s.
70. Xürrəmqızı, A. Azərbaycan mərasim folkloru / A.Xürrəmqızı. – Bakı: Səda, – 2002. – 210 s.
71. İmaməliyev, E. Türk yaradılış mifləri və Azərbaycan əfsanələri / filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dissertasiyası / – Bakı, 2015. – 156 s.
72. Kazımoğlu, M. Folklorda obrazın ikiləşməsi / M.Kazımoğlu. – Bakı: Elm, – 2011. – 228 s.
73. Kazımoğlu, M. Xalq gülüşünün poetikası / M.Kazımoğlu. – Bakı: Elm, – 2006. – 268 s.
74. Kitabi - Dədə Qorqud / tərt.ed. F.Zeynalov, S. Əlizadə. – Bakı: Yazıçı, – 1988. – 266 s.
75. Qafarlı, R. Azərbaycan türklərinin mifologiysı: / filologiya üzrə elmləri doktoru dissertasiyanın avtoreferatı / – Bakı, 2010. – 59 s.
76. Qafarlı, R. Mif və nağıl (epik ənənədə janrlararası əlaqə) / R.Qafarlı. – Bakı: ADPU-nun nəşri, – 1999. – 448 s.
77. Qafarlı, R. Mif, əfsanə, nağıl və epos (şifahi epik ənənədə janrlararası əlaqə) / R.Qafarlı. – Bakı: ADPU nəşri, – 2002. – 758 s.
78. Qafarlı, R. Mifologiya: [6 cilddə] / R.Qafarlı. – Bakı: Elm və Təhsil, – c.1: Mifogenez: rekonstruksiya, struktur, poetika. – 2015. – 454 s.
79. Qafarlı, R. Uşaq foklorunun janr sistemi və poetikası / R.Qafarlı. – Bakı: Elm və Təhsil, – 2013. – 540 s.
80. Qarabag: folklor da bir tarixdir / tərt. ed. İ.Rüstəmzadə. – Bakı: Elm və təhsil, – 3-cü kitab. – 2012. – 468 s.
81. Qarabağ: folklor da bir tarixdir / topl. Ə.Əsgər, İ.Rüstəmzadə, T.Orucov, Z.Fərhadov / tərt. ed. İ.

Rüstəmzadə. – Bakı: Elm və təhsil, – 2-ci kitab. – 2012. – 484 s.
82. Qarabağ: folklor da bir tarixdir / topl. İ.Rüstəmzadə, Z.Fərhadov, tərt. ed. İ.Rüstəmzadə. – Bakı: Zərdabi LTD MMC, – 5-ci kitab. – 2013. – 451 s.
83. Qarabağ: folklor da bir tarixdir / topl. İ.Rüstəmzadə, S. Bağdadova, tərt. ed. İ.Rüstəmzadə. – Bakı: Elm və təhsil, – 4-cü kitab. – 2013. – 458 s.
84. Qarabağ: folklor da bir tarixdir / topl. və tərt. ed. İ.Rüstəmzadə. – Bakı: Zərdabi LTD, – 9-cu kitab. – 2014. – 401 s.
85. Qarabağ: folklor da bir tarixdir / topl. və tərt. ed. İ.Rüstəmzadə. – Bakı: Zərdabi LTD MMC, – 8- ci kitab. – 2014. – 440 s.
86. Qarabağ: folklor da bir tarixdir / topl. və tərt. ed. L.Süleymanova. – Bakı: Zərdabi LTD, – 7-ci kitab. – 2014. – 444 s.
87. Qarabağ: folklor da bir tarixdir / topl. və tərt. ed. L.V.Süleymanova . – Bakı: Zərdabi LTD, – 6-cı kitab. – 2013. – 465 s.
88. Qarabağ: folklor da bir tarixdir / topl. və tərt.ed. İ.Rüstəmzadə, Z.Fərhadov. – Bakı: Elm və təhsil, – 1-ci kitab. – 2012. – 464 s.
89. Qasımova, F. Türk mifologiyasında mədəni qəhrəman problemi / F.Qasımova. – Bakı: Elm və təhsil, – 2012. – 164 s.
90. Qasımova, S. Azərbaycanda Novruz ənənələri və inancları : / filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dissertasiyası / Bakı, 2015. – 156 s.
91. Qədimov, Ə. Şumerlərin "Bilqamıs" dastanı və Azərbaycan türklərinin folk-loru / Ə.Qədimov. – Bakı: ADPU-nun mətbəəsi, – 2011. – 52 s.

92. Quliyev, H. Müdrik qoca arxetipinin semantik strukturu və paradiqmaları / H.Quliyev. – Bakı: Elm və təhsil, – 2016. – 216 s.
93. Qurani-Kərim /Azərbaycan dilinə tərc. ed. A.Mehdiyev, D.Cəfərli. – Bakı: Nurlar, – 2009. – 604 s.
94. Qurbanov, N. Azərbaycan folklorunda mifoloji-kosmoqonik görüşlər / N.Qurbanov. – Bakı, AFpoliQRA, – 2011. – 143s.
95. Manas dastanı / Azərbaycan dilinə tərc. ed. A.Cəmil. – Bakı: Nurlan, – 2009. – 290 s.
96. Məmmədova, X. Günahsız mayalanma mifi – möcüzəli doğuluş motivinin əsas mifoloji qaynaqlarından biri // Bakı: Dədə Qorqud, elmi-ədəbi toplu, – 2019. №1 (64), – s. 111-119.
97. Məmmədova, X. Möcüzəli doğuluş motivi və inisiasiya // Bakı: Filologiya məsələləri, – 2019. №2, – s. 345-352.
98. Məmmədova, X. Möcüzəli doğuluş motivinin tarixi kökləri: (Doğuluşun torpaq stixiyası ilə bağlılığı) // Bakı: Dədə Qorqud, elmi-ədəbi toplu, – 2017. № 2 (61), – s. 132-140.
99. Məmmədova, X. Doğuluşu himayə edən Yer Ana obrazının Azərbaycan folklorundakı paradiqmaları // III Uluslararası Dergi Karadeniz Sosyal bilimler Sempozyumu, Bakü: İlim ve Tahsil, – 19-21 kasım, – 2019, – s. 206-211.
100. Məmmədova, X. Xınalıq folklorunda lokal xüsusiyyətlər // Azərbaycan folkloru və mədəni müxtəliflik mövzusunda beynəlxalq elmi-praktik konfransın materialları, Bakı: – Mütərcim, – 19-20 may, – 2017, – s. 80-86.

101. Məmmədova, X. Möcüzəli doğuluş motivində od və su kultları // – Bakı : Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, – 2018. № 2, – s. 156-162.
102. Məmmədova, X. Quba pirləri: funksional təsnifat və inanc sistemi // – Bakı: Dədə Qorqud, – 2010. № 2, – s. 83-96.
103. Min bir gecə / rus.dilindən tərc.ed. Abasov Ə, red. M.Qasımlı. – Bakı: Şərq-Qərb, – c.8. – 2007. – 352 s.
104. Neftçala-Salyan folklorundan örnəklər / topl. və tərt. ed. A.Səfərova // Bakı: Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, – 2014. № 1,– s. 100-121.
105. Nəbiyev, A. El nəğmələri, xalq oyunları / Nəbiyev A. – Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, – 1988. –168 s.
106. Nəğmələr, inanclar, alqışlar / topl. və tərt. ed. A.Nəbiyev. – Bakı: Yazıçı, – 1986. – 213 s.
107. Novruz Bayramı Ensiklopediyası / tərt. ed. B.Abdulla, T.Babayev. – Bakı: Şərq-Qərb, – 2008. – 208 s.
108. Ögəl, B. Türk mifologiyası / B.Ögəl / Azərbaycan dilinə tərc. ed. R.Əskər. – Bakı: MBM, – 2006. – 626 s.
109. Pirsultanlı, S. Tikmədaşlı Xəstə Qasımın ədəbi irsinin tədqiqi / S.Pirsultanlı. – Bakı: Azərnəşr, – 2011. – 256 s.
110. Rüstəmzadə, İ. Azərbaycan nağıllarının süjet göstəricisi / İ.Rüstəmzadə. – Bakı: Elm və təhsil, – 2013. – 368 s.
111. Rzasoy, S. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi / S.Rzasoy. – Bakı: Elm və təhsil, – 2015. – 436 s.
112. Rzasoy, S. Oğuz mifologiyası (metod, struktur, rekonstruksiya) / S.Rzasoy. – Bakı: Nurlan, – 2009. – 363 s.

113. Rzayeva, M. "Kitabi - Dədə Qorqud" alqışlarının məna və forma xüsusiyyətlərinə dair // – Bakı: Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, 2005. c. 16. – s. 154-161.
114. Sadıq, İ. Şumer və türk folklorunda günəş kultu // – Bakı: Türkologiya, 2012. c.2. s. 43-58.
115. Seyidov, M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən / M.Seyidov. – Bakı: Yazıçı, – 1989. – 496 s.
116. Seyidov, M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları / M.Seyidov. – Bakı: Yazıçı, – 1983. – 326 s.
117. Şaiqqızı, X.M. Alma – möcüzəli doğuluş motivinin prioritet meyvəsi kimi // Azərbaycan elminin və təhsilinin müasir problemləri mövzusunda Beynəlxalq Elmi Konfransının materialları, Bakı: Zərdabi Nəşr, – Qazax : 25 may, – 2019, – s. 373-378.
118. Şaiqqızı, X. Dastanlarda möcüzəli doğuluş motivinin funksional xarakteri // – Bakı: Dil və ədəbiyyat, – 2019. № 1(109), – s. 233-236.
119. Şərur folklor örnəkləri / topl: M.Kazımoğlu, F.Qasımova, G.Canməmmədova, F.Kərimova, tərt. ed. M.Kazımoğlu, F.Qasımova. – Bakı: Elm və təhsil, – 2016. – 348 s.
120. Təhmasib, M. Məqalələr (2005). – Bakı: Elm, – 2005. – 218 s.
121. Təhmasib, M. Seçilmiş əsərləri / M.Təhmasib. – Bakı: Kitab aləmi, – c.2. 2011. – 440 s.
122. Təhmasib, M. Seçilmiş əsərləri / M.Təhmasib. – Bakı: Mütərcim, – c.1. – 2010. – 488 s.

123. Zabitqızı, N. Funksional-semantik baxımdan ocaqlar və pirlər / N.Zabitqızı. – Bakı: Elm və təhsil, – 2016. – 168 s.

Türk dilində

124. Altun, İ. Kandıra türkmənlərində doğum, evlenme ve ölüm / İ.Altun – İzmit: Yayımçı yayınları, – 2004. – 399 s.
125. Bekki, S. Bazı halk anlatıları ve dini metinlere göre kahramanın mucizevi (babasız) doğumu // – Ankara: Türk kültürü və Hacı Bektaşi Veli araştırma dergisi, – 2011. № 58, – s. 111-130.
126. Çavuşoğlu, A. Türk islam kültüründə Gök tanrı və ya ulu tanrı inanışı və ədəbi mətnlərə yansıması // – Ankara: Türk kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araşdırma dərgisi, – 2007. c. 44, – s. 123-140.
127. Demiryürek, M. Kırkkız efsanesinin yazılı kültürdeki iki örnegi üzerine bir degerlendirme // – Ankara: Milli folklor, – 2017. sayı 29 (116), – s. 47-57.
128. Ergun, P. Türk kültüründe ağac kültü / P.Ergun. – Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, – 2004. – 879 s.
129. Ersoy, E. Ana Tanrıça Kültü // – İstanbul: Düşünüyorum, – 2017. sayı 74, s.6-9.
130. Memmedova, H. Mucizevi doğum motivinin mitolojik qaynağı – ilk insanoğlunun yaranması miti ve aşık şiiri // II Uluslararası Develi Aşık Seyrani ve türk kültürü kongresi // Aşık Seyrani bildirileri, – 3. kitab. Kayseri: [n.y], – 10-11-12 Ekim, – 2019, – s. 390-394.
131. Roux, J. Orta Asyada kutsal bitkilər ve hayvanlar / J. Roux. – İstanbul: Kabalçı, – 2005. – 440 s.

132. TDEMA / pr. yür. S.Tural. – Ankara: – Atatürk Kültür Mərkəzi Başkanlığı Yayınları, – c. 1. – 2001. – 671 s.
133. Wilkinson, P. Efsaneler ve mitler / P. Wilkinson. – İstanbul: Alfa, – 2017. – 352 s.

Rus dilində

134. Абрамзон, С. Рождение и детство киркизиского ребенка // – Москва – Ленинград: (1949). Сборник МАЭ, 1949. т, 12, – с.78-138.
135. Алиева, *А*. Поэтика и стиль волшебных сказок адыгских народов / А.Алиева. – Москва: Наука, – 1986. – 279 с.
136. Багрий, А. Фольклор Азербайджана и прилегающих стран / А. Багрий. – Баку: АЗГНИИ, т. 1. – 1930. – 303 с.
137. Вардиман, Е. Женшина в древнем мире / Е.Вардиман. – Москва: Наука, –1990. – 335 с.
138. Вернер, Э. Мифы и легенды Китая / Э.Вернер. – Москва: Центрополиграф, – 2005. – 365 с.
139. Веселовский, А. Историческая поэтика / А.Веселовский. – Москва: Художественная литература, – 1940. – 649 с.
140. Ганыева А. В поисках легендарного героя / А.Ганыева. – Махачкала: Даг.кн.изд-во, – 1986. – 152 с.
141. Гезалов, Ф. Структура волшебных сказок / (на основе материалов азербайджанских волшебных сказок) / Ф.Гезалов. – Казанъ: РЦРТК, – 2018 – 200 с.
142. Геннеп, А. Обряды перехода / А.Геннеп. – Москва: Восточная литература, – 2002. – 198 с.

143. Дыренкова, Н. Шорский фолкьлор / Н.Дыренкова. – Москва-Ленинрад: Изд-во АН СССР, – 1940. – 448 с.
144. Жирмунский, В. Тюркский героический эпос / В.Жирмунский. – Ленинград: Наука, – 1974. – 727с.
145. Зеленин, Д. Культь онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма и идеологии Сибирских народов / Д.Зеленин. – Москва-Ленинград: Издательство Наука Академии СССР, – 1936. – 436 с.
146. Кагаров, Е. Состав и происхождение свадебной обрядности // – Ленинград: Сборник музея антропологии и этнографии, 1929. т.8, – 401 с.
147. Калбаева, Г. Мотив чудесного рождения в каракалпакских народных легендах и его исторические оссновы // – Нукус: Вестник РУДН. Серия: Теория языка. Семиотика. Семантика, 2018. № 3. – с. 774 -786.
148. Котов, В. Женское божество Умай / Хумай: сравнительная характеристика // – Барнаул: Известия Алтайского Государственного Университета, 2010. № 4-2(68). – с. 111-114.
149. Краюшкина, Т. Чудесные дети и их появление на свет в русских народных волшебных сказках Сибири и Дальнего Востока // – Улан- Уде: Вестник Бурятского Государственного Университета, 2009. №10. – с. 276-283.
150. Кулаков, А. Религии мира / А.Кулаков. – Москва: АСТ, –1997. – 352 с.
151. Кун, Н. Легенды и мифы древней Греции / Н.Кун. – Москва: АСТ, – 2003. – 538 с.

152. Лафарг, П. Религия и капитал / П.Лафарг. – Москва: Огиз, – 1937. – 232 с.
153. Мамедова, Х. История исследования фольклорного мотива чудесного рождения // – Алматы: Вестник Казахского Национального Университета им. Аль-Фараби. Серия филология, – 2020. № 2 (178). – с. 74-81.
154. Мелетинский, Е. Происхождение героического эпоса / Е.Мелетинский. – Москва: Восточная литература, – 2004. – 462 с.
155. Мифы народов мира / Главный редактор С. А. Токарев. – т. 2. – Москва: Советская енсиклопедия, – 1988. – 719 с.
156. Новик, Е. Обряд и фольклор в Сибирском шаманизме / Е. Новик. – Наука: Москва, – 1984. – 304 с.
157. Потапов, Л. Умай – Божество древних тюрков в свете этнографическмй данных // Москва: Тюркологический сборник 1972 / отв. редактор А. Н. Кононов. – Москва: Наука, – 1973. – с. 265-286.
158. Пропп, В. Фольклор и действительность. Избранные статьи / В.Пропп. – Москва: Наука, – 1976. – 324 с.
159. Сагалаев, А. Урало-алтайская мифология: символ и архетип / А.Сагалаеев. – Новосибиск: Наука, – 1995. – 155 с.
160. Снесарев, Г. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма / Г.Снесарев. – Москва: Наука, – 1969. – 240 с.
161. Фрезер, Дж. Золотая ветвь / Дж.Фрезер. – Москва: AST, – 1998. – 784 с.

162. Фрезер, Дж. Фолькор в ветхом завете / Дж.Фрезер. – Москва: Издательство политической литературы, – 1989. – 542 с.
163. Халилов, Р. Образы героев Азербайджанских и арабских волшебных сказок (опыт историко-типологического исследования) : / Автореферат дииертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук / Баку, 1989. – 27 с.
164. Христофорова, О. «Робячьи муки», или кувада поверхокамски // Б.О.Христофорова. – Вестник РГГУ. Серия «Филологические науки. Литературоведение. Фольклористика, – Москва, – 2010. №11, – с. 279-287.
165. Штернберг, Л. Первобытная религия / Л.Штернберг. – Ленинград: Издательство Института Севера ЦИК СССР им. П.Г. Смидовича, – 1936. – 603 с.
166. Энциклопедия символов, знаков, эмблемы. – Москва: Экемо СПА, “Мидгард”, – 2005. – 608 с.
167. Юнг, К. Либидо, его метаморфозы и символы / К.Юнг. – Санкт-Петербург: VEİP, – 1994. – 416 с.

İngilis dilində

168. Campbell, J. The hero with thousand faces / J.Campbell. – USA: Princeton University Press, – 2004. – 403 p.
169. Ekici, M. The birth of hero in turkic epics // – Ankara: Milli folklor, – 2013. say 49, – s.16-26.
170. Thompson, S. The Folktale / S.Tompson. – New York: The Dryden press, – 1946. – 510 s.

İnternet saytları

171. Avesta: (parçalar) / Milli virtual- Elektron kitabxananın e-nəşri, – YYSQ, – 2016 http://www.kitabxana.net/files/books/file/1449856361.pdf
172. Yoloğlu, G. Çərşənbələr və novruz adətləri. https://www.youtube.com/watch?v=jLcXhjs2I-o
173. Karakurt, D. Türk söylence sözlüyü / Türkiye, e-kitab, 2011. – 250 s. http://elibrary.bsu.az/books_rax/N_272.pdf
174. Qarabağ xalq oyunları və meydan tamaşaları / F.Gözəlov, M.İmanov, İ.Rüstəmzadə [və b.] – Bakı: – 2017. – 280 s. http://www.sdf.gov.az/
175. Novruz bayramının tarixi və çərşənbələr. www.kayzen.az
176. Volkan Çoban, R. Türk mitolojisində iyilik tanrısı Ülgenin inanışdakı yeri / Bilim ve Kültür , – 2013. №1. www.bilimvekultur.com
177. Нуралиева, А.Р. Чудеснорожденных герой-богатыр в Дагестанских народных сказках: https://cyberleninka.ru/article/v/chudesnorozhdennyy-geroy-bogatyr-v- dagestanskih-narodnyh-skazkah
178. Пушкина О.И. Репрезента архетипа матери в мифологических представлениях восточных славян: www.ruthenia.ru
179. S.Thompson. Motif-index of folk-literature : a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends: http://www.ruthenia.ru/folklore/thompson/
180. https://anayam.az/az/hamilelik-ve-dogum/ekm-sonsuzluq/dasiyici-ana-surroqat-ana/

ABSTRACT

The study is considered the first study devoted to the study of the miraculous birth motif within the main genres of epic, lyrical, dramatic folklore.

For the first time in Azerbaijani folklore, the motif of miraculous birth was systematically and comprehensively investigated.

Myths related to the creation of the first people were taken as the mythological source of the motif of miraculous birth in the research, it was systematically studied for the first time in Azerbaijani folklore studies and it was found that this motif clearly manifests itself in the texts of creation.

It has been revealed that the primary elements are the main means in the motif of miraculous birth, and folklore examples from the myth of virgin pregnancy have been brought together and analyzed for the first time.

The types of virgin pregnancy myth (birth from gazelle meat, birth from the dead, birth from saliva, birth from magic beads) have been determined based on examples of Azerbaijani folklore.

In Azerbaijani epics, the nature of actions aimed at making birth magical (presentation of a magic apple, applause - supplications, blessings, charity activities, sacrificial rituals, rituals of visiting holy places, distribution of vows, etc.) has been defined.

Traces of traditional beliefs that keep alive the pre-Islamic mythical worldview have been found in some types

of motifs that have been discovered. The relationship of the miraculous birth motif with other motifs has been determined.

The results obtained in the research can serve as a theoretical basis for studying the roots of other motifs and cultures of other nations and can be used as the main object in the teaching of folklore and mythology courses of universities.

РЕЗЮМЕ

Исследование считается первым исследованием, посвященным изучению мотива чудесного рождения в рамках основных жанров эпического, лирического, драматического фольклора.

Впервые в азербайджанском фольклоре мотив чудесного рождения был систематически и всесторонне исследован.

В качестве мифологического источника мотива чудесного рождения в исследовании были взяты мифы, связанные с созданием первых людей, он впервые систематически изучался в азербайджанском фольклористике и было установлено, что этот мотив ярко проявляется в текстах. творения.

Выявлено, что первоэлементы являются главными средствами в мотиве чудесного рождения, а также впервые собраны и проанализированы фольклорные примеры из мифа о непорочной беременности.

На основе примеров азербайджанского фольклора определены типы мифа о девственной беременности (рождение из мяса джейрана, рождение из мертвых, рождение из слюны-полоскания рта, рождение из волшебных четок).

На основе азербайджанских сказок классифицированы виды мотива чудесного рождения.

В азербайджанском эпосе определяется характер актов деятельности, направленных на волшебство

рождения (подношение волшебного яблока, аплодисменты - мольбы, благословения, благотворительная деятельность, жертвенные обряды, ритуалы посещения святых мест, раздача обетов и т.д.).

Следы традиционных верований, поддерживающих мифическое мировоззрение до ислама, обнаружены в некоторых типах обнаруженных мотивов.

Определена связь мотива чудесного рождения с другими мотивами.

Результаты, полученные в исследовании, могут послужить теоретической основой для изучения корней других мотивов и культур других народов, а также могут быть использованы в качестве основного объекта при преподавании курсов фольклора и мифологии в высшей школе.

MÜNDƏRİCAT

MÖCÜZƏLİ DOĞULUŞ MOTİVİNİN
SİRLƏRİ AÇILIR. 3

MÖCÜZƏLİ DOĞULUŞ MOTİVİNİN
MAHİYYƏTİ VƏ TƏDQİQAT TARİXİ 9

MÖCÜZƏLİ DOĞULUŞ MOTİVİ VƏ ARXAİK
MİFOLOJİ TƏSƏVVÜR 20
Möcüzəli doğuluş motivinin mifoloji qaynaqları 20
Bakirə hamiləlik mifi 24
Möcüzəli doğuluş motivi və arxaik kultlar 30
Torpaq kultu 30
Ağac kultu 38
Od kultu 65
Su kultu 71
Heyvan kultu 75
Möcüzəli doğulan qəhrəmanları himayə edən
müqəddəslər və demonik varlıqlar 81

EPİK, LİRİK VƏ DRAMATİK FOLKLORDA
MÖCÜZƏLİ DOĞULUŞ MOTİVİ 110
Epik folklorda möcüzəli doğuluş motivi 110
Əfsanələrdə möcüzəli doğuluş motivi 110
Rəvayətlərdə möcüzəli doğuluş motivi 117
Nağıllarda möcüzəli doğuluş motivi 125
Dastanlarda möcüzəli doğuluş motivi 147

Lirik və dramatik folklorda möcüzəli doğuluş motivinin izləri ... 160
Əmək nəğmələri və mərasimlərdə möcüzəli doğuluş motivi 160
Aşıq poeziyasında möcüzəli döğuluş motivi 177
Oyun və tamaşalarda möcüzəli doğuluş motivi 179

NƏTİCƏ 183

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT 185

Xalidə Şaiqqızı-MƏMMƏDOVA
Folklorda arxaik motivləşmə: möcüzəli doğuluş
Bakı, “Elm və təhsil”, 2024

Nəşriyyat direktoru:
İNAL MƏMMƏDLİ

Nəşriyyat redaktoru
Mahir CAVADLI

Korrektor
İlahə QURBANOVA

Kompüter redaktoru
Həbibə HÜSEYNOVA

“Elm və təhsil” nəşriyyatının direktoru:
İNAL MƏMMƏDLİ

Dizayner: Zahid Məmmədov
Texniki redaktor: Rövşanə Nizamiqızı

Kağız formatı 60/84, 1/16
Mətbəə kağızı №1
Həcmi 200 səh., tiraj 150

Kitab AMEA Folklor İnstitutunda
yığılmış, səhifələnmiş,
“Elm və Təhsil” NPM-də
ofset üsulu ilə çap olunmuşdur.