AZƏRBAYCAN MILLI ELMLƏR AKADEMIYASI
NAXÇIVAN BÖLMƏSI
INCƏSƏNƏT, DIL VƏ ƏDƏBIYYAT INSTITUTU

MƏHSƏTI ISMAYIL RÜSTƏM QIZI

NAXÇIVAN ƏFSANƏLƏRI

Naxçıvan-Elm-2008

***Elmi** redaktor:* *Akademik, filologiya elmləri doktoru,*
prof. ***Isa Həbibbəyli***

Məhsəti Rüstəm qızı Ismayıl. Naxçıvan əfsanələri.
Bakı: Elm, 2008, 208 s.

Monoqrafiyada Naxçıvan əfsanələrindəki mifoloji motivlər, Azərbaycan xalqının soykökü ilə bağlı əfsanələr qardaş türk xalqlarının əfsanələri ilə müqayisəli şəkildə tədqiq edilmiş, əfsanələrin mifoloji qaynaqları müəyyənləşdirilmiş, əfsanələrimizdə əks olunan mifoloji dünya modelinin bərpa olumasına cəhd edilmiş, bir sıra mərasimlərin semantik məzmunu açılmışdır.

© Məhsəti Ismayıl

MÜNDƏRICAT

ÖN SÖZ.....4
CIRIŞ…….....……...……9

I FƏSIL AZƏRBAYCAN ƏFSANƏLƏRININ TƏDQIQI VƏ TOPLANMASI TARIXINDƏN….....…….....17

Azərbaycan əfsanələrinin toplanması, tədqiqi və nəşr.....17
Naxçıvan əfsanələrinin tədqiqi tarixindən…….....30

II FƏSIL NAXÇIVAN ƏFSANƏLƏRININ MIFOLOJI QAYNAQLARI VƏ MÜQAYISƏLI ARAŞDIRILMASI…….....……....34

Dağ motivli əfsanələr…….....36
Daş motivli əfsanələr……...…..51
Ağac motivli əfsanələr…….....64
Su motivli əfsanələr……...……81
Asnı və Arpaçayla bağlı əfsanələr……...…….91
Göygöl və Qanlı göl əfsanələri…….....…….101
Çömçəxatun əfsanəsi və yağış yağdırma ayinləri……....…… .116

III FƏSIL NAXÇIVAN ƏFSANƏLƏRINDƏ DÜNYANIN MIFOLOJI QURULUŞU VƏ AZƏRBAYCAN XALQININ SOYKÖKÜ ILƏ BAĞLI MOTIVLƏR….....….....120

Nuh tufanı ilə bağlı əfsanələr…….....120
Qurdla bağlı əfsanələrin mifoloji qaynaqları…….....130
Folklor nümunələrində və Gəmiqaya təsvirlərində mifoloji obrazlar.....144
Naxçıvan əfsanələrində əjdaha motivi……...…….....161

NƏTICƏ……...……....168
ISTIFADƏ EDILMIŞ ƏDƏBIYYAT…….....…...172
SÖYLƏYICILƏR HAQQINDA MƏLUMAT…….....…....183

ÖN SÖZ

Şifahi xalq yaradıcılığı, Azərbaycan ədəbiyyatının önəmli sahələrindən biri kimi, həmişə fundamental tədqiqatlara ehtiyac hiss edir. Azərbaycan folklorşünaslığına dair xeyli qiymətli əsərlər yazılmışdır. Lakin xalq yaradıcılığı elə bir tükənməz xəzinədir ki, onun hüdudlarını kəşf etmək üçün qərinələr, əsrlər, min illər belə yetməz. Bu tükənməz xəzinənin açarları isə yorulmaq bilmədən tədqiqat aparanların əlində olur. Məhsəti Rüstəm qızı Ismayılın «Naxçıvan əfsanələri» adlı tədqiqat əsəri də belə bir araşdırmanın nəticəsidir. Tədqiqatçı özündən əvvəl toplanan materiallarla kifayətlənməyərək Naxçıvan Muxtar Respublikasının ərazisini kəndbəkənd gəzmiş xalqımızın yaddaşında qalan qiymətli folklor nümunələrini toplamışdır. Araşdırıcı müxtəlif illərdə toplanan nümunələri ümumiləşdirərək Naxçıvan əfsanələrini tədqiq etmiş və onlar haqqında bitkin bir təsəvvür yaratmışdır.

Araşdırma zamanı tədqiqatçının analitik analiz, digər türk xalqlarının folkloru ilə qarşılıqlı müqayisə, tipoloji təsnifat üsullarından istifadə etməsi Azərbaycan folklorunun dərinliklərində yatan mifoloji düşüm tərzini ortaya çıxarmışdır. Tədqiqatçının apardığı araşdırmalar göstərir ki, Naxçıvanın folklor nümunələri regionun təbii-coğrafi mühiti, xalqımızın həyat tərzi və məişəti ilə sıx bağlı olmuşdur. Xarici düşmənlərə, təbii stixiyalara qarşı mübarizə, Vətəni qorumağın zəruriliyi, igidlərin yenilməz ruhda böyüdülməsi, saf məhəbbətin, xalqımızın bütövlüyünün, onun özünəməxsusluğunun əsas əlaməti olan adət-ənənələrin, etik-davranış normalarının idealizə edilməsi və digər dəyərlər folklor yaddaşının əsas məzmununu təşkil edir.

Tədqiqatçının araşdırdığı yığcam məzmunu ilə fərqlənən əfsanələr xalqımızın keçmiş həyatını genişliyi ilə təsvir etməsə də, bəzən yaddaşda qalan kiçik bir parça, xarakter düşüm tərzini, tariximizin müəyyən məqamlarını bərpa etməyə, biz kim imişik deməyə imkan verir.

Tədqiqatçının əfsanələri motivlərinə görə təsnifləndirərək araşdırması Azərbaycan xalqına məxsus olan mifoloji düşüncənin müxtəlif yönlərini aşkara çıxarmağa imkan vermişdir. Dağ motivli əfsanələr bölməsində tədqiqatçı «Iki dağ», «Ağrı və Haça dağ» əfsanələrinin timsalında mifoloji dünya modelinin ikili müxalifət halında əks olunduğunu göstərə bilmişdir. Tədqiqatçının fikrinə görə türk mifologiyasında dağlar müqəddəs, yerin dirəyi, Tanrıya doğru yüksələn məqamdır. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında Qazlıq dağı, Göytürklərdə Ötükən dağı, Mərkəzi Asiyada Tanrı dağları və digərləri buna misal kimi göstərilmişdir. «Koroğlu» dastanında Alı kişinin Dağ Tanrısının obrazlaşdırılmış ifadəsi olması, yaxud Göküdey-Meqrenin dağ ruhundan yaranması və digər çoxsaylı nümunələrdə bu fikir aydın ifadə edilmişdir. Ümumiyyətlə, dağ motivli əfsanələrin folklorun digər janrları ilə qarşılıqlı tədqiqi dağ obrazının mifoloji məzmununu, xüsusilə onun ölümgətirici və həyatverici xüsusiyyətlərini açmağa imkan vermişdir.

Kitabın daş motivli əfsanələr bölməsində tədqiqatçı əfsanələri müxtəlif folklor nümunələri ilə müqayisə edərək əfsanə motivlərinin semantik məzmununu açmış, çoxlu faktlardan istifadə edərək göstərə bilmişdir ki, bu motivlərdə insanların yaşadığı mədəni məkanın nizamlayıcı başlanğıc tərəfindən idarə edilməsi, xaosun qarşısının alınması ilə bağlı düşüncələr əks olunmuşdur. «Gəlin daş», «Gəlin qayası», «Qız-gəlin» əfsanələrində xarici düşmənlərə qarşı mübarizə, etik davranış normalarının qorunması, «Əjdaha qayası», «Əjdaha burnu» və digər əfsanələrdə saf məhəbbətin mühafizəsi, ədalətsizliklərin qarşısının alınması xalqımızın mifoloji düşüncəsinə uyğun tərzdə ifadə edilmişdir.

Ağac motivli əfsanələr bölümündə tədqiqatçı ağacla bağlı müxtəlif əfsanələri araşdırmış və mövzu baxımından olduqca rəngarəng olan əfsanələrin Azərbaycan xalqının mifoloji düşüncə tərzi ilə bağlı olduğunu ümumiləşdirə bilmiş, ağacın ilkin başlanğıclardan biri olduğunu, onun mifoloji dünya modelini təmsil etdiyini çoxsaylı faktlarla ortaya qoymuşdur. Kitabda əfsanələrdə ağacın müqəddəsliyi, insanları bəlalardan qoruması, insanlara övlad

verməsi ilə bağlı xeyli material ümumiləşdirilərək təhlil edilmişdir. Bu baxımdan M.Ismayılın buta ilə bağlı araşdırmaları, butanın türk mifologiyasındakı Dünya ağacını təmsil etməsi ilə bağlı fikirləri tədqiqat əsərinin uğurlarından biri hesab edilə bilər. Butanın semantik məzmununu açan tədqiqatçı xalq dastanlarındakı «butavermə»nin də mahiyyətini açmışdır.

Su motivli əfsanələrdə əks olunan düşüm tərzi tədqiqatçı tərəfindən ümumtürk kontekstində araşdırılmış, digər folklor nümunələri ilə müqayisələr aparılmış, su ilə bağlı inanclar, suyun müqəddəsliyi ilə bağlı deyimlər ümumiləşdirilərək təhlil edilmişdir. «Yeddi bulaq», «Qızlar bulağı» əfsanələrinin və su ilə bağlı inancların timsalında tədqiqatçı suyun həm həyatverici, həm də ölümgətirici olmasını onun ikili xüsusiyyətə malik olması, mədəni məkanın nizamlayıcı başlanğıc tərəfindən idarə edilməsi ideyası ilə bağlı olduğunu göstərmişdir. Suyun əbədi həyat mənbəyi olması tədqiqatçı tərəfindən araşdırılan dirilik suyunun axtarılması ilə bağlı əfsanə motivlərində də əks olunmuşdur.

Tədqiqatçının apardığı araşdırmalar Asnı və Arpaçayı ilə bağlı əfsanələrdə də xalqımızın mifoloji təfəkkür tərzini ortaya çıxara bilmişdir. Hər iki əfsanədə çaylar qadın obrazı ilə birləşmişdir. Tədqiqatçının fikrinə görə, həm Asnı çayının, həm də Arpaçayın qadın obrazı ilə birləşdirilməsi qadın Tanrıya sitayiş və təbiət qüvvələrində qadın başlanğıcın əsas rol oynaması ilə bağlı ibtidai təsəvvürləri əks etdirir. Analitik təhlil və müqayisəli araşdırmadan istifadə edən tədqiqatçı bu əfsanələrin motivlərində Azərbaycan türkləri üçün xarakterik olan mifoloji dünya modelinin ikili müxalifət halında verildiyini açıb göstərə bilmişdir. Bu baxımdan tədqiqatçının Asnı çayının yeraltı dənizin çıxışı olması ilə bağlı toplama materialı xüsusilə diqqətçəkicidir.

Göygöl və Qanlı göllə bağlı əfsanələrdə insanların gölləri müqəddəsləşdirməsinin su kultu ilə sıx bağlı olduğunu, su kimi göllərin də həm həyat verici, həm də ölümgətirici olduğunu göstərmişdir. Bu fikir «Saqqar su» əfsanəsində daha aydın ifadə olunmuşdur. Çobanın dualarını eşidən çay onun arzusunu yerinə

yetirir. Lakin çoban vədinə əməl edib qurban kəsmədiyi üçün sürüləri məhv olur. Bu bölümdə tədqiqatçının toxunduğu maraqlı məqamlardan biri qəhrəmanlara Göl adının qoyulmasıdır. Məsələn; Uyğur xaqanlarından birinin adı Göl Bilgə xan olmuşdur. Mifoloji türk düşüncəsinə görə Göl adının qoyulması qəhrəmana yenilməzlik gətirməliydi. Bu bölümdə tədqiqatçı göy rənginin ifadə mənasını tədqiq etmiş, göy rəngin türklərdə müqəddəslik ifadə etdiyini və Tanrıya məxsus bir rəng olduğunu qeyd etmişdir. Tədqiqatçı araşdırmalarına əsasən belə bir nəticəyə gəlmişdir ki, yas mərasimlərində göy rəngin işlədilməsi mərhumun ruhunun Tanrıya qovuşmasını simvolizə etmişdir.

Əski insanların mifoloji dünyagörüşündə Tanrı ilə, qəbilə başçısının və ailə rəhbərinin ruhu ilə əlaqə yaratmaq əsas yer tutmuşdur. Insanların Tanrı ilə əlaqə yaratmaq cəhdinə biz bir daha Çömçəxatun əfsanəsində rast gəlirik. Tədqiqatçı müqayisəli araşdırmalardan istifadə edərək əfsanənin semantik məzmununu açmış, Çömçəxatunun insanlarla Tanrı arasında bir vasitəçi olduğunu göstərmişdir. Çömçəxatunun yağışın altında qalıb yamyaşıl ağaca çevrilməsi isə mifoloji yaddaşda saxlanan dünya ağacı obrazının ifadəsidir.

Dünyanın mifoloji quruluşu ilə bağlı müəllif digər əfsanələrin təhlili zamanı müəyyən məlumatlar versə də kitabın üçüncü fəslində Nuh tufanı və qurdla bağlı əfsanələrin timsalında bu məsələni daha da geniş şərh etmiş, Azərbaycan xalqının soykökü ilə bağlı əfsanələrin mifoloji qaynaqlarını üzə çıxara bilmişdir. Təqdirəlayiq haldır ki, tədqiqatçı xalqımızın mifoloji dünyagörüşünün qədim sənət əsərlərində, o cümlədən Gəmiqaya təsvirlərində əks olunduğunu bacarıqla açıb göstərə bilmişdir.

Kitabda araşdırılan əfsanələrin Naxçıvanın coğrafiyası ilə birbaşa bağlı olması, əfsanə motivlərinin ümumtürk əfsanələri və inancları ilə səsləşməsinin tədqiqatçı tərəfindən açılıb göstərilməsi Azərbaycan türklərinin Cənubi Qafqazın aborigen xalqlarından biri olduğunu deməyə əsas verir.

Belə hesab edirik ki, Məhsəti Ismayılın tədqiqat əsəri Azərbaycan folklorşünaslığında özünəməxsus yeri olan əsərlərdən biri olacaqdır. Əlbəttə, tükənməz folklor xəzinəsinin tədqiqini heç zaman bitmiş hesab etmək olmaz. Belə hesab edirik ki, tədqiqatçı gələcək araşdırmaları və yeni əsərləri ilə folklorşünaslıq elminin inkişafına öz töhfələrini verəcəkdir.

Vəli Baxşəliyev
AMEA-nın müxbir üzvü, tarix elmləri doktoru

GIRIŞ

Azərbaycan ədəbiyyatının mühüm sahələrindən biri olan şifahi xalq yaradıcılığı xalqımızın tarixi yaddaşının canlı salnaməsidir. Tarixi keçmişimizi, mənəvi dəyərlərimizi özündə yaşadan şifahi xalq yaradıcılığı ədəbiyyatımızın həmişə tədqiqə ehtiyacı olan sahələrindən biri olmuşdur. Ədəbiyyatımızın bu sahəsi yarandığı dövrdən asılı olmayaraq, müəyyən zaman və məkan daxilində baş verən ictimai-siyasi hadisələrin ifadəsi, mənəvi mədəniyyətimizin təməl daşlarından biri olmuşdur. Keçmişi və bu günü əhatə edən folklor nümunələri milli mənsubiyyətin əsas göstəricisi və qaynaqlarından biridir. Hər bir deyim, inam və mif tariximizdə yaşanan hadisənin maddi ifadəsidir. Folklor örnəklərini sistemli, ardıcıl şəkildə öyrənməklə xalqımızın tarixinin müəyyən məqamlarını, mənəvi aləmini, o cümlədən onun düşüncə tərzini bərpa etmək mümkündür. Toplamalar zamanı apardığımız araşdırmalar söyləyicilərin danışdığı nağıllarda, əfsanə, ovsun və bayatılarda ifadə olunan fikir bütövlüyünün min illərlə davam edən sosial və etnik-mədəni proseslərin yadigarı olduğunu deməyə tam əsas verir. Ümumxalq yaradıcılığının məhsulu olan bu nümunələrdə dünyanın və türk etnosunun yaranışı, təbiət hadisələrinin baş verməsi ilə bağlı təsəvvürlər ortaq türk düşüncəsinin əsasını təşkil edən xüsusiyyətləri əks etdirir. Bu baxımdan folklor nümunələrinin və onların variantlarının yayılma arealının müəyyənləşdirilməsi də mühüm əhəmiyyətə malikdir. Məlum olduğu kimi, mifoloji düşüncə tərzi, yüksək bəşəri ideyalar, mütərəqqi fikirlər bütün millətlərin, xalqların yazılı və şifahi ədəbiyyatında öz yerini almışdır. Amma hər bir etnosun, xalqın yaratdığı hissi obrazlar onun tarixini, mənəvi dünyasını əks etdirmiş, onun yaşadığı coğrafiya ilə sıx bağlı olmuşdur. Tarixin yüksələn xətlə inkişaf edən pilləsində milli düşüncə, dil, davranış və s. xüsusiyyətlərlə xarakterizə olunan

dəyərlər formalaşmış, sistemli şəkildə folklor nümunələrində əks olunmuşdur. Bu dəyərlər isə öz növbəsində zamanın sınağından keçmiş, inkişaf etmişdir. Zahirən belə görünə bilər ki, folklor yalnız xalqın tarixinin bir dövründə yaranmış və ardıcıl olaraq təkrarlanmışdır. Yaxud elə düşünülə bilər ki, bu gün yeni nümunələr yaranmır. Amma əksinə, hər bir tarixi dövrdə, müəyyən zaman və məkan daxilində baş verən həyat tərzi, dünyagörüş, cəmiyyətdəki dəyişikliklər, informasiya bolluğu, texniki tərəqqi şifahi xalq yaradıcılığına təsir edən amillərdəndir. Azərbaycan şifahi xalq yaradıcılığının əsas janrlarından biri olan əfsanələr də xalqımızın mifoloji düşüncəsini, həyat tərzini, onun milli kimliyini özündə yaşadan nümunələrdəndir. Təbii stixiyalara, xarici işğalçılara, sosial ədalətsizliklərə qarşı mübarizə xalqımızın etnik yaddaşında başlıca olarak epik, bəzən isə epik və lirik nümunələrin sintezi şəklində qalmışdır. Hər hansı bir hadisə haqqında yığcam məlumat verən əfsanələr etnik yaddaşda olan mifoloji qaynaqlara söykənmiş və etnosun mifik təfəkküründən süzülərək formalaşmışdır. Bu baxımdan əfsanələr xalqımızın mifoloji düşüncə tərzinin öyrənilməsi üçün çox dəyərlidir. Araşdırmalar göstərir ki, şifahi xalq yaradıcılığına daxil olan epik janrların bir çoxunun süjet xəttinin əsasında əfsanə motivləri durur. Əfsanələrin öyrənilməsi epik janrların mifoloji qaynaqlarının açılması baxımından da əhəmiyyətlidir. Azərbaycanda, o cümlədən Naxçıvanda formalaşan əfsanələr çox geniş bir coğrafiyada yayılan türk xalqlarının söz yaradıcılığı ilə üzvi şəkildə bağlıdır. Odur ki, Naxçıvan əfsanələri yalnız Azərbaycan xalqının mifoloji düşüncə tərzinin öyrənilməsi üçün deyil, həm də ümumtürk mifologiyasının öyrənilməsi üçün olduqca əhəmiyyətlidir. Bəşər mədəniyyətinin ən qədim beşiklərindən biri olan qədim Naxçıvan torpağında baş verən ictimai-siyasi, tarixi-mədəni proseslər xalqımızın yaddaşında əks olunaraq bu günə qədər gəlib çatmışdır. Naxçıvan əfsanələrinin bir çoxu öz unikallığı və məzmununun dərinliyi ilə fərqlənir. Əfsanələrin öyrənilməsi xalqımızın yazılı mənbələrdə və maddi-mədəniyyət nümunələrində əks olunmayan yönlərini öyrənmək baxımından da əhəmiyyətlidir.

Naxçıvan ərazisindən toplanan əfsanələrin müəyyən bir qismi birbaşa regionun coğrafiyası, təbiəti, qədim yaşayış yerləri, düşmənlərin bu regiona hücumları ilə bağlıdır. Elə buna görə də əfsanələrin öyrənilməsi Azərbaycan türklərinin Cənubi Qafqazın ən qədim xalqlarından biri olduğunu təsdiq etmək üçün olduqca əhəmiyyətlidir.

Naxçıvan əfsanələrində Azərbaycan xalqı üçün xarakterik olan mənəvi keyfiyyətlər, etik-davranış normaları öz əksini tapmışdır ki, bu da xalqımızın bütövlüyünü, birliyini qoruyan onun xarici düşmənlərə qarşı mübarizəsini asanlaşdıran əsas cəhətlərdən biri olmuşdur. Odur ki, əfsanələrin öyrənilməsi yalnız elmi baxımdan deyil, milli-mənəvi dəyərlərimizi bərpa etmək baxımından da əhəmiyyətlidir.

Yuxarıda sadaladığımız faktlar Azərbaycan folklorunun bir parçasını təşkil edən Naxçıvan əfsanələrinin tədqiqinin milli-mənəvi dəyərlərimizin öyrənilməsi baxımından olduqca vacib və aktual olduğunu təsdiq edir. Azərbaycan, o cümlədən Naxçıvan folklorunun toplanması və tədqiqi ilə bağlı xeyli işlər görülməsinə baxmayaraq əfsanələr ayrıca bir tədqiqat mövzusuna çevrilərək monoqrafik şəkildə öyrənilməmişdir. Naxçıvan əfsanələrinin mifoloji qaynaqlarının müəyyənləşdirilməsi, onların ümumtürk kontekstində araşdırılması, əfsanələrin formalaşmasında türk xalqları üçün xarakterik olan düşüncə tərzinin aparıcı rol oynaması ilə bağlı ümumiləşdirici araşdırmalar aparılmamışdır. Digər tərəfdən əfsanələrin toplanması işi də tamamilə başa çatdırılmamışdır. Naxçıvan Muxtar Respublikası ərazisində ekspedisiyalarda olduğumuz müddət ərzində folklorumuzun öyrənilməsi üçün əhəmiyyəti olan xeyli yeni əfsanələrin və əvvəllər qeydə alınmış əfsanələrin orijinal variantlarının qeydə alınması bunu bir daha təsdiq etmişdir. Azərbaycan xalqının qədim tarixini, soykökünü, etnik mənsubiyyətini və mifoloji dünyagörüşlərinin qaynaqlarını özündə əks etdirən Naxçıvan əfsanələrinin tədqiqi Azərbaycan ədəbiyyatının qarşısında duran ən mühüm vəzifələrdən biridir.

Iki əsrdən çox əsarətdə yaşayan Azərbaycan xalqının mənəvi mədəniyyətinin və soykökünün öyrənilməsi ilə bağlı araşdırmalara hər zaman müəyyən məhdudiyyətlər qoyulmuşdur. Odur ki, Naxçıvan əfsanələri tədqiqata az cəlb olunmuş, başlıcası isə onların toplanması və nəşri qeyd etdiyimiz səbəblər üzündən qənaətbəxş olmamışdır. Naxçıvan əfsanələrinin nəşri ilə bağlı ilk mənbələrdən biri XVIII əsrdə, 1715-ci ildə yazılmış Axund Molla Bağır Məclisinin «Həyatül qülub» əsəridir. Əsərdə dini rəvayətlərdən qaynaqlanaraq ağızdan-ağıza dolaşan Əshabül-Kəhf, Dağ Yunusla bağlı əfsanədən bəhs olunmuşdur.

Naxçıvan ərazisindən şifahi folklor nümunələrinin toplanılması işinə XIX əsrin II yarısından başlanmışdır. Şifahi nümunələr ilk olaraq klassik ədəbiyyatda və Şərqə böyük maraq göstərən səyyahların, tarixçilərin, coğrafiyaşünasların əsərlərində yer almışdır. Bu iş əvvəllər pərakəndə şəkildə icra olunmuş, əsasən həvəskarlar və yerli ziyalılardan ibarət qrupları sonralar tədqiqatçı alimlər əvəz etmişdir. Artıq XX əsrin ortalarına doğru tələbələrdən ibarət yaradılan böyük ekspedisiya qrupları Azərbaycanın bütün regionlarında toplama işi aparmışlar. Lakin ayrı-ayrı janrlar üzərində tədqiqat və toplamaların yetərli olmaması, xüsusilə janr xüsusiyyətlərinin prinsiplərinin nəzəri baxımdan araşdırılması üçün yeni materialların toplanmasını zəruri etmişdir. Azərbaycan, o cümlədən Naxçıvan əfsanələrinin toplanması və nəşri ilə bağlı məsələlərə kitabda geniş yer ayrılmışdır. Qeyd etmək istəyirik ki, Naxçıvanda yayılan əfsanələrlə bağlı məlumatlara Isa Həbibbəyli, Sədnik Paşayev, Məhərrəm Cəfərli, Hüseyn Həşimov, Yusif Səfərov, Cabbar Cəlilov, Ramazan Qafarlı və digər tədqiqatçıların məqalələrində rast gəlinsə də Naxçıvan əfsanələrinin mifoloji qaynaqları, onların regional xüsusiyyətləri, eləcə də, əfsanələr əsasında xalqımızın mifoloji dünyagörüşünün bərpası ilə bağlı məsələlər ayrıca və geniş tədqiqat mövzusu olmamışdır.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, müəyyən obyektiv və subyektiv səbəblər üzündən Naxçıvan əfsanələrinin toplanması və nəşri işləri başa çatdırılmamışdır. Buna görə də qarşımızda duran

əsas vəzifələrdən biri tarixi Naxçıvanın kiçik bir parçasını təmsil edən Naxçıvan Muxtar Respublikası ərazisindən folklor materiallarının toplanması olmuşdur. Əvvəlki illərdə, müxtəlif tədqiqatçılar tərəfindən toplanmış materiallarla yeni toplanmış materiallar qarşılıqlı müqayisə halında sistemləşdirilmişdir.

Apardığımız araşdırmalar göstərmişdir ki, xalqımızın qədim inancları, mifoloji düşüncəsi və folklor nümunələrindəki müəyyən süjetlər qədim mədəniyyət nümunələrində, o cümlədən Gəmiqaya təsvirlərində əks olunmuşdur. Qaya təsvirlərində bəzən xalq yaddaşından silinmiş nümunələrə də rast gəlinir. Lakin Azərbaycan folklorunda olan paralellər onları da bərpa etməyə imkan verir. Xalqımızın mifoloji dünyagörüşünün bərpası, əfsanələrdəki milli özünəməxsusluğun təsdiqi üçün Gəmiqayadakı təsvirlərin folklor nümunələri ilə müqayisəli araşdırılmasına da ehtiyac yaranmışdır.

Tədqiqat zamanı qarşımızda duran əsas vəzifələr aşağıdakılardan ibarət olmuşdur.

- Naxçıvanda formalaşan əfsanələrdəki mifoloji obrazların, həmçinin bu əfsanələrdə əks olunan mifoloji dünya sisteminin ümumtürk dünyagörüşündən qaynaqlandığını və onun məhsulu olduğunu açıb göstərmək, bu əfsanələrin Naxçıvanda məskunlaşan Azərbaycan türklərinə və onların ulu əcdadlarına aid olduğunu ortaya çıxarmaq.

- Əfsanələrdə əks olunan, qədim türklərin mifoloji təxəyyülünün məntiqi özülü üzərində qurulmuş dünya sistemi əsasında xalqımızın əski dünyagörüşünü, adət və ənənələrini, inanclar sistemini bərpa etmək.

- Toplanmış materialların digər türk xalqlarının folklor nümunələri ilə müqayisəli öyrənilməsi və etnik bağlılıqların və ümumi qanunauyğunluqların aydınlaşdırılması.

- Regionun coğrafi mühitindən qaynaqlanaraq yaranmış əfsanələrin tarixi və mifoloji köklərini, milli xüsusiyyətlərini üzə çıxartmaq.

- Əfsanələrin regional xüsusiyyətlərinin öyrənilməsi, əfsanələrdə əks olunan coğrafiyanın əski türklərin ulu yurdu və inancları ilə bağlılığının açılması.

- Xalqımızın birliyi və bütövlüyü üçün mühüm əhəmiyyəti olan mənəvi keyfiyyətləri, etik-davranış normalarını üzə çıxarmaq.

Naxçıvanın qədim sakinlərinin əski dünyagörüşü epik növün bütün janrlarında öz təzahürünü tapmışdır. Xalq yaddaşında min illərlə formalaşan, cilalanan ümumi düşüncə əfsanə janrında öz ilkinliyini daha çox qorumuşdur. Muxtar Respublika ərazisində aparılmış ekspedisiyalarda inanc yerləri ilə bağlı xeyli mifoloji motivli əfsanələr aşkar olunmuşdur. Kitabda əfsanələrdəki təbiətüstü qüvvələr, qeyri-adi varlıqlar, mifoloji güclər folklorun müxtəlif janrlarındakı uyğun obrazlarla qarşılıqlı müqayisəli şəkildə araşdırılmış, janrlararası yaxınlıqlar və fərqlər üzə çıxarılmışdır.

- Həm yeni qeydə alınmış, həm də əvvəllər aşkar olunmuş əfsanələr, inanc yerləri ilə bağlı folklor nümunələri mifoloji mətnlərlə müqayisəli şəkildə tədqiq edilərək təhlil edilmişdir. Tədqiqat zamanı yer adları, inanc yerləri, ayin və mərasimlərlə bağlı xalqın mifoloji görüşlərindən qaynaqlanan əfsanələrə xüsusi diqqət verilmişdir.

- Toplanmış materiallar ümumtürk əfsanələri və folkloru ilə qarşılıqlı şəkildə tədqiq edilmiş, əfsanələrdə əks olunan mifoloji dünya sistemi bərpa edilmişdir.

- Naxçıvan əfsanələrində mifoloji qaynaqların, dünyanın mifoloji quruluşunun əks olunduğu ayrı-ayrı motivlərin, obrazların, ayinlərin, adətlərin, mənəvi mədəniyyəti formalaşdıran, onu sistemli şəkildə əks etdirən strukturun semantik təhlili verilmişdir.

- Araşdırmalar zamanı Naxçıvan əfsanələrində əks olunan mifoloji motivlərin qədim türk, o cümlədən Azərbaycan dastanlarının süjet xəttinin əsasını təşkil etdiyi aydınlaşdırılmışdır.

- Müəyyən edilmişdir ki, ictimai, tarixi, sosial mövzular əfsanələrdə də mifoloji struktur üzərində qurulmuşdur. Folklor nümunələri ilə müqayisəli araşdırmalar sayəsində Gəmiqaya

təsvirlərindəki və əfsanələrdəki mifoloji obrazların semantik təhlili verilmişdir.

-Aydınlaşdırılmışdır ki, əfsanələrdəki obrazların xüsusiyyəti, onların bəzən müsbət, bəzən isə mənfi cəhətləri bu obrazların səciyyəvi keyfiyyətləri, onların mifoloji dünya sistemindəki mövqeyi və rolu ilə bağlı olmuşdur.

Toplanmış materialların tədqiqi zamanı analitik və müqayisəli təhlil, tipoloji təsnifat üsullarından istifadə edilmişdir. Naxçıvanda yaşayan qədim türklərin mifoloji dünyagörüşü, etik-əxlaqi dəyərləri, bəşəri düşüncələrinin bu üsulla araşdırılması müsbət nəticə vermişdir. Bu üsulun tətbiqi zamanı Azərbaycan folklorşünaslarından Məmmədhüseyn Təhmasib, Israfil Abbaslı, Azad Nəbiyev, Əhliman Axundov, Mirəli Seyidov, Vaqif Vəliyev, Təhmasib Fərzəliyev, Isa Həbibbəyli, Məhərrəm Cəfərli, Paşa Əfəndiyev, Bəhlul Abdullayev, Sədnik Paşayev və digər tədqiqatçıların təcrübəsindən istifadə edilmişdir. Folklor mətnlərinin yaranması, inkişafı, və yayılma arealı ilə bağlı problemlərin aydınlaşdırılmasında da müxtəlif təsnifatlardan və müqayisəli araşdırmadan istifadə edilmişdir. Tədqiqat işində qarşıya qoyulan vəzifələrin həll edilməsi üçün Naxçıvan əfsanələrinin miflərin, inancların, mərasim və ənənələrin ümumtürk folkloru ilə qarşılıqlı müqayisəli təhlili verilmişdir. Bu üsuldan istifadə edilməsi əfsanələrin tarixi inkişaf mərhələlərini öyrənməyə imkan vermişdir. Tədqiqatlar göstərir ki, qədim türk dastanları öz qaynağını əfsanələrdən almışdır. Əfsanələrdəki mif motivlərinin dastanlardakı motivlərlə qarşılıqlı araşdırılması onlar arasındakı əlaqələri və onların ümumtürk təfəkkür tərzinə əsaslandığını aydınlaşdırmağa imkan vermişdir. Bu metodla araşdırma zamanı həm Azərbaycan, həm də dünya alimlərinin fikirlərindən geniş şəkildə istifadə edilmişdir. Əsərlərindən yararlandığımız müəlliflər biblioqrafiyada verilmişdir.

Apardığımız araşdırmalar Azərbaycan türklərinin mifoloji dünygörüşünün, inanclarının bərpası, qədim sənət əsərlərinin semantik məzmununun açılması üçün zəmin yaratmışdır. Əldə edilən nəticələr Azərbaycan türklərinin mənəvi mədəniyyətinin, bəşəri

düşüncələrinin dünya mədəniyyəti ilə müqayisəli öyrənilməsində əhəmiyyətli rol oynaya bilər.

Kitabın yazılmasında Naxçıvan Muxtar Respublikasında aparılan toplama işlərinin nəticəsindən, o cümlədən Sədnik Paşayev, Məhərrəm Cəfərli, Yusif Səfərov, Arif Rəhimov, Adil Bağırov, Cabbar Cəlilov və digər tədqiqatçıların topladığı materiallardan geniş istifadə edilmişdir. Bununla belə 2004-2007-ci illərdə Naxçıvan Muxtar Respublikasının bütün rayon və kəndlərinə təşkil edilən ekspedisiyalarda iştirak etmiş, topladığımız materialları tədqiqat işinə cəlb etmişik. Göstərilən dövrdə toplanmış materiallar rayonlar üzrə sistemləşdirilmiş, ayrı-ayrı nəşri nəzərdə tutulmuşdur.

I FƏSIL

AZƏRBAYCAN ƏFSANƏLƏRININ TƏDQIQI VƏ TOPLANMASI TARIXINDƏN

Azərbaycan əfsanələrinin toplanması, tədqiqi və nəşri. Azərbaycan folklorunun müxtəlif sahələri üzrə geniş tədqiqat işləri aparılsa da əfsanə janrı bir qədər az öyrənilmişdir. Əfsanələrin toplanması və nəşrinə XIX əsrin I yarısından xüsusi maraq göstərilmişdir. Tədqiqat işləri ümumi xarakter daşımış və regional xüsusiyyətlər geniş şəkildə tədqiq olunmamışdır. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, araşdırmaların ilkin nəticələri yalnız mətnlərin nəşrindən ibarət olmuşdur. Mirzə Kazım bəyin 1848-ildə çap olunmuş "Mifoloqiə persov po Firdousi" məqaləsi Azərbaycan əfsanələri ilə bağlı ilkin araşdırmalardan biridir (140, s. 1-12). 1882-1915-ci illərdə Tiflisdə "Sbornik dlə opisaniə mestnostey i plemen Kavkaza" adlı toplunun bir çox bölümlərində Azərbaycan əfsanələrinin mətnləri çap olunmuşdur. Əfsanə mətnlərinin toplanmasının əhəmiyyəti ondan ibarət idi ki, yazılı ədəbiyyatda və cünglərdə yazıya alınan nümunələrlə müqayisəli şəkildə araşdırma aparmağa imkan verirdi. XIX əsrin əvvələrindən başlayaraq maarifçi ziyalıların bu sahədə gördükləri işlər onların əvəzsiz tarixi xidməti sayıla bilər. Tədqiqatçılar Azərbaycanın müxtəlif bölgələrində çalışan müəllimləri də bu işə cəlb etmiş, onların topladıqları materiallar dövri mətbuatda çap olunmuşdur. Bakıdakı Qız qalası ilə bağlı əfsanələrin toplanması və araşdırılması bir çox ziyalıların yaradıcılıq mövzusu olmuşdur. Mirzəbala Məmmədzadənin 1920-ci ildə «Qurtuluş» jurnalında "Paytaxt əfsanələri" adlı məqaləsi nəşr olunmuşdur (68, s. 4).

Azərbaycanda «Qız qalası» adlı abidələr və onlarla bağlı xeyli əfsanələr vardır. 1925-ci ildə E.A.Paxomovun "Deviçğə başnə i ee leqenda" (146, s. 33-38), 1927-ci ildə A.P.Fituninin "Bakinskaə Deviçğə başnə" (136, s. 150-154), D.Aleksandroviçin «Leqenda o

Deviçğey başne v Baku» məqalələrində qalanın tarixi haqqında məlumat verilmiş, toplanan əfsanələrin mətnləri nəşr edilmişdir (134, s. 163-164). H.Ciddi 1968-ci ildə «Ulduz» jurnalında "Qızlar və qız qalaları" başlığı ilə Qız qalası haqqında olan əfsanələri nəşr etdirmişdir (27, s. 43-46). Naxçıvandan toplanmış folklor materialları Oğlanqala- Qızqala adı ilə bilinən çox sayda tarixi abidələrin və onlarla bağlı əfsanələrin mövcud olduğunu göstərir. Şərur rayonunun Oğlanqala kəndində Oğlanqala, Babək rayonunun Payız kəndində Oğlanqala-Qızqala, Culfa rayonunun Gal kəndində Qız qalası adlı yerlər vardır. Onlarla bağlı bir-birinin oxşarı olan əfsanələr söylənilir. 1928-ci ildə Rəşidbəy Əfəndiyevin "El ədəbiyyatı və yaxud el sözləri" adlı məqaləsində əfsanə mövzusuna və əfsanələrin təsnifi məsələlərinə toxunulmuşdur (32, s. 23-26). 1930- cu ildə çap olunan "Folklor Azerbaydcana i prileqaöşix stran" adlı əsərin I cildində 17 əfsanə nəşr edilmiş (137, s. 227-299), III cildində isə əfsanələr nağıllarla bir yerdə verilmişdir (138, s. 1-56).

Folklorşünas Vaqif Vəliyevin 1969-cu ildə nəşr etdirdiyi «Azərbaycan Sovet poemalarında əfsanə mövzusu» əsərində əfsanələrlə bağlı geniş elmi məlumat verilmişdir (107). Müəllif əsərində klassik ədəbiyyatda Şərq folklorundan geniş istifadə təcrübəsini təqdir etməklə yanaşı, dövrün tələbinə uyğun olaraq xalq yaradıcılığı nümunələrinə münasibəti və yazıya alınma işlərini folklorşünaslığın uğuru kimi təqdim etmişdir.

Bütün millətlərin milli folklor nümunələri milli kimliyini ortaya qoymaqla xalqın azadlıq əhval-ruhiyyəsini kökləyir. Bu baxımdan sovet rejiminin irəli sürdüyü tələblər folklorşünaslıq elminin inkişafına kömək etməklə bərabər mərasim və bayramların keçirilməsinə qadağalar qoymaqla müəyyən zərərli təsirə də malik olmuşdur. Müəllif yuxarıdakı əsərində yazılı sovet ədəbiyyatının şifahi xalq yaradıcılığındakı qaynaqlarından bəhs etmişdir. O, Cəfər Cabbarlının «Qız qalası» poemasının Qız qalası haqqında söylənilən əfsanələr əsasında yazıldığını qeyd etmişdir. Məmmədhüseyn Təhmasib "Cəfər Cabbarlı və şifahi ədəbiyyat" məqaləsində bu mövzu ilə bağlı yazır ki, yazıçı hələ kiçik yaşlarından ailədə şifahi

sözün, söhbətin, şeirin təsiri ilə böyümüşdür (104, s. 149). Elə buna görə də xalq yaradıcılığı onun əsərlərinə təsir etmişdir. Həmçinin E.Poxomov Qız qalaları haqqında maraqlı məlumat verərək beş verstlik Qafqaz xəritəsində Bakı Qız qalasından əlavə, altı-yeddi Qız qalası olduğunu yazır. Qiyasəddin Qeybullayev keçən əsrlərə aid mənbələrdə 15 qız qalası göstərildiyini qeyd etmişdir (60, s. 31). Qız qalaları ilə bağlı mövzuya toxunan Əhliman Axundov 1974-cü ildə "O proisxocdenii, naznaçenii i datirovke Bakinskoqo Başennoqo Xrama-Qız qalası" adlı məqalədə qalanın tikilmə tarixi və adı ilə əlaqədar araşdırma aparmış onunla bağlı əfsanə mətnlərini də vermişdir (130).

A.Ibadoğlu "Qız qalası" ilə bağlı yayılan əfsanələri təhlil edərək qalanın tikilmə tarixi və sözün mənası haqqında belə bir nəticəyə gəlmişdir: «Qala ilk əvvələr "müqəddəs odlar" məbədgahı olmuş, sonralar isə Qız qalası adlandırılmışdır. Ğuz qalası qədim türk qəbilə və ya qəbilə birləşmələrinin sitayiş etdiyi işıq-od Allahının məbədgahı olmuşdur» (54, s. 28-30). Azərbaycanın müxtəlif bölgələrində «Qız qalası» adı ilə tanınan abidələrin olduğunu nəzərə alaraq professor E.Poxomovun «Qız qalası və onun haqqında əfsanə» adlı məqaləsində irəli sürdüyü fikirlə razılaşmaq olar. Müəllifin bizim də şərik olduğumuz fikrinə görə, qalalara verilən bu adlar qüvvət və əlçatmazlığı ifadə etməklə qalanın alınmazlığını, möhkəmliyini ifadə etmişdir. "Qız qalası" "qala qız" heç kəsin ala bilmədiyi qala-bakirə qız deməkdir (146, s. 29).

Tədqiqatçıların əsərlərində çox zaman Qız qalası adının semantik mənası araşdırılmış, bunun əsasında qalanın yaranması ilə bağlı məsələlərə toxunulmuşdur.

Məmmədhüseyn Təhmasib Cəfər Cabbarlının «Qız qalası» poemasında Xəzər dənizinin Quzğun adlandırılmasının, Qız qalası haqqında deyilən əfsanələrin əlimizdə olmayan variantından xəbər verdiyini qeyd edir (104, s. 156). Əsərlərində adlara çox həssaslıqla yanaşan Cəfər Cabbarlının Xəzəri-Quzğun adlandırmasını təsadüf kimi dəyərləndirməyən Məmmədhüseyn Təhmasib, ərəb səyyahı Əhməd ibn Fədlanın 921-922-ci illərdə Volqaboyuna səyahəti zaman

yazdığı əsərində, həmçinin Şərafəddin Yəzdinin 1424-25-ci ildə yazdığı "Zəfərnamə" əsərində, Xəzərin Qulzum adlandırılmasına diqqəti çəkir. Əlbəttə bütün bunlar onu deməyə əsas verir ki, əski əfsanə, əsatir, mif ədəbi yaradıcılığının maraqlı süjet xəttini, şifahi nümunələrin bədii variantının əsasını təşkil edir.

Mikayıl Rəfili 1958-ci ildə "Ədəbiyyat nəzəriyyəsinə giriş" adlı əsərində əfsanələr üzərində apardığı tədqiqatlar əsasında onların əsatirlə müqayisəli təhlilini vermişdir. Müəllif əfsanənin əsatirdən seçildiyi qənaətinə gələrək yazır ki, əsatir təbiət qanunlarının izahı, əfsanə isə tarixi hadisələrdən və şəxsiyyətlərdən bəhs edən, xalqın fantaziyası ilə aşılanmış canlı və surətli hekayətlərdir (76, s. 219). Müəllif əfsanələrin yaranmasını tarixdə baş vermiş hadisələrin hekayə şəklində nəsil-nəsil danışılaraq əfsanələşdiyini, ölkədən-ölkəyə keçərək yayıldığını, əfsanələrdə tarixi hadisələrin nəql olunması ilə yanaşı insanların təbiətlə mübarizəsinin, mədəniyyətin ilk kəşflərinin əks olunduğunu qeyd edir. Əsatirlərin əfsanələrdən seçildiyini qeyd edən Mikayıl Rəfilinin fikrinə görə əsatir və miflər təbiət hadisələrini, yaxud həyati hadisələri surətli və xəyali bir şəkildə nəql edən şifahi bir hekayətdir. Onun fikrincə, təbiət hadisələrini dərk etməyən insanlar ətraf aləmdə baş verənləri ruhlara, əsatiri məxluqlara, Allahlara bağlayardılar (76, s. 218). Tədqiqatçı dünyanın qədim xalqlarından olan yunanlardan və romalılardan nümunələr gətirməklə əsatiri qədim dünya mədəniyyətinin fantastik hekayələri adlandırır (76, s. 219). Əfsanələrdə mifik obrazların, süjetlərin təqdimatı ilə tarixi gerçəklik əks olunmuşdur. Şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrinin yazılı ədəbiyyatda ifadəsinə Yusif Vəzir Çəmənzəminlinin yaradıcılığında rast gəlirik. Bəhlul Abdullayevin: «Y.V.Çəmənzəminlinin «Qan içində» romanındakı «Gültəkin əfsanəsi» haqqında qeydlər» məqaləsi 1977-ci ildə «Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər» kitabında nəşr olunmuşdur (3, s. 186-194). Müəllif Yusif Vəzir Çəmənzəminlinin romanında nağıl üslubu ilə təqdim etdiyi tarixi əfsanənin qısa məzmununu təsvir edərək müqayisələr aparır, qədim yunan və Şərq əsatirlərinin ortaq tərəflərindən bəhs edir. Romanda verilən əfsanələrin nağıl

variantlarına da diqqət çəkən Bəhlul Abdullayev "Gültəkin" əfsanəsindəki Gültəkin sözünün etimoloji mənasını araşdırır. Müəllif yazır ki, sözün birinci tərəfi "gül" adlara qoşulan, sözönüdür, "təkin" isə müxtəlif vaxtlarda müxtəlif mənalarda işlənmişdir (3, s. 190). Müəllif Əbülqazi Bahadır xanın «Şəcərəyi Tərakimə» əsərində "təkin" sözünün qədim türk dilində "yaxşı, surətli" mənaları ifadə etdiyini, əfsanədəki sərkərdə Gültəkinin Xivəli Əbdülqazinin "Şəcərəyi-Tərakimə" əsərindəki yeddi oğuz hökmdarının qızlarını xatırlatdığını, Gültəkin adının qədim abidələrdə cəngavər kişi mənasında işləndiyini qeyd edir (3, s. 142).

Məmmədhüseyn Təhmasib "Oğuz" adlandırdığı əfsanəni qədim süjetlərdən biri kimi dəyərləndirir (104, s. 141). «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanındakı surətlərin və hadisələrin oxşarlığını önə çəkən Məmmədhüseyn Təhmasib «Oğuz» əfsanəsini yunan əsatirindəki Nartsis-Nərgiz əfsanəsinə bənzədir. Əsatirə görə çay məbudunun xudbin oğlu məğrur Nartsis füsunkar gözəlliyinə aşiq olduğu üçün ancaq özünü sevmiş, başqa heç kəsə məhəbbət bağlaya bilməmiş, özü-özünə çata bilmədiyinə görə göz yaşları içərisində ölmüşdür (104, s. 142). Müəllif əfsanələrdə Oğuzun məclisdə altı oğlu və iki xatunu ilə təsvir edildiyini və doqquz rəqəminin oğuzlarda müqəddəs sayıldığını, həmçinin Oğuz xanın qızı haqqında əfsanə olmadığını qeyd edir. Yazıçının bədii təxəyyül məhsulu sayılan, romanında əks olunan əfsanə Məmmədhüseyn Təhmasibin fikrincə əfsanədə rast gəlinməsə də Oğuz xanın qızı haqqında ümumi maraqlı süjetlərin olduğunu ehtimal etməyə imkan verir. Tarixi, folkloru, etnoqrafiya və toponimləri çox yaxşı bilən Yusif Vəzir Çəmənzəminli bu əfsanənin bədii variantını qələmə almışdır (104, s. 143). Bəhlul Abdullayev "Şəcərəyi-Tərakimə"də Oğuz elinə bəylik edən yeddi alp-hökmdar oğuz qızlarını, "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanındakı qadın qəhrəmanlarla müqayisə edərək Gültəkin əfsanəsinin şifahi ədəbiyyat nümunələrindən qaynaqlandığı fikrini önə çəkir (3, s. 191). Fikrimizcə bu, tarixi və şifahi qaynaqlardan ustalıqla istifadə edən Yusif Vəzir Çəmənzəminlinin yaradıcı qələminin məhsuludur.

Əhliman Axundovun toplayıb tərtib etdiyi Azərbaycan folkloru anotologiyasının II cildində əfsanə və rəvayətlər bir başlıqda verilmişdir. 1968-ci ildə nəşr edilmiş bu kitabda yer alan əfsanə mətnləri orijinal xarakteri ilə seçilir (13, s. 237).

Sovet dövründə əfsanələrin xarakterik xüsusiyyətləri görkəmli alim Vaqif Vəliyev tərəfindən ciddi şəkildə araşdırılmışdır. Tədqiqatçı ümumtürk ənənəçiliyində yasaq sayılan bir sıra adətləri, tarixdə yaşanmış, əfsanələşərək nəsil-nəsil gəlib çatmış nümunələr kimi xarakterizə etmişdir. Müəllif S. Vurğunun yaradıcılığından bəhs edərək şairin xalq əfsanələri mövzusunda yazdığı «Bulaq əfsanəsi», «Qız qalası», «Ayın əfsanəsi», «Hürmüz və Əhrimən» poemalarını Avestaya, Zərdüştün fəlsəfi fikirlərinə sovet "xoşbəxtliyi" aspektindən yanaşaraq təhlil edir. Həyat fəlsəfəsini yalançı bərabərlik ideyası əvəz edir. Qədim dünyagörüşə hər hansısa quruluşun prizmasından baxmaq araşdırmaları yalnız düzgün istiqamətdən sapdıra bilər. Səməd Vurğunun "Aslan qayası" poemasının Seyid Hüseynin nəşr etdirdiyi "Ağ at, ağ çuxa" əfsanəsinin məzmunu əsasında yazıldığı fikrini irəli sürən Vaqif Vəliyev əfsanə qəhrəmanı Aslanın idealsız qəhrəman kimi verildiyini, poema qəhrəmanın isə dolğun surət olduğunu söyləmişdir. Lakin nəzərə almaq lazımdır ki, əfsanə qəhrəmanı ümumxalq yaradıcılığının məhsulu olmaqla təkcə arzuları ifadə edən surət deyil, həm də milli baxışın, türk xalqlarının ortaq mədəniyyətinin mükəmməl əsəridir. Fikrimizi aydınlaşdırmaq üçün Seyid Hüseyinin 1920-ci ildə «Qurtuluş» jurnalında ənənəvi hekayə adı ilə çap etdirdiyi əfsanənin qısa məzmunu da çatdırmağı lazım bilirik: «Bakı xanı Hüseynqulu xanın gözəl Mahinigar adlı bir qızı olur. «Uzun ata» türklərinin hədiyyə gətirdiyi ağ atı xan qızına verir. Mahinigar özü bir ağ çuxa toxuyur elan edir ki, kim Novruz bayramında keçirilən "Keçdi-keçdi" oyunu zamanı cıdırda birinci olsa və ağ atı minə bilsə ağ çuxanı həmin adama verib ona da ərə gedəcək. Aslan adlı bir oğlan cıdırda cürətlə ağ atı minir və qalib gəlir. Mahinigar qələbə qazanan Aslanın gəlmədiyini görəndə yanına çağırtdırır. Aslan ağ çuxanı kimsənin geyinməsini istəmədiyindən ağ ata mindiyini cəsarətlə deyir. Sisyanovun Bakıya hücumu zamanı

Mahnigarın istəyi ilə Aslan Sisyanovu öldürür. Rusların ikinci hücumu zamanı Hüseynqulu xan qaçır. Mahinigarın evi düşmənlər tərəfindən mühasirəyə alınır. Gecə vaxtı Aslan hücum edir Mahnigarı atın tərkinə alaraq qaçırır. Əfsanəyə görə, düşməndən qaçaraq üçü də dənizə tullanırlar. Xalq bu qayalardan birinə "Aslan qayası", digərinə "Mahnigar" qalası adını vermişdir» (107, s. 20-21). Əfsanədəki mükəmməl mövzu xalqın düşmənə qarşı mövqeyi, qəhrəmanlıq şərtləri, ənənəçilik, yüksək soy mənsubluğu, ad seçimi, rəng müqəddəsliyi, nəhayət düşmən ünvanın dəqiqliyi ilə mükəmməl ədəbi mövzu üçün qaynaqdır. Bu əfsanə qəhrəmanından daha üstün ədəbi qəhrəman təsviri yaratmaq isə mümkün deyil. Maarifə Hacıyeva əfsanələrin, miflərin əsasında yazılan poemaların, epik poeziyanın xalq ruhunu, həqiqəti ifadə etdiyini göstərmişdir (41, s. 112).

Folklorşünas Təhmasib Fərzəliyev Azərbaycan əfsanələrinin təsnifatını mövzu dairəsinə və ideya çalarına görə aşağıdakı kimi vermişdir.

1.Kosmoqonik səciyyəli əfsanələr; 2.Coğrafi və toponomik adlarla bağlı əfsanələr; 3.Katastrofik motivli əfsanələr; 4.Yerli fauna aləmindən bəhs edən əfsanələr; 5.Yerli flora aləmindən bəhs edən əfsanələr; 6.Antropofaq (yamyam), paleoantrop (qulyabanı) və arxeyip (ruh obrazları) motivli əfsanələr; 7.Yerli tarixi mədəniyyət abidələri ilə bağlı əfsanələr; 8.Mifik, yarımmifik obrazlar və tarixi şəxsiyyətlərlə bağlı əfsanələr; 9.Xalq sənəti, incəsənət və onun ayrı-ayrı növləri ilə bağlı əfsanələr (38, s. 37).

Təhmasib Fərzəliyev doqquz başlıq altında verdiyi əfsanələri məzmun baxımından da təhlil etmişdir. Məqalədə həmçinin Avropa folklorşünaslarının əfsanə və nağıl janrının bir qrupda verilməsi probleminə dair keçirilən beynəlxalq müşavirələrdə söylənən fikirlərə toxunulmuşdur. O qeyd edir ki, almanlar əfsanə bölməsini belə qruplaşdırırlar: Xəyal, kölgə, qarabasma, cin, şeytan; yeraltı ruhlar və su pəriləri, damdabaca, nəhəng, xəzinə; insanın heyvana çevrilməsi; ilahlar haqqında, kilsələr haqqında, cadugərlər haqqında, müharibə haqqında, tarixilik haqqında. Əfsanələrin törəyiş

bölməsində isə belədir: Dünyanın, insanın, məməlilərin, quşların, sürünənlərin, suda-quruda yaşayanların, balıqların, həşəratların, bitkilərin törənişi (38, s. 35). Təhmasib Fərzəliyev məlumat verir ki, Budapeşt müşavirəsində əfsanə və rəvayətlər dörd bölməyə ayrılmışdır.

I- etioloji (insanın psixikası ilə əlaqədar xalqın xarakteri haqqında təlim və eskatoloji (kilsə ehkamı-dünyanın sonu və bəşəriyyətin məhvindən sonra insanın taleyi haqqında təlim);

II - tarixi və mədəni tarixi;

III - təbiətdənxaric varlıqlar (mifik);

IV - allahlar və qəhrəmanlar haqqında miflər (38, s. 35).

Vaqif Vəliyev 1970-ci ildə nəşr olunmuş «Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı» dərsliyində əfsanələrdən də bəhs edərək, əfsanələrin təsnifatını vermişdir. Tədqiqatçı əfsanə janrının təsnifatını həmçinin «Canrı azerbaycanskoqo ustnoqo narodnoqo tvorçestvo» adlı namizədlik dissertasiyasında da vermişdir.

Sədnik Paşayev "Yurdumuzun əfsanələri" adlı kitabında əfsanələri 5 qrupa bölərək təqdim etmişdir: Təbiət və insan haqqında əfsanələr, qəhrəmanlıq əfsanələri, məhəbbət əfsanələri, ailə-məişət əfsanələri, tarixi əfsanələr (112, s. 44-45).

Əfsanələrin toplanması və araşdırılmasında folklorşünas Sədnik Paşayevin də müəyyən xidmətləri olmuşdur. Sədnik Paşayev 1973-cü ildə nəşr etdirdiyi «Yaşayan əfsanələr» kitabında əfsanələri 9 qrupda təsnif etmişdir. 1.Daş və qayaların əfsanəsi 2.Bulaq çay, göl, çiçək və quş əfsanələri. 3.Dağ əfsanələri. 4.Nizami mövzuları ilə səsləşən əfsanələr. 5.Qız qalaları haqqında əfsanələr. 6.Koroğlu haqqında əfsanələr. 7.Qədim qalaların əfsanəsi. 8.Maral və ceyran əfsanələri. 9. Müxtəlif mövzulu əfsanələr (110, s. 68-69).

Sədnik Paşayev 1978-ci ildə nəşr etdirdiyi "Yanardağ əfsanələri" kitabında təqdim etdiyi əfsanələrin təsnifi əvvəlki kitabında verilən təsnifatla bənzərdir. Burada əfsanələr 8 qrupda verilmişdir: 1.Dağ əfsanələri; 2.Qədim qalaların əfsanəsi; 3.Bulaq və göl əfsanələri; 4.Çiçək və gül əfsanələri; 5.Quş əfsanələri; 6.Maral və ceyran əfsanələri; 7.Nizami mövzuları ilə səsləşən əfsanələr;

8.Müxtəlif mövzulu əfsanələr (109, s. 157-159). Sədnik Paşayevin 1985-ci ildə nəşr etdirdiyi «Azərbaycan xalq əfsanələri» kitabında Azərbaycanın müxtəlif bölgələrindən toplanan əfsanə mətnləri 10 qrupa bölünərək təsnif edilmişdir. Müəllifin təsnifatı daha çox mətnlərin mövzusu və məzmunu ilə bağlıdır. Müəllifin təsnifatı aşağıdakı kimidir:

1. Dağ, daş, qayalar; 2. Bulaq, çay və dəniz; 3. Çiçək və gül əfsanələri; 4. Quş və heyvanlar haqqında; 5. Ay, gün və Dədəgünəş əfsanələri; 6. Qədim qalalar; 7. Apardı sellər Saranı; 8. Nizami mövzuları ilə səsləşən əfsanələr; 9. Koroğlu əfsanələri; 10. Müxtəlif mövzulu əfsanələr (11, s. 282-285).

Sədnik Paşayev əfsanələri folklorun ən qədim janrı adlandırmaqla, əsatir və rəvayətə yaxın olduğunu müxtəlif rəvayətləri real həyat həqiqətlərinin bədii ifadəsi, əsatiri dünyanın, təbiət hadisələrinin ibtidai insanların şüurunda təhrifi adlandırır. Mif və əfsanə qarşılaşdırmasında isə əfsanənin mifdən fərqli olaraq daha çox real hadisələri özündə cəmləşdirən janr olduğunu qeyd edir (11, s. 6). Sədnik Paşayevin fikrinə görə, əfsanələr üç yolla əsrdən-əsrə keçərək zəmanəmizə gəlib çatmışdır. Birinci şifahi yolla, ikinci müstəqil bir əsər kimi, üçüncü nağılların və eposların daxilində (11, s. 7). Əlbəttə birinci və üçüncü yol janrın məzmun və ideyasını nəinki dəyişdirmir, hətta inkişaf edərək daha da yayılır, inanclarda hifz olunaraq müəyyən xarakterik keyfiyyətləri qoruyur. Amma müstəqil əsər halında dövrün ideoloji süzgəcindən keçəndə milli mənəvi dəyərlər, maraqlar mövqeyini dəyişdirir. Şifahi nümunədə xalq sərbəstliyi duyulursa, yazılı ədəbiyyatda fərdi mövqe daha üstünlük təşkil edir.

Sədnik Paşayev əsatir və əfsanələrin üç yolla dövrümüzə gəlib çatdığını göstərmişdir. 1.Şifahi yolla, müstəqil əsər kimi gələn əfsanələr: Dədə Günəş, Aldədə əfsanələri, Qız qalaları əfsanələri, Ovçu Pirim haqqında əfsanələr və s. 2. Nağılların və eposların daxilində, onların tərkib hissəsi kimi gələn əfsanələr: Tapdığın nağılı, "Koroğlu" dastanındakı Qırat, Düratın doğulması, Misri qılınc, Qoşabulaq əfsanəsi və s. 3.Klassik sənətkarlarımızın əsərlərindən

gələn əfsanələr: Nizami Gəncəvinin "Xəmsə", Arif Ərdəbilinin "Fərhadnamə" əsərində və s. (72, s. 27-28).

Sədnik Paşayev Azərbaycan əfsanələrinin mövzu xüsusiyyətlərini nəzərə alaraq aşağıdakı kimi təsnif etmişdir:

1. Mifoloji əfsanələr, yaxud əsatir təbiətli əfsanələr;
2. Mifoloji qaynaqdan su içmiş qəhrəmanlıq əfsanəsi;
3. Tarixi qəhrəmanlıq əfsanələri;
4. Qədim abidələrlə bağlı əfsanələr;
5. Məhəbbət əfsanələri;
6. Ailə-məişət əfsanələri;
7. Tarixi və tarixi şəxsiyyətlərlə bağlı əfsanələr;
8. Dini əfsanələr (72, s. 35).

Müəllif apardığı bu təsnifatın şərti xarakter daşıdığını hər bir əşya, canlı-cansız varlıqların yaranması səbəbilə bağlı əfsanələrin ola biləcəyini istisna etmir. Sədnik Paşayev əsərində müxtəlif mövzulu əfsanələrin ideya-məzmun xüsusiyyətlərini, bədii keyfiyyətlərini də təhlil etmişdir. Qədim insanların dünyanın yaranması ilə bağlı fikirlərini, insan və dünya, ən qədim etiqadlar, ənənələr haqqında olan əfsanələri ən mühüm sosial-mənəvi tərbiyə vasitəsi adlandırır (72, s. 40).

Prof. Paşa Əfəndiyev 1981-ci ildə çap etdirdiyi "Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı" adlı irihəcmli dərslikdə əfsanələrin xarakterik xüsusiyyətlərindən bəhs edərək onları aşağıdakı kimi qruplaşdırmışdır: 1. Heyvanlar, quşlar haqqında olan əfsanələr; 2. Yer adları, qalalar, abidələrlə bağlı əfsanələr; 3.Tayfa, el, xalq, nəsil, totem adları ilə əlaqədar əfsanələr; 4.Nizami Gəncəvi yaradıcılığı ilə bağlı əfsanələr; 5.Ailə-məişət, xalqın arzu və istəkləri haqqında əfsanələr (bunlara ictimai məzmunlu, bəzən də utopik əfsanələr deyilir); 6.Tarixi şəxsiyyətlərlə bağlı əfsanələr; 7.Səma cisimləri-ay, günəş, ulduz və səyyarələr haqqındakı əfsanələr; 8.Dini əfsanələr (31, s. 131). Tədqiqatçı qruplaşdırdığı əfsanələrin məzmunu ilə bağlı qısa şərhlər də vermişdir. Azərbaycan əfsanələri 1982-ci ildə nəşr edilən çoxcilidli "Azərbaycan Klassik Ədəbiyyatı Kitabxanası"nın I cildində 21 əfsanə ilə təmsil edilmişdir. Azərbaycan əfsanələrini

mənəvi yönümüylə tədqiq edən alimlərimizdən Mirəli Seyidov "Azərbaycan mifik təfəkküründün qaynaqları", "Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən" adlı əsərlərində əfsanələrdən istifadə etmişdir. Əfsanələrə mifoloji nöqteyi-nəzərdən yanaşan, onları tarixi aspektdən öyrənməyə cəhd edən tədqiqatçı mənəvi irsimizin araşdırılmasında əfsanələrin mühüm əhəmiyyəti olduğunu göstərmişdir.

Azərbaycan əfsanələri üzrə tədqiqat aparan Maqbet Əhmədov 1984-cü ildə «Azərbaycan əfsanələrində ailə-məişət mövzusu» adlı namizədlik dissertasiyası yazmışdır. Dissertasiyanın I bölməsində əfsanələrdə məhəbbət, eşq mövzusundan bəhs edilmiş, II bölmədə isə əfsanələrdə nigah çeşidləri və ailə münasibətlərinin bədii əksi məsələlərinə yer verilmişdir.

Azərbaycanın müxtəlif bölgələrindən toplanmış əfsanələr 1986-cı ildə kitab şəklində nəşr olunmuşdur. Kitabda əfsanələr beş bölmədə verilmişdir: 1.Göy əfsanələri; 2.Mifoloji əfsanələr; 3.Tarixi əfsanələr; 4.Toponim əfsanələri; 5.Müxtəlif mövzulu əfsanələr. Əfsanələrin bir qismi çap olunmuş nümunələrdir və bu kitabda ümumiləşdirilmişdir (33, s. 171-174). Folklorşünas Vaqif Vəliyev "Azərbaycan folkloru" dərsliyinin əfsanələr bölməsində əfsanələrin toplanması və nəşri məsələlərindən bəhs etmiş, Azərbaycan əfsanələrinin 5 qrupda təsnifatını vermişdir: 1. Əsatirlə bağlı əfsanələr; 2. Təbiət hadisələri və heyvanlar, bitki və ağaclarla bağlı əfsanələr; 3. Tarixi hadisə, şəxsiyyət və abidələrlə bağlı əfsanələr; 4. Dini əfsanələr; 5. Qədim dövr ədəbiyyatımız və Nizami yaradıcılığı ilə bağlı olan əfsanələr. Müəllif birinci və ikinci qrup əfsanələri daha qədim hesab edir (106, s. 272). Əfsanələrin məzmununu qısa şəkildə şərh edən tədqiqatçı əfsanələrdə mifoloji və ictimai motivlər üzərində araşdırma aparmış, yazılı ədəbiyyatda işlənmiş əfsanə mətnlərinin şifahi ədəbiyyatdakı qaynaqlarını araşdırmışdır. Tədqiqatçı yunan tarixçisi Herodotun yazıya aldığı "Astiyaq" əfsanəsinin mətni üzərində duraraq onun "Tomris" əfsanəsi ilə müqayisəli təhlilini vermişdir (107, s. 280- 284). Azərbaycan əfsanələrinin üzərində geniş tədqiqat işləri aparan Sədnik Paşayev «Kitabi- Dədə Qorqud»

dastanının qəhrəmanları ilə bağlı söylənilən şifahi xalq nümunələrini «Dədə Qorqud dastanı və xalq əfsanələri» adlı məqaləsində müqayisəli şəkildə araşdırmışdır. Müəllif Yardımlı rayonundan topladığı "Hornaçı" adlı əfsanənin məzmununu verməklə «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanındakı Basatla Təpəgözün mübarizəsini xatırladır. Araşdırmalara əsaslanan tədqiqatçı "Bəkil oğlu Imranın boyundakı" Bəkili, Nizami Gəncəvinin "Yeddi gözəl" poemasındakı Bəhram Gurla, "Ana maral" əfsanəsindəki Buğac oğlu Həsəni isə eyni motivlə təsvir olunan qəhrəmanlarla eyniləşdirir və bunu qədim ovçuluğun əlaməti kimi dəyərləndirir (73, s. 35-36). «Azərbaycan əfsanələrinin öyrənilməsi» adlı kitabçada Sədnik Paşayev əfsanələrin öyrənilmə tarixindən bəhs edir. O, epik janrın nümunəsi kimi əsatir və rəvayətlərin əfsanədən fərqli cəhətlərinə diqqəti çəkərək qeyd edir ki, rəvayət real həyat həqiqətlərinin təhkiyə formasında bədii ifadəsidir. Rəvayətlər tarixi şəxsiyyətlərlə bağlı olduğu üçün öz reallığını qoruyur. Əsatirlər təbiət, yaxud həyat hadisələrini xəyali təsvir edən hekayəti, miflər isə qeyri-adi qüvvələri ifadə edir. Müəllif əfsanə və miflərin yaxın olduğunu, lakin əfsanələrin öz mövzusunu gerçək həyat hadisələrindən aldığını qeyd edir (72, s. 6-8). Tədqiqatçı əfsanələri real və tarixi həqiqətə yaxın hekayət adlandırmaqla rəvayətlərə aid edir. Əfsanələrin süjet və motiv baxımından beynəlxalq kataloqunun hazırlanması probleminə toxunan müəllif göstərir ki, oxşar süjetlər yalnız bir xalqın əfsanələri daxilində olduğu üçün onların yaranmasında, konkret ərazi, tarixi şəxsiyyətlər, coğrafi mühit başlıca rol oynadığı üçün konkret ünvan bəlli olur (72, s. 8-13). Əlbəttə bütün epik janr növlərinin spesifik xüsusiyyətlərini özündə əks etdirən əfsanələr hadisənin qaynağını əsatirdən, fövqəladiliyi mifdən, nəql etməni rəvayətdən, nağıldan aldığını düşünməyə əsas verir. Əfsanələr Azad Nəbiyevin Quba və Dərbənd ətrafından topladığı mətnlər əsasında yazdığı "Sehirli sünbüllər, Azərbaycan mifləri" adlı kitabında altı bölmədə qruplaşdırılaraq verilmişdir. Folklor ümumi yaradıcılıq məhsulu olduğuna görə hər bir nümunədə başqa janra məxsus keyfiyyətlərin olması təbii və orijinal bir haldır. Lakin nümunələrdə janrlararası

fərqlər aydın şəkildə nəzərə çarpır. Əfsanələr başqa epik janrlardan fərqli olaraq qısa və yığcam şəkildə, milli xüsusiyyətləri qabarıq nəzərə çatdırmaqla ifadə olunur.

Əfsanələrin vahid kataloq sisteminin hazırlanması və kataloqa daxil edilən əfsanələrin elmi təsnifatının verilməsi 1962-1963-cü illərdə keçirilmiş iki beynəlxalq müşavirənin əsas predmeti olmuşdur. Budapeşt müşavirəsində əfsanə və rəvayətlərin 4 bölmə üzrə təsnifat sxemi hazırlanmışdır.

I bölmə: 1.Etioloji və eskatoloji; 2. Tarixi və mədəni-tarixi; 3. Fövqəltəbii varlıqlar və qüvvələr (mifik); 4. Allahlar və qəhrəmanlar haqqında miflər. II və III bölmələr də ayrı-ayrı növlərə bölünmüşdür. II bölmə; 1.Yaşayış yerləri və mədəni vasitələrin yaranması; 2.Yerlərlə bağlı hekayətlər; 3.Qədim tarix haqqında; 4.Müharibələr və fəlakətlər; 5.Görkəmli şəxsiyyətlər; 6.Qaydalara qarşı çıxmaq. III bölmə; 1.Tale; 2.Ölüm və ölmüşlər; 3.Natəmiz yer və kabuslar; 4.Ruhların hicrəti və mübarizəsi; 5.Axirət dünyasına qovuşmaq; 6.Təbiət ruhları; 7.Yaşayış yerlərinin ruhları; 8.Üzü dönmüşlər; 9.Şeytan; 10.Xəstəlik iblisləri və xəstəlikləri; 11.Fövqəladə bacarığı və gücü olan insanlar; 12.Mifik heyvan və bitkilər; 13.Dəfinələr (72, s. 15).

Budapeşt sxeminə düzəliş və əlavələr olunması ilə bağlı olaraq 1964-cü ildə keçirilən Moskva etnoqrafik konqrensində Avropanın və Asiyanın bir sıra alimləri təbiət haqqında olan əfsanələrin üçüncü bölmədə verilməsini təklif etmişlər: I. 1. Etioloji, 2. Esxotoloji, 3. Mədəniləşdirici. II bölməni "tarixi hadisələr (cəmiyyət)» adlandırılması təklifi ilə çıxış edənlər bu bölməni müəyyən dəyişikliklə yeddinci- qeyri normal hallara aid əfsanələr başlığını əlavə etmişlər. III bölmə ilə bağlı dəyişikliklər isə aşağıdakı kimidir: 1.Ruhlar aləmi (ruhlar öz aralarında), 2.Ruhlar və təbiət tanrıları, 6.Yerli ruhlar (sahiblər, sahibələr), xəstəlik törədənlər, qeyri-adi xüsusiyyətləri olan heyvanlar, bitkilər və əşyalar (72, s. 16).

Professor Azad Nəbiyev «Azerbaydcanskie skazki, mifı, leqendı» əsərinin ikinci, üçüncü bölümlərini miflərə, əfsanələrə ayırmışdır. Tədqiqatçı əfsanələri üç qrupa bölmüşdür: Birinci qrupa

tarixlə bağlı əfsanələr, ikinci qrupa toponimik əfsanələr, üçüncü qrupa müxtəlif mövzulu əfsanələr daxildir. Azərbaycan folklorşünaslığının dəyərli əsərlərindən olan "Azərbaycan mifoloji mətnləri" kitabına ön söz yazan Arif Acalov əfsanə və miflər haqqında dəyərli məlumatlar vermişdir.

Loğman Ağalının "Sözlü, nağıllı gecələr" kitabında folklorun müxtəlif janrları ilə 18 əfsanə mətni də yer almışdır. Sədnik Paşayev "Dəli Domrul boyu və xalq əfsanələri» məqaləsində "Kitabi- Dədə Qorqud" və "Bilqamıs" dastanları arasında müqayisələr aparır və oxşar süjetləri qarşılaşdırır. Müəllif Dəli Domrulun əfsanə variantlarındakı mifik keyfiyyətlərini üzə çıxarır. Insanların xəbərsiz, ani olaraq dünyadan köçməsinə etiraz edən və əlac axtaran əfsanə qəhrəmanı- Tomral öz timsalında bütün insanları ağıllı, qüdrətli və məğlubedilməz kimi göstərə bilir (74, s. 20-21).

Ə. Səfərli və X.Yusifov Herodotun «Tarix» kitabındakı «Astiyaq» əfsanəsini qədim Azərbaycan ədəbiyyatının ilk nümunələrindən saymışlar (93, s. 8). Lakin Ramazan Qafarlı «Astiaq», «Tomris»i əfsanə kimi göstərilməsi ilə razılaşmayaraq onları rəvayət adlandırmışdır. Müəllifin fikrincə, bir neçə mif elementindən ibarət gerçək tarixi fakt əfsanə sayılmamalıdır (58, s. 340)

Naxçıvan əfsanələrinin tədqiqi tarixindən. Azərbaycan foklorunun bədii özünəməxsusluğuna dair araşdırma aparan tədqiqatçı alim Yusif Səfərov "Azərbaycan əfsanə-rəvayətləri və onların təsnifinə dair" adlı tezisində Naxçıvan MR ərazisindən toplanmış və çap olunmuş əfsanələri mövzu dairəsi və ideya çalarına uyğun şəkildə təsnif etmişdir: 1. Kosmoqonik səciyyəli əsatiri əfsanələr; 2. Təbiət və insanla bağlı əsatiri əfsanələr; 3. Əfsanəvi və tarixi şəxsiyyətlərlə bağlı əfsanələr; 4. Məişət əfsanələri; 5. Mənşəyi yazılı ədəbiyyatdan götürülən əfsanələr (95, s. 105-106).

1994-cü ildə nəşr edilmiş «Azərbaycan folkloru antologiyası- Naxçıvan folkloru» kitabında da 18 bölmədə verilmiş folklor nümunələrinin beşinci bölməsi əfsanə və rəvayətləri əhatə edir (12, s. 64-93). Kitaba daxil edilmiş əfsanə nümunələrinin toplayıcıları Yusif

Səfərov, Arif Rəhimov, Adil Bağırovdur. 2005-ci ildə Şahbuz regionundan toplanılmış folklor materialları əsasında bizim nəşrə hazırladığımız "Xalq yaddaşının izləri" kitabının V bölməsində əfsanələr verilmişdir (52, s. 33). Əfsanələr üzərində geniş tədqiqat işləri aparılmasa da janrın spesifik xüsusiyyətlərini əhatə edən maraqlı məqalələr işlənmişdir. Isa Həbibbəylinin «Gedin deyin Xançobana» (46), «Bir daha Sara əfsanəsi haqqında» (47), «Nuhun qəbri hardadır?» (45), Yusif Səfərovun «Bir əfsanənin mənşəyi» (96), «Bir əfsanə haqqında» (98), Səfəralı Babayevin «Əfsanələr diyarı» (16) kitabı, onun 1984-cü ildə «Elm və həyat» jurnalında nəşr olunmuş «Ağ qaya əfsanəsi» (15), Məhərrəm Cəfərlinin «Folklor və etnik-milli şüur» (26) əsərləri buna misal ola bilər. Bunlar Naxçıvanın folklor mühitinə, miflərə elmi baxışın mənzərəsidir. Azərbaycan folklor nümunələri zəngin bədii ifadəyə malik olmaqla yanaşı müxtəlif elm sahələri üçün əhəmiyyətli mənbədir. Coğrafiyaşünas alim Səfəralı Babayev bir sıra tədqiqat əsərlərini Azərbaycan toponimləri və əfsanələrindən geniş istifadə etməklə hazırlamışdır. Çalxandağ adının etimoloji köklərini araşdırarkən müəllif coğrafi şəraiti də əks etdirməklə "Ağ qaya" əfsanəsini bu yerlərin ab-havası, təbiəti ilə birləşdirmiş həmçinin xalq dilindən deyilən əfsanəni öz bədii yaradıcılıq qabiliyyəti ilə obrazlı şəkildə ifadə etmişdir (15, s. 18). Fikrimizcə, ətraf mühitin zəngin görüntüsünü müəllif bədii boyalarla təqdim etdiyi bu əfsanələrin yaranma səbəblərindən biri kimi götürmüşdür. Yusif Səfərov "Bir əfsanənin mənşəyi" adlı məqaləsində bölgədən toplanmış nümunələrin qısa məzmununu təqdim etməklə tarixi bir araşdırma aparmışdır. Müəllif xalq dilindən söylənilən əfsanələrin şumer, akkad və yəhudi variantları arasındakı oxşar süjetlərin ilk mənbəyini araşdırmağa çalışmış və qədim akkad dilində olan Şumer əfsanəsini ilk mənbə kimi götürmüşdür. Naxçıvan toponiminin yaranmasını əfsanəyə bağlayan müəllif sözün birinci tərkib hissəsi "Nax"ın Nuh sözünün fonetik variantı olması ilə əlaqələndirir (96, s. 33). Əlbəttə, real tarixi hadisədən qaynaqlanan Nuh tufanı hadisəsi nəsillərdən-

nəsillərə keçmiş, xalq təfəkküründə mifoloji varlıqların fonunda əfsanələşmiş, bədii boyalarla ifadə olunmuşdur.

Göründüyü kimi, Azərbaycan folklorunda əfsanə janrı az işlənmiş, onun regional xüsusiyyətləri isə geniş təhlil edilməmişdir. Naxçıvandan toplanmış əfsanələrin xeyli hissəsi «Azərbaycan mifoloji mətnləri», «Azərbaycan folklor antologiyası-Naxçıvan folkloru» kitabında verilmişdir. Bu kitabda verilmiş əfsanələrin toplayıcıları Məhərrəm Cəfərli, Arif Rəhimov, Yusif Səfərov, Cabbar Cəlilov 80-ci illərin sonu 90-cı illərin əvvəllərində folklorun əfsanə janrı ilə bağlı müəyyən məqalə və tezislər nəşr etdirmişlər. Lakin aparılan araşdırmalar Naxçıvan əfsanələrinin mifoloji qaynaqlarını və regional xüsusiyyətlərini aydınlaşdırmaq üçün kifayət deyil. Biz bütün bölgədən toplanmış nümunələri tədqiqata cəlb etməklə regionun coğrafi mühitini, tarixi keçmişinə dair hadisələri, inamları, dini etiqadları, xalqın əfsanələrdə yaşatdığı ayin və ritualları, mifoloji dünyagörüşü, müasirləşən qədim ənənəçiliyi, milli hiss və duyğuların bədii ifadəsini öyrənməyə çalışmışıq. Azərbaycanın coğrafi xəritəsindən ayrı düşən Naxçıvanın əzəli tarixi-Güney Azərbaycan, Şərqi Anadolu ilə bütövlük təşkil etmiş, böyük bir coğrafi məkanda öz qədim mədəniyyətini və tarixini yaradan xalq onu əfsanələrdə yaşatmışdır.

Əfsanələr mövzu baxımından mürəkkəb olmasa da mürəkkəb mətləblərə aydınlıq gətirir. Əfsanələrdə xalq nəinki fikirlərini, arzu və istəklərini, həmçinin özünün keçmiş tarixini ifadə edir. Toplamalar zamanı aydın olmuşdur ki, insanlar yaşadıqlarını, düşündüklərini yüksək mənəvi hissiyatla nəql etmiş, nəsildən nəsilə ötürmüşdür.

Folklor müxtəlif elm sahələri ilə ortaq xüsusiyyətlərə malikdir və buna görə də diqqət mərkəzindədir. Folklor əsasında sözlərin mənşəyi, təbii abidələrin inanc qaynağı, əfsanələrin mif variantı, mif obrazlarının, təbiətüstü varlıqların, toponimlərin, zoonimlərin mənşəyi öyrənilir. Əfsanələr ilkin dünyagörüşün əks olunduğu mətnlərdir. Miflər ümumi və qeyri- adi canlandırmalardan

ibarətdirsə, əfsanələr daha çox bu baza əsasında formalaşan həyati obrazlardan təşkil olunmuşdur.

2004-2007-ci illərdə Naxçıvan Muxtar Respublikasının ərazisində aparılan araşdırmalar zamanı biz regionun bütün kəndlərində olmuş, müxtəlif folklor nümunələrini, o cümlədən əfsanələri və onların variantlarını toplamışıq. Toplama zamanı əldə edilən materiallardan kitabda geniş şəkildə istifadə olunmuşdur.

II FƏSIL

NAXÇIVAN ƏFSANƏLƏRININ MIFOLOJI QAYNAQLARI VƏ MÜQAYISƏLI ARAŞDIRILMASI

Əfsanələr epik növün ən az tədqiq olunan janrlarındandır. Əfsanələrin rəvayətlərlə ortaq tədqiq olunması mübahisəli fikirlərin ortaya çıxmasına səbəb olmuşdur. Təhmasib Fərzəliyev «Əfsanə anlayışı və Azərbaycan əfsanələrinin təsnifi» məsələsindən bəhs edərək az tədqiq olunan bu janrın adının müxtəlif dillərdəki məna çalarını araşdırmış, ifadə baxımından janrla sözün semantik mahiyyəti arasındakı fərqi izah etməyə çalışmışdır (38, s. 32-41). Bildiyimiz kimi, fars mənşəli söz olan "əfsanə" nağıl, əsli olmayan hekayə mənasını bildirir. Məlum olduğu kimi, xalq arasında da inanılmayan, şişirtmə xarakterli söhbət haqqında "əfsanə danışır" kimi ifadə işlədilir. Lakin folklorda bu söz termin olaraq işlədilir. Bəzən əfsanə sözünü ərəb mənşəli rəvayət sözü ilə də izah edirlər. Təhmasib Fərzəliyev əfsanə və rəvayətin bir-biri ilə üzvi surətdə bağlı olmasını qeyd edir. Əslində rəvayət baş vermiş hadisənin nəql olunmasıdır. Rəvayətə müəyyən zamanı sığdırmaq olar. Amma əfsanədə zaman və məkan anlayışı yoxdur. Əslində, əfsanə janrı keçmiş zamanların yaddaş kodudur, yazılı dastanın mənbəyi, qaynağıdır. Tədqiqatçı Israfil Abbaslı əfsanələrin fantastik məzmun çaları ilə də seçildiyini həmçinin onların həm diaxronik, həm də sinxronik baş verən hadisələr kimi söyləndiyini qeyd etmişdir (1, s. 3). Təhmasib Fərzəliyev latınca "leqenda" sözünün hərfi mənada ağılasığmaz xalq əfsanəsi, yaxud rəvayət şəklində anlaşıldığı üçün bu anlayışların birinin digərini tamamladığını və onların hər birini müstəqil janr kimi yox, eyni janr olaraq göstərməyi doğru hesab edir (38, s. 32-33). Müəllif yazır ki, əfsanə janrının bölgü prinsipi təkcə Azərbaycan folklorşünaslığında deyil, Avropa folklorşünaslığında da mübahisəli olmuşdur. A.Arne-Andreyev tədqiqatçıların təsnifinə əsaslanaraq əfsanələri ayrıca janr kimi deyil, nağılların tərkibində üç qrupda vermişdir:

I- nağıl əfsanələr- cin, əcinnə və s. (skazki-bıliçki).

II- nağıl rəvayətlər (skazki-peredaniə).

III- nağıl əfsanələr-dini məzmun daşıyan miflər (38, s. 33).

Əlbəttə qısa və lakonik ifadə tərzinə malik olan əfsanələr məzmunca epos, nağıl, mif və rəvayətlərə yaxındır. Amma əfsanələrdə nağıllardakı genişlik, rəvayətlərdəki tarixilik, eposdakı nəqletmə yoxdur. Azərbaycanda mövcud olan əfsanə mətnləri janrın spesifik keyfiyyətlərini dolğun şəkildə ifadə edir. Əfsanə mətnləri sadədir və hadisələr sürətlə baş verir. Mətnlərin ifadə üslubu yığcam və bəsitdir. Əfsanə mətnlərində məqsəd aydın görünür. Əfsanə janrı üçün xarakterik əlamətlərdən biri də çevrilmələrdir. Çevrilmələr şübhə ilə qarşılanmır. Janrda ən çox yayılan üsullardan biri çevrilmələrin yerlə, adla bağlı əlaqələndirilməsidir. Əfsanələrdə onu yaradan toplumun özünəməxsus ənənələri, düşüncəsi qısa, sadə biçimdə ifadə edilir. Zaman və məkan anlayışı ümumi xarakter daşıyır. Obrazlar ümumiləşdirilir və çox zaman ad çəkilmədən ifadə olunur. Hətta keçmiş zaman ifadəsi belə az-az işlənir.

Ulu əcdadlarımızın düşüncə tərzinin ən gerçək ifadəsi folklorda əfsanə janrının payına düşür. Əfsanələr üzərində aparılan araşdırmalardan aydın olur ki, əfsanələr epik növün müxtəlif janrları ilə, xüsusən nağıl, mif, dastan və rəvayətlərlə yaxınlıq təşkil edir. Lakin bu janrlar arasındakı fərqlər onların məzmununda, səciyyəvi xüsusiyyətlərində özünü aydın göstərir. Nağıl, dastan və rəvayətlərdə həcm və hadisələrin xarakteri əfsanələrdən kəskin şəkildə fərqlənir. Misal üçün nağıllarda möcüzəli əşyalar, əfsanələrdə isə baş vermiş hadisə olur. Əfsanələrdə hadisənin təzahürü möcüzəli şəkildə baş verir və bununla da bitir. Ümumiyyətlə, əfsanələr yığcam məzmunu ilə fərqlənir. Nağıllarda isə hadisə qurtarmır, fərqli şəkildəyişdirmələrlə davam edir. Əfsanə mətnlərinin xarakterik özəlliklərindən biri də obrazlı, geniş məzmunlu, izahların olmamasıdır. Naxçıvandan topladığımız folklor materiallarından aydın olur ki, daşa çevrilmə əfsanələri Naxçıvanın bütün rayonlarının dağlıq kəndlərində müəyyən yerlərlə, konkret ərazilərlə bağlıdır. Konkret ünvan göstərilməklə bərabər hadisənin yeri də dəqiq bəlli

edilir. Quşa çevrilmə əfsanələri də bölgədə geniş yayılmış mövzulardandır. Bu əfsanələrdəki mifik motivlər sosial-siyasi məzmunu tamamilə üstələyir. Beləliklə, ictimai, tarixi və dini məzmunlu əfsanələri birləşdirən ümumi cəhət onların mifoloji motivlər üzərində qurulmasıdır. Personajların, predmetlərin maddi mahiyyəti onların adlarında, xassələrinin təsvirində, kosmoqonik görüşlərsə məzmunda və nəticədə özünü göstərir. Hop-hop quşunun zahiri görkəmi bir türk gəlininin yaxud türk qızının mənəvi qüdsiyyəti ilə birləşdirilir və insanın quşa çevrilməsilə sona çatır. Burada mifoloji motiv sosial məzmun qazanmışdır. Hadisənin mahiyyəti mifoloji çərçivəyə sığdırılmışdır. Qədim türklər insanı təbiətlə daim vəhdətdə saxlamağa, qarşılıqlı münasibətləri tarazlamağa çalışmışlar.

Dağ motivli əfsanələr. Qədim dövr insanlarının mifik təfəkküründə fövqəladə güclərə bağlanan, insanı heyrətləndirən nəhəng dağların yaranmasıyla bağlı maraqlı təsəvvürlər olmuşdur. Insanların iradəsi mənəvi və fiziki gücü dağ əzəməti ilə ölçülmüşdür. Qədim türk düşüncəsinə görə dağlar yurd yerinin bəlgəsi, qoruyucudur. Bölgədə apardığımız toplamalar zamanı dağlara, dağ ünvanlı təpələrə xalqın zərgər gözüylə baxdığının şahidi olduq. Xalq düşmən hücumlarından qorunmaq üçün məhz dağlardan təbii istehkam kimi istifadə etmiş, dar gündə ora sığınmışlar. Təbiətin insanlara verdiyi nemətlər-dağlar və onların qoruyucu funksiyası əfsanələrdə bədii şəkildə ifadə edilmişdir. Naxçıvandan toplanmış «Iki dağ» əfsanəsinə görə qədim zamanlarda yer üzündə iki dev varmış. Devlərin biri Məğribdə, biri Məşriqdə yaşayırmış. Onlar iki qoçun başı bir qazanda qaynamaz deyib, Naxçıvanda görüşmək qərarına gəlirlər. Uzun səfərdən sonra onlar görüşüb xeyli vuruşurlar. Əfsanədə deyilir ki, devlərdən biri qadınımış, kişi devinsə bundan xəbəri yoxumuş. Toppuz vuruşunda qadın devin toppuzu kişi devin başını haçalayır. Kişi devin toppuzu da nə təhər bərk dəyirsə, qadın dev uşaq salır. Kişi dev çox peşman olur. Devlərin vuruşu göylərə xoş getmir. Hər iki devi Tanrı daşa döndərir. Xeyli sonralarsa devlər iki dağa dönüb aralıdan bir-birinə baxırlar. O vaxtdan kişi dev “Haça

dağ", qadın dev isə "Ağrı dağ" adlanır. Guya Ağrı dağın yanında balası da vardır (12, s. 76-77).

Naxçıvandan bütün əzəməti ilə seyr edilən Ağrı dağı ilə bağlı əfsanələrdə də mifoloji görüşlər əsas yer tutur. "Ağrı və Haça dağ" əfsanəsinə görə bu iki dağ qədim zamanlarda möhkəm dost olub. Bir gün sözləri düz gəlmir və hər iki dağ dava edir. Onlardan biri hücum çəkib o birinə ağır zərbə endirir. Bu zərbədən dağ bala salır, qayıdıb dostunun başına bir yumruq endirir. Bu zərbədən o biri dağın başı yarılıb haçalaşır. Əfsanədə deyilir ki, o zamandan bala salan dağa Böyük Ağrı, balasına Bala Ağrı demişlər. Başı yaralanan dağı da Haça Dağ adlandırmışlar. Hər iki dağ tutduqları işdən xəcalət çəkmiş və həmişə üz-üzə dayanıb bir-birinə baxaraq biri o birindən bağışlanmasını xahiş etmişdir. Göründüyü kimi qədim görüşlərdə dağlar canlı obrazlar kimi təsvir edilir. Insana xas xarakter onlara da şamil olunur.

Dünya dağı. Dünya dağı ilə bağlı əfsanələr, mövzu etibarilə dağların necə yaranması ilə bağlı mifoloji görüşləri əks etdirir. Ilkin başlanğıclardan biri hesab edilən dünya dağı dastan yaradıcılığında da əsas mövzulardan biridir. Mənbəyini əfsanələrdən götürən qədim dastanlarda mövzu daha da şaxələnmişdir. Bununla belə mifoloji köklər qorunub saxlanmışdır. Türk mifologiyasında dağlar Tanrıya uzanan yol, Tanrıya çatmaq üçün bir məqamdır. Bu motiv dünya mifologiyası üçün də xarakterikdir. Belə ki, Həzrəti Məhəmməd (s.ə.s) peyğəmbərin Hira dağında- mağarada vəhy alması, Turi-Sina, Himalay dağları, "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında Qazlıq dağı, müqəddəs Dəmir dağın əridilməsi, Ərgənəkondan çıxış, Qaf dağı, Göytürklərdə Ötükən dağı, Mərkəzi Asiyada Tanrı dağları və s. dağlar mövzu etibarilə eyni məkanı ifadə edir. Əski mifoloji türk düşüncəsində dağlar yerin dirəyidi. Mahmud Kaşğarlı əski türkcədə "Tenğri tağ birle yerig basurdı"- "Tanrı, dağlarla yeri basdırdı daha sağlam yaptı" (119, s. 77) sözləri bu fikri təsdiq edir.

Monoteist düşüncəli türklər dağlara Tanrıya yaxın bir yer kimi baxmış, adı çəkilən bir çox əfsanələrdə darda olanlar dağı sığınacaq yeri etmişlər. Əfsanəyə görə dağa sığınanlar dilək

tutarlarsa, dilək hasil olar. Müqəddəs ziyarətgahların, pirlərin, ocaqların dağlarda olması təsadüfi hadisə deyildir. Culfa rayonunun Camaldın kəndindən bir qədər aralıda yerləşən, xalq arasında Almməməd, Ali Məhəmməd, Ərməmməd adları ilə adlanan pir bütövlükdə müxtəlif kultların məcmusudur. Fəxrəddin Səfərli Almməməd pirinin orta əsrlərdə müxtəlif bölgələrdən gələn adamların ibadət və ziyarət yeri olduğunu yazmışdır. Alim orta əsrlərdə bir sıra sufi təriqətlərinə mənsub olan adamların insanlardan kənar yerlərə-dağlara, mağaralara çəkilərək tərki-dünya həyat keçirdiyini qeyd etmişdir (92, s. 232).

Bu möhtəşəm pir dağla, daşla, ağacla, su ilə bağlıdır. Islami etiqadla əlaqələndirilməyinə baxmayaraq pirlə bağlı icra olunan ziyarətin məzmunu əski türk inanclarını ifadə edir. Pirə çatmamışdan bir-biri üzərinə səliqə ilə qoyulan balaca kərpici xatırladan daşlar diqqətimizi çəkdi. Ziyarətə gedənlər niyyət edir- kərpicləri üst-üstə qalaqlayıb gedirlər. Ziyarətgaha girəcəkdə çayın sağ sahilində nəhəng qaya parçasına niyyət edilərək daş atılır. Daş qayanın çökəklərində ilişib qalarsa, deməli diləyin hasil olacaq. Ziyarətgah hər tərəfdən nəhəng qayalarla əhatəli dağdadır. Adamlar burada mömin, Allah adamı olan bir müsəlman qəbri olduğu üçün müqəddəs sayıldığına inanırlar. Lakin pirdə əsas sitayiş mərkəzi dağdır və dağ kultunu ifadə edən bir sıra ayinlər icra olunur. Pirə gələnlər ağaclara toxunmur. "Düyməli təndir" adlanan niyyət yeri çətin keçilən qayalıqda yerləşir. Buradakı bez parçaları bağlanmış armud ağacı niyyət ağacıdır. Pirdə təbii bulaq var. Söyləyicilərin məlumatına görə qızlar ürəklərində ərə getmək üçün dua edib, niyyət tutmalı və sonra da bulağın suyundan içməlidirlər. Inama görə niyyətlər mütləq gerçəyə çevrilər. Bu dağ haqqında söylənən əfsanəyə görə Ərməmməd pirinin müqəddəsliyi göy atlının görünməsi ilə də bağlıdır. Buranı ziyarət edənlər müqəddəs göy atlının piri ziyarət etdiyini və sonra qayalıqda da yox olduğunu görüblərmiş. Əlbəttə, Tanrı yolu dağlarda müqəddəs rəng sayılan və məhz üzü niqablı olan göy atlının ziyarəti dini-mifoloji baxışların üst-üstə düşməsidir. Dağlar və qayalıqlar eyni mənalı anlayışdır. «Kitabi- Dədə

Qorqud»da «Salur Qazan dustaq olub oğlu Uruz çıxardığı boyu bəyan edər» boyunda Qazanın dilindən Ağ qayanın qaplanın erkəyində bir köküm var, deyir. "Kutatqu Bilik" əsərində isə belə deyilir: "Kimin adaşı və yoldaşı çox olarsa, onun arxası yalçın (yalım) bərk qaya olur!" (119, s. 425). «Arxası sanki dağa söykənib», «arxası qaya kimi möhkəmdir» kimi xalq ifadələri də vardır. Çox sanballı adamlar üçünsə «dağdan ağırdı» deyimi dağların əzəmətinin və böyüklüyünün insanlara yönləndirildiyini göstərir. Göründüyü kimi, xalq deyimlərində dağlar və qayalar güc, arxa kimi dəyərləndirilir.

Dağlar həm də ibadət yeri hesab edilmişdir. «Kutatqu bilik» əsərində deyilir: "Dağa ulaşma, bir kemalat gibidir". Dağa gedib ibadət etməklə bağlı «Divani-lüğat-it türk» əsərində deyilir ki, dağlara gedib uzun-uzadı ibadət edib könüllərini dümdüz edirlərdi (120, s. 426).

Ümumtürk əfsanələrində dağlar, dağa dönmələr. Dağlar mövzu etibarilə bir çox janrlarda yer alır. Bayatılar, ağılar, əfsanələr, dastanlar, bir sözlə hər bir janr dağları özünəməxsus şəkildə biçimləndirir. Qədim inanclarda olduğu kimi insanlarımız indi də dağları müqəddəs sayır. Məhz bu səbəblə də dağlarda inanc yeri-pirlər çoxluq təşkil edir.

"Qız qayası" əfsanəsində qız zorla onu qaçırmaq istəyən katdanın əlindən çıxıb dağlara üz tutur. Dua edib Allaha yalvarır. Daşa çevrilərək xilas olur (12, s. 84).

«Cekebatır dağı» qazax əfsanəsinə görə düşmənlərlə təkbaşına döyüşən bahadır öldürülür. Igidin vucudundan dağ əmələ gəlir (128, s. 328). Ağrı bölgəsindən toplanan əfsanədə isə yeddi qardaş döyüşdə öldürülür. Ana dərddən dua edib dağa dönür. Balaca oğlu da anasının yanında dağa dönür (128, s. 328). Altay əfsanəsində iki qardaş dava edir. Anaları «dağ olun» deyib qarğış edincə, ikisi də dağa dönür (128, s. 330).

«Idikut dağı» adlı uyğur əfsanəsində əjdaha Turfana hücum edir. Elin igidi onunla döyüşür. Əjdaha igidin qılıncının altında dağa dönür (128, s. 331). Özbəklərin «Beşik dağ» əfsanəsində padşah

xalqın əxlaqının pozulduğunu görüncə Allaha dua edir. Onun dualarıyla Tanrı o sultanlığı dağa çevirir (128, s. 331). Ay və Ural adlı igidin vuraraq parçaladığı Günəşin bir parçası Aya, digəri isə Ural Dağına dönür (128, s. 331). Altay əfsanəsində Keziy dağı Buz dağının kürəkənidir. Qızı ilə pis davrandığından Buz dağı Keziy dağını əli ilə vurur. Əfsanəyə görə onun əlinin izi indi də dağda durur (128, s. 332). Azərbaycan türklərinin mifoloji inamında dağ müqəddəs ocaq sayılaraq ona qurbanlar kəsilmiş, and içiləndə də məhz dağa yönələrək «bu ocaq haqqı» deyilmişdir (9, s. 140). «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının bütün boylarında yurd müqəddəs məkan anlayışı ifadə edir. Dədə Qorqud alqışında «Qarlı qara dağların yıxılmasın» (56, s. 41). «Qarşı yatan qara dağı sorar olsam yaylaq kimin?» (56, s. 58) ifadələri var. «Kitabi- Dədə Qorqud» dastanında:

Qarşı yatan qara dağı sorar olsan?
Ağam Beyrəyin yaylasıydı,
Ağam Beyrək gedəli yayladım yox (56, s. 59),

yaxud

Qarşı yatan qara dağım yıxılıbdır,
Ozan sənin xəbərin yox (56, s. 59).

Bu ifadə tərzi dağların yurd yeri olmaqla ona sahib olan yurddaşlarla bərabərləşdirildiyini göstərir. Yəni insanla təbiətin bütövlüyü onları müqəddəsləşdirir. Aleksandr Duma Qafqaz səfərində yazır ki, azərbaycanlılar Şah dağının qarını xeyirli hesab edir. Havalar isti, mövsüm quraqlıq olanda Azərbaycan ərlərindən bir qoçaq igidi Şah dağından qar gətirməyə göndəriblərmiş. Igid çox çətin yolu gedər və qarı gətirərmiş. Dərbəndə çatan kimi camaat məscidə yığışıb dua oxuyar, sonra qarı götürüb küçələrdən keçər və böyük dəstə ilə sahilə gəlib qarı Xəzər dənizinə tökərlərmiş. Bundan sonra yağış yağarmış (29, s. 34). Naxçıvanda da ağır xəstə olan adamlara yüksək dağdan qar gətirər və onun sağalacağına ümid edərlərmiş. Aşıq Ələsgərin «Dağlar» qoşmasındakı «Xəstə üçün təpəsində qar olur» misrası da bu ənənəni və inamı xatırladır.

Şumerlərin «Bilqamıs» dastanında Bilqamıs dağdan xeyirli yuxu diləyir.

Bilqamıs dağa çıxıb ətrafa göz gəzdirdi,
«Dağ, mənə sən xeyirli yuxu gətir!» söylədi (23, s. 35).

Dağlar canlı varlıqlar hesab edilmişdir. Gülüm-gülüm dağının əfsanəsində biz dağın səslənməsilə bunun şahidi oluruq.

«Koroğlu» dastanında mifoloji dağ obrazının Alı kişidə təcəssümü və dağ ruhunun Koroğluya transformasiya edilməsi dastanın mifoloji xüsusiyyətini aydın şəkildə əks etdirir. Issık kurqanındakı «Qızıl döyüşçü»nün börkündəki rəsmlər arasında dörd dağ zirvəsinin təsvir edilməsi də təsadüfi deyil.

Uyğur əfsanələrində dağlar xalqa xoşbəxtlik bəxş edir. Elə ki, bu dağlar çinlilərin əlinə keçir, uyğurların əbədi səadəti itir (121, s. 50). Dağlara verilən adlar da müqəddəsliyi ifadə edir. Kutdağ, Erdeme-Ula (Səadət dağı). Böyük qamlar dağlar arasında Sümer dağını zikr edər, keçmiş şaman ruhlarını çağırarmış. Ruhları çağıran bir ilahidə belə deyilir:..Qam Samzak altun göldə yuyunmuş, Sümer dağına dayanmış (121, s. 52). A.Inan türk xalqlarında müqəddəs dağlar və onların ruhları adına möhtəşəm ayinlər keçirildiyini kaç, Beltir boyalarında «tigir tayı», (göy qurbanı), saqaylarda «tag tayanı» (dağ qurbanı) dağ ayinləri icra olunduğunu göstərmişdir (121, s. 53).

Ümumtürk əfsanələrində müqəddəs dağlar. Yaradılış dastanları ilkin başlanğıcların əfsanə variantlarını geniş təsvir edir. Altay yaradılış dastanına görə Tanrı Ülgen Altun Dağda oturur. Altun dağ göylə yer arasında çox nəhəng bir dağdır. Aya və Günəşə dəyən dağın ətəkləri yerə dəyməzmiş (125, s. 434). Məlumata görə Çingiz xan Burkan Kaldun dağına çıxar, oradan Günəşə salam verərmiş (125, s. 298). Ümumiyyətlə, dağlar ya mifoloji obrazlarla qarşılaşdırılmış, yaxud onlara bənzədilmişdir. Xalq rəvayətlərinə görə dağlar qədim zamanlarda baş vermiş müharibələrdə həlak olmuş qəhrəmanlardan yaranmışdır. Inama görə dağın adını yeni doğulmuş körpəyə qoysan uşaq daha sağlam və uzunömürlü olar. Şərur

rayonunun kəndlərindən Ağrı dağının yaranmasıyla bağlı toplanan əfsanələrə görə Ağrı dağı üç bacıdan biridir. Bacılar arasında dava düşür və kiçik bacı böyük bacıya qarğış edir: «Səni görüm başından qar əskik olmasın». Elə o vaxtdan da Ağrı dağının başından qar əskik olmur. Böyük bacı isə kiçik bacısına deyir ki, səni görüm ilan-çayan olasan. Həqiqətən də bu dağ ilanlıdı. Adına kiçik Ağrı deyirlər. Hər iki dağdan xeyli aralı düşmüş üçüncü bacı isə Haça dağ - Ilanlı dağdı. Göründüyü kimi, burada dağlar şəxsləşdirilmişdir. Mifik düşüncədə dağlar əskidən azman, nəhəng insanlar olmuşlar. Bu tip təbiətüstü qüvvələrə bənzətmələrə uyğun olaraq onlara çevrilmə və dönmələrdə mifoloji baxış üstünlük təşkil edir. Əfsanənin məzmununa, dağların quruluşuna uyğunlaşdırılan alqış və bəddualar Azərbaycan folklorunda bir çox janrlarda ifadə olunmuşdur.

«Gülüm-gülüm dağı»nın əfsanəsinə görə, indiki Nəsirvaz kəndi əvvəl bu dağın ətəklərindəymiş. Deyilənlərə görə kənddə bir gəlin hər gün dağın səsini eşidirmiş ki, gəlim-gülüm. Gəlin gül, deyincə bütün çöl-çəmən gülüzarlığa dönür, insanlara sanki xoşbəxtlik verilir. Bir gün gəlin kefsiz olur. Elə bu vaxtı dağın gəlim-gülüm çağrışına qarşılıq acıqlı-acıqlı gəlirsən gəl deyir. Dağ gurultu ilə gəlib kəndi basır.

Göründüyü kimi, dağ və insan arasında olan dialoq mifoloji məzmun daşıyır. Araşdırmalara əsaslanaraq və müxtəlif mövqelərdən yanaşmaqla əfsanələrin tarixi qaynağını, tarixi və etnik şüurun milli inkşafı prosesini izləmək olar. Əlbəttə, etnik şüurun inkişaf mərhələlərinə görə də təhlil aparmaq olar. Dağın surət kimi mənalandırılması və özünəməxsus təsviri, onun obrazlı bir biçimdə təqdim edilməsi mifoloji strukturda ilkin başlanğıca qayıtma deməkdir. Araşdırmalar göstərir ki, mərhələli inkişafda bəşəri düşüncə hakim olmuşdur. Bu bəşərilik Azərbaycan folklorunda əfsanə janrının müxtəlif janrlarla qırılmaz əlaqəsini formalaşdırmışdır. Mərhələli inkişaf tarixi proseslərin içərisində qəlibləşmişdir. Məhz bu səbəblə də ictimai və tarixi mövzularda, mifoloji motiv mərhələli inkişafın üstündə köklənmişdir. Hər bir obyekt inamlar sistemində ardıcıllıq əks etdirir. Dağ-qaya- daş eyni

ardıcıllığı ifadə edir. Mirəli Seyidov nəinki hər soybirləşmənin, hətta hər ailə üzvünün belə dağı olduğunu bildirir. Türk xalqları arasında yayılan, inama görə ailə başçısı hər ailənin üzvünün adına həyətdə daş qoyarmış. Ailədə həmin adam ölərsə, onun daşı da bayıra atılarmış (83, s. 194). Dağ inancının daşla tamamlanması, yəni insanların dağların lap yüksəkliyində durub Tanrıya dualar etməsi, dağlara doğru üz tutub xilas olmağı diləyən və daşa çevrilən canlı varlıqlar bu inanc haqqındakı əfsanələrin məhsuludur. Culfa rayonunun Göynük kəndində Seyid Həsən pirində uşaq diləyən gəlinlər parçaların arasına daş düyünləyib bağlayırlar. Ümumiyyətlə, dağlar Naxçıvan təbiətinin əzəmətini, gözəlliyini artırmaqla yanaşı bölgə insanlarının düşüncəsində, məişətində, ənənələrində əhəmiyyətli yer tutur. Quranda adı çəkilən Əshabi- Kəhf dağı və mağarada yüz illərlə uyuyan müqəddəslər haqqındakı surə və ayələrdən əlavə bu dini rəvayətə oxşar, xalq arasında söylənən əfsanələr də bölgədə yayılmışdır. Naxçıvanda Əshabi- Kəhf adı ilə bilinən dağ xalqın ən çox ziyarət etdiyi, Allaha sonsuz dua və zikr etdiyi yerlərdəndir. Xalq arasında məşhur olan əfsanəyə görə Culfa rayonunda «Ölən şəhər» deyilən qədim bir şəhər varmış. Yeddi nəfər gənc Dağyunus adlı zalım, dinsiz padşahın zülmündən qaçaraq həmin dağa sığınır. Gənclər mağarada Allahın iradəsi ilə 300 il yatırlar. Onlar ayılanda bir gün yatdıqlarını düşünürlər. Həqiqəti öyrənəndə isə Allahdan nicat istəyirlər. Dağ aralanır və mağara bu gəncləri düşməndən qoruyur. Ərəfsə kəndində məlumat verdilər ki, Köndələn yurdda, Böyük dağda Dağyunusun pulları daşlaşıb. Hazırda el arasında bura Yeddi kimsənə, Əshabi- Kəhf adı ilə bilinir.

Dağın təbii varlığı öz-özlüyündə bir möcüzədir. Burada adlandırılan yerlər- Damcıxana, Yeddi kimsənə, Niyyət daşı- Qara daş, Cənnət bağı isə daşla bağlı əski inancların bariz nümunəsidir. Əfsanələr və dini rəvayətlər müxtəlif məzmunlu olsa da eyni fikri ifadə edir. Əfsanədə adı çəkilən yerlər və bu yerlərlə bağlı icra olunan inanclar isə əski görüşlərin ifadəsidir. Dağın yüksək hissəsi cənnət bağı adlanır. Mifoloji baxışda bu, dünya dağı üzərində mövcud olan dünya ağacı və cənnət bağları kimi görüşlərə yaxındır.

Dastanlarda dağların təsviri. Qeyd etdiyimiz kimi dünya dağı düşüncəsi türk mifologiyasında geniş şəkildə əks olunmuşdur. Mifik düşüncənin obrazlı ifadəsi əfsanələrdə qısa, dastanlarda isə geniş və çoxşaxəlidir. Əski türk dastançılığı mifoloji təfəkkürdən qaynaqlanır. Bütün türk dünyasının ortaq mədəniyyət abidəsi sayılan «Kitabi- Dədə Qorqud» dastanı da bu baxışları əks etdirir. Dastanda istər alqış, qarğış və yaxud istinad nöqtəsi kimi götürülən dağlar bu mifoloji fikri əhatə edir. «Qarşı yatan qara dağın yıxılmışdı ucaldı axır». Burada insan taleyi ilə dağların təbii vəziyyəti uzlaşdırılır. Qara dağ anlayışı dağların rəng anlamında da fərqli keyfiyyətə malik olduğunu göstərir. Dağların canlı kimi təsviri yəni şəxsləndirilməsinə aid xeyli misallar gətirə bilərik:

Dirsə xanın xatunu Qazılıq dağında oğlunu al-qana boyanmış görəndə dağa xitabən belə deyir:

Nə Qazlıq dağı, axar sənin suların
Axar ikən axmaz olsun!
Qaçar sənin keyiklərin Qazlıq dağı,
Qaçarkən qaçmaz olsun, daşa dönsün (56, s. 24).

Oğlu dağın günahsız olduğunu bildirəndə yenə eyni ifadə ilə dağa xitabən danışır:

Qazlıq dağının suçu yoxdur
Qaçar keyiklərinə qarğamağıl (56, s. 24).

Yaxud:

Qarşı yatan qara dağlar,
otu bitməz (56, s. 38-39).

Dağlar dastanda yer-yurd məfhumu bildirməklə yanaşı ailəyə, soya yaxınlığı ilə də seçilir. Dədə Qorqud Dəli Qarcardan qız istəməyə gedəndə elçilik məramını bildirən sözündə bunu ifadə edir.

Qarşı yatan qara dağını aşmağa gəlmişəm.
Axıntılı, görklü suyunı keçməyə gəlmişəm.
Gen ətəyinə, dar qoltuğuna qısılmağa gəlmişəm (56, s. 49).

Qeyd etmək yerinə düşərdi ki, dastanda qara dağlar aşmaq, axıntılı sular keçmək iki mənada yozulmalıdır. Birinci mənada məsafə bildirilir, ikinci mənada isə qohumluğa işarə edilir.

Misal üçün:

Qarşı yatan qara dağlar
Sorar olsam, yaylaq kimin?
Soyuq-soyuq sularını
Sorar olsam, içət kimin? (56, s. 58)

Qarşı yatan (qara) dağı sorar olsan,
Ağam Beyrəyin yaylasıydı (56, s. 59).

Burada həm yurd bildirilir, həm də yerin-yurdun hansı tayfaya, soya, şəxsə aidliyi də göstərilir. Mahmud Kaşqarlının «Divani lüğəti-it türk» əsərində yüksək dağların yurd seçilməsiylə bağlı deyilir: Ordhulanıp yüksek tagığ oglak çatar - yüksək dağı yurt tutarak oğlak katar (119, s. 294).

Dastanda Beyrəyin bacısı qardaşının yoxluğunu dağların yıxılması ilə eyniləşdirir.

Qarşı yatan qara dağım yıxılıbdır,
Ozan, sənin xəbərin yox (56, s. 59-60).

Türklər oğul övladını nəsil, soy davamçısı kimi görmüş, «qara dağım yüksəyi oğul» deyərkən də bu fikri ifadə etmişlər.

Fikrimizcə, dastanda adı keçən bütün məfhumlar sadəcə obraz, yaxud əşya kimi işlənmir. Hər bir obraz, əşya, təbii mühit min illərin inanc süzgəcindən, mif nəfəsindən, nağıl sözündən, əfsanə sehrindən ələnib hazır şəkildə təqdim olunur. Dastanda göründüyü

kimi dağlar yurd, qəhrəmanlıq, məkan və s. bildirir. Onlar canlandırılaraq təsviri insanla qarşılaşdırılır. Dağlar da alqışlanır, qarğışlanır. Bütövlükdə türk düşüncə tərzi insanı ətraf aləmdən nəinki ayırmır, əksinə, olduğu kimi, yəni vəhdət halında təsvir edir. Deməli, əfsanələr əski inanclara dayanaraq dastan yaradıcılığını formalaşdırmışdır. «Koroğlu» dastanında Alı kişinin seçdiyi qəhrəmanlıq məkanı – Çənlibel də adi yer deyil. Bu qəhrəmanlıq dastanındakı məkan anlayışı bütövlükdə mifoloji məzmun daşıyır. Dağ Tanrısının timsalında göstərilən Alı kişi seçdiyi məkanla öz ruhunu da ifadə edir. «Koroğlu» dastanında «Çənlibel» Koroğlunu qoruyan, düşmənlərinin ayaq qoya bilməyəcəkləri məkandır. Müxtəlif mifik güclər-at, qılınc və sairlə yanaşı Çənlibel də bu mifoloji qüvvənin təmsilçisidir. «Koroğlu» dastanında deyilir ki, Alı kişi oğlu Rövşənlə elə yerdə dayanmaq istəyirdi ki, ora təhlükəsiz olsun. Dastanda deyilir:

«Bir uca dağın belinə çatdılar. Alı kişi soruşdu:

- Oğul, bura necə yerdir?

Rövşən dedi:

- Ata, bura hər tərəfi sıldırım qayalıq, çənli, çiskinli bir dağ belidir.

Alı kişi soruşdu:

- Oğul, bax gör, bu bel ki, deyirsən, bunun hər tərəfində bir uca qaya görünmür ki?

Rövşən dedi:

- Ata görünür. Biri sağında, biri də solunda. Özü də başları qardır.

Alı dedi:

- Oğul, mənim axtardığım yer elə buradır… Buraya Çənlibel deyərlər. Biz burada yurd salmalıyıq (57, s. 13). Dastanın qəhrəmanı Koroğlunun yurd saldığı yer mifoloji məkandır. Koroğlunun dili ilə Çənlibel belə öyülür:

Ucalardan uca dağı,
Hərgiz gələ bilməz yağı,

Koroğlu tək ər oylağı,
Nigar, Çənlibel budu, bu! (57, s. 37)

Dastanda yenilməz qəhrəman Koroğlunu əhatə edən düşmənləri artdıqca, ədaləti sayəsində o, şöhrət və güc qazanır.

Dastanın qəhrəmanı öz alplıq və igidlik keyfiyyətlərini dağdan alır. Dağlara müraciət süjeti «Koroğlu» dastanında Nigar xanımın Eyvazı soraqlaşması ilə qarşımıza çıxır:

Başı ərşə duran dağlar,
Dağlar, Eyvazı neynədiz?
Üç igidi udan dağlar
Dağlar Eyvazı neynədiz?
Qarğasam, tökülər daşın,
Borandan ayrılmaz başın,
Düşər daşın, qalar leşin,
Dağlar, Eyvazı neynədiz? (57, s. 98-99)

Dağların sanki insan obrazında canlı təsviri əfsanədən fərqli olaraq dastanda daha geniş vüsət almışdır. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında Dədə Qorqudun Basata ünvanladığı «Qara dağa yetdiyində aşıt versin!» (56, s. 121) alqışı, məhz bu təsviri ifadəli əks etdirir. Dastanlar millətlərin milli mənliklərinə dönmələrində böyük rol oynayır (43, s. 39).

Dağ tanrısı. Altayların inamına görə dağ ruhu atları qoruyur. Mirəli Seyidov «Koroğlu» dastanında Alı kişinin atlara qulluq etməsinə diqqəti çəkir (84, s. 285). Bildiyimiz kimi, Alı kişi dastanda Dağ Tanrısının obrazlaşmış ifadəsidir. Mirəli Seyidov dağ ruhunun, Dağ Tanrısının kor, qoca kişi şəklində təsəvvür olunduğunu, Alı kişinin məhz bu obrazı ifadə etdiyini irəli sürmüşdür (84, s. 293). Xakaslar da dağlara inanar, uca dağlarda, Sayan dağlarında boz və qonur atların şərəfinə ayin keçirərmişlər (84, s. 285). Türk xalqları dağlara Vətəni qoruyan, insanı hifz edən qüvvə kimi baxmışlar. Məhz dağlara tərəf üz tutub qaçmaq qurtuluş sayılırmış. Bu süjet

əfsanələrdə əsas yer tutur. Dağ motivli əfsanələr –dağa dönmələr, dağa dua edilməsi, dağların xilaskarlıq xüsusiyyəti, dağların insan şəklində, canlı obrazlar kimi verilməsi dağların mifoloji cəhətdən inanc qaynağı olmasından irəli gəlir. Əlbəttə, qədim insanların estetik zövqü bədii şəkildə ifadə edilmişdir. Burada minilliklərin təsviri, dünyabaxışı, həyat tərzi, inkişaf pillələri, tarixi proseslər, dünyanın, kainatın yaranma səbəbi zamanlara görə uzlaşdırılmaqla təqdim edilmişdir. Dağlar əfsanələrdə qısa biçimdə anlatılsa da, dastanlarda bütöv və tam şəkildə verilir. Qədim türk dastançılıq ənənəsi yığcam fikir ifadə edən əfsanələrin məqamını bizim üçün aydınlaşdırır.

Ağrı adının əski türkcədə «yüksək» anlamı bildirən ağrı və ya ağru kəlməsindən götürülməsi ilə bağlı fikirlər vardır (114, s. 20). Naxçıvandan topladığımız Ağrı dağı əfsanələri ilə Türkiyədən toplanmış nümunələr arasında fərqlər az nəzərə çarpır. Əfsanəyə görə Ağrı dağı üç bacının biri imiş. Ortancıl bacı böyük bacısından küsür və Qaf dağının arxasına gedib cinlərin, pərilərin məkanına yetişir. Ortancıl bacı kiçik bacısının ayrılığına tab gətirə bilmir. O, böyük Ağrıdan –böyük bacısından çox qorxur. Lakin əfsanədə deyilir ki, bir zaman gələcək ortancıl bacı gəlib kiçik bacısını qaçırıb yanına aparacaq və o zaman dünyada zəlzələ olacaq, qiyamət baş verəcəkdir (114, s. 250). Geniş bir arealda yayılmış bu əfsanələr eyni obyekti təsvir etdiyindən məzmunca oxşardır. Fikrimizcə, adət-ənənələrin, regionların yaxınlığı, coğrafi mühit şifahi yaradıcılığa təsir etmişdir. Eyni inanca, adətə, dinə, dilə mənsub türk xalqları hətta məsafə uzaqlığında da bu dünyagörüşü qoruyub saxlamışlar. Ağrı dağı əfsanələri mövzu etibarilə dağ inancına bağlı olan mifoloji görüşləri əks etdirir. Ağrı dağı əfsanəsinin Türkiyə variantlarından birində deyilir ki, sular çəkilməyə başlayanda Nuhun gəmisi şiddətlə silkələnir və gəmi bir dağın təpəsinə çarpılır. Gəmidə olanlar qorxur və Süphənallah deyir. Dağın adı Süphan dağı qalır. Gəmi bu təhlükəni keçdikdən sonra qüzeyə yönəlir. Sular çəkilir və gəmi böyük bir dağın təpəsində oturur. Hamı bir ağızdan nə ağır dağdı deməklə də, dağın adı Ağrı dağı qalır (114, s. 14). Göründüyü kimi,

bu variant Naxçıvanda çox yayqın şəkildə söylənən əfsanənin azacıq dəyişikliyə uğramış formasıdır. Məzmun analizi sübut edir ki, eyni bölgə ilə bağlılıq, təfəkkür tərzi, hadisələrə yanaşma üsulları əfsanənin qədim Şumer mənbələrindən mexaniki köçürülmüş parçalardan ibarət olmadığını müəyyən transformasiyaya uğradığını göstərir. Xalq yaradıcılığı bütövlükdə bəşəriyyətin sahib olduğu mənəvi zənginliyi, düşüncəni öz tərzi ilə təsvir edir. Misal üçün müqəddəs sayılan bütün varlıqlar- dağ, çay, su, dəniz, göl, qaya, daş, bitki, göy cisimləri və sair insanlığın əvəzedilməz xəzinəsidir. Əşyalar, insanlar, təbiət, təbiətüstü qüvvələr, qeyri-adi varlıqlar, təbiətdə yaşananlar-fəsillər, yağış, qar, dolu, şimşək, ildırım və sair qüvvələr uzlaşdırılmış halda təsvir edilir. «Divani-lüğət-it türk» əsərində atsa ajun uğrap ok, tağlar başı kertilür- zaman dağ başını dileyerek ox atsa dağ başı kertilir(118, s. 160).

Bu baxımdan «Maaday-Qara» dastanındakı süjet də maraqlıdır. Maaday Qara məğlub olandan sonra düşmənlər onun yurdunu talayır. Ölkədə hər kəsi –uşaqdan böyüyə əsir aparırlar. Altayda dörd qulaqlı, dördyallı boz at və dördqulaqlı, dördbuynuzlu, dördyaşlı göy inək (kök uy) qalır. Bunlar dağın ətəyinə gəlir. At yeddi dəfə kişnəyir, inək də yeddi dəfə böyürür. Qara dağın başından Altayın sahibəsi (Altay ezzi) aşağı enir. O ac olur və göy buzovu olan göy inəyin südü ilə qidalanır.

Kök inektin sudin içip
Kökyi böö toybyy kaattı.
Göy inəyin südündən içib tox oldu (89, s. 34)

Altayların nəzərində dağ, çay, göl adları yalnız coğrafi adlar deyil, həm də o yerin sahibi olan ruhun adıdır. Abu Kaan, Südgöl, Ağ qaya və sair yerlər canlı varlıqlar olmaqla insanların dualarına cavab verir, insan kimi övlad sahibi də olurlar. Abu Kaan dağının iki qızı vardır. Yelbiz adlandırılan bu ilahi varlıqlara Altaylılar dua edir:

Unutma bırıkma (beni)
Ak yurdun esen yatsın (122, s. 85-86)

Türklər və dağlar. Qədim Ərgənəkon əfsanəsində türklərin dağa sığınması, onları qoruyan, yaşadan səbəb kimi ortaya çıxarır. Bu əfsanə etnik-mədəni formalaşmanı prototürklərin etnik birliyini, ümumi inanc qaynağını, ifadə etməkdədir. Türklər Ərgənəkonda həm öz xilasını tapır, həm də etnik birliyini əldə edir. Əfsanəyə görə türklərin əcdadları burada o qədər artıb çoxalmışlar ki, yeni torpaqlar lazım olmuşdur. Qədim türkün inancındakı beşinci ünsür- dəmir dəmirçilik sayəsində dağları əritmiş, türk nəsli yer üzünə yayılmışdır. Bu uzun zaman kəsiyində isə dağların arası onlar üçün müqəddəs və keçilməz bir məkan rolunu oynamışdır. Göründüyü kimi, əski yurda qayıdan türklər etnik- milli hazırlığa, mükəmməl dünyagörüşə sahib olan nəsil olmuşdur. Ərgənəkon həm də ilkin başlanğıc, dağ olduğu üçün müqəddəsdir. Bu əfsanənin bədii obrazlılığı, poetik üslubu, dağa yanaşma tərzi, dağ motivi Naxçıvandan toplanmış əfsanələrlə üst-üstə düşür. Yaradıcıya yönəlmək istəyi ilə insan fitrətindən gələn hisslər, duyğular mifoloji dünyagörüşün formalaşmasında mühüm rol oynamışdır. Dağ mifoloji motiv əsasında formalaşan, konkretlilik ifadə edən əfsanələrdə müqəddəs hesab edilir. Bu müqəddəslik qədim dövrdə olduğu kimi indi də qalmaqdadır. Müasir insanın da dünyagörüşündə gen yaddaşında biçimlənmiş, poetik şəkildə ifadə olunmuş düşüncə dominant rol oynayır. Dağ inancı dünyanın bir çox xalqlarında mövcuddur. Qədim Yunanlar Olimpi, ərəblər Ərəfatı, hindlilər Himalayı müqəddəs hesab edirlər.

Altayların «Maaday Qara» dastanında xalq qəhrəmanı Maaday- Qara və oğlu Göküdey-Merqen dağ ruhundan yaranmışlar:

Suyu yelbistenq adı butken-kara-kaltar,
Tuu yelbisttenq bayu butken- Maaday-Kara

Azərbaycan türkcəsində belədir:

Onun tünd qonur atı su ruhundan yaranmış,
Maaday-Qara özü dağ ruhundan yaranmışdır. (83, s. 195)

«Maaday Qara» dastanında da Köküdey Merqen qəhrəmanlığı dağdan qaynaqlanır. Dastanda Maaday Qaranın dilindən deyilir:

Kara tayqa adam-deyit
Kara tayqa adaaa-daa,
Batır bolor bolboyım duut.

Azərbaycan türkcəsində belədir:

Qara dağ atamdır-dedi.
Qara dağ atam olmuşsa,
Sözsüz mən batıram-igidəm-dedi (83, s. 196).

Aparılan araşdırmalara yekun vuraraq qeyd etmək olar ki, əfsanələrdə dağ motivini formalaşdıran əsas səbəb dağların mifoloji məzmun ifadə etməsidir. Əfsanələrin folklorun digər janrları ilə əlaqəli şəkildə tədqiqi dağ motivinin mifoloji mahiyyətini aydınlaşdırmağa imkan verir. Dağ motivli əfsanələrdə dağların qoruyucu və ölümgətirici xüsusiyyətləri əks olunmuşdur ki, bu da onların ikili xüsusiyyəti ilə bağlıdır.

Daş motivli əfsanələr. Əfsanələr xalqın tarixi keçmişini və mifoloji düşüncə tərzini özündə əks etdirən janrlardan biridir. Əgər hadisələr miflərdə qeyri-real kimi görünürsə, əfsanələrdə isə bu qeyri-reallıqlar həqiqətə bənzəyir. Şəkil dəyişdirmələr, çevrilmələr, dönmələr mifoloji motivlər üçün xarakterik olsa da, əfsanələrin əsasında real cəmiyyət hadisələri dayanır və mifoloji süjetlərdən müəyyən reallıqların ifadəsi kimi istifadə olunur. Tarixi proseslər, ictimai fərqlilik, zamanın formalaşdırdığı mühit, dini anlayışlar, cəmiyyətə qoyulan yasaqlar və sair hadisələr əfsanələrin əsas mövzusu olmuşdur. Bu mövzu rəngarəngliyi xalqın sahib olduğu mənəvi zənginlikdən qaynaqlanmışdır. Naxçıvan regionundan toplanmış əfsanələrdə rast gəldiyimiz əsas motivlərdən biri də daşa

dönmə ilə bağlıdır. Daşa dönmə insanların əski mifoloji dünyagörüşünün ifadəsidir. Bu proses müəyyən vəziyyətlərdə dualar, Tanrıya yalvarış, niyyət etmə ilə baş verir.

Məsum varlıqların- əsasən qızların, gəlinlərin, sevgililərin zülmdən qurtuluş yolu dağa üz tutması və daşa çevrilməsidir. Maraqlı tərəf odur ki, insana bənzər daşlar əfsanələşərkən əslində daşlar da ülviləşmiş, xalq yüksək mənəvi duyğularını daşlara aşılamışdır. Daşa dönmə motivində qədim türklərin dağ, daş və qayalara baxış tərzi də ortaya çıxır. Hazırda Şahbuz rayonunda «Gəlin daş» deyilən bir yer var (52, s. 34-35). «Gəlin daş»ı ziyarət edən və onu saflıq mücəssəməsi kimi görən insanlar bu əxlaq kodeksini özünə də aşılamışdır. Azərbaycanda bu adla tanınan yerlər çoxdur. Araşdırmalar göstərir ki, təkcə daşa çevrilən qızlar, gəlinlər deyil, həmçinin müqəddəs hesab edilən daşlar, qayalar da əfsanələrin mövzusunda əsas yer tutmuşdur. Lal sükutda hərəkətsiz görünən daşlar türk insanının ruhunda canlı obrazlar, yenilməyən qəhrəmanlardır. Daşa dönmələr zahiri bənzətmələrlə müşayət olunsa da, motivin meydanagəlmə səbəbi xalqın mənəviyyatı, dünyagörüşü ilə ölçülməlidir. Mirəli Seyidov mifologiyada çevrilmələrin, dönmələrin əski inamlarla bağlı olduğu fikrini belə əsaslandırır ki, qədim insanlar inanırmış ki, onqon, ilahi, Tanrı hər bir canlıda, cansızda cüz halında var və onlar kökə görə qohumdurlar. Bu cüzün gücü ilə canlı, cansız şəklini dəyişir. Daş insan olur, insan heyvan və sair (84, s. 262). Əfsanələrdə daşın polisemantik səciyyəsi özünü aydın şəkildə göstərir. Belə ki, niyyətlə, dualarla insan daşa döndüyü kimi, eynilə xoşniyyətlə edilən dualarla sonsuz qadın daş qoyduğu beşikdən canlı körpə götürür. Demək daşa dönmə motivi daşın ilkin başlanğıc olmasına, daşdan yaranma və daşa qayıtma inancına dayanır. Şahbuz rayonunun Badamlı kəndindəki «Qız-gəlin» deyilən yerlə bağlı xalq arasında iki əfsanə danışılır. Əfsanələrin birində deyilir ki, bir ovçu silahı qaldırıb qarşısındakı kəklikləri nişan alanda kəkliklər onun gözünə qız- gəlin kimi görünür. Elə ki, tüfəngi salır, yenə kəkliklər görünür. Nəhayət, bu görüntülərdən bezmiş ovçu atəş açanda kəkliklər qız- gəlin donundaca daşa dönürlər. Fikrimizcə, bu

əfsanənin məzmunu və mövzusu insan və təbiət münasibətlərinin pozulması ilə izah olunmalıdır. Qeyd edək ki, Azərbaycan folklorunda ovçuluq yasaqları ilə bağlı xeyli inanclar vardır.

Ikinci əfsanədə isə düşmənlərdən qaçan qız- gəlinlər dağda Allaha dua edib qeyb olurlar. Xalq inancına görə yan-yana düzülmüş daşlar həmin qız- gəlinlərdir. «Qız-gəlin»lə bağlı söylənilən bir neçə əfsanə var ki, bunların ümumi məzmunu bir-biri ilə uyğun gəlsə də, əfsanələrin birində daşa çevrilmə mərhələ ilə baş verir.Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, Badamlıda qız-gəlin yeri ilə bağlı əfsanələrdən birində düşmən əlinə keçməsinlər deyə qızların, gəlinlərin dua etməsi və bu dua nəticəsində daşa dönməsi əks olunmuşdur. Hər iki əfsanə eyni yerlə bağlıdır. Mahiyyət etibarı ilə onlar haqsızlığın qarşısının alınması üçün daşa dönürlər. Amma kəkliklərin ovçunun gözünə insan kimi görünməsi xəbərdarlıq xarakteri daşımaqla yanaşı, həm ovçuya cəza, həm də yasaqların pozulmasının qarşısının alınması mənasını ifadə edir. «Gəlin qayası» adlı yerlə bağlı söylənilən əfsanələrin də mövzusu demək olar ki eynidir. Qeyd etdiyimiz kimi, daşa dönmə Tanrı tərəfindən göndərilən cəza kimi də təzahür edir. Bu qaya pirləri ilə bağlı toplanmış materiallarda özünü aydın göstərir. Şahbuzun Qarababa kəndində Əşkab adlanan ərazidə olan pirin yaranmasıyla bağlı əfsanədə deyilir ki, orada bir söyüd ağacı və ağaclarının altında da bulaq varmış. Gələn-gedən burada dincələrmiş. Çoban bu söyüdləri kəsmək istəyəndə bulaqdan bir nəfər atlı peyda olur və çobanı saxlayıb xəbərdar edir. Çoban yenə baltanı söyüdə vuranda atlı ikinci dəfə çıxır. Çoban balta əlində daş olur. Insanların varlığa estetik münasibəti ideoloji bir dünyagörüş formalaşdırır (35, s. 16).

Azərbaycan əfsanələrində daşa dönmə motivi bəzi hallarda haqsızlığa qarşı yenilməzliyi ifadə edir, digər hallarda isə Tanrıya yalvarışla xalq zalım və haqsızları da daşa çevirir. «Əjdaha burnu», «Əjdaha qayası» kimi yer adları buna misal ola bilər. Azərbaycan nağıllarında rastlaşdığımız daşa dönmələr bir çox hallarda cəza xarakteri daşıyır. Bir qisim əfsanələrdə mənfi qəhrəman daşa çevrilməklə zərərsizləşdirilir. Tanrı xaosu təmsil edəni aradan

qaldıraraq nizamlı mədəni məkanın inkişafını təmin edir. Əfsanəyə görə keçmişdə Arpa çayının sahilində yaşayan bir kişinin gözəl qızı sevdiyi oğlanla görüşəndə, qıza bənd olmuş əjdaha onları görür və qəzəblənib kamına çəkmək istəyir. Bu vaxtı qızın atası üzünü göylərə tutub Allaha yalvarır və əjdaha daşa dönür. Həmin daşa «Əjdaha burnu» deyirlər (9, s. 132-133). Azərbaycanın müxtəlif bölgələrində eyni adlı toponimlərə və daşa dönmə motivi ilə bağlı əfsanələrə çox rast gəlinir. Bu qəbildən olan əfsanələr həmçinin digər türk xalqlarında da vardır. Ümumtürk əfsanələrində cəmiyyət, təbiət hadisələrinə ortaq baxış, bənzər həyat tərzi və mədəniyyət hər bir yönüylə qabarıq şəkildə nəzərə çarpır.

Daşa dönmə tək-tək şəxslərə aid olduğu kimi toplu şəkildə də ola bilir. Qrup halında daşlaşmayla bağlı olan əfsanədə deyilir ki, Ağ zirət deyilən zağada düşməndən qorunan Yaycı elinin camaatı elin igidlərinin məğlub olduğunu, düşmənin isə çox olduğunu görəndə qız-gəlinlər ələ keçməsinlər deyə Allaha yalvarırlar ki, onları daş eləsin. Zağalara girən düşmən hər tərəfdə daş adamlarla rastlaşır. Deyilənə görə bura ziyarətə gələnlər niyyətlərinin baş tutub tutmayacağını bilmək üçün xırda daşlardan götürüb gəlin daşın başına atırlar. Daş orada qalsa deməli niyyət qəbul olunur (9, s. 118-119). Kənddən xeyli aralı olan Ağ zirətdəki daş və qayalıqlar əfsanənin məzmununda deyildiyi kimi daşa dönmüş insanları xatırladır.

Topladığımız nümunələrin birində xalqın dağları müqəddəs hesab etməsi və dağlara niyyət etməsi öz əksini tapmışdır. Iki bacı niyyət edir ki, qardaşımız sağ-salamat səfərdən qayıtsın bizi dağın başında daş elə. Qardaşları qayıtdıqdan sonra qızlar qırmızı geyərək başlarına xonça alır, dağa qalxır və orada niyyətləri qəbul olunur. Onlar daşa dönürlər. Qızın səhənglə, çobanın baltası əlində, qızların başlarında xonça daş olması daşa dönmə motivində əşyaların iştirakının mühüm əhəmiyyət kəsb etdiyini göstərir.

Əfsanələrin daşa dönmə süjetindəki fərqli şəkil dəyişmələr, yəni canlı varlıqların cansız varlıqlara dönməsi, dua altında daş kəsilmə, daşa dönmə, hərəkətin yoxluğu, sükunət, əks tərəfə qarşı

yenilməzlik nümunəsidir. Daşa dönmə motivində maraqlı tərəflərdən biri insanların xilas üçün yön aldıqları tərəfin dağlar olmasıdır. Dağa pənah aparmaq, dağa sığınmaq, məhz burada çarə axtarmaq və sair hadisələr əski dağ kultunun izləridir. Uyğurların Törəyiş əfsanələrində Bögü xan Tanrı tərəfindən göndərilən müqəddəs qızla yeddi il Ağ dağda görüşür və bir gün qız ona əsgərlərini bir yerə yığmağı tövsiyə edir və onun yer üzünün hakimi olacağını müjdələyir (125, s. 87). Daşa dönmə ilə bağlı mifoloji düşüncəyə Altay dualarında da rast gəlirik: «Güneş dolaşmaz Çelik dağ; Ay doğmaz Altın dağ» (126, s. 430). Yaxud Bahaəddin Ögəl A.Inana istinadən məlumat verir ki, Şor türklərinin kamları davul düzəltmə əmrini (və ya ilhamını) Mustağ (Buzdağ) deyilən dağdan alırlar. Buzdağ, şamana bütün ömrü boyunca bir neçə davul işlədəcəyini bildirir (126, s. 24). «Ay Manqus» adlı altay nağılında Ay Manqus dağa baxıb ağlayır. At onun ağlamağının səbəbini soruşur. Ay Manqus atasının burada öldüyünü və sümüklərinin yığılaraq bu dağı əmələ gətirdiyini söyləyir. Onlar dağa salam verib keçir (125, s. 325). Azərbaycan əfsanələrində dağlar və qayalar həmçinin insanların qoruyucusu, canlı obrazlar kimi təsvir edilir. «Qırxqız» əfsanəsində düşmənlərdən qaçan qızların duaları ilə dağ, qaya ayrılır. Qızların qırxı da bu qayanın içinə girir (52, s. 33-34).

«Oğlanqala-qızqala» əfsanəsində oğlan əhdinə dönük çıxan sevgilisinin vəfasızlığına dözməyib özünü yanar oda atır. Amma vəfasız olmadığından odda yanmır, ağ bir daşa dönür (12, s. 74). «Qız qayası» əfsanəsində kəndin zalım katdasına getmək istəməyən qız dağlara üz tutub qaçır, Allaha yalvarır və daşa dönür. «Daş qız» əfsanəsində zalım atasından qorxan qız üzünü göylərə tutub aman istəyir ki, «ilahi belə yaşamaqdansa məni döndərib daş elə» (12, s. 85). Həmin andaca qız daş olur. Bu yer də «Daş qız» adlanır. Belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, daşa dönmə motivi iki əks başlanğıclar arasındakı ziddiyyəti həll etməklə tarazlıq yaradır. Bu motivin əsas cəhətlərindən biri şər qüvvələri dəf etmək, zərərsizləşdirməkdir. Ikinci cəhət isə şər qüvvələrə qarşı passiv mübarizə mövqeyini əks etdirən daşlaşma motividir. Göründüyü kimi, daşa dönmə motivində

əks başlanğıcların üz-üzə durması, mübarizəsi və son nəticədə mədəni məkanın bərpası özünü göstərir. Folklor nümunələrində yayılan daşa dönmələr və daşla bağlı inanclar həmçinin daşın ilkin yaradılışda iştirak etməsi ilə bağlı təsəvvürləri əks etdirir.

Altay türk yaradılış dastanlarının birində Ulgen insanoğlunu yaradanda əllərini torpaqdan, sümüklərini daşdan yaradır (125, s. 465). Qırğızların «Manas» dastanında Tanrının istəyi ilə göndərilən mələk qara daşı Manasın sinəsinə qoyar-qoymaz Manas dirilir (125, s. 519). Azərbaycan türklərinin inamına görə, ürəyi ağrıyan xəstənin sinəsində «ürək daşı» deyilən daşı gəzdirməklə müalicə etmək olarmış (62, s. 54). Türk Məmlük yaradılış əfsanəsində sellərin yaratdığı palçıq Qara Dağçı dağında mağaranın qayalarını yarmış və qayanın görüntüsü insanabənzər şəkildə olmuşdur. Qayalardan olan insan qəlibinə palçıq dolmuş, uzun illər, əsrlər burada torpaqla su həll olmuş, havalar istiləşmiş, qəlibdəki su, torpaq bişmişdir. Beləliklə, mağara ana bətni vəzifəsini icra etmişdir. Doqquz ay müddətində əsən sərin yel insan vücudunu əmələ gətirmiş, mağara ana, ana bətni, qayalar insanı dünyaya gətirmişdir. Dastanda deyilir:

Yılları sayılmaz, çok-çok eski bir çağmış,
Gökler sanki deşilmiş, çok-çok yağmurlar yağmış,
Sellerin önündeki, çamurlar bir yol bulmuş,
Kara-Dağçı dağında, bir magaraya dolmuş,
Mağaranın içinde, kayalar yarılmışmış,
Yarıkların bazısı, insanı andırırmış,
Kayaların yarğısı, insan kalıbı olmuş,
Kalıbların içi də, kille çamurla dolmuş (125, s. 483-484)

Fikrimizcə dağlar, qayalar, qəlib qayalardan çıxan (doğulan) insanların daşa dönmə motivində daşa, qayaya qayıdışı əski insanların mifoloji düşüncəsinin məhsuludur. Bahaəddin Ögəl mifologiyanı dinlə adət-ənənələri özündə əks etdirən aynaya bənzədir (125, s. 149).

Ümumiyyətlə daşa dönmə, daş motivi Azərbaycan nağıllarında, dastanlarında, inanclarda geniş şəkildə əks olunmuşdur. Mifoloji obraz, inanış obyekti olmaqla yanaşı, daş həm də sakral, mifoloji güc mənbəyidir (24, s. 51). Bu motivin belə geniş yayılmasının səbəbi türk etnosları üçün xarakterik olan etik-əxlaqi qaydaların formalaşması ilə izah olunmalıdır. Əfsanələrdə böyüklərə qarşı davranış ənənələri, ismət, həya, namusu uğrunda canını qurban verən qızlar, gəlinlər, Vətən uğrunda özünü sipər etmək halları əski mənəviyyatımızın əsas xüsusiyyətləri kimi özünü göstərir. Keçmişdə baş vermiş hadisələr ağızdan-ağıza keçərək xalqa məxsus sadə və bədii dillə ifadə olunmuşdur. Dildən-dilə keçdikcə söyləyicilərin özünəməxsus əlavələri ilə əfsanələr müəyyən dəyişikliyə uğramışdır. Amma burada zaman, məkan və insanın kimliyi əhəmiyyətini itirmiş, xronoloji yaddaş əsas götürülməmişdir. Əsas götürülənsə insanın daxili aləmi, aid olduğu etnosun və əsrlərlə qazandığı mənəviyyatının mühafizəsidir. Xalq hadisənin məzmununu unutmur, çünki bu məzmun onun varlığının sübutudur. Şahbuzdakı «Gəlin qayası», «Qız qayası», «Daş qız», Badamlı kəndindəki «Qız-gəlin» yeri və bu yerlərlə bağlı söylənilən əfsanələr insanların düşüncə tərzinin məhsulu olmaqla yanaşı, onların mənəvi dünyasının əksidir. Qeyd etdiyimiz əfsanələrdə atadan qorxan, qaynatadan həyalanan, namusunu qoruyan gəlinlərin, yaxud məsum kəkliklərin qız-gəlin şəklində görünüb daşa çevrilməsi Tanrıya yalvarışla mümkün olur. Demək, uzun zaman dini inanclara qarşı mübarizə aparan, insanların əqidəsinə, fərdi fikrinə sərhəd qoyan rejimlər belə xalqı inamından uzaqlaşdıra bilməmişdir. Əksinə yaradılışın əsası və nizamlayıcı başlanğıc kimi Tanrı son ümid yeri, pənah yeri olaraq xalqın folklor yaddaşının əsas məzmununu təşkil etmişdir. 732-ci ildə Bilgə xaqan qardaşı Kültiginin adına möhtəşəm bir daş yazılı abidə qoydurur. Abidə böyük bir qurbağa heykəlinin üzərində oval hissəyə oturdulur (116, s. 10).

Filologiya elmləri namizədi Lətif Hüseynzadə XX əsrin əvvəllərində Naxçıvanda «Nuhtaban» adlı mərasimin keçirildiyini və mərasimdən bir-iki gün əvvəl camaatın Əlincə qalasından daş

gətirərək Naxçıvan şəhərində Köhnə qala adlanan yerdəki məzara qoyduqlarını qeyd edir. Mərasim başa çatandan sonra isə bu daş yenə yerinə aparılarmış. Bilavasitə Nuh əlehissalamın adı ilə bağlı icra olunan bu ayin və daş müqəddəs sayılmışdır. Bəhlul Abdullayev Azərbaycanda yağış daşının məhz dağdan əldə edildiyi qənaətinə varmışdır. Belə ki, Ismayıllı rayonunda Baba dağında «Həzrə piri» şıx nəslinə aiddir. Dağdan götürülmüş «Baba daşı» da bu nəsildə qorunub saxlanılır. Yağış yağdırmada bu daşdan istifadə olunarmış (4, s. 14). Şərur rayonunun Zeyvə kənd sakini 75 yaşlı Aslanova Səfiyyə Bəhmən qızı məlumat verdi ki, keçmişdə kənddə Nuh daşı adlandırdıqları bir daş olmuşdur. Daş Ələkbər ocağı deyilən yerdədir. Adamlar o daşa niyyət edir, daşın saxlandığı yeri pir adlandırır. Əlbəttə sözsüz ki, Nuh daşı adlandırılan daş daş inancını ifadə edir. Onun hansı tarixi dövrdən qalması əhəmiyyətli deyil. IX-XII əsr ərəb coğrafiyaşünas-səyyahı Əbu Həmid əl-Əndəlusi əl- Qərnati məlumat verir ki, Ərdəbil şəhərində yağış yağmayanda xüsusi iri, qara bir daşı arabaya qoyub meydana gətirər, yağış yağmağa başlayanda daşı apararmışlar. Səyyahın yazdıqlarına görə daş polad səsli qurğuşun qalayı kimi olub (108, s. 159). Övliya Çələbi daşın üzərində qədim bilicilərin nəsihətamiz yazıları və əllərini göyə qaldırmış insan şəkli olduğunu yazmışdır. Ərdəbillilərin fikrincə, bu daş şeyx Səfiyə yüksək məqamı-Allahı dərk zamanında verilmişdir (53, s. 8). Xalq arasında olan inama görə yağış yağdırmaq üçün daşı suya salarmışlar. Bu ənənədə daşın mənşəyi, mənası əfsanə ilə bilinir. Əfsanəyə görə Nuh (ə) Tanrıdan elə bir ad söyləməsini diləyir ki, bu adı tutanda yağış yağsın. Tanrı Nuhun yalvarışını eşidib ona bu adı öyrədir. Yafət unutmamaq üçün onu bir daşa yazır və boynundan asır. Bu adı hər dəfə çəkəndə yağış yağar, daşı suya salıb xəstəyə içirdəndə isə xəstə sağalarmış. Yafətin nəsilləri – quz, xəllux, xəzər və s. artıb çoxaldıqca daşın üstündə mübahisə düşür. Daş quzlarda olurdu. Onlar əsil daşı saxta ilə əvəz edib püşk atırlar. Püşk xəlluxlara düşür. Saxta daş xəlluxlara verilir əsil daş isə quzlarda qalır. Beləliklə, bu adət belə formalaşır (49, s. 117). Bu daş müxtəlif adlarla türk soylu xalqlar arasında həmçinin Şərqdə geniş

yayılmışdır. Türk xalqları arasında daşın yağış yağdırmasının mahiyyətini açan əfsanələr də vardır. Toplanmış materiallara görə şəhid, yaxud öldürülmüş adamın qəbrindən torpaq götürüb suya salmaqla yağış yağdırmaq olar. Torpağın suya salınması ona canlılıq vermək anlamındadır. Pənah Xəlilov islamdan əvvəl işlənən yağış sözünün qurban mənası verdiyini «Tənrimlərqə yağış yağsın» cümləsini –Tanrımlara qurban verilsin şəklində izah etmişdir (53, s. 10). Uyğurların törəyiş əfsanələrinə görə Bögü xana yuxuda ixtiyar bir qoca daş verir və daşı hifz edəcəyi təqdirdə dünyanın dörd bir tərəfinin onun hökmranlığı altında olacağını söyləyir (125, s. 75). Bu ayinin sözlü nəğməsi də olmuşdur. Nəğmənin sözləri yaddaşlardan silinmiş yalnız məlumat xarakterli izlər qalmışdır. Burada rast gəldiyimiz inanc ümumtürk düşüncə tərzinin məhsulu olan ilkin başlanğıclara aiddir. Bu mövzu dünya mifoloji fikri üçün də yad deyil. Dünya xalqlarının miflərində daşlar və daşlara sitayiş edən qadın haqqında deyilir ki, Katakata mahalındakı Kusumi kəndində Aqata nəslindən bir qız iki daş dünyaya gətirir. Daşlardan biri ağ mavi, digəri isə mavi olmuş və onlar ildən-ilə böyüyürmüşlər. Qız daşların ətrafına çəpər çəkib onlara sitayiş etməyə başlayır. Əlbəttə burada mövzu daşlar olsa da, məzmun xeyli fərqlidir. Ümumtürk mifoloji baxışında daşlar müqəddəsdir. Onlar ya göydən gəlmiş, ya da ilahi qüvvəylə təmiz məxluqların istəyinə görə daşa çevrilmişlər. Məhz müqəddəs yerlər və nəsnələr buradan formalaşmışdır. Bölgədə apardığımız toplamalardan aydın oldu ki, «gəlin daş», «gəlin qayası» ümumiyyətlə, daşa çevrilən qız-gəlinlə bağlı söylənən əfsanələr çox yayqındır. Bu mövzu bütövlükdə region üçün xarakterik olmaqla hər kənddə, hər rayonda yayılmışdır. Şahbuz rayonunda «Gəlin daş», Badamlı kəndində «Qız-gəlin», Kənd Şahbuzda «Gəlin daş» Culfanın Saltaq, Kırna kəndlərində «Gəlin daş», Ordubad rayonunun Gilançay, Unus kəndində «Gəlin Daş», «Oğlan-qız daşı», Əylisdə «Təhnəlicələr» Şərur rayonu Xok kəndində «Gəlinli dağ» adlı qayalarla bağlı əfsanələr söylənilir. Yerli əhali həmin qayaların əfsanələrdə adı çəkilən gəlinin daş olmuş heykəli olduğuna inanır. Culfa rayonunun Kırna kəndində dəlik daş, üç qardaş adlandırılan bir

pir var. Yusif Səfərov bu daşların iki qardaş, bir bacı adlandırıldığını yazır (94, s. 31). Göründüyü kimi, pirlə bağlı bir neçə variantda inam və əfsanələr vardır. Pir təpənin yuxarı hissəsində yerləşir. Təpənin yamacında olan daş heykəl haqqında isə daş olmuş gəlinlə bağlı əfsanə söylənir. Fikrimizcə, pirin yaxınlığında daşlaşmış gəlinlə bağlı deyilən əfsanə elə pir inancı ilə də tamamlanır.

Əfsanəyə görə yadelli düşmən hücumlarından qorunan gəlin körpə, qundaqlı uşağı və paltar təhnəsi ilə birlikdə daş olur. Pirdə isə biri-birinin yanında üç daş vardır. Daşların arası oyuqdur. Bu pirin torpağından boğaz ağrısı olan uşaqları sağaltmaq üçün istifadə edirlər. Uşağı olmayan gəlinlər, yaxud çətinliyə düşən adamlar isə həmin dəlik daşların içindən keçərək dua oxuyarlar. Culfanın Saltaq kəndinin şimal qərbində yerləşən yüksək bir qayalıq var. Deyilənlərə görə, bir gəlin özünü düşməndən qorumaq üçün üzünü dağlara tərəf tutub qaçmış, amma yaxınlaşan təhlükəni görəndə Allaha yalvararaq daş olmağı diləmişdir. Bu zaman nəinki gəlin, onun qundağı və su qabları da daşa dönmüşdür. Gəlinin yaxınlığında olan qurbağa gəlinin daş olduğunu görəndə, dua etmiş və o da daşa çevrilmişdir. Kəngərli rayonunun Xok kəndində Gəlini dağ deyilən yerdə Iydəli pir (cındalı pir də deyilir) vardır. Eyni əfsanə bu dağa da aiddir. Gəlin düşməndən qaçmaq istəmiş lakin düşmənlərin yaxınlaşdığını gördükdə Tanrıya dua edib özü, körpəsi hətta paltarları daş olmuşdur. Qırğız folklorunda olan «Qırx qız ata» əfsanəsi türk mədəniyyətinin ortaq xüsusiyyətlərini aydın şəkildə göstərir. Əfsanəyə görə Köymen dağında yaşayan obalarda qırx qız biri- biri ilə bacı kimi keçinirmiş. Bir gün bu obalara quldurlar basqın edir. Qızlar o sırada hərəsi bir işlə məşğul imiş. Basqınçıları kafir sayan qızlar onlara görünməkdənsə daş olmağı diləyirlər. Köymen dağı yarılır. Qırx qız dağın içinə girərək orada daş olurlar. Bura «Qırx qız ata» adlandırılmış və ziyarət yerinə çevrilmişdir (129, s. 64-65). Daşa çevrilmələrlə bağlı əfsanələr və qız-gəlin fiqurlu daşlar qədim qəbirüstü daş balbalları da xatırladır. Insanın ölümündən sonra qəbir üstündə daşdan yonulmuş heykəl qoyulması bu inancın izlərini daşımaqdadır. Kəngərli rayonunun Çalxanqala kəndində məlumat

verdilər ki, Qarovuş yaylağında Qız-gəlin qayası deyilən yer var. Bu yerlə bağlı düşməndən qaçaraq daşa dönən qız-gəlin haqqında əfsanə söylənilir. Şahbuz rayonundakı Şahbuzkəndinin köfşənində yerləşən Gəlin daş deyilən yer haqqında da buna bənzər əfsanə var. Daşa dönmə ilə bağlı əfsanələrdən biri də Dan yeri kəndindən toplanmışdır. Kənddə Əyyub ocağı deyilən yer var. Əyyub peyğəmbərlə bağlı söylənən əfsanəyə görə dini inancından dönməyən Əyyub peyğəmbəri Tanrı çox sınağa çəkir, hətta peyğəmbərin bədəninə qurd düşür. Inama görə, sonra bu qurdlar Allahın iradəsi ilə daşa çevrilir. Aldığımız məlumata görə Əyyub ocağından daşları yığıb suya salar və həmin suyu tırtıl düşmüş ağaclara səpərlər. Beləliklə, ağaclar zərərli həşəratdan təmizlənərmiş. Buna bənzər ayin Lisə pirinin və Kəmki dağındakı bulağın suyunu götürməklə icra edilir. Göründüyü kimi buradakı su və möcüzəli daşlar mifoloji xüsusiyyətlərə malikdir. Şərur rayonunun Havuş kəndindəki Demilər dağında olan Gəlin qayası adlandırılan yerlə də bağlı eyni motivli əfsanə söylənir. Naxçıvan şəhərinin Şahab məhləsindəki Kəffarə piri xalq arasında yayılan «qara daş» inancı ilə bağlıdır. Inama görə daşların yanında su qoymaq lazımdır. Deyilənlərə görə, daşların suya ehtiyacı var. Şahab məhəlləsinin yaşlı sakinləri buraya göydən qadını xatırladan daş düşdüyünü söyləyirlər. Daş «süddü nənə» adlanır. Inama görə südü olmayan gəlinlər buğda qovurub süddü nənəni ziyarətə gedir, dualar oxuyub qayıdanda o buğdanı yeyərlər və süddü nənə piri onların övladına süd verərmiş. Şahbuz rayonunun Badamlı kəndində də «Süddü nənə piri» var. Diləyin qəbul olunması üçün Babək rayonunun Sirab kəndində «süddü nənə» adlandırılan daş yarığından üç dəfə keçmək lazımdır. «Süddü nənə» ilə bağlı inamlar bütün Naxçıvanın hər yerində yayıldığına görə şübhəsiz ki, bu inancın əfsanə qaynağı olmuşdur. Əski dastan yaddaşında bu inanc cənnətdə olan süd gölü ilə oxşarlıq təşkil edir. Fikrimizcə, daşa çevrilmə ilə bağlı əfsanələrdə daş nəsnəli inam yerləri arasında genetik bağlılıq vardır. Folklor materiallarının tədqiqi zamanı janrlararası əlaqələrin araşdırılması türk etnoslarının dünyagörüşləri arasındakı tarixi yaxınlığı görmək mümkündür. Yeriyən, göydən

düşən qara daşlarla bağlı yerlər, inamlar ilk baxışda xürafat kimi görünür. Xalq arasında söylənilən əfsanələr və çoban daş, gəlin daş kimi müqəddəs yerlər, onların ziyarətgahlara çevrilməsi əski mədəniyyətin izləridir. Daş formasını dəyişsə də canlı sayılır. Sanki ilahi qüvvənin bəxş etdiyi ruh onun formasını dəyişdirir. Şaman əfsanələrinə görə, insanın görülən ruh formasından, olduğu yaşadığı mühitdən, fərqli aləmə doğru yerdəyişməsi qanunauyğunluqdur. Əgər gəlin daş əfsanələrinin ideyası, bədii keyfiyyəti insan əqidəsinin dönməzliyidirsə, daşa dönən, amma daş nəsnədə yaşayan kamil insan obrazıdırsa, göydən gələn və inanc qaynağına çevrilən qara daş, süddü nənə də bu ideyanın daşıyıcısıdır. Daşa dönmə, daş motivi ilə bağlı əfsanələrin, inancların belə yayqın işlənməsi xalqımızın qədim tarixi, mifoloji dünyagörüşü ilə bağlıdır. Ümumiyyətlə daşa çevrilmə ilə bağlı əfsanələrin kökü daş inancına və qaya inamına bağlıdır. Qeyd etmək yerinə düşərdi ki, daşla əlaqəli icra olunan ayinlər daşın bir əşya kimi dəyərləndirilməsi bu inancın qırılmaz halqalarından biridir. Misal üçün; Naxçıvanda ölü basdırılmağa aparılandan sonra onun yerinə daş qoyarlar. I Kültəpə qəbirlərinin bəzisində mərhumun başının altına daş qoyulması adətinə rastlanmışdır (21, s. 28). Müqəddəs ziyarətgahlardan, pirlərdən daş götürməzlər. Bu ağırlıq hesab edilir. Yəni onu götürən adam hər hansısa bir ziyana düşər. Yaxud oğlan evi elçiliyini etməmişdən qabaq gələcək gəlinin ayağının uğurlu olub olmadığını yoxlayar, bunun üçün qızgilin həyətindən bir daş götürüb öz evlərinin bacasına qoyarmış. Daşla bağlı inanclar olduqca polisemantik məzmuna malikdir. «Dalınca qara daş» ifadəsi ölünün yerinə qoyulan daşa işarədir. Bu qarğışla adama ölüm arzulanır. Şahbuz rayonu, Batabat yaylağında Gilənarlı çala adlanan yerlə bağlı söylənən əfsanəyə görə əvvəllər burada bir kənd olmuşdur. Adamlar Allahın yolundan çıxıb yollarını azdıqlarından Allah onlara bəla göndərir. Camaat gecə yatır, səhər ayılanda isə görürlər ki, kəndin üstünə daş yağır. Dağdan axan daş seli kənddəki evləri dağıdır, insanları məhv edir. Deyilənlərə görə, bu kənddən sağ qurtaran olmayıbdır. Guya elə o zamandan bu yerin adı «Gilənarlı çala» adlandırılmışdır.

Naxçıvan əfsanələrində yayılan daşa dönmə, daş motivi Azərbaycan nağıllarında, dastanlarında, inanclarda geniş şəkildə əks olunmuşdur. Naxçıvanda çox geniş şəkildə yayılmış daş motivli əfsanələrin məzmunundan və folklorun digər janrları ilə müqayisələrdən aydın olur ki, daşın təbii xassəsi müxtəlif yönlərdən dəyərləndirilmiş və onun əski dünyagörüşdə əks olunan məzmununda ifadə olunmuşdur. Daşa dönmə motivində insanların məskənləşdiyi mədəni məkanın nizamlayıcı başlanğıc tərəfindən idarə olunması ilə bağlı mifoloji dünyagörüş öz ifadəsini tapmışdır.

Ağac motivli əfsanələr. Insanın dünyagörüşünün formalaşmasına səbəb olan əsas amillərdən biri onu əhatə edən ətraf mühitdir. Təbii şərait insanları fiziki cəhətdən hazırlamaqla yanaşı onun hərəkətlərini, düşüncələrini də istiqamətləndirir. Türk xalqlarının yaşadığı ərazinin dağlıq mühiti, şərt qayalıqları, bitkiləri insanların düşüncə tərzini zənginləşdirmiş, inanclar sisteminin formalaşmasında mühüm rol oynamışdır. «Salxım söyüdlər» əfsanəsində deyilir ki, ağacın altında oturmuş sevgililər böyüklərinin onları görməsindən həya edərək Tanrıya yalvarmışlar ki, onları gizlətsin. Ağac da bu istəyə görə budaqlarını yerə əymiş, bununla da sevgililər görünməz olmuşlar (12, s. 91). Salxım söyüdlərlə bağlı əfsanələrin yaranması insanların ağaca əski inanclarından, rəğbətindən, sevgisindən qaynaqlanır. Ağaca qovuşma, ağaca dönmə motivi türk xalqlarının əksəriyyətinin mifologiyasında əks olunmuşdur. Ərzurumdan toplanan bir əfsanədə deyilir ki, qardaşlarının düşmənlər tərəfindən öldürüldüyünü eşidən Xəzəl özünü yerlərə çırpır. Xəzəlin yerə tökülmüş saçları cəviz ağacına dönür (128, s. 321). Özbəklərin «Yeddi qız» əfsanəsinə görə bir padşahın yeddi qızı olur. Qonşu padşah bu qızları almaq istəyir. Qızlar onu rədd edəndə iki dövlət arasında müharibə olur. Qızlar atalarının məğlub olduğunu görüncə düşmən əlinə keçməmək üçün Tanrıya dua edir və yerə batırlar. Qızların saçlarından ağaclar əmələ gəlir (128, s. 322). Yenə Anadolu türklərinin əfsanələrindən birində kasıb atasına kömək etmək istəyən qız yeni tikilməkdə olan evlərinin orta dirəyinə dönür (128, s. 323). Yaxud çobanın əjdahanı öldürdüyü

çomağı yerə saplanır. Çomaq böyük bir çinar ağacına çevrilir (128, s. 325). Bu nümunələrin sayını daha da artırmaq olar. Lakin yuxarıda göstərilən nümunələr dünya ağacının türk düşüncə tərzindəki yerini aydınlaşdırmağa imkan verir. Araşdırmalar göstərir ki, əski dastanlarımızda təsvir olunan kosmik dünya modeli öz qaynağını əfsanə və miflərdən götürmüşdür.

Xeyirxah təbiətli qızların ağaca çevrilməsi nağıllarımızda da əks olunmuşdur. Anadolu türklərinin "Danışan ney" nağılına görə padşahın kiçik qızı Dal gölə yıxılır. Göl dalğalanır. Dalğalar sahildə bir qovaq ağacı yaradır. Çoban bu ağacdan bir ney düzəldir. Ney mən kiçik Dalam deyə oxuyanda padşah həyəcanlanır. Ney yerə düşüb iki parça olur. Bu zaman kiçik Dal padşahın hüzurunda hazır olur (113, s. 117-180). Rəvayətə görə Anadoludakı qızılbaş şiələr ziyarət etdikləri görklü ağaca baş endirər, ildə bir dəfə orada mərasim keçirər və qurban verərmişlər (22, s. 19). Yaxud Kiçik Asiya qızılbaşlarında müqəddəs ağacın ilahi vəsf daşıdığını bildirmək üçün həmin ağaclar sadəcə olaraq "dədə ağacı" adlandırılırdı (22, s. 18). Türklərin mifoloji düşüncəsinə görə müqəddəs "övliya ağac" Tanrıya qovuşmağın yolu idi (22, s. 17). Xakasların təsəvvüründə isə ağac "insan", "insanın canı", "soy uruq" məfhumlarını ifadə edir (22, s. 18). Deməli, əski təsəvvürlərin formalaşması insan və təbiətin vəhdəti, təbiət hadisələrinin insanın təsəvvüründə qavranılması və mifoloji məzmun verilməsi ilə də bağlı olmuşdur. Həyat ağacının mifoloji xüsusiyyətləri də bu düşüncə tərzilə bağlıdır. Müqəddəs mənşəli Ər Soqotoh Günəşi və göyün şərq istiqamətində təsvir edilən həyat ağacını müqəddəs sayır. Dastanda deyilir ki, Xaqan ağac elə böyük imiş ki, ortadakı budaqları belə göydə mavi bir duman kimi görünürmüş, zirvəsi isə doqquz göyü dəlib keçirmiş (125, s. 105). Ta qədimdən insanları hardan gəldim, hara gedəcəyəm? Əzəl nə idim, nə olcağam? kimi fəlsəfi suallar düşündürmüş, sualların cavabı isə kainatın sonsuz sirli aləmində aranmışdır. Qədim insanların düşüncəsinə hakim olan kosmik dünyanın üç qatlı quruluşu dünya ağacı ilə bağlı əfsanə və inanclarda tam şəkildə əks olunmuşdur. Şaman əfsanələrində deyilir ki, dünyanın tən ortasında əzəldən

yaranmış Göy Təpə ucalır. Göy təpənin zirvəsində isə Bay Dirək boy atır. Bu Bay Dirəyin dörd budağı göy qübbəsinin bütün qatlarını yarıb keçir. Göyün qatlarını Bay Dirəyin budaqları saxlayır. Bay Dirəyin kökü Yerin bütün qatlarından keçib dərin sulara qədər işləyir... Bay Dirəyin tökülən və yenidən boy atan yarpaqlarında adamların adları yazılıb. Adam ölməmişdən qırx gün qabaq ruhu göyərçin donunda bədəni tərk edir və uçub Bay Dirəyin yanına gedir. Ruh öz yarpağını tapıb onun üstünə qonur (100, s. 133). Ibn Fadlanın Başkurt şamanizminə dair verdiyi məlumata görə, Başkurtlar qış, yaz, yağış, külək, ağac, heyvan, insan, su, gecə, gündüz, ölüm, həyat və yer kimi varlıqların hər biri üçün ayrı-ayrı Tanrıların olduğuna, ən böyük Tanrının da göydə yaşadığına inanırdılar. Başkurtlar ağacdan bir əşya düzəldib onu bir yerə asar, səfərə çıxarkən, yaxud düşmənlə qarşılaşdıqları vaxt onu öpər və ona səcdə edərlərdi (121, s. 10). A. Inan şaman davullarında Günəş, Ay, ulduz, şimşəklə yanaşı qayın ağacı rəsmi çəkildiyini qeyd edir. Saqay şamanı qayın ağacı rəsminin izahında isə deyir ki, biz Ülgen atamızdan ilk törədiyimiz zaman Umay anamızla bərabər bu iki qayın ağacı yerə endi (pis pastap Ülgen adamnan töreende ımay kada tüstür pu ikki kazın (121, s. 64). Uyğurların Törəyiş əfsanələrinə görə uyğurların qədim yurdlarında Qara-Qorum adlı bir dağ vardı. Bu dağdan iki çay-Selenqə və Tola çayları axırdı. Bir gecə bu çaylar arasındakı bir ağac üzərinə müqəddəs işıq enir, 9 ay 10 gün sonra ağac eyni insan kimi beş uşaq dünyaya gətirir. B. Ögəl göydən işığın enməsini uyğurların Bögü Xaqan zamanında qəbul etdikləri Mani dini ilə bağlı olduğunu, uşaqların isə Tanrı tərəfindən göndərildiyini, ağacın onları dünyaya gətirməsini isə ona həvalə edilmiş vəzifə olduğu qeyd edir (125, s. 83). Xalq inamına görə «hər bir şeyin, ağacın, suyun əyəsi var», «nə ki, görürük hamısı əyəlidi» ifadələri, «gecə ağac altına getməzlər əyəsi səni vırar» kimi inamlar, ümumilikdə ağacla bağlı inanclar sisteminin bir hissəsidir. Telenqitlər də inanırdılar ki, hər ağacın ezze-sahibi, ruhu var. Onların inamına görə ağacın ezzi-sahibi ruhu (aqaştın ezzi) insan taleyini himayə edir (85, s. 31). Fikrimizcə, bu günkü ağac inancı əski düşüncədəki həyat ağacı konsepsiyasının fikri

ifadəsidir. Əski türk düşüncəsində dünyanın üçqatlı quruluşu həyat ağacı ilə ifadə olunaraq ağac inancında qorunub saxlanmışdır. Inanca görə müqəddəs ağaclar qurusa belə onu kəsib istifadə etməzlər. Ağacı kəsən adamın sonsuz qalacağına inanırmışlar. Yaşıl ağaca toxunmaq isə ziyanla nəticələnə bilərmiş. Ağaclarla bağlı işlənən atalar sözləri də maraqlıdır. «Söğüt süliŋe kadhıŋ kasıŋa=söyüd ağacına yaşlıq uyğundur, qayın ağacına qatılıq daha yaraşıqlıdır (120, s. 134). Xalq arasında qələmə ağacının əsməsi ilə bağlı müxtəlif fikirlər var. Deyirlər ki, günüsü olan qadın qələmə ağacına söykəndiyinə görə qələmə həmişə əsir. Bu deyimlə bağlı topladığımız bir əfsanə isə dini rəvayətdən qaynaqlanır. Əfsanəyə görə Sara Ibrahim peyğəmbərin evlənməsindən çox məyyus olur. Günlərin bir günü fikirli-fikirli qələmə ağacının altında oturur. Onun ürəyinin əsməsi bu ağaca keçir. Elə o zamandan qələmə ağacı əsim-əsim əsir.

Maraqlıdır ki, əski türklərdə doğum ilahəsi, Tanrı məhfumu ağacla əlaqədar düşünülmüş, hətta əkiz kimi qəbul olunmuşdur (82, s. 33). Şümerlərin Uruk şəhərindən tapılmış abidədəki qabartmalı rəsmdə doğum və məhsuldarlıq ilahəsi Ininnin əlində insanlara, heyvanlara gümrahlıq, həyat bəxş edən müqəddəs ağac təsvir edilmişdir (82, s. 33). Vəli Baxşəliyev Gəmiqaya rəsmlərində həyat ağacının yanında duran iki keçi və bir oğlaq təsvirini, habelə ağac budağının yanında üzbəüz duran iki keçi təsvirlərini qədim insanların məhsuldarlıq inancları ilə bağlamış, Ön Asiya incəsənətinin ən populyar təsviri adlandırmışdır (18, s. 42). Həyat ağacı təsvirinə II Kültəpə qazıntılarından tapılmış boyalı qablar, Şahtaxtı və Muncuqlutəpədən aşkar olunan silindir möhürlər üzərində də rast gəlinir (18, s. 24). Alma-Ata yaxınlığında aşkar edilmiş Issıq kurqanındakı qızıl döyüşçünün üzərindəki əşyalar və onlardakı müəyyən təsvirlər (burada həyat ağacı təsviri də verilmişdir) mifoloji əlamətləri ilə seçilir. Məlum olduğu kimi, "Oğuz Xaqan" dastanında Oğuzun ikinci xanımı suyun ortasındakı adacıqda, ağac koğuşunda oturmuş vəziyyətdə təsvir edilmişdir. Oğuz xaqanın ondan olan oğlanlarını Göy xan, Dəniz xan, Tağ xan

adlandırması kosmoqonik görüşləri ifadə edir. Belə ki, Oğuzun ikinci xanımı dünya ağacının təmsilçisidir. Bu motiv ağac inancı ilə bağlı əfsanələrdə çox geniş şəkildə yayılmışdır. «Oğuz xaqan» dastanında bir qadının ağacla eyniləşdirilməsi, yaxud qadının ağacdan törəməsi mifi ilə rastlaşırıq. Qədim sənət əsərlərindəki həyat ağacı təsvirləri də mifoloji düşüncənin ifadəsidir. "Oğuznamə"nin uyğur versiyasında deyilir: "Oğuz kağan avğa ketdi. Bir köl aras (ı)nıda alından bir (j)ığaç kördi. Bu (y)ığaçnun kabuçağında bir kız bar erdi, yalğuz oturur erdi. (70, s. 14-15). Yakut şamanlarına görə qamların canı göydəki müqəddəs ağacın (ıyık mas) budaqlarında bitir. Qam anasının qarnında ikən bu ağacdakı can (kut) yerə enib gələcək qamın vücuduna girir (121, s. 84). Yakut şamanlarının hər birinin sahib olduğu Turuu adlı ağacı varmış. Şaman olmaq istəyənlər bir ağac əkər, ağacın böyüməsi ilə də rütbələri artardı. Şaman öləndə isə ağac yox edilərdi. Yakut mifologiyasına görə Tanrı göydə ilk şamanı yaratdığı zaman onun evinin, qapısının önünə səkkiz budaqlı bir ağac əkibmiş. Göydəki şaman əbədi yaşadığından onun ağacı da solmadan əbədi durur. Bu müqəddəs göy ağacına "Tuspet-Turuu", yəni "yıxılmayan, sökülməyən" adı vermiş, ölümlü şamanların yerdəki ağacları isə Turuu adlandırmışdır. Göydəki bu əbədi ağac böyümüş, çoxlu budaqları olmuş, Tanrının övaldlarının hamısı bu ağacların himayəsində olmuşdur. Insanların ruhları da budaqlar arasında dolaşırmış. Bir insan doğulan zaman ağacın budaqlarından bir ruh gəlir və insana can verirmiş. Yakutların böyük Tanrısı Ayığ Toyun insanların bəd ruhlar və xəstəliklərdən əziyyət çəkdiyini görüncə yerə üç şaman göndərmiş və onların çadırlarının önünə üç ağac əkmiş, bəd ruhlara necə qalib gələcəklərini söyləmişdir (125, s. 94). Xakaslarda isə yaşlılar qayın ağacının yerin dərinlərinə işləmiş köklərində insanları yer altındakı əcdadlar aləmi ilə bağlayan gücün ifadəsini görürdülər (22, s. 17). Müqəddəs ağacdan nənni asıb övlad istəmə, müqəddəs yerləri ziyarət edərkən niyyət etmə və digər mərasimlərlə bağlı inanclar Azərbaycan, o cümlədən Naxçıvan üçün də xarakterikdir. A.Inan məlumat verir ki, Yakut şamanlarında qısır qadınlar müqəddəs ağacın yanında ayin keçirərmişlər (121, s. 168).

Hətta qırğızların milli eposu “Manas” dastanında Yaqub xan ona övlad verməyən arvadından şikayət edib deyir:

Tanrıya tövbe edip, bana bir gün bakmaz!
Bir elmanın altına, giderek oynamadı!
Kısırlıktan kurtulup, kutsal yol bulamadı! (125, s. 506)

Xalq arasında yuxuda yaşıl ağac görmək xeyrə yozulur. «Manas» dastanında Manasın ulu xatunu Kanıkey röyasında ocaqdan bir ağac göyərib göyə qədər yüksəldiyini, qaynanası, qaynatasının da ağaca dırmanaraq göyə çıxdığını görür. Bu yuxudan sonra Manas dirilir və həyat qazanır (125, s. 514). Osmanlı imperatorluğunun qurucusu Osman Qazinin yuxusuna girib ona hakimiyyətinin haralaracan uzanacağını xəbər verən də hər yana qol-budaq atan və budaqlarının kölgəsi dord bir yanı örtən ağac idi (22, s. 17). “Qara Atlı xan” adlı Altay nağılında ağac koğuşu uşağı gizlətməklə Qara Atlı xana uğur gətirir. Çünki, ona oğlunun olduğu müjdəsini quş eyni ağac üzərindən xəbər verir.

Ağac pirləri də əski inamlar sistemini əks etdirir. Ağac piri inancında ağacın barlı, yaxud barsız olmasının əhəmiyyəti yoxdur. Əgər armud barlı ağacdırsa, çinar, dağdağan, çalı bitkisi, palıd, ardıc barsız ağaclardır. Qırğızlarda şamanlarla bağlı müqəddəs ağaclar, ataların və böyük şamanların məzarları ziyarətgahlara çevrilmişdir. Hətta belə ağaclara aid əlamətlər də müqəddəsləşdirilir. Şahbuz rayonun Qarababa kənd sakini Piriyev Nemət Əli oğlunun söylədiyinə görə, bir gün Musa peyğəmbər heyvanları otaranda bərk yağış yağır. O, daldalanmaq üçün bir kolun dalına girir. Amma kolun yarpaqları kiçik olduğundan Musa peyğəmbər islanır. Oradan çıxanda deyir ki, səni görüm doqquz dəfə qabığın soyulsun. Kolun adı doqquzdon qalır. Sonra ardıc ağacının altına girir və yağışdan qorunur. Musa peyğəmbər ağaca alqış deyir: «Səni görüm həmişə yaşıl olasan». Elə o vaxtdan da ardıc ağacı yaşıldı (52, s. 39).

Ardıc ağacının müqəddəsləşdirilməsi, onun qız şəklində əfsanələşdirilməsinin qaynaqları dünya ağacı konsepsiyası ilə bağlı

olmaqla yanaşı şaman inanclarında əks olunmuşdur. «Qara xan oğlu Alman-Bet» dastanında deyilir:

Bütün kutsal yerlərin, takdisiyle doğmuştu.
Ardıçlı məzarların, Tanrısıyla doğmuştu,
Alman-Bet doğduğuda. (125, s. 103-304)

XI yüzillikdə toplanmış, əski türk şeirlərinin birində "Ardı seni kız bodı anınğ tal, yayılır anınğ artuçı burnı takı kıval" misrasını Mahmud Kaşğarlı "kız seni yordu, onun boyu dal gibi, iki yana ardıç gibi salınır, burnu da düzgündür (118, s. 412)" yayılır mənasında yozur. Bahaəddin Ögəl isə qızın ardıca bənzədilməsini onun gizli məna ehtiva edə biləcəyi şəkildə izah edir (125, s. 473). Naxçıvandan toplanmış «Çömçəxatun» əfsanəsində qız yamyaşıl ardıc ağacına çevrilir (12, s. 92). Fikrimizcə, bu bənzətmələr, əfsanələrdəki mifoloji çevrilmələr ağac inancını, ağacın müqəddəsliyini ifadə edir.

Tamga suvı taşra çıkıp tagığ öter,
Artuçları tegre önüp tizgin yeter.

Bu suyun qolu çıxar,
Çevrəsində at dizgini kimi dağı geçer,
Sıra-sıra ardıç yetişir (119, s. 424).

Altayda, Qazaxıstanda, Sibirdə yaşayan türk xalqları bədnəzərə və şər ruhlara qarşı ardıc ağacının budaqlarını yandırıb tüstüsünü xəstəyə verərmişlər (61, s. 346). Naxçıvanda əksər pirlərdə ardıc ağacı var və insanlar onu müqəddəs sayaraq toxunmazlar. «Divani- lüğət-it türk» kitabında Kaşqarda iki kənd artuç-ardıç adı ilə qeydə alınmışdır. (118, s. 95).

Bilqamıs haqqında dastanın "Bilqamıs və palıd ağacı" hissəsində, Inanna Fərat çayının sahillərində küləyin kökündən çıxardığı hulupuppu ağacı görür. Inanna ağacı Uruka gətirir, müqəddəs bağında əkir ki, onun kökündən özünə yataq və taxt

düzəltsin. Elə ki, ağac böyüyür, onun başında Anzud quşu, kökləri arasında ilan, kötüyündə isə qadın cildində olan pəri Lilit özünə məskən salır. Inanna Bilqamısa üz tutur. Bilqamıs bütün çətinliklərə baxmayaraq dostları ilə ağacları kəsir və gətirib Inannaya verir. Inanna bu ağacın yoğun budaqlarından və kökündən pukku (baraban), nazik budaqlarından isə mukku (baraban çubuqları) düzəldib Bilqamısa verir. Bilqamısın bu sehirli əşyalarla etdiyi bir çox hərəkətlər şəhər əhalisinin narazılığına səbəb olur və əşyalar onun əlindən alınır axirət dünyasına göndərilir (69, s. 90). Qədim Şumer mənbələrindəki ağac və ağacdan düzəldilən qeyri-adi gücə sahib əşyalar prinsipcə nağıllarımızdakı sehirli çubuğa çox bənzəyir. Yusif Vəzir Çəmənzəminli "Məlik Məmməd" nağılındakı alma ağacını Avestada bəhs olunan "Naara" adlandırılan əbədi həyat ağacına bənzədir. Əlbəttə, bu bənzətmə təbiidir. Çünki həyat ağacı, dünya ağacı, nəinki türk xalqlarının, bütün dünya xalqlarının mifologiyası üçün xarakterikdir. Dilimizdə işlənən «nəsil ağacı», «soy ağacı», «soykötüyü» ifadələri etnosun mifik düşüncəsindən qaynaqlanır. "Oğuz Xaqan"da Urus bəyin oğlu Oğuz xaqana xitabən deyir: "Biznin kutlı biz sennin kutun bolmuş, biznin uruğlı biz sennin (y) ığaç (u)nun Uruğu bolmuş bolub turur, yəni ki, bizim xoşbəxtliyimiz sənin xoşbəxtliyindi, bizim soyumuz sənin nəsil ağacının budağıdır (70, s. 22). Göründüyü kimi, Azərbaycan folklorunun janrlarında bir neçə komponent birləşdirilmiş, mifoloji dünyagörüş ifadə olunmuşdur. Nağıllarda sehirli quşların ağacların başına qonub danışması təsadüf kimi dəyərləndirlə bilməz. "Məlik Cümşüd" nağılında deyilir ki, Məlik Cümşüd çox işləyib yorulduğundan bir ağacın dibində uzanıb yatır. Yuxuda görür ki, ağacın başına bir quş qonub. Onun başı gözəl bir qız, bədəni isə quş idi. Məlik Cümşüd quşu tutmaq istəyəndə quş dilə gəlib deyir: «Məni belə tuta bilməzsən, mən Məleykə Cahan Əfruz xanımın kəniziyəm, adım Mürği Xəndan, yerim Taxti Süleymandır» (113, s. 198). Göründüyü kimi məhəbbət dastanında və nağılda motiv oxşarlığı vardır. Əsas qəhrəmanın ağac dibində yatması məhəbbət dastanlarındakı qəhrəmanın yuxu məkanilə eyniyyət təşkil edir.

«Çalıb-çağıran ağac» nağılında padşahın kiçik oğlu Məlik Cümşüd gedər-gəlməz yolla gedir, bütün tilsimləri sındırır və çalıb-çağıran ağacı əldə edir, qardaşlarını dardan qurtararaq hərəsinə bir padşahın qızını alır. Qardaşları Məlik Cümşüdə xəyanət etsələr də sevgilisi Gülnaz xanım çalıb-çağıran ağacın izi ilə həm Məlik Cümşüdü tapır, həm də həqiqəti aşkara çıxarır (12, s. 148). Ümumtürk folklorunda mifoloji ağac obrazı bəzən alma ağacı, yaxud onun meyvəsi ilə ifadə olunur. "Məlikməmməd" nağılında alma ağacının pis qorunması, almaların oğurlanması nağılın əsas süjet xəttini təşkil edir. Nağılda almalar insanı cavanlaşdırmaqla yanaşı hadisələrin mürəkkəb şəkil almasına səbəb olan amil kimi göstərilir. Məlikməmməd qardaşlarından fərqli olaraq alma ağacını yaxşı qoruyur və inadkarlığı ilə qələbə əldə edir. Fikrimizcə, mifoloji düşüm tərzində müqəddəs meyvə, bitki, yaxud ağac eyni mənanı ifadə etmişdir. "Məlik Məmməd və Məlik Əhməd" nağılına görə padşah yatır, yuxuda ona deyirlər ki, səhər sübh namazından qabaq baxçadakı hovuzun qırağına get və orada suyun üzündə alma var onu götür, ortadan tən yarı böl, yarısını ver qonşun naxırçıya arvadıynan yesin, yarısını da özün hərəminlə ye (14, s. 267). Almanı yeyən xəstələr sağalır, qocalar cavanlaşır, övladı olmayanların övladı olur. Nağıllarımızda almanın mifoloji xüsusiyyəti onun təqdim olunması ilə də bağlıdır. Dərvişin almanı təqdim etməsində meyvənin sakral gücü ifadə olunur. "Ölü Məhəmməd" nağılına görə də dərvişin qırmızı alması övlad bəxş edir. Lakin burada dərviş qızın qismətinə düşən payı ona dolayı yolla çatdırır. Nağılda deyilir ki, qız hər gün bulağa gedəndə bir dərvişlə qarşılaşır və dərviş qıza "Xassan, xubsan, ölüyə münasibsən" deyir. Bu hadisə səbəbilə ata-ana qızını götürüb yad məmləkətlərə aparır ki, qız bəladan uzaq olsun. Əslində isə onu münasib görüldüyü "ölü" taleyinə qovuşdururlar. Qız ölü Məhəmmədin tilsimini sındırır, onlar evlənirlər (14, s. 291). Qaqauzların "Qızıl at" nağılında cadu qarı qocanı kor edib, gözlərini tilsimləyib almada gizlədir. Qəhrəman Todur qarını cəzalandırır, evindən götürdüyü almanı 40 gün qocaya yedirdib gözlərini yenidən qazandırır (59, s. 132). Bayatılarımızda alma insana murad verir:

Ağ alma, qızıl alma,
Gəl yola düzül alma.
Ya mənim muradımı ver,
Ya mənnən üzül alma (52, s. 102).

Almanın mifoloji xüsusiyyəti, cavanlıq meyvəsi adlandırılması ehtimal ki, onun tərkibindəki vitaminlərlə də əlaqəlidir. Bu sahədə araşdırma aparan Qızılgül Babazadə almanın "E" vitamini ilə zəngin olduğunu, bu vitaminin isə insan orqanizmində hüceyrələrin qocalma prosesini ləngitdiyini qeyd edir. Müəllif Y.P.Laptevə istinadən məlumat verir ki, alma asitozun- qan və toxumalarda qocalan hüceyrələrin dağılması nəticəsində əmələ gələn turş maddələrin yığılmasına mane olur. Almanın tərkibində fosfor və yaxşı assimilə olunan qənd olduğundan, o zehni əməklə məşğul olanlara çox xeyirlidir (17, s. 140-144). Özbəklərin "Ernəzərlə Kimanəzər" nağılında bacısı Ernəzəri divdən qorumaq üçün alma eləyib taxcaya qoyur (113, s. 14). Azərbaycan nağıllarındakı padşah qızlarının seçib bəyəndikləri oğlanlara alma atması da digər türk xalqlarının da nağıllarındakı motivlərlə eyni mənşəlidir. "Ernəzərlə Kimanəzər" nağılında padşahın kiçik qızı almanı Ernəzərə atır (113, s. 9). Göründüyü kimi, türklərə xas düşüncə folklorun bütün janrlarında ifadə olunmuşdur. Xalq deyimlərində işlənən «arxanca qırmızı alma göndərməmişdim» ifadəsi keçmiş zamanlarda almanın xoş niyyət, xoş məram ifadə etdiyin göstərir. Inama görə, yuxuda alma görənin övladı olar. Əfsanə və inanclardakı ağacla bağlı mifoloji motivlərin araşdırılması, bu motivlərin ümumtürk folkloru üçün xarakterik olduğunu və dünya ağacı konsepsiyasını əks etdirdiyini təsdiq edir. Bu konsepsiya milli ornamentlərin ifadəsində də görülməkdədir.

Azərbaycan xalqının milli xüsusiyyətlərini özündə əks etdirən buta şifahi və yazılı ədəbiyyata, sənətə türk etnosunun mifoloji düşüncəsini ifadə edən anlayış, simvol kimi daxil olmuşdur.

Folklorda buta ulu əcdadlarımızın kosmoqonik düşüncəsinin daşıyıcısı missiyasını yerinə yetirir. Qədim insanların düşüncəsində

su, bitki, dağ və digər varlıqlar müqəddəs hesab edilmiş, həyatın ilkin başlanğıcı sayılmışdır. Bu baxımdan buta nəslin davamı, artımın simvoludur. Buta Azərbaycan dastanlarında aşiq və məşuq arasında xəyali kontakt rolunu oynayır. O, məhəbbət dastanlarında görünməmiş bir eşqin, üstün, ilahi bir məhəbbətin nümunəsi olaraq seçilmiş qəhrəmana-aşiqə aşıqlıq, şairlik istedadı da bəxş edir. Dastanlarımızda, nağıllarda aşiqə «buta verilməsi» ixtiyar qoca-Xızır tərəfindən eşq şərbətinin içirdilməsi ilə başlayır. Bir-birini heç vaxt görməyən iki gənc ayrı-ayrılıqda, yuxuda, xəyali vəziyyətdə onlara verilən şərbətdən qız oğlanın, oğlan isə qızın bir anlıq görüntüsü ilə qeyri-adi sevgiyə, məhəbbətə düşür. Ümumiyyətlə folklor nümunələrinin araşdırılması göstərir ki, hər kəsə buta verilmir. Buta vermə yalnız seçilmişlərə xasdır. Bu seçilmişlər buta vasitəsilə heç kəsə aid olmayan bir neçə fərqli xüsusiyyəti də özü üçün qazanmış olur. Aşiqin uzun məşəqqətli sınaqlardan keçməsi son olaraq sevgililərin ilahi vüsalı ilə başa çatır. Buta dünyada mövcud olan qanunauyğunluqların fərqli bir formada və daha üstün icrası üçün vasitədir. Məhəbbət dastanlarında dərviş, ixtiyar qoca, pir və s. mifik obrazların qızı oğlana ani olaraq göstərməsi, bəzən isə eşq şərbətini içirtməsi hadisəsinə «buta aldı», «buta verildi» deyilir. Azərbaycan folklor nümunələrinin bir çoxunda həmçinin buta adı çəkilmədən, yuxugörmələrlə bağlı bir neçə süjet xətti vardır. Yuxunun ardınca getmə, yuxuda sevgilisini görmə, yuxuda başına gələcəkləri görmə və s. hadisələr də, fikrimizcə, «buta vermə» ilə paralel şəkildə izah etmək lazımdır. Məhəbbət dastanlarında aşiqə buta verilməsi, yaxud ona dolu qabdan eşq şərbəti içirdilməsi, nağıllarda qəhrəmanın yuxusunun ardınca gedib xöşbəxtliyə qovuşması ilə bağlı hadisələr mücərrəd buta anlayışında birləşir. Demək, buta verilməsi ümumi və mücərrəddir. Məhz bu mücərrədlik butanı milli özəlliklərin daşıyıcısına çevirmişdir. Buta verilməsi, buta alınması yuxuda baş verdiyindən yuxu və buta bir vəhdət təşkil edir. Kamil Vəliyev türklərin yuxuya böyük əhəmiyyət verdiyini, yuxunu və yuxuyozmanı insan təsəvvürünün mənəvi aləminin dərinliklərində

gedən gizli dünyanın bəlirtisi və insanın ilk mifi adlandırmışdır (105, s. 109).

Məhərrəm Cəfərlinin fikrincə, məhəbbət dastanlarımızın əksəriyyətindəki Məşuqə obrazı təsəvvüfi təsəvvürlərdəki Məşuqə, yəni Allahın təcəllası obrazıdır...Yuxu isə ümumiyyətlə sakral və profan dünyaların kəsişdiyi irrasional məkandır (25, s. 86).

Folklorşünas Hüseyn Ismayılov dastanlardakı yuxugörməni maddi aləmin gerçəkliyi, buta almanı isə fizioloji oyanma ilə əlaqədar ideal təzahür adlandırmışdır (55, s. 213).

Azərbaycan məhəbbət dastanlarının strukturu, təməli də buta üzərində qurulur. Bu əsas üzərində cərəyan edən hadisələrin mürəkkəb inkişafı və məqsədi sonda aydınlaşır. Butadan başlanan aşiqliyin yolu məşəqqət və əzablardan keçir. Butanın alınması, yaxud buta verilməsi zahirən sadə, adi görünür. «Aşıq Qərib» dastanında deyilir: « Rəsul yatmışdı, yuxuda gördü ki, Tiflis şəhərində behişt misalı bir bağdadı, bunun başının üstündə ceyran misalı gözəl bir qız... Bu qızın yanında bir dərviş, dərviş qızın əlini Rəsula uzadıb:

- Rəsul, bu qız Tiflisli Xacə Sənanın qızı Şahsənəmdir, bunu sənə buta verirəm, çox çəkməz biri-birinizə çatarsız, deyib çəkildi (10, s. 170) «Qurbani» dastanında deyilir: « Qurbaninin göz evi örtülü, könül evi açıq idi. Onun yuxusuna Gəncə şəhərində Ziyad xanın qızı Pəri xanım girdi. Pəri xanımın əlini Qurbaninin əlinə verib onları bir-birinə buta elədilər (10, s. 207).

«Abbas və Gülgəz» dastanında isə deyilir:

«Abbası yuxudan ayılda bilməyəndə kimi deyir huşun itirib, kimi deyir ölüb. Bir qarı nəbzin tutub dedi:

- Heç nə olmayıb, o, eşq yuxusuna gedib. Bu saat Təbrizli Batman Qılınc Məhəmməd bəyin bacısı Pəri xanımı ona buta verillər» (10, s. 263).

«Qul Mahmud» dastanına görə isə Mahmud qardaşı Qəmbərlə Eynəl Yaqut pirində yatanda gecə Eynəl Yaqut Mahmuda bir qab şərab verdi. Mahmud içənnən sonra qabın dibində qalanı verdi Qəmbərə bununla da hər ikisi şair oldu, Mahmud isə Misir şəhərində Cəfər paşanın qızı Nigar xanıma buta verildi (10, s. 309).

Məhəbbət dastanlarının əsas kompozisiyasını təşkil edən buta dastan yaradıcılığında əhəmiyyətli rol oynayır. Göründüyü kimi, məhəbbət dastanlarında buta və yuxu bir-birini tamamlayan əsas elementlərdir. Eşq yanğısı verən içki, badə də butanın əsas elementlərindən biridir. Məhəbbət dastanlarına görə buta almış aşiq igidliyi və dürüstlüyü ilə də seçilir. Qurbani dastanında deyilir:

Kiçiklərdən xəta, böyükdən əta,
Mərd iyid odu ki, dediyin tuta,
Şahlar şahı mənə veribdi buta,
Mətləbimdi, Pəri üçün gəlmişəm (10, s.231).

Dastan ilahi eşqin, butanın verilməsi ilə başlanır, dastanın sonu həqiqi aşiqin yaxud aşiq və məşuqun haqqa - ilahi vüsala qovuşması ilə bitir. Çünki sevgililərin könül evini yaxınlaşdıran dərviş, Xızır seçilmişləri haqq dünyasına qovuşdurur.

Qurbanidi mənin adım,
Mövlamdan aldım muradım (10, s. 241).

Yaxud;

Özüm gördüm ərənləri,
Mənə badə verənləri (10, s. 241).

Bu misralardan aydın olur ki, buta verənlər də ilahi dərgahdan olan seçilmişlərdir.

Ağalar ağası, ağalar xası,
Ana, Mövlam mənə buta veribdi,
Düldülün sahibi Qənbər ağası,
Ana, Mövlam mənə buta veribdi (10, s. 263)

Yaxud badə içirdilən aşiq can yanğısına deyil ruh yanğısına düşür və ilahi məhəbbətə çatır.

Abbasam yoxdu məkanım,
Sana qurban şirin canım,

Şəhrinizdə Pəri xanım,
Sidqin Mövlaya bağladı (10, s. 265)

Ilahi məhəbbət, Tanrının mələklərdən üstün qıldığı insanı məhz yaradıcıya aid olan həyata qovuşdurur. Həsrət mükafatla- Tanrının ərməğanı əbədi vüsalla bitir. Məhəbbət dastanlarının ənənəvi özəlliyi onun buta verməni -sevgini tərənnüm etməsi, buta ilə bağlı məhəbbəti bədii boyalarla əks etdirməsindən ibarətdir. Buta vasitəsi ilə təlqin olunan yüksək və bəşəri hisslər insanlığı fanilikdən uzaqlaşmağa, dünyəviliyə hər zaman boy atıb, yaşamağa, yaşatmağa varolmağa yönləndir, istəyinə, sevgisinə çatdırır.

Butanın özəlliklərini ümumtürk düşüncəsi prizmasından baxdıqda daha aydın təsəvvür etmək olur. Qədim türk dastanlarında əfsanə və inanclarda buta həyat ağacını, dünya ağacını simvolizə edir. Ilkin başlanğıc olaraq qəbul edilmiş təbiət ünsürlərinin bir arada verilməsi onların mövcudluğunun əsasıdır. Buna görə də bitki, ondan ayrılıqda düşünülməsi mümkün olmayan su- yəni bulaq, çeşmə və dağlar birlikdə təsvir edilir. Ümumtürk mifologiyasında bu mənzərə aydın görünür. Altay mifologiyasına görə göy üzünə doğru çox böyük şam ağacı yüksəlir. Göyləri dəlib çıxan bu ağacın təpəsində Tanrı Ülgən oturur. Altay «Yaradılış» dastanına görə bu ağacların doqquz budağı var. Ümumiyyətlə, Yaradılış dastanlarında ağaclar əsasən böyük dağların təpəsində olur. Güney Sibirdəki Abakan tatarlarının əfsanələrində dünyanın ortasında göylərə qədər yüksələn dəmir dağın üzərində yeddi budaqlı qayın ağacı obrazına rastlanır. «Manas» dastanında da Tanrıdan xəbər gətirən ağ saqqallı qoca uşağa qayın ağacı üzərindən səslənib qeyb olur. Şumerlərin «Bilqamıs» dastanında cənnət müqəddəs sidr ağacları ilə örtülü dağ üzərindədir və yanından bir çay axır. Türk mifologiyasında su, həyat ağacı, onların mövcud olduğu yer, yəni dağlar bütöv halda bir yerdə təsvir olunur. Altay əfsanələrinə görə göyün on ikinci qatına qədər yüksələn Dünya dağı üzərində qayın ağacı, ağacın dibində isə müqəddəs həyat suyu var.

Yakutlarda sonsuz qadınlar yuvalı qara şam ağacına gələr, ağ at dərisini ağacın altına sərib ağacın qarşısında dua edərlər (121, s. 64). Qadir Qədirzadə Sibir və Altay xalqlarında ağaclara bez, parça bağlamanı ağac yiyəsini (iççi) ruzi salmaq, yaxud ağac ruhuna qurban xarakteri daşıması ilə izah edir (63, s. 267).

V.M. Sısoyevin Naxçıvanda Hacıvar kəndi ətrafında yerləşən Xuda Divan qəbristanlığı və iki qaraağacla bağlı qeydə aldığı əfsanə həyat ağacının kosmik təsvirini verir. Əfsanədə deyilir: Naxçıvan şəhərinin yaxınlığında Hacıvar ətrafında bir-birindən 300-400 addım aralı yerləşən iki qaraağac ağacı vardır. Belə hesab edirlər ki, onlar əkizdir və torpağın altında olan kökləri ilə bir-biri ilə birləşirlər. Bu ağaclarda şişlərin əmələ gəlməsini onların hamiləliyi ilə izah edirlər. Onlardan birinin ətrafında, Yarımca kəndinə gedən yolun yaxınlığında göyərən qaraağacı köhnə qaraağacın oğlu hesab edirlər. Onun altında möhrədən kiçik otaq tikilmişdir, onun içərisində bu yerin sahibləri öz ölülərini dəfn etmiş və nəticədə ağacın ətrafındakı ərazinin bir qismində müsəlman qəbristanlığı yaranmışdır ki, o da ağaclarla birlikdə Xuda Divan adlanır, mənası Tanrı məhkəməsi deməkdir. Belə bir inam vardır ki, hər kim qaraağacın qurumuş budağını aparsa, o qızdırma xəstəliyinə tutulur (147, s. 108). Xalq arsında qara rəngli ağaclarla bağlı əfsanə ictimai motivlidir. Əfsanəyə görə Danzik (indiki Dan yeri) kəndinə gələn yadelli qoşun əsgərləri bir-bir yerli camaatın evlərinə paylaşdırılır. El ağsaqqalının tədbiri ilə hər kəs evindəki düşmən əsgəri öldürüb təndirlərdə gizlədirlər. Beləliklə də el namusunu, şərəfini qoruyurlar. Əsgərlərin basdırıldığı yerlərdən qara rəngdə ağaclar bitir (33, s. 143-144).

Məhz bu arxaik düşüncə bu gün xalq inanclarında geniş əks olunmuşdur. Məlum olduğu kimi, Naxçıvanın müxtəlif yerlərində bir çox ağaclar var ki, bunlara niyyət edilərək parça, bez bağlayırlar. Həmçinin belə müqəddəs bilinən ağaclardan bir budaq belə kəsilməz. «Kitabi- Dədə Qorqud» dastanında «kölgəlicə qaba ağacın kəsilməsin», «qaba ağacın qurumuşdu yaşardı axır», Burla xatunun dilindən:

Ilğıyıban qara dağım yıxan Qazan!
Kölgəlicə qaba ağacım kəsən Qazan! (56, s. 84)

Yaxud;

Qaba ağacda dal-budağın
Qurumuşdu yaşarıb göyərdi axır! (56, s. 136)

ifadələri ağacın kəsilməsi ilə insanın uğursuzluğa uğraması inancının olduğu bildirilir. Göründüyü kimi, ağacların pir adlandırılması onların müqəddəsliyinə işarədir. Müqəddəs ağac isə toxunulmazdır. Əşkab piri ilə bağlı əfsanədə beş söyüd ağacı və bulaqdan danışılır. Ağacları kəsmək istəyən çoban daşa dönür (52, s. 28). Muxtar Respublikada aparılan toplamalar zamanı ağac inancının əski izlərini özündə yaşadan və xalq arasında pir olaraq bilinən yerlərə çox rast gəlmişik. Mirəli Seyidov Özbəkistanın əski Əfrasiyab şəhərindən aşkar olunan qanadlı, quyruğu «buta» formalı qurd şəkilli tapıntının mifoloji əlamətlərini dəyərləndirərkən qurdun quyruğunun «buta» təsvirində verilməsini od, günəş və ağacın mifik bağlılığı ilə, həmçinin atropomorfik inamla zoomorfik inamın vahid inama çevrilməsi ilə əlaqələndirmişdir (85, s. 46-47). Xalq arasında ağac mifi ilə bağlı pirlər xüsusi əhəmiyyət daşımaqdadır. Tədqiqat zamanı Çinar piri, Ardınclı pir, Dağdağan piri, Söyüd piri və s. pirlərdən əlavə dağ armudu ağacının da eyni inancla bağlı olduğunun şahidi olduq. Nəinki barlı ağaclar, barsız ağaclar da eyni inancla bağlı olduğu üçün xalq tərəfindən qorunub saxlanılmaqdadır. Bahaəddin Ögəl Anadolu kəndlərində hər evin önündə və ya bağçasında bir ulu ağacın olduğunu qeyd edir (126, s. 468). Anadoluda tək, yalqız ağacların müqəddəsliyi ilə bağlı geniş yayılmış inanc bölgəmiz üçün də xarakterikdir. Ordubad rayonunun Nüsnüs kəndində böyük bir dağın başında tək ağac var. Bu ağacla bağlı yerli camaat arasında əfsanələr dolaşmaqdadır. Bu ağacı müqəddəs sayaraq ona toxunmurlar. Əfsanəyə görə, Nüsnüs kəndində bəy gözəlliyi dillərə düşmüş bir qızı zorla qaçırmaq istəyir. Qız dağlara tərəf üz tutub qaçır. Bəyin adamları qızı oxla vurub yaralayır. Qız üzünü göylərə

tutub aman istəyir və adamların gözləri önündə ağaca dönür (12, s. 72).

Mirəli Seyidov buta sözünün həm lüğəti, həm də mifoloji mənalarının türk dillərinin çoxunda şüvül, çubuq, hörük, qönçə, çiçək hörüyü və s. mənalar ifadə etməsini qeyd etmişdir, yazla bağlı qönçənin şaxələnməsinin artımla bağlı olduğunu, Dünya ağacının atributu kimi, onu simvolizə etdiyini söyləmişdir (82, s. 130-131).

Azərbaycanın qədim sənət əsərlərində həyat ağacı təsvirlərinə çox rast gəlinir (143, s. 77-85). Qədim Şərq sənətində (131, s. 28; 133, s. 244), o cümlədən Gəmiqaya təsvirlərində Həyat ağacının, yaxud ağac budağının hər iki yanında üzbəüz duran heyvan, yaxud insan təsvirləri vardır. Vəli Baxşəliyevin fikrinə görə, müqəddəs evlənmə səhnələrini əks etdirən belə təsvirlər məhsuldarlığın metaforik ifadəsidir (21, s. 203). Bu baxımdan deyə bilərik ki, Həyat ağacının atributu olan buta ilkin başlanğıcı, artımı simvolizə edir. Belə nəticəyə gəlmək olar ki, əski inanclarda ortaq yer tutan Dünya ağacı-həyat ağacı buta təsvirində ümumiləşdirilmişdir. Gəmiqayada dünya ağacı, həyat ağacı təsvirləri, ağac pirləri, ağacla bağlı inanclar, ağaca çevrilmə motivli əfsanələr və s. folklor nümunələri həyat ağacının Azərbaycan türklərinin mifologiyasında mühüm yer tutduğunu, butanın həyat ağacının simvolu olduğunu aydınlaşdırır. Demək əfsanə motivləri ilə xalqımızın əski dünyagörüşünün yaddaşlardan itmiş, yaxud görünməyən cəhətlərini, xalqımızın milli-mənəvi dəyərlərinin qaynaqlarını da bərpa etmək mümkündür.

Ağayar Şükürov qədim insan təfəkküründə bütövlüyü, mifoloji şüurda mahiyyət və hadisənin, şeylər və sözlər, adlanan və ad arasında aydın olmayan bölgünün təzahürünə rast gəlindiyini qeyd edərək, mifoloji şüurun konkret şeylərlə əlaqədar olduğunu, obyektlərinsə xarici hissi keyfiyyətlərlə bir-birinə yaxınlaşdığı fikrini önə çəkir (101, s. 44).

Butanın, həmçinin göz yaşını-suyu simvolizə etməsi də onun mifoloji məzmunu ilə bağlıdır. Tədqiqatlarımıza əsaslanaraq deyə bilərik ki, məhəbbət dastanlarında süjetin əsasında duran «butavermə», yaxud sənət nümunələrindəki buta təsvirləri türk

mifoloji düşüncəsindəki Dünya ağacını təmsil edir. Əfsanələrdəki ağaca dönmə motivi bu mifoloji görüşlərdən qaynaqlanır.

Su motivli əfsanələr. Əfsanələr inam, adət və ənənələri çox zəngin, orijinal biçimdə ifadə edir. Xalq yaradıcılığının qədim nümunələrindən olan bu janr spesifik cəhətləri ilə xüsusi maraq doğurur. Yığcam, sadə xalq danışıq dilində işlənən bədii təsvir vasitələri zahiri gözəllik, mübaliğə kimi deyil, köklü adətlərə bağlılığı üzə çıxarır. Bildiyimiz kimi, su qədim türklərdə müqəddəs anlayışdır. Əski türk yazılı abidələrində- qəbirüstü daşlarda ıduk-yer-sub ifadələri buna yazılı sübutdur. Lev Qumilyov türkyutların dinini araşdıraraq qeyd edir ki, yer-su dünyəvi toslar sırasına daxildir və sahib olduqları kultda izah edilir. Tos isə əbədi mövcudluq ruhu, yaxud ölmüşlərin ruhları adlanır (65, s. 95). Bilgə xaqan abidəsində deyilir: «Atam öləndən sonra türk tanrısının buyuruğu, müqəddəs türk yerinin, suyunun iradəsi ilə türk xalqınının üstündə xaqan oturdum». Yaxud «üzə tenqri ıduk yer-sub asra kağan kutı toplamadı erinç, tokuz oğuz bodun yerin, subın ıdıp tabğaçğaru bardı». Yəni «üstdə tanrı, müqəddəs yer-su, aşağıda xaqan bəxti yar olmadı, doqquz oğuz xalqı yerini, suyunu (Vətənini) buraxıb Tabğaça tərəf getdi» (37, s. 32-35-36). Göründüyü kimi, üstdə tanrı, müqəddəs yer-su, aşağıda xaqan ifadəsi əski türk düşüncə anlayışının əsasıdır.

Oljas Süleymenov «Az-ya» əsərində Gültəkin abidəsində işlənən «türk ıduk yeri-subu»- «müqəddəs türk yer-suyu» ifadəsində yer-sub və monqol rəvayətində adı çəkilən qoşa zirvəli dağ Suber (Sumer, Sumber), Şumer terminləri arasında oxşarlığa diqqəti çəkərək qeyd edir ki, qədim türklər sub- yeri ölkə mənasında işlətməklə ana yurd obrazını bu işarədə yaşatmışlar. O, prototürklərin vətəni Sibir sözünün etimologiyasını da bu terminlərlə izah edir (99, s. 213-214-215). Dilçi alim Firudin Rzayev III minillikdə Assur mənbələrində qeydə alınan subi (subar, subər, sabir, savir və s.) türk tayfalarının Naxçıvan ərazisində izləri olduğunu, Şərur bölgəsində qeydə alınmış Zeyvə yer adının etimologiyasında izahını vermişdir (80, s. 65). Vətən obrazının bu işarədə verilməsi fikrinə, oxşar təsdiqə Bilgə xaqan abidəsindəki yazıda da rast gəlirik: «Amtıka

taşığ… kazğanmış ağamın türk bodun… bu kağanınqda, bu beqləriqdə, yerinqdə, subınqda adırılmasar türk bodun özin edqü körtəçisən»- indiki daşı … qazanmış sərvəti türk xalqı… Bu xaqanından, bu bəylərindən, yerindən, suyundan ayrılmasan, türk xalqı özün yaxşılıq görəcəksən (37, s. 34-39). Yenisey abidələrindəki, qəbir daşlarına yazılan «yerimə yıta, subıma adırıldım» yəni «yerimdən, əfsus suyumdan ayrıldım» (37, s. 54) sözləri ölən adamın vətəninə, yurduna sonsuz məhəbbətini, duyğularını ifadə etməklə «yer-sub»- yer və suların türk düşüncə tərzində toxunulmaz və müqəddəs Vətən anlayışı ifadə edir. Mifə görə, «lap qabaxlar allahdan başqa heç kim yoxuymuş. Yer üzü də başdan-ayağa suymuş. Allah bı suyu lil eliyir. Sonra bı lili qurudup torpax eliyir. Sora torpaxdan bitkiləri cücərdir. Onnan sora da torpaxdan palçıx qəyirip insannarı yaradır, onnara uruh verir» (9, s. 35).

Azərbaycan türklərində su, bulaq anlayışı ilə birləşərək bir bütünlük təşkil edir. Bunun bariz nümunəsi kimi «Yeddi bulaq» əfsanələrini göstərə bilərik. Şahbuz rayonunun Nursu kəndində Ibrahimov Elvinin söylədiyi əfsanəyə görə, Şahmar şah yeddi bacını hərəmxanasına aparmaq istəyir. Qızlar yüksək bir dağa sığınır və qırx gün, qırx gecə ağlayıb şahdan rəhm gözləyir, axırda əlacsız qalaraq özlərini qayadan atırlar. Üçü bir tərəfə, dördü bir tərəfə düşən qızların düşdüyü yerdən bulaq çıxır. Əfsanəyə görə, bulaqlar qızların göz yaşlarından əmələ gəlib.

Naxçıvan şəhərində xalq arasında «Qızlar bulağı», «Damcı» adları ilə bilinən yerlə bağlı söylənilən əfsanə də maraqlıdır. «Qızlar bulağı» əfsanəsinə görə şəhərə hücum edən düşmənlər deyir ki, hər məhəllədən gözəl bir qız seçilsin ki, şahımıza aparaq. Naxçıvanın o zaman səkkiz adda məhəlləsi varmış. Şahab, Çuxur, Qurdlar, Əlxan, Gomayıl, Sarvanlar, Zaviyə, Qala məhəllələri. Camaat qızları dağın altında mağara kimi bir yerdə gizlədir. Qızlar da gizləndikləri yerdə ağlayır, Allaha dualar edib yalvarırlar. Qızların göz yaşlarından damcılar yaranır. Bu zaman tufan qopur. Düşmən də məğlub olub gedir. Elə o vaxtdan da bura Qızlar bulağı deyirlər.

Digər «Yeddi bulaq» əfsanəsi isə düşmənə qarşı döyüşən ana və onun yeddi qızı ilə balaca oğlunun qəhrəmanlığından bəhs edir. Analarını, qardaşlarını itirən qızlar düşmənə təslim olmayaraq axıra qədər vuruşur və göz yaşları içərisində ölürlər. Əfsanədə deyilir ki, ananın və qızların göz yaşlarından əmələ gələn bulaq suları qovuşaraq itən qardaşlarını aramaq üçün axır (12, s. 80-81).

Hər iki əfsanənin ideya məzmununda qızlar öz namuslarını qorumaqdan ötrü tanrıya yalvarır, yüksək dağa sığınaraq aman diləyir. Amansız düşməndən qorunmağın yeganə yolunu özlərini dağdan atmaqda görürlər. Burada baş verən ölümlər yox olmaq deyil, daha çox çevrilmə xarakteri daşıyır. Çünki yüksək ülvilik və saflıq duyğusu ilə dolu bacıların göz yaşlarından, olduqları yerlərdə bulaqlar yaranır. Bulaq isə canlı həyatın özülü, ilkin başlanğıc olan sudur. Demək «Yeddi bulaq» əfsanələrinin ictimai məzmunu onu mifoloji köklərindən ayırmır və əksinə bu bağlılıq ümumtürk anlayışındakı su müqəddəsliyində birləşərək ümumiləşdirilir. Belə ki, insanın təbiətindəki zülm və zalımlıq elə yenə də insanın düşüncəsində müqəddəsləşdirdiyi güclərlə dəf edilir. Əfsanələrdə əski inancların sistem bütünlüyü zülmün yüksək həddinə qarşı dua və yalvarışlar, çevrilmə hadisəsini ortaya çıxarır. Zülmün doğurduğu ölüm həyatın başqa şəkildə davamıdır. Çevrilmələr insan həyatının əbədiyyətə qovuşmasının, onun davamının ifadəsidir. Ümumiyyətlə, Azərbaycan türklərində bulaq anlayışı müqəddəsdir. Bulaq yəni torpağın, daşın köksündən sızma təmizliyin, arınmağın rəmzidir. Folklor ekspedisiyası zamanı şahid olduğumuz məsələlərdən biri də bununla bağlıdır. Xalq bulağa sadəcə gündəlik məişətində istifadə etdiyi yer kimi baxmır. Bulaq qız-gəlinlərin yığnaq yeri, nənələrimizin, analarımızın müqəddəs yuxusunu, arzularını etibar etdiyi yer, cavanların eşq sevdasına düşdüyü yerdir.

Şahbuz rayonunun Qarababa kəndindəki Qızdırma bulağını camaat pir adlandırır və qızdırma xəstəliyi olanların burada şəfa tapacaqlarına inanırlar. Qədim Borçalı ellərindən toplanmış Cənnət bulağı əfsanəsinə görə, qarı xəstə nəvəsini Dibsiz göl deyilən yerdə olan loğmanın yanına aparmalı olur. Yolda hər ikisi bərk susayırlar.

Bu zaman qupquru yerdən su şırıltısı eşidirlər. Bulağın suyundan içən kimi uşaq sağalır (40, s. 46-47). Fikrimizcə, bulağın pir adlandırılması islam dini ilə və yaxud da mövhumatla əlaqədar deyil. Bulaq suyunun şəfaverici keyfiyyətə malik olması inamı su kultuna bağlıdır. Qeyd etdiyimiz kimi, bulaq suyunun- kəhriz, çeşmə, ümumiyyətlə, dağdan, daşdan süzülən suyun yüksək keyfiyyət dərəcəsi mütəxəssislər tərəfindən sübut olunmuşdur. Təmiz suyun insan orqanizminə təsiri və susuz həyatın mümkünsüzlüyünü yaxşı anlayan xalq mifik ədəbi düşüncəsində bunu geniş təsvir etmişdir. Mifoloji inama görə, «sübh vaxtı, axşam çağı suyun başına gedəndə salam vermək lazımdır. Suda Qarı nənə adlı bır şəxs yaşayır. Əyər ona salam verməsən, acığı tutar, sənə xətər toxundurar». Yaxud «Su əyəlidi. Suya gedəndə gərəh salam verəsən. Yoxsa su əyəsi sənnən inciyip zərəl vırar». Bir də deyirlər ki, «il təhfil olanda su dəyişir. Təzə sudan gətirib həyətə, evə, tavlıya səpillər, evdə yatannarın gözünə tökküllər ki, aydınnıx olsun» (9, s. 139-143).

Su, bulaqlar və bunların əfsanəvi xüsusiyyətləri haqqında danışarkən dünya mifologiyasında çox yayqın olan «dirilik suyu»nu xüsusi qeyd etmək lazımdır. Bəzi Altay əfsanələrində göyün on ikinci qatına yüksələn dünya dağında qayın ağacı olduğu, dirilik suyunun da qayının altındakı müqəddəs çuxurda yerləşdiyi, suyun müqəddəs Tata adlı bir gözətçisi olduğu deyilir (122, s. 107).

Dirilik suyundan içməklə əbədilik qazanan Xızır Ilyas obrazı şifahi folklor nümunələrindən və yazılı ədəbiyyatımızdan bizə yaxşı bəllidir. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, yeddi bulaq əfsanələrindəki qızların cismani ölümü göz yaşlarının ifadə etdiyi saflıq və aydınlıqdan ilkin başlanğıca qayıtma, əbədiliyi nümayiş etdirir. Hər iki əfsanənin əsasında düşmənə qarşı mərdlik, cəsarət, zülmə və haqsızlığa qarşı Tanrıya yalvarış, saf niyyət üstünlük təşkil edir. Əfsanədə işlənən bulaq variantı dastanlarda təsvir olunan bulaq variantına yaxındır. «Koroğlu» dastanında ağac altındakı Qoşa bulağın sehirli suyu yeddi ildən bir ulduzların toqquşmasıyla nurlanır, köpüklənib daşır. Dastandakı Qoşa bulağın suyu və suda yaranan sehirli köpük Koroğluya qüvvət, istedad verir. Dastanda

deyilir ki, Qoşa bulaqdan axan su ətrafda süd gölü yaradır. Mirəli Seyidov Murad Uraza istinadən məlumat verir ki, əski qam-şaman mifik inamlarına görə, göydə süd gölü vardır və gözəllik ilahəsi Ayzıt bu göldən bir damcı su və süd gətirib uşağın ağzına tökür. Bu damcı uşağın ruhu, canı olur (84, s. 277). Türk mifologiyasına görə, müqəddəs süd gölü uca dağdadır (84, s. 230). Şahbuz rayonu Badamlı kəndində «Süddü nənə» adlanan bir yer var. Inama görə südü olmayan qadınlar evlərindən süddü nənə adlanan yerə qədər qovrulmuş buğda tökə-tökə gedər, həmin yerdə arxadan- daşın oyuq yerindən başqası südü olmayan qadına su içirdər, qayıdanda isə tökülmüş buğdaları yığaraq yeyərlər. Inama görə, bundan sonra həmin qadının südü olar. Sudan sağlıq diləmə suyun şəfaverici təsirinə olan inamdan irəli gəlir. Bulaqların Şəfa bulağı, Südlü bulaq, Zor bulaq və s. adlarla adlanması da bu inancla bağlıdır. Bulaq adlandırmalarında əsasən qırx, yeddi (yaxud qoşa bulaq) rəqəmlərindən istifadə olunur ki, qısa olaraq bunlardan yeddi sayı üzərində durmaq istərdik. Əlbəttə türklərin müqəddəs rəqəminin doqquz olduğunu bilirik. Amma Bahaəddin Ögəl «Mesopotamiya mədəniyyətinin bir ünsürü olan yeddi sayının Göytürk dövründən etibarən kosmoqonik məna qazanmasını və dünya «yeddi iqlimdir» deyə söyləndiyini göstərmişdir. Türkmənlərin şəcərəsi bölümündə isə Oğuz elində bəylik edən yeddi qızın adlarını da çəkir (125, s. 299-267). Paleolit dövründə hesablama yeddiliklə aparılmışdır. Bu inam ay kultu ilə də əlaqələndirilir. Qəməri hesabı ilə ay 28 gündən sayılmaqla hər yeddi gündən bir dəyişir və həftə formalaşır. Insan xarici aləmi başından yeddi deşiklə –iki göz, iki qulaq, iki burun pəri və ağızla qavrayır (7, s. 26). Qədim Şərq mədəniyyətinin yazılı abidəsi Avestada yerin yeddi hissəyə bölünməsi qəbul edilir. Altı kraşvarın adı cüt formada verilmişdir. Birinci cütlük axşam və səhər, ikinci və üçücü cütlük küləklərin əsdiyi istiqamətlə müəyyən edilmişdir (şimaldan cənuba əsən küləklər) (144, s. 66).

Azərbaycan türklərində su hörmət və ehtiram göstəricisidir. «Yol böyüyün, su kiçiyin» deməklə müəyyən yaş mərhələsində olanlar arasında etik davranış normaları aşılanır. Su xalqımızın adət-

ənənələrində, mərasimlərdə əhəmiyyətli yer tutur. Gəlin aparanda oğlan adamının üstünə su, un çilənməsi uğura yozulur. Yaxud su dilimizin nitq etiketinə çevrilir. Su içənə «nuş olsun», suya qonaq edənə isə «aydınlığa çıxasan» deyilir. Çox təmiz insana «aydan arı, sudan durudu» ifadəsi işlənir. Su ilə bağlı ən orijinal mərasimlərdən biri də çillə beçələrdə-çərşənbələrdə, Novruz bayramında icra olunur ki, burada mifik su inamının izləri aydın şəkildə özünü göstərir. Məsələn; «ilin axır çərşənbəsinin sabahı axar çaya gedər və su götürərmişlər. Götürülən suyu evə - həyətə səpməklə yanaşı, qonşu və ya qohum evlərinin damına çıxar, onların bacasından içəri tökərlərmiş. Bu «ili aydınlıqda keçirəsən» anlamında olub yeni il istəyi, arzusu bildirmişdir. Ilaxır odunun külünü süpürüb ocağın yerinə su səpmək adəti indi də var. Zahirdə adi görünən gənclər arasında «çiləmə» oyunu da məhz su inamı ilə əlaqədardır.

Mirəli Seyidov Çin mənbələrinə istinadən Qaoli adlı türkdilli qəbilələrin baharda suya tapınma əlaməti olaraq xüsusi ayin icra etdiklərini, bayramdan sonra suya girərək bir-birlərinə su atdıqlarını deyir (84, s. 214). Bundan əlavə Azərbaycanın əksər rayonlarında Mirəli Seyidov camaatın bir-birini sulaması mərasiminə «sucəddim» deməsini «su» və «cəddim-baba» sözlərindən yaranmış mürəkkəb sözün özündə su inamının mövcudluğunu əsaslandıraraq türk xalqlarının müqəddəslərə və məbudlara «baba» söylədiklərini deyir (84, s. 217). Altay əfsanələrindən birində su atası obrazı bu fikri təsdiq edir.

Etnoqraf alim Qadir Qədirzadə Gəmiqayada aparılan elmi-tədqiqat işləri zamanı Gilançay dərəsində və onun yuxarı zonalarında XX yüzilliyin 80-ci illərinə qədər «Su səpən» adlı bayramın keçirildiyi haqda məlumat verərək qeyd edir ki, mərasimdə camaatın suda bir-biri ilə çiləşməsi ilə yanaşı Gəmiqaya ətrafında qurban da kəsilirdi (63, s. 316-317). Ümumtürk təfəkküründə su ilə bağlı anlayışla dastan yaddaşında da geniş əks olunmuşdur. Yuxarıda qeyd etmişdik ki, mifik inamlarda su yaradılışın ilkidir. Altay yaradılış dastanında deyilir:

Dünya bir deniz idi, ne gök vardı, ne bir yer,

Uçsuz, bucaksız, sonsuz, sular içreydi her yer (125, s. 432)

Yaxud dünyanın ilki, başlanğıcı haqqında Qırğızların Qara xan oğlu Alman-Bet dastanında deyilir:

Yer, yer olanda
Su, su olanda (125, s. 303)

«Oğuz xaqan» dastanında isə Oğuz xaqan ikinci xanımına ov ovlarkən gölün ortasındakı adacıqda bir ağacın koğuşunda rast gəlir. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında Qazan xan «su haqq didarın görmüşdür. Mən bu suyla xəbərləşim» deyərək suya müraciət edir:

Çığnam-çığnam qayalardan çıxan su!
Böyük-böyük ağac gəmilər oynadan su!
Ordumun xəbərin bilirmisən, degil mana!
Qara başım qurban olsun, suyum sana! (56, s. 32)

Dastanda Qazan xan dağıdılmış yurdunun sorağını sudan xəbər alır. Əski türk yazılı abidələrində «əcdadlarımızın tutduğu yer, su sahibsiz qalmasın» ifadəsi yurd və su anlayışlarını birləşdirir.

Anadolu türklərində təzə gəlini tanışlıq üçün tayfaya, ailəyə məxsus su yerlərini gəzdirmək adəti var. Ordubad rayonunda məlumat verdilər ki, gəlin gətirəndə məhəllə kəhrizi məcazi mənada gəlinə hədiyyə verilər.

Bulaqlarla bağlı əfsanələrdə yaxud bulaq adlarının məna çalarında, ümumiyyətlə, bulağın bir yer, məkan olaraq ifadə etdiyi müqəddəslik əslində su anlayışını ehtiva edir. Müasir dövrdə suya baxış bütövlükdə «bulaq» sözünün semantik mənasının əsasını təşkil edir.

«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının «Basatın Təpəgözü öldürdüyü» boyunda «uzun bulaq» deyilən məşhur bulağa pəri qızlarının qonduğundan bəhs edilir (56, s. 113). Təsadüfi deyil ki, «Yusiflə Sənubərin nağılı»nda tilsimli və çətin yolları keçən Yusif,

pəri qızlarının yurdunda birinci bulaqla qarşılaşır, suyundan içib bulağın başındakı dağdağan ağacında özünə sığınacaq tapır.

«Manas» dastanında isə bulaqdan uşaq diləmə motivi var.

On dörd yıldır alalı, anne dahi olamadı,
Kutsal bir yere gidip, adım bile atmadı
Kutsal pınara gidip, yanında bir yatmadı
Bir almanın altına, giderek oynamadı,
Kısırlıkdan kurtulup, kutlu yol bulamadı! (126, s. 358)

Əfsanədə qızların göz yaşlarından bulaq yaranması onların fiziki məhvi düşüncəsini yox edir. Insanlarda bu yox olmadan yeni bir duyğu saflıqda, aydınlıqda, arınmışlıqda yaşama, varolma duyğusu meydana çıxır. Su varolmanın, həyatın əsasıdır. Demək əfsanələrdə qızlar bulağa-suya çevrilməklə arınmışlığın daşıyıcısına çevrilir. Öz poetik yaradıcılığında şifahi xalq ədəbiyyatından, bəhrələnən şeir ustadı Məmməd Araz «Yeddi bulaq» əfsanəsini gözəl biçimdə nəzmə çəkmişdir. Yeddi bulaq əfsanələrindəki ictimai məzmun ortaq türk düşüncəsində formalaşan, müqəddəsləşən anlayışla bütövlük təşkil etməklə əhəmiyyət qazanır. Türk, o cümlədən Azərbaycan mifologiyasında su ikili xüsusiyyətə malikdir. Bahaəddin Ögəl şeytanların və bəd ruhların hər zaman yerin altından çıxması düşüncəsinin əski türk inanclarına dayandığını qeyd edərək yer altından çıxan qaynaqda-suda ciyər kimi bir şeyin görülməsi və bunun böyüyüb dev olması motivinə diqqəti çəkir (125, s. 540-541). Mifoloji yasaqlara görə «gecə vaxdı axar suya əl basmazdar, çünkü su gecələr mələhlərin olur. Onnarı narahat eləsən sənə zəfər toxuyallar. Gecələr suyun üstündən keçmək olmaz. Yoxsa su ruhları bundan acıqlanıb həmin adama xətər yetirər» (9, s. 154). Suyun ölümgətirici keyfiyyəti Yusif Xas Hacibin «Kutadqu bilik» əsərində də göstərilmişdir.

Hayatımın sonunda, bir atlı (atçı) bir su verdi,
Ben de alarak içtim, tüketip suyu kandım!

Yarısını içip de, yarısını (yarımı) koyduysam,
Hayatımın yarısı, ancak kalmış demektir!
Ben ise kadehteki suyu tastamam (tükel) içtim,
Hayatımı tükettim, artık esen, hoşça kal!
Tükenmiştir hayatın, artık kazıldı mezar (kırım)! (126,s. 339- 340)

«Məlikməmməd» nağılında Məlikməmməd suyun qabağını kəsən əjdahanı məhv edərək padşahın qızını xilas edir və işıqlı dünyaya çıxmaq üçün şəhərin padşahından 40 tuluq su, 40 şaqqa ət alır (14, s. 305-306).

Azərbaycan xalqının mifologiyasında ilan suyun tənzimləyicisi, balıq isə suyun hökmdarıdır. B. Ögəl qeyd edir ki, Yakut türkləri Baykal gölünə böyük önəm verərək gölün lap dərinliyində əfsanəvi Arğıt balığı, Arat balığı yaşadığına inanmışlar. Onların mifik düşüncəsinə görə Baykal gölünün dibi dünyanın dabanı, sahili isə dünyanın kənarı kimi təsəvvür edilmişdir (125, s. 439-440). Qüzey Yapon adalarında yaşayan xalqlar isə yer sarsıntılarının zəlzələ balığından qaynaqlandığına inanmışlar (125, s. 439). Altay yaradılış dastanında müqəddəs bir ilhamla könlü dolan Ülgen göylərdən gələn səslə buyruq alır, göylərin əmri ilə duracaq yer tapan Ülgen dünyanı yaratmaq istəyəndə sularda yaşayan Ağ Ana «yaptım oldu» müqəddəs sözünü öyrətməklə kömək edir. Tanrı Ülgen dənizdən yeri, sonra göyü-dünyanı yaradır.

Bu dünyanın yanına, yaratılmış üç balık.
Bu böyük balıkların, üstünə dünya konmuş,
Balıklar çok böyükmüş, dünyaya destek olmuş (125, s. 433)

Folklor nümunələrdən birində deyilir ki, bir gəlin hər gün Arazdan su götürəndə cavan bir oğlanın ona baxdığını görür. Bu əhvalatdan xəbər tutan əri çayın qırağına gəlir tüfənglə sudan baxan oğlanı vurur. Bu zaman bütün Araz qana boyanır. Yarı balıq, yarı

insan bir ölü göyə qalxıb suya düşür və yox olur. Bir iki gün sonra kişi də xəstələnib ölür (9, s. 52). Su ilə bağlı inanclar Azərbaycan folklorunda olduqca geniş yayılmış və müxtəlif məna ifadə etmişdir. «Şər vaxtı su içməzdər. Çünki şər vaxdı ölülərə su verillər. Hər kim şər vaxdı su içirsə, öz yaxın ölülərinə veriləsi suyu kəsir» (9, s. 144). Yaxud «çay nənəsi qoca arvat cilidində olur, özü də həmməşə çayda yaşıyır. Körpüdən, addamaşdan keçəndə ki, çaya çox baxırsan, onda, çay nənəsinin acığına gəlir. Başını gicəlləndirir, gözün axır, yıxılırsan çaya. Çünki çay nənəsin hesləndirmisən, o da səni boğmağ isdiyir» (9, s. 52). Altay əfsanələrindən birində Su atasından danışılır. Əfsanəyə görə, Kartaqa Mergen, Qara-qır atına minərək hər yerdə, hər kəsdən bacısını soruşur. Ağ dəniz sahillərinə gələrək Dəniz Atasına ey Su atası babam, bacımın harada olduğunu bilirsənmi deyə soruşur. Su atası əgər dənizdədirsə onu taparam deyərək durna balığı donuna girir və dənizin diblərinə dalır (125, s. 445). Hazırda Ilanlı dağda xalqın ziyarət etdiyi Lisə piri məhz su inancının bariz nümunəsidir. Buradakı su müqəddəs sayılır. Toplamalar zamanı aydın oldu ki, yaz vaxtı ağacları tırtıldan qorumaq üçün bu sudan gətirər ağaclara səpərlər. Suya gedəndə, hətta qayıdanda da danışmazlar. Bu inancın eyni variantı Cənubi Azərbaycanda da vardır. Yaycı kənd sakini 98 yaşlı Abdinova Səkinə Məhərrəm qızı məlumat verdi ki, əvvəllər kəndin adamları Kəmki dağında Nuh bulağı deyilən pirdən su gətirib ağaclara səpərmişlər.

Su motivli əfsanələrdə ilkin başlanğıc kimi suyun ikili xüsusiyyəti, onun həm həyatverici, həm də ölümgətirici olması, insanların məskənləşdiyi mədəni məkanın nizamlayıcı başlanğıc tərəfindən idarə olunması ilə bağlı təsəvvürlər əks olunmuşdur. Suya çevrilimələrlə baş verən ölümlər yox olmaq kimi deyil, həyatın başqa şəkildə davamı kimi göstərilir. Qızların, gəlinlərin göz yaşlarından törəyən bulaqlar canlı həyatın davamının başlıca şərtidir. Dirilik suyu içənlərin əbədi həyata qovuşması motivində də bu təsəvvürlər əks olunmuşdur. Əbədi həyat mənbəyi olan su insanlar tərəfindən müqəddəsləşdirilmiş və sitayiş obyektinə çevrilmişdir.

Asnı və Arpaçayla bağlı əfsanələr. Asnı çayı adı ilə topladığımız əfsanələr bədii orijinallığı baxımından xalqın mifoloji təfəkküründü və inancını aydın şəkildə əks etdirir. Asnı çayı ilə bağlı bir-birindən fərqli üç əfsanə qeydə alınmışdır. Asnı çayının qaynağı xalq arasında müqəddəs pir kimi ziyarət olunur. Asnı piri su- çay müqəddəsliyinin ifadəsidir. Qeydə aldığımız əfsanələrin birində deyilir ki, Güney Azərbaycanda bir oğlan varlı bir adamın qızını istəyirmiş. Qızın adı Asnı imiş. Qızın da oğlana meyli varmış. Atası qızı başqasına vermək istəyəndə oğlanla qız qaçaraq Qarabağlar kəndi yaxınlığındakı Qalacıq adlı yerə gəlirlər. Hər tərəf meşə imiş. Onların yeməyi, suyu qurtardığından oğlan su axtarmağa gedir və meşədə azır. Qız sevgilisinin gəlmədiyini görəndə yanıqlı-yanıqlı ağlayır. Qızın göz yaşlarının töküldüyü yerdən su çıxır. Qız bir çobana rast gəlir. Çoban sevgilisini tapmaqda qıza kömək edir. Suyun çıxdığı yerin adı da Asnı qalır.

Ikinci variant əfsanə Asnı çayının adı ilə bağlıdar. Əfsanəyə görə, zalım bir hökmdar olur. Hökmdar ona itaət etməyən insanlara bərk acığı tutur. Qalacıqdan axan çay boyunca dar ağacı qurdurur. Şah acığı tutduğu adamları bu dar ağacından asdırır. Elə o vaxtdan da çayın adına Asnı deyirlər.

Üçüncü variant əfsanəyə görə, bir kişi olan-qalan varını qızıla çevirib əsanın içinə doldurur. Dərələyəzdən olan bu kişi su içəndə əsası bulağa düşür və axıb gedir. Həmin su əsanı gətirib Qarabağlardan çıxardır. Bu əsanı bir çoban tapır. Çomağın sahibi axtara-axtara gəlib bu kəndə çıxır. Kişi baxır ki, əsası çobandadır. Əsanın sirrini deyib onu çobandan alır. Belə bir sirli su qaynağı motivi Elazığda Dibsiz göl adlandırılan kiçik göllə bağlıdır. Göldə üç qaynaq varmış. Bu qaynaqlarda itən at çox uzaq bir qaynaqdan çıxır (126, s. 407). Əfsanələrin hər üçü məzmunca bir-birindən fərqlənsə də eyni bir inancda çay inancı ilə birləşir. Çayla bağlı icra olunan mərasimlər də su kultu ilə bağlıdır. Piri ziyarətə gələnlər məhz «çayın gözəsində» qurban qanı axıtmaq lazım olduğuna inanırlar. Inama görə Asnı əzəl daha çox sulu imiş. Çay bədniyyətli adamlar tərəfindən murdarlandıqdan sonra su azalır. Həmçinin çayın əsas

suyunun dağın altından qıjıltı ilə axdığı düşüncəsi vardır. Inama görə, çaya qurban kəsilməsə quruyar. Uşağı olmayan qadınlar pirin yaxınlığında olan ağaca beşik asıb niyyət edərmişlər. Göründüyü kimi, əfsanələrin inanc qaynağı onun orijinallığını formalaşdıran, qoruyan səbəblərdəndir. Əfsanələrdən biri ictimai motivli olub çayın adının yaranması səbəbi önə çəkilir. Guya qəddar hökmdar çay boyunca dar ağacları qurdurub insanları asdırdığı üçün çay As=nı adlanır. Digər əfsanələrdə mifoloji predmet- əsa, çomaq müqəddəs çayın mifoloji xüsusiyyətini ortaya çıxarır. Çayın yaranması səbəbilə bağlı söylənən üçüncü əfsanədə isə qızın məsum göz yaşlarının töküldüyü yerdən – torpaqdan su çağlayıb axmağa başlayır. Bu motiv bulaq, göl, dəniz, çay kimi məfhumların yaranmasıyla bağlı əfsanələrdə də söylənməkdədir. Fikrimizcə, əfsanənin inanc yeri ilə bağlılığı və orijinal ifadə tərzi ümumtürk əfsanələri ilə çarpazlaşan mifoloji motivi bölgəmizin qədim türk yurdu, əfsanələrin isə əski yaddaşın məhsulu olduğunun ifadəsidir. Ümumtürk inanclar sisteminin bir qolu olan çaylar və çayların yaranması ilə bağlı söylənən əfsanələr sirli pərdənin arxasındakı gerçəkləri görməyə imkan verir. Əfsanənin bədii cəhətdən ifadəliliyi, mifoloji keyfiyyətləri və sosial problemlərə uyğunlaşdırılması onun real bir fikri ifadə etdiyi təsəvvürünü yaradır. Müxtəlif variantlarını topladığımız bu əfsanələrdəki müqəddəs çay anlayışı əski türk mifoloji düşüncəsindən süzülüb keçmiş, dastanlarımızda əks olunmuşdur. «Kitabi- Dədə Qorqud» dastanında «qamən axan görklü suyun qurumasın» (56, s. 27), «quru-quru çaylara su saldım» (56, s. 76), ifadəsi nəzir vermək mənasında işlənir. Sibir və Orta Asiya türklərinin müqəddəs çaylar haqqındakı düşüncələrinə görə çaylar qaynağını dünyanın başlanğıcından alır. Dəniz isə onların sonudur. Çaylar müqəddəs cənnətdən qaynağını alır yerə enərək bir müddət axır sonra dənizə tökülərək yeraltı dünyada itir (127, s. 306-307). Yakut türklərinə görə Lena çayı dünyanın ortasından keçən dünya çayıdır (127, s. 312). Yenisey türkləri də çayın qaynağının başlandığı dağları Göy dağı adlandırıb müqəddəsləşdirmişlər (127, s. 312). Avestada yer böyük çayabənzər okeanla əhatə olunan, dairəvi

formada düşünülmüşdür (144, s. 66). Bu mifoloji düşüncə Asnı çayı haqqında da mövcuddur. Asnı çayının əsas suyunun dağın altından axması ilə də bağlı fikirlər vardır. Ibtidai şüurda meydana gələn mif ştrixləri çayla bağlı əfsanələrdə özünü aşkar şəkildə biruzə verir. Əfsanə motivlərinin inanclarla qarşılıqlı ortaqlığı mif süjetlərindən aydın görünür. Bunlardan hansının daha arxaik düşüncəni ifadə etməsi, ilkinliyi heç də əhəmiyyətli rol oynamır. Müqəddəsləşdirilən çaya münasibətlə keçirilən ayin və mərasimlərin forma və məzmunda özünü göstərir. Hazırda çayın ziyarətində bu mifoloji obraz arxa plana keçir və əsas ziyarət obyekti kimi pirdəki qəbirlər göstərilir. Lakin qədim türklərin mifoloji inanclar sistemində çaylar xüsusi yer tutur. Müxtəlif variantlarda söylənən əfsanələr və icra edilən rituallar- qurbanın suyun başlanğıcında kəsilməsi, qurbanın qanının suya axıdılması kimi inamlar su kultunun izlərini daşımaqdadır. Çaylar və çay vadisi boyu yaşayan xalqların həyat tərzinin özlərinəməxsus spesifik özəlliklərini ifadə edən xeyli mifoloji mətnlər mövcuddur. Macar mifologiyasında kral Almoşun anası hamilə ikən qarnından böyük və coşqun bir selin boşaldığını görmüşdür. Yuxunu yozan şamanlar doğulacaq uşağın böyük bir hökmdar olacağını və dünyanı idarə edəcəyini xəbər vermişlər (126, s. 380). Bildiyimiz kimi, qədim türklərin mifoloji düşüncəsində, etnik yaddaşında formalaşan təfəkkür tərzində şüurlu insan, canlı və cansız aləm, vəhdət halında təsvir edilir. Asnı çayı əfsanələri də məhz bu yönüylə diqqətimizi çəkir. Çay inamı ilə bağlı xatırlatdıqlarımız və çayın adlandırılmasıyla bağlı söylənən əfsanələr belə mifoloji keyfiyyəti ilə seçilir.

Erlik yeraltında qara çamurdan tikili bir sarayda oturur. Əfsanəyə görə Erlikin sarayı doqquz çayın Doymadım (Toybadım) çayına töküldüyü yerdə qurulmuşdur. Bu çayın suyu insanoğlunun gözyaşlarından ibarətdir. Doymadım çayının üzərində at tükündən bir körpü qurulmuşdur. Erlik xanədanlığında yaşayan ölülərin canları qaçanda qıl körpü qopur, çayın dalğaları qaçanları Erlikin yeraltı səltənətinin sahilinə atır (122, s. 66). Bu inanc azərbaycan türklərində də vardır. Bəhlul Abdullayev «ölü üçün tökülən göz yaşı, təzə ölü

aparar» deyiminin bu görüşlə bağlı olduğunu yazmışdır (2, s. 99-100). A. Inan türklərdə su kultunun geniş yayıldığını əsaslandırmaq üçün bir çox elmi mənbələrə istinad etmiş və XI yüzillikdə Irtış çayı boyunda yaşayan Kimek qəbiləsinin Irtış çayına tapındıqlarını, bunun qəbilə üzvləri tərəfindən «su Kimeklərin tanrısıdır» şəklində ifadə edildiyini yazır (122, s. 184). Əjdər Fərzəlinin fikrincə hər bir axar çay öz xidməti ilə maddi məzmun qazanır. Irmaq sözü hərəkətlilik ifadə edir və yerin mayası-mayesi olan su yerin üst qatında göründükdə irmaq adlanır (39, s. 33). Beləliklə, yerin alt qatı daha canlı üst qatda təzahür etməklə dünyanı hərəkətləndirir. Axar çaylar, həmçinin insanın bir hissəsi-mayası olan su, yer altından həyat gətirir. Belə nəticəyə gəlmək olur ki, türk xalqının təfəkküründə ikili xüsusiyyətə malik olan su müqəddəsləşdirilmişdir. Su kultu çayları, bulaqları, gölləri, dənizləri, çeşmələri, kəhrizləri, su quyularını, evlərdə saxlanan su qablarını, suyu süzüb saflaşdıran su daşlarını da əhatə edir.

Naxçıvandan toplanmış folklor nümunələrində çaylarla bağlı əfsanə və inanclar bölgənin coğrafi arealını təsvir etməklə yanaşı xalqın istək və arzularını, hisslərini, düşüncə tərzini də əks etdirir. Naxçıvanda şifahi sözün ünvanlandığı iki çay- Araz və Arpa çayları xüsusilə məşhurdur. Arpa çayı öz mənbəyini Qərbi Azərbaycandan götürür. Bu – çayların vadisində yaşayan insanlar yaratdığı Arpa çayı əfsanələri – Sara əfsanələri ümumbəşəri düşüncə və hissləri fövqəladə dərəcədə gözəl, bədii ruhla ifadə etmişdir. Akademik Isa Həbibbəylinin «Arpa çayı daşa bilməz» sərlövhəli məqaləsində Arpa çayı üzərində yaranmaqda olan dəryaçanın tikintisinə ünvanlanmış bədii fikir olduqca maraqlıdır. Müəllif məqalədə qədim əfsanəyə dayanaraq müasir baxışla obrazlı ifadələrlə əfsanənin mövzusu olan Arpa çayını, Saranı, Xançobanı bütün zamanlar üçün dindirir. Məqalədə deyilir: «Əsrlərin əfsanələr dərəsindən bir səs gəlir qulağıma. Bu bir çayın, ya zamanın qəm səsimi?» (48). Yusif Səfərov Sara əfsanələrinin bütün variantlarındakı faciənin səbəbini siyasi-ictimai mühitlə əlaqələndirmişdir (97, s. 36). Şərur rayonunun çay vadisi kəndlərindən apardığımız toplamalar zamanı yerli

sakinlərin əfsanəni sanki dünən baş vermiş bir hadisə kimi söyləmələri də xeyli maraq doğurur. Informatorların söylədiklərinə görə qonşu kənddə Sara adlı bir qız vardı. Günlərin bir günü Saranı qonşu kəndə ərə verirmişlər. Çay kükrəyib gəlini at qarışıq götürüb aparır. Saranın anası bayatı çəkib çay boyu ağlayırmış. Əfsanədə gözəl Sara və çay orijinal biçimdə, arxaik düşüncə üçün xarakterik şəkildə anlatılır. Informator Saranın anasının dilindən bayatını nisgilli bir avazla ifa edir. Bu ifadan sonra dinləyicidə heç bir şübhə qalmır yəni, hadisə yaxın keçmişi təsvir edir. Söyləyici də sanki hadisənin iştirakçısıdır.

Arpa çayı aşdı daşdı,
Sel Saranı aldı qaçdı.
Ala gözlü, qələm qaşlı,
Apardı sellər Saranı,
Bir ala gözlü balanı.

Çayın ümumi təsvirində coşğunluq, kükrəmə var. Çayın daşqınlığı selə dönür. Çayların öz məcrasından çıxması və böyük bir daşqınlıq yaratması, adamların fəlakətlə qarşılaşmaları təbii hadisədir. Lakin əfsanə mifoloji motivlərlə zəngindir. Çay gəlin köçən Saranı qurban seçir. Həqiqətən də Sara qurbanmıydı? O, çay üçün seçilmişdimi? Mifoloji kontekstdən yanaşma və filoloji araşdırmalar bu epizodun dərin mifoloji məzmuna malik olduğunu göstərir. Fikrimizcə, bu epizodda insanların su Tanrısına qurban verməsi mərasiminin izləri qalmışdır. Akademik Isa Həbibbəyli «Gedin deyin Xançobana» məqaləsində əfsanə vasitəsilə maraqlı tarixi-toponimik faktı aşkarlamışdır. Tədqiqatçı Sara əfsanəsində Muğan düzündən Kür çayının axdığını qeyd edir və diqqəti Arpa çayı haqqında söylənilən əfsanədə, Şərur rayonunda, Arpa çayına yaxın ərazidəki Muğanlı, Muğancıq-Müslüm Muğancıq-Mehrab kəndlərinin adına çəkir. Alim bu kəndlərin əfsanə ilə bağlı olduğunu söyləyir. Əfsanədə, «gedin deyin Xançobana, gəlməsin bu Muğana» mahnısında xatırlanan Muğan toponiminin Şərur rayonunda, Arpaçay sahilindəki Muğancıq kəndi ilə bağlı olduğunu, buradakı cıq, cik,

cuq, cük şəkilçilərinin əmələ gətirdiyi kiçiltmə mənasını ifadə etdiyini göstərmişdir. Tədqiqatçı mahnıda Muğan və Aran əvəzlənməsini ictimai kökünü Dərələyəz yaylasında əhalinin həyat tərzi, isti iqlimi, mifoloji köklərin aid olduğu məkan ilə bağlayır (46). Hüseyn Həşimov Arpaçay əfsanələrinin məzmununun müqayisəli təhlilini verir və mifik süjetləri dastanlaşmanın əsası hesab edir (50, s. 21). Əfsanələrin müqayisəli tədqiqi göstərir ki, dastan yaradıcılığı-əfsanə janrının qədim süjetlərini özündə birləşdirmişdir.

Sədnik Paşayevin "Bir əfsanənin izi ilə" adlı məqaləsində əfsanə və əsatir arasındakı əlaqədən bəhs edilmişdir. Qız qalaları və Sara əfsanəsi arasında mənəvi bağlılıq axtaran araşdırmacı hər iki əfsanə üçün xarakterik olan su və od mifləri üzərində dayanmışdır (75, s. 17-18). Əfsanənin tarixi qaynağı qədim şərq mifologiyasına bağlanır. H.Ciddi "Qız qalası" əsərində yazır: "Su ilahəsinə məxsus məbədlərin bir çoxunda hətta Nahidin qızıldan düzəldilmiş heykəlləri varmış" (27, s. 43-46). Sədnik Paşayev zərdüştlük dövründə çayların, suların sahilində məbədlər ola biləcəyini, su, od ilahələrinin qızıldan düzəldilən heykəllərinin müqəddəsliyini, yadelli işğalçılardan qorumaq üçün onların suya atıla biləcəyi ehtimalını da irəli sürür. Sədnik Paşayev təqdim etdiyi əfsanə variantlarındakı ad ikiləşməsini əsatir və əsatiri əlamətlər adlandırır. Müəllifin öz sözləri ilə desək; hər hansı rəvayət və hadisə, tarixi keçmiş o zaman əfsanəyə çevrilir ki, o əsatirlə bağlanır (75, s. 18).

Mahmud Kaşqarlının «Divan-i lüğət-it türk» əsərində verilmiş bir uşaq oyunu mifoloji məzmunu ilə diqqəti çəkir. Oyunda deyilir...Çayın kənarında diz çöküb oturur ayaqlarının arasına yaş qum doldururlar, sonra əlləriylə quma vururlar uşaqlardan biri müngüz, müngüz (buynuz, buynuz) deyə soruşur. Birisi buynuzlu heyvanları sayır. Hamı da təkrar edir. Bu arada dəvə, eşşək kimi buynuzsuz heyvanın adı çəkilir. Əgər uşaqlardan biri bu heyvanın və ya başqa heyvanın adını söyləsə çaya atılır (120, s. 364). Bu adi görünən uşaq oyunu bilavasitə çaya qurbanvermə ilə bağlıdır.

Qanlı-qanlı ırmaqlar

Quruyubdur suyu gəlməz.

Çayların qocalması kimi insani keyfiyyətmi nəzərdə tutulur? Qeyd etdik ki, Asnı çayı bölümündə suyun çəkilməsi, azalmasıyla bağlı xalq inanclarından bəhs etmişdik. Xalq inamına görə müqəddəs, pak sular bəd nəfəs, murdarlıq götürmür. Asnı çayının əvvəl axan gur suları murdarlandığı üçün çəkilmişdir. Lakin «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında çayların quruması ilə bağlı belə bir fikir də diqqəti çəkir. «Qanlı-qanlı suların soğulmuşdu çağladı axır» (56, s. 66). Buradakı «soğulmuşdu» kəlməsini Bahaəddin Ögəl də suların torpaq və ya quma sızması ilə azalmış olduğunu qeyd edir (126, s. 378). Suyun sızması ilə yönünü dəyişdirməsi xalq arasında= «bizim quyunun suyu azıb» şəklində yorumlanır. Burada yaşlanma, qocalma anlamı çayların canlı varlıqlar hesab edilməsi ilə bağlıdır. Asnı çayının suyunun azalması yaxud azması mifoloji xüsusiyyətlərlə izah edilir. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında «Qamən axan görklü suyun qurumasın» alqışı bu baxımdan təsadüfi deyildir. Araz, Arpa, Asnı, Əlincəçay, Gilançay, Saqqarsu- Azərbaycan folklorunun çaylar mövzusunu təşkil edir. Folklor nümunələrindəki çaylar mifoloji ünsürdür. Çay, sel, göl, dəniz, bulaq, çeşmə- su məfhumları əfsanələrdə mifoloji təfəkkürü ifadə edir. Lakin ayrı ayrılıqda bunların hər birinin işlənmə örnəyinə diqqət etmək bizcə daha məqsədəuyğundur. Şifahi xalq ədəbiyyatının yazılı nümunəsi olan «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında «çaylar» çox işlənən ifadələrdəndir. Hər bir ifadənin isə özünəməxsus mənası və əhəmiyyəti vardır. «Quru-quru çaylara su saldım»- ifadəsi su salmaq, çaya suyun ötürülməsi kimi düşünülə bilər. Ancaq türk ailə ənənələrinin araşdırıcısı Abdülqadir Inan bunun «Sücü», yəni şirinlik mənasında olduğunu göstərmişdir. Bu ənənə əski türklərin su sayğısı, yaxud yeni gələn gəlinin ulu yurdun sularına ehtiram ifadə etməsi ilə bağlıdır (126, s. 377). Qədim türklərdə övlad istəmə, övlad istəyi ilə nəzir vermək kimi adət geniş yayılmışdır. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında deyilir: «Qara donlu dərvişlərə nəzirlər verdim» (56, s. 22). Övlad istəyilə dilək tutulub nəzirlər verilməsi əski bir türk

ənənəsidir. Quru çaylara su salma bir anlamda insanların niyyətini, diləyini ifadə edir. Yakutlara görə dünyanın sonu Lena çayının Qüzey Buz dənizinə töküldüyü yerdir. Çayın dənizə töküldüyü yer böyük girdab əmələ gətirir. Bunu isə yer altına gedən qapı zənn edirlər (125, s. 25).

Tünle bile köçelim
Yamar suvın keçelim
Ternğük suvın içelim
Yuvga yagı uvulsun.

Geceleyin göçelim,
Yamar suyunu geçelim
Sızan, qaynayan sudan içelim,
Yufka düşman ezilsin (119, s. 6)

Suların, çayların keçilməsi qədim dastanlarda qəhramanlıq kimi dəyərləndirilmişdir.

Uyğurların törəyiş əfsanəsində beş uşaqdan başlayan tarixi Bahaəddin Ögəl yaradılış dastanı olaraq əsas götürməmişdir. Lakin əfsanədə çay, dağ, ağac motivləri yer almışdır. Əfsanədə əski türk inancları, Orta Asiya şamanizminin təsiri də özünü göstərmişdir. Məlum olduğu kimi, 630-cu ildə Göytürk dövlətinin süqutundan sonra Uyğurlar Buddizmin təsirində olmuşlar. 744-cü ildə Uyğur dövləti geniş əraziləri əhatə edir. Beləliklə, imperiyanın genişlənməsilə Buddist türklər də artmağa başlayır. Bögü xaqan zamanında Mani dini Uyğurların rəsmi dini elan olunur. Əfsanədə isə bu dinlərin təsiri görünmür. Əfsanəyə görə Toğla və Selenqa çaylarının arasında iki ağac vardır. Ağaclar iki dağın arasında böyümüşdür. Günlərin bir günü bu iki ağacın üzərinə işıq enir. Dağlar böyüməyə başlayır. Xalq heyrətlə həmin yerə axışır və yaxınlaşanda musiqi səsləri eşidirlər. Hər gecə işıq enir 30 dəfə də şimşək çaxır. Digər bir gün eyni yerdə başdan-başa gümüşlə döşənmiş beş çadır hər birində də bir uşaq qarşısında süd dolu əmziklər asılı imiş. Xalq uşaqları götürür və bəsləyir. Onlar

böyüyəndə ata və analarını soruşur. Adamlar həmin ağacları göstərir. Uşaqlar ağacları hörmətlə salamlayıb diz çökür. Ağaclarsa eyni insan kimi dilə gəlib uşaqlara xeyir-dua edir: «Ömrünüz uzun, adınız ünlü, şöhrətiniz davamlı olsun!» Xalq isə bu qənaətdə idi ki, bunlardan biri hökmdar seçilməlidir. Çünki onların biri Tanrı tərəfdən məhz hökmdarlıq üçün göndərilmişdir. Bökü Tegini taxta oturdullar (125, s. 75).

Mifoloji struktur onu formalaşdıran amillərlə sıx bağlıdır. Mifoloji düşüncəyə görə insanı, təbii aləmi yaradan ilahi qüvvə dünyanın hər bir ünsürünə ruh vermişdir. Bəşər övladı- şüurlu varlıq, əhatəsi isə ruhu, canı olan onu yaşadan nəsnələrdən ibarətdir. Insanlar onları əhatə edən canlı aləmi öz təxəyyülündən keçirmiş və öz məntiqi ilə dəyərləndirmişdir. Buna görə də mif primitiv şüurun nəticəsi sayıla bilməz. Miflər cəmiyyətin inkişafı, insanların həyat uğrunda mübarizəsi prosesində meydana gəlmiş və müyyən struktur halında formalaşmışdır. Ağayar Şükürov mifologiyanı dünyagörüşün birinci forması adlandırır (102, s. 29). Dünyagörüşün erkən forması kimi mifologiya mədəni inkişafın nəticəsidir. Struktur halında formalaşma, müəyyən sistemlə ifadə olunma miflərin yaranması prosesilə yanaşı getmişdir. Miflərarası uzlaşma da bunun nəticəsi olaraq ortaya çıxmışdır. Mifoloji obrazlar vasitəsi ilə ifadə olunan bədii təfəkkür tərzi insanları düşündürən sonsuz sualların bir növ cavabıdır. Miflər insan şüurunun ilk məhsuludur. Bu görüşlərdə əks olunan mifoloji dünya modeli, obyektlərin, əşyaların predmetlərin biri-birinə təsir qüvvəsi, bir haldan digər hala çevrilmələr həyatın davamının məntiqi nəticəsi kimi görünür. Mifoloji təfəkkürdə canlı aləmdə cansız kimi görünənlərin də ruhu vardır. Misal üçün, daşı götürək. Mifoloji anlayışda daş bir əşya, predmet olmaqdan çıxıb müqəddəslik ifadə edən nəsnəyə çevrilir. Mifoloji struktur dastanları, əsatirləri əfsanələri, nağılları, inamları yönləndirən formalaşdıran mükəmməl bir sistemdir. Insanların əqli inkişafı yaxud da onların böyük dünyanı (mikro və makrokosmos) dərk etmək istəyi müəyyən mifoloji modelin yaranmasına səbəb olurdu. Misal üçün; Ağacın üçlü sistemdə təsviri, başlanğıcda yer üzünün su ilə örtülülü olması,

dağların meydana gəlməsi səbəbləri bütövlükdə mifoloji dünyagörüşə əsaslanmışdır.

Asnı çayı ilə bağlı əfsanələrin tədqiqi çayların müqəddəsləşdirilməsi, onun sitayiş yeri, obyekti kimi götürülməsi, Arpaçayı əfsanəsində isə çaya qurban verilməsi ilə bağlı ibtidai təsəvvürlər öz əksini tapmışdır. Bu əfsanələrdə çay suyunun ikili mifoloji xüsusiyyəti də əks olunmuşdur. Belə hesab edirik ki, həm Asnı çayının, həm də Arpaçayın qadın obrazı ilə birləşdirilməsi qadın Tanrıya sitayiş və təbiət qüvvələrində qadın başlanğıcın əsas rol oynaması ilə bağlı ibtidai təsəvvürləri əks etdirir. Bu əfsanələrdə həmçinin xalqımızın su stixiyası, bu dünya və o biri dünya haqqındakı təsəvvürləri ifadə olunmuşdur. Bu baxımdan Asnı çayının yeraltı dənizin bir çıxışı olması ilə bağlı mifoloji görüşlər xüsusilə diqqətçəkicidir.

Göygöl və Qanlı göl əfsanələri. Naxçıvanın müxtəlif istiqamətlərində yerləşən göllər haqqında söylənən əfsanələrin məzmunu əslində başqa türk xalqlarının da folklorunda rast gəldiyimiz mövzu ilə bənzərdir. Ordubad rayonunda Zəngəzur silsiləsinin cənub-qərb yamacında yerləşən Göygöllə bağlı əfsanə də ilkin mifoloji baxışları əks etdirir. Burada adamların göllə bağlı icra etdikləri mərasim, qədim inanclarla üst-üstə düşür. Təbiətin yaratdığı bu orijinal gözəllik, kosmoqonik görüşlərdə sehirli bir dünya kimi təsvir edilmişdir. Naxçıvan ərazisində yerləşən Göygöl və Qanlı göl adları ilə tanıdığımız göllər eyni ad ilə həm Azərbaycanda, həm də türk ellərinin bir çoxunda mövcuddur. Göllərlə bağlı əfsanələrin mövzusu bənzərdir. Naxçıvanın Şahbuz rayonunda yerləşən Qanlı göl haqqında əfsanə ictimai məzmun daşısa da gölün mifoloji xüsusiyyətini əks etdirir. Qanlı göl adı da gölün ölümgətirici xüsusiyyətini ifadə etmişdir. Qanlı göl əfsanəsinin bir variantında çuxur bir yerdə şum edən kişi Allaha yalvarıb su istəyir, qurban kəsəcəyini vəd edir. Allahın iradəsi ilə su çıxır, amma kişi vədinə xilaf çıxır. Buna görə çuxurdakı su gur çağlayır və böyük bir göl yaranır. Kişi göldə qərq olur. Bununla bağlı olaraq göl Qanlı göl adlanır (12, s. 74-75). Şahbuz rayonundan topladığımız başqa bir

əfsanədə isə Qanlı göl adının verilmə səbəbi önə çəkilir. Əfsanədə işlənən bayatı gölün qanlı olduğunu, onun ölümgətirici xüsusiyyətini aydın ifadə edir.

Əzizinəm, qanlı göl,
Qanlı dərya, qanlı göl
Qaytar mənim oğlumu,
Olma mənnən qannı, göl (52, s. 33)

«Qanlı göl» əfsanəsinin Şahbuz variantı müasir səciyyə daşısa da mifik yaddaşın göstəricisidir. Əfsanənin məzmunu onun yaxın zamanla uyğunlaşdırıldığını göstərir. Belə ki, əhali ilə danışanda, yaxın illərdə, beş-altı il əvvəl göldə boğulan insanların adları çəkilir və bu səbəblə qanlı adlandırıldığını söyləyirdilər. Əlbəttə bu müasir zaman kəsiminə aid ola bilər, lakin əfsanənin məzmunu müasir zamana aid edilə bilməz. Göl və göllə bağlı əski türk inanclarına dayanaraq əfsanənin mifoloji qaynağını müəyyən etmək mümkündür. Məsələn, "Saqqar su" əfsanəsinə görə Göygölə tökülən çay qırağında sürüsünü otaran çoban tanrıya yalvarır ki, çoxlu saqqar (alnı ağ) quzum olaydı. Adsız çay ayrılır bir saqqar qoç çıxıb qarışır sürüyə, 40 gündən sonra isə suya qayıdır. Çoban isə quzuları sağlam, saqqar olacağı təqdirdə 7 çeşmənin başında yeddi qurban kəsəcəyini vəd edir. Çobanın diləyi hasil olur, amma vədinə xilaf çıxır, yeddi qurban əvəzinə yeddi həşərat tapıb öldürür. Bu zaman adsız çayın suları aralanır, həmin saqqar qoç sudan başını çıxardıb mələyir. Quzular hamısı özünü çaya atır. O çayın da adı qalır Saqqarsu (111, s. 29-30). Bu əfsanənin digər variantında çobanın dualarıyla Göygöldən bir ağ qoç, bir də qara qoç çıxıb sürüyə qarışır (98, s. 23).

Mifoloji anlamda ölüm, həyatın o biri dünyada davamıdır. Insanlar öz həyatlarını bədxah qüvvələrdən qorumaq üçün qurban kəsməli və müxtəlif mərasimlər keçirməlidirlər. Əks təqdirdə insanlar bəd qüvvələrin təsirinə məruz qalır, hətta öz həyatlarını itirirlər.

Ordubad rayonunda apardığımız araşdırmalar zamanı aydın oldu ki, insanlar Göygölə ziyarət məqsədilə gedər, burada qurban

kəsərmişlər. Göllə bağlı söylənən əfsanələrdə və bu ərazidə yaşayan insanların düşüncəsində göl müqəddəsdir. Göldə çimmək olmaz. Göl adamı özünə çəkər. Çimən adam mütləq batar. Gölün ortasında bir daş var. Ziyarətçilər bu daşı pir adlandırır. Göygöl əfsanəsinə görə bir çoban Göygöl ətrafında sürüsünü otarırmış və Allahdan sürüsünə qoç yetirməyi istəyirmiş. Çoban qoç yetirəcəyi təqdirdə gələn il qurban kəsəcəyinə söz verir. Bu vaxt göl tələtümə gəlir, bir ağ, bir qara qoç göldən çıxıb sürüyə qarışır. Çobanın diləyi hasil olsa da sürüdən heyvan kəsməyə qıymır. Bir həşərat tutub öldürür, bu da qurban deyir. Qəzəblənən göl tələtümə gəlir. Qoçlar çıxıb bütün sürünü gölə tökür. Çoban öz hərəkətindən çox peşman olur (12, s. 70-71).

Səyyah Lorenz Lanqenin Sibir və Sibir yerliləri haqqında yazdığı yol qeydlərində deyilir ki, Baykal gölünə yerlilər müqəddəs dəniz deyər və bu adı gölə verdiklərinin fərqində belə olmazlarmış. Onlar hörmətsizlik edəcəkləri təqdirdə gölün intiqam alacağına inanarmışlar. Gölü qayıqla keçərkən isə içki içməz, tütündən istifadə etməz, hətta yemək belə yeməzlərmiş (139, s. 428).

Bahaəddin Ögəl türklərin ziyarət etdikləri gölləri, xəyal və düşüncələriylə zənginləşdirdiklərini, göllərin qaynadığını, onların dərinlikləri və axar suları haqqında xeyli sözlü mətnlərin olduğunu xüsusilə qeyd etmişdir (126, s. 408). Araşdırmalar göstərir ki, Göygöl və Qanlı göl əfsanələri suyun həyatverici və ölümgətirici xüsusiyyətlərini əks etdirir. Qanlı göl əfsanələri su stixyasının, Göygöllə bağlı əfsanə isə ıduk yer-sub su müqəddəsliyinin, ilkin başlanğıclara baxışın ümumiləşdirilmiş ifadəsidir.

Göygöl əfsanələrində suyun həyatverici və ölümgətirici xüsusiyyəti vəhdət halındadır. Yerdən qaynayan su ilkin olaraq yeni həyat bəxş edir, qurban istəyir, insanlar vədinə əməl etmədikdə, qurban verməddikdə su ölümgətirici olur. Hər iki əfsanənin mövzusu su kultu ilə bağlıdır. Insanların mifoloji düşüncəsində su Tanrıdır. Azərbaycan folklorunda göl anlayışı həm gözəlliyi, həm də qənaəti ifadə edir. Bu fikri dolğun şəkildə ifadə edən bir atalar sözündə deyilir: “kişi seldirsə, qadın göldür”- yəni kişinin qazancı çoxdursa

da ona qənaət etməklə göl yaratmaq, saxlamaq olar. Yaxud "dama-dama göl olar, axa-axa sel". XI yüzillikdə Mahmud Kaşğarlı tərəfindən toplanan atlar sözləri də bu gün işlətdiyimizin ilkin örnəyidi. "Birer birer bin olur, damlaya-damlaya göl olur!". Əski türkcəsi: "Birin-birin minğ bolur, tama-tama köl bolur" (120, s. 360). Bu deyimlər müxtəlif zamanlarda formalaşan və günümüzlə səsləşən həyat fəlsəfəsinin ifadəsidir. Bahaəddin Ögəl Göytürk çağında göllərin savaş bölgəsi olduğunu, uyğurlarda isə göllərin həm əyləncə yeri olduğunu, həm də estetik zövq oxşadığını qeyd edir (126, s. 408). Əski bir uyğur şeirində deyilir:

"Kuğu kuşu uçtu, gölünə konmaz!
Kişi oğlu (öldü?), evinə gəlməz!" (126, s. 407).

Mirəli Seyidov bir çox türk xalqlarında gölün, suyun qadınlara uşaq verməsilə bağlı etiqadlar olduğunu bildirmişdir. Əfsanəyə görə, Sağan-Sağan adlı xaqanın qızı özünün otuz doqquz xidmətçi qızıyla köpüklü gölün kənarında əylənərkən əllərini suya toxundurur və 39 qızın hamısı hamilə olur. Xan qızını və kənizləri sarayından qovur. Qızların meşədə 40 övladı doğulur. Bunlar indiki qırğızların əcdadlarıdır. Göründüyü kimi, qırğızların anaları insan olsa da, ataları göl suyu, yaxud göl köpüyüdür (84, s. 219). Altay türklərinin yaradılış əfsanələrində göyün III qatında olan süd rəngli ağ göldən danışılır. Uşaq doğulanda Tanrı Ülgən oğluna tapşırıq verər o da "yayuçu" adlanan yaradıcılardan birinə süd kimi ağ göldən ruh alıb uşağa verməsini əmr edərmiş (125, s. 571). Sudan, göl köpüyündən, gölməçədən, dilək yerlərindəki su sızqısından hamilə olma motivi əski yardılış əfsanələri ilə bağlı olub, suyun həyatverici xüsusiyyətini ifadə edir.

Göy göllə bağlı inanclar gölün müqəddəs olduğunu xalqın nəzərlərində daha da artırır. Ordubad rayonunun Tivi kəndində Hüseynova Sona Fətalı qızı məlumat verdi ki, gölə kim girirsə çıxa bilmir. Çünki ora pirdi. Hətta gölə yaxınlaşanda diqqətli olmalısan ki, müqəddəs ördəkləri görəsən. Göl ətrafı bütün təbiət, daş, qaya,

quşlar və s. bir-biri ilə zəncirvari əlaqədə bir inamı-göl inamını formalaşdırır. Qeyd etdiyimiz kimi, təbiətin ecazkar varlığı kultlar sistemini yaradır.

Su kultu ilə bağlı icra olunan ayinlər göllərə də şamil olunur. Şərurda Asnı çayına qurban kəsilir. Göy göldə də göl pirdi deyə qurban kəsilir. Culfada Lisə pirinə qurban kəsilir. Su ilə bağlı ayin icra olunur. Insanlar burada sadəcə suya deyil, Tanrıya qurban kəsirlər. Çox zaman bu inanclar islam dini ilə bağlanılsa da, ayinin icra tərzi və predmetlər bu fikri alt-üst edir. Göllərlə bağlı inanclardan törəmiş əfsanələr Anadolu, Qazax, Yakut, Uyğur folklorunda da mövcuddur. Yakutların Horo xalqının əfsanəsinə görə, ağ qağayıların bir gün Horo xalqının dumanından keçəndə rəngləri saralır. Buna qəzəblənən Şeşek Ece o xalqı gölə çevirir. Gölün adı da "Horoların gölü" adlanır (128, s. 334). Qazaxların "qaynana daşı və gəlin daşı" əfsanəsində qaynata dava edən gəlini və arvadı üzündən evdən qaçır. Tanrı gəlini və qaynanasını daşa, çadırlarını isə gölə çevirir (128, s. 334). Izmirdən toplanan əfsanədə bir kənddən çörək istəyən Xızıra sadəcə bir qadın yemək verir. Xızır qadını kənddən çıxardır. Kənd gölə, insanları isə balığa dönür (128, s. 335). Bilgə Seyidoğlunun Ərzurumdan topladığı bir əfsanədə qadın Allahın adını andığı üçün yad kişinin qabağına örpəksiz çıxır. Qadın təndirə atılınca balığa, təndir isə gölə dönür (128, s. 337). Ərzurum folklorunda dini rəvayətlərin əfsanə variantı da bu qəbildəndir. Bütləri qırdığı üçün kafirlər həzrəti Ibrahimi oda atır. Amma uca Tanrı odu suya, Həzrəti Ibrahimi isə balığa çevirir (128, s. 337). Müqəddəs Issık göllə bağlı əfsanələr də maraqlıdır. Ulan və Santaş adındakı gənclər eyni qıza aşiq olduqlarından dalaşırlar. Qız iki dostun ölməsinə səbəb olmamaq üçün suya, oğlanlar da küləyə çevrilir. Beləliklə, Issık göl meydana gəlir. (128, s. 337). Əfsanənin digər bir variantında Issık adlı qızı sevən iki gənc dava edir. Biri-birini yenə bilməyəndə qızı öldürürlər. Qızın cəsədinin atıldığı yer yarılır və göl meydana gəlir (128, s. 337). Yaxud qız onu sevən iki gənc arasında seçim edə bilmədiyindən ağlayır. Qızın göz yaşlarından Issık göl meydana gəlir (128, s. 337). Bahaəddin Ögəl

yazır ki, oğuznamələrə görə Yafəs ilk dəfə Idil (Volqa) və Yayık (Ural) çaylarının kənarına gəlmiş və orada yerləşmişdir. Oğlu Türk isə Issık göl bölgəsində oturmuşdur. Həmçinin Türk xalqları Issık gölə böyük önəm verirlərmiş (125, s. 375). Araşdırmalardan aydın olur ki, kultlarla bağlı inancları formalaşdıran, möhkəmləşdirən əfsanələrdir. Övliya Çələbinin "Səyahətnamə" əsərində verdiyi Quş gölü haqqında əfsanə bu baxımdan maraqlıdır. Əfsanəyə görə göl ətrafında quş ovlayan ovçu vurduğu quşu göldə təmizləmək istəyir. Quşu gölə salan kimi canlanır və uçub gedir. Tanrı bu gölün bilinməməsi üçün orada min göl yaradır (82, s. 119). Mifoloji dünyagörüşdə çay, göl, dəniz, bulaq su müqəddəsliyini ifadə edən məfhumlardır. Göründüyü kimi, mifoloji şüurun yaratdığı mif daha çox folklor materialıdır (36, s. 34).

Diqqət çəkən məqamlardan biri də Göy göl adının bütün türk xalqlarında ümumi olmasıdır. Məlum olduğu kimi, göy dağ, göy təpə, kök böri, Göycə gölü və s. bu qəbildən olan adlarda göy rəng ümumtürk anlayışındakı müqəddəsliyi bildirməklə həmçinin Göy tanrını ifadə edir. Demək, göy sözü təkcə rəng anlamını ifadə etmir. Mirəli Seyidov "göl" sözünün etimologiyasını izah edərək onu "öləngla" bağlayır. Müəllif V.V.Radlova istinadən "öl" sözünün türk, uyğur, cığatay dilində bir çox mənalarda işləndiyini bildirir. Nəm, yaş, rütubət, təzə, sulu, kiçik göl, gölməçə və sair mənalar suyu ifadə edir. Bir çox türk xalqlarında, özbəkcədə "öl" sözünün böyük su, dəniz, yaş, təzə, mənasında olduğunu tatarlarda isə bataqlığa gölməçəyə "öləng" deyildiyini qeyd edir (87, s. 153). Qədim türk dilləri lüğətində də "öl" sözünün iki mənada işləndiyi verilmişdir. "Öl" vlacnıy, mokrıy; Kuruğ öl yerkə... yazıntımız yanıltımız ersər, esli mı qreşili... protiv suxoy-vlacnoy zemli, öl nen- vlacnaə vehğ, öl ton-mokraə odecda; suv öl özüş altaçı tamarları- eqo sosudı, vbiraöhie vlaqu i mokrıe vıdeleniə (135, s. 383). Azərbaycan türkcəsində "göl" şəklində ifadə aid olduğu məfhumu- suyu bildirir. Həmçinin göy göl, göy su ifadələrində göy sözü suya müqəddəslik qazandırır. Mirəli Seyidov göy rənglə birlikdə gölün "eyni zamanda

göyün-Tanrının ölüdür-suyudur" mənası ifadə etdiyi fikrini irəli sürmüşdür (87, s. 154).

Başqırdların "Arxaq kola" (axsaq at) dastanında deyilir ki, at doğum vaxtı yaxınlaşanda Şülgen gölünün dibinə gedər, müəyyən vaxtdan sonra yanında dayçalar sudan çıxarmış (85, s. 54). Bu motiv "Koroğlu" dastanında Qırat və Düratın dərya ayğırından törənməsində görünür. Göygöl əfsanəsində çobanın istəyi üzərinə göldən qoçlar çıxır. Il dolanandan sonra isə sürünün say artımı birə-iki çoxalır (12, s. 70-71). Dərya ayğırı və göl qoçlarından törənənlər fərqli, fövqəladə keyfiyyətlər daşımaqla gölün möcüzəsini bildirir. Naxçıvan xalçalarında geniş işlənən göl naxışı əfsanədəki göl müqəddəsliyi motivinin davamıdır. Bildiyimiz kimi, hər hansı bir mövzu şifahi və yazılı ədəbiyyatdan naxış işləməmlərinə qədər uzanaraq özünəməxsus şəkildə ifadə olunur.

Qədim hind mifologiyasında Marvo adlı göy göldən dörd çay göyün dörd yönünə axır. Yeddi dövrə hərəkətdən sonra yerə enir. Hər çayınsa 500 qolu var (127, s. 316). Orta Asiya və Sibir xalqları, o cümlədən Altay türklərinin inancına görə, cənnətdə müqəddəs göl var. Gölün süd gölü, ağ adlandırılması da onun müqəddəsliyini bildirir. Ordubadda göy gölün suyunun göy rəngliyi və göldən axan Saqqar su çayının köpüklü şəffaf rəngi ilə adlandırılması insanların əski inanclara mənəvi bağlılığını bildirməklə yanaşı söylənən əfsanələrə bir qədər də əsrarəngiz don verir. Gültəkin abidəsində işlənən ıduk su, müqəddəs su anlayışının göl, dəniz, çay sularına da aid olduğuna rast gəlirik. A.Inan məlumat verir ki, Ural dağlarının şərqində Iyık göl adlı göl, Iyık adlı çay vardır. Iduk- ızık- ıyık kimi işlənir (121, s. 98). Abakan qamlarının dualarında müqəddəs göl sanki öyülür. "Krım tegey tartkan purkannıg köl kayrakan! Altın kölning pazında en çulat kayrakan –Kum tepelerinde uzanan tanrılı (ruhlar meskeni) göl. Altın gölün yanında merhametli han on ırmak" (121, s. 126).

Beləliklə, Azərbaycan əfsanələrinin, inanclarının müasir baxışda ifadəsi əski türklərin mifoloji dünyagörüşünün formalaşmasının etnik -mədəni qanunauyğunluğunun nəticəsidir.

Başqurd əfsanəsinə görə, ovçu Köktüş (Gök Göğüs) adlı itini göl sahibinə bir ilxı qarşılığında verir. Gənc itlə birlikdə gölün sularına dalır. Sonra göldən bir atla çıxır, ovçunu bu ata mindirir. Ona arxasına baxmamağı tapşırır. Ovçu xeyli getdikdən sonra at ayaqlarının səsinə özünü saxlaya bilməyib geri dönür. Onun arxaya dönməsiylə də göldən çıxan at sürüsünün yarısı dönüb gölə girir. Guya göldən çıxan bu atlar boz rəngdəymiş (129, s.79-80). Göllərlə bağlı əfsanələr bütün türk topluluqlarında coğrafi təsvirlə birlikdə verilir. Heyvanat aləmi, ətrafın yaşıl örtüyü, bütövlükdə təsvir olunan flora və fauna göllə bağlı söylənən əfsanənin mifoloji məzmununa uyğunlaşdırılır. Ilxı çıxan göldə canlı yaşamır və suları da boz rəngdədir. Tatarların «Dibsiz göl» əfsanəsində isə gölün yeri əvvəllər kənd olubmuş. Kəndə gələn yaşlı bir dilənçi hansı qapını döyürsə ona nəinki yemək vermirlər, hətta söyüb itlərini də üstünə salırlar. Yaşlı dilənçi kənddən aralıda bir dağın başına çıxır və kəndə bəddua edir. Onun son kəlməsiylə birlikdə kənd sulara qərq olur. Tatarlar bu göldə üzmür. Gölün dibsiz olduğuna inanırlar. Hətta, guya, səhərlər o göldən insan və xoruz səsləri gələrmiş (129, s. 70-71). Dibsiz göllə bağlı inanc Ordubad rayonunda yerləşən Göygöl haqqında da vardır. Burada da insanlar göldə üzmür. Göl suyunun adamları çəkməsi kimi inanc vardır. Gölün dərinliyi onun dibsiz adlandırılması üçün səbəb deyil. Yer adlarının ifadəsində xalq az məlum olan zağa, mağara, quyu və s. kimi yerlərə sirr və möcüzə dolu düşüncəylə yanaşır. X əsrin islam coğrafiyaçılarından Ibn əl- Fakih məlumat vermişdir ki, Barshan Türkləri Issık gölü təqdir edər və ona tapardılar (122, s. 41). Şərur rayonunun Tənənəm kəndində Dibsiz zağa adlandırılan yerlə bağlı da belə fikirlər vardır. Əfsanəyə görə, Azərbaycanın Qutqaşen rayonunda «Qız gölü» adlandırılan göl məsum bir qızın göz yaşlarından əmələ gəlmişdir (129, s. 101-102). Beləliklə, çox sayda müxtəlif variantlı əfsanələri misal göstərə bilərik ki, onların yaranma səbəbləri, onlarla bağlı inanclar oxşar düşüncəni ifadə edir.

«Manas» dastanında düşmən tərəfdən yandırılan oda qarşı ovsunçu yeddi piyalə su, yeddi kom torpaq götürür. Dərin nəfəs alıb ovsun oxuyur. Yeddi göl əmələ gəlir (145, s. 412-413). Göstərilən

nümunələrdə türk xalqlarının mifoloji sistemində uyğunluq və paralellik aydın görünür.

Göy rəngin ifadə mənası. Təbiətə gözəllik süsü verən rənglərdir. Hətta dünya, kainat rənglərsiz təsəvvür edilsə yenə onu ağ və qara fon işığında görəcəyik. Bəzən psixoloqlar rəng zövqü ilə insanların xarakterini müəyyənləşdirir. Parlaq rənglər, yaxud rəngarəng geyim, əşyalar, səhnə dekorasiyaları, rəsmlər, minüatür işləmələr, güllü bağça və sair insan təbiətində xoş ovqat kökləyir. Əslində hər bir rəng özlüyündə mənalıdır, gözəldir. Hazırda qara rəng matəm əlaməti kimi çox sevilmir. Lakin gecəni qara rəngsiz təsəvvür etmək olmaz. Təbiətin ecazkar füsunkarlığında bir-birinə qarışan rənglərin içindən qara rəngi seçib atmaq olarmı? Əski çağlarda sosial sferanın bütün stratifikasiyası rənglərlə bağlıdır (5, s. 10). Folklorda rənglərin hər birinin danışan dili, gözəlliklə yanaşı müqəddəsliyi, ayinlərdə müxtəlif əlamətləri ifadə etməsi xalqımızın zəngin dünyagörüşə sahib olmasından irəli gəlir. Göy rəngin müqəddəslik anlayışı ifadə etməsinin ən mükəmməl örnəyi Göy Tanrı kəlməsidir. Yaşar Kalafatın təbirincə desək; türklər zövq, düşüncə və inamlarına görə rəngə ilahi boya verərək Tanrının rəngi kimi görmüşlər (124, s. 30). Burada bir təzadla da qarşılaşırıq. Göy rəng keçmişdə matəm əlaməti sayılmışdır. «Kitabi- Dədə Qorqud» dastanında Beyrəyin ölüm xəbərini eşidəndə yas qurulur. Matəm əlaməti olaraq göy və qara rənglər burada ön plandadır. Dastanda «qırx-əlli yigit qara geyib, göy sarındılar» (56, s. 154) yaxud «qaralı göylü otağı sorar olsan, ağam Beyrəyindir» (56, s. 59) kimi ifadələr işlədilir. Hazırda Naxçıvanda bir illik yas başa çatandan sonra da qadınların tünd rəngli paltar geyinməsi onların yasdan çıxmamasına işarədir. Göyün matəm əlaməti olması bir sıra xalqlarda – çinlilərdə, hindlilərdə də vardır. H.Həvilov keçmişdə yaşlı adamların tünd rəngli parçalardan arxalıq tikdirməyi xoşladıqlarını yazmışdır (51, s. 52). Mirəli Seyidov qeyd edir ki, Zərdüşt etiqadına tapınanlar yasda göy rəngli paltar geyinmişlər (84, s. 150). Fikrimizcə, bu ənənələr monoteist dinlərlə, onların etiqadları ilə bağlı olaraq yaranmamışdır. Bəzən xalq inancı dini təlim kimi təqdim olunsa da, insan öldükdən

sonra yas saxlama, yaxud evin, adamların hansı rəngə bürünməsinin dini etiqadla əlaqəsi yoxdur. Təbii ki, bunlar insanın psixoloji düşüncəsinin yaratdığı hisslərin təzahürüdür. Qeyd edək ki, müqəddəslik bildiriləndə obrazlar göy rənglə verilir. Oğuz xaqan doğulanda üzü göy olur.

Gömgök, gök mavisiydi, bu oğlanın yüz rengi,
Kıpkızıl ağıziyle, ateş gibiydi benzi (125, s. 115).

Qırğız əfsanələrindən birində deyilir: «Keçmişdə yer üzündə su yoxmuş, göy öküz otaran iki nəfər susuzluqdan yanırmış. Göy öküz çobanlara «mən sizə su taparam» deyib buynuzları ilə yeri eşir, su qaynayıb daşır (84, s. 165). Azərbaycan əfsanələrində isə çobanlar heyvanları və özləri üçün Tanrıya dua edib su istəyir. Digər bir qırğız əfsanəsinə görə okeanın, yaxud gölün yuxarısında duman, dumanın üstündə isə caindaş var. Burada göy öküz durur və buynuzları ilə yeri saxlayır (84, s. 165). Dünyanın öküz üzərində durması düşüncəsi Azərbaycan mifologiyasında da vardır. Göründüyü kimi əski inanclarda müqəddəs hesab edilən obrazlar mifoloji düşüncədən reallığa köçürülmüşdür. Rəngin dağa, daşa, gölə, çaya, qurda, öküzə, xaqana bir sözlə konkret predmetə mənsubluğu onu mifləşdirir. Məsələn, Göy dağ piri dedikdə göy-dağ və pir ayrı-ayrılıqda mifoloji statusa malikdir. Dağın rənglə, pirlə işlənməsi onun aid olduğu mifik statusu daha gücləndirir. Sanki bu anlayışların bir arada səslənməsi onların aktiv tərəflərini birləşdirir. Müxtəlif zamanlarda göy paltar geyinilməsi matəm günlərində göy libas geyinməkdən fərqli anlam daşıyır. Bütövlükdə dağın müqəddəsliyini qabardan, həm onun rəngi, həm də onun zirvəsində pir olması ilə bağlıdır. Mahmud Kaşğarlının qeydə aldığı əfsanələrdən birində deyilir ki, iki türk qəbilə birləşməsi müharibə edir. Döyüşçülərinin sayı az olan qəbilə qalib gəlir. Məğlub olmuş qəbilənin əsgərləri yenilmələrinin səbəbini danışarkən deyirlər ki, döyüş başlananda başımızın üstündə yaşıl bir dağ göründü. Göyün üzünü tutan dağın təsirindən gözlərimiz qaraldı. Dağdan qapılar açıldı və üzərimizə cəhənnəm atəşi yağmağa başladı. Buna görə də

biz yenildik (84, s. 264). Əfsanənin məzmunu bizim də diqqətimizi çəkdi. Çünki toplamalar zamanı verilən məlumatlara görə, bir çox döyüşlərdə dağın üzərində göy atlı peyda olur və insanları xilas edirmiş. Deyilənlərə görə, Göy dağın lap uca yerində pir var imiş, dağ isə xalq arasında müqəddəs sayılırmış. Qeyd olunduğu kimi, Culfanın Camaldın kəndində olan Ərməmməd piri dağda yerləşir. Hər tərəfdən sərt qayalıqlar əhatəsində olan pirlə bağlı müxtəlif əfsanələr söylənməkdədir. Söyləyicinin dediyinə görə bu dağda dəfələrlə göy atlı peyda olmuş, sonra isə gözlərdən qeyb olmuşdur. Sərt və sıldırımlı qayalıqlarda əsrarəngiz şəkildə görünüb yox olan göy atlı göy dağın, dağ ruhunun ümumiləşdirilmiş, şəxsləndirilmiş obrazıdır. Bu qənaətə gəlməyimizin səbəbi göy rəngin ifadə etdiyi məna ilə bağlıdır. Həmçinin göy istər rəng, istərsə də leksik-semantik baxımdan müqəddəslik ifadə edir. Əskidən insanlar Tanrının göydə olduğuna insan ruhlarının da uca göylərə getdiyinə inanırmışlar. Göy cisimlərindən, göydən gələn fəlakətlərin- ildırım, şimşək, yağış və s. səbəbini də məhz göyə aid Tanrının iradəsi olduğunu düşünürmüşlər. Bir sözlə göy rəngin semantik mənası Tanrının məkanı olan «göy» məfhumundan irəli gəlir. Gültəkin abidəsində Tanrı yüksəkdə, göylərdə olduğu kimi xalqın başçısı və xaqanı da bu yüksəkliyə aiddir. Abidədə deyilir: «Tanrı tək tanrıda bolmış türk Bilqə kağan bu ödkə olurtım- yəni «Tanrı (göy) tək tanrıda (göydə) olmuş türk müdrik (bilici) xaqanının hakimiyyətini başlatdım» (84, s. 35). Toplamalar zamanı informatorların yuxugörmələrlə bağlı söylədikləri miflərdə müqəddəs pirlərin yerini yaşıl, yaxud göy paltarlı nurani şəxs nişan verirmiş. Azərbaycan məhəbbət dastanlarında da göy əbasını qaldıraraq məşuqəni aşiqə göstərən xəyali bir obraz mövcuddur. Məhz bu mifoloji təfəkkürə sahib olan əski türklər müxtəlif rəmzlərdə göy rəngə üstünlük vermişlər. «Kitabi- Dədə Qorqud» dastanında isə matəm əlaməti kimi çadırın önünə göy-qara bayraq asılır (121, s. 196).

Altın Orda xanlığının batı qanadı Ağ Orda, doğu qanadı isə Göy-Orda idi. Həmçinin Orxon abidəsindəki Kök Türk ifadəsi türk xaqanlığının doğu qanadı deməkdir (124, s. 30).

Coğrafiyaşünas –səyyah Əbu Həmid əl Əndəlusi Əl Qərnati «Tühfət əl əlbab və nuxbat əl-əcab» (Ağıllara töhfə və möcüzələrin seçilməsi) kitabında yazır ki, Dərbənd yaxınlığında iki kənd varmış. Buranın adamları ancaq silah-sursat düzəltməklə dolanarmışlar. Kənd adamları xərac verməz, islam dinini də qəbul etməzmişlər. Əl Əmir qoşunla Dərbənddən çıxır və kəndə tərəf yürüş edir. Yerin altından çıxan adamlar gəlmələrə öz dillərində nə isə deyib dağlara işarə edir sonra qayıdıb gedirlər. Bundan sonra güclü külək və qar qoşunu hərəkət etməyə qoymur. Qoşun xəsarət alaraq geri qayıdır. Bu hadisə kənd adamlarının sehirkarlığı ilə bağlanır. Hadisənin izahında deyilir ki, camaat yerli təbii iqlim şəraitini yaxşı bildiklərindən bunu anlamağa çalışmışlar. Covğun qəfil baş verdiyindən bu hadisə sehirkarlığa yozulmuşdur (108, s. 161). Culfanın bir çox kəndlərində də Göy dağla bağlı mifoloji söyləmlər rənglə əlaqədardır. «Keçmiş vaxtlar müharibə olub, düşmənlər sayca çoxluq təşkil edirmiş. Elə bu vaxt göy dağdan, göy atlı qarşını kəsib düşmən ordunu məğlub edib. Sonra isə həmin göy atlı gözlərdən qeyb olub». Niyə məhz mifik göy atlı obrazı formalaşıb? Istər obraza, istərsə də əşyaya köçürülmüş rəng fəlsəfəsi nəyi ifadə edir? Burada göy atlı üçlü sistemə əsaslanan mifoloji baxışın Göy aləmi, yer və yeraltı dünyanın ümumiləşdirilmiş obrazıdır. Çöl materiallarımızda da insanların sadə ifadə tərzi ilə «bizdən altda da, (ad çəkilmir) üstdə də var, biz ortadayıq» deyiminə rastlanır. Türk xalqlarının, o cümlədən Azərbaycan türklərinin mifologiyasında at mifoloji dünyanın hər üç qatı arasında vasitəçidir-mediatordur. Bu düşüncə mifoloji dünyanın quruluşunu əks etdirir. Inanca görə Tanrı göydədir. Göy Tanrı adı səma maviliyindən qaynaqlansa da, ümumiyyətlə, insan təsəvvüründə xeyir və bərəkət yaxşılıq və gözəlliklər göylə əlaqəli düşünülmüşdür. Tanrının, göy cisimlərinin mavi, aydın səmada, Göydə olması onları müqəddəsləşdirən rənglə birləşdirmişdir. Mavi göylər, Tanrı məkanı, müqəddəslik məkanı, seçilmişlərə aid əlaməti bildirməklə göy-rəngə də Tanrı müqəddəsliyi hopdurmuşdur. Beləliklə, ümumtürk mifoloji düşüncəsində göy maviliyi Tanrıya məxsus, müqəddəs bir rəngdir. Ehtimal ki, göy

rəngin yas mərasimlərində işlədilməsi məhrumun ruhununTanrıya qovuşmasını simvolizə etmişdir.

Diqqəti çəkən məqam odur ki, Naxçıvanda süni göllər istisna olmaqla, təbii göllər o qədər də çox deyil. Şahbuzda Qanlı göl, Ordubadda isə Göygöl daha məşhurdur. Hər iki gölün əfsanəsi onları insanların nəzərində müqəddəsləşdirmişdir. Ümumtürk inanclar sisteminin mifoloji strukturunda müəyyən yer alan göllər mövzusu Qanlı göl və Göy-göl əfsanələrində səciyyəvi şəkildə ifadə olunmuşdur. Göllərin yaranmasıyla bağlı mifoloji eynilik qırğızların əfsanəsində belə verilir: «Müqəddəs göy öküz buynuzları ilə yeri eşdi. Su qaynayıb daşaraq iki böyük dərya-biri Zasyan gölü, digəri isə Okyantənqiz əmələ gətirdi (84, s. 165). Dağ başındakı göllərin göy adlandırılmasının – yəni göy sifəti verilməsinin Tanrıya məxsusluq bildirməsi ilə bağlılığını Mirəli Seyidov da irəli sürmüşdür (84, s. 221).

Əfsanənin Azərbaycan variantında susuzluqdan yanan çoban Tanrıya yalvarıb özü və heyvanları üçün su istəyir. Yerdən su qaynayıb çıxır və Göygöl yaranır. Qurban kəsilmədiyindən Tanrı çobanı cəzalandırır. Lakin göl ilahi keyfiyyətlər qazandığına görə pir adlandırılır. Ümumiyyətlə, Naxçıvanda yaradılan süni göllər yerləşdiyi yerin adı ilə adlanmışdır. Uzunoba gölü-Uzunoba kəndi, Vayxır gölü- Vayxır kəndi, Sirab gölü-Sirab kəndi, Düylün gölü-Düylün kəndi, Aza gölü-Aza kəndi, Dəstə gölü-Dəstə kəndi, Gümüşgöl- Gümüşlü kəndi adı çəkilən süni böyük göllərdən əlavə az sulu yerlərdə hər ailə su ehtiyatı yığır və onu göl adlandırır. Göründüyü kimi, süni qurulan bu göllərin adlandırılmasında mifoloji məzmun yoxdur. Qanlıgöl və Göygöl isə ilkin mifoloji görüşləri həm adlarda, həm əfsanələrdə, həm inamlarda yaşadır. Hətta göl sözü ilə mənalandırılan şəxs adlarına da rast gəlirik. Bilgə sözüylə kişilərə ad verildiyi bizə yaxşı məlumdur. Bahaəddin Ögəl Uyğur xaqanlarında «Köl bilgə xan» ünvanının «ağlı göl kimidir» şəklində mənalandırmışdır (126, s. 407). Başqırdların "Arxaq kola" (axsaq at) dastanında vaxtı yaxınlaşanda Şülgen gölünün dibinə gedər, müəyyən vaxtdan sonra yanında dayçalar sudan çıxarmış (85, s. 54).

Bu “Koroğlu” dastanında Qırat və Düratın dərya ayğırından törəməsi motivində, Göygöl əfsanəsində çobanın istəyi üzərinə göldən qoçların çıxmasında özünü göstərir. Il dolandan sonra isə sürünün say artımı birə-iki çoxalır (12, s. 70-71). Dərya ayğırı və göl qoçlarından törəyənlərin fərqli, fövqəladə keyfiyyətlər daşıması gölün mifoloji xüsusiyyətini bildirir. Naxçıvan xalçalarında geniş işlənən göl naxışı mifoloji motivlərin maddiləşmiş ifadəsidir. Bildiyimiz kimi, hər bir mifoloji mövzunun ifadəsi şifahi və yazılı ədəbiyyatdan başlamış naxış işləmələrinə qədər uzanır. Mifoloji türk düşüncəsində su, göl o biri dünyadır, yaxud onun təmsilçisidir. Türk qəhrəmanlarına o biri dünya təmsilçilərinin, konkret olaraq göl adı verilməsi onları gələcək bəlalardan mühafizə etməli, yenilməzliyini təmin etməli idi. Qurumuş göl «Divan-i lügət-it türk»də «kak» adı ilə keçər.

Kaklar kamuğ kölerdi,
Taglar başı ilerdi
Ajun tını yılırdı
Tütü çeçek çerkeşür

Əsərdə bahar fəsli təsvir olunaraq deyilir: Sular çoğaldı, göllere doldu, dağ başları xəyal kimi göründü. Dünyanın nəfəsi isindi sıra- sıra çiçəklər bitti (119, s. 283).

Akturur közüm yulak
Tuş kılur ördek yuğak
(Göz yaşları elə axır ki, göllər peyda olur,
Ona ördək və suquşları enər) (120, s. 17).

Teğde bile körse meni ördek atar
Kalma körüp kaşgalakı suvka batar
(Ördek beni bu sularda temrensiz
okla gördüyü vakit bu kuş suya batar) (118, s. 528).

Öl-öl neng= yaş nesne, «Öl ton, uyaş elbise» (118, s. 48). B.Atalaya görə, öl kəlməsi Orta Asiya və Qərbi Anadoluda yaş, nəmli mənasında işlənir. Torpaqda öl yoxdur- torpaqda nəm yoxdur deməkdir. Beşikdəki uşaqların altına torpaq qoyular və torpağa «öllük» deyərmişlər (118, s. 48). Azərbaycanda cinlərlə bağlı miflərdə deyilir ki, cin qızla evləndikdən sonra bir uşaqları olur. Gəlin uşağın beşiyinin altındakı torpağa dəyməməyi söyləyir. Elə ki, ev adamlarından biri beşiyin altını süpürür, uşaq həmin andaca ölür. Qadın üsündəki sancağı açdırır və evin bacasına çıxaraq zibilinizə bərəkət deyib yox olur.

Azərbaycan xalqının mifik baxışlarını əks etdirən əfsanələr mövzu baxımından zəngin, ifadə baxımından olduqca yığcamdır. Hər bir əfsanədə ilkin yaradılış yeni məzmunda ifadə olunmuşdur. Azərbaycan folklorunda Göy göl və Qanlı göl əfsanələri insanların göl və su ilə bağlı qədim inanclarını ifadə edir. Göy göl və Qanlı göllə bağlı əfsanələrdə suyun ölümgətirici xüsusiyyəti, onun xaotik başlanğıcı təmsil etməsi ilə bağlı təsəvvürlər önə çəkilmişdir. Insanlar fəlakətin qarşısının alınması üçün Göy gölü ziyarət edir, ona qurban kəsirlər. Azərbaycan türklərinin mifologiyasında dəniz, yaxud göl mifoloji xüsusiyyətlərə malikdir. Igidlərə göl adı verilməsi də gölün mifoloji xüsusiyyətlərinin onlara aşılanması ilə bağlı olmuşdur.

Çömçəxatun əfsanəsi və yağış yağdırma ayinləri. Fikrimizcə, ayinləri daha kəsərli edən səbəblərdən biri də onların əfsanələrlə bağlılığıdır. Əfsanə ilə bilavasitə bağlı olan ayinin psixoloji təsir gücü daha da artır. "Çömçəxatun" əfsanəsinə görə, Çömçəxatun adında gözəl bir qız pak və mömin olduğundan Allahın sevimli bəndəsiymiş. Bir dəfə il quraq keçdiyindən camaatın bütün məhsulu da yanıb tələf olur. Adamlar yeməyə heç nə tapmır. Çömçəxatun bir təpənin başına çıxaraq üzünü göyə tutub Allaha yalvarır ki, yağış yağdırsın. Yağış yağanda qız getmir o qədər durur ki, tamam islanır axırda da yamyaşıl ardıc ağacına çevrilir (12, s. 92). Xalq arasında yağış yağdırmaq məqsədilə Çömçəxatun mərasimi keçirilməsi adəti vardır. Əfsanənin məzmununa uyğun şəkildə icra

olunan bu mərasimi təsvir edən Bist kənd sakini Tahirov Mahmud Əli oğlunun söylədiyinə görə, yağış olmayanda quraqlıqda dini etiqadı güclü olan şəxslər müsəlləyə çıxar, dualar oxuyar, qurbanlar kəsilər. Həmçinin nurani bir qadın qızın əlindən tutub qapı-qapı gəzdirərmiş. Qız lal kimi dinməzmiş. Qadın isə nəğmə oxuyarmış

Yastan-yastan zəmilər,
Gülü bostan zəmilər.
Tarı bir yağış yetir,
Çıxsın yastan zəmilər.

Evlərdə qızın əlindəki qaba un, yağ, qoyarmışlar. Bütün kəndi gəzib qurtarandan sonra kəndin kənarında qazanlar asılarmış. Həmin un və yağdan xəşil bişirib kəndin camaatına ehsan kimi paylanarmış. Bununla da ayin bitir və yağış yağarmış. A. Inan Anadolunun müxtəlif bölgələrində uşaq oyunları adı ilə təsbit etdiyi "çömçə gəlin", "kepçe kadın" oyunları Naxçıvanda qeydə aldığımız ayinin tam eynidir. Anadoluda quraqlıq vaxtı uşaqlar yığılar, böyük taxta çömçə uşaq kimi geyindirilər bir ağacın ortasına bağlayar, iki tərəfindən isə uşaqlar tutarmış. Ev-ev gəzən uşaqlar nəğmə kimi oxuyarmışlar.

Çömçə gelin ne ister, çömçe gelin su ister,
Ver, Allahım, ver: yağmur ile sel!
Koç koyun kurban, göbekli harman,
Yaz yağmuru yancı gavur kızı dilekci,
Ver Allahım ver: yağmur ile sel!

Evlərdən çıxan qadınlarsa "kepçe gelin"inin başına su töküb pay verərlərmiş. Bu adət ümmü-1 gays "yağmur anası" adı ilə Suriya ərəblərində də var (121, s. 165). Ardıc ağacının müqəddəs sayıldığını qeyd etmişdir. Beləliklə, ardıcın qız kimi təsvir edilməsi ağacın kəsilən budaqlarından qan axması kimi epizodların istinad nöqtəsi miflər və miflə bağlı əfsanələrdir.

Fikrimizcə, Çömçəxatun əfsanəsi yağış yağdırma ayinini formalaşdıran mənbə rolunu oynamışdır. Əfsanədə Çömçəxatunun paklığı və müqəddəs ayin üçün seçilən bakirə qızdan obrazlılıq baxımından seçilmir. Qırğızlara görə Abakan-Xan adlı bir xan varmış və bu xanın otağı da Abakan çayının qaynağında imiş. Əfsanədə Abakan-Xan yağmur Tanrısı hesab olunurmuş. Abakan-Xan insanlara yağmur göndərirmiş. Quraq mövsümlərdə insanlar kıra çıxar dua edib qurbanlar kəsərmişlər (127, s. 315). Tədqiqatçı Türkan Qədirzadə Naxçıvanda Çömçəxatun mərasiminin əsasən Xıdır Nəbidə keçirildiyini yazır (64, s. 97). Çömçəxatunun pak niyyətlə insanlara, canlı aləmə-təbiətə yağış istəməsi, Tanrıya ürəkdən dua etməsi ilə yağış yağır. Yağış əski türklərdə və bu günün insanları arasında bolluq və bərəkət rəmzi kimi böyük önəmə sahibdir. «Yağmur, otuq yaşarttı» yəni «yağmur otları yaşıllatdı» (126, s. 341) ifadəsi bolluğu simvolizə edir. Yağış çox yağanda xalq arasında "yerinə-yurduna yağır şükr olsun" deyilir. Burada yağışın, yağış suyunun yurd anlayışında ifadə edilməsi maraqlı bir faktordur. Əfsanə və onunla bağlı yağış yağdırma mərasimi qədim türklərin tək tanrıçılıq dininin göstəricisi sayılır. Mahmud Kaşğarlının əski türk sözlüklərində yer alan «Tenğri yağmur yağıttı= Tanrı yağmur yağdırdı» (126, s. 316) kimi ifadələri fikrimizi bir daha təsdiq edir. Naxçıvanda Teyvaz kəndində yağış yağdırmaq üçün yağış pirində qurban kəsirlər. Xalq arasında olan inama görə Çətəndaş adlandırılan köfşəndəki Yağmur piri müqəddəsdir. Adamların söylədiyinə görə kəndin dindar möminləri bir, yaxud bir neçə adam pirə qurban aparıb kəsən kimi yağış yağır. Hətta aparılan qurban özü pirin ətrafına üç dəfə dolanır. Yağmur pirinin yerləşdiyi yer yəni, yüksəklik qədim türk inancına bağlı xarakterik bir məkandır. Duaların yüksək məqamda eşidildiyi yerlərdən biri də uca-uca dağlar sayılır. Yağış pirinin yerləşdiyi yüksək dağ, Çömçəxatun əfsanəsində qızın ağaca çevrilməsi, Nüs-Nüs kəndində dağın başındakı yalqız ağac, yüksəklikdəki ardıc ağaclarının qıza bənzədilərək toxunulmaz sayılması və başqaları bir-birindən başlanğıc alan mövzulardır. Yağış piri qədim inancın canlı abidəsidir. Burada insanların əli ilə inşa

olunan əski divar qalıqları və taxçalar sübut edir ki, pir müasir dövrə aid deyil. Əcdadlarımız Tanrının yaratdığı bütün varlıqlara, o cümlədən cəmiyyətdə çox seçkin olan alim və abidələrə də müqəddəs şəxslər kimi yanaşmışlar. Əksər pirlərimizdə daş, qaya, dağ, su inancı ilə bağlı yerlərdə tək məzarlar var. Burada pirin yaranmasına ya məzarın müqəddəsləşdirdiyi pir, ya da pirin müqəddəsləşdirdiyi məzar səbəb ola bilər. Maraqlı odur ki, Yağış piri haqqında bu ehtimal azdır. Çünki, Çömçəxatun əfsanəsi, ayinlər pirin yerləşdiyi yeri mükəmməl təsvir edir. Yağış pirini adi vaxtlar az ziyarət edirlər. Mövsüm quraqlığında isə müsəllədən fərqli olaraq bir nəfər də gedib qurban kəsə bilər. Inama görə Yağış pirində olan daş üzərində at nalının izləri var. Bütün pirlərdə müqəddəslərin atlarına aid edilən bu izlər haqqında danışılır. Mirəli Seyidovun təqdim etdiyi deyim bu baxımdan maraq doğurur. "Tanrı üç şeyə əncir, zeytun ağaclarına və at nalına and içmişdir" (82, s. 102). Quranda andlar günəşə, aya, dağa, zeytun, əncir ağaclarına ünvanlanmışdır. Yaşlı nəsildən aldığımız məlumata görə Allahın adına and içməzmiş. Yalnız Allahın yaratdıqları məfhumlara and içərlərmiş.

Çömçəxatun əfsanəsində Tanrıların məskən saldığı Göy aləmi ilə insanların məskunlaşdığı mədəni məkan arasında əlaqə yaradılması ilə bağlı mifoloji təsəvvürlər əks olunmuşdur. Çömçəxatun isə bu əlaqənin yaradılmasında vasitəçidir. Yağışın altında qalan qızın əbədi olaraq yamyaşıl ağaca çevrilməsi qədim türk və Azərbaycan mifologiyası üçün xarakterik olan həyat ağacı obrazının simvoludur. Bu əfsanədə həmçinin təbii fəlakətlərin qarşısının alınması üçün qurban vermənin zəruriliyi ilə bağlı təsəvvürlər əks olunmuşdur.

III FƏSIL

NAXÇIVAN ƏFSANƏLƏRINDƏ DÜNYANIN MIFOLOJI QURULUŞU VƏ AZƏRBAYCAN XALQININ SOYKÖKÜ ILƏ BAĞLI MOTIVLƏR

Nuh tufanı ilə bağlı əfsanələr. Azərbaycan şifahi xalq yaradıcılığı xalqımızın özünəməxsus milli ənənələrinin daşıyıcısıdır. Xalqımızın bədii söz yaradıcılığı tarixin bütün dövrlərində onun istək və arzularını, milli hiss və duyğularını ifadə etmişdir. Naxçıvan Muxtar Respublikasından toplanmış folklor nümunələri bu bölgənin spesifik xüsusiyyətlərini, tarixi keçmişini, insanların ilkin təsəvvürlərini, adət-ənənələrini araşdırmaq, öyrənmək üçün zəngin mənbədir. Bu nümunələr içərisində dünyanın mifoloji quruluşu və Azərbaycan xalqının soykökü ilə bağlı əfsanələr xüsusilə diqqətəlayiqdir.

Naxçıvan insanların məskənləşdiyi ən qədim ərazilərdən biridir. Buradan toplanan müxtəlif məzmunlu əfsanələrin bir qismində xalqımızın qədim tarixindən insanların yer üzündə məskənləşməsindən bəhs edilir. Yusif Vəzir Çəmənzəminlinin fikirincə, «nağıl və əfsanələr kimi zaman və məkan tanımayan xalq əbədi nümunələrinə ehtiyatla yanaşmalıyıq. Bunlarda müəyyən tarixi etiqadların izi görünə bilər» (28, s. 72).

Dünya tufanı haqqında Nuh əfsanəsi mifoloji dünyagörüşü özündə əks etdirən, keçmiş yaddaşdan qopmağın mümkünsüzlüyünü göstərən folklor nümunələrindən biridir. Əfsanənin səyyar süjetinin təsiri nəticəsində Yaxın və Orta Şərq xalqları arasında bir çox variantlar yaranmışdır (96, s. 33). S.H.Kramer tufan haqqında Babil mifinin mənbəyinin Şumer əfsanələri olduğunu qeyd etmişdir (141, s. 175). Azərbaycan xalqının ikinci sivlizasiya ilə bağlı mifik düşüncələri onu bəşər nəslinin ən qədim köklərinə bağlayır (44, s. 76). Qədim Şumer mənbələrində və Bibliyada yer alan Nuh əfsanəsi ilə oxşar süjet xəttinə malik olan Azərbaycan folklor nümunələrində də Adəmdən sonra yaradılışın ikinci təşəkkülü Nuhla bağlı təsvir

olunur. Yolunu azmış, yaradanına itaət etməyən insanların harınlığı və özbaşınalığı Allahı o qədər qəzəbləndirir ki, o, Həzrəti Nuh peyğəmbərə insanları haqq, iman yoluna çağırmağı əmr edir. Amma qulaqları kar olmuş, gözləri və qəlbləri cəhalət pərdəsi ilə tutulmuş adamlar onu eşitmək istəməmişlər.

Müqəddəs Quranın Nuh surəsinin 5,6,7-ci ayələrində deyilir: «Dedi: Rəbbim! Haqq yoluna çağırdım gecə-gündüz qövmümü. Çağırdıqca imandan qaçardılar. Suçlarından keçəsən deyə hər dəfə haqq yoluna çağıranda onları, barmaqlarını qulaqlarına tıxadılar, paltarlarını başlarına çəkdilər, inadlarından dönmədilər, artdı təkəbbürləri» (66, s. 299). Əfsanəyə görə, Nuh Nəbi tufan baş verəcəyini və yer üzünü su alacağını bildiyi üçün böyük bir gəmi düzəltdirir. Əfsanədə deyilir: «Bir gün Nuhun arvadı sırfa açıb xəmir yoğururdu. Durub təndirə od salmaq istədi. Duvağı qaldıranda quruyub qaldı. Təndir yarıya kimi suyla dolmuşdu. Arvad gedib əhvalatı ərinə söylədi» (12, s. 67). Nuh ailəsini və hər canlıdan bir cüt götürərək gəmiyə yerləşdirdi. Amma oğlanlarından biri atasına itaətsizlik edərək gəmiyə minmir və suda boğulur. Bu haqda Hud surəsinin 37-ci ayəsində belə deyilir: «Səndədir gözümüz, düzəlt dediyimiz gəmini. Zalımların barəsində bir daha Mənə xitab eləmə. Suda boğulacaqlar» (66, s. 106). Müqəddəs Quranın Ənbiya (76), Nisə (163), Ənam (84) Nuh surələrində də tufan barəsində məlumat verilir.

Yazılı və şifahi ədəbi nümunələrdə rast gəldiyimiz adqoyma ənənəsini özündə yaşadan «Nuh tufanı» əfsanəsinə görə, Ağrı, Ilandağ, Kəmki dağlarına adları məhz Nuh Nəbi vermişdir. Qədim türklərdə adqoyma ənənəsi müqəddəslərə xasdır. «Manas» dastanında Manasın oğluna ad qoymaq üçün xalq toplanır, lakin uyğun adı qoya bilmirlər. Bu zaman ağ-boz ata minmiş, ağ saqqallı bir adam gəlir, oğlanı qucağına alaraq deyir:

Doğmamışken sıçrasın, doğunca da çırpınsın!
Beşiği çalkalansın, beş yaşında yurt yıksın!
On beşində ok atsın, büyük illeri alsın!

Büyük yurtları gütsün, halkın başında kalsın!
Semetey olsun adı, bu adı benden alsın! (125, s. 534)

Ağ saqqallı qoca Xızır sözünü bitirərək qeyb olur. «Ay-Manqus» adlı Altay nağılında isə qayın ağacından ağ saçlı ixtiyar kimi görünən Tanrı oğlana Ay-Manqus adını qoyur. «Nuh tufanı» əfsanəsində isə deyilir: «Su qalxdı, dünyanın üzünü almağa başladı. Gəmi də suyun üzünə qalxdı… Günlər, həftələr dolandı. Gəmi bir gün nəyəsə toxunub keçdi. Gövdəsi bərk yırğalandı. Nuh Nəbi bildi ki, gəmi dağa toxundu.

- Pəh, nə ağır dağdı- dedi. Başından heç qarın əskik olmasın.

Odu-budu, dağın adı «Ağrıdağ» qaldı. Başından da qar əskik olmadı. Bir həftə də keçdi. Gəmi yenə silkələndi. Nuh Nəbi gəmidəkilərə:

- Bu da inan dağdı,- dedi.

Bu dağın da adı «Inandağ» oldu. Zirvəsi də zərbədən iki yerə haçalandı.

Cəmi səfərə davam etdi. Bir az getmişdilər ki, təkrar silkələndi. Nuh gəmidəkilərdən soruşdu:

- Bu dağ o dağdan kəm ki deyil?

Dağın adına «Kəmki» dedilər…» (12, s. 67-68).

Zamanla «Inandağ» sözü fonetik dəyişikliyə uğrayaraq «Ilandağ» kimi tələffüz olunmuşdur. Əfsanədən göründüyü kimi, Naxçıvanın çevrəsində dağ adlarının Nuhla bağlanması dağa və dini dəyərlərə xalq inamının nəticəsidir. Türk xalqlarının təfəkküründə dağa, daşa inamın mövcudluğu bədii yaradıcılıq nümunələrində geniş şəkildə əks olunur. Qeyd etdiyimiz kimi, keçmişdən bu günədək yaşayan adət-ənənələrə görə yeni doğulan körpəyə böyüklər ad qoyar, müqəddəslər və ulular hər bir şeyə (canlı və cansız varlıqlara) ad verər, alqış - qarğış söyləyərlər. Bu xüsusda qeyd etmək lazımdır ki, Nuh əfsanələrində adlar müəyyən əlamətlər nəzərə alınmaqla Nuh Nəbi tərəfindən verilir. Buna bənzər epizod «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında da vardır.

Tufandan sonrakı ikinci törəyiş Nuhun oğulları ilə başlayır. Tarixi saxtalaşdırmaqdan çəkinməyən ermənilər Naxçıvanı və hətta Nuh əlehissəlamı ermənileşdirməyə cəhd edirlər. Lakin tarixi faktlar, çoxsaylı folklor mətnləri, türk dilinin xüsusiyyətləri bu iddiaları təkzib edir. Sözlərin mənşəyini adları tədqiq edən alim Firudin Rzayev Nuhun övladı Yafəsi (Yafəti) özlərinə baba sayan ermənilərdə bunu xatırladan heç bir ada rast gəlinmədiyini, əksinə türklərdə Yafət, Yafəz, Yafəs kimi adların çoxluğunu bir fakt kimi irəli sürür (81, s. 8). Akademik Isa Həbibbəyli bütövlükdə Naxçıvan sözünün «Nuhçıxan» ifadəsi ilə bağlı ola biləcəyini bildirmişdir (45). «Oğuznamə»də deyilir ki, «Nuh(ə) yer üzünün adamlar yaşayan hissəsini oğlanları arasında bölləndə Şərq ölkələrini, Türkistanı və ona yaxın yurdlarla birlikdə böyük oğlu Yafətə verdi. Yafət (Yafəs) türklərin təbirincə Olcay xan ləqəbini aldı» (78, s. 10). Əfsanədə də türklərin Nuhun oğlu Yafəsdən törəməsi və bu nəslin xilası boz qurdla bağlanır. «Nuhdaban» əfsanəsinə görə isə Nuhun gəmisi Gəmiqayada quruya oturmuşdu. Nuh oğlanlarına hər tərəfdən dağlarla əhatə olunan bu yerlərdə yurd salmağı nəsihət edərək deyir: «Bu arada yurd salın. Dediyim üç dağ sizə qüvvət, bərəkət verəcək. Bərkdə şərdən, yağıdan qoruyacaq» (12,s.70).

Bahaəddin Ögəl zirvələri göyə ucalan, buludların içində görünməz olan dağların sanki Tanrı ilə danışır kimi görünməsi səbəbilə Orta Asiyada bir çox dağların Tanrı ilə bağlı adlar aldığını qeyd edir (127, s. 284). Göründüyü kimi, bu əfsanələrdə ulu əcdadlarımızın gözlə gördükləri təbiət hadisələrini- zəlzələni, ildırımı, şimşəyi, yağışın yağmasını, fəsillərin dəyişməsini, külli mövcudatı- ayı, günəşi, ulduzları və bütün sadalananların fövqündə bir hərəkətverici qüvvənin olduğunu fitri duyum qabiliyyəti ilə anlayaraq ona doğru yollar aradığının şahidi oluruq. Beləliklə, milli yaddaşımızdan süzülüb gələn şifahi xalq nümunələrinin toplanması və hərtərəfli tədqiqi folklorşünaslığın ən ümdə məsələlərindəndir. Milli özünüdərk prosesində xalq yaradıcılığının dərinliklərinə varmaq, onun yaddaş güzgüsündən faydalanmaq və gələcək nəsillərə çatdırmaq, bu zəmində aparılması vacib olan tədqiqatlardan biridir.

Əfsanə janrının əhəmiyyəti bir neçə keyfiyyəti özünə birləşdirməsidir. Əfsanələrdə əsas cəhət zaman, məkan, mövzu genişliyi deyil, məzmundur. Naxçıvandan toplanmış əfsanələr bölgənin özünəməxsus məhəlli xüsusiyyətlərini açıq şəkildə əks etdirir. Həzrəti Nuh (ə)la bağlı əfsanələr, rəvayətlər, Nuh tufanı-ikinci sivlizasiyanın başlanğıcı ilə bağlı mövzular bir çox maraqlı mətləbləri aydınlaşdırır. Xalq arasında yayılan Nuhla bağlı əfsanələr ilkin dünyagörüşün mifik nüansları ilə birləşir və nəticədə səmavi kitablardakı Nuh həqiqətlərinin bədii təsvirini yaradır. Bölgədən toplanmış Nuh əfsanələrindəki hadisələrin inkişaf xəttini 3 mərhələyə bölmək olar:

I mərhələ- Tufana hazırlıq,

II mərhələ- Tufan,

III mərhələ- Tufandan sonrakı həyat.

Birinci mərhələdəki tufana hazırlıq bölümündə əfsanənin sadə dili ilə insanlardan Tanrını dərk etmək, onun yoluna üz tutmaq istəyi təsvir olunur. Hazırlıq dövrü Tanrının xəbərdarlığı ilə başlanır. Əfsanələrdə gəmi hazırlığında Nuh tək olmur. Gəmi hazırlığında onun köməkçisi Ac pəhləvan xüsusilə seçilir. Ac öz doyumsuzluğu ilə ətraf kəndlərə, insanlara zərər verirdi. Nuh Ac pəhləvanda xarakter dəyişikliyi etməklə onun mənəvi tərbiyəçisi kimi çıxış edir. Əfsanənin məzmunundan belə aydın olur ki, Nuh Acı doyuracağına söz verir və bu sözünə elə Acın öz əməyi ilə nail olur. Əfsanəyə görə on gün meşədə ağacları qırıb tökəndən sonra Nuhun kəsdiyi öküzün bir budunu yeyib doyanda Acı təəccüb bürüyür. Bu necə mümkün ola bilərdi. Nuh isə pəhləvana halal işin müqabilində doya bildiyini deyir və artıq Ac pəhləvan haramdan, oğurluqdan əl çəkir. Nuh halallığın doğru yolunu ona göstərir. Xalq ona məlum olan peyğəmbərlik, yəni seçilmişlik keyfiyyətini əfsanədə məhz tərbiyəçi kontekstində təqdim edir. Əfsanədə Nuhun gəmisi, sənətkarlıqda mahir olan yeddi usta tərəfindən bir aya hazırlanır. Fikrimizcə, əfsanədə zaman xüsusi əhəmiyyət daşıyır. Çünki Nuh Nəbi tufanın başlanma vaxtını bilmirdi. Vaxtın çatdığını Nuha arvadı xəbər verir. Tufanın ilkin əlaməti arvadının xəbər verdiyi kimi, təndirin yarıya kimi suyla

dolması idi. Əfsanədə deyilir ki, Nuhun arvadı üç aylıq azuqə götürür. Nuh da ailəsini və hər heyvandan bir cüt götürüb gəmiyə minir. Yalnız oğlanlarından biri «mən uca dağın başına çıxaram» deyərək Nuha itaət etmir. Qırx gün qırx gecə yağış yağır bütün canlıları tələf edir.

Naxçıvan Muxtar Respublikası ərazisindən toplanmış nümunələrdən birində Nuhun oğullarının sayı yeddi olaraq göstərilir. Yeddi oğuldan yalnız biri atasına itaət etmir. Elə ki, tufan dayanır, «su yatır» ifadəsi işlənir, bu da yer üzündə fitnə yaradanların məhv olduğunu, bununla da tufan dövrünün başa çatdığını göstərir. Əfsanədə deyilir ki, Nuh peyğəmbərin oğlu Türk bir qoyun və qoç götürüb adaya düşür. Hər tərəfdən su ilə əhatə olunmuş bu adada 450 il qalır. Türkün heyvanları o qədər çoxalır ki, adada yeməyə heç nə qalmır. Nuhun oğlu Türk ölümlə üz-üzə qalır. Bir gün heyvanlardan birinin parçalanaraq yeyildiyini görəndə Türk gecəni yatmayıb güdür və gecənin bir yarısı boz rəngli qurdla qarşılaşır. Türk baxır ki, boz qurdun getdiyi yolda su heç topuğa da qalxmır. Boz qurdun getdiyi yolla gedib xilas olan Türk öz nəslinə boz qurdu xilaskar kimi tanımağı, çətinliyə düşəndə onu köməyə çağırmağı nəsihət edir (9, s. 42-43). Əfsanədə mif elementləri özünü aşkar şəkildə göstərmişdir. Nuh əfsanələrindəki hadisələrin inkişaf xəttinin üçüncü mərhələsində, yəni tufandan sonrakı həyat həqiqəti, həqiqətin əfsanələşən variantı ilə onun mifik baxışlarda birləşməsi mövzunun əsasını təşkil edir. Maraqlı tərəf orasıdır ki, üçüncü mərhələdə yəni, yeni başlanğıcda mifoloji süjetlər bədii orijinallığı ilə fərqlilik qazanır.

«Nuhdaban» əfsanəsinə görə Nuhun gəmisi Gəmiqayada quruya oturur. Nuhun oğulları uca-uca dağların od tutub yandığını görəndə dəhşətlə bağırırlar: «Aman tanrı! Günahımız nədi ki, indiyədək tufanda qaldıq, indi də od-alova düşmüşük. Amma bu qorxu çox çəkmədi, gördülər ki, od-alov onları yandırmır. Yaşıl çəmənə, gülə, çiçəyə də toxunmur» (12, s. 70). Yanan dağların biri Gəmiqaya, biri Ilandağ, biri Ağrı dağı idi. Nuh Nəbi oğlanlarına gördükləri odun möcüzəli olduğunu deyərək bu arada yurd salmağı

nəsihət edir, bu üç dağın onlara qüvvət, bərəkət verəcəyini, yağıdan, şərdən qoruyacağını deyib dayandığı yerdən bir addım irəli atır. Ilk əvvəl dabanı yerə dəydiyinə görə bura «Nuhdaban» deyirlər. Oğulları isə Nuhun sözünə əməl edərək həmin yerdə yurd salır. Göründüyü kimi, üçüncü mərhələdə yeni başlanğıc, torpağın möcüzəsi, Nuhun oğullarına nəsihəti, Nuhun adlandırmaları və qanunauyğunluğun dəyişilməsi motivi var. Belə ki, mozalan və qaranquşun forma dəyişikliyi, yaxud insana qarşı təhlükənin ilk olaraq qaranquşun anlaması, peyğəmbərlik missiyasını yerinə yetirən Nuhun hər üç mərhələdə canlı və cansız varlıqlarla kosmoloji əlaqəsi bütün mətnlərdə əks olunmuşdur. Əslində üçüncü mərhələdəki arxaik məzmun keyfiyyət etibarilə özündən əvvəlkilərin davamıdır. «Nuh tufanı» əfsanəsinin ikinci mərhələsində, yəni tufan bölümündə gəmi və xilas olanlara qarşı təhlükə gəminin özündə baş verir. Real təhlükə heyvanlara xas xüsusiyyətlə bildirilir. Təhlükənin aradan qalxması da ilan obrazının keyfiyyətləri ilə ortaya çıxır. Nuh əfsanələrinin ən əhəmiyyətli tərəfi isə məhəlli xüsusiyyətinin ağırlıq daşımasıdır. Yəni Nuh tufanının I və II mərhələsindəki hadisələrin oxşar xətti, məzmunun ağırlığı, II həmçinin III- sonuncu mərhələdə məhəlli keyfiyyətlər ön plana çıxır. Diqqət etsək görmək olar ki, bu variantlar təkcə yerli əhalinin danışılan hadisə, rəvayət, əfsanə haqqında bildiklərinin təkrarından ibarət olmamış, həmçinin bölgənin spesifik özəlliyini də təsvir etmişdir. Yerli əhalinin söylədiyi deyimlər, əfsanələr, rəvayətlər, su inancı, Nuhun adqoyma ənənəsi, Nuhun xilas missiyasından sonra boz qurdun xilaskarlığı- bütün bunlar məhəlli xarakter daşımaqla türk düşüncə tərzini, bütövlükdə türk mənəviyyatını əhatə edir. Məlum məsələdir ki, xalq yaradıcılığı üstün bir hiss- həyəcan, duyğu ilə yaranır. Bu insan şüurunun kodlaşdırılmış yaddaşına bağlıdır. Etnosun sahib olduğu folklor yaddaşının açdığı mənzərə onun milli tarixidir. Üçüncü mərhələyə - yeni başlanğıc yeni araşdırma və tədqiqlərdə geniş verilə bilər. Məsələni yığcam şəkildə ələ almaqda fikrimiz istər dini məzmunda, istər folklor yaddaşında arxaik məzmunun oxşar variantlarının geniş təsvir müstəvisində fərqlilik qazandığını göstərməkdir. Qeyd

etdiyimiz kimi, mifoloji süjetlər nəinki Azərbaycan türkləri, ümumən türk düşüncə tərzinə xasdır. Burada göstərilən boz qurd və onun xilaskarlıq obrazı ortaq türk dastançılıq ənənələrinə dayanır. «Ərgənəkon» dastanında qurdun xilaskarlıq missiyası bütöv bir etnosun, əfsanədə göstərildiyi kimi, yeni başlanğıcın özünü təmsil edən Türkün və onun heyvanlarının xilası ilə davam edir. «Oğuz xaqan» dastanında Tanrı tərəfindən göndərilən göy rəngli qurdun Oğuz xaqana, onun ulusuna, xaqanlığına yeni qələbələr qazandırması, əfsanədə olduğu kimi, azadlığa gedən yolun izini bəlli etməsi əfsanə dastan əlaqələrindəki arxaik təsəvvürü özündə canlandırır, yaşadır. Türk yaşam tərzinin prinsipləri onun yer-yurd seçməsində də özünü açıq şəkildə göstərir.

Nuh (ə)la bağlı toplanmış əfsanələrin bir qismində sonuncu peyğəmbər və onun əhlibeytinin adı çəkilir. Türkiyədən toplanmış materiallara nəzər yetirəndə onların Naxçıvandan toplanmış nümunələrlə üst-üstə düşdüyünün şahidi oluruq. Türkiyədən toplanmış bir əfsanədə deyilir ki, gəminin gövdəsində su yarıya qalxdığı halda gəmi tərpəşmir. Bu da Nuh əlehissəlamı təlaşa salır. Bu vaxt gələn ilahi əmrdə gəminin dörd tərəfində üzərində axır zaman peyğəmbərinin və əhlibeytinin adlarının yazılmaması, dörd çivin olmaması gəminin qalxmamasının səbəbi olaraq göstərilir. Elə ki, çivlər yerinə taxılır Nuh əlehissəlamın gəmisinin dörd tərəfində ya Mühəmmədül Mustafa, ya Əliyül Murtəza, ya Fatimətül-Zəhra, ya Həsən və Hüseyn yazılır, gəmi üzməyə başlayır (114, s. 248).

Bizim toplamalarımızda isə Nuh Nəbi gəmi hazırlığının ilahi vəhyini alanda bu işi özü təkbaşına görür. Nuh (ə) meşədə ağacları dorğayıb taxta çəkəndə taxtanın biri göy yazılı, biri qırmızı yazılı taxta çıxır. Orada oxuyur Imam Hüseyn (ə) şəhid olacaq, qanına boyanacaq. Qırmızı yazıda isə Imam Həsən (ə) zəhərinən öləcək sözlərini oxuyur. Əfsanədə deyilir ki, orada birinci olaraq imamlara Nuh peyğəmbər ağlayır (52, s. 38). Bu Nuh (ə) əfsanələrinin Islam tarixinə uyğun olaraq dəyişdiyinə sübutdur. Buna baxmayaraq əfsanə xalqın mifoloji dünyagörüşündə özünün əvəzolunmaz yerini qoruyub saxlamaqdadır.

Naxçıvanda yayılan başqa bir əfsanəyə görə, Nuh (ə) gəmini harada, kimə düzəltdirəcəyini bilmirdi. Bir nəfər ona Ucubılıx deyilən şəxsi nişan verdi ki, o sənə öyrədər. Bundan sonra Nuh peyğəmbər gəmini düzətdirir. Ucubılığı nişan verənsə cənab Əmir imiş (52, s. 36). Yaxud əfsanələrin bütün variantlarında əski inanclar sisteminin strukturuna tam şəkildə uyğun olaraq 7-40 rəqəmlərindən istifadə olunur. Gəminin yeddi usta tərəfindən hazırlanması, qırx nəfərin xilası, heyvanların təmiz olanlarından yeddisinin, təmiz olmayanlardan cüt-cüt erkək dişi olaraq götürülməsi say etibarilə yuxarıda qeyd etdiyimiz fikri təsdiq edir.

Hər üç mərhələnin bədii orijinallığının kökündə dayanan mifoloji süjetlər türk xalqları arasında geniş yayılmışdır. Birinci mərhələdə bəlli xəbərdarlıqdan sonra gəmi hazırlığı başlanır və əfsanələrin bir qismində Nuhun yeddi oğlu olduğu göstərilsə də bir qismində isə say göstərilmir. Əfsanələrdə Nuhun oğullarının sayı dini kitablardakından fərqlidir. Ikinci mərhələdə Tufan başlanır və bütün günahkarlar hətta Nuhun oğlanlarından biri də atasına itaətsizlik edərək məhv olur. Üçüncü mərhələdə artıq tufan dayanır. Üçüncü mərhələ yeni başlanğıcdır. Bu mərhələdə mifoloji süjetlər qabarıq şəkildə özünü göstərir. Boz qurd Türkə adadan çıxış yolunu göstərməklə Türkün gələcək nəslinin qurtuluş simvoluna çevrilir. Əfsanədə də deyilir ki, Türk boz qurdu xilaskar elan edir. Yaxud əfsanənin başqa bir variantında Nuhun gəmisi Naxçıvanda – Gəmiqayada dayanır və hər tərəfdən dağlarla çevrəli ərazi yurd yeri seçilir. Bu variantdakı üçüncü mərhələ arxaik keyfiyyəti ilə fərqlilik qazanır. Adlandırmalar və dağların mühüm əhəmiyyət kəsb etməsi xüsusi vurğulanır. Ümumiyyətlə, Nuh Tufanı ilə bağlı toplanmış əfsanələr bölgənin spesifik cəhətlərini və etnosun arxaik düşüncə tərzini özündə tam şəkildə əks etdirir.

Qeyd olunduğu kimi, xalq yaradıcılığında tarixi gerçəklik mifik süjetlərlə və obrazlı şəkildə təsvir olunur. Şifahi yaddaşdakı ilkin görüşlər, dünyabaxış yeni təsvir müstəvisinə keçərək tarixi yaşatmaqla yanaşı əfsanə janrında əhəmiyyət qazanan bir məzmunla ifadə olunur. Istər dini kitablarda, istərsə qədim Şumer yazılarında

dünya tufanı haqqında danışılır. Mifik təfəkkürdə təbiətin, cəmiyyətin, dünyanın əsas qanunauyğunluqlarından biri də günah işlədilməsinə qarşılıq cəza verilməsidir. Dünyada hər şey nizamlayıcı bir idarədədir. Məhz bu idarəçilik sayəsində yer üzündəki nizamın qorunması üçün dünya tufanı baş vermişdir. Bibliyada və Quranda tufan haqqında xəbər verilir. Tanrının insanları xəbərdar etməsindən danışılır. Yazılı Şumer mənbələrində də tufan haqqında məlumat verilir. Demək əfsanənin yaranması tarixi gerçəkliyə əsaslanmışdır. Əfsanə yayıldığı arealda konkret etnosların milli xüsusiyyətlərini əks etdirmişdir. Deyimlər, adlar, inanclar bütöv halda bədii təfəkkürdə birləşib əfsanə janrında ifadə olunmuşdur. Ikinci sivlizasiyanın başlanması, birinciyə dayanır, yəni yer üzündə bəşər övladının yayılması əfsanədə deyildiyi kimi, Nuhun peyğəmbərlik missiyası ilə bağlıdır. Nuh yolunu azmışların deyil, doğruların xilaskarıdır. Əfsanənin variantlarında xalq obrazlı ifadələrlə fikrini bəlli edir, lakin öz düşüncəsində formalaşdırdığı mif strukturundan da bəhrələnir. Fikrimizcə, tarixi gerçəklik əfsanələşdiyi kimi mif strukturundakı keyfiyyətlərin şifahi janrda cəmləşməsi həm də gerçək tərəflərlə yanaşı xalqın içində daşıdığı milli düşüncənin məzmuna gətirilməsidir. Deməli xalqın fikri və hissi əfsanələrin özülünü təşkil edir. Əlbəttə hər bir toplumun düşüncə tərzi arxaik dünyagörüşə dayanır. Nuh əfsanəsində dini kitablardakı tarix, folklorda isə tarixi hadisənin bədii ifadəsi əks olunmuş, Quran ayələrində rəvayət şəklində nəql edilmiş, etnosun milli kimliyi və xarakteri əfsanələşdirmişdir. Dilimizə keçən «əfsanə» sözünün hərfi mənası «uydurma», «boş» lakin bu janr tarixi gerçəkliyi özündə əks etdirən fövqəladə bir məzmun daşıyır. Əfsanədə əsas hadisənin məzmunu, mahiyyəti, qaynağıdır. Fikrimizcə, əfsanə janrını yaşadan səbəblərdən biri də budur. Nuh əfsanələrində obraz müxtəlifliyi, bəşər övladının, Nuh (ə) və onun az tərəfdaşlarının xilası, xilasın məqsədi, Allahın birliyinə, varlığına inamın güclü olması, itaətsizliyin cəzalandırılması üstündür. Əfsanədə ən maraqlı cəhət ondan ibarətdir ki, türk dastan yaradıcılığının əsas leytmotivi olan mifoloji qurd obrazı Nuh əfsanələrinin əsas süjet xəttini təşkil edir.

Demək əfsanələr dastan yaradıcılığını formalaşdıran bir janrdır. Ilkin görüşlərin əsasında yaranan əfsanələr dastan yaradıcılığında ifadə olunur və milli kimlik alır. Dünya, yaradılış hər zaman əski insanın düşüncəsində özünəməxsus biçimdə öz ifadəsini tapmışdır. Xalq özü üçün əsas saydığı ideoloji görüşləri öz dilinə, ümumdanışığa gətirərək mənalandırmış və bu məna onun günlük yaşayışının əsasına çevrilmişdir. Coğrafi məkanın təsviri, adların, deyimlərin və sairənin Nuh tufanı əfsanələrində işlənməsi kök, qaynaq etibarilə dini rəvayətlərlə səsləşməsə də amma əski ənənə və düşüncələri özündə əxz edərək əsrarəngiz bədii mühit yaradır. Naxçıvan, Ordubad, Culfa bölgələrində xalq Nuhla bağlı əfsanələri yerli məkana uyğunlaşdıraraq nəsillərdən-nəsillərə ötürür. Beləliklə, əfsanə insanlarda yüksək irsi mənəvi hiss aşılamaqla əhəmiyyət qazanır və etnosun tarixi köklərini yaşadır.

Qurdla bağlı əfsanələrin mifoloji qaynaqları. Əfsanələrdə türklərin ümumi dünyabaxışı mifoloji obrazlar sistemilə ətraflı əks olunmuş, ilkin yaradılışla bağlı inamlar və əfsanələrdə bu obrazlar sistemli ardıcıllıqla verilmişdir. Ağayar Şükürovun fikrincə, obrazların arxaik qatı ilkin anlayış təsəvvürləri ilə örtülmüşdür (103, s. 105). Zamanın sınağında yenilməyən mifoloji obrazlar etnosun mənəviyyatını mükəmməl tərzdə ifadə etmişdir. Dastanlarda və folklorun başqa janrlarında mifoloji obrazlardan biri olan qurdun müxtəlif süjetlərdə iştirakını izləməklə bu fenomenin mifoloji təfəkkürdəki əsas rolunu müəyyən etmək mümkündür. Mifoloji təfəkkürdə qurd əski türk insanının anası, atası, yaxud xilaskarlıq funksiyaları daşımaqla bərabər döyüşçü ruhunu hökmdar və əsgərə ötürən vasitəçidir. Ümumiyyətlə, əfsanə və dastanlardakı milli-mənəvi yüksəlişin süjet xətti, ilkin görüşlərin əhatə dairəsi, şüurlu insan və onun təbiətə baxış istiqamətindəki prinsiplər üzərində durmaq istədiyimiz məqamlardandır.

Uyğurların «Törəyiş» dastanında Hun başçılarından biri çox gözəl olan iki qızını Göy Tanrıya vermək istəyir. Ölkənin qüzeyində qızlarına yüksək bir qüllə tikdirir. Uca qüllədə yaşayan qızlar ətrafda dolaşaraq dəhşətlə ulayan ixtiyar bozqurdu Göy Tanrının özü bilərək

qüllədən aşağı enirlər. Dünya gözəli qızlar qurdla evlənərək doqquz Oğuz - on Uyğur adlı cocuqları doğurlar. «Bu cocuqların səsi bozqurd səsinə bənzəyirdi. Nərə çəkdikləri və şərqi söylədikləri zaman qurd kimi səs çıxarırdılar» (71, s. 148). Buradakı soy davamçısı qurd erkəkdir. Ana qurddan törəyiş motivinə isə Çin qaynaqlarından bildiyimiz Göytürklərin mənşəyi ilə bağlı əfsanələrdə rast gəlirik. Əfsanədə deyilir ki, Göytürklər əski hunların soylarından gəlir və onların bir qoludur. Özləri isə Aşina adlı bir ailədən törəmişlər. Daha sonra Lin adlı bir məmləkət tərəfindən məğlub edildilər. Məğlubiyyətdən sonra soyca məhv edilən Göytürklərin içində yalnız on yaşında bir cocuq qalmışdı. Amma əsgərlər uşağı öldürməyərək ayaqlarını və qollarını kəsib bataqlığa atırlar. Bu zaman ətrafda dişi bir qurd peyda olur və uşağı bəsləməyə başlayır. Düşmən cocuğun yaşadığından xəbər tutur və onu öldürməyə gəlir. Qurd onları görüncə qaçaraq Turfan məmləkətinin qüzeyindəki dağa gedir. Dağda dərin bir mağara vardı. Qurd bu mağarada on cocuq doğur. Zamanla böyüyən oğlanlar ətrafdan gətirdikləri qızlarla evlənirlər. Hər birindən bir soy törəyir. Göytürk dövlətinin qurucusu olan Aşina ailəsi bu on boydan biridir. Göründüyü kimi, Göytürk soyunun xilasında qurd müqəddəsliyi və mağara əhəmiyyətli rol oynayır. Arif Acalov mağaranı Azərbaycan folklorunda ikişər qarşıdurmaların pozulma və tarzlanma yeri olduğunu qeyd etmişdir (6, s. 18). Əfsanədə mağara yeraltı dünyanı təmsil edir. Yeraltı dünyanın qapısı sayılan mağara həm də qoruyucu kimi iştirak edir. Daha sonra əfsanədə deyilir: «Onların qurddan törəmiş olmaları səbəbi ilə bayraqlarının təpəsində də bir qurd başı vardı» (125, s. 23).

Qurd toteminin izlərilə bağlı Bahaəddin Ögəl qeyd edir: «Orta Asiyanın inkişaf etmiş toplumlarında və böyük dövlətlərində çox erkən çağlarda meydana gələn « qurd kultu» tez silinmiş və ancaq əfsanələrdə bir motiv və bayraqlarda da bir simvol olaraq qalmışdı. Göytürklərin «qurd başlı bayraqları» bu çox əski xatirələrin bizə gələn izləridir» (125, s. 37). Göytürk əfsanələrinə görə, türklər Batı dənizi kənarlarında yaşamış, Turfana qurdun yardımıyla getmiş, yeni törəyişlə yayılmışlar. Macarların atalarını müqəddəs geyik

dənizi keçməklə aparmışdır. Çingiz xanla bağlı əfsanədə Bozqurd dənizi geçərək yeni yurdda yeni nəsil törətmişdir (125, s. 467).

Əski dastanlardan fərqli olaraq Azərbaycan folklor nümunələrində qurda qarşı münasibət təzadlıdır. Belə ki, o həm mənfi, həm də müsbət keyfiyyətləri özündə birləşdirir. Keçmiş zamanlarda Zöhrə adlı bir arvad gecə vaxtı çöldə çiməndə göydən başına canavar dərisi düşür. Zöhrə gecələr canavar olub çöllərə üz tutur. Səhər açılanda evinə qayıdır adam olur (9, s. 108-109). Yaxud «əxşəm vəxdi avrat başıaçıq eşiyə çıxsa Qurt Zalxa olar. Qurt Zalxanın donu varıymış. Gecələr onu başına atıp adam yeməyə gedirmiş. Qəyidip donu çıxaranda olurmuş adam» (9, s. 122). Canavar donu başına düşməklə baş verən çevrilmə hallarında qurdun vəhşi xüsusiyyəti önə çıxır. Ovsuna görə isə qurd yağından istifadə etməklə insanlar arasına nifaq salmaq olar. Digər mifoloji varlıqlar kimi qurdun mənfi və müsbət obrazda verilməsi onun mifoloji dünya sistemindəki rolu ilə bağlıdır. Inama görə «bir yerdə oğurluq olanda qurdun zingin yandırarlar. Deyərlər qurdun zingi onun biləyidi. Zingi yandıranda oğru hərrənip –fırranıp gəlip düşəcəx həmin ocağa yanacax» (12, s. 56). Deməli, qurd həm də ədalət simvolu olaraq tanınır. Qeyd etmək yerinə düşərdi ki, Azərbaycanın folklor nümunələrində əsasən xilaskar qurd obrazı daha çox qabarıq nəzərə çarpır. «Qurd südü əmmiş uşaq» əfsanəsində kimsəsiz qalan uşağı dişi canavar südü ilə bəsləyərək böyüdür. Oğlan, igidliyinin sorağını eşidərək onu öldürməyə gələn düşmənlərinə qarşı ana qurdla birlikdə döyüşür və əsir düşmüş tayfasını xilas edir (12, s. 93). Göründüyü kimi, istər dastanlarda, istərsə də əfsanələrdə türk oğlu qurdun döyüş taktikasından istifadə etməklə qurd ruhunu varlığına hopduraraq qələbə əldə edir. Himayəçi ana qurd oğlanın fiziki və mənəvi güc qaynağıdır.

Qədim türk dastanlarında qəhrəman doğularkən ulu xilaskar olan qurdun zahiri bənzərliyini və Göy Tanrının əlamətlərini özündə daşıyır. «Oğuz Xaqan» dastanında Oğuzun belinin qurd belinə bənzəməsi, ağzının qırmızı olması və s. başqa xüsusiyyətlər Oğuz və qurd obrazlarını bir-birinə bağlayan mühüm cəhətdir.

Gömgök, gök mavisiydi, bu oğlanın yüz rengi,
Kıpkızıl ağıziyle, ateş gibiydi benizi (125, s. 115)

Dastanda Oğuzla qurdun qarşılaşması təsadüfi qarşılaşma deyil. Bu Oğuz xaqanın arzularını gerçəkləşdirən Göy Tanrının istəyi idi. Oğuzun çadırına qurd göy yaruq – şüa içində gəlir.

Bir erkək kurt göründü, işıkta soluyarak!
Bir kurt ki, gök yeleli! Bir kurt ki gömgök tüylü!
Bakıyordu Oğuza, ışıkta uluyarak
Dedi: «Ey! Ey! Oğuz ey! Bilirim ne dilersin!»
«Urumun illerinde, savaş yapmak istersin!»
«Ey Oğuz ! Askerini, ben kendim güdeceğim!»
«Ordunun en önünde, ben de yürüyeceğim!» (125, s. 120)

Qorxmazlıq və rəşadət simvolu olan qurd ordunu ardınca aparmaqla igidliyin, alplığın öncülü kimi çıxış edir.

Oğuz Kağan baktı ki, erkek kurt önler gider,
Ordunun öncülleri, bozkurtu gözler gider (125, s. 122)

Dastanda qoşunun önündə yüyürən göy tüklü, göy dərili qurd Oğuz xaqanın qələbə nişanıdır. Ordunun savaş və qələbəsi isə döyüşkənlik ruhundan çox qurdun möcüzəli iz açımı ilə bağlıdır. Qələbə həqiqətini anlayan və xəbər verən qurd, döyüşü əzmlə həyata keçirənsə Oğuz xaqandır. Göy yallı, göy tüklü müqəddəs Bozqurdun hər dəfə ordu önündə görünməsi Oğuza yeni yurd yeri qazandırırdı.

Gök yeleli, gök tüylü, göründü kutsal Bozkurt,
Hint (Sındu), Tangut illeri de, oldu Oğuza bir yurt
(125, s. 125)

Dastanlarda qəhrəmanların göy, boz rəngləri daşıması xüsusi məna ehtiva edir. Bildiyimiz kimi, Oğuz xaqanın üz rəngi doğuşdan göy rəngdə idi. Oğuzun birinci xanımı göydən göy-mavi işığın içində düşür. Ikinci xanımı haqqında isə «gözü göydən daha göydür» deyilir. Oğuz xaqanın döyüş öncülü göy yallı qurd da mavi işıq içində göydən gəlmişdir. Beləliklə, dastanda Tanrı rənginə bürünmək Tanrı müqəddəsliyinin göstəricisidir. Mirəli Seyidov rənglərlə bağlı qeyd edir: «Boz və göy rəngləri əski türkdilli xalqlarda müqəddəs sayılırmış. Boz- ağ xeyir Tanrısı Ülgenin, göy rəng isə Göy tanrısının rəngi kimi qəbul olunurmuş» (82, s. 112). Bahaəddin Ögəl türklərin yaşıla belə göy demələrinə diqqət çəkərək «göy yallı qurd»un tam mənası ilə mavi rəng olmasını qeyd edir. Azərbaycan folklorunda heyvanlara aid «ağzı göy ota çatsın» deyimində göy rəngin fərqli rəng çalarına malik olduğuna sübutdur. Oğuz xanın oğluna «xanlıq» verilməsində deyilir:

Oğuz Hanın yanında, vardı bir koca kişi.
Sakalı ak, saçı boz, çok uzun tecrübeli (125, s. 126)

Göründüyü kimi, dastanda adları keçən rənglərin həm də hikmət, təcrübə anlamı daşıdığı anlaşılır. Bu gün də xalq arasında hörmət mənasında müdrük, yaşlı insanlara «ağsaqqal» deyirlər. Bahəddin Ögəl türklərin Kök-Böri- göy qurd demələrinin səbəbini belə açıqlayır: «Türklər göyə Kök –Tenqri, yəni mavi gök deyərlərdi… Göy rəng müqəddəs göyün olduğu qədər, Tanrının da bir simvolu idi» (125, s. 42).

Qəhrəmanın qurda bənzədilməsinə «Manas» dastanında da rast gəlirik. Bahaəddin Ögəl «Türk mitolojisi» əsərində Radlova istinadən belə məlumat verir: «Manas xanın arvadı Kanikey xatun da bir gecə yatarkən çox gözəl bir röya görmüşdür. Röyada yaxınında olan dəmir bir yeyə görmüş və yeyəni götürüb qoynuna qoymuşdur. Yuxunu yurdun təcrübə görmüşlərinə deyincə hər kəs sevinmiş və Kanikey xatuna belə demişlərdi: «Kök yal töböt börü» yəni (bu cocuq) göy yallı qorxunc «bir qurd» kimi olacaq (125, s. 49).

Əski turk yazılı abidələrində də «Tanrı güc verdiyi üçün atam xaqanın qoşunu qurd tək imiş, yağısı qoyun tək imiş (37, s. 125) ifadəsi türk ordusunun qurdun cəsurluq xüsusiyyətini əxz etdiyindən xəbər verir.

«Ərgənəkon» dastanında qurd bütöv bir etnosun xilaskarıdır. Hər tərəfdən dağlarla çevrəli Ərgənəkonda 400 il qalaraq çoxalan türk yaşadığı bu yerlərə sığmır. Çıxışı üçün yollar arayır və qurdun çıxdığı yerdə dəmir mədəni olduğunu görür. Türk müqəddəs dəmirçilik sənətinin köməyi ilə dağların arasındakı dəmir mədənini əridərək çıxış yolu açır. Dastanda göy türklərin başçısının adı «Bozqurd» adlanmaqdadır. Dastanda deyilir: «Ərgənəkondan çıxdıqları zaman göy türklərin başçısı Qıyan soyundan Börtə Çönə (monqolca bozqurd) idi» (71, s. 124).

M.Ə.Rəsulzadə qurtuluş, qurtulmaq kimi sözlərin qurd sözündən yarandığı ehtimalını irəli sürərək yaranma səbəbini Ərgənəkonla bağlayır (77, s. 2). Əlbəttə insanoğlu bildiyi və diqqət etdiyi varlıqlara, haqqında düşündüyü məfhumlara ad qoymuşdur. Bu adlandırmalar insanın düşüncə dünyasında sözün ifadə etdiyi məna çalarına uyğun əks olunmuşdur. Demək qurdun türk dastanlarında və Ərgənəkondakı tarixi rolu, türk nəslinə yol, iz bəlli etməsi milli varlığımızın təminatı, ana dilimizdə qurtuluş, qurtulmaq felinin mənəvi yaradıcısı kimi də çıxış edir.

Islami dəyərlərin yayıldığı zaman içərisində qurd obrazının təsir dairəsi zəifləyir. Amma Oğuz yurdunun qəhrəmanlıq dastanı «Kitabi-Dədə Qorqud» da Qazan xanın «Avazı qaba qurd əniyi erkəyində bir köküm var» deyərək öz kökünü qurdla bağladığının şahidi oluruq. Evi yağmalanan Qazan xan yurdunu canavardan «qurd üzi mübarəkdir» «qurdlan bir xəbərləşəyim» deyərək soruşur:

Ordunun xəbərini bilirmisən, degil mana!
Qara başım qurban olsun, qurdum sana! (56. s. 33)

Bu isə qurdun xeyirxah və mübarək heyvan sayılmasına işarədir. Xalq arasında bu gün də mövcud olan inanclar əski dastanlardakı mifik qurd obrazına inam ruhunu özündə yaşadır.

Bahaəddin Ögəlin fikrincə, Oğuzlar, Batı Türkləri yerin və göyün bütün qüvvət və ünsürlərini özlərində toplayaraq meydana gəlmişlərdir. Türk millətini meydana gətirən mikrokosmos-yer, göy-makrokosmos müqəddəs və maddi varlıqlar idi (125, s. 139). Yerin və göyün qüvvət və ünsürləri adilikdən fərqli güclə məhv olmuş, böyük bir tonqalın yanıb sönərək sanki öləziyən son işartısı-qordan isə daha güclü yeni nəsil yaranır. Məhv olaraq tarixin yaşayan səhifəsindən silinən millətlərin, qövmlərin çıxması, soy, nəsil sonluğu təbii olan bir prosesdir. Dünyada baş verən müharibələr bir çox millətlərin tarixini, taleyini müəyyən etmişdir. Böyük imperiyaların süqutu xalqların qurtuluşuna səbəb olmuş, həm də yeni ideya yeni nəsillər meydana gətirmişdir. Yəni, tarixən yaşanmış hadisələr, həyati proseslər, mifoloji anlamda qavranılmış, insan idrakının sonsuz təxəyyülündə formalaşmış, şifahi nitqdə ilkin mifə çevrilmişdir. Burada maraqlı bir sual meydana çıxır: Niyə məğlub olmuş tərəfdə son nəfər və ya nəfərlər (az sayda) artıma səbəbdir? Bu azlıq daha mükəmməl, ali nəsil törədir. Hər bir nəslin törədicisi olan mədəni qəhrəman-yaradılan yaradanla Tanrı ilə vəhdət halındadır. Tanrı həyatda baş verən hadisələri nizamlayır, xaosun qarşısını alır, xoş əməllərin təntənəsini təmin edir. Burada işlənən yardımçı qüvvələr – şir südü, qurd südü, su, daş, və sair Tanrı tərəfindən bəxş edilən mifoloji xüsusiyyətə malikdir. Əski insanların kosmik dünya ilə bağlı baxışları bu fikrimizin ən real ifadəsidir. Xeyirxah Ülgen göylərdə məskən salmışdır. Göy Günəşin vasitəsilə yeri qızdırır, yağışla onu mayalayır, dölləndirir. Həmçinin, Göy həyat nemətlərinin yaradıcısıdır (84, s. 164). Beləliklə, Günəş şüası Göyün Yerlə rabitəsidir. Qurd da məhz şüa içərisində göydən gəlmişdir. Mirəli Seyidov bu mif yaradıcılığında qurdun birbaşa günəşlə bağlandığını yazır (91, s. 26).

Bir-birindən uzaq məsafədə və ayrılıqda yaşayan türk xalqlarının dünyabaxışındakı ümumi görüşlər və bənzəyişlər göstərir ki, zaman

və məkan insanların mənsub olduğu genetik əlaqələri poza bilməmişdir. Bizi keçmişimizdən ayıran illər və əsrlərdir. Yaxud uzun illərin zaman ayrılığında Vətənin bir parçasından qopmuşuq deyə bilərik. Bu qopmalar, parçalanmalar soy yaddaşını silmir, əksinə ümumxalq yaradıcılığında, həm də şəxsi düşüncədə özünü göstərir. Yaşanan müasirlik keçmişlə bu gün arasında mümkün olmayan keçilməzlik görüntüsü, bir ilğım kimi görünür. Amma zaman və məkanlar fərqli olsa da yaşayan və var olan mifoloji düşüncə, minillikləri özündə yaşadan mədəniyyətdir. Bu mədəniyyət xalqın adi həyat tərzi, günlük yaşayışında əks olunur və ailələrdə kök salaraq cəmiyyətin yaşayış özülünü təşkil edir. O, insanların gen yaddaşından hazırda yaşadığı müasirliyə, sabaha daşınır.

Məlum olunduğu kimi, inancda qurd müqəddəsdir. Yəni xilasedici, qurtuluş rəmzi, türk oğlunun hamisi, yol göstərənidir. Əfsanəyə görə, Nuhun gəmisindən kimsəsiz, tənha cəzirəyə düşən Türk atasının məsləhətilə özü üçün bir qoyun və qoç götürür. Heyvanlar o qədər artıb çoxalır ki, adada yeməyə heç nə tapılmır. Çarəsiz qalan Türkü qurd xilas edir. Türklərin qurdu izləməklə xilası süjeti bütün türk soylu xalqların mifolojiyasında görmək mümkündür. A.Inan məlumat verir ki, Başqurtlara görə Ural dağlarında qurd peyğəmbər səhabələrinə yol göstərmişdir. Yaxud da Başqurt türkləri qurdu izləyərək gözəl təbiətli bir yerdə yerləşmişlər. Qurdu isə «kök cal» adlandırmışlar (126, s. 126). Bahaəddin Ögəl qurdu türk mifologiyasının ən önəmli müqəddəs simvolu adlandıraraq qeyd edir; «Kurt başlı sancaklar, Göktürk devletinin yıkılışından sonra da unutulmamış ve Çin Imparatorları, mesela Türgeş'ler gibi Türk kavimlerine Kağanlık ünvanları verecekleri zaman, kurt başlı bir bayrakla bir davul vermeği de unutmamışlardı» (125, s. 40). Göründüyü kimi, əfsanə inanclar Göytürklərin keçmişdə mövcud olan dövlətçilik ənənəsini özündə əks etdirir. Bu baxımdan digər bir əfsanənin də süjet xətti maraq doğurur.

Əfsanədə deyilir ki, bir tayfa varmış və tayfanın başçısı sonsuzmuş. Xeyli nəzir - niyazdan sonra tayfa başçısının bir şikəst oğlu dünyaya gəlir. Günlərin bir günü düşmənlər hücum edir və

tayfanın kişilərini öldürür, qalanlarını isə əsir edib aparırlar. Kimsəsiz qalan uşağı dişi canavar südü ilə bəsləyərək böyüdür. Oğlan, igidliyinin sorağını eşidərək onu öldürməyə gələn düşmənlərinə qarşı ana qurdla birlikdə döyüşür və əsir düşmüş tayfasını xilas edərək öz torpağına gəlir və tayfanın başçısı seçilir (12, s. 92-93). Ümumiyyətlə, qəhrəmanlığa görə seçilmə, sayılma dünya folklor nümunələrində də əks olunmuşdur. Əfsanədə seçilən qəhrəman yüksək soya mənsubdur. Bu mənsubluq qəhərəmanlığa aparan yoldur. Başlanğıcda şikəstlik və çarəsizlik qeyri-adi qüvvənin köməyi ilə dəf edilir. Bu sadə bir himayədarlıqla yox, güclü təlimə əsaslanan sistemlə mümkün olur. Əfsanədə qurd ana – himayəçi rolunu oynayır. Əslində analıq burada rəmzi məna daşıyır. Demək, gələcək qəhrəmanın, etnik xilaskarın Kök – Güc qaynağı bəşər deyil, xalqın mifoloji təvəkküründə formalaşdırdığı böri-qurddur. Məlum olduğu kimi Azərbaycan folklor nümünələrinin əksəriyyətində qəhrəmanın güc qaynağı, dirçəlişi, qeyri-adi güclərlə əlaqələndirilir. Təsadüfi deyil ki, xalq arasında igid, qorxmaz pəhləvanlar «şir südü», «aslan südü əmib», cəsarətli cəsur adamlara, «elə bil qurd ürəyi yeyib» ifadələri işlənir. Sadaladıqlarımız vəhşi təbiətin insan ruhunda təzahürü kimi düşünülmür. Belə ki, müqəddəs sayılan qurda da ikili baxış mövcuddur. Folklor nümunələrində qurd donu başına düşən insanlar vəhşiləşir, adam yeyir, yaxud adamcıla çevrilir. Mifik inamlara görə, qurd yağı insanlar arasına düşmənçilik, ədavət salır. Bu çevrilmələrdən ən çox xalq arasında yayılan qurd Şərəbanı, qurd Zalxa adı ilə bilinir. Başqa bir baxışa görə isə «qurd kəsən bıçaq qınından çıxmaz. Çünki qurdu kəsmək günahdır» (9, s. 159). Bu əski insanın mifoloji yaradıcılığı və dünyanın dərki ilə bağlı məsələdir. Mifoloji əfsanələrdən birində deyilir ki, çoban iki qurdun gəldiyini görüb qorxudan ağaca çıxır. Qurdlar acımış, onlar uluyur, Allah onlara yemək göndərir. Qurdlar yeməyi üç yerə bölür. Ikisini yeyib, üçüncünü çobana saxlayıb gedirlər. Əfsanədə bir çox mətləblərlə yanaşı qurdun Tanrıya yaxınlığı, insanoğlunun mənəvi yardımçısı ilə kod əlaqəsi izah olunur. Qeyd etmək yerinə düşərdi ki, Tuba türkləri də göy qurda söylədikləri alqış və dualarında «tanrının xəbərçisi

qurd» sözlərini işlədərək deyirlər: «Yücelerdeki (üstü) Tanrıdan emir getirenim (çarlıktım)! Yedi gün yemek yemedim!..Tanrının yakını (kayırazı)! Gök Börü erenim Kayra-Han! Ağzını burnunu yalayan! Boz kurdum (Kuu Pörüm)!..»(126, s. 126).

Qurd əfsanələri dastan yaddaşında da öz orijinal üslubunu qoruyub saxlayır. «Boz qurd» dastanına görə qurd yox olmaq təhlükəsinə düşən göy türklərin dirilib çoxalmasına səbəbkar, «Oğuz xaqan» dastanında göy rəngli qurd Oğuz xaqanın qələbə simvoludur. Göy rəngli qurd Oğuz xaqanın çadırına göydən göy şüanın içində gəlir. Burada qurdun yerinə yetirəcəyi məqsəd, göründüyü kimi, xilaskarlıq funksiyasından daha çox Göy Tanrının istəyi ilə Oğuz xaqanı türk ulusunun yüksəlişi istiqamətinə yönləndirməkdir. Özbəkistanın qədim Əfrasiyab şəhərində bir tapıntı üzərindəki şəkil də bu baxımdan maraqlıdır. Əsərdə quyruğu «buta» olan qanadlı qurd təsvir olunmuşdur. Əlbəttə, qanadlı qurd təsviri göylə əlaqə deməkdir. Mirəli Seyidov qurdun inama görə kainatın yaradıcısı Günəşin bəlirtisi olduğu fikrini yazmışdır (85, s. 46).

«Qurdlar məhəlləsi» sadəcə yerə verilən ad olmamışdır. Bu adla məlum tayfaların adından da götürülə bilər. 1177-ci ildə Misirdə Eyyubilər sülaləsinin hakimiyyətinin əsasını qoymuş Azərbaycan türkü Əli Səlahəddinin tayfa adı qurddur. Sultan Səlahəddinə siz kürdmüsünüz sualına o xeyir biz Azərbaycandanıq əmim Şirkuh deyərdi ki, Biz əz-zib –yəni qurd tayfasındanıq. Görkəmli alim Əbülfəz Elçibəy ərəb alimi Ibnin «Görkəmli adamların ölüm tarixi» (Vəfayat əl-Ayan) əsərində bu mənbəni axtarmış və alim Ibn belə məlumat vermişdir. Şirkuh demişdir ki, bizim nesebimiz (soy kökümüz) Gök Bori (Göy Qurd)-dir! (30, s. 186). Mirəli Seyidov Göyçay, Şamaxı, Qarabağ, Naxçıvan, Ordubad, Təbriz, Gəncə və s. şəhərlərdə qurd məhəlləsi, qurd meydanı olduğunu qeyd etmişdir (86, s. 72). Azərbaycan folklorunda qəhrəmanlıq simvolu kimi xarakterizə edilən boz qurd əfsanə və dastan janrı üçün müsbət mənada kodlaşdırılmışdır. Lakin bu mövzu inanclarda, ovsun və sınamalarda ikili xarakteri ilə birinci müsbət obrazından xeyli fərqlənir.

Bildiyimiz kimi, təbii hadisələr miflərdə qeyri-real güclərlə əlaqələndirilmiş insanların yaşayış tərzinə xas təsvirlərə verilmişdir. Ayın tutulması hadisəsi göylərin qəzəbi, nə isə fəlakət baş verəcəyi düşüncəsiylə qavranılmışdır. Azərbaycanda Ay tutulması hadisəsində mis qabları döyər və inama görə belə edəndə Ayın qabağı açılarmış. Mifoloji inanca görə Göy xeyirxah qüvvələrin və Tanrının qərar tutduğu məkandır. Ayın tutulması, bəd qüvvələrin cinlərin, firiştələrin onların qarşısını kəsməsi kimi yozulur. Odur ki, insanlar dəmir və mis qablar çalmaqla xeyir və bərəkət simvolu olan Aya kömək edir, bədxah qüvvələri uzaqlaşdırırlar. Çünki xaotik dünyanı təmsil edən qüvvələrin uzaqlaşdırılması yer üzündə həyatın davamını təmin edir (21, s. 190). Türk mifologiyasında göy Tanrıdır - nizamlayıcı başlanğıcdır. Dəmir və mis qabların çalınması, fikrimizcə, Tanrının çağrılması kimi dəyərləndirilə bilər. Gök Börü-Göy Qurd ifadəsi hökmdarların qüdrətini nümayiş etdirir. Bu şəkildə müraciət «Manas» dastanında «Börü köstü, ku murut»: «Kurt gözlü, kır bıyıklı» (125, s. 50) ifadələrində qəhrəman qurda bənzədilir. Yakut şamanlarında qurd ovsun heyvanıdır (125, s. 41).

At belinə, mərd dəlilər,
Ballıcaya səfərim var!
Dava günü qurd dəlilər
Ballıcaya səfərim var! (57, s. 199)

Qurd igidlik, mərdlik və qoçaqlığı ifadə edir. «Koroğlu» dastanında Eyvazın dilindən belə deyilir:

Biz comərd oğluyuq, çətin uduzaq,
Qılıncım namərddən keçməz yan, uzaq,
Ac qurd balasıyam, özüm yalquzaq,
Burda dişim bata, qana gəlmişəm (57, s. 27)

«Koroğlu» dastanında döyüşçünün gücü, qəhrəmanlığı qurd savaşı ilə bərabərləşdirilir:

Dəmirçioğlu, mən yarağa dollaram,
Ac qurd kimi düşmən üstə ularam,
Qılınc çəksəm leş-leş üstə qalaram,
Döndərrəm al qana selə, pəhləvan (57, s. 60)

«Kitabi- Dədə Qorqud» dastanında igid Yeynək döyüş qabağı yuxu görür. Yuxuda əmisi Əmən Yeynəyi yolundan döndərmək üçün Düzmürd qalasını ala bilməməsini deyir və öz döyüşçülərini qurda bənzədir.

Yetdiyimdə yel yetməzdi Yeddi urğunum
Yeddi bayırın qurduna bənzərdi yigitləri
(56, s. 108.).

Yeynəyin babasıyla görüşünü təsvir edəndə belə deyilir:- Iki həsrət bir-birinə buluşdular. Issiz yerin qurdu kimi ulaşdılar (56, s. 111).

Azərbaycan folklorunda digər mifoloji obrazlar kimi qurd da ikili xüsusiyyəti ilə verilir. Qurd xilaskar olduğu kimi, həm də ölümgətirici heyvandır. Dastanda Qazan xan qara yuxusunu anlatırkən «Dün qara burasıq ordumun üzərinə tökülü gördüm. Quduz qurdlar evimi dələr gördüm» deyir. Digər tərəfdən Qazan xan «qurd üzi mübarəkdir, qurdlan bir xəbərləşəyim» fikrincə canavara xitab edir:

Qaranqu axşam olanda günü doğan!
Qaraqoç atları kişnəşdirən!
Qanlı quyruq üzüb çap-çap udan!
Avazı qaba köpəklərə qovğa salan! (56, s. 32).

Sanki iki surət- obraz arasında rabitə qurulur. Mifoloji məna daşıyan missiya- qurtuluş, xilaskarlıq və s. ilə həyati xarakterlə uzlaşdırılır.

Mahmud Kaşqarlının «Divani lüğət-it türk» əsərində qurd müxtəlif yönləri -həm bioloji, həm də mifoloji tərəfləri ilə verilir. Böri tışı karıştı= kurdun dişi karıştı (kamaştı). Bir şey yemədiyi zaman kurdun dişi qamaşır, çünki qurd ayda bir həftə heç nə yeməz, bu sırada hava udaraq keçinər (119, s. 97).

Yaxud müqəddəslik bildirməyəndə qurd-qırmızı, qara, rəngdə verilir.

Keçe turup yorır erdim
Kara kızıl böri kördüm
Katığ yanı kura kördüm
Kaya körüp baku agdı

Gecə qalxıb yürüdüm.
Qara qızıl kurt gördüm,
Sərt yayımı qurdum.
Məni görüb yoxuşu aşdı (120, s. 219).

Endik kişi
El törü yetilsün
Toklu böri yetilsün
Kadhgu yeme savılsun

Ağılsız kişi ayılsın
Yurda düzen yayılsın
Kurdla toğlu güdülsün
Kaygı yine savulsun (118, s. 106)

Quzunun qurdla dolanması məcazi mənada işlənir və əmin amanlığa işarədir. Böri kaşnısın yemes =qurd qonşusunu yeməz (120, s. 220) kimi yanaşmalar mifoloji baxışın bədii ifadəsidir.

Ulaşıp eren börleyü
Yırtın yaka urlayu
Sıkrıp üni urlayu

Əfrasiyabın ölümünə hər kəs qurdlar kimi ulaşır, hayqıraraq yaxasını yırtır. (118, s. 189). Qurd mifləşdirilmiş bir obraz kimi yazılı ədəbiyyata da nüfuz etmişdir. Türk mifoloji düşüncəsində, təfəkküründə qurd ilahi əmrləri yerinə yetirən müqəddəs heyvandır. «Qurani- Kərim»in Yusif surəsində rəvayət şəklində Yusif(ə) peyğəmbərin əhvalatı nəql olunur. Bu ibrətli hekayət insanlara mənəvi tərbiyyə və yüksək əxlaq aşılayır. Yaqub(ə) oğlu Yusifi çox sevirdi. Yaqub əlehissalamın digər on bir oğlu Yusifi o dərəcədə qısqanırdılar ki, onu atalarında ayırıb öldürmək qərarına gəldilər. Onlar atalarının Yusifi qoruduğunu bildiklərindən yalana və hiyləyə əl atırlar. Quranda onlar «biz bir dəstəyik, onu canavar yesə, lap acizik deməli» (66, s. 112) deyərək Yusifi atalarından alıb çölə aparırlar. 15, 16, 17-ci ayələrdə Yusifi quyuya atıb köynəyini qana bulaşdırıb atalarına gətirirlər. Biz Yusifi əşyalarımızın yanında qoymuşduq. Bir də xəbər tutduq ki, qurd onu yemişdir. Lakin türk mifik təfəkküründə qurd Tanrı peyğəmbərini yemir. Bu məsələ «Yusif və Züleyxa» məsnəvilərində ələ alınmışdır. XIV yüzillikdə ərzurumlu Daririn qələmə aldığı «Qisseyi-Yusif» məsnəvisində qardaşları Yusifi quyuya atır, köynəyini keçi qanına bulaşdırıb «Yusifi qurd yedi» deyirlər. Yaqub peyğəmbər qanın Yusifə aid olmadığını söyləyincə ağzı qanlı qurdu atalarına şahid kimi göstərirlər. Yaqub əlehissəlam qurda doğru söyləməyə and içdirir. Qurd Tanrının iradəsiylə danışmağa başlayır. Qurd ona iftira edildiyini və artıq tövbə edib ət yeməyəcəyini söyləyir. Ərzurumlu Daririn (XIV əsr) «Qisseyi Yusif», Təbrizli Əhmədinin (XV əsr) «Yusif və Züleyxa», Ak Şəmsəddinzadə, Hamdullah Hamdinin «Xəmsə»sindəki «Yusif və Züleyxa» məsnəvisində, Ağşəhərli Gubarinin «Yusif və Züleyxa» məsnəvisi, Taşlıcalı Yəhyanın «Yusif və Züleyxa» adlı əsəri, Əhməd Mürşid, Diyarbəkirli Taib Məhəmməd Tahirin eyni adlı məsnəvilərində qurdun Yusifi yemədiyi mövzusu geniş şəkildə ifadə olunmuşdur. Məsnəvilərdə qurd şahidlik edir və dil açıb insan kimi danışır. Təbrizli Əhmədin məsnəvisində Həzrəti Yaqubu inandırmaq üçün oğulları bir qurd ovlayıb gətirirlər. Bu qurd Zübab şahın oğlu olur. Qurd dilə gəlib Yaqub peyğəmbərə

oğullarının yalançı olduğunu söyləyir. Bu arada Zübab şah da oğlunu axtarmaq üçün Şama gəlir və Həzrəti Yaqubla birlikdə övlad dərdi ilə ağlaşırlar (117, s. 64). Beləliklə, adlarını sadaladığımız məsnəvilərdə qurd bəşəri yırtıcılıqdan arınmış, heyvani hisslərdən uzaq Allahın iradəsi ilə danışaraq Nəbi övladını yeməyin onlar üçün yasaqlandığını xəbər verir. Fikrimizcə, inanclar, ilkin təsəvvürlər, mifik düşüncələr dərin kök salaraq əfsanələşmişdir. Kök, qaynaq olan şifahi yaddaş – əfsanələrdən, yazılı tarixin özü olan dastan yaddaşına köçmüşdür.

Folklor nümunələrində və Gəmiqaya təsvirlərində mifoloji obrazlar. Xalqımızın təbiət və cəmiyyət haqqında zəngin düşüm tərzi Azərbaycan folklorunda əhatəli şəkildə əks olunmuşdur. Istər torpağın dərin, alt qatlarında gizli qalmış tariximiz, istərsə də daş üzərindəki sənət nümunələrimiz, həm sözlə, həm də sözlə icra olunan ayin və mərasimlərlə, folklorun müxtəlif janrları vasitəsilə gələcək nəsillərə özünəməxsus milli-mənəvi ağırlıqla ötürülmüşdür. Folklordakı süjetlər qaya təsvirlərində də ifadə olunmuşdur. Bu əvəzsiz sənət abidələri- qaya təsvirləri xalq yaddaşının aydın ifadəsidir. Folklordakı mifoloji obrazlar müxtəlif şəkildə dəyərləndirilsə də onların semantik məzmununun açılmasını bitmiş hesab etmək olmaz. Gəmiqaya özü bütövlükdə təbii abidə, iqlimin sərtliyində yaradılmış sənət nümunələri isə bir möcüzədir. Bu möcüzələrdən folklor tariximizə də yol açılır. Vəli Əliyev Gəmiqaya təsvirlərinin Naxçıvan ərazisində e.ə. VII-I minilliklərdə yaşamış qədim əhalinin həyat tərzini və mədəni inkişaf yollarını aydınlaşdırdığını yazmışdır (34, s. 5). Məhərrəm Cəfərli Gəmiqaya dağ adının türk islam mifologiyası ilə əlaqələnməsini bu torpaqda yaşayan etnosun şüurundakı xronotop parametrlərinin çox qədimliyi ilə izah edir (26, s. 11). Qədim insanların çəkdiyi sənət nümunələri insanların düşüncəsindəki fikirlərin ümumiləşdirilmiş ifadəsidir. Bəs hərflərlə yazılmayan söz dastanını necə oxumalı? Bütöv təsvirlər hansı sözü, hansı mənanı ifadə edir? Vəli Baxşəliyevin tədqiqatları bu suallara bir növ cavab verir. O, Gəmiqaya abidələrinin tədqiqində folkloru təsvirlərin əsas tədqiqat obyekti kimi götürmüş, qayaüstü

rəsmlərin semantik məzmununu qədim mərasim və ayinlərlə, insanların mifoloji düşüncəsi ilə əlaqələndirmişdir. Ovşunla bağlı təsvirlər, ovçuluq mifləri ilə bağlı təsvir, əlində ilan tutan insanın təsviri (ovsun), həyat ağacı və keçi təsvirləri buna misal ola bilər (19, s. 151, rəsm 14, 15, 21, 22). Göründüyü kimi, rəsmlərdə xalq inanclarında hələ də yaşamaqda olan bir çox mərasimlərin, əfsanələrin və ayinlərin təsviri verilmişdir. Folklor nümunələrinin əksəriyyətində ağac, ilan, keçi, ümumiyyətlə, heyvan və bitki mifoloji məzmun ifadə edir, mifoloji obrazlar müqəddəsləşdirilir. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında "müqəddəs sayılan məhfumlara" alqış deyilir: "Qarlı qara dağların yıxılmasın! Kölgəlicə qaba ağacın kəsliməsin! Qamən axan görüklü suyun qurumasın! (qanatların qırılmasın!)...Çaparkən ağ-boz atın büdrəməsin! Çalışanda qara polad üz qılıncın kütəlməsin! (56, s. 41).

Dünyanın mifoloj quruluşu ilə bağlı motivlər sənət əsərlərində və folklor nümunələrində başlıca olaraq ikili müxalifət halında, əks başlanğıcların mübarizəsi şəkilində əks olunmuşdur. Bu baxımdan ilan və quş obrazı xüsusilə diqqətçəkicidir. Gəmiqaya təsvirlərində yer alan əsas obrazlardan biri də ilan və quş obrazı, yaxud ilan-quş qarşıdurmasıdır. Ilan quş qarşıdurması əfsanələrimizdə də əksini tapmışdır. "Qaranquş" əfsanəsi ilan, qaranquş və mığmığ arasında olan dostluğun rəmzi xarakterini göstərməklə ilan və quş qarşıdurmasını əks etdirmişdir. Quş və ilan obrazlarının qarşılıqlı mübarizəsi Gəmiqaya rəsmində olduğu kimi "Nuhun tufanı" (12, s. 66) əfsanəsində də ifadə olunmuşdur.

Tədqiqatlara əsasən demək olar ki, Azərbaycan folklorunda heyvanlar ikili xarakterdə təsvir edilmişdir. Bir-birinin əksi olan bu xarakterlər zamanla formalaşan inamların, mifoloji düşüncənin təzahürüdür. "Mifologiyanı ibtidai cəmiyyətin fəlsəfə tarixi" adlandıran Ağayar Şükürov ibtidai insanların istehsal fəaliyyətlərinin artması ilə totemistik təsəvvürlərin yaranıb möhkəmləndiyi fikrini irəli sürmüşdür (101, s. 46). Bəzi tədqiqatçılar isə heyvanların mübarizəsini xeyirlə- şərin mübarizəsi kimi izah etmişlər (142, s. 52). Azərbaycan türklərinin inamlar sistemində hər bir heyvanın öz

yeri var. Bəşəri düşüncəyə xas olan bu inamlara görə, Finikiya ilahəsi Aştart inək simasında, indus allahı Hanuman meymun obrazında, Şumer allahı Eya insan-balıq, qədim yunan dinindəki ovçuluq ilahəsi Artemida xallı maral, qorxunc görkəmi olan köpək Kərbər cəhənnəmin girişinin mühafizəçisi kimi təsvir olunur. Yunanlara görə Zevs insanlara öküz və yaxud qartal, eləcə də qu quşu simasında görünürdü. Meksika Günəş allahı Teskatlikopaka ayıbaşlı, kaliforniyalı Kayot hinduları isə əcdadlarını canavar obrazında görürmüşlər. Sibir xalqları-Ob xantları, Ural mansiləri, Narım selkuplarının mifik təsəvvürlərinə görə insanların mənşələri ayı, dovşan, qaz, durna, balıq və qurbağaya bağlıdır (101, s. 47). Heyvanların əksəriyyətinin yer aldığı bu sistemə mifoloji düşüncə hakimdir.

Skandinaviya mifologiyasında Dünya okeanının dibində oturmuş qorxulu ilan Allahları hədələyir (101, s. 86). Dünya mifologiyasında ilan obrazı müxtəlif məzmun ifadə etmişdir. Azərbaycan folklorundakı və Gəmiqaya təsvirlərindəki ilan və quş obrazlarının qarşılıqlı mübarizə əzmində təsviri ümumtürk mifoloji baxışlarından qaynaqlanır. Qədim Çin qaynaqlarında yazılır ki, Göytürk vəziri Tonyukukun soyundan olan uyğur vəziri Bilgə Bukanın atası ağac dibində yatmış imiş. Bir quş ağacın budağına qonaraq oxumağa başlayır. Adam səsdən narahat olub qalxır. Quş üç dəfə aşağı enərək adamı caynaqlayır. O, hirslənib quşu tutur. Bu vaxt ağacın üzərindən zəhərli bir ilanın aşağı endiyini görür. Quşu ötürür və ilandan canını xilas edir. O zamandan öz nəslinə bu quşu öldürməmələrini, ona ehtiram göstərmələrini vəsiyyət edir. Bahaəddin Ögəl Uyğur sözünün çincə işarələrlə Hui-ho şəklində yazıldığını, bu işarənin də quş anlamına gəldiyini, quş əfsanəsinin Uyğurların etnik adlarında da ifadə olunduğu məlumatını verir (125, s. 86). Eyni bir mübarizə motivi əski türk qaynaqlarında ifadə olunmaqdadır.

Ilan obrazının semantik məzmunu. Ilan obrazı yalnız Azərbaycan mifologiyası üçün deyil, həmçinin dünya mifologiyası üçün də xarakterikdir. Məşhur filosof Plotin (III əsr) ölərkən onun

yaxın dostu çarpayının altında ilan görür. Ilan tez divarın yarığında gizlənərək yox olur. Filosof əminliklə ilanı Plotinin ruhu sayır (101, s. 48). Animizm-yəni ruhlara etiqad mərhələsində ruhlar insanlarla daimi qarşılıqlı ünsiyyətdə olan mifoloji varlıqlar hesab edilmişdir (101, s. 48-49). Folklor mətnlərində ilanlarla bağlı inamlar xüsusi maraq doğurur. "Ilan külə bulanıb gəlirsə demək ocaq ilanıdı sənə toxunmayacaq". Ilanların bir yerə yığışıb "ocaq bağlaması" isə bolluq, bərəkət kimi yozulur. Çox yaşlı ilanların dönüb qız olacağı inamı da əski mifoloji təsəvvürdə ilana müsbət baxışa işarədir. Insanlar ilanların da böyük müharibələr etdiyinə inanır bu haqda əfsanələr söyləmişlər. "Ilandağ" əfsanəsində deyilir ki, iki ilanlar padşahı varmış. Bunlardan biri Naxçıvanın Əlincəçay vadisində Ilandağda, biri Iranın Diri dağındaymış, Irandakı ilanlar padşahı dünya malına şirnikib müharibəyə başlayır. Araz çayını güclü qoşunla keçib Ilandağa hücüm edir. Qanlı vuruşma olur. Ilanların qanı o qədər axır ki, Əlincə çayıyla Araz çayına qarışıb suları qırmızı rəngə boyayır. Yeddi gün, yeddi gecə davam edən döyüşdən Ilandağdakı ilanlar qalib çıxıb düşməni qovur. Əfsanəyə görə döyüşdə tökülən qanların qızartısı Ilandağın qayalarında, təpələrində qalır. Culfa rayonunda apardığımız toplamalar zamanı informatorlar ilanların yürüşü, Arazın o tayından bu tayına ilan sürülərinin keçdiyi haqda məlumat verirdilər. Aleksandr Düma "Qafqaz səfəri" əsərində yazır: "Yaz gələndə ilan dəstələri Iran tərəfdən Araz çayını keçib Muğan düzünə yürüş edirlər. Onları bura çəkib gətirən nədir? Nifrət ya məhəbbət? Ilanların məhəbbəti daha çox nifrətə oxşayır. Məsələ burasındadır ki, bir-iki ay ərzində bu səhranı ilanların mələməsi və fit çalması başına alır. Bu səslər Evmenidanın səsinə oxşayır. Bu düzlərdəki qızılı və ya zümrüd rəngli ilanlar böyük dəstələrlə bir yerə toplaşır, təpəlikdə rəqs edirlər. Sonra quyruqları üzərinə qalxır, qara və ya od rəngli üçhaça dillərini biri-birinə toxundururlar" (29, s. 65-67). Plutarx yazır ki, "Abbas çayının yanındakı son vuruşdan sonra Pompey Irkani ölkəsinə daxil olmaq və Xəzər dənizinə çatmaq üçün irəlilədi. Lakin öz planından əl çəkərək geri qayıtmalı oldu. Üç günə

yaxın bir müddətdə gördüyü külli miqdarda ilanlara görə o, fikrindən daşındı" (29, s. 65).

Folklorşünas Sədnik Paşayevin qənaətincə hər bir əfsanə real bir həqiqətə bağlıdır (112, s. 3). Azərbaycanın qədim yurd yeri Irəvanda söylənən əfsanəyə görə bir zamanlar ilanlar iki böyük dəstəyə ayrılmış və Ağrı dağının ətəklərində vuruşurmuşlar. O vaxt Irəvan bağları vuruşda yaralanmış ilanlarla dolu imiş (82, s. 17).

Ordubadın Gənzə kəndində Imanov Əhrəman Şəfi oğlu məlumat verdi ki, guya vaxtilə babaları Gənzə kəndini ilan ovsunçuları tərəfindən ovsunlatmış, bu səbəblə də ilanlar onların kəndinə yaxın düşmürlər. Kənd camaatı inanır ki, ovsunlanmış ilanlar həyətlərə, əkin yerlərinə belə daxil olmurlar. Şahbuzdan topladığımız nümunələrə görə ilanlar, padşahlarının əmri olmadan adamı sanca bilməz (52, s. 79). Ilanların don dəyişdirməsi yəni qız donunda görünməsi, seyid ocaqlarında zərərsizliyi (52, s. 10-12), ev-ocaq ilanlarının xeyir nişanəsi sayılması, adamların duz-çörəklə ilanı qarşılayıb düşmənçilikdən uzaq tutması, yuxuda ilan görmənin yol kimi yozulması və s. nümunələr ilan obrazının insanların mifoloji baxışında müsbət olduğunu göstərir. Ikinci, əks baxış tam təzadlıdır. Ilanın şeytana yardımı- əvvəlcə cənnətə aparması, sonra şeytanın Adəmlə Həvvaya pislik edib cənnətdən qovdurması insan və ona dost olanlarla ilanların düşmənçiliyi ilanın mifologiyada həm də mənfi obrazda olduğunu göstərir (52, s. 37). Altay yaradılış dastanındakı ilan obrazı topladığımız nümunələrlə üst-üstə düşür. Dastanda qadağan olunmuş meyvəni ilk dəfə ilan dadır, çünki ilan dərin yuxuda olanda şeytan səssizcə onun içinə girir. Dastanda deyilir:

Bu yasak meyvalardan, ilk defa yılan tatmış,
Şeytanın arzusuyla, kendini kötü yapmış.

Yaxud

Yasak meyva yer iken, bağırmış şöyle yılan:

"Eci ile Törüngei, siz de yeyin bunlardan!" (125, s. 455)

Tanrının cəzası dastanda da ağır olur.

Bunları duyan Tanrı, yılana demiş bir yol:
Ey yılan, bundan sonra şeytanın kendisi ol!
Insan düşmanın olsun, öldürsün canın olsun;
Kötülük timsalı ol, adın da öyle kalsın (125, s. 456).

Xalq arasında "Ocaq ilanı" inancı var. Ocaq ilanı olduğu evə aiddir. Onun varlığı evdə yaşayanları vahimələndirsə də heç kəs ona toxunmaz. Hətta ilanın qabağına duz-çörək qoyar, bununla da həmin ilanla gəldiyi yurd yeri arasında ittifaq bağlandığına inanarlar. Ilanların çox yaşadığına dair miflərdə isə deyilir ki, 300 il yaşayan ilan dönüb şahzadə qız olur (52, s. 10). Ilan köynəyinin evə bərəkət verəcəyinə dair də inam var (9, s. 80). Ilan ovsunlarında deyilir: "Uşağı olmayan qadının, içinə ilan qavığı, qurd kəlləsi salınmış su ilə çimizdirəndə onun uşağı olar". "Əgər bir adam üstünə ilan qabığı, ya da ilan dili asıb gəzsə ona heç vaxt it hürməz", "Ilanın qabığını evə qoyanda o evə şər qüvvələr gələ bilməz həm də evdə bərəkət olar." (9, s. 174). «Ocax ilanını öldürmək olmaz, günahdı. Hər evdə yeddi ocaq ilanı olur. Bir fərəhdi, biri mələhdi, qalan beşi evə dirəhdi. Fərəh ilan ziyannıx eliyər, mələh ilan köməhliy eliyər, qalanları da əvə bərəkət, urzu gətirər. Ziyannıx eliyən fərəh ilanı öldürmək lazımdı. Onda əvdə həmişə xoşbaxtlıx olar. Əncax bu birilərdən öldürsən, evin urzusu qaçar, ocağın sönər» (9, s. 140-141). Ocaq ilanları haqqındakı əfsanədə deyilir: "Bir kişi təzə ev alır. Dədə-babadan bı əvdə bir ocax ilanı üç balasıynan yaşayırmış. Ancax bı kişi ilanla bir evdə yaşamaxdan qorxur, ilannarın hamısını öldürür. Çox çəkmir ki, kişinin iki oğlu qəzıya düşüb ölür. Qızı özünü yandırır. Bınnarın dərdinə dözmüyüb arvadıynan kişinin özü də ölür. Bı ayilədən bir nəfər də sağ qalmır" (9, s. 132). Əfsanəyə görə ilan, qaranquş, bir də mığmığ dost olullar. Bir gün ilan qaranquşunan mığmığa deyir ki, görün hansı canlının qanı şirindir? Mığmığ gəlir istəyir insan desin, "i" deyən kimi qaranquş onun dilini qopardır.

Ilana heç belə dostluq olar deyir, istəyirdi ilan desin, əslində isə qaranquş insanları xilas etmək istəyir (9, s. 71).

Ilan «Nuh tufanı» əfsanəsinin də əhəmiyyətli obrazıdır. "Nuh tufanı" əfsanəsində ilan gəmini batmaqdan xilas edir. Əfsanəyə görə Nuh əlehissəlam ilana dünyanın ən şirin nemətini vəd edir. Ilan da gəmidəki deşiyi quyruğu ilə tutur. Gəmini və gəmidəkiləri xilas edir və əvəzində ona vəd edilən mükafatı istəyir. Qaranquş isə təmənnasız xeyirxahlıqla insanlığı xilas edir. Müxtəlif təsvirlərdə və folklor nümunələrində heyvanlar arasındakı müsbət və mənfi münasibət ifadə olunmuşdur. Ilanların döyüş qabiliyyəti onun zəhəridir. Əski insanın təsəvvürünə görə ilan bəd ruhludu. Mifologiyada bir çox quşlar, konkret olaraq qaranquş zərərsizdir. Hətta o öz yuvasını da zəhmət çəkərək tikir. «Nuh tufanı» əfsanəsində qaranquş xeyirxah ruhludur. Abakan nağılına görə bir adam qazanc üçün yola çıxır. Yolda gedərkən bir ilana rast gəlir. Ilan fısıldayıb daşın altından çıxması üçün kömək istəyir. Adam kömək edincə isə "yaxşılığa yaxşılıqla qarşılıq verilməz" demiş və onun başından sancmışdır (139, s. 505-506).

Ilanlar haqqında deyilir ki, behiştin Tavız Mələk adlı qapıçısı şeytanı içəri buraxdığına görə Allah onun qanadlarını qırıb yerə göndərir. Guya ilanlar onun nəslindəndir (9, s. 138). Əfsanəyə görə ilanlar həm də yeraltı dünyanı təmsil edir. Mifoloji ilan obrazı bir çox dünya xalqlarının qədim yaradılışla bağlı əsatirlərində ifadə olunmuşdur. Çin mifologiyasında ilk yaradan ana Nyuyva-torpaq Tanrısı yarı qadın, yarı ilan kimi təsvir olunur. Qədim yazılarda deyilir: "Nyuyva-insan başlı, ilan bədənli qədim ilahə və şahbanudur. Bir gün ərzində o yetmiş dəfə cildini dəyişmişdir" (69, s. 230). Xalq inamına görə ilan ölməzlik suyunu içdiyinə görə hər il qabığını dəyişib cavanlaşır. Qədim şumer yazılarında Bilqamısın xalq üçün əldə etdiyi əbədi həyat bitkisini ilan oğurlayıb ölməzlik qazanır. Insan başlı ilan obrazı Elam əsatirlərində də vardır (69, s. 380). V.Baxşəliyev apardığı elmi araşdırmalar əsasında belə nəticəyə gəlmişdir ki, Gəmiqayada dinamik hərəkət vəziyyətində, ayrılıqda, insan və heyvan təsvirləri ilə verilən ilan obrazının semantik mənası

da müxtəlifdir (19, s. 98, 99). Demək, folklorun bütün janrlarında müxtəlif semantik məzmun ifadə edən ilan obrazı, ifadə etdiyi mənaya uyğun şəkildə qayaüstü təsvirlərdə verilmişdir. Folklor nümunələrinin araşdırılmasına əsasən deyə bilərik ki, ilanın mənfi, yaxud müsbət obrazda verilməsi onun kosmik dünya modelində tutduğu mövqe və oynadığı rolla bağlıdır. O həm ölüm gətiricidir, həm də xeyir və bərəkətin sahibidir.

Quş obrazının semantik məzmunu. Buryat əfsanəsinə görə, ilk şaman qartal olmuşdur. Koryaklarda və çukçilərdə ilahi qarğa, dünyanın, torpağın, çayların və hətta insanların yaradıcısı hesab olunur. O, insanlara sənət öyrətmiş, onlara maral vermişdir (101, s. 48). Qədim Misir miflərində dünyanın və insanların yardılması haqqında olan əfsanələrə görə Günəş səma inəyindən, bitkilərdən, üçüncü halda isə qaz yumurtasından doğulur (101, s. 62).

Ümumiyyətlə, əski inanclar sistemində quşları semantik məzmununa görə xarakterizə etmək olar. Quşlar ilkin mifoloji anlayışda qanadları, uçmaq qabiliyyətləri ilə dərk olunur. Insanların uça bilmək marağı qanadlı heyvanlara, yəni quşlara dair xeyli əfsanələrin yaranmasına səbəb olmuşdur. Prototürklərin baxışlarında quşlar olduqca müxtəlif obrazlarda çıxış edir. Azərbaycan xalqının şifahi ədəbi nümunələrində - nağıllarda, əfsanələrdə, bayatılarda, inanclarda bəzi quşlar xeyirxahlığı əks etdirir. Azərbaycan əfsanələrində quşa dönmək, qanadlanıb uçmaq mifoloji baxışda ilkin başlanğıca qayıtma kimi də yozula bilər. Quşa çevrilmə motivinin əsas süjet xətti əks başlanğıcların mübarizəsidir. Gözəllik nişanəsi olan bu xeyirxah quşlar insanların nəzərində günahsızlıqdan, arınmışlıqdan yaranmışlar. Şər qüvvələr, böhtanlar paklığa ləkə sala bilmir, zülmə uğrayanlar dualar oxuyaraq, quşa çevrilir və qurtulur. Xalq arasında "Buppu" kimi adlandırılan "Hop-hop" quşunun əfsanəsi, "Qırxlar" əfsanəsi və s. buna misal ola bilər. "Qırxlar" əfsanəsinə görə keçmiş zamanlarda düşmən hücumu zamanı xalq ən qiymətli gövhər sayılan qızı-gəlini qorumaq üçün onları uca dağın başında saxlayarmış. Qırx qız müharibə zamanı düşmənlərin güc edib qalib gəldiyini görəndə əllərini göylərə qaldırıb Tanrıdan

mərhəmət istəyir və Tanrı da onların dualarını qəbul edir. Qırx gözəl qız kəkliyə çevrilir. Ancaq uçmaq cəhdi uğursuz olur. Qırx yağı əlini uzadıb onların ayaqlarından yapışıb pərvazlanmağa qoymur. Bu vaxtı kəkliklər Tanrıya yalvarır. Əfsanəyə görə, kəkliklərin ayağından yapışmış yağılar kərtənkələyə çevrilir. Onların əl izləri isə kəkliklərin ayağında qalır. Bu yer də Qırxlar adlanır (12, s. 75). "Buppu" quşunun əfsanəsinə görə, isə bir gəlin qaynatasının onu başıaçıq gördüyü üçün həyalanır. Allaha dua edir ki, onu quş etsin və darağı saçlarına sancaraq uçub gedir. "Buppu" quşu da belə yaranır.

Qədim bir Abakan nağılında Tanrı yaratdığı adama qaranquşun gətirdiyi ruhu üfləyərək can verir (128, s. 330). Tanrı çaxmaqdaşını çalmaq üçün qaranquşu Erlik xanın yanına göndərir. Yolda ağcaqanadla rastlaşır. Ondan "Hara gedirsən?" deyə soruşur. Ağcaqanad "Mən yer üzündəki canlıların qanını əmməyə gedirəm" deyə cavab verir. Qaranquş "Səni kim göndərdi?" deyə soruşur. O Erlik xanın göndərdiyini ən şirin qanın isə insan qanı olduğunu deyir. Qaranquş "elə isə dilini çıxart baxım" demiş və onun dilini qopartmış. Ağcaqanad Erlik xanın hüzurunda bir şey söyləməyincə Erlik xan məsələni duymuş qaranquşun arxasınca qaçsa da onu yaxalaya bilməmiş sadəcə quyruğunun ortasından qoparıbmış (139, s. 332). Bəhs etdiyimiz əfsanənin oxşar variantı Qadir Qədirzadə tərəfindən 1983-cü ildə Dərələyəz bölgəsindəki yurddaşlarımızın dilindən qeydə almışdır. Ilan insanlardan atəşi oğurlayır. Bütün quşlar yığışır, atəşin yerini öyrənməyi qaranquşa həvalə edirlər. Qaranquş uzun müddət uçduqdan sonra qayaların arasından işığın gəldiyini görür. Nəhəng bir ilan odun ətrafına dolanaraq yatmışdı. Qaranquş şığıyıb odu götürür. Ilan uzaqlaşmaq istəyən qaranquşun quyruğundan qoparır, lakin tuta bilmir. Beləliklə, qaranquş haçaquyruq qalır. Götürdüyü od ağzını yandırdığından qaranquşun ağzı qırmızıdır (123, s. 135). Naxçıvandan toplanmış "Qaranquş" əfsanəsinə görə, ilan, qaranquş ağcaqanad dost olur. Ilan qaranquşla mığmığı şirin qanı olan canlını tapmaq üçün göndərir. Qaranquş mığmığdan həqiqəti öyrənəndə insanları qorumaq üçün mığmığın dilin qopardır (12, s. 92). Eyni motiv "Nuh tufanı" əfsanəsində də

var. Nuh gəmini xilas edənə nə istəsə verəcəyini vəd edir. Ilan siçanın deşdiyi gəmini quyruğu ilə qapadıb xilas edir. Sonra isə bu yaxşılığının əvəzində dünyanın ən şirin nemətini istəyir. Nuh mozalana ən şirin şeyin nə olduğunu öyrənməyi tapşırır. Qaranquş mozalandan insan qanının şirin olduğunu eşitcək hiylə işlədib onun dilini qopardır. Mozalan dili olmadığından heç nə deyə bilmir. Burada da ilan qaranquşun hiyləsini anlayır və onun yaxalamaq istərkən quyruğunu qopardır (12, s. 68-69). Müxtəlif yerlərdən toplanan eyni motivli nümunələr qayaüstü rəsmdə ilanla quşun mübarizəsi şəklində ifadə edilmişdir. Ümumi mənada xeyirxah quşlar zərərsiz varlıqlar sayıldığına görə onlara baxış müsbətdir. Fikrimizcə, qayaüstü təsvirlərdə quşun yeraltı dünyanı və bəd niyyətlərin təmsilçisi ilanla mübarizə şəklində verilməsi bu fikri ifadə etmişdir. "Təmənnalı yaxşılıq" əfsanəsində insan quşa qarşı öz dostluğunu onun yaralarını sağaltmaqla bildirir. Quş öz növbəsində kişiyə sehirli toxum hədiyyə edir və içi ləl- cəvahirat dolu qarpızlar yetişir. Bu hadisəni bilən məmləkət padşahı quşdan toxum almaq üçün quşu tutub ayağını sındırır, sonra isə sağaldıb hədiyyə gözləyir. Quş bəd niyyətə qarşılıq kimi qanqal toxumu verir. Bununla da qarşılıqlı xoş münasibətin həqiqi səmimiyyətdən doğduğunu açıqlamış olur. Xeyirxah quşlara yönəlik müsbət mifoloji baxış insanın uçmaq kimi daxili tələbatını da ifadə etməkdədir. Bir çox əfsanələrin əsas mövzusunun quşa çevrilmə motivi ilə bağlı olması da bununla bağlıdır. Bir Altay Yaradılış dastanında insanoğlu Tanrı Ülgenin əmri ilə suyun lap dərinliyinə dalaraq torpaq gətirir və Tanrı dünyanı yaradır. Bahaəddin Ögəl G.N.Potaninə istinadən məlumat verir ki, bəzi Altay söyləmələrində insanı qaranquş əvəz edir (125, s. 466). Yenisey yaradılış dastanında isə öncələri böyük çalxanan bir dəniz, bir böyük şaman və dənizin üzərində uçan su quşları vardı. Şaman, quşlar dincəlsin deyə yer yaratmaq istəyir. Balıqçıl quşu iki dəfə suya dalır, nəhayət üçüncüdə dimdiyində bir parça palçıq gətirir. Şaman, quşların dincəlməsi üçün ada yaradır (125, s. 466- 467). Bu mövzu nəinki Azərbaycanın müxtəlif bölgələrində eyni cür səslənir, həmçinin türk xalqları arasında da yayqındır. Çünki, bölgə xalqı

arasında inancda imamların yerini kəklik qaqıldamaqla xəbər verib, göyərçin isə şəhid olan imamlar üçün yas saxlayıb, ağlayır. Iran əsatirində dünya dağının ətəyində Varukaşa gölündə bitki toxumu yetişdirən hom-haoma (soma) və dərman ağacı vispobiş ağacı bitir. Toxum yetişdirən ağacda yaşayan Senmurv (Simurğ) quşu toxumları ağacdan qopardır digər quşlarsa yağış ulduzu Tiştirayının-Siriusun su içdiyi bulağa aparır. O isə yağışla bu toxumları bütün dünyaya yayır (69, s. 400).

Türk mifologiyasında dərvişlərin quş donuna girməsi, şaman paltarlarının isə quşa bənzədilməsi ilə qarşılaşırıq. Əski dövrlərdə quş lələkləri yaxşı əlamət kimi dəyərləndirilmişdir. «Urq bitik»də deyilir: «Gənc ququ quşunun quyruğunun lələkləri ilə bəzənmiş gəlin xoşbəxt olar. Bilin…bu yaxşıdır (82, s. 228). Naxçıvanda Güney Qışlaq kəndində rast gəldiyimiz gəlin üçün tikilmiş gərdəkbaşı xeyli rənglənmiş quş lələkləri ilə bəzədilmişdir. Estetik zövq oxşamaqla yanaşı rəngarəng lələklər gələcək xoş gün mənasında da yorumlanır. Muxtar Respublikanın dağlıq və dağətəyi yerlərində bubbu (hophop) quşunun əfsanəsini danışırlar. Bir çox hallarda rast gəldiyimiz eyni mövzulu əfsanələr bölgə insanlarının söylənilən əşya, heyvanla bağlı müqəddəs baxışlarından qaynaqlanır. Quş motivli əfsanələr əsasən qaranquş, kəklik, bayquş, hophop, hacıleyləkdir. Bu quşlarla bağlı xalq inancları bölgələr üzrə fərqlənmir. Əfsanəyə görə, hacıleylək dindar quşdur. Hər il uzun yol gedib Həcci ziyarət edir. Hətta üç balasından birini Allah yolunda qurban verir. Balalar yumurtadan çıxanda birini götürüb yuvadan atır. Xalq arasında bayquş da xüsusi ehtiramla qarşılanır. Toplanmış materiallara görə bayquş kimin həyətində ulasa bədbəxtlik gətirər. Yaxud da əksinə bayquşun ruzi-bərəkət gətirəcəyi inamı da vardır. Xalq bu inamı Süleyman peyğəmbərlə bağlı söylənən rəvayətlə yəni bay-quş yox bəy-quş olduğu ilə əlaqələndirir. Göytürklərin müdrik vəziri Tonyukukun adı bu quşla bağlanır (67, s. 66). Quş totеminin, simvollarının irəli görüşlü toplumlara xas olduğunu, 24 oğuz soyunun quş simvollarını da örnək göstərən Bahaəddin Ögəl ilk türk müsəlman dərvişlərin də

quş donuna girməsini misal göstərir. Əhməd Yəsəvi durna donuna, Hacı Bektaş Vəli göyərçin donuna bürünürmüşlər. Abdal Musa yazır:

Göyərçin donuyla Uruma uçan,
Inamlar evinin qapısın açan (125, s. 29-30)

Altay türkləri ağackakan quşunu Tanrı ilə insanlar arasında elçi kimi görmüşlər (125, s. 29-30). Hətta onlara görə şamanların bəziləri qartal və ya kərkəz quşu olub uçarmışlar. Şamanın dona girdiyi heyvan Hubilqan adlanır. Bu söz monqol dilində "dəyişmək" mənasını ifadə edir (125, s. 48). Göründüyü kimi, pəri qızlarının don dəyişdirməsi, yaxud insanların quşa çevrilməsi əski mifoloji baxışları əks etdirir. Təxminən miladdan öncə IV yüzillikdən qaldığı güman olunan altun geyimli gənc alpın üzərində olan geyimin özəlliklərindən biri də bəzəmələrdə olan təsvirlərdir. Belindəki bəzəməli qızıl kəmər 16 böyük qızıl lövhələrdən ibarətdir. Kəmərdəki lövhələr üzərindəki təsvirdə qulaqlı əfsanəvi quşun keyiği ovladığı göstərilmişdir (116, s. 5).

A.Inan Orta Asiya türklərinin on iki türk boyunun hər birinə nişan olaraq quş, damğa, uran, ağac təyin etmişdir (121, s. 47). Mirəli Seyidov "Qızıl döyüşçü"nün papağında dağ, dünya ağacı və ağacın başına qonmuş quşun mifoloji keyfiyyətlərə malik olduğunu və onun Tanrılarla əlaqəli düşünülərək verildiyini söyləyir (84, s. 41). Papağın üzərində dörd böyük qanad, iki kiçik qanad müqəddəs Tanrıya çatmağın əlaməti olmaqla başqa ilkin yaradılış şəkilləri ilə bütövlük təşkil etmiş olur. Özbəkistanın Əfrasiyab şəhərindən tapılmış sənət əsərində də qurd qanadlı şəkildə təsvir edilmişdir. Insan təsəvvüründəki müqəddəs qurdun qanadlı təsviri də Göy Tanrının nişanəsi kimi düşünülmüşdür.

Oljas Süleymenov türklərin alıcı quşları çox dəyərləndirdiyini, onlarla ov etdiyini hətta sülh müqaviləsinin şərtlərində on əla şunqar quşu tələb olunduğunu qeyd edir. Fransız kralı VI Karl Nikopol yaxınlığında türklərlə döyüşdə məğlub olur və marşalları de Busiko və delya Tremoqlyanı şunqar quşu ilə

əsirlikdən alır. Burqund hersoqu oğlunu türklərdən bir düjin alıcı quşa azadlığa çıxardır (99, s. 27-28).

Ordubaddan toplanmış folklor nümunələrində əfsanəvi Keygidər quşları xalqın müqəddəs inamla baxdığı növlərdəndir. Bu quşları ovçu ovlamaz. Onlar özləri ölümləri yaxınlaşanda ovçunun qarşısına çıxarmışlar (111, s. 29). Yaxud xalq arasında olan inama görə kəkliyi ovlamaq savabdı, göyərçini ovlamaq günahdı.

Quşa çevrilmə motivi türk xalqları arasında geniş yayılmışdır. «Quşpaşanın nağılı»nda padşahın övladı olmur. Dərviş ona bir alma verir ki, arvadı ilə yesin. Onların bir qızı olur. Qız böyüyəndə onu quş götürüb aparır. Bu, quş donunda gənc bir oğlan imiş. O, qızla evlənir (12, s. 193). Qazax əfsanəsində xanın qızı çobanlarına aşiq olur və ona qoşulub qaçır. Xan qəzəblənib qızını qaranquşa, oğlanı da daşa döndərir (128, s. 302). Türkmən əfsanəsində kasıb, həm də yetim bir oğlan varlı adama mehtərlik edir. Ilxıdan iki at itir. Oğlan qorxudan dua edərək quşa çevrilir (128, s. 391). Türkiyədə toplanmış bir əfsanəyə görə, anaları evdə olmayanda iki bacı yağ küpünü aşırır və qorxudan dua edərək quş olmağı diləyirlər. Hər iki bacı qumru quşuna dönür (128, s. 295). Kazan əfsanəsində isə Mahişəkər paltarlarının üzərində yatan ilanla evlənir. Iki uşağı olur. Anasının ərini öldürdüyünü görəndə Mahişəkər özünün ququ quşu, qızının qaranquş, oğlunun da bülbül olmasını diləyir. Bu diləyidə gerçək olur (128, s. 297). Vandan toplanmış əfsanə isə Şahbuz bölgəsindən topladığımız əfsanənin eynidir. Ögey anasının işgəncələrindən bezən qız quş olmağı diləyincə başında daraqla birlikdə "bupbi" quşuna dönür (128, s. 299). Ərzincandan toplanmış əfsanədə isə ögey anasının işgəncələrinə dayana bilməyən uşaq dua edərək "bebbup" quşuna dönür (128, s. 299). Uyğur əfsanəsində Yer Tanrısı ilə Göy Tanrısı arasında müharibə olur. Yer Tanrısı torpağı düşmən əlindən qurtarmaq üçün oğlunu dağ qartalına döndərir (128, s. 300). Ərzurumdan toplanmış əfsanədə Murad adlı gənc pəri qızlarını gördüyündən qızlar quş şəklinə girib uçub gedirlər (128, s. 302). Qaqauz əfsanəsində anası ölən uşaq dua edib Allahdan quş olmağı istəyir və quşa çevrilir (128, s. 307). Özbəklərin "Ananın quş olması"

əfsanəsində də üç oğlu olan qadın xəstə yatağında oğlanlarından su istəyir. Amma oğulları analarına su vermir. Buna kədərlənən ana quşa dönür (128, s. 307). Qırğızların "Ququ" əfsanəsində üç oğlu olan ana xəstələnir. Uşaqlar analarına su vermir. Ana qəzəblənir, ququ quşu olub göyə uçur (128, s. 298). Cəzalandırma, utanma, qorxu, zülmə uğrayanların qurtuluş yolu kimi götürülən quşa çevrilmə motivi ümumtürk düşüncəsindəki ilkin yardılışa qayıtma və bütün mövcud varlıqların, canlı-cansız hər nə varsa iç-içə olduğunu bir-biri ilə qarşılıqlı şəkil dəyişdiyini ifadə etməkdədir. Bu müxtəlif şəkil dəyişdirmələr fonunda kəskinləşən münasibətlər səngiyir, fərqli bir mühit yaranır. Insanların düşüncəsində qayınatasının başıaçıq olaraq gördüyü gəlin yeni münasibət içində görünməkdənsə, quşa çevrilib fərqli mühitdə müqəddəs bilinən, doğru görünənlərlə qalmaq istəyir. Yəni sistemin qadağalarından kənara çıxmaq, uzaqlaşmaq tam formalaşmış etnik ənənələrə sahib toplumlar üçün yaddır.

Nizami Alıyev qeydə aldığı təsvirlərin birində (şəkil 5) daş üzərinə həkk edilmiş 8 şərti və simvolik işarələrlə verilmiş kompozisiyanın mərkəzində çəkilmiş rəsmi gəmi adlandırır. Kompozisiyanın əsas süjeti, başı quş fiquru formasında gəmi və məğlub vəziyyətdə olan əjdaha təsvir edilmişdir. Müəllifin qənaətincə təsvir bütövlükdə əfsanəni əhatə etməkdədir. Belə ki, şəkli yazıda təsvir olunan qaranquşlar, Qaranquş yaylağının istiqamətində verilməklə Nuhun gəmisi haqqında söylənən əfsanəni əhatə edir (8, s. 43-44-45). Göründüyü kimi, əfsanədəki mövzu obrazlılığı təsvirdə də ifadə olunmuşdur. Əjdaha-su stixyasının təmsilçisi, quş başı ilə təsvir edilmiş gəmi, bir tərəfdə də uçuş anında verilən qaranquş mübarizənin qalibi fonunda görünməkdədir. Mirəli Seyidov oğuzların yeddi başlı əjdahanı-ilanı "yelbuka" adlandırdıqlarını və əjdaha haqqındakı mifik görüşlərin çox qədim qəbilə birləşmələrinin mifik baxışları olduğunu "yelbuka"nın demonik varlıq mənasında ifadə edildiyini qeyd edir (84, s. 391). "Məlikməmməd" nağılında Simurq quşu ilə əjdahanın vuruşu da təsvir müstəvisinə çox yaxındır. "Hidayət padşah"ın nağılında Məhəmməd Zümrüd quşunun balalarını ilandan qoruyur. Bu

yaxşılığın əvəzində isə Zümrüd quşu Məhəmmədi divlər diyarından keçirib məmləkətinə aparır, quş burada hansı qocanın başında gülürsə o adam cavanlaşır (111, s. 41). 1945-ci ildə "Vətən uğrunda" jurnalının beşinci nömrəsində Məmmədhüseyn Təhmasibin "Əfsanəvi quşlar" adlı məqaləsi çap edilmişdi. Görkəmli alim "Məlikməmməd" nağılında Simrüğ quşunun əfsanəvi qaynaqlarını araşdıraraq Avestada adı çəkilən əsatiri quş adlandırmışdır (104, s. 10) Şərq ədəbiyyatında, Azərbaycan folklorunda tez-tez adı çəkilən bu quş haqqında müxtəlif mülahizələr irəli sürən alim həmçinin əfsanələrdən istifadə edir. Si-mürğ (otuz quş)- qaraquşla əlaqədar siyah-mürğ, sək-mürğ (it quş) fikirlərinin qədim qaynaqları haqqında danışır. Mahmud Kaşqarlının «Divani lüğət-it türk» əsərində «Baraq» sözünün izahı ilə bağlı əfsanədə deyilir ki, türklərin etiqadına görə, Ağbaba quşu qocaldıqda iki yumurta yumurtlarmış. Bunlardan birindən quş, birindən isə «Baraq» adlı it çıxırmış. Tədqiqatçı bu mülahizə ilə razılaşmır. «Baraq»ın it olması və bunun da Ağbaba əfsanəsi ilə əlaqədar olması doğrudur. Lakin bunların heç birinin Simürğ quşu ilə əlaqəsi yoxdur (104, s. 11) Midiya, Çin, Hind əsatirlərinin müqayisəsini verən Məmmədhüseyn Təhmasib həyat və əbədiyyət ağacından bəhs edərək yazır ki, Midiya əsatirinə görə ilk yaz yağışları bu ağacın tumlarını yer üzünə gətirir, dağlarda bitən bu çiçəyin adı «Avesta»da «xam», qədim şərq əsatirlərindən birində "som", "səm" və yaxud "sim" dir. Midiyada həmin çiçəkdən içki hazırlanır və adına som deyərmişlər. Əsatirə görə çiçəklə içki müəyyən vaxtdan sonra ayla birləşmiş və etiqada görə xəstəliklərin dərmanı kimi ilahi qüdsiyyətə yüksəlmişdir (104, s. 12). Sim, səm sözünün ayla əlaqədar olmasını Hindistan əsatirinə bağlayan Məmmədhüseyn Təhmasib qeyd edir ki, Simürğ quşunun xüsusiyyətlərini işıq-günəş, ay kimi xeyir nümayəndəsi olduğunu qədim xalqların əsatirlərində Ayı-Günəşi təmsil edən quş surətlərinin varlığını nəzərə alaraq Simürğün də ayla əlaqədar bir quş olması ortaya çıxır (104, s. 13). Məqalədə həmçinin müəllif Ayın hərəkəti ilə bağlı olan zamanı, zamana uyğun olaraq aldığı formanı qədim insanların sonsuz fantaziyalarında əfsanələşdirə biləcəklərini qeyd

edir. Səməndər quşu əfsanəsində quşun adında olan "səm" sözünün ayla əlaqəli olduğunu bildirir. Səməndər quşu öz sinəsindən qalxan alovla yanıb külə dönür. Sonra külün içərisindəki axırıncı qor közərir, böyüyür və yenidən Səməndərə çevrilir. Bu prosesin davamı Ayın gecələr çıxıb, gündüzlər batması ilə ifadə edilir. Müəllif daha sonra dövlət quşu, Humay quşlarından bəhs edərək əsatiri surətin arxasında maddi varlığın olmasını araşdırmış və bunu qədim insanların başa düşmədikləri hadisələrin qarşısındakı acizlikləri ilə əlaqələndirmişdir. Hadisələri təbii-maddi varlıq adlandıran müəllif Mahmud Kaşqarlının «Divani-lüğət-it türk» əsərində "um" sözünün izahı ilə eyniləşdirir. Mahmud Kaşqarlı "um" sözünü qarın şişkinliyi olaraq verir. Lüğətə əsasən Umay sözünü uşaq yoldaşı mənasında daha dolğun izah hesab edir. Sözün lüğəti mənasında müəlliflə razılaşmaq doğru sayıla bilər. Lakin bütün düşüncə qaynağı maddi varlıqların təsəvvürdə yaranması ilə ortaya çıxmır. Mifoloji təsvir xalqın uzun illər qazandığı etnoqrafik ortaq mədəniyyətdən qaynaqlanır. Milli mədəniyyət qazanmadan, dilin inkişafının son həddə çatdırmadan əsatir, əfsanə, dastan yaradıcısı bir millət olaraq fikir ifadə etmək mümkünsüzdür. Bir çox xalqların əfsanə qaynağı miflər bəsit düşüncənin məhsulu kimi görünür. Amma diqqətlə nəzər saldıqda bunlarda etnosa dayanıqlı bir mədəniyyət aşkar sürətdə görünür. Fikrimizcə, bütün təsvirlərin və işarələrin semantik məzmununun açılması vacibdir. Müxtəlif bölgələrdən Azərbaycanın güney-qüzey tərəflərindən aşkar olunan maddi-mədəniyyət nümunələri, Qobustan, Gəmiqaya təsvirləri xalqımızın mifoloji düşüncələrinin ifadəsidir. Urmiya ətrafında tapılmış qədəhlərdən birinin üzərində ikibaşlı ilan və üçbaşlı əjdaha rəsmləri təsvir olunmuşdur. Aydındır ki, bu rəsmlər əski mifologiyanın ifadəsidir (69, s. 387). E.ə. III minilliyə aid Elam bədii yaradıcılığında mifoloji obrazların ifadəsində başı və pəncələri yırtıcı quş, bədəni qanadlı şir şəklində verilən qartala rast gəlinir (69, s. 382). Istər Gəmiqaya təsvirlərində, istərsə də folklor nümunələrində dünyanın mifoloji quruluşunun heyvanların mübarizəsi şəklində təsvir edilməsinin

digər nümunələrinə də rastlanır. Məsələn, Gəmiqayada qurd-keyik, ilan-keçi, aslan-inək qarşıdurmalarına rastlanır.

Bu obrazların semantik təhlili məzmunca eyni olduğundan onlar üzərində geniş dayanmaq fikrində deyilik.

Gəmiqaya təsvirlərində obrazlılıq, kompozisiyalarda süjet ardıcıllığı mövcuddur. Ilkin yaradılış miflərində, dastanlarda, əfsanələrdə adı çəkilən mifik varlıqlar, qeyri-adi qüvvələr ikinci sivlizasiyanın başlanğıcında əsas obrazlar olmuşdur. Sadaladığımız bir çox nümunələr formalaşan etnosların düşüncəsini, dünya və zaman anlayışlarını ifadə edir. Beləliklə, mifoloji dünyagörüş onun aid olduğu xalqın mənəvi mədəniyyətini əks etdirməkdədir. Dünya tufanı bir çox xalqların əsatirlərində verilmişdir. Tufana dair obrazlar, personajlar isə təbiətin möcüzəsi sayılan Gəmiqayada piktoqrafik işarələrlə ilkin yazı adlandıra biləcəyimiz işarələrdə ifadə olunmuşdur.

Gəmiqaya təsvirlərindəki ilan və quş qarşıdurmasının əfsanə, nağıl və inanclarımızdakı mifoloji obrazlarla müqayisəli araşdırılması Gəmiqaya rəsmlərinin ümumtürk düşüncə tərzini əks etdirdiyini bir daha təsdiq edir. Söz yaddaşı daşlara, daşların yaddaşı, yurd anlayışı sözlərə köçürülmüş, türk düşüncə tərzi etibarlı mənbə olaraq maddi mədəniyyət abidələrində və folklorumuzda qorunub saxlanmışdır.

Naxçıvan əfsanələrində əjdaha motivi. Dünyanın quruluşunun binar müxalifət halında təsvir edildiyi əfsanələrin bir qismi əjdaha motivi ilə bağlıdır. Əfsanələri nağıl kimi göstərən bir amil də əjdaha mövzusudur. Əjdaha- əjdahaya çevrilmə, əjdahadan insana dönmə, əjdahanın daşa dönməsi, əjdahaların dağlarda, qayalıqlarda yaşaması əfsanələrdə ayrıca bir mövzudur. Ayrı-ayrı mifoloji mətnlərin süjet və mövzu fərqlərinə baxmayaraq, onlar eyni bir silsilə ətrafında mərkəzləşir (26, s. 10) Nağıllarda əjdaha suyun qabağını kəsir, hər gün bir gözəl qız yeyir. Yalnız cəsur bir igid əjdahanı öldürür və xalqın canı zülümdən qurtulur. Bu ümumi süjet nağıllara xasdır. Əfsanələrdə isə bu qorxunc surət əsasən daşa dönür. Belə daşa dönmələr əsasən qarğış, bəddualarla baş verir. Şərurun

Aşağı Yaycı kənd sakini Zeynalova Pəri Allahverdi qızının söylədiyi «Əjdaha burnu» adlanan yerlə bağlı söylənən əfsanənin mövzusu daşa çevrilmə ilə bağlı olub əski dünyagörüşü, ictimai baxışı orijinal şəkildə ifadə edir. «Əjdaha burnu» əfsanəsinə görə sevgilisini su aparan oğlan əjdahaya dönür. Daş olmuş əjdaha axşamlar qaranlıqda həsrətlə sulara baxır. Günəş çıxanda qorxur və qayalarda görünməz olur. Bu əfsanənin digər çap olunmuş variantına görə Arpa çayının sahilində bir kişi yaşayırmış. Bunun gözəl bir qızı varmış. Qız çayın sahilində sevgilisi ilə görüşəndə ona aşiq olmuş əjdaha qəzəblənir. Sevgililəri kamına çəkmək istəyir. Işi belə görən qızın atası üzünü göylərə tutub Allaha yalvarır. Beləliklə əjdaha daşa dönür (33, s. 102-103). Əjdaha və su həm nağıllarda, həm də əfsanələrdə eyni motiv üzərində verilir. Demək, əjdaha su stixiyasının bilavasitə təmsilçisidir. Yolu kəsən mənfi əjdaha tipi də bu süjeti tamamlayır. Nəhəng görkəmi ilə olduğu yerdə daşlaşsa da, yenə də qorxunc görünür. Dastanlarda da əjdaha amansız və qorxuncdur. Özbək və Xəzər xanlarının soy tarixləri- «Xan-namə»də Toxtamış xan ölüncə yerinə on beş yaşlı oğlu keçir. Bir gün tufan qopur. Xan vəziri Ulug Arslanla birlikdə özünü bir dağın üstündə görür... Bulaqdan su içib yatırlar. Bu zaman mağaradan bir əjdaha çıxır və xanı udur (125, s. 398-399). Mağara yeraltı dünyanı və ölümü ifadə edir. Dastanda xanın ölümü mifik süjetlə səciyələndirilir. Əjdaha daş, əjdaha burnu və sair kimi yer adları ilə bağlı söylənən əfsanələrdə köç yolları üstündə durub adamları udan əjdahanı ağzı dualı bir nəfər qarğayınca daşa çevrilir. Azərbaycan, Anadolu nağıllarındakı əjdaha ağacda yuva bağlayan quşun balalarını yeyir. Həmçinin Orta Asiya, Buryat inanclarında həyat ağacının altında məhz ilan gözətçidir. Əjdaha ilə bağlı miflərdə deyilir: «Zaman ile yılanlar, evren olur» yaxud XIV yüzillikdə yeddi, 17 başlı əjdaha anlayışı mövcud olmuşdur (126, s. 568).

Əjdaha türk mifologiyasında, illik təqvimdə on iki heyvanın beşincisidir. Acıdaar (kırğız), Ajdakar, Aizdahar (Taran) adları ilə yanaşı əski türkcədə «yel buke» adı da keçmişdir. Bu adla ifadə şəklinə Mahmud Kaşğarlıda rast gəlinir. «Ejderha, böyük yılan-

«Yedi başlı Yel Büke» Yeti başlığ yil büke) (126, s. 567). Türklər böyük ilana əjdaha deyirlər. Inama görə xalq arasında çox yaşayan ilanlar insana çevrilir (52, s. 10). Büke- əjdaha böyük ilana verilən addır. «Divani lüğət-it türk»də «yeti başlığ yil büke»= Yeddi başlı əjdaha (120, s. 227). Bütün türk nağıllarında əjdahanın insana çevrilməsi, daha çox qız donuna girməsi motivi vardır. Bir əjdaha insan donuna girmiş ilanı qovur. Ilan donunda insanı bir igid xilas edərək əjdahanı öldürür. Ilan isə igidə sehirli bir daş hədiyyə edir (126, s. 268). Tanrı dağlarının çevrəsində əjdaha gölü varmış. Ən yaxşı cins atlar da bu əjdahaların atlarla birləşməsindən törənərmiş. Bahaəddin Ögəl bunu tam türk və Orta Asiya ənənəsi adlandırır (126, s. 569).

Hacı Bektaş, qapısını bərkidib, içəridə evrən donunu geyinib, başını qapıdan yana qoyub yatdı (126, s. 569). Fikrimizcə, Hacı Bektaşın evrən donu geyməsi onun mənəvi nəhəngliyi, qorxmazlığı ilə əlaqələndirilməlidir.

Məlum olduğu kimi, yel sözü həm də külək mənasında işlənir. Bahaəddin Ögəl yel-in cin demək olduğunu div mənasında işlənən «yelbegen» sözünün kökünün buradan aldığını qeyd edir (126, s. 567). Mirəli Seyidov yel sözünün «pis ruh», demonik varlıq mənası ilə ifadə olunduğu fikrini demişdir (88, s. 20). Oglanığ yel kapdı= çocuğa yel dokundu (çocuğa cin yeli dokundu) (119, s. 4). Yelpik-cin çarpması, yel çarpması, yele uğraması, erge yelpik tegdi = adama yel toxundu. (120, s. 46) Yel yıgacığ yaydı=yel ağacı salladı (120, s. 247) Həmçinin Büke, Buqa, baqa sözlərinin igid, qəhrəman, batır mənaları vardır (84, s. 391-392). «Divani- lüğət-it türk» əsərində qəhrəman Büke Budraç adı misal ola bilər (126, s. 567). Sənət nümunələri üzərindəki təsvirlər insanların mifoloji dünyagörüşünün güzgüsüdür. IX – X yüzilliklərə aid edilən bəzəkli freskdə göldə əjdaha təsvir edilmişdir. Təsvirdə əjdahanın bədəninin yalnız bir hissəsi görünür. Ağ tüklü boynu, qoşa buynuzlu başı, balaca qanadları və vəhşi baxışları mifoloji təsəvvürdəki görüntünü xatırladır (116, s. 20-21). Səlcuqilər dövrünə aid Konya Incə minarəli mədrəsə muzeyində daş üzərində fiqurlu, bədəni düyünlü, qanadlı,

quyruğu əjdaha başı kimi sonlanan əjdaha qabartması bir vaxtlar Konya qalasında mövcud olmuşdur (116, s. 312). Konya Səlcuqlu sarayını başdan-başa bəzəyən təsvirlərin hərəkətliliyi bu baxımdan maraqlıdır. Əfsanəvi heyvanlar və qanadlı əjdaha, əjdahanı öldürən atlı təsvirləri əski türk sənətinin zənginliyini göz önündə sərgiləyir (116, s. 313). XIII yüzilliyə aid edilən başqa bir Səlcuqlu mədəniyyət nümunəsində güzgüdə nəfis işləməli təsvirdə əlində doğan (qızılquş) tutan süvari, ov iti, ov tülküsü, uçan vəhşi ördək və ata hücum edən ilan-əjdaha kompozisiyası əks olunmuşdur (116, s. 338).

1890-cı ildə Romada Berlin muzeyi üçün alınmış XV yüzilliyə aid bir Anadolu xalısı üzərində əjdaha ilə zümrüd quşunun döyüş səhnəsi təsvir edilmişdir. (116, s. 350). Övliya Çələbinin Türkiyədə qeydə aldığı bir əfsanə ümumtürk əfsanələrində və nağıllarında olan süjetin eynidir: «Dağlarda yaşayan yeddi başlı əjdaha hər axşam qaranlıq çökəndə şəhərin divarlarını aşıb içəriyə girər və bir qız alıb apararmış. Xalq çox düşünüb daşınandan sonra şəhərin ətrafında dərin xəndəklər qazırlar. Hər axşam çayın suyunu bura ötürürlər. Əjdaha sudan qorxduğundan şəhərə yaxın düşmür» (42, s. 33). Şərurdan topladığımız əfsanədə isə əjdaha axşamlar dərin sulara həsrətlə baxarmış və sevgilisini xatırlayarmış.

«Ilan qız» nağılına görə oğlan dağlıq yolla gedəndə qayanın qarşısında gözəl bir qız görür və gözəlliyinə valeh olub evinə gətirir. Oğlan bu qızla evlənir. Bu şəhərə bir tacir gəlir. Gözəl parçalar satır. Oğlan parçadan bir paltarlıq alıb arvadına hədiyyə gətirir. Qız parçanı bəyənmir ki, bu Qaf dağının otundandı tez xarab olar. Tacir bu sözləri eşidən kimi oğlana arvadının ilan olduğunu söyləyir. Oğlan tacirin ağıllı məsləhəti ilə yoxlayır ki, həqiqətən də arvadı nəhəng bir əjdaha, ilandı (52, s. 59). Naxçıvandan toplanmış mifdə deyilir ki, bir ilan 300 il yaşayır sonra dönüb qız olur. Ilan qızla evlənən bütün cavanlar da ölürmüş (52, s. 10). Göründüyü kimi, ilan-əjdaha qarşılıqlı vəziyyətdə veriləndə tam mənada xaosu təmsil edir. Insan həyatına şər və qaranlığı əjdaha gətirir. Bu isə ölümdür. Yeraltı dünyasının sakini sayılan ilanın insana qarşı xeyirxahlığı motivini isə «Odunçu qızı» nağılında görmək mümkündür. Ilan donuna girmiş

div oğlu qıza aşiq olur (52, s. 67). Ilanın nağılında isə əksinə ilan varlı bir kişinin oğlunu dilənməyə məcbur etdikdən sonra atasına artıq sənə layiq olmaqdan çıxdı deyərək öldürür (52, s. 53-54). Ilan bu nağılda bilavasitə ölümü ifadə etməkdədir. Folklor nümunələri belə təsəvvür yaradır ki, əjdaha və ilan obrazları arasında müəyyən semantik yaxınlıq vardır. Ilan və əjdaha obrazı daha çox ölümü, xaosu, qaranlığı ifadə edir. Mifə görə yaylaq vaxtı el dağa köçür, yurd qurur. Bu vaxtı yel əsir, yağış yağır, boran olur. Camaat baxır ki, göydən boynu zəncirlənmiş bir əjdaha endi. Adamlar tez gətirib öküz qurban kəsirlər. Əjdaha bir cavana onu izləməyi tapşırır. Ağrı dağına çatanda əjdaha fit çalır. Ağrı dağından bir əjdaha enib gəlir. Bunlar vuruşurlar. Ağrı dağının əjdahası güclü olduğundan oğlan zəncirli əjdahaya kömək etməliymiş. Igid qılıncını çəkib Ağrı dağının əjdahasını öldürür. Bu yaxşılığa qarşılıq əjdaha oğlanı zağasına aparıb ona qızıl verir (12, s. 39-40). Burada əjdaha boranla göydən-Tanrı məkanından gəlir. Insanoğluna qızılı- dünya malını yaxşılığı müqabilində verir. Yel, boran əjdahanın gücünü bildirir. Ağrı dağının əjdahasının gücünə qarşılıq alp-igid seçilir.

Bu mövzu Azərbaycan xalq nağılları üçün də xarakterikdir. «Məlikməmməd»in nağılında Məlikməmməd qaranlıq dünyada Zümrüd quşunun balalarını əjdahadan xilas edir. Zümrüd quşu xeyirxahlığı və işığı –işıqlı dünyanı, əjdaha yeraltı dünyasını, qaranlığı bildirir. Ilanın ikili xarakteri buradan daha aydın görünür. «Ovçu Əhməd» nağılında suyun qarşısını kəsən əjdaha 40 başlıdı (115, s. 34). Mifologiyada gücü, nəhəngliyi adi insandan fərqli olan mədəni qəhrəmanlar və qorxunc görüntülü heyvanlar, sehirli təbiət hadisələri, sirri bilinməyən qorxunc xəstəliklər, ölümlə qarşı- qarşıya təsvir edilmişdir.

Azərbaycan miflərində Günəş və əjdaha qarşıdurması Günəş tutulması kimi təbii prosesin mifoloji izahı kimi əks olunmuşdur. Insanlar tək və boğulmaqda olan günəşə kömək edirlər (9, s. 38). V.Baxşəliyev eneolit dövrünün boyalı qabları üzərindəki şüaşəkilli naxışın günəş kultu ilə bağlı olduğunu bu inancların isə e.ə. VI-IV minilliklərdə formalaşdığını yazır (21, s. 29). Seyfəddin Rzasoyun

fikrincə, türklərin etnik özünütanımalarında Günəş simvolu əsas etnopsixoloji işarələrdən olmuşdur (79, s. 152). Şumerlərdə Günəş-Utu mifik ağacı qıran əcayibə qalib gəlir. Həmçinin günəş dünyanın dörd tərəfinə yürüş edib onu tutur. Qədim Misirdə XV-XVI əsrlərdə Günəş tək bir hakim kimi təsəvvür edilmişdir (90, s. 34). Günəşə inam Erkən Dəmir dövründə Naxçıvanda yaşayan tayfalar arasında geniş yayılmışdır (20, s. 62). Bu epizodda dünyanın üçqatlı quruluşu ilə bağlı mifoloji təsəvvürlər əks olunmuşdur. Günəş göyü, əjdaha yeraltı dünyanı, insanlar isə orta dünyanı, yəni məskunlaşan mədəni məkanı əks etdirir.

Əfsanələrin digər folklor nümunələri ilə müqayisəli şəkildə araşdırılması göstərir ki, Azərbaycan türklərinin təfəkküründə mifoloji dünyanın quruluşu üçqatlı şəkildə düşünülmüşdür. Dünyanın mifoloji quruluşu ilə bağlı təsəvvürlər Naxçıvanda yayılan digər əfsanələrdə də müəyyən dərəcədə əks olunmuşdur. Xalqımızın təfəkküründə dünyanın mifoloji quruluşu ilə bağlı təsəvvürlər müxtəlif olmuşdur. Məsələn, Əshabi-Kəhflə bağlı əfsanədə dünyanın üçqatlı quruluşu Göy-Cənnət bağı (o biri dünya)-Yer şəklindədir. Azərbaycan folklorunda bu struktur adətən Göy-Yer-O bir dünya şəklində verilir. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, Naxçıvan əfsanələrinin bir çoxunda dünyanın mifoloji quruluşu ikili formada-Bu dünya və O biri dünya formulu ilə ifadə olunur. O biri dünya bəzən yerin altında, bəzən göydə, bəzən isə insanların yaşadığı mədəni məkanın ətrafında təsəvvür edilir. Dağa və daşa çevrilmələrlə bağlı əfsanələrdə bu motiv aydın şəkildə ifadə olunmuşdur. Insanların dağa, daşa, ağaca çevrilməsi onların dünyasını dəyişməsi, əbədiyyətə qovuşması kimi düşünülmüşdür.

Əfsanələrin müqayisəli şəkildə araşdırılması göstərir ki, türk xalqlarının, o cümlədən Azərbaycan türklərinin mifologiyasında dünyanın mifololoji quruluşu şaquli olaraq üç yerə bölündüyü kimi, üfiqi olaraq da dörd yerə bölünür. Inanca görə dünyanın dörd tərəfinin hər birinin öz qoruyucu Tanrısı olmuşdur. Bu inanc Ön Asiyadan aşkar olunan qədim sənət nümunələrində də əks olunmuşdur (132, s. 69) Araşdırmalara əsasən demək olar ki, bu

struktur bəzən beşlik şəklində- Yerin mərkəzi və onun dörd tərəfi formulu ilə ifadə olunmuşdur.

NƏTICƏ

Apardığımız araşdırmalar zamanı Naxçıvan Muxtar Respublikasının ərazisindən əfsanə janrına aid yeni folklor nümunələri toplanmış, mövcud materiallarla qarşılaşdırılaraq sistemləşdirilmiş və tədqiq edilmişdir. Naxçıvan əfsanələrinin digər türk xalqlarının əfsanələri ilə qarşılıqlı surətdə araşdırılması onlar arasındakı ümumi və fərqli cəhətləri aşkara çıxarmağa imkan vermişdir. Tədqiqat zamanı çıxarılan nəticələr aşağıdakılardan ibarətdir:

- Əfsanələrdəki mifoloji motivlər ümumtürk mifoloji düşüncə tərzinə uyğun olaraq formalaşaraq inkişaf etmişdir. Əfsanələrin bəzisi nəsildən-nəslə keçərək ictimai məzmun qazansa da mifoloji motivləri və Azərbaycan xalqı üçün xarakterik olan etnik xüsusiyyətləri qoruyub saxlamışdır.

- Müəyyən edilmişdir ki, əfsanələrdə qədim türklərin mifik təxəyyülünün məntiqi özülü üzərində qurulmuş mifoloji dünya sistemi əks olunmuşdur. Əfsanələrin digər folklor nümunələri ilə müqayisəli araşdırılması nəticəsində qədim türklər üçün xarakterik olan mifoloji dünya sisteminin Azərbaycan folklorunda əks olunduğu ortaya çıxarılmışdır.

- Aparılan araşdırmalar əsasında xalqımızın əski dünyagörüşü, adət və ənənələri, inanclar sisteminin müəyyən cəhətləri bərpa edilmişdir.

- Əfsanələrin digər folklor nümunələri ilə müqayisəli şəkildə araşdırılması nəticəsində Azərbaycan xalqının əski ideologiyasında mifoloji dünya sisteminin şaquli şəkildə üçqatlı quruluşa malik olduğu müəyyən edilmişdir. Lakin bir çox əfsanələrdə mifoloji dünya sistemi ikili müxalifət halında təsvir edilmişdir. Bir çox tədqiqatçıların fikrinə görə, dünyanın ikiqatlı quruluşu ilə bağlı təsəvvürlər daha qədimdir. Həyatın faniliyi, insanların uğurlarının mühafizə olunması, həyatı məhvə sürükləyən təbii stixiyaların qarşısının alınması, etnik yasaqların qorunub saxlanılması, xarici işğalçılara, sosial ədalətsizliklərə qarşı mübarizə xalqın təfəkkür

tərzindən süzülərək özünəməxsus şəkildə dərk edilmiş, fövqəltəbii qüvvələrlə əlaqələndirilmişdir.

- Tədqiqat zamanı müəyyən edilmişdir ki, qədim türklərin, o cümlədən Azərbaycan xalqının düşüncəsində mifoloji dünya sistemi şaquli olaraq üç yerə (üç qata) bölündüyü kimi, üfiqi olaraq da dörd yerə bölünmüşdür. Bu motiv Naxçıvan əfsanələrində saxlanmasa da onu müqayisəli araşdırmalarla bərpa etmək mümkün olmuşdur. Türk xalqlarının mifologiyasında bu bəzən beşlik şəklində verilmişdir. Məsələn, Maaday Qara Qaradağın başındakı dörd qayın ağacından nənni asaraq yeni doğulmuş uşağını ora qoyur. Yaxud türk yaradılış dastanlarında ağacın üzərinə işıq düşür, onun içərisində beş ev görünür.

- Toplanmış materialların digər türk xalqlarının folklor nümunələri ilə müqayisəli öyrənilməsi etnik bağlılıqları və ümumi qanunauyğunluqları aydınlaşdırmağa imkan vermişdir. Əfsanələrdə əks olunan bir sıra etnik xüsusiyyətlər, o cümlədən düşmən əlinə keçməmək üçün qız-gəlinlərin daşa dönməsi, igidlərin dağa çevrilərək yağının qarşısını alması, Vətən sevgisinin müqəddəsliyi və digər cəhətlər türk xalqları, o cümlədən Azərbaycan xalqı üçün xarakterikdir.

- Araşdırmalar zamanı müəyyən edilmişdir ki, əfsanələrdə əks olunan coğrafi məkan Naxçıvan ərazisi üçün xarakterikdir. Bu «Nuh tufanı» əfsanəsində xüsusilə aydın nəzərə çarpır. Qədim Şumer əfsanələrindən qaynaqlanan bu əfsanədə təsvir olunan coğrafiya Azərbaycan türklərinin yaşadığı ərazinin hüdudlarındadır. Əfsanədə əks olunan mifoloji motivlər də xalqımızın əski təfəkkür tərzi ilə bağlıdır. Müəyyən edilmişdir ki, əfsanədə əks olunan obrazların mifoloji xüsusiyyətləri, onların bir-biri ilə əlaqəsi Azərbaycan folklorunun digər janrlarındakı obrazlarla üst-üstə düşür.

- Əfsanələrdə Naxçıvanın coğrafi mühitinin və ümumtürk təfəkkür tərzinin əks olunması bu coğrafiyanın əski türklərin ulu yurdu və inancları ilə bağlı olduğunu, türklərin Cənubi Qafqazda, o cümlədən Azərbaycanda qədim dövrdən yaşadığını deməyə əsas verir.

- Əfsanələrdəki mifoloji obrazların qədim sənət əsərləri ilə, xüsusilə Nuh tufanının yaşıdı olan Gəmiqaya təsvirləri ilə müqayisəli araşdırılması onların bir-biri ilə sıx bağlı olduğunu, istər əfsanələrdə, istərsə də Gəmiqaya təsvirlərində əks olunan mifoloji dünya sisteminin ümümtürk dünyagörüşündən qaynaqlandığını və onun məhsulu olduğunu aydın şəkildə göstərir.

- Əfsanə janrında əks olunan mifoloji düşüncə tərzi, sosial ədalətsizliklərə, xarici işğalçılara, təbii stixiyalara qarşı mübarizə türk xalqları, o cümlədən Azərbaycan xalqı üçün xarakterik olan etnik-mədəni və etik-davranış normalarını əks etdirir.

- Inanc yerlərinin tədqiqi zamanı xeyli mifoloji motivli əfsanələr aşkar olunmuşdur. Tədqiqat zamanı müəyyən edilmişdir ki, Naxçıvan ərazisində mövcud olan pirlərin əksəriyyəti xalqımızın əski inancları ilə bağlıdır. Bunlar arasında dağ, su və ağac inancı ilə bağlı olan pirlər birbaşa Azərbaycan xalqının mifoloji təfəkkür tərzini əks etdirir.

- Tədqiqat işində əfsanə motivlərindəki təbiətüstü qüvvələr, qeyri-adi varlıqlar, mifoloji güclər folklorun müxtəlif janrlarındakı uyğun obrazlarla qarşılıqlı müqayisə edilmiş, janrlararası yaxınlıqlar və fərqli cəhətlər üzə çıxarılmışdır.

- Tədqiqat zamanı əfsanələr xalqın mifoloji görüşlərindən qaynaqlanan yer adları, müəyyən ayin və mərasimlərlə mifoloji mətnlərlə müqayisəli şəkildə araşdırılmış, əfsanələrdə əks olunan mifoloji dünya sistemi bərpa edilmişdir.

- Naxçıvan əfsanələrində dünyanın mifoloji quruluşunun əks olunduğu ayrı-ayrı motivlərin, obrazların, ayinlərin, adətlərin-müəyyən edilmiş sistemli mənəvi mədəniyyəti formalaşdıran strukturun semantik təhlili verilmişdir.

- Araşdırmalar zamanı Naxçıvan əfsanələrində əks olunan mifoloji motivlərin qədim türk, o cümlədən Azərbaycan dastanlarının süjet xəttinin əsasını təşkil etdiyi aydınlaşdırılmışdır.

- Müəyyən edilmişdir ki, ictimai-siyasi və tarixi mövzulu əfsanələr də mifoloji struktur üzərində qurulmuşdur. Müəyyən edilmişdir ki, əfsanələrdəki mifoloji obrazların xüsusiyyəti, onların

bəzən müsbət, bəzən isə mənfi obrazda verilməsi bu obrazların mifoloji səciyyəsi, onların mifoloji dünya sistemindəki mövqeyi və rolu ilə bağlı olmuşdur.

ISTIFADƏ EDILMIŞ ƏDƏBIYYAT

1. Abbaslı I. Əfsanə və rəvayətlərin janr özünəməxsusluğu. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XI kitab, Bakı: Səda, 2002, s. 3-18.
2. Abdullayev B. Haqqın səsi. Bakı: Azərnəşr, 1989, 144 s.
3. Abdullayev B. Y.V.Çəmənzəminlinin «Qan içində» romanındakı Gültəkin əfsanəsi haqqında qeydlər. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər», V kitab, Bakı: Elm, 1977, s. 186-194
4. Abdullayev B. Yağış daşı barədə qeydlər. Azərbaycan folklorşünaslığı məsələləri. Nizami adına Ədəbiyyat Institutu Gənc Alimlər Şurasının Konfransının materialları. Bakı: Elm, 1989, s. 12-18
5. Abdulla B. «Kitabi-Dədə Qorqud»da rəng simvolikası. Bakı: Çaşıoğlu, 2004, 128 s.
6. Acalov A. Azərbaycan dastanının mifoloji semantikası (ölüb dirilmə motivi). Azərbaycan SSREA-nın Xəbərləri. Ədəbiyyat, Dil və Incəsənət seriyası. 1984, №3, s. 17-21
7. Adilov M. Dilimizin say sistemi. Elm və həyat, №2, 1984, s. 25-27
8. Alıyev N. Müqəddəs peyğəmbər gəmisi, AMEA Naxçıvan Bölməsi Xəbərlər Naxçıvan: 2005, №1, s. 39-46
9. Azərbaycan mifoloji mətnləri. Bakı: Elm, 1988, 196 s.
10. Azərbaycan məhəbbət dastanları. Bakı: Elm, 1979, 503 s.
11. Azərbaycan xalq əfsanələri. Bakı: Yazıçı, 1985, 286 s.

12. Azərbaycan folkloru antologiyası. Naxçıvan folkloru. Bakı: Sabah, 1994, 388 s.
13. Azərbaycan folkloru antologiyası (toplayıb tərtib edən: Ə.Axundov). II kitab, Bakı: Azərbaycan Elmlər Akademiyası, 1968, 260 s.
14. Azərbaycan nağılları. 5 cilddə, III c., Bakı: Çıraq, 2004, 352 s.
15. Babayev S. Ağ qaya əfsanəsi. Elm və həyat, №11, 1984, s. 18-20
16. Babayev S. Əfsanələr diyarı. Bakı: Elm, 2001, 289 s.
17. Babazadə Q. Azərbaycan folklorunda xalq təbiətinə münasibət (II məqalə). Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqatlar (VII) Bakı: Elm, 1987, s. 140-151.
18. Baxşəliyev V. Gəmiqaya təsvirlərinin poetikası. Bakı: Elm, 2002, 128 s.
19. Baxşəliyev V. Gəmiqaya təsvirləri. Bakı: Elm, 2003, 168 s.
20. Baxşəliyev V. Naxçıvanın Erkən Dəmir dövrü mədəniyyəti. Bakı: Elm, 2002, 128 s.
21. Baxşəliyev V. Naxçıvanın qədim tayfalarının mənəvi mədəniyyəti. Bakı: Elm, 2004, 320 s.
22. Bəydilli C. Türk mifoloji sözlüyü. Bakı: Elm, 2003, 418 s.
23. Bilqamıs dastanı. Bakı: Gənclik, 1985, 104 s.
24. Cəfərli M. Dastan və mif. Bakı: Elm, 2001, 188 s.
25. Cəfərli M. Azərbaycan məhəbbət dastanlarının poetikası. Bakı: Elm, 2000, 265 s.
26. Cəfərli M. Folklor və etnik-milli şüur, Bakı: Elm, 2006, 126 s.
27. Çəmənzəminli Y.V. Əsərləri, 3 cilddə, III cild, Bakı: Elm, 1977, 328 s.

28. Ciddi H. Qızlar və Qız qalaları. Ulduz, № 8, 1968, s. 43-46
29. Düma A. Qafqaz səfəri. Bakı: Yazıçı, 1985, 142 s.
30. Elçibey E. Bütöv Azərbaycan yolunda. Ankara: Ecdad yayınları, 334 s.
31. Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı: Maarif, 1981, 403 s.
32. Əfəndiyev R. El ədəbiyyatı və yaxud el sözləri. Azərbaycanı öyrənmə yolu. 1928, s. 23-26.
33. Əfsanələr. Bakı: Gənclik, 1986, 176 s.
34. Əliyev V. Gəmiqaya abidələri. Bakı: Azərnəşr, 1993, 79 s.
35. Ələkbərov S. Folklorda estetik və əxlaqi fikirlər. Bakı: Gənclik, 1978, 76 s.
36. Əliyev R. Mifoloji şüurun bədii spesifikası. Bakı: Qartal, 2001, 120 s.
37. Əski türk yazılı abidələri müntəxabatı. (Tərtib edəni: Ə.A.Quliyev) Bakı: Bakı Universiteti nəşriyyatı, 1992, 280 s.
38. Fərzəliyev T. Əfsanə anlayışı və Azərbaycan əfsanələrinin təsnifinə dair. Azərbaycan SSR EA Xəbərləri. Dil, Ədəbiyyat və Incəsənət Seriyası, 1978, nömrə I, s. 32-41
39. Fərzəli Ə. Dədə Qorqud yurdu. Bakı: Azərnəşr, 1989, 181 s.
40. Hacıyev V. Azərbaycan folkloru ənənələri. Tibilisi: 1992, 117 s.
41. Hacıyeva M. Folklor və müasir poetik proses. Bakı: Yazıçı, 1991, 144 s.
42. Hatəmi M. Türk xalqları folklorunda əjdaha surətinin rəmzləri. Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyasının Xəbərləri. Ədəbiyyat, Dil və Incəsənət seriyası, 1969, № 2, s. 32-41

43. Heyət C. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı: Azərnəşr, 1990, 165 s.
44. Həbibbəyli I. Naxçıvanda elm və mədəniyyət. Azərbaycan tarixində Naxçıvan. Bakı: 1996, s. 73-91
45. Həbibov I. Nuhun qəbri haradadır? Vətən səsi qəz., Bakı: 1991, 6 fevral
46. Həbibov I. Gedin deyin Xançobana. Işıqlı yol qəz., Bakı: 1975, 16 sentyabr
47. Həbibov I. Bir daha Sara əfsanəsi haqqında. Şərq qapısı., 1975, 3 dekabr
48. Həbibov I. Arpaçayı daşa bilməz. Kommunist qəz., Bakı: 1974, 24 mart
49. Həbiboğlu V. H. Qədim türklərin dünyagörüşü. Bakı: Qartal, 1996, 223 s.
50. Həşimov H. Arpaçay əfsanələri. Şərur qədim diyardır. Elmi-nəzəri konfransın tezisləri. Iliç: 1988, s. 21
51. Həvilov H.A. Azərbaycan etnoqrafiyası. Bakı: Elm, 1991, 256 s.
52. Xalq yaddaşının izləri. (toplayan və tərtib edən M.Ismayıl) Bakı: Elm, 2005, 144 s.
53. Xəlilov P. Yada mərasimi və ovsun. Elm və həyat, 1990, № 7, s. 8-11
54. Ibadoğlu Ə. Qız qalası. Elm və həyat, 1978, № 4, s. 28-30
55. Ismayılov H. Azərbaycan folklorunun regional xüsusiyyətləri. Bakı, Səda, 2006, 336 s.
56. Kitabi - Dədə Qorqud. Bakı: Azərnəşr, 1962, 176 s.
57. Koroğlu. Bakı: Gənclik, 1982, 328 s.
58. Qafarlı R. Mif və nağıl (Epik ənənədə janrlararası əlaqə) Bakı: ADPU, 1999, 448 s.
59. Qaqouz folkloru. Yoloğlu G. Bakı: Gənclik, 1996, 200 s.

60. Qeybullayev Q. Qədim ellər və qalalar. Elm və həyat, 1978, №3, s. 30-31
61. Qeybullayev Q. Azərbaycanda ailə və nigah. II hissə, Bakı: Elm, 1994, 440 s.
62. Qədirzadə H. Q. Əshabi-Kəhf: Müqəddəslik, tarixilik və inancların genezisi. Bakı: Elm, 2002, 112 s.
63. Qədirzadə H. Q. Ailə və məişətlə bağlı adətlər, inamlar, etnogenetik əlaqələr. Bakı: Elm, 2003, 368 s.
64. Qədirzadə T. Islamaqədərki adətlər, inamlar və mərasimlər. Bakı: Nafta-press, 2006, 120 s.
65. Qumilyov L.H. Qədim türklər. Bakı: Gənclik, 1993, 536 s.
66. Qurani-Kərim (Azərbaycan türkcəsində açıqlama. N.Qasımoğlunun qələmilə) Bakı: Azərnəşr, 1993, 368 s.
67. Məmmədov A. Oğuz səltənəti. Bakı: Azərnəşr, 1992, 300 s.
68. Məmmədzadə M. Paytaxt əfsanələri. Qurtuluş jurnalı, № 2, 1920, s. 4
69. Nağıyev C. Qədim Şərq ədəbiyyatı tarixi. /Ali məktəblər üçün dərslik/ Bakı: Asiya, 2004, 546 s.
70. Oğuznamələr. Tərtib edənlər: K.V.Nərimanoğlu və F.Uğurlu. Bakı Universiteti, 1993,
71. Özdək R. Türkün qızıl kitabı. Bakı: Yazıçı, 1992, 184 s.
72. Paşayev S. Azərbaycan əfsanələrinin öyrənilməsi. Bakı: 1985, 70 s.
73. Paşayev S. «Dədə Qorqud» dastanı və xalq əfsanələri. Elm və həyat, 1982, № 12, s. 35-36.
74. Paşayev S. «Dəli Domrul» boyu və xalq əfsanələri. Elm və həyat, 1986, № 5, s. 20-21.
75. Paşayev S. Bir əfsanənin izi ilə. Elm və həyat, 1976, № 8, s. 17-18.

76. Rəfili M. Ədəbiyyat nəzəriyyəsinə giriş. Bakı: API, 1958, 282 s
77. Rəsulzadə M. Qurtuluş. Qurtuluş jurnalı, Qızıl Şərq, 1992, № 1, s. 2
78. Rəşidəddin F. Oğuznamə. Bakı: Azərnəşr, 1992, 72 s.
79. Rzasoy S. Oğuz mifinin paradiqmaları. Bakı: Səda, 2004, 200 s.
80. Rzayev F. Qədim Şərur oykonimlərinin mənşəyi. Bakı: Nurlan, 2006, 240 s.
81. Rzayev F. Naxçıvan, Nuh tufanı, tarixi faktlar və ermənilərin növbəti oğurluğu. NDU-nun xəbərləri № 17 s. 6-14.
82. Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkküründün qaynaqları. Bakı: Yazıçı, 1983, 326 s.
83. Seyidov. M. Qam-şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış. Bakı: Gənclik, 1994, 232 s.
84. Seyidov M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. Bakı: Yazıçı, 1989, 496 s.
85. Seyidov M. «Qızıl döyüşçü»nün taleyi. Bakı: Gənclik, 1984, 108 s.
86. Seyidov M. Yaz bayramı. Bakı: Gənclik, 1990, 96 s.
87. Seyidov M. «Öləng»in izi ilə. Azərbaycan jurnalı, 1965, № 12, s. 152-165
88. Seyidov M. Xalçalarımızdakı əjdaha motivinin mifoloji kökləri. Elm və həyat, 1984, № 3, s. 20-23
89. Seyidov M. Göy, ağ, qara rənglərinin əski inamlarla əlaqəsi. AMEA Xəbərləri. Ədəbiyyat, dil və incəsənət seriyası, 1978, № 2, s. 20-37
90. Seyidov M. Günəş mifi. Elm və həyat, 1983, № 2, s. 32-34
91. Seyidov M. Mifdə sonsuzluq, təklik baxışı haqqında düşüncələr. Elm və həyat, 1986, № 6, s. 25-27

92. Səfərli F. Naxçıvanda sosial-siyasi və ideoloji mərkəzlər. Bakı: Elm, 2003, 392 s.
93. Səfərli Ə. Yusifov X. Qədim və orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı. Bakı: Maarif, 1982, 388 s.
94. Səfərov Y. Azərbaycan folklorunda tarixilik. Bakı: Elm, 2005, 240 s.
95. Səfərov Y. Azərbaycan əfsanə və rəvayətləri və onların təsnifinə dair. Gənc ədəbiyyatşünasların V respublika konfransı, məruzələrin tezisləri. Bakı: Elm, 1987, s. 105-106
96. Səfərov Y. Bir əfsanənin mənşəyi. Elm və həyat, 1982, №10, s. 32-33.
97. Səfərov Y. Sara əfsanəsində tarixilik. Mədəni-maarif jurnalı, № 2, 2005, s. 36-38.
98. Səfərov Y. Bir əfsanə haqqında. 1981, № 10, s. 23-24
99. Süleymenov O. Az-ya. Bakı: Azərnəşr, 1993, 304 s.
100. Şaman əfsanələri və söyləmələri. Bakı: Yazıçı, 1993, 144 s.
101. Şükürov A. Kulturologiya /Dərslik/ Bakı: Elm, 1998, 285 s.
102. Şükürov A. Fəlsəfə. Bakı: Adiloğlu, 2002, 492 s.
103. Şükürov A. Mifologiya. 6-cı kitab, Bakı: Elm, 1997, 232 s.
104. Təhmasib M. Məqalələr. (tərtibçi M.Cəfərli) Bakı: Elm, 2005, 218 s.
105. Vəliyev K.H. Elin yaddaşı, dilin yaddaşı, Bakı: Gənclik, 1987, 280 s.
106. Vəliyev V.A. Azərbaycan folkloru. Ali məktəb üçün dərslik. Bakı: Maarif, 1985, 414 s.
107. Vəliyev V. Azərbaycan sovet poemalarında əfsanə mövzusu. Bakı: ADU, 1969, 40 s.

108. Vəlixanlı N. IX-XII əsr ərəb coğrafiyaşünas-səyyahları Azərbaycan haqqında. Bakı: Elm, 1974, 223 s.
109. Yanardağ əfsanələri. /Toplayıb tərtib edən: S. Paşayev/ Bakı: Gənclik, 1978, 160 s.
110. Yaşayan əfsanələr. Toplayıb işləyəni S.Paşayev Bakı: Gənclik, 1973, 70 s.
111. Yol gələr Ordubada. Folklor toplusu. (toplayanlar M.Cəfərli, R.Babayev). Naxçıvan: 2005, 68 s.
112. Yurdumuzun əfsanələri (toplayan S.Paşayev). Bakı: Gənclik, 1976, 46 s.
113. Zaman zaman içində. Türk xalqlarının nağılları. Bakı: Yazıçı, 1993, 208 s.

Türk dilində

114. Ağrı. Alpaslan I. Ankara: 1995, 310 s.
115. Arpaçay köylerinden derlemeler. S.Olcay, A.B.Ercilasun, E.Aslan. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1998, 398 s.
116. Aslanapa O. Türk sanatı. Istanbul: Remzi Kitabevi, 1997, 454 s.
117. Ayan G. Anadolu sahasında yazılmış Yusuf-u Züleyha mesnevilerinde kurt motifi. Türk dastanları türk xalqlarının ədəbi salnaməsidir. Qafqaz Universiteti, Beynəlxalq konfrans, Bakı: 2004, 64-69 s.
118. Divanü lüğat-it –türk tercümesi. (çeviren: B.Atalay), I cilt, Ankara: TTKB, 1985, 530 s.
119. Divanü lüğat-it –türk tercümesi. (çeviren: B.Atalay), II cilt, Ankara: TTKB, 1985, 366 s.
120. Divanü lüğat-it –türk tercümesi. (çeviren: B.Atalay), III cilt, Ankara: TTKB, 1985, 452 s.

121. Inan A. Tarihte və bugün şamanizm. Materyaller ve araştırmalar. Ankara: TTKB, 1995. 242 s.
122. Inan A. Eski türk dini tarihi. Istanbul: MEB, 1976, 256 s.
123. Kadirzade K.I. Adetler Inançlar ve türklerin soy kütüğü meselesi. Ankara: Başer matbaası, 2005. 144 s.
124. Kalafat Y. Doğu Anadoluda eski türk inançlarının izleri. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 1999, 218 s.
125. Ögel B. Türk mitolojisi. I cilt, Ankara: TTKB, 1993, 644 s.
126. Ögel B. Türk mitolojisi. II cilt, Ankara: TTKB, 2002, 610 s.
127. Ögel B. Türk mitolojisi. II cilt, Istanbul: MEB,1971, 341 s.
128. Türk dünyası efsanelerinde değişme motifi. (Hazırlayan Metin Ergun). I cilt, Ankara: 1997, 360 s.
129. Yüz bir türk efsanesi. Sakaoğlu S. Ankara: Başer Matbaası, 2004, 254 s.

Rus dilində

130. Axundov D.A. O proisxocdenii naznaçenii i datirovke Bakinskoqo Başennoqo Xrama-Qız qalası. /Nauçnıe proizvedeniə API, X(1), 1974, s. 14-18
131. Antonova E.V. Muqrabskie peçati v svete reliqiozno-mifoloqiçeskix predstavleniy Öqa Sredney Azii / Srednəə Aziə, Kavkaz i Zarubecnıy Vostok v drevnosti. M.: Nauka, 1983, s. 13-31.
132. Antonova E.V. Oçerki kulğturı drevnix zemledelğüev Peredney i Sredney Azii. M.: Nauka, 1984, 283 s.

133. Antonova E.V. Obrədı i verovaniə pervobıtnıx zemledelğüev Vostaka. M.: Nauka, 1990, 287 s.
134. Aleksandroviç-Nasıfi Dc. Leqenda o Deviçğey başne v Baku /Izvestiə Azkomstarisa, vıp. 3, 1927, s. 163-164.
135. Drevnetörkskiy slovarğ. Leninqrad: Nauka, 1969, 676 s.
136. Fituni A.I. Bakinskaə Deviçğə başnə //Izvestiə Azkomtarisa, 1927, vıp.3, s.150-154
137. Folklor Azerbaydcana i prileqaöşix stran. Baku, I, 1930.
138. Folklor Azerbaydcana i prileqaöşix stran. Baku, III, 1930
139. Katanov N. F. Izbrannıe nauçnıe trudı. Tekstı xakasskoqo folğklora i gtnoqrafii. Ankara, 2000, 551 s.
140. Kazem-bek M.A.. Mifoloqiə persov po Firdousi //Severnoe obozrenie, tom III, SPb.:1848, razdel IV, s. 1-12.
141. Kramer S. N. Istoriə naçinaetsə v Şumere. Izdatelğstvo «Nauka» Moskva, 1965, 256 s.
142. Kuzğmina E. E. O sinkretizme obrazov skifskoqo iskustva v svəzi s osobennostəmi reliqizonıx predstavleniy iranüev / Tezisı dokl. III Vsesoöz. konf. po voprosam skifo-sarmatskoy arxeoloqii. M.: Nauka, 1972. s. 52.
143. Quseynova M.A. Keramika Vostoqnoqo Zakavkazğə gpoxi pozdney bronzı i ranneqo celeza. Baku: Glm, 1989, 128 s.
144. Makovelğskiy A.O. Avesta. Izdatelğstvo Akademii Nauk Azerbaydjanskoy SSR, Baku, 1960, 144 s.
145. Manas. Kirqizskiy qeroiçeskiiy gpos. Kniqa 2. Moskva: Nauka, 1988, 688 s.

146. Paxomov E.A. Deviçğə başnə i ee leqenda //Izv.Azerb. arxeoloqiçeskoqo komiteta, vıp., Baku, 1925, s. 33-38
147. Sısoev V.M. Naxiçevanğ na Arakse i drevnosti Nax.ASSR// Izvestiə Az komstarisa, Baku, 1929, vıpusk 4, s. 87-121

SÖYLƏYICILƏR HAQQINDA MƏLUMAT

1. Abbasova Sevgili Əkbər qızı, Şahbuz rayonu Aşağı Qışlaq kəndi, 1927-ci ildə anadan olub.
2. Abbasov Qəhrəman Abbas oğlu, Ordubad rayonu Pəzməri kəndi, 1939-cu ildə anadan olub.
3. Abbasova Zərri Bəhram qızı, Şərur rayonu, Qışlaqabbas kəndi, 1933-cü ildə anadan olub.
4. Abbasova Laləzar Salman qızı, Kəngərli rayonu Yurdçu kəndi, 1921-ci ildə anadan olub.
5. Abbasova Zərnişan Fərhad qızı, Babək rayonu Yuxarı Buzqov kəndi, 1928-ci ildə anadan olub.
6. Abbasova Yetər Koroğlu qızı, Şərur rayonu Tənənəm kəndi, 1914-cü ildə anadan olub.
7. Abdullayeva Fatmabəyim Əli qızı, Culfa rayonu Camaldın kəndi, 1926-cı ildə anadan olub.
8. Abdullayev Fərrux Murad oğlu, Ordubad rayonu Üstüpü kəndi, 1931-ci ildə anadan olub.
9. Abdullayeva Güllər Hüseyn qızı, Şərur rayonu Şəhriyar kəndi, 1928-ci ildə anadan olub.
10. Adıgözəlova Mehriban Imamalı qızı, Şahbuz rayonu Badamlı kəndi, 1937-ci ildə anadan olub.
11. Ağayeva Gülüsüm Müslüm qızı, Şərur rayonu Maxta kəndi, 1927-ci ildə anadan olub.
12. Ağayeva Çəmənnaz Xanəmməd qızı, Culfa rayonu Cuğa kəndi, 1938-ci ildə anadan olub.
13. Allahverdiyev Heydər Kərbəlayı Əli oğlu, Şərur rayonu Maxta kəndi, 1927-ci ildə anadan olub.
14. Babayeva Zəhra Əli qızı, Kəngərli rayonu Təzəkənd kəndi, 1926-cı ildə anadan olub.
15. Babayeva Zivər Rza qızı, Ordubad rayonu Dırnıs kəndi, 1932-ci ildə anadan olub.

16. Babayeva Xırda Bəylər qızı, Şahbuz rayonu Badamlı kəndi, 1937-ci ildə anadan olub.
17. Bağırov Rizvan Məhəmmədhüseyn oğlu, Şahbuz rayonu Nursu kəndi, 1954-cü ildə anadan olub.
18. Bağırova Nazlı Məmməd qızı, Şərur rayonu Şahbulaq kəndi, 1930-cu ildə anadan olub.
19. Bağırova Xanım Mirhüseyn qızı, Şərur rayonu Şahbulaq kəndi, 1954-ci ildə anadan olub.
20. Baxşəliyev Məhəmməd Əmrah oğlu, Şahbuz rayonu Aşağı Qışlaq kəndi, 1949-cu ildə anadan olub.
21. Bayramova Güllü Yusif qızı, Ordubad rayonu Baş Dizə kəndi, 1924-cü ildə anadan olub.
22. Cəfərov Səttar Tahir oğlu, Culfa rayonu Teyvaz kəndi, 1933-cü ildə anadan olub.
23. Eyvazova Bacıxanım Ibrahim qızı, Şərur rayonu Tənənəm kəndi, 1937-ci ildə anadan olub.
24. Əbilova Həcər Mehbalı qızı, Culfa rayonu Nəhəcir kəndi, 1934-cü ildə anadan olub.
25. Əhmədov Hüseyn Xəlil oğlu, Kəngərli rayonu Qarabağlar kəndi, 1913-cü ildə anadan olub.
26. Əhmədova Bənövşə Fərman qızı, Şahbuz rayonu Biçənək kəndi, 1955-ci ildə anadan olub.
27. Əliyev Ramazan Gülmalı oğlu, Ordubad rayonu Tivi kəndi, 1920-ci ildə anadan olub.
28. Əliyev Yaqub Məmmədəli oğlu, Ordubad rayonu Tivi kəndi, 1931-ci ildə anadan olub.
29. Əliyev Qardaş Bəşir oğlu, Ordubad rayonu Xurs kəndi, 1931-ci ildə anadan olub.
30. Əliyeva Rübabə Hüseyn qızı, Kəngərli rayonu Yurdçu kəndi, 1930-cu ildə anadan olub.
31. Əlizadə Xanım Əkbər qızı, Kəngərli rayonu Şahtaxtı kəndi, 1928-ci ildə anadan olub.
32. Əliyeva Xanım Mənsum qızı, Kəngərli rayonu Təzəkənd kəndi, 1936-cı ildə anadan olub.

33. Əliyev Həsən Ağalar oğlu, Şahbuz rayonu Qarababa kəndi, 1922-ci ildə anadan olub.
34. Əliyeva Dilarə Əhməd qızı, Naxçıvan şəhəri, 1935-ci ildə anadan olub.
35. Əliyeva Telli Məşədiələkbər qızı, Şərur rayonu Tumaslı kəndi, 1932-ci ildə anadan olub.
36. Əliyeva Fatma Kərbəlayı Ismayıl qızı, Ordubad rayonu Dəstə kəndi, 1924-cü ildə anadan olub.
37. Əliyeva Dilbər Məmmədtağı qızı, Culfa rayonu Qazançı kəndi, 1928-ci ildə anadan olub.
38. Əliyeva Mələknisə Əli qızı, Babək rayonu Payız kəndi, 1923-cü ildə anadan olub.
39. Ələsgərova Minarə Həsən qızı, Culfa rayonu Gal kəndi, 1935-ci ildə anadan olub.
40. Əminov Ələkbər Hüseyn oğlu, Ordubad rayonu Qoşadizə kəndi, 1922-ci ildə anadan olub.
41. Əsgərova Fizzə Qasım qızı, Ordubad rayonu Aşağı Aza kəndi, 1925-ci ildə anadan olub.
42. Əsədov Əsəd Kərəm oğlu, Ordubad rayonu Biləv kəndi, 1925-ci ildə anadan olub.
43. Əsgərova Laləzar Hüseynqulu qızı, Şərur rayonu Aralıq kəndi, 1923-cü ildə anadan olub.
44. Əsədova Zinyət Teymur qızı, Şərur rayonu Dizə kəndi, 1928-ci ildə anadan olub.
45. Fərzəliyeva Sona Əli qızı, Ordubad rayonu Pəzməri kəndi, 1933-cü ildə anadan olub.
46. Fərhadova Məstan Fərhad qızı, Culfa rayonu Bənəniyar kəndi, 1932-ci ildə anadan olub.
47. Fərzəliyeva Səkinə Novruz qızı, Şərur rayonu Oğlanqala kəndi, 1918-ci ildə anadan olub.
48. Hacı Həsən Misirza oğlu, Şahbuz rayonu Keçili kəndi, 1932-ci ildə anadan olub.
49. Hacıyeva Fatma Əliqulu qızı, Ordubad rayonu, 1923-cü ildə anadan olub.

50. Hacıyeva Şamama Xudakərim qızı, Culfa rayonu Milax kəndi, 1910-cu ildə anadan olub.
51. Hacıyeva Əminə Tağı qızı, Babək rayonu Kültəpə kəndi, 1927-ci ildə anadan olub.
52. Hacıyev Məcid Abbas oğlu, Ordubad rayonu Gilançay kəndi, 1934-cü ildə anadan olub.
53. Həsənəliyeva Möhtərəmə Ibrahim qızı, Ordubad rayonu Gənzə kəndi, 1913-cü ildə anadan olub.
54. Həmzəyeva Zabitə Məhəmməd qızı, Ordubad rayonu Xurs kəndi, 1937-ci ildə anadan olub.
55. Həsənova Nazlı Ibrahim qızı, Ordubad rayonu Düylün kəndi, 1936-cı ildə anadan olub.
56. Həsənov Həsən Əkbər oğlu, Şərur rayonu Havuş kəndi, 1947-ci ildə anadan olub.
57. Həsənova Səkinə Əziz qızı, Babək rayonu Qahab kəndi, 1926-cı ildə anadan olub.
58. Həsənova Şərəbanı Ibrahim qızı, Babək rayonu Kültəpə kəndi, 1938-ci ildə anadan olub.
59. Həsənova Fəttah Zülfəli oğlu, Şahbuz rayonu Ayrınc kəndi, 1943-cü ildə anadan olub.
60. Həsənova Leylan Zeyni qızı, Culfa rayonu Göynük kəndi, 1930-cu ildə anadan olub.
61. Hətəmova Tərlan Həsən qızı, Kəngərli rayonu Qarabağlar kəndi, 1904-cü ildə anadan olub.
62. Hüseynova Gülab Hüseynqulu qızı, Culfa rayonu Gal kəndi, 1957-ci ildə anadan olub.
63. Hüseynova Sona Fətəli qızı, Ordubad rayonu Tivi kəndi, 1934-cü ildə anadan olub.
64. Hüseynov Zəfər Hüseyn oğlu, Ordubad rayonu Nüsnüs kəndi, 1934-cü ildə anadan olub.
65. Hüseynova Möhtərəmə Teymur qızı, Culfa rayonu Qazançı kəndi, 1929-cu ildə anadan olub.
66. Hüseynova Gülüstan Əli qızı, Babək rayonu Sirab kəndi, 1925-ci ildə anadan olub.

67. Hüseynova Səriyyə Kərbəlayı Məhəmmədəli qızı, Şərur rayonu Alışar kəndi, 1929-cu ildə anadan olub.
68. Hümbətova Zəkiyyə Ənnağı qızı, Şahbuz rayonu Güney Qışlaq kəndi, 1931-ci ildə anadan olub.
69. Hüseynova Güllər Məşədi Bədəl qızı, Şahbuz rayonu Aşağı Qışlaq kəndi, 1923-cü ildə anadan olub.
70. Hüseynov Qubad Ismayıl oğlu, Şahbuz rayonu Aşağı Qışlaq kəndi, 1957-ci ildə anadan olub.
71. Hüseynova Nübar Vəli qızı, Şahbuz rayonu Ağbulaq kəndi, 1938-ci ildə anadan olub.
72. Hüseynov Imran Feyzulla oğlu, Şahbuz rayonu Ağbulaq kəndi, 1941-ci ildə anadan olub.
73. Xudanova Güllü Əli qızı, Şahbuz rayonu Ayrınc kəndi, 1938-ci ildə anadan olub.
74. Xudaverdiyev Baxşəli Xudaverdi oğlu, Şahbuz rayonu Badamlı kəndi, 1933-cü ildə anadan olub.
75. Xudiyeva Məlahət Çingiz qızı, Şahbuz rayonu Qarababa kəndi, 1955-ci ildə anadan olub.
76. Xudiyev Arif Allahverdi oğlu, Culfa rayonu Ərəfsə kəndi, 1921-ci ildə anadan olub.
77. Xudiyev Qurban Şiralı oğlu, Ordubad rayonu Aşağı Aza kəndi, 1928-ci ildə anadan olub.
78. Xudiyeva Anabacı Mahmud qızı, Culfa rayonu Ərəzin kəndi, 1923-cü ildə anadan olub.
79. Xudiyeva Hüsnü Cəlil qızı, Culfa rayonu Ərəfsə kəndi, 1930-cu ildə anadan olub.
80. Xudiyeva Salatın, Şahbuz rayonu Qızıl Qışlaq kəndi, 63 yaşında.
81. Xudiyev Rəhim Ağamalı oğlu, Şahbuz rayonu Ağbulaq kəndi, 1941-ci ildə anadan olub.
82. Ibrahimov Elvin, Şahbuz rayonu Nursu kəndi, 1970-ci ildə anadan olub.
83. Ibrahimova Məryəm Infil qızı, Şahbuz rayonu Külüs kəndi, 1936-cı ildə anadan olub.

84. Ibrahimova Cumayə Rəhman qızı, Şahbuz rayonu Nursu kəndi, 1939-cu ildə anadan olub.
85. Iskəndərova Hədiqə Məşədi Əmrəli qızı, Culfa rayonu Camaldın kəndi, 1925-ci ildə anadan olub.
86. Ibrahimov Imran Bəhlul oğlu, Ordubad rayonu Sabirdizə kəndi, 1920-ci ildə anadan olub.
87. Iskəndərov Iskəndər Sadıq oğlu, Ordubad rayonu Sabirdizə kəndi, 1923-cü ildə anadan olub.
88. Ismayılova Gülçöhrə Imran qızı, Ordubad rayonu Tivi kəndi, 1951-ci ildə anadan olub.
89. Ismayılova Nübar Ibrahim qızı, Kəngərli rayonu Yurdçu kəndi, 1935-ci ildə anadan olub.
90. Imanova Firuzə Abbas qızı, Şərur rayonu Dizə kəndi, 1930-cu ildə anadan olub.
91. Ismayılova Atikə Məhəmməd qızı, Ordubad rayonu Vənənd kəndi, 1912-ci idə anadan olub.
92. Ibrahimova Humay Isa qızı, Culfa rayonu Qızılca kəndi, 1924-cü ildə anadan olub.
93. Ibrahimov Məmmədəli Məsum oğlu, Culfa rayonu Ərəzin kəndi, 1930-cu ildə anadan olub.
94. Kazımova Sara Əbdüləli qızı, Şahbuz rayonu Qızıl Qışlaq, 1924-cü ildə anadan olub.
95. Kazımova Əsli Tağı qızı, Ordubad rayonu Qoşadizə kəndi, 1932-ci ildə anadan olub.
96. Kərimova Şeyda Məhərrəm qızı, Ordubad rayonu Gilançay kəndi, 1926-cı ildə anadan olub.
97. Kərimova Fatma Vəli qızı, Şərur rayonu Dəmirçi kəndi, 1924-cü ildə anadan olub.
98. Kərimova Göyçək Imran qızı, Şahbuz rayonu Biçənək kəndi, 1932-ci ildə anadan olub.
99. Kərimov Kərbəlayi Qasım Məhəmməd oğlu, Şahbuz rayonu Mahmudoba kəndi, 1930-cu ildə anadan olub.
100. Qafarov Ağababa Vəliqulu oğlu, Culfa rayonu Ərəzin kəndi, 1934-cü ildə anadan olub.

101. Qasımova Xədicə Kərəm qızı, Kəngərli rayonu Şahtaxtı kəndi, 1934-cü il anadan olub.
102. Qasımova Gövhər Hüseyn qızı, Babək rayonu Qahab kəndi, 1909-cu ildə anadan olub.
103. Qasımova Sara Ağaməmməd qızı, Babək rayonu Qahab kəndi, 1924-cü ildə anadan olub.
104. Qasımova Xanım Qasım qızı, Culfa rayonu Əbrəqunus kəndi, 1927-ci ildə anadan olub.
105. Qasımova Püstə Sevdimalı qızı, Culfa rayonu Cuğa kəndi, 1935-ci ildə anadan olub.
106. Qasımov Yaqub Yusif oğlu, Babək rayonu Vayxır kəndi, 1928-ci ildə anadan olub.
107. Qasımova Nübar Rüstəm qızı, Babək rayonu Sirab kəndi, 1928-ci ildə anadan olub.
108. Qasımova Gülüsüm Yusif qızı, Babək rayonu Vayxır kəndi, 1923-cü ildə anadan olub.
109. Qasımova Nərgiz Hüseyn qızı, Culfa rayonu Xanağa kəndi, 1926-cı ildə anadan olub.
110. Qəhrəmanova Lalə Ibrahim qızı, Şahbuz rayonu Külüs kəndi, 1933-cü ildə anadan olub.
111. Qəhrəmanov Rəşid Novruz oğlu, Şahbuz rayonu Külüs kəndi, 1922-ci ildə anadan olub.
112. Qənbərova Məryəm Allahverdi oğlu, Culfa rayonu Ərəzin kəndi, 1930-cu ildə anadan olub.
113. Quliyeva Qonça Manaf qızı, Şahbuz rayonu Qarababa kəndi, 1947-ci ildə anadan olub.
114. Quliyeva Ceyran Isa qızı, Şahbuz Qarababa kəndi, 1941-ci ildə anadan olub.
115. Quliyeva Xanım Zihralı qızı, Şahbuz Külüs kəndi, 1934-cü ildə anadan olub.
116. Quliyeva Leylan Qəhrəman qızı, Şahbuz rayonu Ağbulaq kəndi, 1932-ci ildə anadan olub.
117. Quliyeva Zeynəb Ağa qızı, Şahbuz rayonu Ağbulaq kəndi, 1954-cü ildə anadan olub.

118. Quliyeva Göycə Məmmədqulu qızı, Şahbuz rayonu Mahmudoba kəndi, 1929-cu ildə anadan olub.
119. Quliyeva Səriyyə Məhəmmədhəsən qızı, Şahbuz rayonu Qarababa kəndi, 1914-cü ildə anadan olub.
120. Quliyeva Ziba Qara qızı, Şahbuz rayonu Kolanı kəndi, 1906-cı ildə anadan olub.
121. Quliyev Fərman Məhəmməd oğlu, Şahbuz rayonu Qarababa kəndi, 1927-ci ildə anadan olub.
122. Quliyeva Lətifə Abbas qızı, Şahbuz rayonu Qarababa kəndi, 1932-ci ildə anadan olub.
123. Quliyeva Sona Bəylər qızı, Culfa rayonu Milax kəndi, 1930-cu ildə anadan olub.
124. Quliyeva Humay Əzim qızı, Culfa rayonu Əbrəqunus kəndi, 1933-cü ildə anadan olub.
125. Quliyeva Bəyim Lazım qızı, Culfa rayonu Teyvaz kəndi, 1938-ci ildə anadan olub.
126. Quliyev Qulu Ələkbər oğlu Culfa rayonu Kərimqulu Dizə kəndi, 1931-ci ildə anadan olub.
127. Qurbanova Mirvari Baba qızı, Kəngərli rayonu Qabıllı kəndi, 1933-cü ildə anadan olub.
128. Lətifov Xudayar Məmməd oğlu, Ordubad rayonu Unus kəndi, 1918-ci ildə anadan olub.
129. Mahmudova Şərəf Cəbi qızı, Şahbuz rayonu Aşağı Qışlaq kəndi, 110 yaşında.
130. Mahmudova Tovuz Vəli qızı, Culfa rayonu Gal kəndi, 1955-ci ildə anadan olub.
131. Maqsudova Qəndab Bəbir qızı, Şərur rayonu Tənənəm kəndi, 1931-ci ildə anadan olub.
132. Mehdiyeva Fatma Məmmədbağır qızı, Şərur rayonu Muğanlı kəndi, 1914-cü ildə anadan olub.
133. Mehdiyeva Gülsabah Vəli qızı, Babək rayonu Vayxır kəndi, 1930-cu ildə anadan olub.
134. Mədətova Gülgəz Həsənxan qızı, Şahbuz rayonu Biçənək kəndi, 1934-cü ildə anadan olub.

135. Məhərrəmova Səkinə Bəyməmməd qızı, Şahbuz rayonu Külüs kəndi, 100 yaşında.
136. Məhərrəmova Münəvvər Həmzə qızı, Culfa rayonu Saltaq kəndi, 1911-ci ildə anadan olub.
137. Məmmədova Xurşud Şiralı qızı, Şahbuz rayonu Aşağı Qışlaq kəndi, 65 yaşında.
138. Məmmədov Cabbar Hüseyn oğlu, Şahbuz rayonu Aşağı Qışlaq kəndi, 1937-ci ildə anadan olub.
139. Məmmədov Məşədi Xələf Şükür oğlu, Şahbuz rayonu Külüs kəndi, 1923-cü ildə anadan olub.
140. Məmmədova Sona Abılı qızı, Şahbuz rayonu Kolanı kəndi, 1900-cü ildə anadan olub.
141. Məmmədov Həsənalı Xudakərim oğlu, Şahbuz rayonu Güney Qışlaq kəndi, 92 yaşında.
142. Məmmədov Arif Məmmədhüseyn oğlu, Şahbuz rayonu Güney Qışlaq kəndi, 1930-cu ildə anadan olub.
143. Məmişova Kərbəlayi Məstana Məşədi Orucəli qızı, Şahbuz rayonu Keçili kəndi, 78 yaşında.
144. Məmmədəliyev Məmmədəli Kazım oğlu, Ordubad rayonu Kələntər Dizə kəndi, 1925-ci ildə anadan olub.
145. Məmmədova Laçın Sadıq qızı, Ordubad rayonu Gilançay kəndi, 1930-cu ildə anadan olub.
146. Məmmədova Hökumə Sərməs qızı, Ordubad rayonu Unus kəndi, 1914-cü ildə anadan olub.
147. Məmmədova Züleyxa Heydər qızı, Ordubad rayonu Xurs kəndi, 1941-ci ildə anadan olub.
148. Məmmədova Dilbər Maqsud qızı, Ordubad rayonu Yuxarı Əylis kəndi, 1928-ci ildə anadan olub.
149. Məmmədova Tubu Əli qızı, Şərur rayonu Yuxarı Yaycı kəndi, 1926-cı ildə anadan olub.
150. Məmmədov Mehbalı Cəbrayıl oğlu, Şərur rayonu Havuş kəndi, 1962-ci ildə anadan olub.
151. Məmmədov Dövlət Heydər oğlu, Culfa rayonu Saltaq kəndi, 1919-cu ildə anadan olub.

152. Məmmədova Yeylax Qənbər qızı, Culfa rayonu Ləkətağ kəndi, 1935-ci ildə anadan olub.
153. Məmmədova Leyli Adı qızı, Culfa rayonu Xanağa kəndi, 1933-cü ildə anadan olub.
154. Məmmədov Məmməd Əjdər oğlu, Babək rayonu Aşağı Buzqov kəndi, 1934-cü ildə anadan olub.
155. Muradova Əzizə Əsgər qızı, Ordubad rayonu Üstüpü kəndi, 100 yaş.
156. Mürşüdova Xeyransa Kərim qızı, Şahbuz rayonu Badamlı kəndi, 1930-cu ildə anadan olub.
157. Nəbiyeva Şaban Nuhu qızı, Şahbuz rayonu Qarababa kəndi, 1937-ci ildə anadan olub.
158. Nəbiyev Fərrux Ibad oğlu, Şahbuz rayonu Kükü kəndi, 1938-ci ildə anadan olub.
159. Nəcəfova Fatma Kərbəlayı Əli oğlu, Culfa rayonu Saltaq kəndi, 1926-cı ildə anadan olub.
160. Novruzova Fizzə Məşədi Orucəli qızı, Şahbuz rayonu Qarababa kəndi, 1932-ci ildə anadan olub.
161. Novruzov Mütəllim Məhərrəm oğlu, Babək rayonu Nehrəm kəndi, 1923-cü ildə anadan olub.
162. Novruzova Kəklik Paşa qızı, Culfa rayonu Nəhəcir kəndi, 1925-ci ildə anadan olub.
163. Novruzova Fatma Camal qızı, Kəngərli rayonu Xok kəndi, 1928-ci ildə anadan olub.
164. Nuriyeva Xasa Şərəfxan qızı, Culfa rayonu Şurut kəndi, 1928-ci ildə anadan olub.
165. Orucov Kərim Nağı oğlu, Şərur rayonu Axura kəndi, 1929-cu ildə anadan olub.
166. Orucova Güllübəyim Həbib qızı, Babək rayonu Sirab kəndi, 1913-cü ildə anadan olub.
167. Piriyev Misir Süleyman oğlu, Culfa rayonu Bənəniyar kəndi, 1910-cu ildə anadan olub.
168. Piriyev Nemət Əli oğlu, Şahbuz rayonu Qarababa kəndi, 1941-ci ildə anadan olub.

169. Rəhimova Güllü Hüseynqulu qızı, Culfa rayonu Saltaq kəndi, 1924-cü ildə anadan olub.
170. Rəsulova Zeynalabidin Ibrahim oğlu, Şərur rayonu Vayxır kəndi, 1946-cı ildə anadan olub.
171. Rüstəmova Immi Cəlil qızı, Şahbuz rayonu Nursu kəndi, 1933-cü ildə anadan olub.
172. Rüstəmli Sərraf Qasım, Şahbuz rayonu Aşağı Qışlaq kəndi, 1939-cu ildə anadan olub.
173. Rüstəmli Islam Hüseyn oğlu, Babək rayonu Kültəpə kəndi, 1930-cu ildə anadan olub.
174. Rzayev Mirzə Məmmədrza oğlu, Ordubad rayonu Biləv kəndi, 1933-cü ildə anadan olub.
175. Rzayev Müseyb Allahverdi oğlu, Ordubad rayonu Behrud kəndi, 1933-cü ildə anadan olub.
176. Rzayeva Züleyxa Qafar qızı, Şərur rayonu Dəmirçi kəndi, 1935-ci ildə anadan olub.
177. Rzayeva Surə Möhsün qızı, Şərur rayonu Həmzəli kəndi, 1927-ci ildə anadan olub.
178. Sadiqova Tellər Sadıq qızı, Culfa rayonu Əbrəqunus kəndi, 1937-ci ildə anadan olub.
179. Seyidov Miryəhya Müseyib oğlu, Şahbuz rayonu Biçənək kəndi, 1931-ci ildə anadan olub.
180. Seyidov Mürsəl Müseyib oğlu, Şahbuz rayonu Biçənək kəndi, 1952-ci ildə anadan olub.
181. Seyidova Şahpəri Mirməhəmməd qızı, Kəngərli rayonu Qabıllı kəndi, 1926-cı ildə anadan olub.
182. Seyidova Güldəstə Ibrahim qızı, Kəngərli rayonu Qabıllı kəndi, 1931-ci ildə anadan olub.
183. Seyidova Zeynəb Kərim qızı, Şərur rayonu Aralıq kəndi, 1933-cü ildə anadan olub.
184. Seyidova Fatma Həsənqulu qızı, Babək rayonu Vayxır kəndi, 1900-cü ildə anadan olub.
185. Seyidova Sura Mirqədir qızı, Babək rayonu Vayxır kəndi, 1916-cı ildə anadan olub.

186. Səfərova Zəhra Nəcəf qızı, Culfa rayonu Bənəniyar kəndi, 1930-cu ildə anadan olub.
187. Səfərova Sura Süleyman qızı, Culfa rayonu Kırna kəndi, 1933-cü ildə anadan olub.
188. Süleymanova Fatma Mirzə qızı, Culfa rayonu Ərəfsə kəndi, 1935-ci ildə anadan olub.
189. Şıxəliyeva Zəhra Məhəmmədəli qızı, Şərur rayonu Vayxır kəndi, 1927-ci ildə anadan olub.
190. Şirinov Məmməd Teymur oğlu, Culfa rayonu Kırna kəndi, 1905-ci ildə anadan olub.
191. Şükürova Zəhra Hüseyn qızı, Culfa rayonu Kərimqulu Dizə, 1919-cu ildə anadan olub.
192. Tağıyev Yaqub Məhbub oğlu, Culfa rayonu Camaldın kəndi, 1933-cü ildə anadan olub.
193. Umudov Mürşüd Ərrəhman oğlu, Şahbuz rayonu Nursu kəndi, 1945-ci ildə anadan olub.
194. Vəlibəyov Əjdər Hüseyn oğlu, Ordubad rayonu Nüsnüs kəndi, 1929-cu ildə anadan olub.
195. Vəliyev Vəli Əli oğlu, Şərur rayonu Axura kəndi, 1931-ci ildə anadan olub.
196. Yusifova Zinyət Əli qızı, Şərur rayonu Axəmət kəndi, 1950-ci ildə anadan olub.
197. Zeynalova Pəri Allahverdi qızı, Şərur rayonu Aşağı Yaycı kəndi, 1912-ci ildə anadan olub.
198. Zamanova Məhluqə Mürşüd qızı, Babək rayonu Payız kəndi, 1937-ci ildə anadan olub.
199. Zeynalova Nazlı Məmmədbağır qızı, Culfa rayonu Cuğa kəndi, 1933-cü ildə anadan olub.
200. Zamanova Gülsənəm Məşədimaməli qızı, Babək rayonu Aşağı Buzqov kəndi, 1923-cü ildə anadan olub.